

# スィク教聖典におけるスーフイー詩人ファリード —異宗教間の対話

橋 本 泰 元

## 0. はじめに

本稿は、本誌に連載しているスィク教聖典『グルー・グラント・サーヒブ』(*Gurū Granth Sāhib* 以下 GS と略記)の研究の一環をなすものである。本誌第38号にGSの構成を明示したように、グルー(教祖)たち以外のヒンドゥー教徒のバクティ(信愛)の思想を高らかに詠った宗教家でバガットと本聖典で呼ばれている人たちの語録の中に、「長老ファリード」と呼ばれる宗教家の詩篇が含まれている。

本稿では、イスラーム神秘主義者ファリードの詩篇がGSに収録されている理由を、これまでの議論を批判的に検討しながら原典を解説して探っていく。

## 1. インドにおけるファリード

弟子が、あるとき高名なイスラーム神秘主義者(スーフイー)の導師のもとに鉢を持ってくると、導師はそれを傍らにやって針を求めて言った、「私は裁断するのではなく、縫合するために来たのだ」<sup>1</sup>。この意味深長な言葉はシャイフ・ファリード(Shaikh Farīd, 1173-1265 ころ)として知られているスーフイーが発したのであり、かれはシャカルガンジ(Shakargañj「粗糖の宝」)という愛称をもつようになった。かれはまた、おそらく、パンジャブ語で最初に記録された詩人である。人間の束縛についてかれが語った意味深長な言葉は、かれの時代の紛争に分断された宗教的な状況やその状況を解決しようとする心からの切望を示している。18世紀の詩人ワーリシュ・シャー(Vārish Shāh 1722-1798)の悲恋物語『ヒールとラーンジャー*Hir Rāmjhā*』の次の詩節は、シャイフ・ファリードの影響がパンジャブ地方全体におよんでおり、かれを人々がとても敬っていたことを描いている。

人々に愛されたチシュティー派導師シャカルガンジは、幸せ一杯です。  
チシュティー派の系譜の完成者は乞食のためにパタンに住みました。

1 *The Encyclopedia of Sikhism*, "Farid, Shaikh" s.v. (Patiala: Punjabi University, 1998), 11.

北の地方では導師カーミルの惨めな様子が知られていました。

シャカルガンジはそこに留まり、パンジャーブ（地方）の苦しみは遠のきました<sup>2</sup>。

パンジャーブのイスラーム教徒の詩人たちが長老ファリードに多大な称賛を与えていたのに加えて、かれはスィク教徒の伝統の中でも深い尊敬を得ていた。このことは、スィク教聖典『グルー・グラント・サーヒブ』がかれの精神性の高い、帰依の念にあふれた幾篇かの作品を、ほかのバガット (bhagat < bhakta) と呼ばれる帰依者たちの作品の間に保存していることで明らかである。スィク教のグルー (gurū 「導師」) たちの作品と同様に非スィク教徒のバガットたちによる讃歌の一語一語が、信者たちから等しい尊敬の念と神聖さの念を得ている。讃歌が詠唱されているとき、スィク教徒はそこに敬虔な気持ちで加わり、たとえば、詠唱者や聖典がおいてある位置よりも高いところに座らないように求められている。ファリードの詩節の中で、たとえば人々にナマーズ (namāz イスラーム教徒の祈り) を呼びかけている詩節でさえも、スィク徒は敬虔に聞いているのである。

それゆえ、明らかにイスラーム神秘主義教団チシュティー派の高名な長老で詩人のファリードの作品がスィク教聖典のなかに含まれてることは、南アジアの宗教史の中で注目すべき事象と思われる。『グルー・グラント・サーヒブ』(刊本で全1430ページ)のなかでバガットの詩編集に収められているファリードの語録 (bānī) はたった7ページ余りであるが、ファリードのイスラーム教神秘主義詩人とGSのバガットとしての二重の立場は、宗教的アイデンティティと、これから探求していく教訓的であり興味深い語録の内容の点で重要な意味を持っていると考えられる。すなわち、ファリードがスィク教徒のグルたちに、どのように理解されていたか、また、ファリードの語録のどのような主題がグルたちの関心を惹き、その結果、収録されたのか、ということである。

本稿は、先ずファリードの生涯の略歴の紹介からはじめ、同時にかれの卓越した思想を概説する。ファリードの立場が将来スィク教グルたちにどのように訴えかけていったのかをたどるために、本稿はグルー・ナーナクの思想にも立ち返ることにする。

続いて、GS編纂の歴史に簡単に触れて、特定のバガットたちの語録を編入する際のグルたちの判断基準がどうであったか、そしてその結果ファリード語録が収録された基準がどうだったか、さらにファリードの語録の真正性について扱う。この作業は、無論、ファリードの語録の綿密な検証に基づく。

最後に、曖昧な境界線によって分けられている宗教伝統の間における協働的・建設的・

2 *Hīr Vāris Shāh*, ed. M. Sharīf Šābir (Lahore : Varis Shah Memorial Committee, 1986), v. 5.  
 maurūd dā lārlā pīr chishū shakar-e-gaṅj mas'ūd bhar pūr hai jī  
 khāndān vic chisht de kāmiliyat shahar-e-faqr dā paṭan ma'mūr hai jī  
 bāhyām qutbām vi hai pīr kāmīl jīm dī ājizī zahr manzūr hai jī  
 shakar-e-gaṅj ne ān maqam kītā dukh dard pañjāb dā dūr hai jī

積極的相互交流の典型例がどのようなものかを見ていく。

## 2. ファリードの略歴と思想

長老ファリードは、1173年ラマザン月にムルターン (Multān) 市 (現パーキスターン) 近郊のコーテーワール (Kothēvāl) で生まれた。かれはスーフィー詩人ファリードウッディーン・アッタール (Farīd al-dīn Attār 1145-1221 ころ) にちなんで命名されたとされている<sup>3</sup>。かれは成長してイスラーム法学とともにイスラーム神秘主義も学んだ。また、かれはインドにおけるチシュティー派の確立者の一人でもあり、現ハリヤーナー (Hariyānā) 州のハーンシー (Hāmsī) 市に中心を設け、のちに現パーキスターンのパンジャブ州のパークパタン (Pākpattan) 市 (旧名アジョーダン Ajodhan) に移った。かれの別称のシャカルガンジの起源について、多くの逸話が残っている。それによれば、ファリードの母は、かれが幼いとき、かれに祈りをさせようと、かれの礼拝用敷物の下に黒糖 (シャカル) を置いておいた。ある日、母がそれを忘れたが、幼子の敬虔な姿勢ゆえに、黒糖の包みがいつものように敷物の下から奇跡的に現れた。そこでシャカルガンジ (「砂糖の宝」) という別称が付いた。別の逸話によれば、この別称はかれが、導師である聖者クトゥブッディーン・バフティヤール・カーキー (Qutb-al-dīn Bakhtiyār Kākī 1173-1235 ころ) から優しい性格を褒められ「おまえは砂糖のように甘くなる」と言われて、この別称を得た。導師の指導のもと、ファリードは厳格な修行を積み、祈りを続けた。かれは清貧に大変重きを置き、精神的覚醒のために肉体の欲求の制限を強調した。かくして、かれは極めて禁欲的で厳格な人物として知られるようになった。かれが行っていた修行方法に、「倒懸の40日間」(チッラー・エ・マクース *chillā-i-ma'kūs*) と呼ばれる実践があり、両脚を綱で縛り井戸の中に逆さ吊りにして毎夜40日間祈りを続けるという懺悔の苦行がよく知られている。かれはまた、チシュティー派の聖者として、旅人が泊まれて食事を得、同時に教えをも受けられるハーンカー (khānqāh「修道院」, 「旅人宿」など hospiceの意味) と呼ばれる施設を設けた。バダーウニー (アブドゥル・カーディル 'Abd al-Qādir Badā'ūnī 1540-1615 ころ、ムガル朝皇帝アクバルの宰相で歴史家) は、ファリードの広汎な影響を語るなかで、アフガニスタンや中央アジアからも信者が長老ファリードの教えを乞いにパークパタンに蝟集していたと記している<sup>4</sup>。さらに、デリーのニザームッディーン・オウリヤー (Nizām al-Dīn Awliyā, 1238-1325 ころ) が、長老ファリードの教えを各地に広めるために派遣された20名の上級の伝道師 (ハリーファ *khālifa*) のうちの一人であった<sup>5</sup>。かれの教えは、一般的にチシュティー派の教義と考えられてい

3 *The Encyclopedia of Sikhism*, "Farid, Shaikh", 13.

4 Abd al-Qadir Badauni, (ed. & English transl. by George S. A. Ranking) *Muntakhabh-ut-Tawarikh*, Vol.1, Atlantic Publishers & Distributors : New Delhi, p.12.

5 *The Encyclopedia of Sikhism*, Vol. 2, "Farid, Shaikh", 12.

る教えを含んでいた。すなわち博愛と忍耐、導師に対する尊敬、物質世界と世俗の権力に対する離欲、サマー (sama' 神の名の連誦の聴聞) の唱導と断食、人間への奉仕と他宗派への敬意などである。長老ファリードは 1265 年ころ亡くなったが、辞世の句が「おお、永生なるものよ、おお恒常なるものよ」だったと記録されている<sup>6</sup>。

長老ファリードの没後およそ 2 世紀後、グルー・ナーナクが 1469 年ころに生まれ、やがてシク教祖として知られるようになった。200 年前のパンジャブ地方のスーフィー詩人が主張した理念に訴えうる信仰体系をグルー・ナーナクが展開したが、どのようにしてこうなったのか。このことは間もなく明らかになる。グルー・ナーナクは幼青年のときでも敬虔で内省的であったことが知られている。およそ 1500 年ころ、グルー・ナーナクは川で沐浴をしているとき不思議にも姿を隠し 3 日後に姿を現して「ヒンドゥー教徒もイスラーム教徒もなし」という重大な言葉を発した<sup>7</sup>。この発言がのちにシク教として展開するその端緒であり、同時代に広がっていた宗教的な傾向のなかに分類されることを嫌うグルー・ナーナクの姿勢を明らかに示すものである。かれは、ムスリム支配下のパンジャブ地方のヒンドゥー教徒クシャトリヤの家系に生まれた。このことは、かれがヒンドゥー教とイスラーム教の教義に親しんでいたことを示すものである。かれは、それぞれの宗教がもつ規範的な真実、崇高さ、そして感化力を認めていたが、信者を煽動しているように見える暴力的な敵対意識に幻滅を覚えていた。また、かれは両宗教の偏狭と欺瞞と見做していた事項に対して厳しく批判的であった。

パンディットは賢いと言われるが、心の闇に苦しんでいる。

カーズィー (イスラーム法官) は嘘をつき汚物を食べる<sup>8</sup>。

グルー・ナーナクは、唯一・無形相・不可知なる最高存在を強調し、化身思想、階層差別、崇拝の対象としての偶像を否定した。かれの根本の教説は、輪廻転生からの解脱を望む者は、神の教令 (hukam < huqm) を常に意識し従って生活し、神の名号の憶念 (nām simiran < nāma smarāṇa) に専念し続けることである。かれにとって形式的な修行や象徴物は、それらが克服しなければならぬエゴ (自我意識) に至らしめるものであるので、無益である。かれは各地を旅して、おもに讃歌をとおして、最高実在の唯一性と、その結果としての人間の統合という教えを広め広めた。シク教が強調する教義は、パンジャー

6 "yā ḥayyu yā qayyum", Khaliq Ahmad Nizami (1955), *The Life and Times of Shaikh Farid-u'd-din Ganj-i-Shakar*, Idarah-i-Adabiyat-i-Delli, p.56.

7 McLeod, W.H. (1968), *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, Delhi : Oxford University Press, p.38.

8 Cited in W. Owen Cole, *Sikhism and its Indian Context 1469-1708*, (London : Darton, Longman & Todd Ltd., 1984), p.53., p. 89. 上の行は、GS にそのままの原文はない。下の行の原文は kādī kūrū bolī malu khāi || (Dhanāsarī Mahlā 1,GS p.662) .

ブ地方で実践されていた、長老ファリードのすべてを包み込むようなスーフイズムの教えとおおむね同調しているように思われる。スーフイーの哲学は汎神論的であり、神は人間の内心と同時にすべての創造物に存在し、すべての創造物は神から流出して最期に神との再結合を希求し、地上の幸福は心の浄化、仲間への奉仕、そして自己放棄と神への全幅の信頼によって獲得できると教える。スィク教も、最終解脱のための神との再結合と神を個人の内面の源底に求めることを教える。スィク教徒は、神を離れて生活はすべての意味を失い、その結果、苦悩となると信じている。

私の心身の別離〔の苦悩〕は格別なもの、

愛しき者はどうしたら会いに家に来てくれるやら<sup>9</sup>。

長老ファリードの神の本質に関する理解は、次の詩句に示されているように、無限で近づきがたく不可知であり、愛情の恩寵の源泉であり、祈りと請願に必ず応えてくれるものというものである。

愛育者（神）であり、無限で不可知であり無終である、汝は<sup>10</sup>。

神のこの理解は、グルー・ナーナクの神観念と同調するものと思われ、上述の他の類似点のなかで神に関する中心概念に両者の集合点があるということを基盤にして、ファリードの讃歌が『アーディ・グラント』のなかに収録されたことを、ある程度説明していると思われる。しかしながら、長老ファリードの世界観や修行に関する考え方のなかで目立つ、出家、禁欲そして苦行主義は、グルー・ナーナクの思想にはない。

### 3. 『アーディ・グラント』の中の「バガット語録」

ファリードの讃歌およびその『アーディ・グラント』への編入の問題の検証に入る前に、この問題に関わるこの聖典の編纂の略史を見てみたい。『アーディ・グラント』は、グルー・ナーナクの没後65年、1604年に第5代グルーのアルジャンによって、書写生のバーイー・グルダース (Bhāi Gurdās 1551-1636 ころ) の協力を得て編纂され、これによってスィク教徒は聖典の共同体へとなっていった。このことは、スィク教の伝統にとって口頭伝承の文化から書記伝承の文化への重要な推移と捉えられよう。グルー・アルジャンは、グルー・ナーナクと第3代グルーのアマルダース (Amardās 1479-1574 ころ) が収集していた資料を利用して、また自己の作品も加えながら編纂したとされている。かれは、

9 mai tani mani birahu atī agalā kiu pīramu milai ghari āi ॥ (Sirīrāgu mahlā 4 Gharu 1, GS. p. 39).

10 paravadagāra apāra agama beanta tū ॥ (āsā sekha pharīda jū kī bānī, 3, GS. p. 488)

グルーたちの宗教詩とともにヒンドゥー教徒の帰依者バガットたち、そしてイスラーム教徒二人の詩も編纂した。後者の一人がファリードである。「宗教詩に用いられた言語は三者ともに共通するものであった。先代のグルーたちの讃歌に哲学的にも技巧的にも共鳴するような詩句は、『アーディ・グラント』のなかに含めた」<sup>11</sup>。グルーたちによって含められたバガットたちの作品の想定される選択基準は、一般的に、それらの詩句が精神的に癒しとなるという理由で広く、また様々な伝統の聖者によって著された詩句であることによって包摂的であると見做されている。しかしながら、こうした一般的と思われる見解とは異なる意見も提示されている。マンは、神の教えを人間にもたらした人々のアイデンティティを確認する基準は「限定的である」と述べている<sup>12</sup>。かれは、この見解を正当化しながら、バガットたちが『アーディ・グラント』に収録されるには、バガットたちがスィク教の一神教的な世界観を共有し、生命をスィク教的な社会的・倫理的責任感に合わせて理解するような人でなければならず、神との合一を信奉するスィク教に合致する讃歌が真実を具現化するものとして認められたと考えている<sup>13</sup>。選択基準が、研究者によって同時に、広かったり限定的であったりして興味深い。明らかに、広い選択基準は、人道主義的な態度によって特徴づけられた主題の選択に発するものであり、他方、限定的な選択基準は、特定の信条すなわち一神教的な世界観の容認と階層差別・因習主義・迷信の拒否を支持する個人を選択することに源があるかも知れない。

どの宗教伝統においても、聖典の成文化は議論の余地なくアイデンティティの占有化への試みと一般的に考えられているが、『アーディ・グラント』の聖典化に関して、多様な寄与者がおり、このことが聖典を極めて特異なものにしているという点で、このような結論は導き出せない。『アーディ・グラント』の編纂事業は、グルー・ナーナクの最小限の教えを保存しようと努めていた彼の後継者たちが直面した信者の拡大と社会変化の圧力の結果として見做されうるということが注目されている<sup>14</sup>。この保存と編纂の事業は自らのアイデンティティを結晶化する試みであるという見解がある一方で、『アーディ・グラント』がスィク教徒のアイデンティティに特有の明白な言説を含んでいないという意見も提示されてきた。オベロイが次のように述べる理由である。

『アーディ・グラント』がスィク教徒の民族性の重要な文化的指標となったという事実を否定するものはないのであるが、『アーディ・グラント』を17世紀初頭にあてはめて考えるのは、まったくの誤解となるであろう。そのテキストの異端的な性質と多

11 Nikky-Guninder Kaur Singh, "Sikhism," *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. (Michigan : Gale, 2005).

12 Gurinder Singh Mann, *The Making of Sikh Scripture*, (Oxford : Oxford University Press, 2001), p.110.

13 *Ibid.*, p.111.

14 Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries : Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*, (Chicago : University of Chicago Press, 1994) , p.49.

様な寄与者は、排他性の指標ではまったくなく流動的なアイデンティティを表示するものである<sup>15</sup>。

『アーディ・グラント』のエピローグのなかで、アルジャンはこの聖典を盛り付け料理として提供している。「これを食べ味わう者は、解脱する」と。いずれにせよ、『アーディ・グラント』は、分離したアイデンティティの明示的な観念を含んでいないのであるが、神への信仰が中心を占めていること、会衆 (saṅgat 同信者) と知足 (santokh) を強調することなどのようなスィク教徒の意識に浸透しているテーマを語っているのである。グルー・ナーナクがもくろんだように、『アーディ・グラント』は人類兄弟愛を擁護しカースト差別に反対している。導師たちの人格と発言もこの聖典の中心テーマであり、正師の恩寵の獲得の重要性の考え方は、スーフィーの伝統における導師 (pīr) および師弟関係の重要性の考え方にきわめて似ているのである。事実、時の経過とともに『アーディ・グラント』でさえも導師 (グルー) の物理的な具現態として見做されるようになり、それ以降、『グルー・グラント・サーヒブ』と呼ばれるようになったのである。

長老ファリードとグルー・ナーナクの生涯が何世紀も離れていて重複期間がないので、両者の邂逅の可能性がまったくないのであるが、聖者伝記文学は、のちに両者が対話をしたというエピソードを発達させた。この伝説によると、長老ファリードはグルー・ナーナクの聖性と奇跡力を知って敬礼する<sup>16</sup>。この話は、バガットよりもグルー・ナーナクのほうが優れていることを表すために、宗教的排他主義に影響された後代のスィク教徒の試みのようにみえる。ともかく長老ファリードの理念は、すでにパンジャブ地方に広まっていたが、グルー・ナーナクの思想とおおきく一致していたので、グルー・ナーナクに訴えかけていたと考えられる。そしてナーナクはパークパッタンに赴きファリードの後裔である長老ブラフム (Shaikh Brahm, 1552 歿) に会って、ファリードの詩編を手に入れた。詩編の原語は共通のパンジャブ語であった。ターリブの研究によれば、ナーナクはファリードのペルシア語やアラビア語の詩編をほとんど利用しなかった。なぜならナーナクは神学や哲学の体系化をしようとしていたのではなく、苦悩している世間に平和をもたらそうとしていたからである<sup>17</sup>。グルー・ナーナクが手に入れたまさにこの詩集成が、グルー・アルジャンによって『アーディ・グラント』に収録されたのである。長老ファリードの語録 (バーニー bānī) は4編の詠歌 (サバド sabadu) と112編の二行詩 (サローク saloka) からなる。グルー・ナーナク、アマルダースそしてアルジャンは、長老ファリードの詩編

15 *Ibid.*, p.55.

16 John Stratton Hawley and Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India* (New York : Oxford University Press, 1988), p.69.

17 Gurbachan Singh Talib, *Baba Sheikh Farid Shakar-Ganj*, (New Delhi : National Book Trust, 1974), p. 65.

を注意深く研究したとみえる。そのことは、かれらがファリードの語録のなかに自分たちの名前を冠した表題を付けて評言を挿入しファリードの二行詩の主題を継続し注釈を付けていることから明らかである。これらの評言は、「スィクとスーフイーの邂逅」<sup>18</sup>という初期に起きた興味深い問題を示しているが、これについては後述する。

#### 4. 『アーディ・グラント』なかのファリード

この邂逅を検証する前に、ファリードの語録の正真性について歴史家や研究者が提起した問題や疑問について見てみよう。『アーディ・グラント』のなかの長老ファリードの名前を持つ詠歌や二行詩は、実際には上述の後継者である長老ブラフム（またの名はファリード・サーニー Farīd Sānī すなわちファリード二世）によって創作され、かれは自分の精神的系譜の祖師の名前を筆名として使ったと、マコーリフ (M.A. Macauliffe) が述べている<sup>19</sup>。パシャウラー・スィング (Pashaura Singh) はこれについて、「マコーリフのこの主張は、歴史的・批判的な方法によって確認されなければ、その伝統から来たものとして有効であるとは認められないという当時のオリエンタリストの先入観を反映している」と評している<sup>20</sup>。ニルマル・ダース (Nirmal Dass) は、この考え方を確認する如何なる方法もなく、おそらく多数のファリードがいて、長老ファリードに帰せられる詩編の編集に加わったのだろうと述べている。しかしながら、ダースは「考慮すべき重要な点がある。それは、これらの詩編の言語が初期パンジャブ語であることである。言語学的な証拠のみに基づいて、これらの詩編が長老ファリードによって著されたと考え得る」とも述べている<sup>21</sup>。シャックル (Christopher Shackle) も、ファリード語録のなかのスーフイー的要素について述べ、これらの詩編は「元のペルシア語の資料からチシュティー派長老ファリードについて知られる事柄とだいたいにおいて一致していると言えるだろう」と所見を述べている<sup>22</sup>。ファリード語録に関する疑問も、『アーディ・グラント』とは別に長老ファリードが著したいかなるパンジャブ語による詩編の集成の証拠はない、という広く行われた意見に照らして、より問題視されるようになったのである（このことは、初期のスーフイーの記録の言語としてのペルシア語に圧倒的な焦点が当てられたことに帰するのかも知れない<sup>23</sup>）。例えばグルバチャン・スィング・ターリブ (Gurbachan Singh Talib) は、次

18 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib : Sikh Self-Definition and the Bhagat Bani*, (New Delhi : Oxford University Press, 2003), p. 45.

19 Macauliffe, M.A., *The Sikh Religion, Its Gurus, Sacred Writings and Authors* (Oxford : Clarendon Press, 1909) Vol. 6. p.357.

20 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, p. 45.

21 Nirmal Dass, *Songs of the Saints from the Adi Granth*, Albany NY : State University of New York Press, 2000), p. 202.

22 Christopher Shackle, "Sikh and Muslim Understandings of Baba Farid," (Lecture, The 2008 Amrit Kaur Ahluwalia Memorial Lecture, UC Berkeley, April 19, 2008).

23 *Ibid.*



のように誇らしげに述べている。

長老ファリードが自分の言葉で語った教えを保存しようと、スティクを除くいかなる原資料もないということは奇妙で不可解な謎である。彼の末裔が今でも宗教的権威を保ち、ハーンカーとランガル (langar 無料給食施設) の伝統を続行している、パーキスターンのパークパッタンにある聖所ガッディー (gaddī 玉座) でさえも、彼の詩編は保存されていないのである。これらの末裔は、この土地の有力者であり何世代も続いてきた家系である。ともかく、この奇妙な事象は、目下、解決困難である<sup>24</sup>。

しかしながら、幾人かの学者が述べているように、フルダーバード市 (Khuldābād マハラシュトラ州アウラングゼーブ県) 出所の写本が、『アーディ・グラント』のなかのファリード語録の正真性の問題に新たな解決を与えられるかも知れない。ミール・ハサン (Mīr Ḥasan 1370 ころ) による Hidāyat al-qulūb wa 'ināyat 'ullūm al-ghuyūb (『心の導きと隠された悪習の報い』)<sup>25</sup> の写本がフルダーバード市のファリードウッディーン・サリーム (Farīduddīn Saleem) 蔵書のなかに見つかった。『アーディ・グラント』のサローク7と Hidāyat al-qulūb に共通する詩編がある。この発見に基づいてアーンスト (Carl W. Ernst) は、ファリード作として知られているパンジャブ語の詩集成は、「彼の死後、1世紀ほどチシュティー派の間で流布していた。〈中略〉[このことが] パンジャブのスーフィー詩人の口頭伝承の力強さと、スーフィーの伝統のより古い詩編とともに長老ファリードの詩編の持続を裏付けるものである」と述べている<sup>26</sup>。この証拠に照らしてみても、ファリード語録の作者の正真性についての疑念は、本稿の目的にとって解決されたものと言ってよからう。このことは、次のように示唆されている。「グルーたちは、この語録に榮譽ある場所を与えなかったかも知れない。かれらが、この語録がパンジャブの最も敬われているスーフィーである長老ファリード・シャカルガンジによって著されたことを確信していなかったならば」<sup>27</sup>。

ここで、『アーディ・グラント』のなかのファリード語録に戻ろう。彼の詩編は、愛しきもの(神)との別離、罪の危険と誘引、死の不可避性、神や女神への無関心による生の拒否のような主題によって特徴付けられる。最も重要な主題は、世俗とその魅惑への無執着すなわち離欲 (vairāgya) であり、スーフィーの術語で言えば罪の放棄・懺悔 (tauba)

24 Talib, *Baba Sheikh Farid Shakar-Ganj*, p. 65.

25 右の資料には原綴と英訳が付いていないが、理解のために可能な限り原綴と和訳を試みた。Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 166-8.

26 *Ibid.*

27 *The Encyclopedia of Sikhism*, "Farid, Shaikh", 13.

である。ファリード語録はさまざまな観念を扱う事項の寄せ集めであるので、それらが特定の体系の枠の中に収められていると期待するのは現実的ではない。しかしながら、語録から浮かび上がってくる長老ファリードのイメージが正統イスラームの熱心な信者のようなイメージであることは興味深い<sup>28</sup>。このことは、かれの詩篇のなかに使われている明らかにイスラーム的な象徴や術語から分かる。例えば、礼拝 (nivāj < namāz)、清め (ujū < wuzū)、マスジッド (masit < masjid) など以下の詩篇に使われている。

ファリード [曰く] 礼拝しない犬よ、それは良くないやり方だ。

決して来ない、[一日] 五回マスジッドに。

起きよ、ファリード [曰く]、身を清めて朝の礼拝を行え。

頭を主に垂れない者の、その頭を切り落とせ。

頭を主に垂れない者の、その頭をどうしようか。

竈に入れて燃やせ、薪の代わりに<sup>29</sup>。

礼拝の勧告の彼の言葉は厳格な言葉であり、このような言葉が『アーディ・グラント』への採録の基準を通過したことは、惑わせると同時に気になる点である。

さらに、ファリードは死の緊急性、審判とその厳格性を熟考するよう人間に勧告している。「ファリード [曰く、昼の] 四刻 (12時間) を歩き回って費やし、[夜の] 四刻を夢に空しく費やす。主が [お前の] 台帳を取り寄せて、お前はどの悪行で [ここに] 来たのか [と尋ねるだろう]」<sup>30</sup> というサロークは、死の不可避性、人間の生の儚さ、死の審判、そしてグルー・ナーナクが支持していた輪廻転生の考え方とは対立する人間の生死の一回性を述べているが、これらの観念は彼のイスラーム的背景と共鳴しているように思える。さらにファリードも、頻繁にアズラーイール (Azrā'īl、死を司る天使) について述べている。「ファリード [曰く] [お前の] 美しい身体 (壺) は壊れ、胸飾りの紐が切れた。天使アズラーイールは、今日どの家の客となるか」<sup>31</sup>。またかれは、イスラーム終末論でよく引用される重要な象徴である、すべての魂が渡らなければならない煉獄の火の上に掛かった不安定な橋 (salāta < Ar. širāt) を引き合いに出している。

28 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, p. 47.

29 pharīdā be nivājā kutiā eh na bhalī rīti || kabahī cali na āiā pañje vakhata masīti || 70 ||  
uṭhu pharīdā ujū sāji subaha nivāja gujāri || jo siru sāmī nā nivai so siru kapi utāri || 71 ||  
jo siru sāi nā nivai so siru kījai kāmi || kumne heṭhi jalātai bālana sandai thāi || 72 || (rāgu sūhī GS, p. 1381)

30 pharīdā cāri gavāiā haṇḍhi kai cāri gavāiā saṁmi ||  
lekhā rabu maṁgesā tū āmho kerhe kīmi || 38 || (saloka, GS, p. 1379)

31 pharīdā bhannī gharī savannāvi tūṭī nāgara laju ||  
ajarāilu pharesatā kai ghari nāṭhī āju || 68 || (saloka, GS, p. 1381)

髪より細い地獄への橋を、〔お前は自分の〕耳で聞いていないのか。

ファリード〔曰く〕 召喚の声が聞こえる、気をつけよ、自分が奪われないように<sup>32</sup>。

「墓所」に関する主題と同時に上述のような死のテーマを何度も強調して、ファリードは人間の命の儚さと永遠の真実界、世俗の快樂と知覚に対する無執着へと理想的に至る深い認識を強調しているように思われる。同じように、かれは肉体的個我の欲求に対する衝動に関わるサタンの観念も用いている。

ファリード〔曰く、かれらは〕常に良い意見を大声で叫び与えていた。

〔しかし〕悪魔に冒された者たちは、どうして心を〔神に〕向けられるか<sup>33</sup>。

明らかにイスラーム的な特徴を持つこのような詩篇が、いかなる変更、校訂そして削除なくそのままの形で『アーディ・グラント』に収録されたというこの事象は、強調しすぎることはないと思う。このことは宗教的アイデンティティに関わる事項に関する重要な意味を持っているので後述する。

全体的に、ファリードは語録のなかでイスラームの教義と儀礼の執行に対する意識が充分ある敬虔なイスラーム教徒と思われる一方で、かれは精神的な意味を込めないで行い、その結果、人の人格形成にも失敗するような、そのようなイスラームの偽善的な実践を非難している。

ファリード〔曰く〕 肩に礼拝用敷物〔を掛け〕スーフ（羊毛の服）を頸に〔掛け〕  
懐に小刀、甘い言葉。

外見は輝いて見えるが、心は夜の暗闇<sup>34</sup>。

明らかにイスラーム的な特徴に加えて、ファリードは、インドームスリム詩文学の際だった特徴である愛しき者との別離の苦悩の考えのような、インドのパクティ（信愛）文学に普遍的に見つかる多くの主題も表現している。また、この主題はファリード語録にとって重要である。ファリードは、別離（viraha）の深い苦悩と愛しき者への強い希求の念を繰返し詠っている。

32 vālahu nikī purasalāt kannī na sunī āi ||

pharīdā kiṛīpava ndī kharā na āpu muhāi || 1 || (saloka, GS, P. 1377)

33 pharīdā kūkediā cāṅgediā maī dediā nita ||

jo saitāni vamñāiā se kita pherahi cita || 15 || (saloka, GS. p. 1378)

34 pharīdā kanni musalā sūfu gali dili kāṭī guṛu vāti ||

bāhari disai cāṇanā dili andhiārī rāti || 50 || (saloka, GS. p. 1380)

今夜は愛しき人（夫）と眠らなかつた、〔私の〕身体は曲がつて〔痛い〕。  
一人淋しい新婦に行つて聞くがよい、あなたはどうして夜を過ごすのかと<sup>35</sup>。

別離の苦悩、別離の苦悩と〔みなが〕言う、別離の苦悩よ、汝はスルターン（王）。  
ファリード〔曰く〕別離の苦悩が生じない身体、それは墓地と知れ<sup>36</sup>。

慈悲、寛容そして謙遜の観念もファリード語録にしばしば詠われている。

粗野な〔言葉〕を一言も話すな、みなの中に真実の主〔がいる〕。  
誰かの心をくじくな、すべて無比なる宝〔ゆえ〕<sup>37</sup>。

さらに、ファリードは精神的徳目として開発することを勧めている。

〔汝の〕なかで忍耐を弓〔にせよ〕、これが忍耐の弦。  
忍耐の矢、創造者は的をはずさせない<sup>38</sup>。

スィク教の実践である神の名号の憶念（nām simran）に対応するスーフイーの神の名前の連誦（dhikr）の考え方を思い出させる次の一偈がある。

神への愛情に染まった者は、〔神の〕示現に喜ぶ。  
〔神の〕名号を忘れた者は、大地の重荷となる<sup>39</sup>。

もっとも顕著なのは、上述したが、ファリードが禁欲主義の実践と物質世界への離欲をとっても強調していることである。

ファリード〔曰く〕絹服を破つてぼろ切れにし、毛布を着る。  
主にまみえるような衣を着る<sup>40</sup>。

35 aju na sutī kanta siu aṅgu mure mūrī jāi ||  
jāi pūchahu dohāgaṇī tuma kiu rainī vihāi || 30 || (saloka, GS. p. 1379)

36 birahā birahā ākhīai birahā tū salatānu ||  
pharīdā jitu tani birahu na ūpājai so tanu jāṇu masānu || 36 || (saloka, GS. p. 1379)

37 ika phīkā na gālāi sabhanā mai sacā dhanī ||  
hiāu na kaihi thāhi mānaka sabha amolave || 129 || (saloka, GS. p. 1384)

38 sabara mañjha kamāṇa e sabaru kā nīhaṇo ||  
samara sandā bāṇu khālaku khatā na karī || 115 || (saloka, GS. p.1384)

39 rate isaka khudāi raṅgi dīdāra ke ||  
visariā jinha nāmu te bhui bhāru thīe || 1 || rahāu || (āsā 1, GS. p. 488)

ファリード〔曰く〕一滴の血も出ない、誰かが身体を切っても。  
神の愛情に染まった身体、その身体に血はない<sup>41</sup>。

乾いたパンを食べ、冷たい水を飲め。

ファリード〔曰く〕脂を塗った他人のパンを見て、その人を羨むな<sup>42</sup>。

## 5. ファリードへのグルーたちの応答

ファリードの詩篇を『アーディ・グラント』に収録する際のグルーたちの決定は、世界観の完全な一致をその前提条件としていたのではないかと予測があるかも知れない。一神教、宗教的権威に対する異議、人間のさまざまな差別への反対、神への絶対的な帰依、神の名号の瞑想、同胞への慈悲など、多くの考え方の点で、グルーたちは長老ファリードと同意見であることは、これまで見てきたように明らかである。この見解の全体的な一致は、ファリード語録のなかのほとんどの二行詩（サローク）に対するグルーたちの沈黙において明らかである。しかしながら、グルーたちの哲学に対抗するようなファリードの思想を同定できるのは、ファリードのサロークの間に挿入されたグルーたちのおよそ19の応答においてである。例えば、次の評言からこのことを見て取れよう。「精神的上昇の機会を逸したファリードの暗いイメージは、〈中略〉生に対する静かで自信に満ちた見方によって消え去る」<sup>43</sup>。こうした意見の相違が、ファリードがイスラームの象徴—イスラームの専門用語を使う詩篇がグルーたちのいかなる変更も受けなかった—を使うことによって触発されたのではなかったということではなく、導師への信頼と神の恩寵への期待を強めるために、帰依の宗教の特質と厳格な禁欲主義と離欲などの理念を緩和する必要性から宗派的な性格のものではなかったということは留意しておくべきである。かくして、グルーたちの応答は、「個人の努力を超えた神の恩寵の卓越性、禁欲主義、人生に対する姿勢、死と死後の生への信仰などの問題を明らかにすることを意図したものである」<sup>44</sup>。『アーディ・グラント』のなかでの長老ファリードとスィクのグルーたちとの出会いと交流は、包括的な方法で他の信仰体系との対話に熱心に取り組もうとするグルーたちの姿勢を示すものと見做すことができる。多様性を詳しく追うために、グルー・ナーナクの挿入句を詳細に検討し、アマルダースとアルジャンは簡潔に叙述する。ファリード語録の特定

40 pharidā pārī paṭolā dhaja karī kamabalaṛī pahireu ॥  
jinhī vesī sahu milai seī vesa kareu ॥ 103 ॥ (saloka, GS. p. 1383)

41 pharidā ratī ratu na nikalai je tanu cīrai koi ॥  
jo tana rate raba siu tina tani ratu na hoi ॥ 51 ॥ (saloka, GS. p. 1380)

42 rukhī sukhī khāi kai thaṇḍā pāñī pīu ॥  
pharidā dekhi parāī coparī nā tarasāe jīu ॥ 29 ॥ (saloka, GS. p. 1379)

43 Mann, *The Making of Sikh Scripture*, p. 106.

44 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, p. 55.

の詩篇に対するグルーたちの応答は、その詩篇のすぐあとに挿入されている。

### ファリード

今夜は愛しき人（夫）と眠らなかった、〔私の〕身体は曲がって〔痛い〕。  
一人淋しい新婦に行って聞くがよい、あなたはどのようにして夜を過ごすのかと<sup>45</sup>。

### ナーナク

舅の家、父の家で〔嫁は〕夫のもの、夫は近づきがたく底知れず。  
ナーナク〔曰く〕彼女は幸せ者、無頓着な者（神）に気に入られて<sup>46</sup>。

この詩篇では、ファリードは個我と神との関係を描くのに、夫との別離による憂鬱と煩悶に苦しむ一人淋しい新妻の隠喩を使っている。これは、捨てられる恐れと同時に憐さを持った愛情のように見える。ファリードにとって、神を覚知する方法として人間の側の努力が第一であり、またそれが弱さでもあることが主要な考え方のように思われる。かくして、別離の重荷とその克服というテーマが既婚の女性に相応しい。ナーナクは、そうではなくて、女性すなわち人間の側の疎外感を軽減する神の恩寵が第一であることを示して、この考え方に反論を加えているように思える。新妻が夫の近くに、あるいは夫から遠くにいようがまいが、彼女は夫に従っているのであり、その事実だけで彼女はいかなる環境にいようと幸せなのである。換言すれば、人間と神との間の愛情に関するファリードの考え方は、一方通行の報いのない愛情関係のように見える。一方、ナーナクの考え方は互恵的なものである。すなわち、ナーナクにとって、個我は神に属するのであり、その反対ではなく、それゆえ、人間を神との結合に至らしめるのは神の恩寵なのであり、ファリードにとって重要と思われる人間の側の努力だけではない、と考えられる。次のファリードとナーナクの交流は、人間の側の努力が第一であるか神の恩寵かについての同様の緊張感を示している。

### ファリード

〔夜の〕最初の見張り番が花を〔持ってきて〕、後の〔見張り番が〕夜に実を〔持ってくる〕。  
起きている者は、主から賜物を得る<sup>47</sup>。

45 saloka 30, GS, p. 1379

46 sāhurai peñai kanta kī kantu agarimū athāhu ॥  
nānaka so sohāgañī ju bhāvai beparavāha ॥ 32 ॥ (saloka, GS, p.1379)

47 pahilai paharai phulaṛā phalu bhī pachā rāti ॥  
jo jāgaññhi laharñni se sāi kanno dāti ॥ (saloka, 112, GS. 1384)

## ナーナク

賜物を主が下された、誰があの方に与えさせられようか。

ある者は起きていて〔賜物を〕受け取らない、〔主は〕寝ている者を起こして受け取らせる<sup>48</sup>。

この詩篇では、ファリードは神の恩寵を獲得するための努力を強調しているが、ナーナクは、神の恩寵は人間の努力に関わりなく人間の論理を超えているという考え方であり、骨の折れる祈りや夜の礼拝の考え方を退けている。神が努力しない人間に賜物を与えようとしたり、その者を選び出すのは、まさに神の意志や恩寵によるのである。ナーナクにとって、「恩寵の本質は、神の自由な選択の問題であり、人間の精神的な成長の段階によるものではない。どんなに禁欲主義を实践しても恩寵を神の手から引き出すことはできないのである」<sup>49</sup>。しかし、ナーナクが人間の努力を退けていることに気付いたからといって、善行を含むすべての努力の観念がナーナクの人生観のなかにないと想像することによって極端な結論にいたることは充分気をつけなければならない。ナーナクは「自らの手で自ら仕事を片付けよう」<sup>50</sup>と宣言しているのである。同じように、次のような違いにも目を向ける必要があるだろう。

神の本質の実現に費やされる人間の努力の側面と現実の変化に費やされる努力の創造的な側面との相違を区別しなければならない。グルー・ナーナクは、禁欲主義に近い前者の側面に反対であったように思える。しかし、神の覚知のために努力しないような人間にですら神の恩寵の可能性を開放しておくことによって、グルー・ナーナクは、かつては排除されていた肉体労働者や労働階層の人々に聖域に場所を与えたと思われる<sup>51</sup>。

同様に、ファリードの陰気ないわゆる悲観的なトーンによって、かれが神の恩寵に対して絶望に傾き神がまったく無情であるという考え方をしていたと想像してはならないであろう。すでに語録の *āsā* 詩節で見てきたように、ファリードは、帰依者の祈りに応える愛と恩寵の唯一の愛しき神であり、罪人の至高の愛育者 (*parwardagār*) を心に描いていたのである。

---

48 *dāti sāhiba sandiā kiā calai tisu nāli* ||

*iki jāgande nā lahanhi ikanhā sutiā dei uthāli* || 113 || (*saloka*, GS, p. 1384)

49 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, p. 55.

50 *āpaṇa hathī āpaṇā āpe hī kāju savārīai* || (*paūṛī* 20, GS, p. 474)

51 Terence Samuel, "Identity and Dialogue – Baba Farid and the Sikh Gurus in Sri Guru Granth Sahib." Institute of Sikh Studies, Chandigarh, 2009.

さらに、すでに見てきたように世俗放棄、禁欲主義そして苦行などの観念はファリードの世界観や実践にあつてナーナクにはないのであるが、この相違もファリード語録のなかの両者の応答のなかに見られ、そこではナーナクがファリードの厳しいメッセージの意図を和らげようとしているように思われる。

### ファリード

身体が竈のように熱せられ、骨が薪のように燃える。

脚が疲れれば頭で歩く、私に愛しき者が得られるならば<sup>52</sup>。

### ナーナク

身体を竈のように熱するな、薪のように骨を燃やすな。

頭と脚が〔お前に〕害をなしたか、〔お前の〕内に愛しき者を見よ<sup>53</sup>。

この詩篇でファリードは、超越的で遠隔のように思われる神を覚知するために人間が耐えなければならない辛苦を強調している。この苦難は、スーフィーの「ファナー fanā」すなわち肉体から貪欲を、そして靈魂から執着を取り除き自我意識の必滅に至らしめ、その結果、神の内部での存続（バカーbaqā）となるという観念を思い出させる。ナーナクは、神の超絶姓に対して神の内在性を強調し、その内在性の観点から個人の厳しい努力を第一とする考えを重視しないことで応じている。明らかにこの応答は、ファリードが神の内在性を拒否しているとは示していない。ファリードは別のサロークのなかで、神の内在性を認めているように思える。「主は心に住している、なぜ荒野に探すのか」と詠っている<sup>54</sup>。そこで、ファリードとナーナクが神の超越性あるいは内在性の原理について見解を異にしていたと結論づけることはできない。彼らは、神の内在性の承認について同じ見解をもっていたと思われる。彼らが意見が異なるように見えるのは、神の覚知のための手段の性質なのである。ファリードが言っている自虐は、規律ある世俗での生活と自己実現を強調しているナーナクにとって何の利点もないのである。かくして、ナーナクは「精神的覚醒と人間への奉仕のための道具として用いられるべき人間の身体に積極的な価値を置いていた」<sup>55</sup>のである。

52 tanu tapai tanūra jiu bālaṇu haḍa balaṁnhi ||  
pairī thakām siri julām je mūm piri milaṁnhi || 119 || (saloka, GS. p.1384)

53 tan una tapāi tanūra jiu bālaṇu haḍa ba bāli ||  
siri pairī kiā pheṛiā andari piri nihāli || 120 || (saloka, GS. p. 1384)

54 vasī rabu hiālīai jaṅgalu kiā ḍhūḍhehi || 19 || (saloka, GS. P.1378)

55 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, p. 57.



## ファリード

何がその言葉か、何がその性質か、何がその呪句か。

その服は何か、〔それを着て〕私が愛しき人を捉えられるような<sup>56</sup>。

## ナーナク

謙遜がその言葉、寛容がその性質、優しい話がその呪句。

妹よ、この三着の服を着よ、そうすれば愛しい人は捉えられる<sup>57</sup>。

これは興味深い応答だろう。ファリードがおそらく反語的な疑問をし、ナーナクが謙遜と寛容の重要性そして神の探求の方法として優しい話と応えて、倫理的・精神的な方法を提示する機会を捉えているものと思われる。ファリードの質問はこれらの美德への彼の意識の欠如と考えることはできないが、彼が体系的な宗教的修練を積んでいるとは言え、神にまみえるために必要な規範という基本的な疑問に対する満足のゆく回答を得られなかったことを示しているものと考えられよう。

ファリードとナーナクの応答全体は、それぞれの時代の偉大な宗教家の間での修養方法の一致点と多様性の豊かな混淆を示しているといえよう。しかしながら、ファリードの詩集成に当該の評言を挿入したのは果たしてナーナク自身であったのか、あるいは、後代のグルーたちの裁量によって行われた追録の過程であったのかを見いだそうと関心をもつ人もいるかも知れない。パシャウラー・スインフは、ナーナクがファリードの詩節に親しんでいたことを明らかにし、ナーナクがスィク教の原聖典の伝統のなかでかなり初期の段階でファリード語録を編入した最初のグルーであると論じている<sup>58</sup>。一方、マンはこの想定に疑問を挟み、ファリード語録のなかに挿入されたナーナクの孤立した詩節は後世の編集作業の結果、後代のグルーたちによって写されたのであろうと述べている<sup>59</sup>。ともかく、『アーディ・グラント』のなかのファリード語録以外のところに配置してあるナーナクの幾つかのサバドは、同一の韻律と言語でつくられており、ファリード語録のなかのファリードの詩篇とほとんど同じシンボルと詩想を使っているもののナーナク思想に合うようにと意図されたものであることが確認できよう。例えば、ファリード語録の冒頭の説教的な詩節「汝は筏を組めなかった、組むべき時に。海が満ちて溢れれば、渡るは難し」<sup>60</sup>

56 kavaṇu su akharu kavaṇu su guṇu kavaṇu su maṇīā mantu ॥  
kavaṇu su vesu haū karī jitu vasi āvai kantu ॥ 126 ॥ (saloka, GS. p. 1384)

57 nivaṇu su akharu khavaṇu su guṇu jīhabā maṇīā mantu ॥  
e trai bhaiṇe vesa kari tāṁ vasi āvī kantu ॥ 127 ॥ (saloka, GS. p. 1384)  
jihabā の原義は「舌」だが、<http://www.srigranth.org/> などの伝統的な解釈に従い「優しい話」と訳した。

58 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, pp. 54-64.

59 Mann, *The Making of Sikh Scripture*, pp. 103-109.

は、敬虔な生活を無視する人が荒れ狂う海のなかの筏という比喩を使うような危うい状態に陥るというテーマを強調して表現している。ナーナクは神への無限の帰依を強調しながら、同じ筏の比喩を用いて、この詩節に続きを加えている。

念誦と修練の筏を組め、さすれば速く〔海を〕渡れる。  
海もなく高潮もない、かくして道は易くなる<sup>61</sup>。

この詩篇に評言を加えて、パシャウラー・スィンフは、「全体として、長老ファリードのトーンは悲観的であり、グルー・ナーナクは活力と楽観主義に満ちている」と述べている<sup>62</sup>。

ナーナクの評言に加えて、ここでスィクとスーフィーの対話におけるさらなる傾向と確認するために、グルー・アマルダースとグルー・アルジャンの詩節の例も簡単に見ておきたい。次がファリードとアマルダースの応答の例示である。

#### ファリード

ファリード〔曰く〕黒髪の時に〔妻と〕楽しまなかった者は、  
白髪となっても誰も楽しまない。  
主に愛をなせば、〔肌の〕色は〔常に〕新しい<sup>63</sup>。

#### アマルダース

ファリードよ、〔髪が〕黒か白か〔はともかく〕、主は常におる、心に憶念すれば。  
自ら努めても、〔主への〕愛は生じない、皆がみな望もうとも  
この愛の杯は主のもの、〔主は〕気に入る者に与える<sup>64</sup>。

後代のグルーたちがファリードの作品に忠えて同様の主張を先を進めてナーナクの哲学的遺産を保持しようとしていたことは明らかである。上述の例で、ファリードは若年に神を求めなかった者は老年になってもできないことを示しているように思える。かれは神の覚

60 berā bandhi na sakio bandhana kī velā ||  
bhari saravaru jaba ūchalai taba taranu dehelā || 1 || (sūhī lalita, GS. p.795)

61 japa tapa kā bandhu beṛulā jitu laṅghahi vahelā ||  
nā saravaru nā ūchalai panthu suhelā || (sūhī mahala 1-1, GS. p. 729)

62 Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, p. 64.

63 pharidā kālīm jinī na rāviā dhaūlī rāvai koi ||  
kari sāmī siu pirahaṛī raṅgu navelā hoi || 12 || (saloka, GS. p. 1378)

64 pharidā kālī dhaūlī sāhibu sadā hai je ko citi kare ||  
āpaṅā lāiā piramu na laṅāi je locai sabhu koi ||  
ehu piramu piālā khasama kā jai bhāvai tai dei || 13 || (saloka, GS. p. 1378)

知の成就と青年とを関連付け、人は理想的には若年で神への入門を行うべきであることを意味しているように見える。グルー・アマルダースは人間への神の恩寵を強調する精神でこの想定を拒否し、人間の全生涯は神の覚知の探求に資するものであることを述べている。青年期はより短く、その順応性のために正規教育に適しているのであるが、経験的であり非公式的であり本質的におそらく非組織的である精神の探求には、正規教育は関係しないものであろう。ファリードの言う適切な年齢の要素を拒否して、アマルダースは形式主義を排除しているばかりでなく、青年期を過ぎた個人に期待をしているように思える。すなわち、高齢者は人生において機会を失ったと落胆すべきではなく、自身の正しい意図と神の恩寵によっていつでも神に向かうことができ、そして神を獲得することができるのである。神の恩寵の強調はナーナクの教えと同調しているのではあるが、アマルダースは個人的な体験がこの教えに貢献しているものと思われる。彼は72歳の時にナーナクの跡を継いだとされているからである。

第5代のグルーで『アーディ・グラント』の編纂者であるグルー・アルジャンも、ファリード語録のなかに応答を挿入しているが、注目に値する。

#### ファリード

ファリード [曰く] 彼らの顔は恐ろしい、[神の] 名号を忘れた者たちの。  
[彼らは] こちらで艱難辛苦し、先でも憩う所なし<sup>65</sup>。

#### アルジャン

ファリードよ、[私の] 夫は陽気で偉く金欠知らず。  
神に染まるには、これが本物の飾り<sup>66</sup>。

ファリードよ、苦と楽を一つにして、心から歪みを取り除け。  
神が気に入るものは良いもの、[これが分かれば神の] 宮廷に至れる<sup>67</sup>。

これらの詩篇で、ファリードは神の名号を忘れて救済の希望を失った人々の悲惨な状況を描いている。アルジャンの応答は、ファリードの教えに対する仮借のない反対という訳ではないが、苦悩の状態は自己の心から罪を消去し神に従うことによって克服されることを

65 pharīdā tinā mukha darāvaṇe jinā visāriṇu nāu ||  
aithai dukkha ghaṇeriā agai thāūra na thāu || 106 || (saloka, GS. p. 1383)

66 pharīdā kantu raṅgāvalā vaḍā vemuhatāju ||  
alaha seī ratiā ehu sacāvāriṇ sāju || 108 || (saloka, mahala 5, GS. p. 1383)

67 pharīdā dukhu sukhu iku kari dila te lāhi vikāru ||  
alaha bhāvai so bhalā tām labhī darabāru || 109 || (saloka, mahala 5, GS. p. 1383)

強調して補っている。ここでアルジャンが、ファリードへの応答の中で、ファリード自身の用語を使って神をアッラーと呼んでいることは注目される。「神（アッラー）〔の色〕に染まる」という表現も興味深い。それは、この詩句が苦しい身体的修練ではなく積極的に精神的な昇華と結合によって自己浄化を説くグルーたちの哲学を示唆していることである。

### ファリード

私は自分〔だけ〕が苦しいと思った〔が〕、全世界が苦しんでいる。

高みに登って見た、そしたら家々にこの（苦しみの）火が付いている<sup>68</sup>。

### アルジャン

ファリードよ、美しき大地の真ん中に、棘の花園〔がある〕。

導師の恵みを得た者には、引っ掻き傷が付かない<sup>69</sup>。

ファリードよ、人生は心地よい、愛しい身体とともに。

稀なる人しか見つからない、愛しきひと（神）を愛する人は<sup>70</sup>。

この詩篇は、楽天的な世界観を比較すればおもしろい。ここでアルジャンは、長老ファリードの「暗い」人生観を奮い立たせ、グルー・ナーナクが奨励していた人生肯定主義を付与しようとしたと思われる。ファリードは全世界が苦悩と苦痛で満ちていると描き、それに対してアルジャンは、人生の苦悩は避けたい要素があるのだが、概して美しい世界全体を傷つけるものでなく、神に愛された者は世界のすべての障碍と苦痛を乗り越えたと応答している。二番目のサロークに、ファリードの見解とは正反対の、健全な身体への積極的な価値観が見て取れよう。

## 6. ファリード語録の編入

ファリード語録とそれに加えられたグルーたちの評言を分析したあとで、スィク教聖典にバガットたちの語録が編入された、その背後にある予想されうる目的を分析する。ある一つの見解は、『『アーディ・グラント』』のなかのバガットたちの語録の存在は、初期のスィク教教団の優位性に対するヒンドゥー教徒あるいはイスラーム教徒のバガットたちの

68 pharīdā mai jāniā dukhu mujha kū dukhu sabāiai jagi ||  
ūce caṛi kai dekhiā tām ghari ghari chā agi || 81 || (saloka, GS. 1382)

69 pharīdā bhūmi raṅgāvalī mañjhi visūlā bāga ||  
jo jana pīri nivājīā tīrnhā añca na lāga || 82 || (saloka, mahala 5, GS. p. 1382)

70 pharīdā umara suhāvaṛī saṅgi suvaṛinaṛī deha ||  
virale keī pāiani jirnhā piāre neha || 83 || (saloka, mahala 5, GS. p. 1382)

側の恭順性を示すものである」いうものである<sup>71</sup>。これに関して、バガットたちが自ら聖典に自分の作品を編入してもらおうとアルジャンのもとにやって来て、アルジャンが相応しいと判断した者の作品を認めた、という意見はおそらく典拠のないものと思われる。スィクの伝統教学者には、バガットたちがナーナクの弟子であったことを示そうと大変な努力をした人たちもいる。例えば、ナーナクとファリードがアーサーという想像上の国でナーナクとファリードとの対話を描く神秘的な物語が綴られている<sup>72</sup>。しかし、すでに見たように、長老ファリードはグルー・ナーナクの2世紀前の人であり、ファリードの作品を見だし広い世評があったために末裔からそれを獲得したのはナーナクであったのである。バガットたちに対するグルーたちの優越性を示そうとする試みは、近代における宗教的排他主義に特有の傾向であるように思われる。シャックルが述べたように、スィクの視点からパンジャブ語文学の歴史を書き直す試みは、ファリードに従属的な立場を与えながらナーナクに第一義を付与する傾向にあった。この傾向は1947年を超えてまったく逆になり、ここではパンジャブ語文学史のムスリムの理解が、イスラームの詩人・伝道師としてのファリードの開拓的役割を重視するようになり、その一方でグルー・ナーナクとその後継者たちが周縁的な立場となったのである<sup>73</sup>。現代のスィク教の熱烈な信奉者も、グルー・アルジャンによる『アーディ・グラント』の編纂はスィク宗団のほかの宗教伝統からの分離を公言する試みであったと主張しようとした。しかしながら、オベロイは、『アーディ・グラント』が排他的な属性を持ったものというより、むしろ流動的な性質のものであったため「歴史的にこの解釈を認めるのは難しい」と見ている<sup>74</sup>。スィクたちが自分たちの聖典の中のグルーたち、サントたちそしてスーフィーたちの詩節を、グルーの精神的権威を持っているので自分に行動規範を与えてくれるものと見ている時でさえも、『アーディ・グラント』のなかのバガットたちの語録の立場は「完璧ではない聖典」の分類に入るものであると主張した者もいた<sup>75</sup>。別の観点から見ると、バガットたちの詩節の編入は、『アーディ・グラント』がすべての年齢と伝統の智慧を含めようとしたためスィク教がインドの精神性の純化された表出である<sup>76</sup>。この結論が初期のスィク宗団の非宗派的で平等主義的な性格を指し示すものであることを示そうとした学者もいた<sup>77</sup>。同じようにオベロイは、スィク教団の歴史は、初期の段階から信仰者と非信仰者を区別し信仰を体

71 Sarūpdās Bhallā, *Mahimā Prakāśa*, p. 371. ( eds. Gobind Singh Lamba and Khazan. Patiala : Punjab Language Department, 1971)

72 *Purātan Janamsākhī*, ed. Vir Singh, (Amritsar : Khalsa Samachar 1926), pp. 86-94. āsā deśa śekha pharīda nāla gośaṭa

73 Shackle, "Sikh and Muslim Understandings of Baba Farid"

74 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries*, p. 54.

75 Noted by Shackle, "Sikh and Muslim Understandings of Baba Farid"

76 Pritam Singh, ed., *Nirmal Sampradāi*, (Amritsar : Guru Nanak Dev University, 1981), pp. 159-78. sikha daraśana dā vedantīkaraṇa te niramala sampradāi

77 Harnāmdās Udāsī, *Ādi śrī Guru Grantha Sāhiba diām Purātīi Birām te Vicāra*, (Kapurthala : Kantesh Pharmacy, 1969), pp. 64-6.

系化することに関心を示していたキリスト教などとは明らかに異なっていると述べている<sup>78</sup>。マンは、説得力のある言葉で、『アーディ・グラント』へのバガットたちの語録の編入の想定される動機を次のように提示している。

宗教史の研究者にとって、名声のある非シク教徒の詩篇のシク教典への編入は、新たに編まれた教典の正当化の試みに起因したであろうし、新たに生まれた共同体が当時の信心堅固な指導者との結びつきを持ち、その信奉者たちとのより親しい関係を持つとうとしたという議論は論理的と思われる<sup>79</sup>。

『アーディ・グラント』の編纂とバガットたちの語録の編入の背景にある動機を分析するために、実にさまざまな解釈が行われてきた。これらの解釈は、明らかに当然ながら彼らの視点によって異なる。ともかく、明確な境界によって囲まれた完璧な範疇のなかで宗教を観察するという現代のやり方に照らし合わせてみると、それは他の人たちの宗教伝統を「他者化」して、自分の宗教伝統を「占有化」することであり、シク教聖典への非シクの作品の編入は、南アジアの宗教史のなかで、なおいっそう顕著な特徴と思われる。ここで、グルーたちが世界観を共有するバガットたちの語録を編入したばかりでなく、詳細な点で見解を異にする詩篇をも編入することを避けなかったことはとても興味深いことである。しかしながら、グルーたちは見解の相違点において、敵対的で反駁する言葉ではなく尊敬の念と感情を込めた言葉で意見の相違を表明していることは称賛されるべきことと思われる。また、見解の相違の理由は、宗派的な性質のものではなく、バガットたちのさまざまな宗派の違いから起こったものでもないことも興味深い。グルーたちはファリードが用いたイスラームの専門用語あるいは彼のイスラーム信仰と実践に対して論争したのではなく、むしろ彼の禁欲主義と厳格な実践の理念に対して反論を加えたのであった。さらに、明らかにイスラームの特徴を持ったファリードの作品がいかなる変更、改訂そして意識的な削除もなしに『アーディ・グラント』のなかにそのままの形で保存されていることは強調されすぎることはないであろう。

グルー・ナーナクのファリードへの応答は、たとえ彼が、例えば生の一回性や復活というイスラームの信条に賛同しなくても、ファリードを説得して輪廻転生や化身思想へと向かわせるべく、これらの問題を詳しく議論しなかったことを示している。そうではなくて、ナーナクは、人間の側の努力や人間の生に対する審判の恐怖と楽観主義に対して神の恩寵が第一に重要であること、そして自己を苦しめることよりも中庸の節度ある生活が理想的であることなどを説いて、ファリードの見解に対する反対を表明する方法を選んだの

78 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries*, p. 48.

79 Mann, *The Making of Sikh Scripture*, p. 110.

であった。このパターンによって、ナーナクは、ある宗教伝統にとって何が本質的であるか、そして何が重要でないかを区別する能力を身につけたといえる。そのままの形でイスラームの詩篇を保持していることは、スィク教の折衷的な性格を表しているが、しかし同時に、これらの特定の詩篇に対するナーナクの評言がないことが、教条的な方法ではなくて、むしろ精神的な帰依の方法のほうが解脱に至る方法であることをナーナクが信じていたことを示唆していよう。

## 7. おわりに

かくして、バガットたちの語録の編入という事実は、多くの声を取り込む宗教哲学の寛容性を示すものであり、グルーたちが評言を加えているということも、スィク教徒の意識と結びついた独特の精神的実践を保持しようとするグルーたちの努力でもあった。

キーワード：スィク教、聖典、スーフィー詩人、ファリード、宗教間対話