アブル・ファズルの皇帝觀について

近藤　治

はじめに
一　『アクバル會典』の記述(一)
二　『アクバル會典』の記述(二)
三　『アクバル・ナーマ』の記述
四　アブル・ファズルの皇帝觀
おわりに

はじめに

我が國において、ムガル朝時代を近世史として位置づける見方の早期のものは、宮崎市定著『アジア史概説』であった。そこでは「インドはまさしくムガール朝をもって近世史に入ったのであった」と述べられている。この著は第二次世界大戦後間もなく上梓されたものであったが、その後一九七〇年代前半に再刊されて普及し、さらに文庫本となって多くの人々が手にするようになった。そこではインド社會の根底に、なお中世的な割據勢力の殘存が認められてはいたが、インド史上の近世史の時期が明瞭に示されていたのである。(1)

私は常々、ムガル朝を中世的王朝と見るには無理があるように思っていたので、右の指摘がなされていることを『アジア史概説』の合册再版を讀みながら知ったとき、新鮮な驚きを禁じえなかった。一體にインドの歴史家たちは、イギリス

植民地時代に持ち込まれた時代三區分論に牢固としてとらわれているかの觀があり、ムガル朝史を「中世史」に入れてしまうことに、さして疑問もないかの如くである。しかし歐米の研究者たちのなかには、ムガル朝史を同時代のサファヴィー朝史やオスマン朝史と並べ、これを近世（early modern age）としてとらえようとする見方がある。(2) 近代以前のアジア史を立體的に豐富化して見ていこうとする場合、インド史にも近世の時代を設定していくことは有效であるように思われる。(3)

近世史論の有力な論據になっているものは、周知のように獨裁君主論ないし絶對君主論である。この獨裁君主論は私なりの解釋をすれば、一君萬民思想の觀念に立つ君主論である。中世の君主が地方的、階層的な割據社會のなかの、貴族的な名門グループに乗っかっていたのに對し、近世の君主というのは、少なくとも理念上は、社會の特定グループに片寄ることなく、それらから獨立して、等しく萬民に對さなくてはならない。そのために、君主に獨裁的、絶對的な權限と權威が認められる、というものである。とはいえ、社會構成體論より見れば近世は後期封建制社會ということになるので、一君萬民を謳いながら現實にはさまざまな特權と差別の存在することは否めない。この特權と差別の廢止をめざして、まずは西歐において市民革命が起こり、近代へと移行する。

獨裁君主論の歴史的な位置づけをこのように解しながら、アブル・ファズルの皇帝觀を見ていくと、彼の主張のなかにこのような一君萬民論的な君主論が種々な形で表明されている。小稿では、それを具體的に紹介し、檢討してみることとする。

アブル・ファズル（Shaikh Abu'l-Faẓl 一五五一―一六〇二）は、世に名の知られた學者シャイフ・ムバーラク（Shaikh Mubārak）の二男として一五五一年一月アーグラで生まれた。兄のファイジー（Shaikh Faiẓī）も著名な詩人であった。アクバルよりも八歳と三カ月年少のアブル・ファズルは、二三歳のときに宮廷に出仕し、やがてアクバルの強い信任をえてその有力なブレーンとなった。アクバルの信任が深まるとともに、官位も順調に上昇し、一六〇〇年には官

位四〇〇〇に敍され、一六〇二年には皇族を除く民閑人最高の官位五〇〇〇にまで達した。(4) しかしこの年八月、彼の影響力の増大を疎ましく思うようになったサリーム（後のジャハーンギール）の手先によって暗殺されてしまった。彼には主著として、大冊の歴史書『アクバル・ナーマ』と制度集成である『アクバル會典』とがある。今回史料文獻として使用するのは、主としてこの二つの文獻である。(5)

なお、ここで『アクバル會典』(*Ā'in-i Akbarī*) について一言ふれておきたい。アーイーンは習慣、規範、法令、制度等の意味があり、アーイーニ・アクバリーは「アクバル制度集」の意である。この書は『アクバル・ナーマ』の第三部を構成するものと目されてきた。しかし獨自の序文 (muqaddama) と結語 (khātima) を備えた形をとっており、刊本にして大冊二卷本となる本書は、獨立した一書と見なしても差し支えないであろう。一體、中國の正史においては、制度に關する説明は「志」のなかに記載されている。官制を記した職官志、兵制を記した兵志、法制を記した刑法志、あるいは經濟制度を記した食貨志、官吏登用制度を記した選擧志といった具合である。そしてこれらの諸志を正史から分離したのが各代の「會要」であった。(6)『唐會要』『五代會要』『宋會要』というが如くである。こうした用法を用いるならば、編年體で編まれたアクバル時代の正史『アクバル・ナーマ』に對し、その「志」としての性格をもった部分を分離して一書に纏めた *Ā'in-i Akbarī* は、中國史風にいえばまさに『アクバル會要』に當るといえよう。

『アクバル會典』なる書名がはじめて學術論文に使用されたのは、管見の限り、一九六三年發表の佐藤圭四郎氏の論文においてであった。(7) 中國の明清時代の制度史についても造詣の深い佐藤氏が、『大明會典』や『大清會典』と對比させながら、「會要」と類似した字義を有する「會典」の方が日本語になじみやすいというように考えられて、このような書名を當てられたのではないかと愚考する。同氏の『イスラーム商業史の研究』でも、また新著(8)においても、『アクバル會典』は重要な典據としてしばしば援用されている。かくして、*Ā'in-i Akbarī* を『アクバル會典』とする命名は次第に定着し、私もこれを使用してきた次第である。

一　『アクバル會典』の記述(一)

アブル・ファズルの皇帝觀が最もよくまとまった形で示されているのは、『アクバル會典』の「嚮導者の條」(aīn-i rah-namūnī)である。はじめに、長文を厭わずその全文を譯出して紹介することにしよう。數字や符號は行論上の便宜のために附したものであり、頁數はテキストとして使用したベンガル・アジア協會刊行のペルシア語刊本のものである。（　）内には原語のスペルや簡單な說明、言い換えを記し、〔　〕内には補足語を記した。以下も同樣である。

(1)(a)世界を飾り知惠を授ける神は人々の素質を開き、能力における廣狹兩樣の礎を萬人に對して育む。この故に、二種類の靈が立ちこめて精神世界(dīn)と現實世界(dunyā)を潤色する。それぞれの世界には別々の指導者(kārkyā)が現われ、互いに非難に現を拔かす。迷妄と無知が瀨踏みを始め、正當な評價と共感の獲得は望み難いものと化す。さもなければ、いずれの宗敎(dīn)といかなる世界(dunyā)があろうぞ。一つの心をとらえる美好(ḥusn-i dilāwez 神を指す)がかくも何千という多くの被いを通して光を放ち、また一つの廣大な敷物(gilīmī-yi pahnāwar 地上世界のこと)が廣げられて、さまざまな色で飾り立てられる。

連句(qiṭ'a)。

眞實のところ愛でるものも愛でられるものも源は一つでありながら(9)
おしゃべり者共は偶像を造りブラフマー神像をこしらえる
この地上の館に燈りはただ一つ、その光に照らされて
いずこにも人々の集うのが目に映る

(b)ある者は欲望を斷つことを何よりも重んじ、ある者は人々を保護することを自らの務めと考えている。同樣に、さまざまな人々は自分たちの言葉で信仰を飾り立て、幻想に對してはしゃぎ立てている。人々が因習から解き放たれ、

理性（dar-yāft）が増強してくると、僞善（taqlīd）の帳は糸が断ち切られ、友愛（yakrangī）が姿を現わしてくる。〔しかしながら〕知恵（dānā'ī）の光がいずこの家にも輝くわけではなく、萬人の心に知性（shinākhī）が受け入れられるわけでもない。たとえある者に知恵（shināsā'ī）が生じたとしても、人間の顔〔をした者〕から受ける生命の危険を恐れて沈默の方を選ぶ。また、たとえ言擧げする勇氣〔を持つ者〕があったとしても、單純な能無し共は彼に狂氣のレッテルを貼って、信用の足場から放擲する。そして卑小な性惡共は〔彼を〕背教者（kufr u ilḥād）と稱し、抹殺しようとさえする。

(c)幸運にも人々が信心深さを會得した場合には、世界主（gītī khudāwand）をこの至高の地位に押し頂き、精神世界の指導もまた彼の人に委ねることとなる。彼は存在しうるもの（imkān）から獨立して知恵の光（partau-yi āgahī）を獲得し、對立物（naqsh-i dū'ī）を心のなかから取り除く。彼は數多くのものが滿ちあふれているところに何らかの統一を見出し、ある時には、それとは反對に〔統一のなかに多様を〕見出す。というのも彼は權威の玉座に卽いても、同様にして、悲嘆と歡喜にとらわれることはないからである。今日の君主（kishwar-khudā）の有り様が物語っているように、本書は僅かながらその證言をなすものである。

(d)時代の光を讀み取ることのできる者たちは、この至高の寶石（皇帝アクバル）の生誕以來よく知悉しており、信頼のおける者たちとともに喜びを唱えていた。先見の明をもつ皇帝はしばらくの間、門外漢のように身を包み、自らこのことに關わろうとはしなかった。だが神の望むことを遠ざける力が誰にあろう。當初、時代の因襲（'ādatiyān-i rozgār）が突如として皇帝の眼に止まり、それが意に反して增大し、明瞭に姿を現わしてくることを認めざるをえなかった。皇帝はやむなく、嚮導者となること（rah-namūnī）が神の御意にかなったことであると考え、導きの扉を開き、〔眞實を〕探し求める荒野の燃えるような渴望の心をば潤いで滿たしていった。

(e)皇帝は知恵の力（nīrū-yi āgahī）によって、時には願望から引きとどまり、時には敢然と祝福の町の嚮導者となっ

た。多くの誠實な求道者たちには、攝理の燈りと聖なる呼吸とによって、他の精神上の博士たちが四旬の斷食（chil-lahā）によってもなしえないような、救濟がもたらされた。

(f)〔皇帝のおかげで〕世を避けて住むさまざまな人々、すなわちサンナーシー（sannāsī）[10]、ヨーギー（jogī ヨーガ行者）、セーヴラー（sevṛā ジャイナ教徒の遊行者）、カランダル（qalandar ムスリム遊行者）、ハキーム（ḥakīm 哲人）、スーフィー（ṣūfī イスラム神祕主義者）にとっても、また多くの在俗者（malk-i ta'alluq）たち、すなわち軍人、商人、職人、農民たちにとっても、日々知惠の眼が開かれ、見識（gauhar-i bīnā'ī）が高められた。トルコ人もタージーク人も、若きも老いも、知己も未知己も、彼方此方から、世界の主（gaihān-khidev アクバル）への嘆願こそが諸難題に解決をもたらすものであると考えており、成功を博したときには皇帝に對して贊嘆を捧げる。また多くの人々は、道程の遠さや宮殿の人だかりのゆえを以て、密かにあちこちに散らばったまま感謝の氣持を込めて跪く。州の統治や王國の征服、狩りの樂しみに皇帝が出發するときには、村といい町といい都市といい、實に多くの男女が嘆願を手にし贊嘆を口にしながら集まって來ないところは先ずないし、忠誠の額を地に擦りつけながら、嘆願を扱う〔皇帝の〕手際よさについて述べないところも先ずない。また救濟の聖恩について語らないところも、ほとんどない。多くの人々は永遠の幸福、公正な思想、優れた行ない、身體の丈夫さ、眼力の輝き、息子の生誕、友人たちとの再會、長命、蓄財、地位の上昇、その他の願いをかの神聖な泉（chashma-sār-i īzadī アクバル）に願い出る。かの眞實を知る方（アクバル）は、一人ひとりに對して適切な回答を與え、彼らの內にある困惑に救濟の道を示す。

(g)實に多くの人々がコップに水を入れて皇帝の前に差し出し、息を吹きかけるよう懇願しない日は、一日とてない。皇帝は運命によって示された天上の文字（ḥurūf-i āsmānī）が讀めるので、希望の知らせを察知して、水を謙虛の手に受け取り、〔それを〕世界を照らす太陽の光の下で溫め、懇願者の願いに應えていく。熟達した醫師でも治療を施せないような、大勢の憔悴した病人たちが、この聖なる手法によって健康を回復する。もっと驚くべきことに、次のよ

うなことがあった。裸行の隱者の一人が自分の切斷された舌を宮殿に投げ入れていうには、「もし、私の內部において、祝福を受けた手が神の御心（nihād-i īzadī）通り〔舌を切り落したとする〕ならば、その意圖の眞實さに照らして、〔舌の傷は〕よくなるであろう」[11]と。一日も經ないうちに、願いはかなえられた。

(h)皇帝の抱く神學（īzad-shināsī）や敬神論（dādār-parastī）について何がしか知っている者は、〔自らの〕心地よい慣習に對して重きをおこうとはせず、かつまた〔皇帝の〕慈悲の横溢と正義の愛好を何ほどか理解する者は、こうしたこと（奇跡）を目にしても驚きはしない。度量鴻大な皇帝は、世界を飾る優美さをもつにもかかわらず、自らのことをあまり知ろうとしない。入門（irādat）を願い出る者を受け入れるのに、皇帝は躊躇する。皇帝はしばしば、「導きを受けることより以上のことが、余にどうしてできるというのか」といわれることがある。忠誠の驗が一人〔の人物〕の額にはっきりと現われ、皇帝の承認を懸命に求めると、皇帝は日曜日に世界を照らす太陽の光のもとで〔彼を〕受け入れる（bi-gām-i dil rasad）。そして、このような質朴さと勤勉さをもって、何千という人々があらゆる國々からやってきて、〔これまでの〕信仰の外套を肩から脫ぎ捨て、入門した教團（silsila）をば、あらゆる幸福を捉える投げ繩（kamand）と考えている。[12]

(i)この永遠の幸福を捉えようとするとき、探求者（joyā-yi āgahī 新しい信仰組織への入門者のこと）はターバンを手に取って頭を皇帝の足におく。そして所作の言語（zabān-i ḥāl）で次のように述べる。「恆星の〔如き變らぬ〕指導と目覺めの幸運をえて、あれこれの破滅の倉庫であるうぬぼれと獨り善がりを頭から投げ棄て、心の顏（rū-yi dil）を稱贊の的（niyāyishgarī）に向けます。そして永遠の生命をもたらす萬病藥（jān-dārū）の探求に沒頭します」と。かの神の助けを受けた大人（たいじん）（アクバル）は慈愛の手を延ばし、叩頭者を引き起こす。そして彼のターバンを代って被らせてやり、口舌によらぬ言語（zabān-i bi-zufānī）[13]で次のように傳える。「高貴な意圖〔をもつ人物〕は助けをえて立ち上がった。彼は現象の消滅（nīstī-yi hast-namā）と眞實の實在（hastī-yi ḥaqīqī）を信ずるに至った」と。そして、偉

大なる名にして聖なることばアッラーフ・アクバル（Allāhu akbar）[14]の刻まれた特別のシャスト（shaṣt）[15]が彼に授けられる。それには次のような意が示されている。

半句（miṣra'）。

清いシャストと清い見地（naẓar）は過ちを犯さず

眞實の探求の支持者たちは世界主（アクバル）の素晴しい狀態を目にし、時に應じて指導を受ける。そして無言の言語（zabān-i khāmoshī）でなされる、知恵を増すさまざまな助言を受け、聖なる泉からたっぷりと恩寵（sīrab-dil）を取り入れる。彼らは見識と行爲に新たな輝きを増していく。ある者たちには、忍耐の程度に應じて、快いことばへと知識の重厚さ（girān-bār-i dānish）が變えられていく。〔皇帝が〕人々を受け入れ、重い病氣を治し、深刻な苦惱を癒すことについての明白な説明を、ここで立ち入ってすることはできない。もし時間に餘裕があって、しかも人生にもう一巡りがあるならば、[16]もう一卷を〔著して〕喜んで宮殿へ持ち込むであろう。[17]

(j)入門を認められた者たち同士が會ったときのしきたり（ā'īn）は、一方が「アッラーフ・アクバル」というと、他方が「ジャッラ・ジャラールフ（Jalla jalāluhu）」[18]と返答するというものである。皇帝の望むところは、〔この挨拶によって〕彼らが存在の根源を忘れることなく、また神の恩寵と慈愛を記憶にとどめることである。また皇帝の命令によって、入門者の死後に開かれる追善の宴（khirām-āsh）は、生きている間に完了しておいて、あの世への旅立ちの支度が前もってなされるようにする。入門者たちは毎年〔自分の〕誕生日に宴會を開き、さまざまな趣向の宴席を設ける。彼らは慈善の手を廣げ、かくして長途の〔旅立ちへの〕支度がなされるのである。また皇帝の命によって、肉食を控えることに注意が向けられる。入門者一同（hamgīnān）に禁令が出ている最中に、何人かがそれ（肉食）に手を染めても汚れることはない。しかしながら、各自の誕生月には、それに近づこうとはしない。また自ら屠ったもの（禽獸）に近づいて、その肉を食べることもしない。彼らは屠殺人や漁師、鳥捕りとコップを共用しない。彼らは

妊婦、老婦、不妊者、年頃にならぬ女と關係をもたない。（『アクバル會典』第一巻、一五八―一六一頁）

以上が「嚮導者の條」の全文である。ここでは、はじめのところで、世上、精神世界と現實世界の指導者が對立するようになり、加えて諸集團が獨自の信仰を立て、爭いと混亂が生ずるようになるから、世界主＝皇帝は精神世界の指導をも兼ねることとなることが、先ず明らかにされている。次いで、アクバルは出生時よりこのような精神世界の指導を兼ねる世界主となることが期待されていたが、しばらく門外漢としてとどまった後に、ついに時代の因習に着目し、嚮導者となることを決意した。その結果、彼は社會各階層からなされるさまざまな懇願に對して救濟の道を開き、「奇跡」も行った、とされる。また皇帝アクバルを絶對的權威とする新しい信仰組織（silsila）への入門（irādat）を何千という人々が希望したことや、入門の際の儀式、入門者同士の閒でなされる挨拶、彼らの實踐すべき行ないなどが、(h)(i)(j)の各文章によってかなり具體的に明らかにされている。この(h)〜(j)は、注(12)でも指摘したように、アクバルの新しい信仰組織について具體的に觸れた『アクバル會典』唯一の箇所であり、貴重な記錄である。アブル・ファズルに批判的であった、アクバル時代のいま一人の歴史家バダーウニーは、この新しい信仰組織が「タウヒーディ・イラーヒー」（聖なる唯一性ないし聖なる一體性の意）と呼ばれていたと證言している。[19]

二　『アクバル會典』の記述(二)

右に見たような皇帝權についての記述とよく似た內容は、『アクバル會典』の序言（muqaddama）においても示されている。次に、節を改めてそれをここに紹介することにしよう。

(2)(a)並ぶ者なく公正な御方（神）の考えでは、皇帝權（pādshāhī）よりも崇高な權威は存在せず、またすべての賢者は皇帝の幸運の水槽から水を飲む。皇帝はさまざまな人々の反抗心を癒して世人を隨順にさせ、據り所を求める者を納得させる。皇帝（pādshāh）という言葉の意味もまた、パード（pād）が堅固と所有を意味し、シャー（shāh）が根本と

主君を意味するところから手掛りとなる。皇帝は堅固と所有の根本であり主君である。もしも主權者（farmān-rawā）の威嚴がなければ、さまざまな反亂はどのようにして鎭まり、野心はいかにして終息するであろうか。人々は不法と貪欲の重荷の下で破滅の淵に落ち込んでしまい、世の中の市場は活氣を失い、やがてこの地上は荒廢してしまう。皇帝が放つ公正の光（furogh-i dādgarī）に従って、ある者たちは晴れやかな顔をして従順の道をたどり、他の者たちは處罰を恐れて暴力に訴えることを差し控え、否應なく廉直の道を急いで進む。さらにシャー〔という言葉〕は、シャーサワール（shāh-sawār 優れた騎士）やシャーラー（shāh-rāh 大通り）に見られるように、同類を越えたものを意味する。また皇帝は新郎のようなものである。世界は新妻として新郎と結婚することによって、その崇拜者となるのである。

(b)見識のない愚か者たちは、眞實の君主（farmān-farmā-yi ḥaqīqī）と利己的な支配者とを區別することができない。この両者には滿杯の財庫や、多數の兵士、有能な役人たち、従順な臣下、多くの學者や技術者たち、豐富な享樂手段が集まってくるが、愚か者たちは〔両者の違いを〕いかにして識別するであろうか。しかしながら、深い觀察による公正な見方が現れる。列擧した事柄は、前者（眞實の君主）では永續し、後者（利己的な支配者）では急速に消滅する。前者はこうした事柄に心を向けることはない。心に抱くことのすべては、〔人々の〕苦惱を取り除き、事柄に適切さをもたらすことである。安寧や、健康、貞節、正義、親切、正直、眞實、誠實さの增大などが、その結果生じてくる。後者は外面的な目的の達成や、自己顯示、臣下の盲從、自己の快樂追求に取りつかれる。そして恐怖と不安、戰爭と暴虐、不信心と略奪が盛んとなる（『アクバル會典』第一卷、二頁）。

(3)(a)皇帝權（padshāhī）は並ぶ者なき神より出づる輝きであり、世界を照らす太陽から發した光であり、完璧な諸書の梗概[20]であり、諸德の集約所である。これは今日の言葉でファッリ・イーザディー（farr-i īzadī 神の光）と呼ばれており、いにしえではキヤーン・フラ（kiyān-khura 世の光）と呼ばれた。中閒の介在者無しに、可能力を持つ手が〔神か

ら直接的に〕至高なる御方（皇帝）に與えられ、すべての者はその人を目にすると鑽仰の額を從順の地につける。そして〔皇帝のもつ〕多くの優れた屬性が、その光から姿を現してくる。

(b)〔その一つは〕人々の父權的保護（pidarī-yi mardumzād）である。さまざまな人々は皇帝のおかげで安寧に過ごし、宗教の違いによって爭いの埃が立ちのぼることはない。〔皇帝は〕最高の知惠でもって時代の精神（mizāj-i rozgār）を把握し、それに應じて事をなしていくのである。

(c)次は度量の大きさ（farākhī-yi ḥauṣala）である。氣に食わぬものを目にしても動搖することはないし、見分けがつかないような混亂によって心が塞ぐこともない。勇氣が働くからである。天與の勇猛さによって懲罰の能力は倍加されており、罪人の位によって懲罰の執行に手心が加えられることはない。高き者も低き者も、その願いは取り上げられ、要望が期待外れとなることはない。

(d)次は日々增大する信仰（tawakkul-i roz-afzūn）である。〔皇帝は〕眞實の能動者（kārsāz-i ḥaqīqī）が並ぶ者なき神であることを認識しており、そのため、動機の違いによって混亂がもたらされるということはない。

(e)次は神の祝福（īzadī niyāyish）である。成功することによって懶惰となることはなく、また失望することによって卑屈となったり混亂したりすることはない。欲望の手綱を理性の手に持ち、欲望の世界においても落ち着きのなさにとらわれることはない。また必要でないものを手に入れることに執着せず、激しい怒りも理性の統御下におく。盲目的な怒りが野放圖に解き放たれることはなく、輕率な行いが羽目を外すこともない。

(f)〔皇帝は〕高雅さの上に座を占めている。道から逸れた者たちには、復歸するための元手が殘されており、破廉恥を隱す帳が引き裂かれることはない。裁判では、あたかも自らが被告であり、申し立て人が判事であるかのような姿勢を示す。申し立て人たちが拱手して待ち續けることはない。人々が創造主の意に從って心地好く過ごすように努め、理性（'aql）に反して人々に滿足を得しめようとはしない。絶えず眞實を語る者たち（ḥaqq-gūyān）を探し求め、

苦味があるが甘い結果をもたらす言葉に立腹することはない。〔皇帝は〕言葉の〔内容上の〕特徴（marātib-i sukhan）と進言者の立場（madārij）を考慮する。自ら抑壓しないことに滿足するのではなく、帝國内に不正の行われないことを望むのである。（『アクバル會典』第一卷、二―三頁）

(4)〔皇帝は〕常に世の人々の健康の觀察に氣を配り、さまざまな病氣に治療を施す。〔人の〕骨格の均衡（i'tidāl-i mizāj）が諸要素の平衡（takāfu'-i 'anāṣir）によって生ずるように、人類の骨格（構成）もまた諸階級の平衡によって均衡が築かれる。そして親愛と調和（yakīā-dilī u yak-jihatī）の光によって、多くの人々は一體となる。（『アクバル會典』第一卷、三頁）

このように述べて、皇帝を意味するパードシャーということばが、堅固、所有を意味するパードと、根本、主君を意味するシャーということばから成り立っているところから、皇帝は世の堅固つまり安定と所有つまり繁榮の大本である、とアブル・ファズルはまず主張する。また皇帝は、新妻たる世界が敬愛し、崇拜する新郎のようなものだ、とのたとえも示している。これは、ヒンドゥー教に見られるインドの傳統的な夫婦觀を踏まえて述べたものである。眞實の君主と利己的な支配者との違いについても、兩者を對照させながら明確に述べる。

さらにアブル・ファズルは、皇帝權は神より出づる輝き、太陽から發する光、完璧な書物の梗概、諸德の集約所のようなものである、とする。そして皇帝のもつ優れた屬性として五點列擧するとともに、人體の骨格が諸要素の平衡によって均衡を保つように、人類の構成もまた諸階級の平衡によって均衡を保つことができる、との考え方を示している。

三　『アクバル・ナーマ』の記述

アブル・ファズルの皇帝觀に關する記述は、『アクバル・ナーマ』のあちこちにおいても散見される。そこで、今回氣のついたものをここにいくつか紹介してみることとする。

(5)世に光彩を添える神が、傑出した人々のなかの一人に對して、高貴な諸階程を經た後に至高さ（buzurgī）を授け、帝國（satlanat-i ʻulyā）の最高の位に卽けようと望む時には、先ずはじめに、統治術において先見の明ある理性（ʻaql-i dūrbīn）を彼に與え、その理性が常に彼の冷靜な助言者となるようにしむける。しかるのちに、神は寬大な度量を授けて世上數多の理不盡さに耐える忍耐力を培わせ、そうすることによって、理不盡さを目にしても寬大な度量のおかげで熟慮の手綱を手から放さないようにさせる。ついで、神は〔彼に〕公正さ（maʻdalat）という計り知れぬほど貴重な寶石を授け、そうすることによって、親しい者も見知らぬ者も同一の準則（yak mīzān）の下におき、個人的な意圖（aghrāẓ-i nafsānī）に重きをおくことなく、創造の作業場（kārkhāna-yi ījād）で作られた諸事象を理解し、淸められた內なる世界（bāṭin-i muqaddas）をば學び舍とするようにさせる。（『アクバル・ナーマ』第二卷、治世七〈回曆九六九、西曆一五六一／六二〉年、一七三頁）

(6)(a)王國の最高位に卽く者が政治を行う際に求められることは、敵であろうと味方であろうと、身內の者であろうと見知らぬ者であろうと、それを考慮することなく、抑壓された者（maẓlūm）への正義（dād）が施されるようにすることである。暴虐の報いは暴虐者の襟元に返される。それは、國政に與かる者たち並びに宮廷に從事する者たちが、自分たちの利害によって壓政と抗爭を行わないようにさせるためである。そしてまた、あってほしくないことだが、もし慢心からこうした事態が生ずれば、廉直の士たち（rāst-kirdārān）がそのような暴虐について報告するのに躊躇することなく、壓政を受けた人々の狀態を訴えるのに勇氣を示せるようにさせるためである。

(b)幸いなことに、こうした高貴な性格は、人閒の力ではその詳細について述べるのが不可能なような、皇帝の天賦の人柄（fiṭrat-i ẕāt）のうちに見られる。また、世界の擁護者（jahān-parwar アクバル）のこの資質は、人工と僞善を排した至純の性格のうちに藏されており、世の諸階層はこの崇高な性格を賴りとして常に快適な安寧の町に住み、自分たちの慣習と共同と仕事と職務において成功と安全を手にしている。（『アクバル・ナーマ』第二卷、治世九〈回曆九七一、

西暦一五六三／六四〉年、二一六頁）

(7)(a)皇帝權（pādshāhī）は神からの賜物（ʿaṭīya）であって、何千という重要な諸條件（sharṭ-i girāmī）が一人の人物に集まってくるまでは、かの偉大なる贈り物が神の宮廷（dargāh-i īzadī）から授けられることはない。血筋の純粹さや、財産の集積、民衆の結集は、この名譽ある事柄（皇帝權）にとって十分なものではない。賢者たちにとって明らかなのは、かの聖なる資質のいくつかが高邁な洞察力や、氣高い慈愛心、大きな度量、強い忍耐力、優れた理解力、天與の優雅さ、生來の大膽さ、旺盛な正義感、正しい意圖、堂々たる威嚴、適切な行動、深い思慮、氣品のある默認（taghāfuli-yi mustaḥsan）、正當な言い譯の容認（ʿuẕr-paẕīrī-yi lāʾiq）である、ということである。これらすべての優れた資質のうち、いくつかについては慧眼の哲學者たち（ḥikmat-parwarān）が古い書物のなかで述べているところであるが、こうした偉大な稱贊〔に値する資質〕を賦與された者でも、不穩當な欲求や不相應な怒りを克服する知惠がなければ、この崇高な位（manṣab-i arjmand 皇帝位）に卽くにふさわしい者とはなりえない。

(b)さらにこの高貴な位に卽いても、普遍的和解（ṣulḥ-i kull）を求めず、また諸民族（tawāʾif-i anām）と諸階層（ṭabaqāt-i milal）に對して實母となったり繼母となったりすることなく、[21] それぞれに對して養育と慈愛の眼を向けるのでなければ、この至高の支配位（riyāsat-i ʿuẓmā 皇帝位）にふさわしい者とはなりえない。神のおかげで、皇帝の御人柄は完全な諸資質（ṣifāt-i kamāl）の泉であり、聖なる諸性向（malakāt-i qudsīya）の鑛脈である。世界の主（khidev-i ʿālam アクバル）の偉大さを說明するには、何卷の書物をもってしても十分ではない。おおよその言及によって、いかほどまでこのこと（偉大さの說明）に近づくことができようぞ。汝がもつすべてのものを出し切れ。そして眼力を身につけよ。〔その上で〕我々の現實上および精神上の皇帝（pādshāh-i ṣūrat u maʿnā）たる世界の修飾者（jahān-ārā アクバル）の諸德（shamāʾil）を、よくよく眺めよ。そうすれば、皇帝權がいかなるものであるか、帝國がいかなる意味を有するか、汝は知ることになろう。（『アクバル・ナーマ』第二卷、治世一二〈回曆九七四、西暦一五六六／

六七〉年、二八五頁）

(8)世界の番人（jahān-bān）たる皇帝（manṣab-i wālā）は、眞實のところ見張人であり、後見人である。このため、我が皇帝（ḥaẓrat-i shāhanshāhī）は正義の遂行をめざされ、以前の大概の君主たちに反して、臣民（raʿiyat）の平安を御身の安寧と考えておられる。そして御自身の喜びを、人々（khalāʾiq）の安穏のうちに見出しておられる。（『アクバル・ナーマ』第二卷、治世一二年、二八九頁）

(9)(a)玉座にお即きの方は普遍的和解（ṣulḥ-i kull）をめざされる王であるゆえ、益なき錯綜事の詮索好きや取り留めない思考の無駄口叩きに對して、さしたる譴責を下されなかった。しかし愚かな墮落者たちは、幸福の足場を失っていった。そして彼らは邪悪な意圖と曲がった心根のゆえに、邪まな企みの泥のなかに沈んでいった。空言を述べ立てる中傷者たちが、このために大繁盛することとなった。不幸の荒野にいる不滿を抱く者たちの何人かは、時代の大君（khusrav-i zamān）が並ぶ者なき神の預言者（wakhshūr）になりたいという思いに心底取りつかれた、という陰口を激しく叩くようになった。

(b)この攪亂者たちが思いついた證據というのは、次の如くであった。すなわち、知識の探求者である皇帝は、常々類いまれな諸法典（āʾīnhā）を提案し、宗教と俗界（dīn u dunyā）の田の字形花壇（chahār-chaman）を潤し、先人たちの殘したもののなかに混じっている疑わしい言葉に異を稱える、というのである。先見の明がなく、心の動轉した者共は、このような考えに取りつかれたのだった。また、〔皇帝が〕慣習（āʾīn）に反して說教（khuṭba）を行い、熟慮の足を說教壇に踏みしめて衆人の嚮導（rah-namūnī）をなさんとするのを目にしたことが、邪悪な考えの道連れとなった。多くの人々は聞く耳を塞ぎ、虚僞を受け入れることによって、これを信ずるようになった。騒動を引き起こそうとする悪黨たち（sukhan-sāzān）が大いにはびこることとなった。（『アクバル・ナーマ』第三卷、治世二四〈回暦九八七、西暦一五七九／八〇〉年、二七一―二七二頁）

『アクバル・ナーマ』には、右のように述べたところがある。これらの記述では、まず(5)において、神が人々のなかの傑出した人物を選んで皇帝たらしめることを明らかにしている。ついで(6)において、皇帝は正義の執行者であり、天賦の高貴な性格を有する者であることを明らかにしている。さらにまた(7)においては、優れた諸資質に恵まれた皇帝は、普遍的和解の遂行者であることを明らかにしている。そして(8)では、皇帝は世界の番人であり、見張り人、後見人であるとも述べている。

(9)は、皇帝アクバルが普遍的和解をめざす施策をとろうとしたにもかかわらず、帝國内の不平を抱く者たちは皇帝が神の預言者になろうとしているとの陰口を激しく叩き、騒動を引き起こそうとする惡黨たちが大いにはびこることとなった、と述べている。これは、アクバルの治世二四年から翌年にかけてベンガル地方で反亂が起こり、これにカーブルにいたアクバルの異母弟ミールザー・ムハンマド・ハキーム（Mirzā Muḥammad Ḥakīm）が呼應して、帝國に重大な事態が發生したことをさしていったものである。

(9)(b)で述べているアクバルの説教（khutba）は、それが不首尾に終っただけに、右の重大事態の發生の一つの伏線となったものであった。バダーウニーによれば、このアクバルの説教事件は回暦九八七年第一ジュマーダ月初日の金曜日（一五七九年六月二六日）、首都ファテプル・シークリーの金曜モスクにおいて起こったものである。この日アクバルは、ティムール等史上の著名な君主に倣って自分もフトバを唱することとし、アブル・ファズルの兄シャイフ・ファイジーの草した三つの對句からなる詩を讀んでいたが、突然口ごもって體が震え出してしまった（ba-yak-bāragī ḥaṣar shuda ba-larza uftādand）。そしてようやくのこと、この詩の中途まで讀んだところで説教壇（minbar）から降りてしまい、後は宮廷專屬の説教者に委ねてしまった、という事件である。この事件はいろいろな憶測を生み、反アクバル派には絶好の口實を與えるものとなったようである。(22)

右の重大事態發生のいま一つの、しかも一層深刻な伏線となったものは、同じく回暦九八七年のラジャブ月（一五七九

年九月）に、當時の宗教界、思想界の指導的人物六人の署名を付して發表された、アクバルを宗教上の最高權威者として認める宣言文（maḥẓar）の公表であった。[23]

バダーウニーは、このような反亂發生の翌年の狀況について、次のように述べていた。

(10)この年（回曆九八八、西曆一五八〇／八一年）、卑しい者共で學者ぶるが〔實のところは〕無能者たちが、馬鹿氣た主張を行い、今や皇帝は時代の主君（ṣāḥib-i zamān）であり、ムスリムおよびヒンドゥーのうちの七二宗派（millat）の相違を取り除く御方である、といい出すようになった。[24]

四　アブル・ファズルの皇帝觀

右に紹介した『アクバル會典』と『アクバル・ナーマ』中の記述から、アブル・ファズルの皇帝觀として指摘できることを、ここでまとめて整理してみることにしよう。

(一)　皇帝は精神世界と現實世界雙方の嚮導者

アブル・ファズルによれば、皇帝は現實世界の嚮導者（rah-namūn）であるとともに、精神世界の嚮導者となることも任されていた（(1)(c)）。「我々の現實上および精神上の皇帝」という表現（(7)(b)）は、このことを明解に指し示している。そのために、皇帝は史料(7)(b)および(9)(a)で述べられているような人々の間の普遍的和解（sulḥ-i kull）をめざしていくことが求められている。この「スルヒ・クル」は、アラビア語スルフ（ṣulḥ）の用法によっても明らかなように、[25]「完全な和解」「絶對的な和平」を意味すると考えられる。すなわち、社會上、宗教上さまざまな階層や集團に分かれて對立している人々が、嚮導者たる皇帝のもとに和解し、平安に暮していくという意味であって、これは一君萬民思想のもつ一面を典型的に示した考え方である、と思われる。

皇帝は普遍的和解を追求していくために、(1)(f)に見られるような、社會各層への救濟の道を示すことが求められた。皇帝が「一人ひとりに對して適切な回答を與え、彼らの内にある困惑に救濟の道を示す」ことは、現實には不可能であったとしても、理念上は求められていたのである。また皇帝は「常に世の人々の健康の觀察に氣を配り、さまざまな病氣に治療を施す」(4)とされた。その治療の方法というのは、人々が銘銘のコップに水を入れて皇帝の前に差し出し、皇帝がこれに息を吹きかけて太陽の光の下で溫めるというような單純なものであったが、「熟達した醫師でも治療を施せないような、大勢の憔悴した病人たちが、この聖なる手法によって健康を回復する」(1)(g)という。また、眞實の君主は利己的な支配者とは對照的に、「心に抱くことのすべては、〔人々の〕苦惱を取り除き、事柄に適切さをもたらすことである」(2)(b)とも述べている。

さらに、皇帝が普遍的和解を追求していくうえで、史料(6)(a)に見られるように、抑壓された者への正義の實施と、暴虐者に對する嚴罰とが不可缺である、とされる。また(7)(b)に見られるように、帝國内の諸民族、諸階層に對する差別的な對應も、普遍的和解の遂行にとって障害をなすものである、とされた。

(二) 皇帝權は神からの賜物

次に、皇帝權は神からの賜物である、とアブル・ファズルは主張する。そのことは、史料(3)(a)で「皇帝權は並ぶ者なき神より出づる輝き」であると述べ、また(5)で「世に光彩を添える神が、傑出した人々のなかの一人に對して、高貴な諸階程を經た後に至高さを授け、帝國の最高の位に卽けようと望む」と述べ、さらに(7)(a)でも「皇帝權は神からの賜物であって、何千という重要な諸條件が一人の人物に集まってくるまでは、かの偉大な贈り物が神の宮廷から授けられることはない」と明解に述べていることからして明らかである。これは、普遍的和解の推進者である皇帝が、社會のいずれの集團からも超絶した存在であることを根據づけようとするときに、自然に行きつく考え方であって、ヨーロッパ近世の絶對君主

に付与された帝王神權説も、まさしくこれと相似た考え方であったといえる。

こうして皇帝たる權限を神によって付託された皇帝は、當然のことながらさまざまな優れた屬性を具えることになる。それらは史料(3)において、まとめて紹介されている。その一つは、人々に對する父權的保護を有するという屬性である(3)(b)。この父權的保護を發揮するために、皇帝は時代の精神(mizāj-i rozgār)を把握しているものとされる。第二は度量の大きさという屬性である(3)(c)。第三は、日々彌增す信仰を有するという屬性である(3)(d)。第四は、神の祝福を受けるという屬性である(3)(e)。皇帝は神から祝福を受けているがゆえに、懶惰となったり卑屈となったりすることなく、欲望を制御し怒りを理性の統御の下におくことができる。さらに、皇帝は高雅さを具えているという屬性を有する(3)(f)。この高雅さとは、例えば、逸脫者の罪をとことん問い詰めるのではなく、彼に宥恕の道を殘しておくようにすることや、直言の士を避けようとしないことなどに表われるものである、とされる。

(三) 皇帝の資質

これについては、史料(5)と(7)に比較的によくまとめて述べられている。すなわち、(5)では、神は皇帝に先ずはじめに「先見の明のある理性」を與え、次いで「寬大な度量」を授け、さらに「公正さ」を授ける。理性、度量、公正という順に神から付與される資質のうち、前二者は公正を實現するためのいわば條件である。遠見の效く理性と、忍耐力を培う度量を具えることによって、皇帝は「計り知れぬほど貴重な寶石」である公正さを實現し、「親しい者も見知らぬ者も同一の準則の下に」おくことが可能になる、とされるのである。

史料(7)(a)では、皇帝の有する「聖なる資質」として、洞察力、慈愛心、度量、忍耐力、理解力、優雅さ、大膽さ、正義感、正しい意圖、威嚴、適切な行動、思慮、氣品のある默認、正當な辨明の容認の各項を擧げている。そして、これらの資質が具備されていても、欲求の自制と怒りの克服の知惠がなければ、皇帝位に卽くにふさわしい人物とはなりえないと

いう。ここにいう知恵（dānish）は、(1)(c)の「知恵の光」ならびに(1)(e)の「知恵の力」に相通じるものであって、皇帝の極めて重要な資質とされている。

またアブル・ファズルは、人間の力では述べ盡くすことのできない天賦の人柄のなかに皇帝の高貴な性格が藏されていると指摘し（(6)(b)）、「皇帝の御人柄は完全な諸資質の泉であり、聖なる諸性向の鑛脈である」（(7)(b)）ともいって、必要とされる資質はいかなるものでも皇帝のうちに見出せる、と述べている。これは、「完全人間」（insān al-kāmil）という表現で明言はしていないが、預言者ムハンマドに典型化されたような人間像が想定されていた所以である、というように考えられる。アブル・ファズルは皇帝の理念化をそのような高みにまで一旦上向させ、そのように理念化された皇帝が實はアクバルその人のなかに具現している、と主張しようとしたのであった。

(四) 皇帝は世界の番人

さらにアブル・ファズルは史料(8)において、皇帝は「世界の番人」（jahān-bān）であるという。このような世界の番人としての皇帝は、世界の「見張り人」であり「後見人」でもある。なぜなら、皇帝は人々の平安を自らの安寧と心得、人々の安穩を自らの喜びとしているからである、という。また史料(9)(a)には「時代の大君」（khusrav-i zamān）という言葉も登場する。

このほか、本稿で紹介した史料のなかでは、皇帝という言葉の繰り返しを避けるために用いられた「世界の主」という表現（(1)(f)、(7)(b)）の他に、「世界の擁護者」（(6)(b)）や「世界の修飾者」（(7)(b)）といった表現も用いられているが、これらの表現の底には世界の番人たる皇帝という觀念が流れていたものと思われる。

史料(10)は、このようなアクバル絶對化の潮流を苦々しく思っていたバダーウニーの歴史書の一節である。それによっても、當時アクバルが「時代の主君」（ṣāḥib-i zamān）と呼ばれていたことが證言されている。

このような「世界の番人」「時代の大君」「時代の主君」という表現は、いずれも皇帝の形容辭として使用されたものであるが、これらの表現のなかにもアブル・ファズルをはじめとする當時の人々の皇帝觀の一端が示されている、と解することができるであろう。

おわりに

『アクバル會典』と『アクバル・ナーマ』の記述を紹介しながら、以上の四點にわたってまとめ上げたアブル・ファズルの皇帝觀が、實は皇帝崇拜と直直の隣り合わせとなっていることは、容易に見てとることができるであろう。實際、一五七九年九月、アクバルにムジュタヒド（立法行爲者）よりも高い宗教的權威を與え、實質上カリフに近い地位を認めたマフザル（宣言）が發表されて以後、アクバルは宗教界においても至上性を獲得することとなり、皇帝崇拜へと急速に傾斜していった。そのことは、今回紹介した『アクバル會典』「嚮導者の條」（史料(1)）の後半において、アブル・ファズルが明確に述べているところである。これは皇帝アクバルを中心に据えた一種の思想運動、イデオロギー動員といえなくもないが、そういう運動ないし動員を必然化せざるをえなかった政治的、宗教的な情勢がこの時代には存在したことに注目すべきであろう。

また、ここに述べてきたような皇帝觀を補強する、さまざまな有形無形の裝置も存在した。例えば、アクバルが宮殿の窓から東面して朝日を拜した後に、城下に參集した人々の遙拜を受けるジャローカ（jhorokha）と呼ばれる制度がそれである。(26) ジャローカは宮殿の壁面に設えられた小さな出窓を指すが、ここに皇帝がしばらく立って人々に日々姿を見せるという制度もそう呼ばれるようになったもので、古來のインドの御神體の開帳（darśana）の制度を踏襲したものであると考えられている。あるいは、本稿でも紹介した「アッラーフ・アクバル」の挨拶を尊ぶというような宮廷内の典禮も、皇帝崇拜につながる皇帝觀の補強裝置となったことは閒違いない。

これらの點については、ここでは指摘しておくだけに止めておきたい。ともかく、アブル・ファズルが描く皇帝觀は、インド近世の典型的な獨裁君主觀であって、この觀念はアクバル死後も長らく存續したのであった。

註

（1）宮崎市定『アジア史概說』人文書林、正編、一九四七年、續編、一九四八年。合册再版、學生社、一九七三年。中公文庫、一九八七年。『宮崎市定全集』18、岩波書店、一九九三年、二三八頁。

（2）例えば、バートン・スタインの遺著となった近刊のインド通史では、ムガル朝時代を近世インド（Early Modern India）としている。Burton Stein, *A History of India*, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

（3）ムガル朝時代を社會構成史論の見地から近世と見る私の見解については、近藤治『インド史研究序說』世界思想社、一九九六年、第一部インド封建制論、參照。

（4）アブル・ファズルの官位については、眞下裕之「Akbar Nāmah と Ṭabaqāt-i Akbarī ——manṣab 制度史研究序說——」『西南アジア研究』第五一號、一九九九年、參照。

（5）テクストとして使用するのは、カルカッタのベンガル・アジア協會から刊行された次の刊本である。Abu'l-Faẓl, *Akbar-nāma*, ed. by 'Abd-ur-Raḥīm, 3 vols., Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1877-86; Abu'l-Faẓl, *Ā'in-i Akbarī*, ed. by H. Blochmann, 2 vols., Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1872, 1877.

『アクバル・ナーマ』は次の英語版を參照した。H. Beveridge, *The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl*, 3 vols., Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1902-39, reprint, Delhi, 1972-73.

また『アクバル會典』については、次のような寫本および諸版を參照した。すなわち、大英圖書館所藏寫本 BL. Add. 7652. ラクナウ版 *Ā'in-i Akbarī*, 3 vols., Lucknow: Nawal Kishor, 1869. 英語版 H. Blochmann and H. S. Jarrett, *The Ain i Akbari by Abul Fazl Allami*, 3 vols., Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1873-94, reprint, Osnabrück, 1983. ウルドゥー語版 Muḥammad Fadā 'Alī, *Ā'in-i Akbarī az 'Allāma Abu'l-Faẓl*, 2 vols. in 3 books, Hyderabad: Osmania University, 1938, 1939, reprint, Lahore, 1988.

（6）宮崎市定「アンスチチューションの學」『思想』第六四四號、一九七八年。後に同『獨步吟』岩波書店、一九八六年、および『宮崎市定全集』23、一九九三年、に再錄。

（7）佐藤圭四郎「イスラーム錬金術に關する覺書」『西南アジア研究』第一一號、一九六三年。後に同『イスラーム商業史の研究』同朋舍出版、一九八一年、に再錄。

(8) 佐藤圭四郎『東西アジア交流史の研究』同朋舎、一九九八年。

(9) ここでは、神と人間とが究極のところで一つに歸すことを説くイスラム神祕主義の考え方が示されている。

(10) sanyāsī とも。ヒンドゥー教の四住期の考え方に基づく、最後の遊行期を送る遊行者。

(11) 「 」内の文は、「私にとって、祝福を受けた〔皇帝の〕御手が神の御心通りである限り、我が意圖するところの眞實さに照らして、〔舌の傷は〕よくなるであろう」の意かもしれない。いずれにしても、ここは、預言者のような尋常ならざる者に缺かせぬ「奇跡」がアクバルについても當てはめうることを述べようとしたところである、と解される。

(12) ここでイスラム神祕主義流の教團（silsila）という言葉が使われている點に注目したい。アクバルの興こした、皇帝を中心とする新しい思想運動としての信仰組織は、一般に dīn-i ilāhī と呼ばれているが、『アクバル・ナーマ』および『アクバル會典』ではこの言葉は使用されていない。アブル・ファズルが『アクバル會典』のなかで系統的にこの新しい信仰組織について觸れているのは、この「嚮導者の條」においてのみである。

(13) 前出の「所作の言語」と同じく、音聲に賴らずに所作によって象徵的に意を傳えることをいう。

(14) 「神は偉大なり」の意であるが、「アクバルは神なり」の意にとれなくもない。

(15) シャストは鉤の意であるが、實際はどのような形をしていたのか不明。バッジのようなものかもしれない。

(16) 別の一生がもう一度生きられるならば、の意を表わそうとしている。

(17) この節の冒頭三語 ā'īn-i irādat guzīnān（入門を認められた者たちのしきたり）が、ラクナウ版（第一卷、一九二頁）と BL Add. 7652 寫本（七八葉裏）では別個の條の見出しとして扱われている。

(18) 「彼の榮光は至高なり」の意。神を讃える句であるが、アクバルの名前 Jalāluddīn Muḥammad Akbar の一部を踏まえていることは明らかである。

(19) 「〔皇帝は〕自らの方式（rawish-i khud）をばタウヒーディ・イラーヒー（Tauḥīd-i Ilāhī）と名づけられた。」'Abd al-Qādir bin Mulūk Shāh Badā'unī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, Vol. II, ed. by W. N. Lees and Ahmad Ali, Calcutta, 1865, p. 325. タウヒーディ・イラーヒーには、アクバル流の用法では、「神の唯一性」の意と「皇帝の絕對性」の意の雙方が込められていると解される。

(20) fihrist-i jarā'id-i kamāl 最高の知識が整然と收められ、必要に應じていつでも引き出せる狀態。萬知の人物の形容。

(21) mādar u māyandar na-būda. 好惡の差別的政策をとらないこと。

(22) *Muntakhab al-Tawārīkh*, Vol. II, p. 268. アクバルのこの說教事件については、稿を改めて別に檢討してみたいと思っている。

(23) これについては、近藤治「インド・イスラーム文化の形

成」堀川徹編『世界に展がるイスラーム』（講座イスラーム世界3）榮光教育文化研究所，一九九五年，四二七―四六四頁で検討したので，ここでは詳説しない。また，小名康之「アクバルの〝マフザル〟について」『史學雑誌』第八四編第八號，一九七五年，一一三七頁，参照。

(24) *Muntakhab al-Tawārīkh*, Vol. II, pp. 286–287.

(25) これについては，例えば *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Vol. IX, Leiden, 1997, pp. 845–846, 'ṣulḥ' by M. Khadduri を参照。

(26) R. Nath, "The Mughal Institution of Jharokha," in Ahsan Jan Qaisar and Som Prakash Verma (eds.), *Art and Culture: Felicitation volume in honour of Professor S. Nurul Hasan*, Jaipur: Publication Scheme, 1993, pp. 21–29.

grasp of the amount of tax collected by the trade associations. This was due to the fact that the provincial government relaxed its control over merchant tax-farming to ensure lijin tax revenues.

3. Trade associations tried to control their members by using tax-farming. They excluded non-members from the privileges of tax-farming and shifted the responsibility for paying tax on to non-members. Moreover, the privileges attained through tax-farming in Jiangnan in the early Republic were generally equal to or greater than the privileges that could be attained by paying the one-half-duty 子口半税, which had been threatening the solidarity of the trade associations since the end of the nineteenth century. In many cases paying the lijin was more advantageous than paying the one-half-duty. In this sense the lijin tax-farming system can be understood as a means for the trade associations to counter the one-half-duty system.

ON THE ABU'L-FAZL'S CONCEPTION OF KINGSHIP

KONDŌ Osamu

During the reign of the third Mughal emperor Akbar, the imperial regime was organized and the sovereignty of the emperor established. The greatest exponent of the system was the historian Shaikh Abu'l Fazl. His conception of the emperor is spelled out in his official history of the reign of Akbar, the *Akbar-nāma*, and in the *Ā'īn-i Akbarī*. This concept can be summarized in the following four points.

Firstly, the emperor was understood as a harmonic conductor (director) of both spiritual and earthly realms. The emperor was expected to seek universal harmony (*sulh-i kull*) among all his people. In his pursuit of universal harmony, he was expected to indicate the way of salvation to each class of people, bring justice to the oppressed, and sternly punish tyrants. In the pursuit of this goal, it became absolutely necessary to eliminate prejudicial treatment of various classes and peoples within the empire. Secondly, the right of the emperor was the gift of God. This conception of the emperor, when used to support the notion of the emperor as the

promoter of universal harmony who superseded individual social groupings, is a spontaneously occurring way of thought that may be likened to early-modern European absolutism, which was grounded in the theory of the divine right of kings.

Thirdly, the emperor was thought to be the possessor of a superior nature. His fundamental nature was characterized by prescient rationality, magnanimous generosity, and impartiality. Other noble qualities were thought to be evident in the divinely endowed person of the emperor, and these attributes of the perfect person (*insān al-kāmil*) were attributed to the emperor, just as they had been in the classical case of the prophet Mohammad. Fourthly, the emperor was seen as the guardian and protector of the world. The conception is corroborated in epithet *sāhib-i zamān*, the Lord of the Age, which was applied to Akbar by Badā'unī, an historian critical of Abu'l-Fazl.

This conception of emperor is easily linked to emperor worship. In fact, according to the *mahzar* (declaration) of the ninth month of 1579, Akbar was ultimately recognized as having supreme religious authority approximating that of a Caliph. We need to focus on the political situation and the contemporary background of the period that made this sort of religious and philosophical way of thinking inevitable. The portrait of the emperor painted by Abu'l-Fazl does not differ from that of the classical, early-modern Indian concept of despotic monarch. This conception of Akbar had thus survived long after his own death.