

一四世紀インド・イスラム世界の君主論——*Fatawa-yi Jahandari*の例

二宮 文子

【要約】 「君主鑑」とは、君主に政治道徳上の教訓を与える、西欧世界における文学の一ジャンルであり、イスラム世界に見られる同様の性格を持つ作品群も、研究者によってそう呼ばれている。本稿の目的は、一四世紀インドのデリー政権において書かれた君主鑑作品である *Fatawa-yi Jahandari* に見られる君主論、理想の君主像の抽出である。この作品の理想の君主像は *Im al-Arabi* の完全人間論などのイスラム神秘主義思想の影響を受けており、統治と信仰という正反対の行動を両立できる君主は聖者の最高位である *Imam* の位にあるとされている。理想の君主像のこのような特徴は、当時のインドにおけるスーフィー・シャイフの社会的影響力の強さを窺わせると同時に、君主が世俗と宗教の双方の権力者として権威を高められていく過程を示していると言える。

史林 八五巻二号 二〇〇二年三月

はじめに

「君主鑑」^①とは、元々は西欧世界において見られた、君主に対する政治道徳上の教訓を主な内容とする文学の一ジャンルに付けられた名であり、イスラム世界の諸語で書かれた類似の性格を持つ作品群も、後世の研究者達によって「君主鑑」の名で呼ばれている。^② 君主鑑の主要な論点は実践的な統治術の指南という政治的な側面と、君主の道徳、あるべき姿を説く君主個人の徳性論という二つに分かれる。^③ また、西欧世界、イスラム世界双方において、君主鑑は従来になかった

政治上の問題の出現、支配階級の道徳的墮落など、現実の政治状況の動揺や腐敗に対する対抗手段、批判として書かれることも多く、その内容も君主鑑本来の要素といえる君主の美德や悪徳、君主の統治のあり方等の君主論のみに留まらず、王権の正当性に関する議論や、さらには、君主制だけではない様々な政治形態の優劣について論じた政体論まで含まれることもある。

イスラム世界の君主鑑は、八世紀初頭におけるイスラム勢力の領土拡大による様々な統治上の問題の発生に伴い書かれ始めたという経緯を持ち、実践的な統治術の指南に重点が置かれることが多い傾向があり、そのような傾向は統治組織に関する研究に利用されてきた。^④ また、カリフ権とスルタン権を巡る問題との関連から、君主鑑文学に現れる王権論、君主論についても比較的多くの先行研究がある。しかし、その利用の方法は、君主鑑作品を主に実践的な統治術の指南という側面から扱ったものが多く、君主個人の徳性論の側面から君主鑑文学を取り上げ、君主の理想像を検討した研究は比較的少ない。^⑤ 法学書や君主鑑を用い、中世のイラン・イスラム世界の政治思想を研究した Lambton によると、一三世紀以降、ギリシア哲学を源流とする「哲人王」を理想の君主とする君主鑑作品が生じるといふ。しかし、Lambton の記述はギリシア哲学が政治思想に与えた影響に関心が偏っており、ギリシア哲学を受容して独自の思弁的哲学を発達させ、イスラム世界の思想や文学に大きな影響を与えたイスラム神秘主義思想への視点が不足しているという問題がある。^⑥

本稿では、以上のような問題意識に基づき、一四世紀にトゥグルク朝で書かれた君主鑑 *Fatawa-yi Jahandari* の君主論を分析してインド・イスラム世界の君主論、君主の理想像の一例を提示することを目的とする。^⑦ それに先立ち、まず最初に *Fatawa-yi Jahandari* に先行する君主鑑作品を大まかに二つの系統に整理し、その特徴を、統治術の指南、君主の徳性論という二つの論点についてまとめる。その後 *Fatawa-yi Jahandari* に見られる統治術や徳性論、また、統治という行為や君主の地位がどのようなものと考えられていたのかという点を、先行する君主鑑作品との共通点や差違の分析、それらの議論に影響を与えていると考えられる思想との関連性などを通じて考察する。それによって明らかになる一四世紀のイ

ンドにおける君主論は、Ibn al-'Arabī 等の神秘主義思想の影響を強く受けており、世俗と宗教の両方の権威を併せ持つという君主像が、このころで形成されていく過程を示している。

なお、本書を参照した史料などの略字は以下の通りである。

- AA: Abu al-Fadl, *Ā'in-i Akbarī*, 2 vols., ed. H. Blochmann, Calcutta, 1872-77.
adb: Fakhr-i Mudabbir Mubarakshah, *Ādab al-Harb wa al-Shajā'a*, ed. A. S. Khwansari, Tehran, 1967.
CM: Nizāmī Arūf, *Chahar Maqala*, ed. Muhammad Qasimī, Tehran, 1910.
DM: 'Alī b. Shihāb al-Dīn Hamadānī, *Dhakhirat al-Mulūk*, ed. Sayyid Mahmūd Anwarī, Tabriz, 1979.
FF: Amīr Ḥasan Sazīr, *Fawa'id al-Fu'ūd*, Delhi, 1865.
FJ: Diyā al-Dīn Baranī, *Fatrava-yi Jahāndār*, ed. Afsar Salīm Khan, Peshawar, 1972.
KF: Saīr al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. Tabrataba *Kizab al-Fakhr*, Beirut, 1966.
MI: Najm al-Dīn Rāzī, *Mir'yād al-'Ibād*, ed. Muḥammad Amīn Riyāhī, Tehran, 1974.
NMI, NM2: al-Ghazālī, *Nasīhat al-Mulūk*, ed. Jalāl al-Dīn Humā'ī, Tehran, 1988 (4th. ed.).
QN: Kay Kawūs, *Qabas Nāma*, ed. Ghulamhusayn Yusufī, Tehran, 1966.
Rihalat: *Voyages d'Ibn Batoutah*, 4 vols., ed. C. Defémery and B. R. Sanguinetti, Paris, 1874-1926 (repr. Islamic Geography Series, Frankfurt am Main, 1994).
SM: Nizām al-Mulūk, *Siyar al-Mulūk (Siyāsat Nāma)*, ed. Hubert Darke, Tehran, 1976 (3rd. ed.).
TB: Abu al-Fadl Bayhaqī, *Tarikh-i Bayhaqī*, ed. Ghani and Fayyād, Tehran, 1906.
TN: Mīnāḥaj Sirāj Juzjānī, *Tabaqat-i Nasīrī*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī, 2 vols., Kabul, 1964.
TFS: Diyā al-Dīn Baranī, *Tarikh-i Frawz Shahrī*, ed. Sayyid Ahmad Khan, Calcutta, 1862.
TFSS: Shams Sirāj 'Alfī, *Tarikh-i Frawz Shahrī*, ed. Wilāyat Ḥuseyn, Calcutta, 1888-91.

- ① ドイツ語では「Fürstenspiegel」英語では「mirror for/of princes」。西
 欧における君主鑑については Dictionary of the Middle Ages, vol. 8,
 New York, 1982-97 甚野尚志「初期スロバニア期の『君主鑑』におけ
 る徳と政治」『国家——理念と制度』京都大学人文科学研究所 一九
 八九、八七—一二二頁「甚野」を参照した。
- ② ただし、イスラム世界においては「君主鑑」という用語は確定して
 おらず、一つの文学ジャンルと考えられてきたのかは明らかではない。
 本稿ではとりあえず、君主や支配者層のために書かれ、彼等に必要を
 道徳や、統治に際して必要な心構えについてまとめた記述がある独
 立した作品、または作品の一部を君主鑑と定義しておく。註③参照。
 なお、本稿で「君主」という日本語が当てられている原語は「sultan」
 malik、padshah、hakim 等数種類あるが、基本的に宗教的権威を持
 たない世俗の権力者という意味と解釈し、特に訳語を分けず、必要が
 あると判断した場合のみ元の語を転写する。
- ③ イスラム世界においては、前者の論点は法学の手引き書など、後
 者の論点は akhlaq と呼ばれる道徳文学のジャンルと重なっている
 [E12, nashat al-mulak]。
- ④ アラビア語君主鑑作品のリストは、Bagley, F. R. C., *al-Ghazali's*
Book of Counsel for Kings, New York, 1964, Introduction。Dawood,
 A. H., *A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes*
from the 2nd to the 6th Century A. H., Ph. D. diss., Univ. of London,
 1965 (unpubl.) Richter, G., *Studien zur Geschichte der älteren arabis-*
chen Fürstenspiegel, Leipzig, 1932 参照。なお、西欧中世における君
 主鑑は、基本的に当時の知識階級であるキリスト教聖職者達によって
 書かれたものであり、特に中世初期から中期にかけては、君主にキリ
 スト教的な理念に基づく徳について教示する作品が多いという「甚野
- : 89-90]。
- ⑤ 君主鑑のロマンティック的側面を利用した研究として Klausner, C. L.,
The Seljuq Vestral, Cambridge, 1973。Lambton, A. K. S., *The Inter-*
nal Structure of the Seljuq Empire. The Cambridge History of Iran,
 vol. 5, Cambridge, 1968。政治思想を扱った研究として Lambton, A.
 K. S., *Quis custodiet custodes, Studia Islamica*, 5-6, 1956, pp.
 125-48, pp. 125-46。idem, *Concepts of Authority in Persia:*
Eleventh to Nineteenth Centuries A. D., *Iran*, 26, 1988, pp. 95-103
 [Lambton 1988]。ローゼンタール著・福島康夫訳「中世イスラム
 の政治思想」みすず書房、一九七二 (1st. pub. 1962)。「ローゼンター
 ル」他がある。君主鑑に見える道徳・倫理を扱った研究としては
 Foucauconr, C. H., *Moralia*, Paris, 1986。Lambton, A. K. S., *Jus-*
tice in the Medieval Persian Theory of Kingship, Studia Islamica,
 62, 1962, pp. 91-119 [Lambton 1962]。など。
- ⑥ Lambton が「モンゴル侵入期以降のペルシア語君主鑑の三つの系
 統としているのは、al-Farabi を通じてギリシア哲学に影響を受け、
 哲人王を理想の君主像とする系統、Shihab al-Din Suhraward (d.
 578/1191) を始めとする、スートリズムを介して哲人王の概念に影
 響を受けた系統、従来の君主鑑と同く系統 (ササン朝ペルシアの君主
 観の影響を強く受けている作品群を指す。) による [Lambton 1962:
 108]。Lambton は、それぞれの典型的な例として Nasr al-Din, Tust
 (1201-74) の *Akhlaq-i Nasiri*、Najm al-Din Razi (d. 1256) の *Mir'at*
al-'Ibad min al-Mabda' ila al-Ma'ad、Husayn Wa'iz Kashif (d.
 1504-5) の *Akhlaq-i Munsiri* を挙げている [Lambton 1962: 108-19]。
 なお、後年の研究では、Lambton の哲学重視、神秘主義思想軽視の
 姿勢はかなり修正されているが、神秘主義思想と理想の君主像の關係

についての具体的な例示はなされておらず [Lambton 1988]。

⑦ *Fatwa-yi Jahandari* 等の、インド・イスラム世界において書かれたペルシア語君主鑑を取り扱った研究としては Alvi, S. S., *Advice on the Art of Governance*, New York, 1989, Introduction, Hardy, P., *Unity and Variety in Indo-Islamic and Perso-Islamic Civilization*,

Iran, 16, 1978, pp. 127-35 などがあるが、Bosworth も指摘している通り、それらの研究のほとんどは特徴的な思想の概説に留まっており、その内容が十分に研究されているとはいえない [E12, *nashat al-muluk*]。

第一章 一——一四世紀の君主鑑作品

この章では、QN¹ SM² NMI¹ adab² DhM³等、一四世紀までにペルシア語で書かれたいくつかの君主鑑作品を用いてペルシア語君主鑑に見られる特徴を概観する。

Bosworth の指摘によると、イスラム世界の君主鑑に影響を与えているのはイスラム、ササン朝イラン、インド、ギリシアの要素であり、特に前者二つの影響が大きいと、E12, *nashat al-muluk*。しかし、これらの要素のどれに重きが置かれているかは著者の立場、価値観によって差があると考えられる。イラン系統の要素を積極的に取り入れたのはイラン系の書記や官僚であり、SM や adab の作者はこのグループに含まれる。一方、ウラマーや NMI、DhM の作者であるスーフィー等はイスラムを擁護する立場にたち、イスラムの価値観に従って著作を行っていたと考えられる。以下、この大まかなグループ分けに沿ってペルシア語君主鑑の特徴を記述していきたい。

一—— 実践的な統治術の指南

SM において、君主は様々な家臣集団を束ねる要であり、統治組織の全てを管理し、さらに統治組織を超越した権力を行使できる存在であった [Lambton 1988: 96]。このような君主の存在は、「君主は世界の家長 (kadhdā) であり、臣民は彼の家族である [SM: 161, 171, 191]」と、この言葉で表現されている。家 (= 世界、国家) や家族 (= 臣民) のことを知

り、彼等の生活に不自由がないよう、また彼等の中で不平等が生じることがないように気を配るのが、家長（＝君主）の役割なのである。

ḥukm は、その基本的な性質が戦争に関しての指南書であるため、統治に関わる記述は比較的少ない。ただ、君主に向けて戦争に関する指南書が書かれるという事実自体が、当時のインドにおける君主の軍指揮官としての役割の重要性を示しているともいえる。統治において君主がとるべき具体的な行動としては、飢饉が起こった際に国庫の食糧を放出すること [adab: 109-10]、街道の安全を確保し経済の繁栄を図ること [adab: 117]、征服地における徴税方法 [adab: 402-10] などが記されている。

一方、NMI や DhM 等のスーフイー達が著した作品は、臣下の人選や取り締まり [NMI: 36-8] [DhM: 214, 257-9]、道路の安全確保やリバートやモスク等の建設 [DhM: 280-3]、異教徒の取り扱ひ [DhM: 285-7] などについての記述が見られるものの、全体的に宮廷や軍隊などの統治組織に関する記述が少なく、具体的な統治術の指南というよりは統治における行動指針の提示といった性質が強い。これらの作品では、臣民の立場に立った統治を心懸けることがもとめられつつも、シャリーアに反してまで臣民の機嫌を取ることは戒められており、あくまでもシャリーアに沿った良い統治を行うことが理想であり、それが臣民を満足させる方法でもあるとされる [NMI: 50-2] [DhM: 255-6]。

この内容の差違を生んでいる主要な要因は、統治組織と著者の関係の違いであると考えられる。Nizam al-Mulk や Fakhr-i-Mudabbir は官僚や君主の側近であり、統治組織の中に組み込まれ、君主とは主従関係にある存在であった。従って彼らの作品には自分たちの所属する統治組織についての記述が具体的で豊富であり、彼らはまた、自らの主人である君主に謙る一方で、統治組織に所属している特権階級 (*khasa*) として、完全な被支配者である庶民 (*amma*) と自分達との間に明確な線を引いている。^⑤ 一方、NMI と DhM の著者である al-Chazali や Hamadani は、君主の統治組織とはある程度離れた立場にあり、君主との主従関係はなかった。彼らは庶民に直接関わる部分以外の統治組織の職務については知

識や興味が少なく、統治組織の外部から、君主個人、または特権階級全体に対して、臣民に対する接し方や統治に際しての心構え、考え方に關する、信仰上の道徳に基づいた教訓を与えているのである。

一一二 君主個人の徳性論

君主が全ての実権を握り政治を行う場合、君主個人の性質や能力が大きな問題となる。イスラム君主鑑においては、君主が自ら行う政策や統治の手法に君主個人の性質が強く影響するだけではなく、君主と臣下の性質は類似すると考えられており [SM: 199-200] [DhM: 110]、この面からも君主の徳性の重要性が説かれた。さらに極端な考え方として、*adab* においては、君主が公正であり、正しい意図 (*niyyah*) を持っていれば世界は繁栄するが、君主が不正な考えを抱いたならば、それだけで農作物の出来が悪くなり、世界が荒廃してしまうとされている [adab: 64-71]^⑦。

SM において、君主が持つべき徳や性質の中で一番強調されるのは公正さ (*adl*)、正義 (*insaf*) である。公正さは天秤に喩えられ、この徳によって君主は弱者を救い、社会にはびこる不正 (*zulum*) を正し、国を繁栄させることができると考えられている [SM: 15-7]。公正さの徳に關しては、その他の君主鑑も一樣にその重要性を強調している [NM1: 14-6] [adab: 80-3] [DhM: 249]。

過失を犯したものに對する忍耐 (*sabr*) や温情 (*raha*) も、君主鑑の中で重要視されている徳の一つである [QN: 152-6] [SM: 166-8]。adab は、怒りを抑え、罪を犯したものを赦す穏和さ (*hilm*) や温情に關する記述が第一章に置かれており [adab: 26-30]、掲載されている挿話数も非常に多い。その他、多くの君主鑑が触れている徳は理性 (*aqd*) である。NM1 は、「理性がなければ公正もならず [NM1: 39]」として、虐げられている者とそうでない者を見分け、欲望や怒りをコントロールする能力である理性を公正さと並べて重要視している。DhM においても、怒りや欲望を押さえる理性や忍耐の必要が一章を費やして説かれてくる [DhM: 147, 552]。

君主の徳性論に関しては、何を良き性質、君主の良き統治のために必要な性質として強調するかが、著者の価値観に大きく左右されると考えられるため、良き統治のために必須と考えられていた公正さ、忍耐などを除けば、君主鑑ごとくやばらつきが見られる。しかし、そのばらつきにはやはり、著者の立場の違いによる傾向の差が認められる。

その傾向の差が最もよく現れているのが、*himmat* という徳の扱いである。*himmat* は、字義通りには「気高い、高邁な」というような意味で、高い志を持ちそれに向かって努力する態度を指すと考えられるが、君主鑑に見られる挿話では多くの場合、物惜しみせず、自らの利益や利権に拘泥しない態度として現れる。^⑩ この徳は、寛大さ (*sakhawat sakhry*)、男らしさ (*mutawat, jawanard*) などと同じく並列され、SM や QB では、高貴な人々が他の人々を引きつけておくために必須の徳として扱われている [QN: 234-5] [SM: 170, 175-6]。SM がこの徳に与えている重要性は、SM に掲載されているモーセとファラオの挿話からも知ることができる。その挿話において、正しい信仰を持たぬファラオの破滅をモーセが神に祈った時、神は、ファラオが毎日多くの人間に食を振る舞っている間は彼を滅ぼすことはしないと答えている [SM: 171-2]。つまり、君主が人々に気前よく物を振る舞うことは、君主が救いを得る方法だと考えられているといふことができるのである。さらに SM では、「異教の時代でもイスラムの時代でも、パンを与える以上によい性質はない [SM: 173]」とも述べられている。しかし、NMI や DhM では、このような、高貴な立場の人々に特有の気前の良さに関してはほとんど触れられておらず、それほど重要な扱いもされていない。DhM には、サダカやザカートとの関係から吝嗇 (*bukhl*) を戒める記述があり [DhM: 90]、吝嗇と対立する性質として寛大さに触れている記述があるが、その記述では寛大さには SM ほど積極的な意義付けがなされておらず、単に吝嗇の対立概念とされているに過ぎない [DhM: 305]。

君主の臣民に対する態度や生活の様式に対する考え方にも、作者の立場による考え方の差が見られる。SM は、「君主とその他のイクター所有者や人々との違いは命令発布にある [SM: 97]」として君主の命令に権威を持たせることを説き

[SM: 97-9, 118]、君主の威厳を保つため、官僚や軍の要人が君主に馴れ馴れしくなることを防ぐべきであるとしている [SM: 120]。また、外国の使節などに対する示威行動のために、金や銀で作られた豪華な武器を用意し、式典の際にはそれを親衛隊に持たせるべきであるとしてゐる [SM: 125-6]。このような君主のあり方は、SNとほぼ同時代に書かれたQNにも見られるが [QN: 202, 230, 232, 228]、以上のような記述から、SNやQNでは、君主が統治を行う際には、自らの権力を積極的に誇示する必要があると考えられていることが明らかになる。このような考え方は、臣民を威圧し、強制力で服従させようとする君主の態度を生じさせる。

一方、NM1やDhMにおいては、君主の武力や処罰が悪人を取り締まる際に有効なことは認められているが、同時に君主がその権力故に臣民に威圧的な態度を取ることを戒めることに力が注がれている。NM1では君主は臣民を高圧的に扱うのではなく、柔和な態度をとるべきだとされており [NM1: 49]、DhMは高慢 (kibr) の害悪と謙虚 (tawadū) の必要性について一章を割いて [DhM: 596-622]、地位や財産、従者の多々などを誇り、驕った態度を取ることを強く戒めている^⑦。DhMにおける謙虚の重要性は、Hartun al-Rashidに対して Ibn Ishaq が語ったとされている [高位の中で汝の謙虚さとカリフ位 (khalīfa) は、汝の王権 (padshah) より尊ぶ] とする言葉によく表われている [DhM: 611-2]。また、NM1、DhMとも君主は贅沢をせず質素に暮らすべきだと記述してゐる [NM1: 48] [DhM: 254]。これらの著作には、SMのような威圧的な君主のあり方はほとんど見られず、前節において示したように、君主が臣民を従える方法は、あくまでもシャリーアに従った統治を行うことであり、そうすれば臣民は自然に君主に従うものであるとされている。

以上、君主の徳性論に関しても、全ての君主鑑に共通する公正さと忍耐以外の徳性について、著者の立場により、大きく二つの傾向があることが確認された。この差違は、あくまでもイスラムに則った道徳規範を求めるスーフイーと、実際の政治の場における利益を優先する官僚や支配階級に属する人々との価値観の違いに原因が求められるであろう。

- ① Humarī が校訂本の第一版を出版して以来、本作品の二部が Ghaznī の真作であるか否かに関しては論争があり、未だに明確な解決はなされていない。Humarī は、校訂本第四版の序論において「一部と二部の著作年代にずれがあり、二部は一部を補う形で a-Ghaznī もしくは他の人物が執筆したのではないかとこの問題の解決を図っているが、本人も認めている通りそれらは全て推測に過ぎない」。本稿はこの問題について論じる場ではなく、二部の著者に関する判断は保留せざるを得ない。しかし、序文と内容を検討した結果、序文で作品内容として述べられている事項は一部で完結していると判断し、一部と二部は独立した二つの著作として扱い、著者の確定している一部を主要に用いることにする。以降、一部を NM1、二部を NM2 と記述する。
- ② 本作品は一二二八年にムイッズイー朝の Shams al-Dīn Ilumish (r. 1211-36) に献呈された [adab: 15-6]。著者 Fakhr-i Mudabbir Mubarakshah (1157c-1230c) の父方の祖父はガズナ朝の Ibrahim b. Mas'ud (r. 1059-99) にハーズィン (Khazm) として仕えていたが [adab:103-6]、彼自身が何らかの官職に就いたり、特定の君主に仕えていたかは明らかではない。本作品は全三四章であり、その八割以上が陣形、馬や武器の特徴、実際の戦闘における留意点などの戦争に関係することであるが、最初の五章は君主に必要な徳や君主が行うべき事、ワズールなどについて述べている。
- ③ 著者 Akh b. Shihab al-Dīn Hamadant (314-85) は Ahr al-Dawla Simant (1261-1336) の系統に属するクブラウィー派のスーフィー。本作品はカシュミールのスルタン、Qub al-Dīn Hindai に献呈された。構成は全一〇章で、その内容は君主や支配職にある者達に向けられた信仰生活に必要な事項とそれに基づいた政治に関する教訓である。
- ④ kadhkuda という単語は、SM 内において、(こ)で用いられている「家長」という意味以外に、何らかの役職名としても用いられている [SM: 190, 215, 216, 218, 298]。これらの用例から判断すると kadhkuda は、チーム等と同じく君主の家内集団に属し、物資の出納等に関わっていた役職ではないかと推測される。なお、この単語が役職名として用いられている例は、TB や CM、adab にも見られるが、その地位や職能については明確に分からず [TB: 524, 525, 573, 589] [CM: 37, 66] [adab: 105]。CM の用例は、steward、執事、侍従と訳され、Browne, E. G., *The Cabar Magala of Nidhami-i 'arudi-i Samargand, The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1899, pp. 766, 811、カイ・カーウース、ニザーミー著・黒柳恒夫訳『ペルシア逸話集』平凡社、一九六九、二四二、二八二頁)。
- ⑤ Lambton は、SM に見られる統治組織に関する記述が具体的に詳細であることや、SM は君主鑑と言ふよりはマニュアルであることによる (Lambton, A. K. S., *The Dilemma of Government in Islamic Persia*, *Iran*, 22, 1984, pp. 55-66)。
- ⑥ adab では、商人などの卑しい出自のものを書記として雇うことや、彼等の子息に書記の技を教えることが戒められている [adab: 121-6]。
- ⑦ この考え方を表す挿話として、ある村に立ち寄ってサトウキビジュースを振る舞われた王が、その豊かさに惹かれて村を王領にしようと考えたとたんにサトウキビの汁の出が悪くなる、という筋書きのものがある。adab には、時代や登場人物は異なるものの、ほぼ同じパターンでの挿話が三回連続して記載されている [adab: 66-71]。また、NM2 に Nushirvan が登場する同様の挿話が記されている [NM2: 140-2]。
- ⑧ 君主の徳を記す際、まず最初に慈悲 (shafaqat) や温情、理性を奉

げ、その後には公正を挙げるという手法は一四世紀以降にインドで書かれた TFS や AN にも見られる [TFSat. 4-9] [AN: 173] (近藤治「アブル・ファズルの皇帝観について」『東洋史研究』五九―二二(二〇〇〇) 近藤「三三八頁」)。また、まず理性、それから公正さを挙げるという順番は一三一―一四世紀にイルハン朝で書かれた KF にも見られ、既にローゼンタールが注目している [KF: 17] [ローゼンタール: 327]。このような考え方は後代の君主鑑独特のものである可能性があり、この点については今後の検討を要する。

⑨ himmat は他^レ 'ula himmat' buland himmat とも呼ばれ、対立する性質として dan himmat が挙げられる。

⑩ NM2 は、himmat の対象は寛大さ、勇敢さ、知識など様々であると考えられているが、その中でも寛大さや気前の良さに関する挿話を特に記すという形を取っている [NM2: 200-1]。また SM では、

第二章 Fatāwa-yi Jahāndārī に見られる帝王鑑

二一 著者の略歴

[F] の内容分析に先立ち、著者である Diyā al-Dīn Barāni (没年一三五七以降)^① の略歴を紹介する。著者はデリー・サルタナト時代の歴史書である FFS の作者として知られており、デリーの七〇キロほど東にあるバランの生まれである。彼の母方の祖父 Husām al-Dīn はムイッスィー朝のスルタン Ghiyath al-Dīn Balaban (r. 1266-86)^② に仕え、ラクナウティーの城塞長 (kutwal) を務めた [TFS: 87]。彼の父 Mu'ayyad al-Mulk は始めはホルミーン朝の Jalāl al-Dīn Firuz Shah (r. 1290-96) の次男のナーイブ (na'ib) であり、後に Ala al-Dīn Muhammad Shah (r. 1296-1316) によってバランの徴税官

Nashirvan が機転の効いた受け答えをした農夫に総額三〇〇〇テイーナールの下賜を与えたという逸話が紹介されている [SM: 175-6]。

① 例えば、DHM では神の命令と禁令の遵守を他者に強制する場合、君主達 (mulūk wa hakīm) は手、すなわち剣と処罰 (siyāsāt) の力で、ウラーイー達は言葉で、力のない一般人は心で行うべきであるとしている [DHM: 283-4]。

② Hamadani は高慢の種類や理由を細かく分け [DHM: 589-608]、財産を誇る高慢さは mulūk に、臣下の多さを誇る高慢さは salṭan や hukkam に特有のものだとしているが、これらの言葉の差が、どれほど実際の地位の差を反映したものは明らかではない。なお、TFS や Rihlati においては、malik, sulṭān という称号ないし地位は頻出するが、hakīm という言葉はほとんど見られない。

(*amī*) に任じられた [TFS: 209, 248]^④。彼自身は一七年三ヶ月の間トゥグルク朝の Muhammad Shah (r. 1325-51) の ナティーム (*nadm*) を務め [TFS: 504]、特定の官職に就いていたという記録はないが、スルタンから反乱防止についての相談などをされたり、スルタンに要人の書簡を届けていた様子を TFS に書き残している [TFS: 508-11, 516-7, 521-2]^⑤。しかし、Muhammad Shah の死後は失脚し、余生を困窮の中で過したようである [TFS: 124-5, 466, 548, 556-7]。FJ と TFS が書かれたのはこの時期であり、彼は当時のスルタン Firuz Shah (r. 1351-88) に著作を献呈することを望んでいたが、それが果たされたかどうかは不明である [TFS: 23, 557-8, 582]^⑥。

Barani は宮廷人、知識人として当時の様々な文化人と交流を持っており、彼の友人の中には詩人の Amir Khusrav、Amir Hasan Dihlawi などの他、チシュテイー派のシャイフ Nizam al-Din Awliya も含まれている [TFS: 67, 360]^⑦。Barani はスーフイズムに傾倒していたが、自身は生涯、宮廷の中やそこに関わる世界で生きていたし、また後に触れる著作姿勢から見ても、自らをまず第一に宮廷人であると捉えていたと考えられる。すなわち、彼は、名家の出身で、高い教養を持ち、君主に仕え、同時代の著名なスーフイーや詩人達と親交を結ぶという、一二—三世紀以降のイスラム世界の典型的な知識人、宮廷人といえる。また、Barani は、イランや中央アジアから移住して間もない家系ではなく、少なくとも三代以上の長さに渡ってインド・イスラム世界の政治の中枢に関わっていた家系の出身である。従って、彼の著作の中に見られる思想は、インド・イスラム世界独特の文化背景の中で生み出された、当時の宮廷人に特有の思想であると見ても大過ないであろう。

「F」は、一八世紀前半に筆写されたと考えられる写本が一つしか発見されておらず、その写本の一部に破損や重複が見られるため、章立てや内容にやや混乱が見られる部分もあるが、大まかには二四章に分けられる。この著作には「当代にあり、終末まで霊界から次々とやってくるワジール、諸王、見識と方策の主、有能な王国の提言者達、権力の相続者達 [F: 339]」に向け、「帝王、ワジール、諸王、アミール達の言動に属し、指導者達の特性である支配の諸法則 [F:

339]」を記したと Barani が後書きで述べている通り、その内容のほとんどは君主が政治を行う際に守るべき事、君主の持つべき徳などである。また、本書の大部分はガズナ朝の Mahmud の子孫に対する語りかけという形式で記述されている。

二二二 Fに見える統治術

前節で述べたとおり、F]の作者 Barani は君主のナディームであり、統治組織の中にいる人間であったため、彼が統治組織を見る視点は官僚達に近く、SM や adab に比べると具体性には劣るが、軍や国庫に関する記述が見られる。F]においても、軍隊を管理し [F]: 95-113⁹、家臣集団を束ね、人事を行うという君主の役割はほとんど変化しておらず

[F]: 17, 286-8, 326-8]、臣下との相談の重要性を説いている点も従来の君主鑑と共通している [F]: 26-49]。また、F]は SM と同様、君主はバリーズ (bard) を設置して国内の状況や部下の動向を探るべきだとしている [F]: 114-30]。

F]において特徴的なのはまず、臣民の生活を安定させる方法として、経済への介入が一章を割いて具体的に記述されている点である [F]: 131-45]。この章では公定価格を定め、その価格で商品を取り引きさせること [F]: 132]、商人等の不正を取り締まること [F]: 133] 等が挙げられている。この章の挿話ではアジャムの王が馬の価格を安定させたため、多くの兵士が馬を安価で入手できたことが述べられており [F]: 146]、これらの経済介入が臣民の生活の安定のためだけでなく、兵士への物品の供給という側面をも持っていたことを窺わせる。もう一つの大きな特徴は、政権に古くから仕えている家臣を重用し、インド人や商人などの低い身分の者達を政治に参加させてはならないということが繰り返し論じられている点である [F]: 82-94, 280-91, 295-317]。このような主張は既に SM や adab においても見られ [SM: 213-6] [adab: 121-6]、特に目新しいものではないが、Barani は貴頭の保護、よき家臣の登用、卑しい生まれに関して等、数章を割いてこの主張を繰り返し返しており、この点は彼が特に強調しようとしていた点であることが推察される。これ

は当時、インド人の社会、政治への進出が盛んであったことへの反動と捉えられる。^⑪

「C」においてはまた、ジハードが君主の義務として奨励されており [F]: 14-9, 166-7^⑫、さらに敵が国内に攻めてきた際の対処法として、敵対勢力の買収、遷都などの具体的な戦略が述べられるなど [F]: 268-57^⑬、戦争に関する記述も充実している。これは、デリー・サルタナトの政権が、ヒンドゥー教徒やモンゴルなどの敵対勢力の脅威に常に晒されていたことが原因であると考えられる。

処罰 (*siyasat*) と容赦について述べられている章では、罪人の罪状により処罰の加減を行うこと、反逆者には厳罰で望むべきこと [F]: 192-204^⑭、また、自らを預言者と称したり、預言者を罵るといった宗教に関わる罪に関しては、ズィンミーも容赦なく罰すること [F]: 203-4^⑮、罰金の課し方 [F]: 205^⑯、罪人の親類縁者を罰することへの戒めなども記されている [F]: 206^⑰。このように処罰に関して細かく記されている一方、同一の章で罪を犯したもののへの容赦や取りなしを聞くことが薦められ [F]: 193-7, 211-3^⑱、また別の箇所では、君主の行き過ぎた処罰により人心が離れていくのを防ぐため、たとえ宗教のことで余り強制してはならないとされており [F]: 258-69^⑲、当時のインドにおいては少数派であったムスリムの統治者に、特に鋭敏なバランス感覚が必要とされていたことが窺われる。

その他、統治術に関わるものとしては、一日の時間利用の計画をたてること [F]: 147-8^⑳、君主が独自の総則 (*qānūn*)^㉑ を確立し、それに則って政治をすること [F]: 217-9^㉒ が勧められている。全体としてみると、「C」に見られる君主の統治組織の中での役割はSMとほぼ変わらないが、「C」においては、君主が政治においてより強いリーダーシップを持ち、自ら政策を打ち出し、軍事力などを用いて積極的に社会に介入していくことが要求されていると言える。

二一三 「C」における徳性論

従来の君主鑑と同様に、「C」においても、公正さは君主が持つべき徳として強調されているほか [F]: 66-70, 182-4^㉓、

‘*ulu himmat* も公正さと並んで重要である」とされ [F]: 74-81, 232-9]。 「君主権は吝嗇、*dan himmat*、不正とは両立し
なら [F]: 234] といわれている。その他、帝王が持つべき徳性として挙げられているものは正しい意志 (*azn-i durust*)
[F]: 50-65]、^⑤ 温情 (*akw*) [F]: 193-4, 204-15] などである。また「*U*」では、王が持つべきではない卑しい性質につい
ても一章が設けられており、虚言、*氣ままさ*、忘恩、怒りつばや (*ghudaw*)、不正 (*qum*) が挙げられている [F]:
319-26]。

また、「*U*」には、君主の徳性の理想的な状態について以下のような表現が見られる。

至高の神は人間を相対する諸性質 (*awwat-i mutajadda*) で創造された。そして、ある者が人間の範疇の中で創られ、獣の仲間か
ら外されているなら、当然彼には抑圧性と解放性、怒りと優美さ、*氣前よさ*と吝嗇、謙虚さと高慢さが現れ、見られるのである。

さて、相対する諸性質が完全に見られ、人間性 (*ba-hart*) に関して極点にある者というのは、世界の驚異の一つである。そして
君主の中には相対する諸性質が完全に存在するべきである。なぜなら彼自身が被造物の驚異の一つだからであり、その性質によっ
て、世界の住人達に対し神の代官職、神の代理職を果たせるからである [F]: 267]

この記述では、相対する諸性質を完全に持っている状態が君主の理想であるとされている。ここで注目されるのは、相
対する諸性質に含まれているものは、粗暴さや吝嗇など、必ずしも従来の君主鑑において美德とされているものばかりで
はないという点である。そして *Bari* は、多種多様な性質の全てを完全に備えている人間は被造物の驚異であり、君主
は正にそのような存在であるから、神の代理人として世界を統治しうるのでと結論づけているのである。「君主は神の代
理」という表現自体は、この時代の君主鑑に普通に見られるものであるが、^⑥ 神の代理 || 君主が持つべき性質は単純な美德
だけではないとする君主の性質論は、従来のイスラム世界の君主鑑には見られない、「*U*」に独特のものである。

もともと「*U*」の中には、「世界や人間は「相対する性質」で創造されたという記述が散見される。

至高の神は「我々が創造したものは対である」と仰った。つまり、全ての被造物は一対で創造されているのであり、あるものには

「それと組になる」もう一つが創られたのである。[F.]: 164]

人類は根元的な性質において相反する諸性質を賦与されており、種々の美德と悪徳で創造された。[F.]: 173]

つまり、世界や人々は元々対となる正反対の性質で創造されたものであるが、理想の君主はそれらの正反対の性質を完全に持っているということになる。このような理想の君主と一般の人間との関係は、「F」の中では以下のように表されている。

王権はこの世の重大な諸事のために創造された。そして、意図、姿、外観、外面と内面の性質、内部や外部の必要「とされるもの」において人類全体 (*humanity*, *banu adam*) と等しい一人の人間を世界の人々から全世界のために選び、彼を全てに対する命令者、支配者にし、全てのものを彼の命令への服従者や遵守者にし、全世界が彼の前に跪拝するように、彼に荣誉や偉大さや壮麗さや高貴さを与える以上に偉大で尊く、高貴で荣誉ある業があるうか。[F.]: 147]

Ma'budの子孫、地上の君主達よ、お前達が公正に配慮するように！ なぜならお前達は、性質という点では人類全てと等しいのだから [F.]: 239]

君主の中には相対する諸性質が完全に現れ、「それらの性質は」特に、あるべき場所、相応しい場合に用いられる。その完全な性質により、そのそれぞれが様々な諸性質 (*mukhtalif al-awraq*) であり、行状に相対する気質や性質がある幾千もの人々と関わる事ができるのである [F.]: 268]

最初の二つの記述から、君主の性質は人類全体の性質と等しいと考えられていること、そして三つ目の記述からは、君主は自らの完全な性質を時と場合にに応じて使い分けることができるかとされていることが分かる。さらに「F」には以下のような記述も見える。

神の代官職、神の代理職である統治に相応しいのは、相対する諸性質が彼に生来備わり、完全に現れており、適切な場合に、良いものと悪いもの、良策と墮落、従順さと反抗を使い分ける人物である。君主達の行状に見られるこの使い分けのように、神の恩恵

が彼の額に輝いているのは明らかである。この世において世界の *qutb* の地位にあり、神の玉座の許に地位を得るのはこのような君主達なのである。彼等のほむべき性質や偉業を語ることは救いの手段となり、破滅の原因とはならない。「一時の公正は六〇年の信仰より尊い」とは彼等の公正さに関して流布しており、「スルタンは地上における神の陰であり、全ての虐げられし者達は彼に救いを求める」というハディースは正にこのような君主達に適用される。神の相反する性質 (*awsati-mutadadda-yi khudat*) を完全に享受し、受け取っているような者が神の陰になれば、神の代官職、神の代理職、君主に相應しいのである [F.: 268-9]

ここにおいては、理想の君主は通常聖者のヒエラルキーの頂点にある者を指す *qutb* という名称で呼ばれ [Trimingham: 164-5] [ニコルソン: 159]、*qutb* に相對する諸性質は神の性質とされている。すなわち、相對する諸性質を完全に持つ君主は神の性質を持つことになるのである。このように、君主が持つべきとされる性質を神の属性とし、君主の權威を高めるといふ考え方は、当時のインドにおいて一般的なスーフイズムのテキストとして用いられていた MI に既に見られるものであるが、MIにおいて神の性質とされているのは穩和 (*him*) や怒り (*qahr*)、温情 (*atw*) などであり [MI: 423-5]、*qutb* に対する諸性質」といふ表現は見られない。

この「理想の君主は神の持つ相對する諸性質を完全に持つ」といふ Barani の徳性論に影響を与えていると考えられるのは、神秘主義思想家 Ibn al-'Arabi (1165-1240) と、彼の思想の流れを汲む存在一性論 (*wahda al-wujud*) 学派の「完全人間 (*al-insan al-kamil/insan-i-kamil*) 論」である。Ibn al-'Arabi 等は、スーフイー聖者、特に従来から聖者の最高位であるとされてきた *qutb* が「完全人間」であるとした [竹下: 79-82]。「完全人間」の中には「神の属性」が完全に顕現しており、その意味で彼は「神の似姿」で、神の代理 (*niyaba/khifata*) に相應しい者である [Zutsu: 227-9, 234-8]

[Takeshita: 50, 111-2, 119] [竹下: 75-7]。また Ibn al-'Arabi は「相反するものの統合」といふ神概念を特に強調し、対立する性質を綜合するといふ包括性を、神の代理である人間にも付与しており [竹下: 77-8]、彼の弟子達は、この性質の故に完全人間は神の代理であると考えていた [Zutsu: 238-9] [東長: 278, 283-6]。

「存在一性論 (*wahda al-wujud*)」等の Ibn al-'Arabi の思想は、Fakhr al-Din 'Iraqi (d. 1289) を始めとするスフラワールデー派のスーフイー達によってインドに導入され、一四世紀半ばから末にかけて定着していき、一四世紀末から一五世紀には、イラン、中央アジアからの Ibn al-'Arabi 思想信奉者の流入をきっかけに Ibn al-'Arabi 思想に関する著作が著られるようになった [Rizwi, vol. 1: 216-7] [Lawrence: 26]。前述の通り、Barani はチンヌティー派のシャイフ Nizam al-Din Awliya と親意であり、同時代の多くの知識人達と親交を持っていた。Barani 自身が Ibn al-'Arabi の難解な著作を読んでいた可能性は低いが、²⁰ 口々に描かれているようなシャイフを中心とした信徒の集会などにおいて、当時のインドで最新の思想として議論の俎上に上っていたであろう Ibn al-'Arabi の思想の概要を伝え聞く機会が多かったと考えられる。理想の君主が「相対する諸性質」を持つという²¹ 口]独特の考え方は、以上のようなインドの思想状況を背景に生じたものであると推察されるのである。

口]においては、信仰と統治を両立する王こそが理想の君主であるという考え方も見られる。

君主が宗教の保護、宗教の擁護を行っていると、彼の行いの書物からは彼の魂の罪や過ちが消去される。驚くべきは、信仰上の義務遂行の欠如や罪の実行と共にあっても、彼の魂は *abad*²² と見なされることであり、もし君主が清い魂で敬虔であったならば、この世における世界の *quib* は彼なのである [F.: 10]

上記の文章には二種類の君主が登場する。一つ目は、「信仰上の義務遂行の欠如や罪の実行と共に」ある君主、つまり礼拝や断食などを行わず、個人的な信仰生活においては敬虔とは言えない君主であるが、Barani はそのような君主でも、宗教の保護、擁護を行えば *abad* の位にあるとしている。もう一種類は、宗教の守護者としての義務を果たし、かつ個人的にも敬虔である君主で、Barani は、そのような君主は *quib* の地位にあると言っている。理想の君主を *quib* であるとする表現は、相対する諸性質に関する記述でも見られたものであり、後者の信仰と統治を両立している *quib* の地位にある君主こそが、Barani の考える理想の君主であろう。理想の君主に関するこのような考え方は、以下のような記述にも

現れている。

歴史を知る者達はこう書いている。「イスラムのカリフ達の中では 'Umar Khaṭīb — 平安あれ — が模範である。またアジヤムの君主達 (salatn-i 'Ajām) の中では公正なる Nushirwan が正義 (dād) において卓越している。しかし、'Umar Khaṭīb は限定的平等の探求者たる (musawat jalabr-yi khass) 義務を行い、さらに普遍的平等の探求 (musawat jalabr-yi 'amm) も行っていたのに対し、公正なる Nushirwan は限定的平等の探求は大いに示したが、普遍的平等の探求については全く享受していなかった。限定的平等の探求は普遍的平等の探求の必要事項であるが、普遍的平等の探求は限定的平等の探求の必要事項ではない。アラブとアジヤムの偉人達はこのことについて言うている。'Umar Khaṭīb — 平安あれ — は Nushirwan の様に行動できるが、Nushirwan は 'Umar Khaṭīb の様に行動できない」 [FJ: 186-7]

この記述の前に Baranī は、「限定的平等の探求」とは君主の下での臣民の平等の探求であり、「普遍的平等の探求」とは神の下での、君主も含む人々の平等の探求であるとしている [FJ: 184-5]。また、普遍的平等の探求は神への服従 (taqwa) の完成のための必要事項、Muhammad の宗教のカリフ達の特徴であり、それが完全に行っていたのは正統カリフの Abu Bakr、'Umar、'Alī と、ウマイヤ朝カリフの 'Umar-i 'Abd al-'Azīz ('Umar II) 等のみであるとされている [FJ: 185]。そして、「種類の平等探求のうち、限定的平等の探求しか行えないと考えられている Nushirwan は、両方が行えると考えられている正統カリフの 'Umar に比べて明らかに劣った扱いを受けているのである。この記述の裏には、ただ公正で良き統治を行っているだけでなく、良き統治を行うと共に信仰心も完全であつてこそ理想の君主であるという考えが存在していると言えるだろう。

以上のように、「U」においては、理想の君主は従来の君主鑑に見られるような徳のみではなく、彼が統治する人民全体と等しいような「相対する性質」全てを持つべきとされており、同時にそのような性質は神のものであるともされている。理想の君主は、様々な性質を場合に応じて適切に使い分けながら、君主の任務を完全にこなすことができるのである。ま

たBaraniは、ただ良き統治を行うだけではなく、統治と信仰を両立させる君主こそが真の理想の君主だと考えていたが、そのような君主は最高の聖者である^②と同化されていた。このような徳性論、君主論は、当時のインドにおいてイスラム神秘主義思想や、シャイフ達对社会に対して強い影響力を持つていたことにより発していると考えられる。そしてまた、君主の理想像を聖者の理想像と重ねている「J」の君主論は、来世での救いに関わる宗教の指導者としてのシャイフの権威が高まると共に、来世と対になる現世の支配者である君主のあり方、理想像などが、信仰や宗教権威との関係の中で捉えられていく過程を示しているとも言えるのである。

二一四 「J」に見える統治観

この節では、「J」において統治という行為や君主の地位はどのように定義されているかという問題を取り扱う。統治という行為がどのように考えられているかは、理想の君主のあり方に大きく関わる。前節で見たように、「J」の中では君主と信仰の関係が強く意識されていたが、同様に統治と信仰の関係についても様々な考察が行われている。

信仰保持の必要事項は服従 (bandgi) であり、服従の必要事項は弱さ、無力さ、貧しさ、謙虚さ、卑下、困窮、嘆願、欠乏である。一方、世俗の極致である統治の必要事項は強制、自尊、孤高、賚沢、驕誇、無遠慮、高慢、榮譽であり、これらの性質は主性 (sifat-i rububiyat) の一部である。統治は神の代官職、神の代理職であり、服従の性質の必要事項と共に、統治はない。[F: 140-1]

「私はジンと人間を、私への服従のために創った「コーラン」五二章五六節」と至高の神が仰っているように、下僕「人間類」の創造は「神への」服従のためである。そして服従者たることの性質の必要事項は弱さ、欠乏、卑下、謙虚さ、卑しさ、無力さである。統治の必要条件である性質は自尊、自立、孤高、高貴さ、高慢、榮譽など、全て服従者たることの反対であるが、この性質は神の属性 (sifat-i khudat) の特徴である [F: 67-8]

これらの記述は、人間はそもそも神への服従、すなわち信仰のために創造されたものであるという前提で話が進められている。そして Barani は、人間の本性は神への服従者たることであるが、君主となった場合、神の代理職たる統治のためには、服従のための性質とは正反対の性質である主、すなわち神の属性を持つ必要がある、と言っている。この記述からは、Barani が信仰と統治を、正反対の性質を要求する、対立するものと捉えていたこと、また人間が本来行うべきは信仰であると考えていたことが明らかになる。Barani はまた、以下のような記述で信仰と統治の対比を行っている。

君主となった Kayumarth の血族よ、知れ。預言者位 (nubuwat) は我々の伯父、年長者 Shih ⑤ と彼の血族に与えられ、君主位は偉大なる我々の父祖、Kayumarth と彼の血族に与えられた。そして神は我々の叔父とその血族を天啓で助けた。彼等が語り、行うことは全て、啓示の力によって語り、行っているのであり、彼等の言葉や行動には過ちが生じない。また見解の作用と剣の打撃によって世界を富み榮え、秩序が維持された状態に保つため、Kayumarth の血族であり、君主である我々には、至高の神は世界支配の剣を与え、適切な見解によって我々とその血族の心を飾った。しかし、見解には欲望やシャイターンの惑わしによって間違いや過ちが多く生じる [F]: 281]

この記述の原型とも言える挿話は、「王権と宗教は兄弟である」という表現の説明として、addb や NM2 にも記されている。しかし、「ㄅ」がこの記述によって説明しようとしているのは「王権と宗教は兄弟である」ということではなく、信仰者の代表とも言える預言者は過ちを犯さないが、統治者である君主は欲望に負けて過ちを犯しがちであり、従って、君主の位は預言者の位より劣っているということであると考えられる。すなわち、統治は信仰より劣るものとされているのである。これと同様の考え方を示しているのが、'uḥ himmat に関する以下のような記述である。

賢人達は書いてゐる「himmat とは孤高の地位である。また himmat の持ち主とは、外面と内面の諸性質の全てにおいて、自らが他者より良くなることを求めるものであると考えられる。そして神への近さと来世の地位より良く、優れたものはない。しかし、もし現世や、現世での榮譽の追求によってそれ「神への近さと来世の地位」が破棄され欠けてしまうなら、現世における優越の

ために必要な諸性質において、君主は臣民と遠く隔たっている必要がある」[F]: 234]

王冠、玉座、自尊、自立、立ち居振る舞いの様式、巨大な宮殿の建設、謁見、人々を自らの前で跪拝させること、宝物の収集、財産の所有 (*tasarruf-i amlak kardan*)、君主らしい下賜の実行、金銀宝石や絹を身につけること、他者に金銀宝石や絹をまとわせること、国家の安定や利益のために処罰を行うこと、大きな後宮を作ること、惜しみなく適切な出費、王国を適切に継承し、継承させること、孤高、自尊、強制の必要事項である全体的なことなど、アジヤムの君主達の諸慣習なしには、君主は君主とは見なされず、君主と呼ばれない。——中略——統治はアジヤムの君主達の諸慣習の実行なしには困難である。しかし、ウンマの全てのウラマー達が知っているように、アジヤムの君主達の諸慣習は、MuhammadのスンナやMuhammadの生活や暮らし方とは正反対である [F]: 141-2]

最初の記述においてはまず、*himmat*とはあらゆる性質において他者に勝ろうとする心の働きであることが定義される。また、最も優れた性質とは、神への近さや来世での地位、すなわち信仰の道において努力することによって得られるものであるとされる。ところがここで *Barani* は、現世での榮譽の追求によって神への近さや来世の地位は欠けてしまう、つまり、これら二つは両立しない場合がある、としている。そして、地位や名譽など、現世に関わることでの他者への優越を目指すことは、信仰の道における努力のいわば代替手段として奨められているのである。ここにおいても、統治（現世）と信仰（来世）の対立と後者の優越、という考えが窺える。

二つ目の記述では *Barani* は、古代ペルシアの慣習と *Muhammad* のスンナという対比を行っている。前者の内容をまとめると、王権の誇示、威圧的な行動や態度、豪華な生活、実利に即した法運用ということになるが、これらは、*SN*に見られた君主の生活様式と共通するものである。一方、古代ペルシアの慣習とは正反対とされる *Muhammad* のスンナとは、質素な生活、謙虚で柔和な行動や態度、シャリーアの遵守といったものであると考えられるが、それらはむしろ *NMI* や *DAM* において君主に必要とされていた徳性や行動に近い。このような考え方は、*Barani* がスーフイズム、特に

清貧を旨とするチシュティ派のストフィズムに強い影響を受けていたために生じたものであると考えられる。Barani にとって統治と信仰の両立とは、君主の位にありながら質素な生活をするのであったと考えられ、Muhammad や彼の Snna に従った四人の正統カリフは、従者を持たず質素な生活をしたとされている [F]: 75, 92, 126, 187]。

注目されるのは、両方の記述において、統治と信仰の両立が困難であり、信仰を追求すると統治に支障が生じるとされていることである。前節で見たように、Barani は統治と信仰の両立が君主の理想的な状態であるとしていたが、同時に、現実にはそれらの両立が困難であると考えていたことがここで明らかになる。ではなぜ、君主の地位にある者は、Muhammad の Snna に従い、理想とされる統治と信仰の両立を行うことができないのであろうか。Barani はそれを、「時代の変化」や「悪しき人々」のせいであるとしている。この考え方を最も端的に表しているのは、バリードの設置に関する章におけるアッバース朝カリフ Ma'mun の挿話である。

Ma'mun は皇太子としてメルヴに赴き、有能なワジール Fadl Sah を登用してホラーサーン地方を繁栄させた。数年後、彼は正統カリフの如き生活をするを思い立ち、それまでの豪華な生活を捨て、粗末な衣装をまとって断食を行い、ウラーマ達と教学に関する議論を行い、禁欲者達と交際を始める。その行動に王権の危機を感じた Fadl Sah は、以下のような言葉で Ma'mun を諫める。

正統カリフが、貧者の生活や禁欲、貧者の状態のままこの世でカリフ位についており、彼等が世界を保持していた一世紀は、預言者の治世との近さと、預言者の奇跡 (mu'jizat) の影響から来ていたのである。そして Adam の時代から未来永劫、彼等のあの一世紀は、世紀の驚異や時代の珍奇の中で、世界の世紀や時代の最初で最後のものと見なされるもので、彼等の行動は、大なり小なり預言者の Snna に従ったものであった。——中略——しかし、Umar Khaifab と Uthman と Ali は狂信者や不遜な者達の手によって殉教させられた。彼等以外のイスラムのカリフや君主達の誰にも、あのような生活のまま統治を行ったり、自らを預言者の Snna に従った生活の必要事項の中に置くことと共に、カリフ職や統治の執行は生じなかつたし、これからも生じないだろう。

なぜなら、世界は悪魔のような性質や野獣のような気性の者達、野蛮で獐猛な者達に満ちているからで、威圧的で強圧的な君主達の威厳や威嚇なしには、彼等に対して指揮官や命令者となることは決して成就しないのである [F.J: 126-7]

ここでは、正統カリフの質素な生活は Muhammad の奇跡の影響によって可能になったのであり、Muhammad の時代から遠く隔たり、卑しい性質の者達が多い自分達の時代では、威圧や権力誇示を行わなければ統治はままならないという結論が導かれている^①。この挿話においても、Ma'mun が生活を改めなかつた結果、一年後には人々は墮落し、各地で反乱が起き、税収は減少し、軍は分裂し、異端者達のはびこるという状態になってしまい、Ma'mun はフジールの言葉通り元の生活に戻り、権力を駆使しようやく国を元の状態に戻すという結末になっている [F.J: 128-30]。Ma'mun の時代でさえこのような状況になるのだから、Barani の時代において良い統治を行い君主としての義務を果たすためには、贅沢な生活などによる権力誇示は君主にとって必須となるのである。

以上のように「J」においては、統治と信仰は鋭く対立させられており、理想の君主の状態はそれらの両立であるとされながらも、現実にはその実行はほぼ不可能であるとされていた。それは結果的に、豪奢な生活をし、シャリーアに従わずに自らの判断で政治を行っている現実の君主のあり方をそのまま肯定することにつながる。Barani はまた、人間にとって本来必要なのは信仰であるとしながらも、統治は神の性質を要求するものであるという、君主の威光を高めるような表現を用いている。統治より信仰に重きを置く価値観は NM や DhM などのスーフィー達に近いが、このような Barani の考え方は、あくまでもシャリーアに則った政治を求めるスーフィー達とは一線を画した、宮廷人独特のものと言えるであろう。

① 一般には *Diya al-Din Barani* として知られているが、本人は作中では *Diya Barani* と称している [F.J: 7] [F.S: 9, 602 他]。また、彼は F.S 執筆当時、自らを七十四才であると記している [F.S: 573]。なお、F.J 49 Habib, M., & Salim Khan, A. U., *The Political Theory of*

the Delhi Sultanate, New Delhi, 1960 として英訳もなされているが、この訳は同一内容の繰り返し挿話を、訳者が不要と判断した部分の訳がしばしば省略されており不完全である。Barani の生涯や作品については、F.S の他、E.Z. Barani, Hardy, P., *Historians of*

Medieval India, repr. in New Delhi, 1997 (1st. pub. 1960) [Hardy] 等を参照した。また、デリー・サルタナト期のインドの政治史に関については、Jackson, P., *The Delhi Sultanate*, Cambridge, 1999 [Jackson] が包括的に有用である。その他 Wink, A., *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World*, vol. 2, Leiden, 1997 Qureshi, I. H., *The Administration of the Sultanate of Delhi*, Karachi, 1958等を参照。

② Hardy は FJ の TFS の関連性を指摘し、FJ は TFS の中心に込められた教訓を明確にしたものであると考へ [Hardy: 25]。FJ に見える君主の美德が TFS に登場する個々の君主像に影響している例を挙げつつも [Hardy: 29]。筆者は Hardy の理解を、彼が設定した君主とのテーマに異論を唱える必要はないが、Hardy の説は Barant の描いた君主像と Barant 以外の著述のそれとの比較を行なうにやむを得ずに説得力を持つものがあるにも関わらず、彼の研究にはその作業が欠けている点を指摘しておきたい。一例を挙げるなら、Barant の描く Balaban 像は反逆者に対し苛烈な処罰を行なった一面が強調されているのに対し [TFS: 47, 84, 91, 108]、Barant が参照したところ TN には [TFS: 20-1]、Balaban のムンマ人に對する厳しい処罰については記述が見えるもの [TN: 82]。ムスリムの反乱者達とは和解を行なったという記述がみえ [TN: 78]。彼が特に嚴罰を旨としていたという印象は与えなす。

③ Balban と表記されるものが多すが、小型の鷹の意を持つ Balaban が正しい読みであると考えられる [Rihalar: 170] [Jackson: 44]。

④ 彼の父方のおじ Malik Ala al-Din のコトワール等を務めたが、彼は君主である Ala al-Din の「コニールの家系の出身である」と評されている [TFS: 222, 248, 249, 255-7]。

⑤ ただし、彼の記しているスルタンとの会話は全く過去の君主達の

慣習を述べよというスルタンの問いに著者が答えるという形を取っており、その答えはさながら君主鑑に書かれている内容の如く整った、教訓的なものである。従って、著者が実際のスルタンとの会話の内容を正確に伝えているかはやや疑わしいのではないかと考へられる。

⑥ 一五世紀初頭に書かれた TFSa の著者 Aftab は TFS を参照した書を知りませり、その時代に於て TFS が一般に流布していたことを窺わせる [TFSa: 29]。

⑦ デリー・サルタナト期のスーフィズムについては Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, vol. 1, New Delhi, 1983 [Rizvi vol. 1]、idem, *A History of Sufism in India*, vol. 2, New Delhi, 1983、Ernst, C. W., *Eternal Garden*, New York, 1992 [Ernst]、Lawrence, B. *An Overview of Sufi Literature in the Sultanate Period*, Patna, 1979 [Lawrence]、荒松雄『中世インドの権力と宗教』岩波書店、1989 等を参照した。スーフィズム一般に関については Trimmingham, J. H., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971 [Trimingham]、ニコラノン著・中村廣治郎訳『イスラムの神秘主義』平凡社、一九九六 (1st. pub. 1914) [ニコラノン]、井筒俊彦『イスラーム思想史』岩波書店、一九七五等を参照した。

⑧ Barant は TFS 内に、彼が教えを受けたり、知己である当時の知識人の名を四七人分も書き連ねているが、それらの名前にはラカンとニスンしか記されておらず、人物の比定は困難である [TFS: 353-4]。四七人のうち、六人がカーティイと呼ばれる、残りの四一人は Nawlatana という尊称付で呼ばれている。とりあえず、研究書等での名前と実績が確認できたのは以下の八人である。

・ Qadr Fakhr al-Din Naqia、チシクティイ派のシャヤン Farid al-Din (1173/4 or 1175/6-1265)、兄弟でもある Najib al-Din

- Muwakkil の弟子の一人は Nizam al-Din Awliya と同題 [Rizvi vol.1: 156]。
- ・ Qadr Muqritih al-Din Bayana TFS 245-57 'Ala al-Din Muhammad の唯一親交があった人物は、スルタンから財政上の顧問を受けたカーネー [TFS: 289-99]。
 - ・ Qadr Muhyr al-Din Kashani Nizam al-Din Awliya の khalifa 'Ala al-Din Muhammad の4人の兄弟のカーネーに任命された [Rizvi vol. 1: 176-7]。
 - ・ Mawlana Wajih al-Din Pahl Nizam al-Din Awliya の弟子の一人 [Rizvi vol.1: 174]。
 - ・ Fakhr al-Din Hansawi Nizam al-Din Awliya の khalifa は Burhan al-Din Gharb の著者 [Ernst: 143] [Jackson: 180]。
 - ・ Mawlana Shams al-Din Yahya Nizam al-Din Awliya の最終の弟子の一人は khalifa [Rizvi vol.1: 177] [Ernst: 115, 122, 165]。
 - ・ Qadr Shams al-Din Kazhirini クブラウィー派の分派であるインドゥーサーイー派のシャイン、Sharaf al-Din (d. 1381) の弟子。チャウサの行政官 [Rizvi vol.1: 240]。
 - ・ Mawlana 'Im al-Din ムルタンに根拠をおいたスフトラウルナーイー派のシャイン Baha al-Din Zakariya (1182/3-1262) の孫。
- ⑨ Barani は国策会議 (majlis-i ra'y) にシャイムを参加させることを禁じているが、TFS におおむね Barani の自身の経験として記されていることから、現実にはナデイームが政治に参与したことが窺われる [FJ: 36]。なお、デリー・サルタナトに先行する王朝であるガズナ朝においてナデイームが果たした政治的役割については、稲葉誠「ガズナ朝のナデイーム」『東方学』八九、一九九五参照。

- ⑩ FJ のこの章は、TFS に見られるムハンマー朝の 'Ala al-Din の経歴政策の記述と緊密な関係にあると考えられる [TFS: 302-18]。その中で、'Ala al-Din が、モハンマル戦の兵力を確保するために経済政策に乗り出したことが、穀物から奴隷に至るまでの商品の公定価格の制定、キリークの穀物の集積、商人等の管理等の方針と、そのなかで *diwan-i riyasat* を設置したことが、システムを用いた公定価格が与えられたかを調査したことが、表裏行ったことが述べられている。書かれよう。これらの 'Ala al-Din の経済政策に関し、Habib, I., *Economic History of the Delhi Sultanate, Indian Historical Review*, 4, 1977, pp. 287-303, idem., *The Price Regulations of 'Alauddin Khalji, Indian Economic and Social History Review*, 21, 1984, pp. 393-414 を参照。
- ⑪ Siddiqui, I. H., *Social Mobility in the Delhi Sultanate*, in I. Habib (ed.), *Medieval India* 1, New Delhi, 1995, pp. 22-48 参照。
- ⑫ Barani は、ガズナ朝の君主 Mahmud はシャーフイーヤー派、ヒンディーユ教徒からのジズヤの徴収を認めず、「改宗か死か」の教令に従い、インドを行なったとしている [FJ: 18]。しかし実際は Mahmud はヒンディーユ派を最も援助した (Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, repl. Beirut, 1973 (1st. pub. 1963), pp. 174-5, 177-8)。なお、シャーフイーヤー派は al-Qushayrī の4人の「スーフイーのシステム」によるものとされている。(Margaret Malamud, *Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur, International Journal of Middle East Studies*, 26, 1994, pp. 427-442.)
- ⑬ 昼と夜をそれぞれ四つの *ras* に分け、政治を行う時間と個人的娯楽に当てる時間を定めるといふもの。インドにおける時間の単位については、間野英二「パープル・ナーマの研究Ⅲ 訳注」松香堂、一九九

八、四六四頁参照。

⑭ 例えは「FFSでは、註⑩に挙げた経済政策における「公道価格を定める」「商人の不正を取り締まる」等の方針が総則 (dabīa) と呼ばれている [FFS: 302-5]。

⑮ adab に含まれた「正しき意図 (niyat) と言葉は似ているが、全く別の概念である。成立する性質とされているのは横暴 (istihdad) であり、自分の欲望を押し通すのになく、宗教のために確固とした意志を持つ行動を示すを指す [FJ: 51-2]。

⑯ 今の表現は、FFS の中で Muhammad b. Tughluq に対して用いられている [FFS: 459, 462, 507]。彼は「相対する語性質」を持つようになったとされている [FFS: 497]。Muhammad b. Tughluq については [Rihalat] の中にも詳しく描写があるが、それ以外にも彼は「気前の良き [Rihalat: 248-258] を謙虚な [Rihalat: 285-6] を持つと同時に、ムスリムを多く殺害した人物として記されており、彼の複雑な人物像が窺える [Rihalat: 290-314]」。Barani は Muhammad b. Tughluq がムスリムを多く殺害したことに對し否定的であり [FFS: 459, 465-6, 471-2]、*Risālah* Muhammad b. Tughluq は「相対する語性質」を持つようになったものの、後述する「性質の使分け」を誤ったと考えられていたのではないかと推察される。

⑰ DhM にて、「君主は地上におおむね神 (haqq) の代理人 (na'ib) として選ばれたる者であり、神の陰、神 (rahman) の代理 (khalifa) である [DM: 250]」という記述が見える。また、「二世紀に書かれたと推定されている NM2 は、すでに君主を「神の代理人 (khalifa-yi khuda)」と表現している [NM2: 131]。

⑱ Ma khalafat jawzah° コーランにそのままでの表現はなく、五一章四九節が最も近い内容を表すと考えられる。

⑲ FFS にて、当時一般に流通していた以下の有名なテキストが列挙されている [FFS: 346]° Abu Talib al-Makkī, *Qat' al-Qat' al-Ghazālī, Iyāz al-Ulūm al-Dīn* (トルコ語° ヲナント語語訳° Shihab al-Dīn al-Suhawārī, *Azariy' al-Ma'arif* al-Hujwiri, *Kasf al-Majīb* Sharh-i Tafsīr (特長° トラキ° Qushayrī, *al-Risāla Najm al-Dīn Rāzi, Mir'ād al-Ibād* 'Ayn al-Quḍat Hamadāni, *al-Makrūb* Qāḍī Hamīd al-Dīn Nāgawrī, *Lawa'ih wa Larawmī* (教義° Ernst 258) ° 参照)° Amīr Hasan, *Fawa'id al-Fa'ā'id*

⑳ MI の中で、君主は「神の代理」であるから、神と同様の性質を持つ「神の本質と性質の写し」(aks-i dhat wa sifat-i khudawandi) を付与された。者はあるとされている [MI: 412]。Lambton は、このような君主の絶対化をニューイスムと結びつけているが (Lambton, A.K.S., *Quis custodiet custodes, Studia Islamica*, 5, 1956, pp. 139-40)°、この点について十分な検討が必要であると考えられる。

㉑ Ibn al-'Arabi とその弟子達の思想や完全人間論に関しては以下の文献を参照した。Izutsu, T., *Sufism and Taoism*, Tokyo, 1983 [Izutsu]° Takeshita, M., *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987 [Takeshita]° 竹下政幸「教知の正己」(Fusus al-Hikam) に見られるイブン・アラビーの「完全人間」[オリエンタリシズム] 一九八二、七三—一八六頁 [竹下]° 東長靖「イスラーム神秘主義におけるアッラーの至高性について——アブドゥルカリーム・ジラーリーの存在論と完全人間論」『超越と神秘——中国、インド、イスラームの思想世界』大明堂一九九四、二七五—二九〇頁 [東長]° Ibn al-'Arabi 自身は「完全人間」という用語を自著の中で数回しか用いておらず、この用語を定着させたのは、彼の思想の流れを汲む「存在一性論学派」の人々である

とごう [竹上: 74] [Takeshita: 49]。なお、インドにおける Ibn al-'Arabi の思想の初期の受容に関する専論として Nizami, K. A., Shaykh Muhyi al-Din Ibn 'Arabi aur Hindustan, *Barnha*, 1950, pp. 9-25 があろう。

- ⑳ 理論上、君主が相対する性質を完全に備えた場合、王権とは決して両立しないとされていた不正や *dan himmat* をも君主が保持してしまふことになるという問題が生じるが、Barani は「生来のもの (*jilidh*)」とごう概念を用い、「もし、主人であり命令者である帝王の中において、公正の性質が生来のもの (*jilidh*) であつたなら、どんな時、状態においても、彼から不正が生じることはなく [F: 12]」と述べ、この問題の解決を図っている。別の箇所、Barani は、「公正や *ul'ul himmat* は君主が生来備えてゐるべき徳だと述べており [F: 69-70]、これによって理想の君主が不正や卑しさを持つ可能性は排除されている。なお、*qur'an* においては、「人は他人に対し不正を行うが、神は人に不正を行わない」とされている [F: 63]」。
- ㉑ *qur'an* と同様、神秘主義思想の中で用いられる聖者達の位階だが、その高さや人数に関しては思想家達の間で相違がある [Trimingham: 164-5] [11 ホルン: 159]。
- ㉒ 例えば Barani は、Ala al-Din 時代のデリーの繁栄を Nizam al-Din 等三人のシャイフの徳に帰してゐる [TFS: 341-2]。また [TFSa] においては、当時の高名なシャイフ達が、Fruzz Shah が将来君主になると予言したとごう挿話が記載されてゐる [TFSa: 27-9]。なお、当時のインドにおけるシャイフの権威についで扱つた論文に Digby, S., The Sufi Shaykh and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India, *Iran*, 28, 1990, pp. 71-81 があろう。
- ㉓ 旧約聖書において、アダムとイヴの第三子とされているセツ。

㉔ *adab* に見られる記述は以下のようものである。「Adam——平安あれ——には多くの息子達がいたが、Adam はその中から二人を選び出した。一人は Shith——平安あれ——であり、彼は預言者で、宗教への服従、敬虔さ、知識、神の崇拜を守るために来世の仕事に任命され、仕事を行い、人々に正しい道を示すように四四〇の本が彼に下された。Kayumarth は、人々を守り、世界を繁栄させ、人々を集めるために現世の仕事に任命された [adab: 6-7]」。

これとはほぼ同様の記述が [NMa: 84-8] にも見えるが、この挿話が語っているのは、宗教的預言者と君主は、その最初の人物が兄弟で、それぞれが自らの立場に対応する役割を与えられたということであり、彼等の間の優劣といった考え方は全く見られない。しかし、DNM において行われている預言者と君主の対比では、*qur'an* と極めてよく似た議論が展開されている。「Adam——平安あれ——の高貴な存在には二つの位 (*manasab*) の総体があつた。一つは預言者の位であり、二つ目は君主の位である。欲望や傲慢や怒りによる支配やその所有は預言者の位には生じないので、必然的に、この位の本質は敬虔な個人や清浄な人々——彼等全てに祝福と平安あれ——にしか生じることはなかった。しかし、君主や行政官 (*Amir*) の位は欲望や傲慢の所有に踏みにじられてゐるようなもので、人々の迷いや過ちの原因であるこれら二つの咎むべき本質は、この位から大きな快樂を得られる [DNM: 227]」。

この下りには二人の兄弟は登場せず、彼等の父とされていた Adam が預言者と君主という二つの位を一人で所有していたことが語られ、その後には預言者位と君主位の差違が論じられている。結論とその理由は [F] と同じで、預言者位は、過ちや不正と結びついている君主位より上位に置かれている。

② 預言者 Muhammad の時代の理想化と、その正統カリフ時代への影響に関する記述は、『F』の他の箇所にも散見される [F]: 40-1, 55-6, 139-40, 285-6]。また NM2 にも、正統カリフ Umar 時代を理想化

し、さらに同時代の人々の腐敗から、君主の威厳 (Majda) と処罰 (siyasat) の必要性を説く記述がある [NM2: 148]。正統カリフ Umar 時代の理想化は DhM にも見られる [DhM: 249]。

結

一四世紀インドの君主鑑である『F』の君主論は、統治術の面では特に大きな変化は見られなかったが、徳性論では、それまでの君主鑑に見られたような徳のみに留まらず、全ての「相對する性質」を持ち、信仰と統治を両立するという、従来には見られない理想の君主像が描かれていた。このように、統治と信仰が対立され、理想の君主にそれらの両立が求められていたことは、当時のインドにおいて神秘主義思想が強い影響力を持っており、現世の権力者である君主と宗教に關することに影響力を持つシャイフという二種類の権威が強く意識されていたことを示している。

さらに Barani は、統治と信仰を両立させる理想の君主を、神秘主義思想に基づく理想の人間像 qutb と同化させようとしていた。理想の君主と qutb の同一化は、世俗の権力の持ち主である君主が、聖者達の長である qutb として宗教的な権威も併せ持つことになるため、結果として理想の君主、ひいては現実の君主の権威を著しく高めるものであったといえる。

一六世紀、ムガル朝の第三代皇帝 Akbar 時代において、Din-i-Ilahi、Tawhid-i-Ilahi と呼ばれる思想運動が興り、Akbar は qutb と同一視されたが [F]: 346]、このような君主観の端緒は、本稿で扱った Barani の思想のように、既に一四世紀において見られるものである。しかし、Barani は、現実に存在する同時代の君主を、積極的に理想の性質を持つ者として肯定してはいないのである。対し、Akbar 時代に *Din-i-Akbari* を作成した Abu al-Fadl は、現実の皇帝である Akbar を理想の人格者と見なしていた。この違いがいかなる時代背景の差によるものか、あるいは著者の個人

状況にも帰されるものかを判断するためには、さらに詳細な研究が必要とされるであろう。また、君主論のみならず、二―三世紀以降のインド・イスラム世界の文化、文学一般を理解する際には、それらに多大な影響を与えた神秘主義思想の理解が不可欠であると考えられるが、インドにおける神秘主義思想の詳細な研究はあまりなされていない。これも今後の課題である。

- ① Hardy は、*FSa* にみられる *manāqib*、*maqamat* といった語が、
スーフィー文献と共通するものであることを指摘してゐる [Hardy: 41-2]。

（京都大学大学院文学研究科博士後期課程

another type of reader existed. They read many books like other readers, but they also wrote books about their own thoughts concerning the past. For four individuals using *Naniwa-Kozu* as material for their quests, personal context as well as social contexts influenced their evaluation of *Naniwa-Kozu*. Two or three of them valued them as maps drawn in the past and used them as base maps for their own thoughts, while an other person criticized them and made original *Naniwa-Kozu* showing his own idea for Osaka in the past.

“Mirror for Princes” in the Fourteenth Century Islamic India:
A Study of *Fatāwā-yi Jahāndārī*

by

NINOMIYA Ayako

“Mirror for Princes” is one genre of medieval European literature which consists of advice to rulers about rulership and practical ethics, and this name is applied to same kind of literary works of Islamic world. While the political and practical sides of mirror-type works have been used in many studies such as a series of A.K.S. Lambton’s works, the ethical side of these works has not been studied very much. The ethical ideas of Persian mirrors have mainly been influenced by Iranian and Islamic thought. The former element is much stronger in the works of secretaries (kātib) or associates of rulers (nadīm) and the latter is seen in the ṣūfī’s works.

The aim of this article is to show the image of the ideal ruler in *Fatāwā-yi Jahāndārī*, a mirror-type work written in fourteenth century India by Ḍiyā al-Dīn Baranī, the author of the famous historical work, *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī*. In *Fatāwā-yi Jahāndārī*, Baranī says that ideal rulers must not only have virtues, but all opposite qualities (awṣāf-i mutaḍādda), such as gentleness and severeness. The ideal ruler can use these qualities in the proper way on every occasion, so he can govern the people, who have some part of these opposite qualities. This idea is strongly influenced by Islamic mystical philosophy, especially Ibn al-‘Arabī’s theory of the Perfect Man (insān al-kāmil), brought to India by the latter half of the thirteenth century. And the ideal ruler, who is said to be able to rule with the simple life and humbleness of the worshipers, is identified with qutb, the highest ṣūfī saint. But, at the same time, it is said that because of evil people and change

of circumstances from the time of the prophet Muḥammad, no matter how competent the ruler is, he cannot rule without pomp and prestige. In this way, Baranī, as an associate of rulers, affirms the actual condition, which is far from the ideal.

These characteristics show the strong cultural influence of mystical philosophy in fourteenth century India, the social influence of ṣūfī saints as the source of authority, and the growth of the authority of rulers coupled with religious authority.

Transition of Yayoi Pottery through the Analysis of the Uses

by

SUZUKI Kaori

Yayoi pottery of the Kinai district underwent great changes between the middle phase and the late phase. This paper directs its attention to the uses and functions of pottery, and analyzes which parts of pottery soot and carbonized contents stuck to and how the shapes of Yayoi pottery (pots) of Kawachi region changed. As a result, it can be concluded that the shapes of pottery were fixed to each use and had changed to bring out the functional differences from each other, from the latter middle through the late phase. Therefore, pottery in this time is thought to change under the influence of the interaction of these two changes. These changes headed in the opposite direction from which Yayoi pottery had taken until then, and that is thought to reflect the dissolution of Yayoi moated settlements and the changes of group structures which were among the great changes in society at this time.