

『甘露の水瓶 (Amṛtakunda)』と スーフィー修道法

榊 和良

はじめに

宗族・宗派を超えたインド精神の共通項を挙げるとすれば、それはヨーガ行であるといえよう。

ヨーガの思弁的哲学をイスラーム世界に紹介したのは、11世紀初頭、ガズナ朝カリフ、マフムード (Maḥmūd) と共にインドにやってきて『インド誌』⁽¹⁾ を著したアル・ビールニー (al-Birūnī) の『ヨーガストラ (Yogasūtra)』 (YS) のアラビア語訳⁽²⁾ が最初であり、弟子と師の間の78の質疑応答の形で現在に伝わるヴィヤーザの注釈などを踏まえたヨーガの知識を伝えた⁽³⁾。

16世紀末、ムガル帝国アクバル皇帝の時代にアブル・ファズル (Abū al-Faḍl) が著した『アクバル会典 (Ā'in-i Akbarī)』でも、「インドの学問 (dānish-i hindūstānī)」の中の「9つの学派の解説 (tafsīr-i nuḥ dāna)」における「パタンジャリ学派 (pātanjala)」の教理として、簡略ながらも、YSの構成を示しつつ、ストラの配列に従った術語解説がなされた⁽⁴⁾。

思弁的側面が紹介程度に終わったのに対して、実践的側面はかなり広く普及した。アラブの船乗りや旅行家らの眼には、ヨーガ行者やサンニヤーシ (隠遁者) らの技は驚異、壮挙、奇行に映り、彼らの見聞記やその報告にもとづいた地理書には、魔術や呪術の徒としての報告が多い⁽⁵⁾。その一方で、イスラーム・スーフィズムにおける苦行者たちの調息を始めとする実践行は、しばしば

インドのヨーガ行者のそれと対比され、影響関係も取沙汰されてきた⁽⁶⁾。

イスラーム政権がインドに樹立され、スーフィー教団が定着し活動を拡大するようになってからは、ヨーガ行者とスーフィーの実際的な交流が活発化したことが細密画や聖者の言行録などから窺われるが、そこでもヨーガ行者の奇跡的所業、予兆能力、呼吸の制御法などの情報が断片的に伝えられる⁽⁷⁾。

こうした所業は、人間の心の働きの一つである幻覚を生み出す想像力 (wahm) のなせる技と理解されてきた。その知識の理論的根拠を伝える数少ない文献の一つが、『甘露の水瓶 (*Amṛtakuṇḍa*)』と題されるサンスクリット語作品のアラビア語訳、『生命の泉 (*Ḥawḍ al-Ḥayāt*)』 (*HḤ*)⁽⁸⁾である。この作品はペルシア語にも訳され、当時のスーフィーの間に広く伝わり、16世紀になって、シャッターリー教団のスーフィー聖者、ムハンマド・ガウス・グワーリヤリー (Muḥammad Ghawth Gwāliyari) (1562-3年没) によってイスラーム的に脚色され、敷衍増広されたペルシア語訳『生命の海 (*Baḥr al-Ḥayāt*)』 (*BḤ*)⁽⁹⁾が著され、その後のスーフィー道指南書に新奇な修道法を教えることになった。

イスラームの教理を時輪タントラが一種の共感をもって伝えた⁽¹⁰⁾一方で、タントラの実践法は *HḤ* によりイスラームに伝わった。本稿の目的は *HḤ* の分析を通じて原作の性格を探ると共に、異なる民族の精神的所産をスーフィーがいかにして自らの行法に受容していったのかを探ることである。

1 : 「想像力の徒」

「想像力」という言葉で示されるものは、イスラーム哲学では、人間の心の働きの一つとみなされている。一般にアラビア語では「想像力、構想力」と訳されるが、特に、「妄想、妄念」の意味としても用いられる。*HḤ* の前書きの寓話的物語にもあるように、一般に感覚器官によって得られた知覚は、共通感覚 (*hiss-i mushtarik*) に集められ、それを想像感覚 (*khayāl*) が判断し、感覚器

『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法

官以外からの知覚を思考力 (fikir, mutafakkira) が分析し、主観的表象作用をもつ識別感覚 (wāhima, wahm) がその意味を理解し、記憶 (ḥafīza) にとどめられる。イブン・シーナー (Ibn Sīnā) は、識別力を直感的、情緒的判断をする心理的能力と見ている⁽¹¹⁾。

ヨーガ行者らに適用される「想像力、幻覚」は、呪術的力をもたらす側面が色濃い。10世紀末にイブン・アンナディーム (Ibn al-Nadīm) の著した『目録の書 (Kitāb al-Fihrist)』にも言及されるイブン・アビー・サルフ (Ibn Abī Sarḥ) によって9世紀の終わりに書かれた『前兆についての書 (Kitāb al-Rumūz)』の前書きでは、インド人の心の制御法を、ペルシア人の魔法やギリシアの賢者らの呪文と呼ばれるものと同類とみなしている。このやり方には3種類あり、第1は呪文を唱えたり心の制御のような行動、第2は、護符を身につけるというような行動、第3はこれら両者の混じりあったもので、呪文やイメージを伴ったものであると分析し、イスラーム以前のアラブが持っていた宗教的観念であるとみなし、病気治療や雨乞いなどの事例を挙げている⁽¹²⁾。

インド人苦行者が「瞑想と想像力の人々 (aṣḥāb al-fikra wa al-wahm)」と呼ばれるのは、1127年にホラーサーン (Khurasan) の宗教史家シャフラスターニー (al-Shahrastānī) に著された『諸宗教と諸宗派の書 (Kitāb al-Milal wa al-Nihal)』⁽¹³⁾ においてであり、彼らはギリシアやペルシアと異なったやり方ではあるが、天体の運行や医学にも通じていて、苦行によって、感覚器官を対象から引き離そうと努力する人々であると紹介される。シャフラスターニーは想像力が感覚器官の対象を離れると、来世や隠れたものを明らかにし、ときには雨をやませることもできると説く。想像力が人間に関して働くと、即座にその人を殺すこともあるというように、肉体や心の動きに驚くべき影響力があるとも伝える⁽¹⁴⁾。このように、心の働きを制御することで想像力、瞑想力を働かせて魔術的力を発揮することは、イスラーム以前からの宗教的観念として存在し、ヨーガ行者の超能力と共通の基盤をもつものと捉えられていた。

2 : 『甘露の水瓶』の伝播と内容

2・1 : 『甘露の水瓶』の伝播

『甘露の水瓶』は、カーディー・ルクヌッディーン・サマルカンディー、おそらくは1218年にブハーラー (Bukhara) で亡くなったハナフィー派の法学者ルクヌッディーン・アッサマルカンディー・アル・アミーディー (Rukn al-Dīn al-Samarqandī al-Amīdī) ⁽¹⁵⁾によって訳されたとされる⁽¹⁶⁾。HHのアラビア語のテキストは、ルイ・マッシニヨンの助言を得てユースフ・フサインによってフランス、オランダ、ドイツにある5つの写本に基づいて校訂され、フランス語の抄訳と共に紹介された。正式には、『人間界を理解するための(隠された)奥義を映し出す鏡 (Mir'āt al-Ma'ānī li-Idrāk al-Ālam al-Insānī)』と題される。ここではユースフ・フサインの校訂本⁽¹⁷⁾を定本とし、フランス国立図書館所蔵写本⁽¹⁸⁾を参照する。

この書の伝播の経緯については、アラビア語訳とペルシア語訳に残された2つの前書きが明らかにしてくれる。

第1の前書きによると、翻訳の経緯は以下ようになる。インドの学者や宗教家らによく知られていた書物に Anbrit Kund⁽¹⁹⁾すなわち『生命の泉』と題されたものがある。インドにイスラームが進入し、征服者としてのイスラームの学問についての情報がインドの辺境にあったカーマループ (Kāmarūp) (現在のアッサムのグワーハティー) に伝わったとき、その地の宗教家ら ('ulamā') や学者たち (ḥukamā') の一人が、イスラームの宗教家たちとの論争を求めて出てきた。そのバラモンのヨーガ行者の名前は bhūcara ⁽²⁰⁾ といった。彼は、アラーウッディーン・アリー・マルダーン ('Alā' al-Dīn 'Alī b. Mardān) の治世 (1208-1211年)⁽²¹⁾に、当時のベンガルの都ラクナウティー (Lakhnawṭī) にやってきた。

『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法

その日は金曜日で、ヨーガ行者は午後の礼拝集会で宗教家を訪ね、論争相手としてカーディー・ルクヌッディーンを紹介された。ヨーガ行者は、(1)あなた方は何を信仰しているのか、(2)あなた方の指導者 (imām) は誰か、(3)霊魂 (rūḥ) について指導者は何を語ったのか、について質問した。それに対してルクヌッディーンは、彼らが神 (Allāh) を信仰し、指導者をムハンマドとみなし、ムハンマドが神 (rabb) の命令を語ったのだと答えたという。正統派イスラームにおいては、ムハンマドは預言者でもありイスラームの指導者でもあると認められており、ここでは神のことばが啓示としてムハンマドに降されたことを示している。この答えにイスラームの教えがバラモンの聖典に説かれることと同じであると理解して、ヨーガ行者はイスラームの学を学び、説教ができるほどにそれに通達した。この人物が『甘露の水瓶』をルクヌッディーンに紹介し、インドの言語からペルシア語に訳し、ペルシア語からアラビア語に訳した⁽²²⁾という。この作品は10章からなり、その書が現在残されたアラビア語やペルシア語訳がなされた時代にまで伝わったという。

第2の前書きによると、訳者はこの書を学んでそれをある賢者に読んで聞かせ、その驚異に注目し、神の真理の霊知からひきだされたものであると知ったのだが、カーマループからのヨーガ行者が現れるまで、先生を見つけることができなかつたのだという。ヨーガ行者の名前は、Anubhava-nātha⁽²³⁾という。この書はインドの言語で50詩節 (bayt) 全10章 (abwāb) からなっていたといい、書物によらず記憶されたものを伝えるインドの伝統に従って、ヨーガ行者が語って聞かせる形で教示したことを、賢者らの勧めでインドのことばからアラビア語に訳したのだという⁽²⁴⁾。この説明でHHの各章の冒頭が、「彼は次のように語った (qāla 'inna)」と始まるのはこのためであるとわかる。

BHでも、これらの前書きは訳し入れられているが、最初に、Anbart-kūndすなわちペルシア語で *Ḥawḍ al-Ḥayāt* というインドの言葉で書かれた作品は、インドの言葉からアラビア語に訳され、ついで一般の人々の理解のためにペル

シア語に訳された」と述べる。第 1 の前書きは、ほぼ *BH* の内容を継承しているが、この書を伝えたヨーガ行者の名前を *makāmā* とし、さらにルクヌッディーンらがこの作品を 30 章からなる（大本）アラビア語に訳し、それから誰か (*shakhṣī*) が 10 章からなる（小本）ペルシア語にも訳したと伝える。この 30 章からなるという最初の訳には、インドのことばによる無関係な語が混じっており、意味が不明瞭だったので、「2 つの世界の救済者 (*ghawth al-dārayn*)」であり「2 つの世界の支配者 (*ḥākim al-kawṇayn*)」である（ムハンマド・ガウス）が自らカーマループに赴いて、数年間にわたってこの学を研究したという。そしてグジャラート出身の弟子の求めに応じて、『生命の海』と題した書を自ら著したという⁽²⁵⁾。

これらの前書きからも明らかなように、この作品の翻訳の経緯をめぐってはいくつかの問題がある。

第 1 に、最初にペルシア語に訳されたのか、それともアラビア語に訳されたのかという問題である。アラビア語訳写本の中に、最初にペルシア語に訳され、その後にアラビア語に訳されたと伝えるものがあることは先に指摘したとおりである。現在残された写本は、10 章からなるほぼ同じ内容をもつアラビア語訳とペルシア語訳である⁽²⁶⁾。*BH* の前書きに示されるように、現存しない 30 章からなるアラビア語訳というものがあつたと想定すれば、それがペルシア語に訳されて、さらに難解な翻訳を簡略化した 10 章からなる小本が作られたということも考えられるが、30 章に言及するのが *BH* のみであることから論拠として不十分である。さらに次節で示すように、アラビア語訳に付属する序論がペルシア語訳に欠けていることや、後に作られた *BH* も小本に基づいてイスラーム的解釈を加え大幅に増広した形になっていることから、大本が探し出されるまでは、現在に伝えられた形はアラビア語訳に基づく小本だけであると仮定される。

第 2 に、カーディー・ルクヌッディーン・アッサマルカンディーに言及されるものの、現在に伝わる小本の実際の翻訳者は誰なのかは明らかではない。ユー

『甘露の水瓶 (Amṛtakuṇḍa)』とスーフィー修道法

スフ・フサインも指摘しているように、アラビア語訳でもペルシア語訳でも、この直接の訳者がルクヌッディーン・アッサマルカンディーであるとは示されていないからである⁽²⁷⁾。しかしながら、この言及から我々の手元に残された翻訳の年代に関しては、少なくとも13世紀始めまでにはムスリムに伝えられていたと仮定できる。いずれ大本が発見された段階で、これらの回答が明らかになるといえよう。

最後に残された問題は、『甘露の水瓶』と題されたサンスクリット語の原典は実在したのかということである。『新目録書 (New Catalogus Catalogorum)』によると、「この作品は、ブラフマンの宗教哲学的教理を含む古いサンスクリット語作品であり、アッサムの改宗ムスリム、カーマナー (Kāmanā) という人によって、アラーウッディーンの時代にアラビア語に訳され、グワーリヤルのムハンマドが師のフサインの命令により *Baḥr al-Ḥayāt* と題してペルシア語に訳した」というBHに基づいたと考えられるアブー・ムハンマド・ハビーブッラー (Abū Muḥammad Ḥabībullāh) の記述を引用している⁽²⁸⁾だけで、これを原題とするサンスクリット語の作品についての情報は示されていない。ヨーガ行者が口誦で教示したことを考えると、いくつかのソースがあったとも考えられる。現在のところ原作が特定できない状況で、ここでは現在に伝わったHHやBHの内容を検討することから、『甘露の水瓶』の性格を探ってみたい。

2・2 : 『生命の泉』の構成と内容

現存するHHは、導入部にあたる序文、翻訳の経緯をめぐる2つの前書き、寓話の形をとった前書き、10章からなる本文、補足的説明という構成になっている。

ユースフ・フサインの校訂本では、翻訳の導入部分として、「自分自身の心 (nafs) を知る者は彼の主 (rabb) を知る」というハディースとして知られる

言葉⁽²⁹⁾が10の側面から解釈されるという序文を最初に置き、本文の10章の主題を示唆する形になっている。序文は奥書に「(ルクヌッディーン・) アッサマルカンディーによる *Hawḍ al-Hayāt* の要約の書」とあるように、この書全体の主題をまとめた形となっていることがわかる⁽³⁰⁾。つづいて、先に紹介したように翻訳の経緯を伝える2つの前書きが続く。

2つの前書きにつづいて、本文に入る前に一つの寓話が語られる。これは、求道者が導師の指導のもとに援助者 (wazīr) を求めて出る旅が、実は自らを知る旅であるという内的経験を示すものである。一見、これは奇妙な挿入のように見えるが、第10章の締めくくりにある「このことが求道者に明らかになると援助者を見出す」という言葉との対応から、全体の前書きとして不可欠な部分であることがわかる。そこで到達される町は内外に5つの門があり、それぞれに外官と内官を司り5つの元素に象徴される5人の男たちがいる。町の中には、魅力、消化、執着、本能、滋養、抵抗力、生産力を示す火を燃やす7人の男たちに会う。さらに旅を続けて行きその町の長老 (shaykh) がいるところにたどり着き、彼と語るうちに、旅人は長老が自分自身の反映にすぎないことを覚る。旅人はそこで長老に促されて「生命の水」に浸かる。これらを考察する理性的精神の力によって人間の本能を超え、永遠の幸福を獲得するのであると師は説く。

以下に各章のタイトルから内容を概観する。第1章「小世界(人間)の特質について」と題して、大世界にあるものはすべて小世界(人間)に部分として存在するとして、小世界と大世界の対応が示される。第2章「小世界における(気の)影響について」として、左右の鼻孔から取り入れる気の人体への影響を示す。第3章「心臓(qalb)の特質とその奥義について」と題して、心臓の構造と心臓の鼓動を確認することによって、自らの健康状態を知ることが説かれる。第4章「苦行の実践法について」では、心の浄化手段としての坐法のうち、修道者に不可欠なものとして5つの座法とその果報が説かれる。第5章

『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法

「気とその特質を知ることについて」と題して、気を制することを知れば「命の水 (mā'i al-hayāt)」すなわち不死を獲得し、仲介者なしに真理を知るとされる。第6章「精液の保存について」では、長寿と生命力維持のために禁欲が勧められる。第7章「想像力 (wahm) の特性について」では、7つの図像 (shakl) を定められたやり方で描き、心像が確証できるまでそれを観想することで心の働きの秘密を解くことができると説かれる。第8章「死の徴候を知ることと、それを除去することについて」では、自分の影を見る方法、鏡をのぞいてから裏返して眼に残る残像を知覚する方法、そして具体的な肉体的症状から死の兆候を示し、その兆候を除去するには第7章で述べた観想法によると説く。第9章「いかにして精霊を調伏するかについて」では、小世界を支配する7人の精霊の勧請の次第が語られる。これらは 護摩 (homa) と呼ばれ、イスラームの祈祷 (du'ā) にあたると理解される。第10章は「物語の終わりについて」と題され、最初の寓話に象徴された旅の目的を明らかにする。自分の心を知るには、鏡のような理性的精神 (al-nafs al-nāṭaqa) を磨く必要があり、感覚器官を対象から、心を思考から遠ざけ、想像力と理性の力によって獲得された知識を区別することによって、生きている間に死後の魂の状態を味わって、魂を浄化することで唯一者と一体化するという至福に達するのだとしめくられる。

3 : タントラ・ヨーガと『甘露の水瓶』

HHの主題は、前節に見たように人間の身体と心の考察にあり、病気や死を克服するための行を解説することにある。その手段としての瞑想法が心をコントロールする想像力によると捉えられたのである。ヨーガ行法の肉体的生理的側面を強調するハタ・ヨーガの創始者は13世紀ころに活躍していたという、多くの神話的伝承によってシヴァ神の化身として神格化されたゴーラクナート

(Gorakhnāth) あるいはゴラクシャナータ (Gorakṣanātha) と言われるが、実際のところ、歴史的な位置づけははっきりしていない⁽³¹⁾。彼に従う一派は、左道密教サハジャ乗とも密接な関係を持ち、シヴァ神を最高神としてヨーガの行法により神と一体化することをめざすという教理も認められる⁽³²⁾が、その魔術的偉業によって知られ、療治師や魔術師扱いされることが多い。

ゴラクナータの著作として多くの作品が帰せられる⁽³³⁾が、主要な作品は、『ゴラクシャシャタカ (Gorakṣaśataka)』(GS)⁽³⁴⁾、『ゴラクシャ・サンヒター (Gorakṣa Saṃhitā)』、さらに後代のもと考えられるアドヴァイタの思弁の影響をうけた『シッダシッダーンタパッダティ (Siddhasiddhāntapaddhati)』(SSP)⁽³⁵⁾などが挙げられる。15世紀頃になってから、これらの文献にも引用されるスヴァートマラーマ (Svātmārāma) の『ハタヨーガ・プラディーピカー (Hathayogaprādīpikā)』(HYP)⁽³⁶⁾によって体系化された。またガンダカパーリン (Gaṇḍakapālin) とゲーランダ (Gheraṇḍa) の間で交わされる対話の形をとった7章からなる『ゲーランダ・サンヒター (Gheraṇḍa Saṃhitā)』(GhS)⁽³⁷⁾や不二一元論で色づけされた『シヴァ・サンヒター (Śiva Saṃhitā)』(SS) もハタ・ヨーガの体系を伝える⁽³⁸⁾。

『甘露の水瓶』を伝えたヨーガ行者が、カーマループからやってきたということも注目される。この地は、九曜 (navagraha) 寺院に星の女神ターラー (Tārā) を奉り、古代には「東方の占星術師たちの町 (prāgyotiṣāpura)」と呼ばれ、霊場 (pīṭha) の1つとしてシャクティ崇拜の中心地であり、『カーリカー・プラーナ (Kālikā Purāna)』や『ダルマ・プラーナ (Dharma Purāna)』などを生み出し、左道タントリズムの儀礼が民衆の俗信と結びついて盛んに実践されていた地域でもあった⁽³⁹⁾。こうした背景をもったHHに見られるタントラ・ヨーガ的要素のうちいくつかをここに検証してみたい。

2・1：小世界としての人間

タントラの世界では、大世界と小世界である人間に相応関係があることに基盤を置くことは良く知られている⁽⁴⁰⁾。第1章における大宇宙と小宇宙の相応関係は、2つの眼、2つの耳、口：5つの惑星、感覚器官：星、頭：天、身体：大地、骨：山々、四肢：海、静脈：河、毛髪：木、骨髄、骨、血液、皮、毛髪、爪、肉：7つの気候帯 (iqlim)、鼓動：泉、頭の部分：山々、脳天：鉞山、手足：動物、目覚め：昼、眠り：夜、幸福：春、悲しみ：冬、空腹：夏、満足：秋 (雨季)、涙：雨、笑い：稲妻、心：最高の天 (第8天) というように示される。これらは、SSPに示される「身体の成就 (piṇḍa-siddhi)」章の描写と一致する⁽⁴¹⁾。個々の身体 (vyaṣṭi-piṇḍa) の中に世界 (viśva) の姿をして最高神 (parameśvara) が顕れているというSSPに説かれる原理は、HHでは、神が大世界に顕れていると知る人は、必ずや神を知るのであり、「自らの心を知る者は自らの主を知る」という前書きに示したハディースとされることばに象徴される。

このような身体の捉え方は、彼らの解剖学知識に支えられている。すぐれた解剖学書は純粋な医学書よりは、タントラ文献に多く見られるように、第6章に描かれる胎児の成長と胎内での様子や、第3章や第10章の後に補足的に付け加えられる心臓の描写は、解剖学のテキストのごとき印象をもたせる。

胎児の成長は、種を大地に蒔くことに譬えられる。種が大地の熱と湿気を得るように、精子も胎から (熱と湿気を得て) 精液は血液に変わる。それから熱と乾燥によって肉となり、根、つまり臍が出る。根が大地とつながっているように、血管が (母親の胎とつながって) 胎児は作られる。胎児はバオバブの木のように、根が上で本体が下にある形になる。胎の中ではひれ伏したような格好で、頭を股の間に置き、両肘を並行に、両手を両耳の上に置き、臍の尾でぶ

ら下がっており、足や背中は頭の上方にある。もし子供が男であればその背中
は母の腹のほうに向き、その反対ならば女である。

一方、心臓は分厚い心膜に覆われ、左下前方に傾いた円錐形をして、左右に
心房、心室をもち、血液の出入りのために弁をもつ構造である。HHで言われ
る軟骨 (ghuḍrūf) とは、上大静脈が右心房に注ぎ込む真下の心房壁にある洞
房結節 (sinoatrial node) といわれる心筋繊維の集まりをさすのであろう⁽⁴²⁾。
心臓のペースメーカーとも言われるこれが拍動のリズムを決めることを知って、
この部分が「心臓全体の基盤」であると説明したのであろう。

HHは、心臓には12宮(星座)と同じように、あらゆる事象に吉凶をもたら
す影響力があり、左の心室にある黒い血の性質から凶相を知り、身体全体に血
液が送り出される右側の心室から吉相を知るといふ。拍動を聴診するとき、右
側から聞こえる音は、酸素を多く含む動脈血を体循環のために送り出す左心室
からの大動脈弁の音であり、左側から聞こえる音は、上大静脈と下大静脈から
とり入れた酸素に乏しい静脈血を右心室を通して肺へ送る左肺動脈弁の音であ
る。したがって、「黒い血」とは静脈の流れを悪魔 (shayṭān) と理解し、体
調を崩す兆候を示すと捉えたのであろう。

ハタヨーガで太陽と月を人体における2つの鼻孔に配する⁽⁴³⁾ように、HH第
1章においては、太陽と月は小世界においては2つの鼻孔であり、右(の鼻
孔)は太陽で左(の鼻孔)は月であり、気(nafas)はこれらを通してとり入
れられ、それが熱と冷たさを支配すると説かれる⁽⁴⁴⁾。2つの鼻孔の働きと物
事の吉凶との関係は、HH第2章で常に昼は左の鼻孔から、夜は右から呼吸し
ていけば、病気、寒暑、毒や魔法の影響をうけることはなく、老いもなく身体
が弱ることもない。失せもの探しや祈願の成就、消化や生殖も呼吸に依存する
として、右からの呼吸が良き果報を与えるという。これが、男女の産み分け方
にも適用され、右側からの呼吸が男子誕生を示す如くに⁽⁴⁵⁾、呼吸が世界のあ
らゆる事象の吉凶を示すという俗信が、ナート派ヨーガでも重視されていたよ

うである⁽⁴⁶⁾。

2. 2 : 実践行

2. 2・1 : 坐法

心が欲望を追求したり感官に支配されて浄化作用を怠ると、肉体は損なわれるのであり、肉体を水や土のつまった皮袋に譬え、それを開けたいと思うなら、皮袋とその内部を、壊さないようにやさしく空にして浄化する必要があるとして、HH第4章では84種の坐法のうち、修道者に不可欠なものとして5つを取り上げる。

その体位描写から、第1の坐法は「蓮華坐」(padma-āsana)、第2は「蓮華坐」の状態、両手を首の後ろで交差させて両肩の上に置き、顔を動かすことなく上半身を四方に回転させるもの、第3は「鶏坐」(kukkuṭa-āsana)と呼ばれる「蓮華坐」の状態、両手を肘まで腿とすねの間に入れて、両手を挙げて腕の力で身体を宙に浮かせるもの、第4は「蓮華坐」の状態、両手を腿とすねの間に入れて前屈し、両手の指を首の後ろにかける「胎児坐」(garbha-āsana)の変形、第5の坐法は、両手を地面につけて、左足の親指と人差し指の間の部分を右肘の上に乗せ、右足は両手の力で宙に浮かせる「ガーラヴァのための片足坐法」(ekapāda-gālava-āsana)と考えられる。いずれも「蓮華坐」の変形であることから、これを基本的、本質的な坐法とみなしていたと考えられる。

YSは、「坐り方は安定した快適なものでなければならない」と規定しているが、その数や種類については述べていない。ヴァーチャスパティ・ミシュラ(Vācaspatimiśra)の注釈書『明晰なる真理 (Tattvavaiśaradī)』では、この「安定した快適な坐法」の説明として、11種を挙げる⁽⁴⁷⁾。HYPでは84の坐法のうち4種の坐法：成満 (siddha)、蓮華、獅子 (simha)、幸福 (bhadra) が

重要だとされ、なかでも成満体位が常に行ずるべき最高の体位であると説かれる⁽⁴⁸⁾。一方、SSでは、成満、蓮華、最勝 (ugra)、吉祥 (svastika) が、GhSでは32種類が人間に役に立つ坐法であるという⁽⁴⁹⁾。SSPでは、吉祥、蓮華、成満の3種が主要な坐法とされる⁽⁵⁰⁾。一方、『全哲学綱要 (Sarvadarśana-saṅgraha)』では、10種類⁽⁵¹⁾を挙げる。プラーナ文献においても3～4種類が挙げられ⁽⁵²⁾、HHのように5つというものは見当たらないが、すべてに蓮華坐は含まれている。それぞれの体位による果報も、わずかしか食べたり眠らなくてもよくなり、隠れたものを見出したり、火、風、土の性質の増大、不畏、飛翔を獲得するとされる。

2・2・2：呼吸法

HH第5章では、気は熱から生じ、腹の中で臍の周りを渦巻くように存在し、体内の浄化、血液の循環、感覚器官を働かせ、運動を生じさせるものとみなす。この気が生命を助け長寿をもたらす。気は食物を糧とするとして、牛乳入りの米や小麦粉を調理したものにして、肉や油は、必要以外は避けるべきであると述べられる。食物が生命をひいては理性の長寿をもたらすとして勧められる食物は、ハタ・ヨーガで勧められるものと一致する⁽⁵³⁾。気の種類について、HHではアパーナ (apāna) とプラーナ (prāṇa) の説明をして、アパーナは排出時以外は保持し、プラーナは12指の量を吸いこんで8指の量を吐き出すことを勧める⁽⁵⁴⁾。

気を制御する果報については、胎児が母親の胎内で羊膜の中にあっても呼吸し、魚は水を飲み込むことなく呼吸し、木は根から水を吸って枝まで運ぶという譬えを用いて示す。胎児は聖者ハディル (al-khaḍīr)、魚は預言者ヨナ (zūal-nūn)、木は預言者エリヤ (ilyās) に譬えられるが、それぞれ、『クルアーン』、イスラームの伝承、『旧約聖書』に語られる⁽⁵⁵⁾ように、「生命の水」に象

『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法

徴される本当の智恵を獲得した者を象徴している。すなわち呼吸の制御は最高のズィクル（称名）であり、それを体得することで「生命の水」に象徴される不死に到達することができるという理解されている。

呼吸と精液と心が連関をもって扱われることも、ハタ・ヨーガの特徴である。精液を呼吸の制御によって引き上げる行法は、ヴァジュローリー (vajrolī) と呼ばれる。HYPでは精液（ビンドゥ）を保つことで死を免れ長寿が得られると精液の保存の必要性を説く⁽⁵⁶⁾。HH第6章で胎児の説明の後に示される精液保存法も、死を免れあるいは死の訪れを遅らせることを目的とする。HHでは、子孫を残すための生殖以外の性の喜びを放棄することを勧め、呼吸の制御による精液の保存が生命力を与えることを説く。

2・2・3：観想法

HHの前書きに語られる寓話の象徴するものは、旅人は肉体を離れた靈魂であり、自らの故郷としての町は人間の身体であり、5つの外官と内官をもち、その内部には7つのエネルギー中心がありそれを支配しているのは自らの心であるというものである。人間の靈魂が自らを救済へと導く案内者を求めるというプロットは、イブン・シーナーの東方哲学を物語る空想的説話にも通じるが、肉体の描写にはナート派ヨーガ的生理学の知識が織り交ぜられている。一方で、自らの身体を小宇宙としてマンダラを築き上げていく次第は、無上瑜伽タントラにおける成就法の「生起次第」をも窺わせる。心の秘密を知るための具体的観想法は、HH第7章に示されるように、不殺生を守り、身衣を清浄にして、清浄な堂で香を焚いて花を捧げ、白檀の木片に象徴的図形（ヤントラ）を描き、それに伴われるマントラを舌ではなく心の中で唱えるという、きわめてタントラの要素を持つ。

第7章で示される7種類の瞑想法では、象徴的図形がテキストによって異なっ

ている⁽⁵⁷⁾が、それぞれについて、種子マントラとその意味、観想する身体
の場所、色、支配星⁽⁵⁸⁾の順に表すと、第1は、hūm: 「主よ (yā rabb)」、⁽⁵⁹⁾臀
部、赤みがかった黄金色、土星；第2は、om: 「不滅なるお方よ (yā qadim)」、
臀部と足底の間、深紅、火星；第3は、rahīn: 「創造主よ (yā khāliq)」、臍、
黄色がかった黄金色、木星；第4は、barīn sarīn: 「寛大なるお方よ、慈悲
深きお方よ (yā karīm yā rahīm)」、心臓、黄色がかった赤、太陽；第5は、
baray: 「天と地の魅了者よ (yā musaḥḥar al-samāwāti wa al-arḍi)」、咽頭、白
色、金星；第6は、yūm: 「全知者よ (yā ‘ālim)」、額にある眉間、色不明、
水星；第7は、hansā yashyā: 「消し去る者よ (yā muḥy)」、脳天、白、月と
なっており、これらによって敬愛、調伏、息災、自在力、天耳通などが獲得さ
れるという。

天使がこの世界を維持するものであり、宇宙の森羅万象は天使の影響をうけ
るという見方は、ゾロアスター教に依拠したスフラワルディーの照明学の基本
である。この天使が7つの惑星を含む諸天に割り当てられてそれぞれを支配す
るが、そこに7人の女神が当てはめられ、象徴的言葉はマントラに置き換わる。

HH第9章で世界を守る精霊 (rūḥāniyya) が総勢で64人であると説くのは、
タントラ文献などにあるシャクティを64とする考えを反映している⁽⁶⁰⁾。続い
て世界を支配する7人の精霊を勧請する次第が示されるが、その名前⁽⁶¹⁾、支
配惑星、特徴を見ていくと、第1の女神は、Kalika (土星、黒、4 臂、憤怒
相)；第2は b.t.r.mī (火星、2 頭の獅子にまたがる、持物：槍と剣、赤、
軍神)；第3は、m.n.k.l (木星、黄色みがかった赤色、祈る姿)；第4は、
b.d.m.tā (太陽、黄色みがかった赤色、アヒル (baṭṭ) に座す)；第5は、
Sarasvatī (金星、緑がかった白色、孔雀に座す、持物：鏡、学問、詩学や音
楽の才能)；第6は、nārī (水星、赤みがかった白色、本を持つ)；第7は、
no.t.lā (月、白色、1 頭7 体)と示される。

ここで瞑想の対象となっているのは、ヒンドゥー・シャークタ派における

『甘露の水瓶 (Amṛtakuṇḍa)』とスーフィー修道法

チャクラ供養のように、シャクティあるいはクンダリーニーが昇っていく6つのチャクラと、気の出口となる頭頂にあるサハスラーラ (sahasrāra) と呼ばれる第7のチャクラである。一般にヒンドゥー・タントラや後期密教の時輪タントラでは、生命エネルギーの集まっている叢といわれるチャクラは、微細な身体の6ヶ所⁽⁶²⁾にあると考えられている。『6つのチャクラの解説 (Ṣaṭcakra-nirūpaṇam)』⁽⁶³⁾に示されるそれぞれのチャクラの位置する場所、蓮華の色、象徴する図形、象徴する元素、伴われる女神とその特徴⁽⁶⁴⁾、これを念想することによって獲得される果報を見ていくと、HH第7章と第9章の記述に大まかではあるが、相応するものがあることがわかる⁽⁶⁵⁾。第7章では引き続いて、他人の身体や死体に入り込むための次第が説かれる。これも想像力のなせる技と捉えられ、ゴーラクナートの奇跡の逸話に基づいた蛙の譬えが示される⁽⁶⁶⁾。

HHの修法でも、伝統に従って息災、増益、調伏、敬愛を主な目的とするマントラが用いられる。それには、文章の形で意味をもつものもあるし、HH第7章に説かれるように、意味をもたないが象徴的意味をもつ音とがある。8世紀ころに著されたという『呼金剛タントラ (Hevajratantra)』にマントラの基本的構造が説かれるが、それによると、omで始まり hūṃ, phaṭ を飾って svāhā で終わる形になるという⁽⁶⁷⁾。11世紀頃に書かれたシャークタ派のタントラ、『シャーラダーティラカ (Śāradātīlaka)』によると、マントラには3種類、すなわち男性神格と女性神格と中性の神格にむけたものの3種類あり、女神を招請するためのマントラはsvāhāで終わると定められている⁽⁶⁸⁾。第9章で示される女神の勧請では、まず最初に帰依のマントラを7回唱える。ついで個々の女神にむけたマントラが唱えられる。基本形にもっとも近いものは、5番目に挙げられる女神、サラスヴァティーに対する、om om sarasvatī devī om nam nam phaṭ svāhā と考えられる⁽⁶⁹⁾。勧請は1日に3回を限度として行うことが勧められる。これらの次第はHHでは護摩と呼ばれることは先に紹介したが、ヴェーダの儀式以来の伝統を受け継いだ、炉を築き供物による外的なホーマではなく、

観想を主体とするものであることがわかる。

2・2・4：予兆学

予兆学については、非アーリア的要素を加えながら、ヴェーダ文献以来の伝統がある。死の兆候 (*mṛtyu-cihna*) を表すものとしては、自然現象、肉体的兆候などがあげられるが、『アイタレーヤ・アーラニヤカ (*Aitareya Āraṇyaka*)』では、第1に太陽と人間の意識の関係が示され、自らの影が引き裂かれて見たなら、死の兆候であると知れと説かれる。また「鏡を見たとき、あるいは水面に映った自分の姿を見て、頭がねじれていたり、なかったり、瞳孔がひっくり返っていたり、ねじれていたらこれが死の兆候であると知れ」という具合に、さまざまな予兆を獲得する方法が述べられる。ここにもあるように、影を見ること、あるいは鏡や水面に映った姿を見ることは、死の兆候を知る手段として知られていた⁽⁷⁰⁾。

HH第8章でも、影を見ること、鏡を見ることや肉体的兆候から死の兆候を知ることが説かれる。朝、太陽が昇る時、太陽を背にして髪の毛が風で動かないような平らな地面に立ち、自分の影をふりむいたり見つめることなく片目で長い間見る。それから空の方に目を向けると、直立する白い姿を見る。影が完全な姿であれば長生きする。もし影に頭がなければ寿命はあと3年⁽⁷¹⁾、両耳では25日、片耳では1ヶ月、首では7年、身体では6ヶ月、片手では1年である。鏡についても同様で、もし何も見えなければその日に死ぬであろうと、身体各部分に同様のことが適用される。肉体的兆候としては、排泄が随意にできなくなれば死期が近いなどと説かれる。

それを回避するための行として第7章で述べたように定められた象徴的図形を呪文と共に、定められた身体場所に順番に念想することが勧められる。そうすれば7つの姿形が1つにまとまり、身体全体に精液のような水が流れ出て、

先に述べたような死の兆候は消えるという。

3 : スーフィー修道法と『生命の泉』

3・1 : アブドゥル・クッドゥース・ガンゴヒー

(‘Abd al-Quddūs Gangohī) と HH

13世紀以降、教団活動の拡大につれて数多く著されるようになったスーフィー道の指南書に、HHは少なからぬ影響を与えた。この書のアラビア語訳とペルシア語訳がこの時代のスーフィーによく知られていた一例は、15世紀末から16世紀始めにかけて活躍したチシュティー教団サービリー派の聖者 アブドゥル・クッドゥース・ガンゴヒー (1537年没) に見ることができる。

この聖者は、ムガル皇帝フマーユーンとも親交をもった人物で、弟子の教育のためにHHを用いたとされる⁽⁷²⁾。自らの著作『解脱への導きの書 (Rushd Nāmah)』⁽⁷³⁾でも、『クルアーン』やハディースや著名なスーフィーの言葉を引用しつつ、土着語の詩 (sabad) を織り交ぜながら、自らの故郷 (waṭan) への旅になぞらえて、自己を知ることは存在一性論 (waḥdat al-wujūd) の説くタウヒードを知ることであると示そうとした。そこでは、呼吸の制御法により自己の内に神の顕われを観想する一方で、土着語の詩 (sabad, dohrā, ghazal, caupad) の中で、絶対者を表すのに saḥaja, gorakh, alakhdās, alakh nirañjan, śūnya などのナート派ヨーガの観念を導入している⁽⁷⁴⁾。

3・2 : ムハンマド・ガウス・グワーリヤーリーとシャッターリー教団

『生命の海』を著したムハンマド・ガウスは、『聖者列伝 (Tazkirat al-Awliyā’)』や『鳥の言葉 (Manṭiq al-Tayr)』を著した12世紀後半から13世紀初めに活躍

したペルシアの神秘詩人ニシャプール生まれの神秘詩人ファリドゥッディーン・ムハンマド・アッタール (Farid al-Dīn Muḥammad Aṭṭār) の子孫であると言われる⁽⁷⁵⁾。

彼の属したシャッターリー教団 (Shaṭṭariyya) は、「陶酔の神秘主義者」として知られるペルシア人のバーヤズィード・ビスターミー (Bāyazīd [Abū Yazīd] Bisṭāmī) (874あるいは877-878年没) の禁欲的な生き方などに影響されて中央アジアに生まれたバスターミーヤ教団に源を発する⁽⁷⁶⁾。

シャッターリー (すばやく獲得できるもの) と名前を変えてこの教えをイランからインドにもたらしたのは、シハーブッディーン・アッスフラワルディー (Shihāb al-Dīn Yahyā al-Maqtūl al-Suhrawardī) の子孫を自認するシャイフ・アブドゥッラー・シャッターリー (Shaikh 'Abdullāh Shaṭṭārī) である。師のムハンマド・アーリフ (Muḥammad 'Ārif) の命によってインドにやってきて、最初ジャウンプル (Jawnpur) に住み、後にマールワー (Malwa) の都、マンドゥー (Mandu) を根拠地としてグジャラート⁽⁷⁷⁾、ブルハンプルそしてベンガルに活動範囲を広げた。やがて教団はグジャラートを基点として海を越えてマレーシアやインドネシアへとそのネットワークを拡大していった。ムハンマド・ガウスは、曾祖師の後継者、ベンガルのガザン・シャッターリー (Qazan Shaṭṭārī) として知られるムハンマド・アラ (Muḥammad 'Alā) の後継者の一人、シャイフ・ハーッジー・ハミード (Shaikh Ḥajjī Ḥamid) に兄弟 8 人ともども弟子入りしたという⁽⁷⁸⁾。

ムハンマド・ガウスの功績は、シャイフ・アブドゥッラーによって基礎づけられたシャッターリー教団の教理を拡充し、実践行の次第を確立したことにあり、とりわけヨーガの実践法の導入や祈願法に土着語を取り入れたことに特徴がある。その知識は、師の勧めでミールザープル (Mirzapur) にあるチュナール (Cunar)⁽⁷⁹⁾で13年にわたってヴィンディヤ山の一角の庵に住み、木の葉や実を食べながら修行していたときのヨーガ行者らとの交流から得られたとされ

『甘露の水瓶 (*Amṛtakunḍa*)』とスーフィー修道法
る⁽⁸⁰⁾。一方、為政者たちとの結びつきによる政治的立場が、グジャラート、
アーグラ、そしてグワーリヤルに移り住むという遍歴を余儀なくさせた⁽⁸¹⁾。
最終的には、アーグラで亡くなりグワーリヤルに葬られた⁽⁸²⁾。

ムハンマド・ガウスの主著である『5つの宝石 (*al-Jawāhir al-Khamsa*)』は
別名を『ガウス(救済者)の子孫たち (*Awrād-i Ghauthiyya*)』といい、アラビ
ア語で著したものを自らペルシア語に訳したスーフィー道指南書⁽⁸³⁾であり、
信仰、禁欲、祈願、シャッターリー教団の特異性や実践行を扱っている。
その他にも、『宝庫の宝珠 (*Qalīd-i Makhāzin*)』、『生命の海』や『昇天記
(*Mi'rāj Nāmah*)』などを著した⁽⁸⁴⁾が、最後の著作の内容が、グジャラートの
領主の寵愛と人気を妬んだウラマーらの怒りをかって異端を宣告された⁽⁸⁵⁾。
シャッターリー教団が崇拝しているバーヤズィード・バスターミーが、自己の
靈的体験を預言者ムハンマドの天界の旅 (*mi'rāj*) になぞらえて表現した⁽⁸⁶⁾
ように、ムハンマド・ガウスも自らの神秘体験を預言者の権威を借りて表現し
たかったのかもしれない。

17世紀初めに、ムハンマド・ガウスィー・シャッターリー (*Muḥammad
Ghawthī b. Ḥasanī b. Mūsā Shaṭṭārī*) によって書かれ、皇帝ジャハーンギール
に捧げられた『聖者らの薔薇園 (*Gulzār-i Abrār*)』では、13世紀から16世紀ま
でにインドで活躍した575人のスーフィーの伝記や言行などが描かれている。
そこではBHを、「ヨーガ行者とサンニヤーシンの行についての規則の骨子を翻
訳したもので、心の行、想起の行、呼吸の制御のズィクル、肉体の軍に精神
の軍が勝利するためのさまざまな行が説明されている。人間の心の秘密を明ら
かにするため、瞑想における迷いを打ち砕くための智慧を、サンスクリット語
の衣を脱がせてペルシア語の衣を着せ、聖なる紐を首からはずしてタウヒード
とイスラームの念珠を着せかけて明らかにした」作品と評価している⁽⁸⁷⁾。

シャッターリー教団の実践行においても、ズィクルは最も重要で効果的の行法
であると考えられていた。『5つの宝石』の第4の宝石で、ズィクルは体系的

に分類されている。それによるとズィクルには 2 種類あり、有声 (jahr) と無声 (khafi) がある。有声ズィクルには 6 種類あり、否定 (nafi) と肯定 (ithbat), 肉体の確立 (ithbat-i tanha), (神の) 本質のズィクル (zīkr-i zāt), 神の名「彼 (hu)」のズィクル, 階層的ズィクル, 鳥の名前からとられたズィクルである。無声ズィクルには呼吸の制御 (pās-i anfās), 心のズィクル (zīkr-i qalb), そして征服のズィクル (zīkr-i istilā') がある。それぞれがまた細分化されて、全部で 9 種類 37 の支分に分けられるという⁽⁸⁸⁾。

BH では HH の第 4 章に示される 5 つの座法を示す前に、坐法をお箒り (chilla) と表現して、インド人の言葉では、ズィクルはカルマ (karma) であり、禁欲 (zuhd) はダルマ (dharma) と呼ばれることを説く。そして坐法を土着語の詩 (sabad) を伴って sahaja, alakh, nirañjan などの名称を伴う 15 種類のズィクルとして紹介する。BH 第 9 章は、HH を離れて想像世界 ('alam al-mithāl) におけるズィクルとして論じられるが、調伏を目的とした祈祷 (du'ā) の呪文の中には、ガブリエル (Jibra'il) などのイスラームの天使らの名称に混じって、kālikā'il というものまで見られる⁽⁸⁹⁾。

イスラームでは、霊 (rūh) と呼ばれる天使が啓示を与えたりする仲介者として存在するように、精霊 (rūhaniyya) としての女神たちの名を祈祷の文句に加えることで、神との間の仲介者としての役割が与えられたと考えられる。シャッターリー教団では、神の名前がアラビア語で唱えられようとインドのことで唱えられようと大きな効果をもつとも認めた。ムハンマド・ガウスは、スーフィーとヨーガ行者の用いる様々な用語の内包する意味の共通性を示そうとしたのである。

3・3 : 『諸学派の学院 (Dabistān-i Mazāhib)』に見る HH

後代にこの作品を紹介した文献の白眉は、17世紀末にモーベド・シャー

(Mobed Shāh) というゾロアスター教徒によって著された『諸学派の学院』(『ダビスターン』)である。ここではヒンドゥーの第6の見解としてヨーガの目的と彼らの修行階梯が示される中で、八支ヨーガの記述に続いてナート派の聖者らと分派を紹介してから、調息法がインドのゾロアスター教徒の間でも一般に行われており、「呼吸法と想像力の知識 (‘ilm-i dam wa wahm)」として知られていたと伝える⁽⁹⁰⁾。

注目されるのは、『ダビスターン』の著者もアブル・ファズルも信頼していたというアーザル・カイヴァーン (Āzar Kayvān) (1617-8年没) という人物である。サファヴィー朝下でゾロアスター教の神官であったが、『ダビスターン』の著者の求めに応じてパトナーに移住してきたという⁽⁹¹⁾。アーザリヤンと呼ばれる彼の信奉者たちは、パトナー、ラーホール、カシュミールに広がっていた。折衷混交的といわれるこの派の思想内容には、ナート派ヨーガと共通する多くの要素が見られる。『ダビスターン』では、インドのゾロアスター教徒の項で、アーザル・カイヴァーンの弟子のモーベド・ソルーシュ (Mobed Sorūsh) の『ゾロアスターの伴侶 (Zartusht Afshār)』などに示される蓮華坐を始めとする坐法とズィクルが紹介される⁽⁹²⁾。

一方、インドのヨーガ行者らの行法として紹介されるのは、それぞれに惑星を象徴することも付け加えた7つのチャクラ、右にある太陽、中間にある火の性質、左の月の性質をもつと示される3つの脈管 (idā, suṣumnā, pingalā), 10種類のプラーナ、白鳥真言 (haṃsa-mantra), 「光の繩 (rūshantār)」と呼ばれるクンダリーニ、座法、また左の鼻孔で吸い込むと左側に月の円盤の形が現れ、右側に太陽の円盤の形が現れるという調息法などである⁽⁹³⁾。

こうした行法については、アーザル・カイヴァーンの弟子たちの作品にも描かれていると紹介し、これと並んで、3冊のインド側の書: HYP, GSそして *Anbirtkund (Amṛtakuṇḍa)* の名前を挙げ、当時のムスリムがこうした書物の名称だけでなく内容も知っていたことを示す。『ダビスターン』の著者は、ペ

ロシア語訳のHHを実際に見たと述べている。この書には、「ゴーラクナートとはハディルのことでありマツェーンドラナートはヨナのことでであると書かれているが、このことばはもともとのAnbirtkundには記されていないかった」とHH訳者のイスラーム的解釈を指摘している。これはHH第5章に気を制することの果報で引き合いに出される表現である⁽⁹⁴⁾。

一方、ここに示されるヨーガ行者が病気になるると自らを埋めるという記述は、HHの第8章に説かれる前兆学を窺わせる。目を開いて眉間に精神を集中したとき見られる人間の姿に、もし手や足や肢体の部分がないなら、寿命が残り少ないことを示し、もし頭のない姿を見てもはや寿命が残っていないと知り、自らを生きながら埋めるという。これに対してインドの賢者ら (gyāniyan) は、その姿が幻覚 (khayāli) や幻 (shabāḥi) にすぎないと言っていることを紹介しながらも、その兆候を見ることが彼らには確固とした証拠なのであると述べている⁽⁹⁵⁾。こうした『ダビスターン』に見られる具体的記述には信憑性があり、当時のHHの流布の状況を示すものと認められる。

むすびに代えて

イスラームの信仰は、外的浄化と内的浄化の二つの道からなる。イスラーム法 (シャリーア) の定めに従った礼拝、断食、喜捨などによる浄化の道と、自我の浄化の道である。スーフイズムは内的浄化の道で、ズィクル、祈祷、瞑想、読誦といった方法をとる。HHは神を人間の心の中に見出す点で、こうした行法に共通の目的と基盤を持っていた。さらに、もともとイスラーム以前のアラブがもっていた原始的な宗教観念である、聖者の持つバラカ (baraqa: 神の恩寵としての霊力) への期待と信仰というものが、このインドの地で発展させられたこともHHの瞑想法の受容をたやすいものにした一因である。スフラワルディー照明学や東方神智学の知識を背景としたテキストとその周辺の確定も含

『甘露の水瓶 (Amṛtakuṇḍa)』とスーフィー修道法

めてまだ多くの検討の余地が残るが、スーフィーが自らの修道手段に、言葉の違いを超えて多くのタントラ・ヨーガ的な儀礼や観想法の技術的要素を受容し変容させた一つの文献的証拠として、HHは確固とした地位を占めるのである。

- 1 *Alberuni's India, An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D.1030*, ed. Edward Sachau, London, 1887; *Kitāb Abī al-Rayḥān Muḥammad bin Aḥmad al-Bīrūnī fī taḥqīq mā li-l-hind min maqūla maqbūla fī al-'aqli aw marzūla*, Hyderabad, 1958.
- 2 Al-Bīrūnī's Übersetzung des *Yoga-sūtra* des Patañjali, Hellmut Ritter, *Oriens*, ix 1956, pp.165-200. Al-Bīrūnī's Arabic version of Patañjali's *Yogasūtra*: A Translation of the first chapter and a comparison with related Sanskrit texts, Shlomo Pines and Tuvia Gelblum, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, vol.XXIX, 1966, pp.302-325; *ditto*, vol.XL, Part 1, 1977, pp.522-549; *ditto*, vol.XLVI, Part 2, 1983, pp.258-304; *ditto*, vol.LII, Part 2, 1989, pp.265-305.
- 3 訳語の選択において、イスラームの読者に理解できるようにとギリシャ哲学の用語を用いて解説しようと努力している姿も見て取れる。Louis Massignon, *Essay sur les Origines du le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, pp.81-98.
- 4 *The Ā'in-i Akbarī*, ed. H. Blochmann, vol.II, Calcutta, 1869, pp.89-96.
- 5 『シナ・インド物語』 (*Akhbār al-Šin wa al-Hind*) , 藤本勝次訳注, 吹田: 関西大学出版広報部, 1976, pp.27, 63-64; 『インドの不思議』 (Buzurg b. Shahriyār, *Kitāb 'Ajā'ib al-Hind*), 藤本勝次, 福原信義訳注, 関西大学出版広報部, 1978, pp.73-75, 114-115; Al-Ya'qūbī, *Ta'riḫh al-Ya'qūbī*, vol.1, Beirut, 1960, pp.87-88.
- 6 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1989 (paperback edition of 1914, London), pp.48-49; Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1963 (first published in 1925), pp.176-177; Louis Gardet, La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane, *Revue Thomiste*, t. LII, 1952, p.670; t. LIII No.2, 1953, pp.202-216, 408; Ronald Stuart McGregor, *Hindī Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*, Wiesbaden, 1984, pp.11,21.
- 7 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol.1, New Delhi, 1978, pp.111-112,144,189.
- 8 『クルアーン』108章「潤沢の章」に、心の乾きを癒す、尽きることのない水を貯えた天の源泉 (ḥawḍ-i kawthar) が示されることから、この ḥayāt も「甘露」の意味

で解釈することができる。

- 9 *Bahr-i Ḥayāt*, Delhi, 1311 A.H./1893-4.
- 10 cf. John Newman, Islam in the Kālacakra Tantra, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.21 No.2, 1998, pp.311-371.
- 11 *The Encyclopaedia of Islam*, New Series (EIN), H.A.R.Gibb, J.H.Kramers, E. Lévi-Provençal, J.Schacht eds., Leiden, vol.iii, 1995, p.509; A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, 1938, pp.160,175; Al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, ed. Rafiq al-'Ajam, vol.2, Beirut, 1996, pp.1808-1809.
- 12 James A. Bellamy, The Kitāb ar-Rumūz of Ibn Abī Sarḥ, *Journal of American Oriental Society*, vol.81, 1961, pp.224-246.
- 13 Gardizī らによると ṛṣi をさすと理解されている。
Bruce B. Lawrence, *Shahrastānī on the Indian Religions*, Leiden, 1996, p.115.
- 14 *Kitāb al-Mīlāl wan-Niḥāl*, ed. W. Cureton, vol.1, London, 1846, pp.597-8.
- 15 Al-'Amīdī, Rukn al-Dīn Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Samarqandī. EIN, *op. cit.*, vol.1, 1960, pp.434-435 参照。ここにはトルコ語訳もあると言われるが今回は参照できなかった。
- 16 Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Bd.2, Leiden, 1949, p.568; Supplement 1, p.785; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *op. cit.*, vol.1, pp.335-336.
- 17 Ḥauḍ al-Ḥayāt, La version arabe de l'amratkund, Yusuf Husain, *Journal Asiatique*, t. ccxiii, Octobre-Décembre, 1928, pp. 291-344. Bibliothèque Nationale (Paris) No.773, 1699; Herzoglichen Bibliothek (Gotha) No.1265, 1266; Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae (Leiden) No.1205 に基づく。
- 18 *Ḥawḍ al-Ḥayāt*, Or. F. 113 (3) ff.29a-47a, Bibliothèque Nationale, Paris.
- 19 原題を伝えていない写本もある。HH, *op. cit.*, p.312.
- 20 ユースフ・フサインは Bhūjar と読んでいる。HH, *op. cit.*, p.292。アラビア文字の綴りでは、b, h, w, j, r となっているが、アラビア文字には c の音を表す文字がないために j を用いた可能性があることと、すぐ後に「アラビア語では「世界を闊歩する者 (murtāq 'ālamī)」という意味である」(p.312) と解説していることから、サンスクリット語として bhū (世界, 大地) と cara (歩く) を合わせて、bhūcara と読むことができる。さらに調気法を鍛錬した結果獲得される超自然力としての Vāyusiddhi すなわち大地を離れて空を飛ぶというシッディのなかでも、手をたたき音に驚いて飛び上がる蛙のように地面から飛び上がる術が bhūcart-siddhi と呼ばれることから、この人物がこの段階まで達したヨーギンであるとも考えられる。

『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法

- cf. *Śiva Samhitā* 3-46, ed. and tr. Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu, Allahabad, 1996 (first published: Allahabad, 1914-15), p.31.
- 21 この地を征服したのは、アフガン出身のイフティヤール・アッディーン・ハルジー (Ikhtiyār al-Dīn Muḥammad b. Bakhtiyār Khaljī) であり、ゴール朝クトゥブッディーン・アイバク (Qutb al-Din Aibak) のもとで、アワドの領主によってミールザーブルの南東地方のジャーギールを与えられてから、マガダ攻略を経て、ベンガルの地にやってきた。イフティヤール・アッディーンがチベット攻略のために領地を離れるに際して、副官の一人、アリー・マルダーン・ハルジーにラングプル (Rangpur) の北東部の管理を任せたとする。John Dowson, H.M. Elliot, *The History of India, as told by its own historians*, Allahabad, vol. 2, 1964, pp.305-317. cf. Muhammad Mohar Ali, *History of the Muslims of Bengal*, vol.IA, Muslim Rule in Bengal 600-1170/ 1203-1757, Riyadh, 1985, pp.61-65.
- 22 「インドの言語からペルシア語に訳し、ペルシア語からアラビア語に訳した」という部分を欠く写本もある。HH, *op. cit.*, p.312. この作品について、Nabi Hadi は「ルクスッディーンがペルシア語に訳してそれを *Ḥawḍ al-Ḥayāt* と題して、おそらく同時にアラビア語に訳したものが現在に残ったが、最初のペルシア語訳は失われてしまったようである」と述べている。Nabi Hadi, *Dictionary of Indo-Persian Literature*, New Delhi, 1995, p.520
- 23 アラビア文字では a,n,b,h,w,a,b,a,t,h,h で綴られる。ユースフ・フサインはこのヨーギンの名前を *Ambuanāth* と読んでいる。HH, *op. cit.*, p.292. アラビア語テキストの2番目の b は n の点 (nuqta) の誤記とみなして、*anubhuva-nātha* と読むのが適当であろう。BH ではこのヨーギンの名前は *makāmā* と変わっている。BH, *op. cit.*, p.2
- 24 HH, *op. cit.*, pp.312-313
- 25 BH, *op. cit.*, pp.2-3.
- 26 ペルシア語訳の1つは『生命の本質 (*Ayn al-Ḥayāt*)』と題された Salar Jung Museum 所蔵写本 Cat. No. 3424 (Tas 233) ff.9-23 であり、もう1つは *Ḥawḍ al-Ḥayāt* とアラビア語訳と同名の National Museum of Pakistan (Karachi) 所蔵写本 *Majmū'a* N.M. 1972-104, ff.180-201 である。cf. *Catalogue of the Persian Manuscripts*, vol.VIII, comp. Ḥājī Muḥammad Ashraf, Hyderabad, 1983, p.277; *The Earliest-Known Persian work on Hindu Philosophy and Hindu Religion, Islamic Heritage in South Asian Subcontinent*, Nazir Ahmad, I.H.Siddiqui eds., vol.1, Jaipur, 1998, p.16.
- 27 HH, *op. cit.*, pp.292-293.

- 28 *Baṅgīya Sāhitya Pariṣat Patrikā*, vol.69, 1962, pp.1-20. *New Catalogus Catalogorum*, ed. V. Raghavan, vol.1, revised edition, Madras, 1968, p.346 所収。
- 29 この導入部分にあたる序文でも著者は、これを正規のハディースではないと述べている。HH, *op. cit.*, pp.306.
- 30 この序文は、ユースフ・フサインが校訂のために用いた5つの写本のうちでも2つにしか含まれていない。HH, *op. cit.*, pp.311. 'Ayn al-Ḥayāt でもBHでも欠いている。
- 31 ゴーラクナートの年代については、George Weston Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*, Delhi, 1973 (first published: Calcutta, 1938), pp.229-250 参照。
- 32 Narendra Nath Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, New Delhi, 1992 (first published in 1982), pp.284-288.
- 33 Briggs, *op. cit.*, pp.252-257; Jan Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Wiesbaden, 1977, pp.221-224.
- 34 Briggs, *op. cit.*, pp.284-304.
- 35 *Siddhasiddhāntapaddhati*, ed. Rāmlāl Śrīvāstava, Gorakhpur, 2039 v.s./1981-82.
- 36 *The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*, ed. and tr. Srinivasa Iyengar, Madras, 1994 (first published in 1972).
- 37 *The Gheraṇḍa Saṃhitā*, ed. and tr. Srisa Chandra Vasu, New Delhi, 1996 (first published: Allahabad, 1914-15).
- 38 *The Śiva Saṃhitā*, ed. and tr. Srisa Chandra Vasu, New Delhi, 1996 (first published: Allahabad, 1914-15). さらに近代語によるチャルヤー文学なども、多くのゴーラクナートの言葉を伝えている。cf. Ronald Stuart McGregor, *op. cit.*, pp.22-23; N.N. Bhattacharyya, *op. cit.*, pp.288-294; S.A.A.Rizvi, *op. cit.*, vol.1, pp.352-354.
- 39 時期的にも11世紀終わりから12世紀始めの成立であることも注目される。Ludo Rocher, *The Purāṇas*, Wiesbaden, 1986, pp.113, 181-182.
- 40 『チャラカ・サンヒター』でも、「この世界を構成するものは人間の体のなかにも見られる」(4-13)と同様の見方を示して人間の身体を論ずる。
Caraka Saṃhitā, ed. Priyavrat V. Sharma, vol.I, Varāṇasi, 1981, p.430.
- 41 SSP, 3-1...13, *op. cit.*, pp.92-102.
- 42 『からだの構造と機能』, A. シュフラー, S. シュミット編, 新潟: 西村書店, 1998年, p.218.
- 43 haṭha の ha が太陽で, ṭha が月であるとされる。SSP. *op. cit.*, 1-69, p.28.
- 44 Muḥammad al-Miṣrī というスーフィーの考えとして、人間の心は、目を閉じてい

『甘露の水瓶 (Amṛtakuṇḍa)』とスーフィー修道法

- ても身体全体を把握できるのであるとして、これを解明する書の一つとして *HH* を挙げて、この部分が引用されている。Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1986 (first published: London, 1885), p.616.
- 45 *HH* 第2章には、「女と交わっていて(女の)呼吸が太陽の側(右の鼻孔)からであれば男児で、月(左の鼻孔)からであれば娘を獲得する」とある。『医学八科精髄集』2-1-39,40において、「男児を望むなら右の鼻孔に、女児を望むなら左の鼻孔に牛乳で(糊状にした)白ブリハティーの根を注ぐべし」とも描かれる。『インド医学概論: チャラカ・サンヒター』, 矢野道雄編, 「科学の名著」: 第2期1, 東京: 朝日出版社, 1988年, p.xxxix.
- 46 Briggs, *op. cit.*, pp.125-6.
- 47 *Tattvavaiśārādī* ad YS 2-46. *Pātañjalayogadarśanam*, Varāṇasi, 1981, p.261.
- 48 HYP 1-34, 38, 39, *op. cit.*, pp.21-23.
- 49 GhS 3-84, *op. cit.*, p.37; GhS 2-2...45, *op. cit.*, pp.12-19.
- 50 SSP, *op. cit.*, p.73.
- 51 ヴァーチャスパティミシュラの11種から *hasti-niṣadana* を除いた10種類。
Sarvadarśanasāṅgraha, Bibliotheca Indica No.21, Calcutta, 1986 (first published in 1853-58), p.174.
- 52 Panduray Vaman Kane, *History of Dharmasāstra*, vol.V pt.1, Poona, 1977, p.1430.
- 53 HYP 1-58, 62, 63, *op. cit.*, pp.29-30, 32-33.
- 54 アブル・ファズルも調気法に関して同様の解説をしている。
Ā'in-i Akbarī, *op. cit.*, vol.2, p.95.
- 55 いずれも水に関係する逸話をもつ。生命の水にたどり着いた「緑衣の聖者」と呼ばれるアル・ハディルについては、『クルアーン』18-60...82, EI, *op. cit.*, vol.4, 1978, pp.902-905; イスラームの伝承で「大魚の男」として知られる預言者ヨナについては *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, vol.VIII, ed. M.Th.Houtsme, A.J.Wensinck, H.A.R.Gibb, W.Heffeng, E. Lévi-Provençal eds., Leiden, 1987, p.1175; 幸運の雨をもたらした預言者エリアについては、『旧約聖書』, 「列王記上」17-18章参照。
- 56 注釈書によると、14指の長さの細い管を毎日1指ずつ尿管に12指の長さに至るまで差し込む。それからもう1本の細い管をその中に差し込んで息を吹き込んで水を引き上げる練習をする。そして呼吸の制御によって実際に精液を引き上げることができるようになるという。HYP 3-85...89, *op. cit.*, pp.105-106.
- 57 第1はMS (Bibliothèque Nationale 733) では左を頭にしたハート型, *BH* では渦巻き型, 第2はすべて省略, 第3は, *HH* と MS では長方形の変形で *BH* は半月形,

- 第 4 は、 \overline{HH} と MS では曲線の上に小円を描く形で $B\overline{H}$ は小円を囲む三角形、第 5 は \overline{HH} と MS は左に長方形を置き右に曲線、 $B\overline{H}$ は内部に曲線を含む三角形、第 6 は \overline{HH} と MS は螺旋状の曲線で $B\overline{H}$ は小円を含む右側のくぼんだ長方形、第 7 は MS では 8 の字型で $B\overline{H}$ では「人」の字型となっている。
- 58 惑星の神格化と図像学については David Pingree, *Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol.52, 1989, pp.1-13 参照。
- 59 $B\overline{H}$ では、種子マントラの読みと意味が少し異なる。(1) $\overline{h\ddot{u}m}$: yā rabb yā ḥāfiẓ (庇護者よ), (2) $\overline{oṃ}$: yā qāhir (征服者よ) yā qādim, (3) $\overline{rahīn}$: yā 'ālim (賢者よ) yā khāliq, (4) $\overline{tarīn sarīn}$: yā raḥmān raḥīm (慈悲深く慈愛篤きお方よ), (5) $\overline{alā'ī}$: muḥit (遍在者よ), (6) $\overline{barīnah}$: yā 'azīm (偉大なお方よ) yā 'ālim yā ḥakīm (賢者よ), (7) \overline{hans} : yā ḥayy (普遍者よ)。 $B\overline{H}$, *op. cit.*, pp.38-45.
- 60 *Śāradātīlaka* では 7 母神を始めとして 64 シャクティまで分類されているが分類が異なる。*The Śāradātīlaka*, 7-24...43, Delhi, 1988, pp.83-84.
- 61 \overline{HH} で示される名前で判別できるものは、第 1, 第 5 と第 6 のみで、残りはアラビア文字の配列のみで示す。MS (f.42b) では、第 2 は b.t.rā, 第 3 は k.l.k.lā, 第 7 は no, q, lā とある。火星を示す maṅgala を木星に配置するなど名称と特徴の符合の混乱に関して再検討の余地がある。 $B\overline{H}$ はこの第 9 章においては、 \overline{HH} を離れて独自の論を展開しているので、これらの名称を確認することはできない。ヒンドゥー・タントラなどに登場する 7 母神 (saptamātr, saptamātrkā) は、一般には、Brāhmī, Māheśvarī, Vaiśṇavī, Vārāhī, Indrānī, Cāmuṅḍī, Mahālakṣmī が挙げられる。
- 62 時輪タントラ以前の密教タントラでは、4 つ (臍, 心臓, 咽頭, 脳) と数え、それぞれにローチャナー (Locanā), マーマキ (Māmakī), パンダラー (Paṅḍarā), ターラー (Tārā) が関連付けられる。
- 63 Arthur Avalon, *The Serpent Power: being the Śat-Cakra-Nirūpaṇa and Pādūkā-Pañcaka*, New York, 1974 (first published: London, 1919), pp.330-418; cf. Briggs, *op. cit.*, pp.311-317。チャクラの数はここでは 6 つであるが、SSP では 9 つと捉える。SSP, *op. cit.*, pp.33-50.
- 64 それぞれのチャクラと女神の配置については、經典によって異なるというが、 \overline{HH} に示される名称とは異なる。Arthur Avalon, *op. cit.*, p.338.
- 65 ムーラ・アダーラ (Mūlādhāra) : 肛門と性器の間, 黄色がかった赤色の蓮華, 黄色の四角の中に逆三角形, 地, ダーキニー (Dākīnī) (赤, 4 臂 : 槍, 頭蓋骨, 劍, 鉢), 雄弁, 学識, 無病息災, 歡喜; スヴァ・アディシュターナ (Svādhiṣṭhāna) : 男

『甘露の水瓶 (Amṛtakuṇḍa)』とスーフィー修道法

性器の下, 朱色, 半月 (白), 水, ラーキニー (Rakīṇī) (青, 4 臂: 槍, 蓮, 斧, 太鼓), 怨敵退散, 雄弁, 弁舌; マニプーラカ (Maṇipūraka), : 臍, 灰色, 三角形 (赤色), 火, ラーキニー (Lakīṇī) (青, 4 臂, 3 顔, 3 眼), 世界の創造と破壊の力; アナーハタ (Anāhata) : 心臓, 朱色, 六角星形, 風, カーキニー (Kakīṇī) (黄色, 4 臂: 絹索, 頭蓋骨, 祝福を与える徴, 恐怖を取り除く徴, 3 眼), 饒舌, 世界の庇護と破壊の力; ヴィシュッダ (Viśuddha) : 咽喉, 深紅, 円 (白), 空, サーキニー (Sakīṇī) (白, 4 臂: 弓, 矢, 絹索), 賢者, 雄弁, 心の平成, 三時を知る, 長寿; アージュニャー (Ājñā) : 眉間, 白, 逆三角形 (白), 象徴する元素を欠く, ハーキニー (Hakīṇī) (6 頭, 6 臂: 本をもつ姿勢, 祝福を与え, 恐れをなくすムドラー, 頭蓋骨, 数珠, 小太鼓), 離身, 全知全能, 名声, 長寿; サハスラーラ (sahasrāra) : 脳天, 満月 (三角形を囲む), パラーシャクティ (Parāśakti), 輪廻からの離脱。

- 66 『ダビスタン』によれば, ゴーラクナートがダッタトレヤあるいはデーヴァダッタと呼ばれるサンニヤーシンと変身を競ったとき, ゴーラクナートは最初鉄に変身して相手の鉄拳をかわし, 次に蛙に変身して水に逃げ込んだが, 相手が水に変身してしまったので区別がつかなくなってしまったという逸話が語られている。Dabistān-i Mazāhib, *op. cit.*, vol.1, p.163. ダッタトレヤ派と呼ばれるサンニヤーシンの修行者たちについては, Jan Gonda, *op. cit.*, pp.223-225 参照。

67 *Hevajra Tantra*, 2.4. George W. Farrow and I. Menon, *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra*, Delhi, 1992, p.26.

68 Śāradātīlaka 2-57...59, *op. cit.*, p.16.

- 69 個々の女神へのマントラについては, 毎日唱えるべき回数といつ現れるかが示され, 第1の女神は3千回で7日目, 第2は4千回で40日目, 第3は5千回で21日目, 第4は4千回で20日目, 第6は6千回で25日目, 第7は7千回で47日目に現れるという。第5のサラスヴァティーには欠落している。

70 *Aitareya Āraṇyaka* 3-2.4. *The Aitareya Āraṇyaka*, ed. and tr. Arthur Berriedale Keith, Oxford, 1969 (first published in 1909), pp.134, 252.

- 71 BH や Nazir Ahmad の示す数は異っており, それぞれに頭に関しては7日と3日, 両耳は両者とも省略, 片耳では3日と6日, 首では両者とも7日, 体は両者とも省略, 片手では1年と2年, さらに両足を加えて1年と2年となっている。BH, *op. cit.*, pp.53-54; Nazir Ahmad, *op. cit.*, p.14.

72 *Laṭā'if-i Quddūsī*, Rukn al-Dīn, ed. Ḥāfiẓ Muḥammad 'Uthmān Quddūsī, Delhi, 1311 A.H./1893-94, p.41.

73 *Alakh Bānī or Ruṣhd Nāma of Shaikh 'Abd ul-Quddūs Gangohī*, tr. Saiyid Athar Abbas

Rizvi and Shailesh Zaidi, Aligarh, 1971.

- 74 *ditto*, pp.viii-xi. 16世紀後半から17世紀にかけて活躍したベンガルのムスリム詩人たちは、もっと積極的にナート派ヨーガの観念とスーフィー修道階梯の共通性を示している。Asim Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, 1983, pp.167-187.
- 75 EIN, *op. cit.*, vol.7, 1993, p.440; vol.9, 1997, pp.369-370; *Gulzār-e Abrār*, Muḥammad Ghauthi Shatṭārī, ed. Muḥammad Zaki, Patna, 1994, pp.267-276.
- 76 *Gulzār-i Abrār, op. cit.*, p.271. cf. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp.97-98.
- 77 グジャラートにおけるシャッターリー教団の確立と発展にムハンマド・ガウスが寄与したといわれるのは、1540年に移り住んで以来、多くのモスクやマドラサといった建物を建て、活発に活動を行ったことが原因と考えられる。Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi, 1975, p.81.
- 78 *Akhbār al-Akhyār Asrār al-Abrār*, 'Abd al-Ḥaqq Muḥandis Dihrawī, ed. Muḥammad 'Abd al-Aḥad, Delhi, 1301 A.H./1883-1884, p.244.
- 79 ミールザープルは、交通の要衝にあたりまた大型船によるガンジス河航行の最高地点にあたることから交易の中心地であり、ムガル帝国時代には東の守りであったチュナルの要塞があるために軍事的要衝であった。EI, *op. cit.*, vol.7, 1993, p.132-3.
- 80 *The Muntakhab al-Tawārīkh*, 'Abd al-Qādir b. Mulūk Shāh Bada'ūnī, Osnabrück, 1983 (first published: Calcutta, 1864-69), vol.II, p.34, vol.III, p.4.
- 81 ムガル皇帝フマーユーン(在位1530-40, 1555-56年)とはチュナルの砦攻略への協力や、皇帝の占星術や魔術への関心から親密な関係をもった。フマーユーンがスール王朝を開いたアフガーンのシェール・シャー(在位1540-45年)に帝位を奪われた時、フマーユーンに仕えていた兄、シャイフ・バフルール(Shaikh Bahlūl)がフマーユーンの弟のヒンダールによって殺されたことや、シェール・シャーの脅しからグジャラートに移ったが、現地の領主にも寵愛をうけ、識者らからの嫉妬と羨望的となった。アーグラに帰ってからもアクバルの寵愛に、再びウラマーらの嫉妬と中傷を受けることになった。それが最終的にグワーリヤルに移った理由であろう。*Akhbār al-Akhyār* の著者は、ムハンマド・ガウスが祖師の後継者シャー・ガザンの息子の後継者になろうとしたのは自らの系譜の権威づけのためとして、詐欺の手口で富と名声と幸運とを手にしたのだとも揶揄し、アブル・ファズルも、無学な

『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法

- くせに聖者性を売り物にして土地や金品を稼いでいると好意的な記述はしていない。 Akhbār al-Akhyār, *op. cit.*, pp.241, 245; *The Akbar Nāmah of Abu'l Fazl*, tr. H. Beveridge, Delhi, 1993 (first published in 1939), vol.2, pp.68, 231-232; Ā'in-i Akbarī, *op. cit.*, vol.1, p.396; Gulzār-i Abrār, *op. cit.*, pp.187-9, 191-4; Muntakhab al-Tawārikh, *op. cit.*, vol.II, pp.34,63,118-9; vol.III, pp.4-6; *The Ṭabaqāt-i Akbarī of Khwājah Niẓāmuddīn Aḥmad*, tr. Brajendranath De, Delhi, 1992 (first published in 1936), vol.2, p.280; 『パープル・ナーマ』, 間野英二, 京都: 松香堂, 1995年, 第1巻, pp.491,610, 1998年, 第2巻, pp.486,609 参照。
- 82 Ā'in-i Akbarī, *op. cit.*, vol.1, p.509. 彼の信奉者にはヒンドゥーも多く, アクバルの宮廷を彩る「9つの宝石 (navaratna)」の1人と言われた楽師のターンセーンも弟子であったと言われる。 *The Bādshāh Nāmah by 'Abd al-Ḥamīd Lāhawrī*, Osnabrück, 1983 (first published: Calcutta, 1867), vol.II, p.7. ターンセーンの墓は, グワーリヤルのムハンマド・ガウスの壮大な廟に隣接して建てられているが, 後の時代の建立であるといわれ, 二人の間に師弟関係があったかどうかは明らかではない。
- 83 GAL, *op. cit.*, Bd. II-2, pp.550-551, Supplement 2, p.616. チュナール滞在中, 928 A. H./1522年に師の教えをアラビア語でまとめたもので, 956 A. H./1549年に改訂し師に献呈されたという。 Muntakhab al-Tawārikh, *op. cit.*, vol.III, pp.4-5.
- 84 C.A.Storey, *Persian Literature: A Biobibliographical Survey*, vol.1, Pt. 2, London, 1972 (first published in 1927-39), p.984; D.N.Marshall, *Mughals in India: A bibliographical survey of manuscripts*, London, 1985 (first published in 1967), pp.319-320; Gulzār-i Abrār, *op. cit.*, pp.270-276.
- 85 Ṭabaqāt-i Akbarī, *op. cit.*, vol.II, pp.22-23; Muntakhab al-Tawārikh, *op. cit.*, vol.2, p.34. Gulzār-i Abrār, *op. cit.*, pp.267-276.
- 86 ファリドゥッディーン・アッタールの『聖者列伝』のパーヤズィード・バスターミーの項にその様子が描かれる。『イスラーム神秘主義聖者列伝』, 藤井守男訳, 東京: 国書刊行会, 1998年, pp.185-193.
- 87 Gulzār-i Abrār, *op. cit.*, pp.274-275.
- 88 *ditto*, pp.271-272. BH では「24種類のズィクルを説く」と述べていながら, 15種類しか挙げていない。BH, *op. cit.*, pp.21-26. 他の教団のズィクルの分類については 1097 A. H./1686年に Ja'far Muḥammad Abū Sa'īd Qalandarī Qādirī Ḥusaynī によって著された *Ādāb-i Zikr* に, すべての教団に共通するものと, シャッターリー教団を始めとする8つの教団の特徴的ズィクルが示される。 Wladimir Ivanow, *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society*

- of Bengal*, Calcutta, 1985 (first published in 1924), No.1280, p.615. 抽稿「妙音觀想法：
ナーダの思想とスーフィーのズィクル」, 『印度哲学仏教学』第14号(印刷中) 参照。
- 89 BH, *op. cit.*, p.65.
- 90 *Dabistān-i Mazāhib*, ed. Raḥīm Riḏāzādah Malik, 2 vols, Tihiran, 1989, vol.1, p.160.
- 91 *ditto*, p.300.
- 92 *ditto*, pp.27-28.
- 93 *ditto*, pp.160-161.
- 94 HH, *op. cit.*, pp.326-327.
- 95 *Dabistān-i Mazāhib, op. cit.*, p.162.