

中国文化のイスラーム受容に関する研究

——主に比較思想の視点から

長谷部茂

内容

序章.....	4
第一節 本論の目的	4
第二節 本論の経緯	6
第三節 本論の主題に関わる先行研究	8
第一章 イスラームの生命力と中国への浸透	11
第一節 イスラーム拡大の五つのファクターと中国	11
イスラームの中国伝来——唐代.....	12
海洋貿易の隆盛——宋代.....	15
ムスリムの大量移民——元代	17
第二節 隠された宗教ファクター——イスラームの影響を受けた新儒学.....	20
イスラームから中国への思想的影響	21
明武帝のイスラーム評	23
中国ムスリムは儒教をどう見たか——『経学系伝譜』から.....	24
回儒・劉智『天方至聖実録』に見る親和性の「発見」	27
イスラームに包摂された儒教体系——四統源流図説.....	29
朱子学の逸脱.....	33
王陽明の「良知」とイスラーム.....	37
第二章 回族の形成と発展	42
第一節 回族の歴史	42
回族の形成	42
「大分散、小集中」——明代	43
ムスリムの受難と革新——清代.....	45
ウェスタン・インパクトと回族の近代化——近代	46
民族か宗教か——現代	48
第二節 回族社会の諸相	48
イスラーム海洋貿易の継承者たち——福建省泉州	51

儒教の聖地におけるイスラーム——山東省済南	52
海洋・東南アジアに開かれた内陸イスラーム——雲南省昆明・納古鎮.....	62
海峡を渡った回族——台湾	70
第三章 イスラームと儒教の親和性——回儒思想の解明.....	77
第一節 回儒とは何か.....	78
第二節 イスラーム思想の概観と変遷	80
神学、哲学とスーフィズム	80
ギリシャ～インド思想の融合と集大成.....	82
第三節 儒教思想の概観と変遷	85
尊尊親親賢賢の意味.....	85
儒教思想の変遷	88
儒教は宗教か.....	92
孔子の神学——如在観	94
第四節 回儒思想——哲学の側面から	95
神学と哲学の分節点——ガザーリーの思想	95
イスラーム神秘主義の源泉——イブン・アラビー	98
儒教思想に一貫するもの——天、命、性.....	100
王岱輿の三一論——イスラーム・儒教思想比較の枠組み	102
三一論を儒者はどう見たか.....	106
劉智の理解したイブン・アラビー——『天方性理』	108
回儒はなぜ「来世」を語らなかったのか.....	114
第五節 回儒思想——シャリーアと礼の側面から	116
シャリーアを解説した劉智『天方典礼』	116
儒教の礼とは何か.....	120
儒者との対話——金天柱『清真釈義』	123
第六節 田中逸平のイスラーム入信と五教（回・儒・道・仏・基督）帰一	124
田中逸平の思想遍歴とイスラーム	125
イスラームをふまえた儒教批判と管仲学.....	127
儒教経学の新解釈.....	131
第七節 現代の回と儒	137
第四章 中国の外来文化受容と中国文化の特性	141
第一節 中国とは何か.....	141
第二節 中国文化とは何か.....	143
第三節 中国で消滅した外来文化.....	144
第五章 イスラーム・中国文化比較.....	149
第一節 イスラーム文化の源流	149

第二節 中国文化の中に隠されたイスラーム	151
「客」から「主」へ——歴史的考察	152
中国の興亡を知り尽くした回族の知恵——社会的考察	153
儒教の中核部分に入り込んだイスラーム——思想的考察	155
親和性がもたらしたもの——文化的考察	155
古道恢弘	156
道德共同体	158
第三節 イスラーム・中国文化と現代	159
『文明の衝突』の衝撃	159
文化の重層構造	161
回族の直面する問題	163
第六章 残された課題——イスラームを介した世界文化探求の試み	164
第一節 梁漱溟の三大文化論	164
第二節 田中逸平の文化論	165
第三節 イスラームと日本文化	166
I 初出論文・報告書一覧	169
II 文献一覧	171

序章

第一節 本論の目的

中国には現在、イスラームを信仰する少数民族が一〇民族、約二三〇〇万人いるとされる。一〇民族は大きく二つに分けられる。イスラームを信仰するというそのことによって括られたグループと、民族の属性としてイスラームの信仰を持つグループである。前者が回族であり、後者は回族以外の九民族である。回族の人口は約一千万人。中国五五の少数民族中、チワン族（一六九二万六三八一人）に次いで第二位である¹。

回族という呼称は、もともとイスラームを信仰する人々、すなわちムスリムを指すが、血統的系譜から見れば、アラブ系、ペルシャ系、トルコ系諸民族に加えて漢民族が含まれ、厳密に言えば一つの民族ではない²。「回」「回回」「回民」とも称された³。人口統計上で宗教ではなく民族の分類としているのは、中国政府の事情であり、また中国イスラームの実情を反映した結果でもある。中国の人口分類では特殊な例である。ただ、定義と矛盾するようだが、回族のすべてがムスリムかという点、必ずしもそうではない。両親のどちらか、またはその祖先に遡ってムスリムであれば、回族と認められることもある。回族女性との婚姻のために改宗してムスリムとなった例は歴史的に見られるが、現代では、少数民族に対する優遇政策を享受するため、現実的な選択として回族になることもあるようだ。実質的に信仰の有無は問われない。要は戸籍上の問題ということで落ち着いたようである。

一〇〇〇万人を超える人口を「少数」とはいえないが、回族は現在、ごく大雑把にいえば、圧倒的な漢民族社会のなかで、俗に「大分散、小集中」といわれるように、広い中国大陸のあちこちに浮島のような、また地域によっては粟粒のようなイスラーム社会（ウンマ＝共同体）を作って、周りの社会とほとんど没交渉に暮らしている。イスラームは中国

¹ 中華人民共和国二〇一〇年第六次人口普查資料による。詳細は第二章第二節掲載

² 『新イスラム事典』（平凡社、二〇〇二年三月）によれば、回族とは「おもに唐朝から元朝にかけて西域から中国に移住した外来ムスリムおよびこれと通婚したイスラム改宗者の末裔である。長年の通婚の結果、形質的に漢族と明確な差異はない」。また、張承志著『回教から見た中国』（中公新書、一九九三年）によれば、「宗教をとくに強調しない場合」にムスリムを指していた「回民」を、共産党政権になって一民族として認めることとなって成立した言葉だという。

³ 中国の歴史において、イスラームはさまざまな呼称で歴史書に登場する。唐代には「大食法」、宋代には「大食教度」、元代には「回回法」、「回回大食法」、明代には「回回教門、回回教、天方教、清真教、穆罕默德（ムハンマド）教」、清代から中華民国の時代（一九一〇年代～一九四〇年代）には「回教」と呼ばれた。中華人民共和国の成立後は、「伊斯蘭（イスラームの音訳）教」が中国の内地における統一の呼称となった。香港、マカオ、台湾地区においては、大部分で「回教」の呼称が踏襲されている。

において、まったく別の世界を形成しながら、文化的には遠く、生活上では主に漢民族の隣人として約一三五〇年間、共存——共に存続してきたという字義どおりの意味で——してきたのである。

回族は、中国の歴代王朝・政権のもとで、時々の支配民族（モンゴル人、満洲人等）や大多数を占める漢民族と、常に不即不離の関係を維持してきたが、その間、排他的意識が消えることも、理解が深まることもなかった。彼らは、どう控え目に見ても、時に虐殺といえるやり方で大量に殺戮されてきた歴史を持ち、一方、時に王朝、政府の側に立って支配階級の一員として他の民族の上に立ち、また時には、海上の勢力を背景に中国王朝の命運を決することもあった。

しかし一〇〇〇年のスパンで考えると、基本的に平和裏に共存してきたことは確かである。他の外来宗教、外来民族とは事情が大きく異なる。イスラームとはほぼ同時期に中国に伝来した他の外来宗教——祆教（ゾロアスター教）、景教（ネストリウス派キリスト教）と摩尼教（マニ教）や猶太教（ユダヤ教）——は、それらを持ち来た民族とともにほとんど中国において跡を絶った。一方、さらに古い時代に伝来した仏教は、それを持ち来た民族が問われることなく、漢民族の宗教ともなり、誰もが認める中国文化の不可欠の一部となっている。中国におけるイスラームのあり方は、独特である。

イスラームの中国伝来から千数百年、数十世代を経て今もなおイスラームを信仰し、一つの信仰と共同体を、異民族との通婚を繰り返しながらも基本的に血の繋がりによって存続してきた回族という存在は、世界有数の均質な社会に住むといわれるわれわれ日本人の独自な感覚を差し引いても、奇跡的な存在と言ってよいだろう。回族という独自な形態をもってイスラームは、中国においてなぜかくも悠久に存続しえたのか。これが本論の問題提起である。

もちろん世界に十数億の人口を数えるムスリムのもつ生命力が、その主因であることは論をまたない。イスラーム諸国と中国の交流は、朝貢や通商ばかりでなく、国境をまたがるムスリム同士の民間交流としても、断続的に続けられてきたが、中国皇帝がムスリムであったことはかつてなく、イスラームが中国の国教になったこともない。この点は、過去において中国を支配したモンゴルや満洲とは事情が異なる。ちなみに前掲の人口統計では、蒙古族（モンゴル人）は五九八万—八四〇人、満族（満洲人）は一〇三八万七九五八人を数えるが、彼らはすでに民族の信仰と文化を失いつつあるか、または完全に失った。

一方、イスラームが存続しえた理由は、それを受け入れ、許容してきた中国の側にもあるはずである⁴。

本論では、この問題について、主に比較思想の視点から、現地調査を含む研究と分析を

⁴ 王靈桂は『中国伊斯蘭教史』（中国友誼出版公司、二〇一〇年七月）「導論」（五ページ）の中で、「イスラームの中国における本土化の展開は、一つの側面から言えば、中華民族特有の包容力と凝集力を証明するものである」と述べている。

交え、次の五つの方面から検討する。

- 一、イスラームの生命力（イスラーム教圏拡大のファクター）と中国への浸透（第一章）
- 二、定住ムスリム（回族）の形成と発展——信仰・共同体存続のための営為（第二章第一節）
- 三、回族社会の特性（第二章第二節）
- 四、イスラームと儒教の親和性——回儒思想の解明（第三章）
- 五、中国の外来文化受容と中国文化の特性（第四章）

なお、本論で使用する用語について、若干説明を加えておく。

「中国」は、殷・周王朝から近現代の中華民国、中華人民共和国に至る諸王朝、諸国家の領土を示す地理的概念とする。したがって各時代でその範囲は変わる。「中国人」はその領土に居住する人を指す。「中国文化」は、中国人の文化の意味である。漢民族は一般に「中国人」の大部分と見なされるが、本論では漢民族で中国人を代表させることはしない。中国文化についても同様、漢民族の文化という定義は用いない。

「イスラーム」は、宗教、文化、社会を総称して用いる。「中国イスラーム」は、その中国における現れである。「ムスリム」は、イスラームを信仰する人々の意味で用いる。「中国ムスリム」は中国に定住しているムスリムを指す。現在「回族」に分類される人々はその先祖を含めて「回族」と称している。すでに信仰を失った人も含めているのは中国の統計と同様である。

イスラームの「宗教」をいう場合は、信仰及びその行為と神学、哲学といった思想の全般を指している。

本論において年代の表記は、中国とイスラーム双方に渉るため、西暦で統一した。中国語の引用は、日本で通用される漢字を使用した。翻訳は筆者が行った。また歴史的事項の記述については、異説と見るべきもの以外は、特に個別の出典を示さなかった。文末に掲げた文献の複数の記述によるものと了解してほしい。

第二節 本論の経緯

本論のテーマは、十数年にわたり、筆者が断続的ながら研究を続けてきた二人の思想家に啓発されたものである。二人の思想家とは、梁漱溟と田中逸平である。

現代新儒学の創始者の一人といわれる梁漱溟（一八九三～一九八八）は、一九二二年に出版された主著『東西文化とその哲学』⁵の中で、中国、インド、西欧の三文化比較を試み、体系的な世界文化の類型を世に示した。文化を発展段階の前後や優劣で見ることを批判し、

⁵梁漱溟著、長谷部茂訳『東西文化とその哲学』農山漁村文化協会、二〇〇〇年

文化の違いを、人類共通の意欲が人類共通の三つの問題（人対自然、人対人、人対自身）のいずれを最も切実な問題として解決しようとしたかの傾向から説いた。ウェスタン・インパクトによる中国文化存亡の危機に際し、二〇世紀初頭、全面西洋化が大真面目で論じられていた中国において、哲学、文化の根本に立ち返ったその分析、立論は実に明快であり、欧米中心史観と果敢に対峙した思想家であった。

日本イスラームの先駆者と称される田中逸平（一八八二～一九三四）は、拓殖大学（当時台湾協会学校）の第一期生（一九〇〇年入学）である。筆者は、平成十三（二〇〇一）年から拓殖大学創立百年史編纂室編集委員として同校の百年史編纂に携わり、かたわら田中逸平著作集⁶の編集に関わったのを契機として、平成二十（二〇〇八）年度から拓殖大学日本文化研究所の研究助成を得て、田中逸平及び中国イスラームの研究を進めてきた。また拓殖大学内外の有志研究者による「田中逸平研究会」のメンバーとして、約三〇回に及ぶ報告も行った。

田中も梁漱溟と同様、西洋一辺倒の明治日本で、ウェスタン・インパクトと対峙したアジア人の一人である。神道禊教の行者にして、儒教及び春秋時代の思想家・管子の研究者であった田中は、中国文化発祥の地と彼が思い定めた山東省済南に書院を営み、現地踏査を含む中国思想の実証的研究に専心するとともに、中国のイスラーム学者・劉智（一六五五？～一七三〇？）に傾倒し、一九二二年にその著書『天方至聖実録』（預言者ムハンマド伝）を日本語に翻訳した。一九二四年には同地のモスク（清真南大寺）でイスラームに入信し、同年、マッカ巡礼を果たした。儒教を深めることがイスラームを深めることであると受けとめた田中は、儒教ばかりか神道、仏教、道教、キリスト教についても、同様の姿勢で一貫する「五教帰一」を主張するに至った。

梁も田中も、ともに文化を人類共通の根源から説いたが、梁は、哲学によってその違いを明らかにして文化の独自な発展を説き、田中は、信仰によってその根源に帰ること（古道恢弘）を唱えた。イスラームについていえば、梁は、中国文化の内なる仏教に親炙しながら、同じく身近なところに悠久の歴史を持つ内なるイスラーム文化に無関心であったが、田中は、まったく偶然に慣れ親しんだ中国イスラームの小社会から、遥かに外なるイスラームに深く傾倒していった。

中国の文化空間におけるあきれるほどのイスラームの不在と、現実空間における悠久にして着実なイスラームの実存在との落差を、この二人の思想家に垣間見たことが、本論著述の契機となった。

イスラームの伝来から現在まで一三五〇余年、中国歴代の王朝・政権は、イスラーム世界と頻繁に交渉をもち、不即不離の関係で共存しつつ、領内には「大分散・小集中」の形態で各地に生活するムスリムを抱えている。ところがイスラームと中国の交流を物語る文献は、内外のあらゆるレベルで、希少である。

⁶拓殖大学創立一〇〇年記念出版『田中逸平』全五巻、学校法人拓殖大学、平成十四～十七年発行

第三節 本論の主題に関わる先行研究

本論の主題に関わる先行研究は、まずイスラームと儒教の思想比較という本論の核心部分について言えば、近年、多くの研究が回儒思想の研究という形で、中国、日本、アメリカで進められている。主な成果には、中国では沙宗平『中国的天方学—劉智哲学的研究』(二〇〇四年)、劉一虹『回儒対話』(二〇〇六年)、金宜久『中国伊斯蘭探秘 劉智研究』(二〇一〇年)、日本では佐藤実『劉智の自然学——中国イスラーム思想研究序説——』(二〇〇八年)、堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿研究』(二〇一二年)、中西竜也『中華と対話するイスラーム』(二〇一三年)、アメリカでは『The Sage Learning of Liu Zhi Islamic Thought in Confucian Terms』(二〇〇九年)が挙げられる。いずれも本論文中に引用がある。

全体的傾向を言えば、中国の研究者はほとんどが自身ムスリムであり、回儒思想を、基本的にイスラームに儒教を取り込んで融合させた独自のイスラーム思想と考えている。一方、日本及びアメリカの研究は、イスラーム・儒教双方の共同研究の形をとり、日本語、英語への正確な翻訳と原文の逐語的な分析を特徴とするが、回儒思想の独自性は認めるものの、基本的には儒学(朱子学)の概念を使ったイスラーム思想の翻訳、解説だと捉えている。筆者は、回儒思想の内容分析においては後者に賛同するが、回儒が活躍する以前の一〇〜一三世紀において、イスラーム思想が既に儒教に影響を与え、朱子学の成立に預かったと考え、回儒は、その事情を知らずに両者の間の親和性を発見したという視点に立つので、その評価もおのずから異なる。

筆者のこの考えは、田中逸平の諸著作と劉智『天方至聖実録』の日本語訳、及び同書を含む劉智の三部作(他に『天方性理』『天方典礼』)の原文を読み、イスラーム・仏教・儒教・文明史等の専門家により構成された前述の田中逸平研究会(二〇〇六年〜)におけるイスラーム全般に関する学習と意見交換を通じて着想を得たものである。その後、陳子怡の論文「宋人理学由回教蜕化而出(宋人の理学はイスラームが脱皮して出来た)」(一九三三年『師大月刊』第六期掲載)に出会って、それは確信となり、同会において提起すると同時に、その骨子をまとめ、中国泉州で開催された「海上交通とイスラーム文化」シンポジウムで本論の先行論文となる「試論伊斯蘭對宋明儒学的影響(宋明儒学はイスラームの影響を受けたか)」を発表した(二〇〇八年)。なお、同シンポジウムで発表された数々の論文によって、筆者は福建省閩南地方におけるイスラームをはじめとする外来文化の影響を認識することができた。

日本においては一九九七年の文部省研究プログラム「現代イスラーム世界の動態的研究」を契機として、中国イスラームの研究が開始され、同プログラム終了後に発足した中国伊斯蘭思想研究会が回儒思想の研鑽を深めていた。劉智『天方性理』の翻訳や研究等の成果は続々と『中国伊斯蘭思想研究』(第一号は二〇〇五年)に発表された。またアメリカの研究は、本論第三章に紹介したように、ハンチントン『文明の衝突』(一九九三年)への批判

から始まった「文明の対話」プロジェクトを契機として着手された。

筆者は、それらの研究成果に接し、その精力的な翻訳と緻密な文献解析に圧倒されたが、朱子学がイスラームの影響を受けたとする考えが揺らぐことはなかった。上記の諸研究は、回儒思想の理解を深めるに当たって大いに益するところがあり、本論の中でもたびたびその成果を引用しているが、比較思想に関する本論との視点の違いは、それらへの批判や評価から生まれたものではない。したがって厳密に言えばこれらは本論の先行研究ではない。

比較思想について本論の先行研究と言うべきものは、前述の陳子怡の論文だけと言える。陳子怡は主に朱子等宋儒の思想に本来の儒教に見いだせない論理性と、イスラームが当時の中国にさまざまな面で多大な影響を及ぼした歴史的背景から、思想の面でもイスラームの影響が中国に及んだことを論証しようと試みたが、その論点はこれまでまったく顧みられることがなかった。筆者は陳子怡の論点を踏まえ、考察の対象を儒教の大本である礼楽制度、孔子思想、朱子以降の陽明学にまで広げて、儒教変遷の大きな流れの中で、宋明以降の儒教の変容を指摘すると同時に、イスラームが儒教に影響した可能性を、回儒及び回儒以前の中国イスラームに関する文献から論じた。陳子怡及び本論の新たな視点が今後の回儒研究に批判的に活かされることを期待している。回儒研究は、その豊富な内容に比すれば、まだ緒に就いたばかりである。

回儒思想を介した比較思想から中国文化のイスラーム受容を論ずる本論の枠組みは、前節に述べたとおり、梁漱溟と田中逸平から啓発を受けたものである。梁漱溟の世界文化論にはイスラームが取り上げられていないが、哲学の分析から各文化を共通の根源から分岐して独自に発展したとする見方は、隔絶していると見られる文化相互の交渉を読み解く有効な手段である。

田中逸平も同様、宗教の根源に立ち返り、人類に共通する信仰のあり方から、翻って異なる宗教、文化の問題を解こうとした。ただ田中の場合、研究者であるより宗教家の実践としてイスラームと儒教に対峙し、没入した。ついに五教帰一を唱えるに至る。田中のユニークな思想と生涯を解明しようとする過程で生じた疑問が、筆者をして本論の研究に向かわせたといっても過言ではない。例えば儒者にしてムスリムという一見矛盾した田中の信仰のあり方は、彼が真のムスリムであったのかどうか疑問を抱かせ、その疑問から、田中の受け入れた回儒・劉智の思想に至り、劉智を通してスーフィズムを、そしてイスラームに注ぎ込まれたユーラシア文明の奔流を、必要に迫られてたどることとなった。いわば泥縄式であった。田中の著作からはまた、王陽明とスーフィズムの類似について示唆を受けた。また、前述の田中逸平研究会は、研究報告を三冊にまとめている（『ユーラシア東西文明に影響したイスラーム』二〇〇八年、『近代日本のイスラーム認識』二〇〇九年、『近現代日本のイスラーム（シャリーア）認識』二〇一二年）。筆者も参画したこれらの報告は、ゼロから出発した筆者のイスラーム理解の基本である。

一方、歴史の領域から中国文化のイスラーム受容について述べた先行研究には、中国イスラーム学者による膨大な蓄積がある。主に「中国イスラーム史」の形態をとるが、彼ら

にとっては自身のルーツを解明し、自身の立場を表明するものである。基本的には中国文化におけるイスラームの歴史的貢献を強調し、イスラームが既に中国の多様な文化の一端を担っていると考えている。つまり文化的に融合しているという立場である。歴史的考証を踏まえた新たな発見もあり、近年、とみに進化している領域である。本論では主に李興華・秦恵彬・馮今源・沙秋真『中国伊斯蘭教史』（一九九八年）、楊桂萍・馬曉英『清真長明——中国伊斯蘭教』（二〇〇七年）、王靈桂『中国伊斯蘭教史』（二〇一〇年）を引用した。中でも王靈桂は本論と問題意識を共有しており、同著の第八章「イスラームと中国伝統文化の融合」の中で、中国文化のイスラーム受容（「融合」と表現しているが）の理由を網羅的に挙げている。本論においてイスラーム拡大の五つのファクターを論じた中で、宗教以外の四つ（軍事、貿易、工芸、移民）について、大きな示唆を受けた。なお、日本には既に古典ともいえる田坂興道『中国における回教の伝来とその弘通』（一九六四年）がある。

社会の領域では、地域ごとに回族共同体に関する詳細な研究が進んでいる。ただ、本論において網羅的に引用するのは煩雑なため、本論では、局地的ではあるが、筆者自身の現地調査報告から回族社会の現状を概説した。

なお、『回族研究文献題録』（二〇〇九年）に、一八五九年から二〇〇七年までの中国イスラーム研究に関する文献リストと主な著作の解題がある。

中国思想史（第三章）、中国文化（第四章）に関する解説と解釈は、筆者の長年にわたる研究と思索を経たものであり、膨大な先行研究を一一挙げることはできない。個別かつ具体的に参照した論著については本文及び注記の中に挙げた。近年の注目すべき研究である落合淳思『殷代史研究』（二〇一二年）からは多くの示唆を得た。孔子の思想及び礼楽に関する解釈は、ほぼ筆者の独創である。またイスラーム思想史（第三章）とイスラーム文化（第四章）の概述は、中国との比較を意識しながら、自身で得心するまで、多くの専門書を参照した。

第一章 イスラームの生命力と中国への浸透

中国においてイスラームが伝来後一三五〇年を経た今日も、信徒二〇〇〇万人以上を数える一大勢力を形成している最大の理由は、言うまでもなく、イスラームそのものの生命力にある。本章では、この生命力の源泉を、西暦七世紀、アラビア半島に生まれたイスラームが、わずか数世紀の間に、周辺世界に拡大し、世界を席卷するに至った五つのファクター——宗教、貿易、軍事、文芸、移民——ととらえ、イスラームの影響が、中国の文化、社会に広く及んでいたことを示す。中国史から見れば、唐、宋、元から明代の前半（七～一五世紀）の時期に当たる。第一節で時系列に述べる。

漢民族王朝が復活した明代の後半以降においては、イスラームからの直接的な影響は跡を絶ち、中国におけるイスラーム・ファクターは、中国領内に定着したムスリム（回族）に限定されていく。それについては次章に論ずるが、その時期の始まりを象徴する明末清初の回儒（儒教の教養をもつイスラーム学者）のイスラーム経典漢訳事業については、宗教のファクター（イスラームの儒教への影響）を証明するために、時代は前後するが、その一部を本章第二節で扱った。

第一節 イスラーム拡大の五つのファクターと中国

アッラーの啓示を受けたムハンマドは、西暦六二二年、イスラームの紀元となるマッカからメディナへの移住（ヒジュラ）を敢行した。同地にウンマ（イスラーム共同体）を作り上げ、マッカを奪回したその二年後に世を去った（六三二年）。

イスラームの勢力は、ムハンマドの後を継いだ正統カリフ時代に大規模な征服に着手し、七世紀半ばにはササン朝ペルシャの全領土を併合し、シリアとエジプトをビザンチン帝国から奪った。六七三年にはコンスタンティノープルを包囲している。続くウマイヤ朝（六六一～七五〇）は、西は北アフリカからイベリア半島、東はインド西北部（現在のアフガニスタン、パキスタン）に及ぶ大版図を形成した。その版図はアッバース朝（七五〇～一二五八）に引き継がれたが、九世紀半ば、諸国家に分裂した。しかし東方トルコ人、西方ベルベル人のイスラーム改宗によりイスラーム世界自体は拡大を続けた。

一三世紀半ば、モンゴルの侵入はイスラーム世界に大打撃を与えた。しかしその侵入は西半分には及ばず、しかも侵入したモンゴル人自身がイスラームに改宗したことで、イスラームは文化的勝利者として存続した。モンゴル帝国崩壊後、その一部であった中国の元王朝は明朝に取って代われるが、中央アジアにおける帝国の旧版図はイスラーム地域となった。そして一七世紀、明朝を滅ぼした満洲族の清朝（大清）は、中国の支配者であったと同時に、モンゴル帝国の後継者として、それらイスラーム地域の一部をも支配したのである。

現在、イスラーム国家と通称されるイスラーム諸国会議機構加盟国は五七か国に上る。

ムスリム人口は世界総人口の一九％を占め、二〇〇六年にはカトリック教徒の人口を抜いた⁷。イスラームが世界宗教であり、イスラーム国家が世界規模の広がりをもつことは言うまでもない。イスラームの側から見れば、大国とはいえ中国もまた、イスラーム拡大の通り道の一つであった。現在、最大のムスリム人口を擁する国は、アラビア半島から見れば中国よりさらに遠方の東南アジアに位置するインドネシアである。

イスラームの拡大には歴史的に、宗教、貿易、軍事、文芸、移民の五つのファクターがあった。中国においてもまた同様である。イスラームと中国との関わりは、イスラーム成立からわずか半世紀後、七世紀中葉、唐の時代に始まった。以下に、これら五つのファクターを横軸に、中国史を縦軸にして、イスラームの中国浸透の過程をたどってみる。

イスラームの中国伝来——唐代

中国へのイスラーム伝来は、大食国（イスラーム帝国の中国語総称）の使節が訪れた六五一（永徽二）年とされる⁸。この年は、唐王朝（六一八～九〇七）が成立してから三三年目、イスラーム暦が始まるヒジュラ（六二二）から数えて二九年目に当たる。若々しい信仰の力で西アジアを席卷しつつあったイスラームが初めて接した中国もまた、清心の気に満ちた誕生まもない帝国であった。当時の中国は、秦漢帝国に先立つ戦国時代と同じように、新たな統一国家運営のための中心思想を模索していたと思われる。その中から次第に有力になっていったのが、土着の神仙思想と道家思想を結び付けた道教と、すでに漢代に伝来し定着していた仏教、つまり宗教勢力であった。道教と仏教は、儒教と並んで三教鼎立と称された。

一方、イスラームと相前後して、シルクロードを通じ、人、物、金とともに、諸方の神々も渡来した。中でも三夷教と称される祆教（ゾロアスター教）、景教（ネストリウス派キリスト教）と摩尼教（マニ教）は、布教の許可を得て勢力を張った。当時の長安は、世界一の交易市場であると同時に、世界で最も活気のある宗教市場でもあったのである。

三夷教は、シリアとペルシャを醸成の地として発生し、勢力を誇ったが、いずれもイスラームの拡大によって基盤を失い、押し出されるようにして中国やインドに向かったのである。いずれも存亡をかけて積極的に布教活動を行い、唐王朝の中枢に入り込むべく鎬を削った。

儒・仏・道の三教も安閑とはしていられなかった。三蔵玄奘がインドに経典を尋ねる旅に出たのは六三一年、道教の経典『道教義枢』の成立は七～八世紀と伝えられている。儒教の対応は少し遅れ、韓愈が道統論を唱えて儒教の復興をはかったのは九世紀初めである。

⁷ 二〇〇八年『バチカン統計年鑑』による。

⁸ 使節を派遣したのは第三代正統カリフ・ウスマーン。なお唐・宋年間に中国への使節派遣（朝貢）は、計三九回にのぼる。大食国の朝貢は、一説に海洋経由ともされる。朝廷間の公的な交流と、都長安を中心とする中原における展開とは別に、イスラームは、商人を通じて南中国の沿海都市にも伝わっている。

仏教は、玄奘の持ち帰った經典の翻訳によって一大飛躍をとげ、道教は、理論化、体系化を進め、九世紀に国教の地位を獲得することになる。

しかしイスラームは、そのような宗教間の競争とは無縁であった。唐代の文献（『唐書』西域伝、『旧唐書』西戎伝、杜環『経行記』、杜佑『通典』等）は、イスラームを宗教として記していない。一日五回の礼拝のこと、ラマダーンのこと、ハラールのこと、金曜日の礼拝のこと等はかなり正確に伝えており、干戈を交えただけに、「聖戦」のことも詳しく伝えているが、それらは単にアラビア人の慣習と見なされた。またムハンマドは武力によって政権を奪取した王としてのみ描かれ、そこにも宗教の影はない。

八四五年、唐武帝による「道教一尊」（道教の国教化）によって、仏教を含めたすべての外来宗教が都から追放された。いわゆる会昌の法難である。仏教は後に復帰するが、マニ教は流転を繰り返して福建省でわずかに存続し、ゾロアスター教はほとんど消えてしまった。ひとりイスラームは難を逃れた。職業的宗教家を持たなかったことが幸いした。この時に追放されたのは、朝廷に登録し庇護を受けていた聖職者たちであった。

「イスラームは、仏教、道教、祆教、摩尼教と同じ分類には属しないと見られていた」⁹。唐代の中国人にとってイスラームは、唐とは異なる法律、制度を持った一つの国家であり、宗教である前に世俗的な勢力、つまり軍事力であり、通商の相手であった。なにより外交的に対等なイスラーム帝国を背景としていた。軍事力や経済力より、精神世界の支配がより恐ろしく、脅威であることを、道教という宗教的権威を利用した唐王朝の支配者はよく知っていたであろう。

イスラーム帝国との貿易は厚く保護された。唐文宗（在位八二六～八四〇）は、輸入品の重複課税を廃止して、福建や揚州（江蘇省）等の地方官吏に論文を与え、便宜をはかった。揚州は、唐代における南北産品の集散地であったが、それは対外貿易でも同様であった。多くのアラビア・ペルシャ商人がここに居住した。七六〇年におきた宋州刺史の反乱の際、揚州の外国商人数千人が殺されたという。唐代最大の貿易都市広州には、年に八〇数万の商人が訪れたという。ここにも数万のムスリムが居住していたとされるが、八七九年の黄巢の乱が広州に及んだ時、イスラーム・ユダヤ・ゾロアスター教徒一二～二〇万人が殺されたという。これらの数字を誇大と見ても、相当数の外国人が中国沿岸の都市に居住していたことは確かである。

一方、貿易の活況は、不名誉な副産物を残した。唐初、海南島を根城にして外国商船を襲う海賊がいた。彼らは財物を盗み、船員や船客を奴隸として拉致した。拉致されたのは主にムスリムであったと推測できるが、彼らは海南島に村落を作って暮らしていたという。

⁹李興華・秦惠彬・馮今源・沙秋真『中国伊斯蘭教史』（中国社会科学出版社、一九九八年五月）四六ページ。中国語ではウマイヤ朝を「白衣大食」、アッバース朝を「黑衣大食」と呼んでいた。

なお、本書では以下に『中国伊斯蘭教史』と略す。同名の前掲王靈桂著『中国伊斯蘭教史』（中国友誼出版公司、二〇一〇年七月）は、著者名を冠して「王靈桂『中国伊斯蘭教史』」と表記する。

七四九年、鑑真和上は日本に渡る途中、ここで、相当数のこのような村落を目撃している¹⁰。

軍事について言えば、イスラームの領土拡張の前線は、西暦八世紀にはすでに唐の版図に達した。アッバース朝軍はタラス河畔の戦い（七五一）で唐軍・高仙芝を破り、中央アジアでの覇権を確立した。実はその前後、イスラーム、唐王朝と、もう一つの強大な新興帝国である吐蕃（チベット）を加えた三者が、合従連衡による武力衝突を繰り返していたのである。

タラス河畔の戦いが唐軍の敗北に終わって、イスラームと中国の国家間の軍事行動は終結するが、わずか数年後、安史の乱が起こると、唐王朝は、昨日まで敵であったイスラーム帝国から援軍を仰いだ。七五七年のことである。援軍はわずかに千余名と伝えられるが、彼らは安史の乱が平定された後も帰国せず、長安一帯に定住した¹¹。唐代では蕃客、胡蕃等と呼ばれた。ムスリムの定住は、記録に残っている例では、朝貢使節が特権を享受したまま中国に残留したのがその最初だという。徳宗（七七九～八〇四）の時代、朝貢した外国人が、外国人としての優遇を享受したまま長期滞在していることが問題になり、戸籍の整理を行ったところ、当時長安に四〇〇〇余人の胡蕃が居留していることが判明した。ほとんどが仕事を与えられそのまま居残ったという。唐律には、蕃客同士の犯罪を本国の制度風俗に基づいて罰することが特に定められている¹²。相当数が定着したと思われる。

「回回医薬学」と称されるイスラーム医学・薬学は、唐代にはすでに医学知識と薬材がイスラーム商人を通じて中国にもたらされた。文学においても、ことに詩文の分野でペルシャ人の後裔が活躍した。「詞」のジャンルにおいて四川の李氏三兄妹はつとに有名であり、中でも李珣の『瓊瑤集』は、個人による専集が編まれた最初だと言われる。ただ、これはイスラームの影響というより、ペルシャ文芸の余慶であったと言えるかもしれない¹³。

唐代においてイスラームが中国に多大な影響を与えたことは、前述のとおり確実であるが、もっとも重要な宗教ファクターについては詳らかでない。宗教ファクターはむしろイスラームの拡大にはマイナスであると見られ、意識的に隠されていたようである。中国側もイスラームを宗教として見ていない。朝廷に対しても一般社会に対しても、改宗を働きかけるような動きはなかったようである。王靈桂は「イスラームの伝来は、宣教の結果で

¹⁰ 『中国伊斯蘭教史』四三、四四ページ。四川雲南一帯にも、イスラーム・唐・吐蕃の抗争に伴い捕虜として連れて来られたムスリムがいたという。

¹¹ 『中国伊斯蘭教史』は、彼らイスラーム兵の中国定住をもってイスラームの中国初伝としている。

¹² 『唐律疏議』に「諸化外人同類自相犯者各依本俗法異類相犯者以法律論疏議曰化外人謂蕃夷之國別立君長者各有風俗制法不同其有同類自相犯者須問本國之制依其俗法斷之異類相犯者若高麗之與百濟相犯之類皆以國家法律論定刑名」とある。

¹³ 中国のムスリム文学については、楊桂萍・馬曉英『清真長明——中国伊斯蘭教』（宗教文化出版社、二〇〇七年十一月）第七章第一節参照

はない。通商と朝貢の副産物であったとさえ言える」と述べている¹⁴。

イスラームはまだまとまった社会的勢力をもたず、一致団結して政治経済的利益を要求するような組織も存在しなかった。したがって、中国の原住民（主に漢民族）との利害の対立も生まれなかった。揚州、広州のムスリム虐殺は、彼らが異教徒だからでも、組織的な脅威となっていたからでもなく、単純に彼らの持っている財宝が目的だった¹⁵。ただし唐王朝の崩壊に伴う群雄割拠（五代十国）の中で、広州に割拠した南漢国の劉氏一族は、アラビア人であった可能性が高いといわれている。

海洋貿易の隆盛——宋代

宋代（九六〇～一二七九）、イスラーム商人はシルクロードを通じて地中海域と中国を結んで活発な貿易活動を行った¹⁶。海路においても一〇～一三世紀、インド洋から東アジア海域にかけて各地に拠点を持ちながら、ヨーロッパ～北アフリカ～東アジアを結んで一大交易システムを構築した¹⁷。イスラーム商人は、その交易システムを通じて富を蓄積すると同時に、イスラームの普及に一役買った。なお、イスラーム諸国から中国王朝への朝貢は、イスラーム側から見れば、官か民かの差があるだけで、貿易以外の何ものでもなかった。それは中国側も本音としては同じである。中国側の記録では、ウマイヤ朝から一九回、アッバース朝から二〇回に及ぶ朝貢があったという¹⁸。

ギリシャ、インドの天文知識を取り入れて世界をリードしたイスラーム天文学は、宋太祖（趙匡胤、在位九六〇年～九七六年）の時代から、王朝の最高天文機関である欽天監の主要ポストにムスリムが任じられた。「回回医薬学」は、製薬処方や麻酔薬を使った医療が民間にまで普及している。

造船術と航海術は、イスラーム商人の海洋貿易を促進した基本の技術である。その技術は唐・宋代を通じて中国の東南沿海地方に伝えられた。明代のことになるが、一四〇五～一四三三年の二八年間に及ぶ鄭和艦隊の大規模編成と七度にわたる外洋航海を可能にしたのは彼らの技術である¹⁹。ちなみに鄭和はムスリムである。

¹⁴王靈桂『中国伊斯蘭教史』二〇一ページ

¹⁵『中国伊斯蘭教史』四九、五〇ページ

¹⁶ 九～一〇世紀のイスラーム商人の海洋貿易については、アラビア側の資料として『シナ・インド物語』（イブン・ザイード著、藤本勝次訳、関西大学東西学術研究書、一九七六年三月）がある。

¹⁷ ジャネット・L. アブールゴド（Jnet L. Abu-Lughod）著『ヨーロッパ覇権以前』（Before European Hegemony）（岩波書店、二〇〇一年）は、ヨーロッパ人が一六世紀に始まると主張する世界システムが、すでに一三世紀においてイスラーム世界を通じ八つのサブシステムを連絡する形で作られていたとする。

¹⁸ 『中国伊斯蘭教史』九ページ。中国語ではウマイヤ朝を「白衣大食」、アッバース朝を「黒衣大食」と呼んでいた。

¹⁹ 王靈桂『中国伊斯蘭教史』第一〇章参照

宋代において特筆すべきは、冒頭に述べたイスラーム商人を中心とした貿易の隆盛である。とくに福建省泉州はイスラーム海上貿易の拠点として繁栄し、東アジア貿易の主役となった。

宋代の中国は、北方に遼、金等の外族の圧迫があり、財政面で南洋交易に頼る必要があった。またこのころ、南洋にシュリーヴィジャヤ等のイスラーム王朝が出現し、交易はなおさらに活発となった。一一〇四年にはイスラーム商人に、港湾だけでなく他の地域や首都開封での交易も許された。これより先、九七一年に外国貿易に関わる業務（主に関税の徴収や外国商人の管理）を司る職掌として置かれた市舶司は、その後、杭州、明州（寧波）に置かれ、少し遅れて泉州にも置かれた（一〇八七年）。

一一二七年、杭州遷都以降（これ以降を南宋と称する）、南洋交易は、さらに王朝の死活問題となった。南宋初年における市舶収入は、朝廷の全歳入の五分之一に達したといわれる。当初は一定の場所に限られていた外国人居留地は、城内に雑居する形になった。広州や海南島には、南洋イスラーム国家から、ムスリムの集団移住も行われている。

泉州には北宋時代に、清浄寺と呼ばれるイスラーム寺院が建立されている²⁰。泉州は、マルコ・ポーロ（一二五四～一三二四）が「ザイトン」と呼んだ町である。一二～一三世紀、東アジア航路でもっとも活躍していたのは、泉州商人であった。マルコ・ポーロやイブン・バトゥータ（一三〇四～一三六八）²¹がここを訪れたのは、それから二世紀以上もたった元代のことであるが、いずれも世界最大港の一つと感嘆している²²。

桑原隲蔵の『蒲寿庚の事蹟』²³で名高いムスリム・蒲寿庚は、南宋末に、三十年にわたりこの市舶司となり、元のクビライが一二六〇年、南宋王朝を攻めたとき、福建を拠点とする南宋王朝再興の望みを絶ったとされる人物である。その実力は海を背負って一王朝の命運を決するほどのものであった。

²⁰ 清浄寺は一〇〇九年（北宋）の創建、一三一〇年（元代）の再建。シリア・ダマスカスのモスク建築様式といわれる。ただし、これらの年代は、石碑（漢文、アラビア語）と史書『閩書』の記述に百年単位の食い違いがあり、真実は分からない。近年でも田中吉信「泉州清浄寺の創建問題について」（『東洋学報』一九八九年）の分析がある。

²¹ Ibn Battūta. モロッコのタンジール生まれのイスラーム法学者、旅行家。一三二五年、二一歳のとき世界旅行に出発し、エジプトを経てマッカを巡礼。イラン、シリア、キプチャク・ハン国、中央アジア、インド、スマトラ、ジャワを経て中国泉州・大都に達した。一三四九年帰還。ただし実際は中国に到達していないとする学者も少なくない。家島彦一著『イブン・バトゥータの世界大旅行』（平凡社新書、二〇〇三年）等参照

²² 宋峴「泉州港是中国的“阿拉伯走廊”」『學術泉州』（中央文献出版社、二〇〇三年十二月）は、『アラビアン・ナイト』の物語の題材の多くが、泉州で活躍したアラビア商人と直接関わると指摘している。

²³ 『蒲寿庚の事蹟』東洋文庫、一九八九年。原刊は大正十二（一九二三）年、上海東亜研究会

台湾の研究者・張彬村は、その論文「宋代閩南海上貿易の習俗はどのように形成されたか」²⁴の中で、イスラーム商人は「西暦七〇〇～一二〇〇年にかけて世界各地に勢力を拡張し、東アジア水域に到達して南洋貿易のネットワークを掌握した。唐代後半期になると、中国と諸外国との海洋貿易を支配し、中国を彼らの貿易ネットワークに引き込んだ。一〇世紀も末になると、閩南人はイスラーム商人の船でイスラーム商人に従って東南アジア海域での交易を行い、一一～一二世紀には、彼らの先生であったイスラーム商人と肩を並べるまでに成長した」と述べた。

泉州を中心とする閩南人は一二〇〇年ころまでにはイスラーム商人の航海技術や貿易のノウハウを「習俗」とするまでに身につけ、人的資源や財貨を蓄積して、その実力は、前述のとおり南宋王朝の財政を左右するまでになった。閩南地域は、唐の滅亡から宋の初めまでのほぼ九〇年の間、ほとんど政治勢力の干渉を受けることなく、自身の経済的必要だけから海外との貿易を行えた稀有の地域であったという。張彬村は「閩南地域は独立自主の海洋国家になった。これは中国史上空前絶後のことである」と結論づけている。

一二、一三世紀において日本に南宋商人が頻繁に訪れたのには、このような背景があったのである。この間の事情を当時の日本人が知っていたかどうかは分からない。日本の商人が荷主、船主としてイスラーム商人と交渉をもった可能性は十分にあるが、記録はない。

後述する新儒学の大成者である朱熹（一一三〇～一二〇〇）は、福建省南部の生まれで、生涯のほとんどを同地方で過ごした。一九歳で進士合格後の初任地は泉州であり、隣の漳州では知事に任じた。また陽明学者の李卓吾（一五二七～一六〇二）は、泉州出身のムスリムの子孫である²⁵。

ムスリムの大量移民——元代

続く元代（一二七一～一三六八）は、イスラームが質量ともに中国に拡大、浸透していく画期的な時代であった。

モンゴル帝国の版図は中央アジアからペルシャに及び、帝国内の交通は盛んとなり、西方から大勢のムスリムが中国に移住した。色目人として統治階級の一角に属し、技能をもってモンゴル人の中国支配に奉仕した。多くのムスリムは王朝の枢機に携わり、外交、財政及び地方行政に手腕を振るった。モンゴル人の統治階級には多くのイスラーム改宗者があった。

この時のムスリム移住は中国史上最大規模のものであり、回族の祖先の多くはこの時に中国に定住した。中国社会への浸透は広範囲に及んで、「イスラームは天下にあまねし（回

²⁴ 二〇〇八年十一月泉州で開催された「海上交通とイスラーム文化」シンポジウムに提出した論文。張彬村は、中央研究院海洋專題研究センター研究員（当時）

²⁵ 李卓吾の祖先は漢族であるが、ムスリム女性を嫁に迎えたことからイスラームに改宗したといわれる。許建平『李卓吾伝』（東方出版社、二〇〇四年三月）等参照

回遍天下)」と称された。中国社会への新たな有力メンバーの参入である。それは、信仰に基づく共同体（ウンマ）が中国各地に出現したことを意味する。広義に言えば宗教の影響であるが、漢民族等中国既存の住民がその信仰を共有することは当時においてもほとんど稀であった。

モンゴル人は宗教に寛容であった。クビライは、キリスト、ムハンマド、モーゼと仏陀について、「朕は、どの方も天にあっては最も力あり、かつ最も真実なる方々であるので、この四人にひとしく敬愛を捧げ、救いを賜うよう祈るのである」（マルコ・ポーロ『東方見聞録』）と語ったとされる²⁶。ただ、ここから見て取れるように、それは各宗教の教義を理解した上での寛容ではなかった。元王朝はムスリムに対してあくまで人物主体で臨んだ。畜類の屠殺方法等、モンゴルの習慣と違うところは強制的に改めさせるようなこともした²⁷。

モンゴル王族のイスラーム入信もあった。甘肅省におけるムスリムの発展は、クビライの孫・阿難答（アナンダ）の改宗とそれに対する皇帝の公許によるものであった。ちなみに雲南省の発展は、クビライの幕下にあったムハンマドの後裔とされるサイイド・アジャッルの存在が大きい。多くの回族が彼のもとに集まった²⁸。

軍事面では、イスラーム軍が元代においても一定の役割を演じた。元王朝は「回回砲」といわれる大砲を擁したイスラーム砲兵隊を重用しており、また屯田兵として中国各地に定着するイスラーム部隊も多かった。彼らは中国における軍事作戦に参加して功績を挙げた²⁹。

貿易についていえば、モンゴル帝国の出現は、イスラーム商人にとって中国への安全な通商路の確保を意味した。一二六三年前後には元の都（大都）に二九五三世帯のムスリムがおり、そのほとんどは富商であったという。『蒙古史』の記述の中では、ムスリムは「Sautaghul」即ち商売に長けた民族と訳されている。

泉州の繁栄は続いた。外来民族モンゴル人の支配下になると、泉州の特殊性はさらに顕

²⁶ 青木一夫訳『東方見聞録』九六、九七ページ

²⁷ 『中国伊斯蘭教史』によれば、クビライは屠殺をモンゴルの習慣でおこなうことを命じたが、これに対しイスラーム商人は、献上品を故意に少なくし、税収がなくなるように仕向け、この命令を撤回させることに成功している（一八五ページ）。

²⁸ 張承志『回教から見た中国』中公新書、一九九三年

²⁹ 中西竜也『中華と対話するイスラーム』（京都大学学術出版会、二〇一三年三月）によれば、「明朝を滅亡に追いやった明末の大流賊、李自成の反乱軍中に、老回回こと馬守應のひきいるムスリム勢が有力な一翼をなしていた」（二〇ページ）という。下って清朝末期、太平天国の乱に呼応した雲南の反乱軍を主導したのはイスラームであった。近代においてもその強悍さを謳われたイスラーム部隊は、国共内戦に活躍した。実は先の大東亜戦争時、日本軍もその統率力とネットワークに着目していた。

著となり、高致華・蔡瑞婷の「泉州社会のイスラーム文化浸透を概述する」³⁰によれば、「泉州城内の南地区に集中居住していた外国商人は、主にアラビア人、ペルシャ人、及びインド人、ヨーロッパ人であったが、彼らと元王朝の統治者であるモンゴル人は、ともに泉州を統治するための域外団体（foreign community）を形成していた」という。泉州は元代において、外国文化の影響どころか、実質的に諸外国からやってきて当地に定住した外国人によって管理されていたことになる。

「回回医藥学」は、従軍イスラーム医師の中国来訪を契機に、専門のイスラーム医学機関も設けられ、伝統の中国漢方とほとんど並び立つまでになった。イブン・シーナー『医学典範』等を中心とするイスラーム医学書の漢訳が行われ、その成果は大部の『回回藥方』として結実した。

中国天文学の最盛期といわれる元代天文学を代表する郭守敬の「授時歴」の発明には、イスラーム天文学及び天文儀器の発達と伝来が預かって力があつたという。「授時歴」には、球面三角法等のイスラーム数学の知識も活用された。漢民族王朝であつた明代においても、明太祖（朱元璋、在位一三六八～一三九八）が南京に回回司天監を設置して、元王朝に仕えていたアラビア人天文学者を招いた。のちに回回欽天監と改称された王朝天文台で、大規模な天文観測や天文書の漢訳が進められた。

イスラーム建築は、元代に中国へ移住させられた大量の建築技術者とともに中国に伝来した。大都（のちの北京城）宮殿群の設計はイスラーム建築家によるものとされる。中国内に続々と建築されたモスク（清真寺）もイスラーム建築の精髓を示すものである³¹。また、乾燥地帯である西アジア、中央アジアで発達した水利灌漑技術が、イスラームとともに中国にもたらされた。ことに元代に雲南で行われた滇池の水利工事は、雲南のその後の発展の基礎となった。

元朝廷には、前述の回回司天監の他、医藥関係の回回藥物院、広恵司（イスラーム薬剤を製造し在京貧民等の治療に当たった）、軍関係の回回砲手軍匠上万戸府、西域親軍都指揮使司、蒙古回回水軍万戸府等、また教育機関として回回国子監学が、ムスリムのために設けられた。元王朝は総じて、イスラームの中国定住を望み、農牧業に従事するよう奨励した。土地の売買許可や税制の優遇も与えている。

元代は、故郷（アラビア、ペルシャ）と切り離されたムスリムが、「客」としてではなく、イスラームを信仰する中国人（回族）になる過程であつたといえる。圧倒的多数の漢民族に対して優位な地位を持ちながら、しかも一定の独自性を許されて定着できたことは、回

³⁰ 「海上交通とイスラーム文化」シンポジウム提出論文。廈門大学宗教学科所属。原題は「浅談元代泉州社会的伊斯蘭文化浸透」

³¹ 中国のモスク建築については、楊桂萍・馬曉英『清真長明——中国伊斯蘭教』（宗教文化出版社、二〇〇七年十一月）第七章第二節参照

族の存続に大きく作用したと思われる。少なくとも回族はこの時期に、自らの共同体の基礎を打ち立てることができたのである。

第二節 隠された宗教ファクター——イスラームの影響を受けた新儒学

前節で述べたイスラーム拡大の五つのファクターのうち、宗教ファクターは、いわばイスラームのイスラームたる所以である。それ以外の四つのファクター（貿易、軍事、文芸、移民）は、それによって生まれた共同体の広がり、国家となり帝国となって拡大する過程で付随的に発生したファクターであった。

宗教のファクターは通常、影響を受ける側に選択を迫る絶対的なファクターである。しかし前節で明らかにしたように、元代の支配階級であるモンゴル人の一部を除き、中国の歴代王朝も、漢民族を中心とする大多数のその人民も、ほとんどイスラームを選択することはなかった。会昌の法難（八四五年）でイスラームは、宗教的な影響がなく、影響する恐れもないと見なされたために追放を免れている。そのような歴史的事実から、これまで、イスラームから中国へというベクトルでの宗教の影響はまったく無視されてきた。それには、次に挙げるさらに根深い理由がある。

- 1、一神教であるイスラームの教えが、無神教又は多神教とされる儒教や他の中国宗教に影響したはずがないとする先入観。
- 2、イスラームがあくまでアッラーへの信仰を根本としながら、イスラーム以前の地中海やインドの古代思想を受容、発展させてきた世界思想であることへの認識不足。
- 3、明末清初に出現した回儒（儒教の教養をもつイスラーム学者）によって漢語で翻訳、解説されたイスラームが、儒教（朱子学）の概念を使い、儒教との親和性を強調したものであったこと。
- 4、回儒以前の両者の思想的な交流を示す文献がほとんどないこと。

1と2の理由については、「第三章 イスラームと儒教の親和性」でイスラームと儒教の根源に遡って述べる。イスラーム思想は、アッラーの啓示（『クルアーン』）を前提としながらも、広くギリシャ・エジプト・ペルシャ・インド等の古代思想を融合、集大成した世界思想であった。そして一三世紀頃に絶頂に達したスーフィズム（イスラーム神秘主義）哲学は、他の地域と同様、中国のイスラーム世界に影響を及ぼした。

3の理由は、これまで、中国イスラームが儒教に擦り寄ってイスラームの中国化をはかったとされる根拠であるが、筆者は、逆に新儒学と称される宋代の朱子学や明代の陽明学が、イスラーム思想の影響を受けて、それまでの儒教を変質させ、新たな思想を形成したと考えた。4の理由は、筆者のこの見解が文献上の根拠に不足を感じるところであるが、これについては、以下に、時代は前後するが、明末清初の間、劉智が「発見」した両思想の親和性と、新儒学の中心人物である朱熹と王陽明の思想的背景をもとに、比較思想の

視点から論証を試みる。

イスラームから中国への思想的影響

イスラームが儒教に影響を及ぼしたと考えた思想家・研究者が、わずかながら存在した。

民国期の陳鐘凡は、「西教（祆教、マニ教、景教とイスラーム教の四教）」の影響に言及した数少ない学者の一人であるが、宋代において儒教が復興をとげた思想的な理由として、儒教自体の革新、道家との融合、仏教との調和と西教の東漸の四点を挙げ、イスラームについてもその中国における勢力の拡大から、少なくとも元代の天文暦算、明清の科学、宋代の張載・邵康節の学説は、すべてその影響を蒙ったとしている。仏道とは比較にならないが、宋代思想を言うとき、これを無視することはできない、としている³²。

清末の思想家で革命家であった章太炎は、やはり新儒学における朱熹の先駆者である張載の『正蒙』の説を「回教に近い」と評し、それは張載が陝西の人で、かの地には唐の時代に景教が入り景教寺院もあったから、そこから借用したのであろう言い、その「清虚一大之を天と謂う」を「回教に似る」、「民吾同胞、物吾與也」を「景教に似る」と評している。つまり朱熹に影響を与えた張載の「天」の概念は、イスラームの概念であると指摘しているのである³³。

日本においては、東洋史家の宮崎市定が『アジア史概説』の中で「宋代の新学である性理の学は、イスラム神学から影響を受けているかとも思われるが、まだ実証されていない。」³⁴と述べていることが特筆される。

しかし、この問題を正面から取り上げ専著をものにした学者は、おそらく民国時代の考古学者、陳子怡ただ一人であろう。

陳子怡は一九三三年、『師大月刊』第六期に「宋人理学由回教蜕化而出（宋人の理学はイスラームが脱皮して出来た）」を発表した。陳子怡は「外来の学説で中国の儒教にもっとも近く、かつ一層深みがあるのは、イスラームである。……進んだ外来の学術を受け入れて特に発達を見た中国の学術には、唐宋以来の音韻、詞曲、絵画、彫刻等があるが、みな外来の学術から教えを受けたものである。哲学についても、またそのように見るべきである。……私は最近アラビア語の文字を学び始め、文字から語意に及び、常日頃イスラームの書籍を携帯して読んでいるが、ある時ふと、宋の理学は回教から脱皮したものだということ

³² 『兩宋思想述評』「第二章兩宋學術復興之原因」商務印書館、一九三三年

³³ 『章太炎講国学』（東方出版社）。原文は、「張橫渠（載）《正蒙》之意，近於回教。橫渠陝西人，唐時景教已入中土，陝西有大秦寺，唐時立，至宋嘉佑時尚在，故橫渠之言，或有取於彼。其云“清虚一大之謂天，”似回教語；其云“民吾同胞、物吾與也”，則似景教。人謂《正蒙》之旨，與墨子兼愛相同。墨子本與基督教相近也。然橫渠頗重禮教，在鄉擬興井田，雖雜景教、回教意味，仍不失修己治人一派之旨。」

³⁴ 宮崎市定『アジア史概説』（中央文庫、一九四八年）三〇七ページ

に気づいた」³⁵と述べている。

この陳子怡の驚くべき説は、その後中国の学界でまったく注目されなかったが、筆者が回儒の漢訳イスラーム經典を管見した限りでは、彼の指摘には、まったく誇張がないどころか、もっとも合理的な視点であると思われる。

陳子怡がこの説の根拠として挙げた点を箇条書きにするとおおよそ次のとおりになる。

- 1、一二 ～一三 世紀のイスラームの学術は世界最高峰に達しており、中国は音韻、詞曲、絵画、彫刻等の影響を受けているのに、哲学だけ例外であったとは思えない。
- 2、儒教の經典（四書五經）を読んだだけの儒者がここまでの明晰な論理に達することは出来ない。
- 3、宋儒（宋代の儒者。朱熹らを指す）の師承相伝は儒教の方式と異なる³⁶。
- 4、聖人の道をもって自ら任じた宋儒にとって儒教經典の外に学説の根拠を求めているという事実は口外を憚られた³⁷。
- 5、明末清初の回儒に至るまで漢訳イスラーム經典が存在しなかった³⁸。

上記の1については、第一節で十分に明らかであろう。2については、代表的回儒の一人・劉智の著書をもとに後述する。3について陳子怡は、宋五子（周敦頤、張載、程顥、程頤と朱熹）中、程顥と程頤が周敦頤から太極図説を、張載から『通書』を伝授されながら、それを弟子に教えていないこと、朱熹が李侗の教えを「默坐澄心，体認天理」という禅問答のような形で継承していることを指摘している。

4については、朱熹に確かに疑わしい点がある。朱熹は自らの正統性について後世の評価も含めて相当神経を使っており、例えば周敦頤の墓碣銘を改竄するようなことを敢えてしている。朱子学に形而上学的論拠を与えた周敦頤が、儒者から逸脱している（と朱熹が思った）事跡を何とか後世に残さないように努めている³⁹。

5については幸い、イスラーム評を刻した明代中期の碑文及びイスラーム經典の漢訳が始まる直前の『經学系伝譜』という記録がある。以下に引用する。

なお、筆者は、二〇〇八年八月に泉州で行われた「海上交通とイスラーム文化」シンポ

³⁵ 陳子怡著「宋人理学由回教蛻化而出」（「宋人の理学はイスラームが脱皮して出来た」『中国伊斯蘭教史參考資料彙編（一九一一～一九四九）下冊』所収）

³⁶ 原文には「二程子雖受伝《太極図》、《通書》而並不以此教人，朱子從李延平受之“默坐澄心，体認天理”の指摘がある。

³⁷ 原文は「宋儒聖道自任，不敢在六經之外求宗主，即“諱言”」

³⁸ 原文は「伊斯蘭之書當時尚無訳本。伊斯蘭哲學的書籍翻訳工作確實要等到明清之際回儒之手」

³⁹ 吾妻重二『宋代思想の研究—儒教・道教・仏教をめぐる考察—』（関西大学出版部、二〇〇九年三月）第一章

ジウムで、陳子怡の説を筆者の新たな知見を加えて発表した⁴⁰。筆者が主に論じたのは、上記の諸点に加えて、朱子学や陽明学が儒教の内在的な発展ではないという点である。要は、彼らの新説は、神の存在証明（超越性と内在性）には必須だが、神を持たない儒教にはまったく必要がないということである。また併せて朱熹や王陽明がイスラームと接触した可能性を、彼らの著作と時代背景から論じた。ちなみに最近、中国雲南省のイスラーム学者が、陳子怡と筆者の説をその論文の中で併せ紹介している⁴¹。

明武帝のイスラーム評

明代における漢民族の側の証言を一つ紹介する。誰であろう明代の皇帝・武帝のイスラーム評である。後述する回儒・劉智の著『天方至聖実録』の付録として掲載された一文は次のとおり。

侍臣に謂て曰く、「儒者の学は、以て物を開き務を成す可しと唯（いえど）も、以て神を窮めて化を知るに足らず。仏老の学は、神を窮め化を知るに類すと雖も而かも命に復し、真に帰するに能はず。蓋し諸教の道皆各々一偏を執る、惟だ清真認主の教、深く正理に原（もとづ）く。此れ教を万世に垂れ、天壤と共に久しき所以なり

明朝第十代武宗皇帝の在位は一五〇五～一五二一。一般には暗愚な皇帝として知られている。陽明学者の安岡正篤は、「武宗皇帝は少年の時から宦官の手に育ち、一面乗馬や騎射を好むところもあったが、型のごとく遊蕩に耽溺し、妙な異国趣味があり、全国から美女や楽人を集めて新宅を作り、回教寺院のような宮殿を建て、豹房と称した」と酷評している。

武帝の側近にはムスリムが多かったといわれる。正徳十四（一五一九）年には、全国に豚の飼育、豚肉の食用を禁ずる令を出した。明朝皇帝の姓が「朱」で、漢語で豚を表す「猪」が同音のための悪ふざけであると後世、批判されるが、イスラームへの深い理解を示すものであったと見てよい。

侍臣に語ったこの一文が本当に武帝自身のものだとするれば、後世史家の評価は評価として、武帝には凡庸ならざる別の一面があったと言わなければならない。「開物成務」は易経の言葉。日本では、開物を明治維新後の科学技術ととらえ、それに携わる人材の育成を成務と解釈したが、ここでは現実生活に規範を与えそれを遂行させるという意味ととれる。

⁴⁰ 「宋明儒学とイスラーム・試論——回儒・劉智の思想を介して」『ユーラシア東西文明に影響したイスラーム』（田中逸平研究会編、二〇〇八年、自由社）及び「試論伊斯蘭對宋明儒学的影響（宋明儒学はイスラームの影響を受けたか）」（二〇〇八年十一月泉州における「海上交通とイスラーム文化」シンポジウム提出論文）

⁴¹ 馬雪峰「回儒研究的幾種路徑」劉義章、黃玉明主編『不同而和 基督教與伊斯蘭教在中國的對話與發展』（建道神學院、二〇一〇年九月）所載

命と真とは対照概念で、命は生命、つまり人生の最初のところで、真（原義はしやれこうべ）は人生の最後のところ、つまり死である。「命に復し、真に帰するに能はず」とは、つまり生活（生と死の間）において立脚する本がないということである。個人として言えば、生活の規範、安心して生きそして死ぬことができないという意味である。窮神とは不可思議な万有の原理を窮めること（形而上学）であり、知化とは、万有の成立と変化（宇宙論）を知ることである。儒教は本来、神、化を語らない。道教は成仙永世を求め生に固執し、仏教は生を嫌棄し輪廻を断ち涅槃に入ることを求めるから、命、真に帰ることができない。おおよそそのような意味である。

「清真認主の教」の「清真」は、潔斎を重んじるムスリムの信仰生活から称され、「認主」はアッラーを認める、つまり信仰告白から称されるイスラームの中国名である。ここに儒教も道教も仏教も一辺に偏り、イスラームだけが深く正理にもとづくと皇帝が言っているわけだから、ムスリムはこの最高の賛辞に驚喜したであろう。

中国ムスリムは儒教をどう見たか——『経学系伝譜』から

イスラーム漢訳が始まる直前の回族社会の様子を垣間見ることができる数少ない貴重な資料に、『経学系伝譜』⁴²がある。一七世紀後半、清朝康熙帝のときのイスラーム学者・趙燦の個人的な著作であるが、明代のイスラーム学者・胡登洲（一五二二～一五九七）を始祖としたイスラーム教学の「師承（スィルスィラ）」を示したものである。胡登洲は、字を明普、イスラーム名を穆罕默德・阿卜杜拉・伊勒亜斯という。陕西省咸陽渭城湾胡家溝の人。「胡太師巴巴」と尊称された。モスク内に講堂を設けてイスラーム教育を施す経堂教育の創始者といわれる。

著者の趙燦は、劉智よりわずか数歳の年長で、ほぼ同時代人と考えてよいが、儒教に触れた箇所はわずかである。趙の関心はイスラーム共同体（ウンマ）のみに限られ、儒教ばかりかウンマ以外の世界はすべて無視されている。しかしだからこそ、彼がわずかに触れた儒教に関する記述は、かえって客観的なものと評価できる。

まず、胡登洲の生涯に関する記述の中から、一六世紀後半の回族事情が分かる箇所をいくつか挙げる。

第一に、胡によって経堂教育が創設される前から、回族には具体的な教育方法があり、『クルアーン』の解釈はすでに漢語（口語）で行われ、回族子弟はそれでも充分、内容を理解できたこと（明義理）。ただ胡は、それがあまりに通俗的な漢語（鄙俗、不雅馴）だということに不満を感じていた。

第二に、海禁の明代にあっても、陸路によるイスラーム諸国との交流は杜絶していたわけではなく、イスラームの最新の思潮が人や書物とともに入ってきていたということ。回

⁴² 『経学系伝譜』は、一七世紀後半、清朝康熙帝のときのイスラーム学者・趙燦の編著。原稿が一九八七年に発見され、それに注釈と標点を付して一九八九年に青海人民出版社が刊行した。

族の世界はそこから新たな知識を得ることができた。いわば自給できたのである⁴³。

第三に、胡登洲は儒学に何の偏見もない状況で宋儒の学問を修めたが、義理の学（哲学）に関して、イスラームと衝突するところはないが、その深みは同日の談ではないと感じ、「傾国の一佳人（美人）のようにも見えるが、白粉や紅をつけても、どこか泥臭い。どうしてもっとうまく笑顔や姿（しな）を作れないのか。」と一笑に付した。一六世紀中葉においても、儒教に対する評価はこの程度で、まったく関心を示していない。

第四に、それとは対照的に、中国の詩文は気に入って、自ら工夫を凝らして吟詠するまでに至っている。

胡の三伝の弟子・馬明龍（一五九七—一六七九）の生涯を紹介する中に、彼がイマーム（宗教指導者）を勤めていたモスクで、貴人たちの来訪を迎えたくだりがある。貴族であるか高級官僚であったかは分からないが、いずれ儒教世界の人たちである。彼らはモスクの戸が開いていたので、好奇心から中を覗いてみたのである。

馬明龍は彼らを迎え、聞かれるままに、自分がイマームであり、イスラームは「性に率（したが）い、修身齐家治国平天下の道を修める」教えであると答えた。貴人の一人は「性に率い」というところに興味を持ち、意味を問うたところ、馬は「性に率うとは己（おのれ）の私（わたくし）を去り、天理に復還し、寧定の性と成すことであり、これに率えば人は道に達する」と答えた。貴人たちは馬明龍の礼儀正しいことに感心し、仏教や道教の輩とはまったく違うと言って褒めた。馬明龍は「わが教えは儒家と倫理を同じくしている。その礼法に従うものは、忠君孝行を大事とし、貴人に対するにはそれなりの礼を持っている。親と君主をないがしろにする仏、道とは較べられない」と述べた。彼らはさらに興味を感じ、「あなたの教えには経典があるか」と聞いたので、馬明龍は奥の部屋に彼らを通して、ゆっくりと「理性の淵源」について語った。座中の貴人たちは静かに聞いていたが、それは「尽（ことごと）く儒書中に未だ発せざるところに属す」。つまり彼らがこれまで聞いたことのない教えであった。彼らはしばらくして公務で座を立ったが、翌月再び訪問し、さらに十日ほど話を聞いて帰り、のち扁額と礼服を馬明龍に贈ったという⁴⁴。

これは偶然の出来事であったが、モスクの佇まいは多くの士人に好奇の目をもって見られたであろう。会話の中で馬明龍が述べた「性に率う」は『中庸』にいう「天命之謂性，率性之謂道」であり、「修身齐家治国平天下」は言うまでもなく『大学』の一節である。「わが教えは儒家と倫理を同じく」すると言いながら、馬明龍は、儒教の経典にはまったく説かれていないことを説いたという。篤学の士であれば、誰もが興味を引かれたと思われる。ことに仏教や道教に反感を持っていれば尚更である。しかし経典（ここでは何を指してい

⁴³馬建春著『明清西域教士与中国伊斯蘭發展之關係』（二〇一〇年十二月，広州暨南大学シンポジウム発表）参照

⁴⁴趙燦「経学系伝譜」『清真大典』（黄山書社，二〇〇五年）第二〇冊四二ページ

るのか不明)は、この一節から見ても、まだ漢語に訳されていない。訳されていれば当然、貴人たちはそれを所望したはずだからである。

朝廷の官吏が清真寺を訪れるというこのような場面は、唐代にイスラームが伝来してから、たびたびあったと考えられる。清真寺を管轄する地方官吏であれば、それは義務であったとも推量される。その時に、彼らは儒教とは異なる習俗を奇異に感じたはずである。好奇にかられてイスラームの教義を訪ねた者もあったであろう。清真寺のイマームは彼らの質問に真摯に答えたはずである。ただし回儒が出現する前の中国イスラームは、漢訳の経典を持っていない。イマームは口語で説明したであろう。官吏の中には、その教義に興味を持つ者がいたはずであるし、その中には何らかの啓発を受けた者もいたであろう。ムスリムの居住地の近くに暮らしていれば、彼らとの会話を日常とした儒者がいなかったとは言えない。

四伝の弟子であった常志美(一六一〇?—一六七〇)は、幼少から儒書を学んだ。胡と同様、詩文には興味を引かれたが、儒教には飽きたらずにイスラーム学に専心した⁴⁵。当時、回族から科挙に合格した者も少なくなかったが、いずれも儒教は出世のために学ぶものと割り切った考えを持っていたようである。実は現在の回族社会でもアホン(イマームになる資格を持つ者)を目指すムスリムは、むしろ中国語にあまり堪能でないほうがよいとされる。

五伝の弟子であった舎起靈(一六三四—一七一〇)は、胡以後の中国イスラーム中興の祖とされている。『経学系伝譜』の中では唯一、イスラームと儒教を並べて論じている。彼は、「イスラームの道も儒教の道も同じであるが、中国ではそれが何であるか実際の道筋が分からなくなっている。……しかしアッラーの恩恵により西土(アラビア)ではその道が途絶えていない。中国では胡先生のような『完人(後述、イブン・アラビー「完全人間」を指すと思われる)』が現れて、ようやくその道に復する教えを広めた」という。舎は系譜中唯一の漢民族である。イスラームに入信した直後の「自ら心地豁然たるを覚え、清い光を獲たるが如し」という感動的体験を伝えている。字を蘊善、号を雲山という。『経学系伝譜』の著者趙燦の師である。

以上に見るとおり、少なくとも回儒以前のイスラーム学者たちは、儒教を歯牙にもかけていない。彼らは、その信仰においても生活においても、イスラームの教えを最高のものとして自満自足している。ただ仏教や道教とは違い、儒教には、大切なものを失った不完全な教えだとは考えているが、親近感を持っていた。とくに馬明龍の例は、文字を介さないイスラームから儒教への影響を推測させる。

⁴⁵趙燦「経学系伝譜」『清真大典』(黄山書社、二〇〇五年)第二〇冊 五一ページ

回儒・劉智『天方至聖実録』に見る親和性の「発見」

回儒の中で『天方至聖実録』『天方性理』『天方典礼』の三部作や漢語によるイスラーム啓蒙書を始めとする膨大な著作を残し、中国イスラーム最大の哲学者とされているのが、劉智（一六五五？～一七三〇？）である⁴⁶。劉智は、清朝の初め、江蘇上元県の人。字を介廉、号を一斎という。『天方至聖実録』『著書述』の記述によれば、一五歳で学に志し、儒書を読むこと八年、天方の経（アラビア語・ペルシャ語の經典）に六年、仏教の經典（大藏經）に三年、道教（道藏）に一年を費やし、さらに西洋の書一三七種を閲したという。当代の世界を見回して、その読書涉獵の広さはほとんど随一と言えるのではないか。父の劉漢英もまた著名なムスリム学者であった。劉智は、多くのイスラーム哲学者がそうしたように、「三年十たび居を更む」という放浪の中で經典の収集と著述に励んだ。

『天方至聖実録』著述の経緯について劉智は、「アラビアには『至聖全録』があるが、今は見る事ができない⁴⁷。そこでファルス（ペルシャ。筆者注）の学者はその見聞したところを記録に留めた。ただその記録は膨大なものであり、異聞も多い。読者が混乱をきたすことを恐れ、これを編年体とし、異説を除き、複数の根拠により事実と認められるものを収録した。また読者が要領を得やすいように、諸経諸伝を考究し⁴⁸、広く正統な伝承を採録して、文飾を省いて簡略にし、綱目（朱熹『資治通鑑綱目』。筆者注）の体裁に倣って本著を作成した」（「至聖実録序」。日訳は筆者）と述べている⁴⁹。つまり劉智は、ペルシャ語で書き残されたムハンマドの記録（「忒爾準墨」と称す）を翻訳する際、原文を取捨選択し、別の資料（諸経諸伝とあるからにはアラビア語かペルシャ語であったと推測できる）によ

⁴⁶中国ムスリムの漢文姓としては、ムハンマドの音訳から来る「馬」「穆」が知られているが、『蒲寿庚の事蹟』（桑原隲蔵著、東洋文庫一九八九年、原刊は大正十二年上海東亜研究会）の中で桑原は、フランスの東洋学者 Vissiere が、劉智を例に挙げてムスリムに劉姓が多いことを指摘したのに応えて、劉性の中国ムスリムは、五代十国の一つ南漢（九〇九～九七一年）の姓である「劉」を賜った外国人の後裔ではないかと推測している（一一二ページ）。

⁴⁷「至聖全録」といわれるほどのまとまった記録といえ、イブン・イスハークのアラビア語『ムハンマド伝』が有名であり、一部欠落のあることは知られているが、この「全録」がそれであるかどうかは分からない。

⁴⁸『中国における回教の伝来とその弘通』（田坂興道、東洋文庫、昭和三十九年）は、劉智の収集した經典について、ペルシャ語と漢文のタイトルを併記して示している。うち一二種については「いづれもスーフィーに関係ありと見られる確實なもののみであり、特に『天方性理』の参考文献にこれに属するものが多いことが判る」と述べている。

⁴⁹中西竜也は、『中華と対話するイスラーム』（二八ページ）の中で、漢語イスラーム文献を、アラビア語・ペルシャ語文献がまるまる翻訳された「全訳型」と複数のアラビア語・ペルシャ語文献を典拠として漢語で編述した「編纂型」のふたつのタイプに分けたが、劉智の三部作は「編纂型」に当たる。

って補訂している⁵⁰。また編年体とし、体裁を朱熹の編纂した『資治通鑑綱目』の例に従った。至聖とはムハンマドのことである。

英人宣教師アイザック・メイソンにより一九二一年英訳（抄訳）が刊行され⁵¹、日本では一九四一年、田中逸平の日本語訳（全訳）が刊行されている⁵²。

『天方至聖実録』は全二十一巻。次のような構成になっている。

- 巻之首 至聖解～至聖行述略まで七篇
- 巻之一 至聖源流五十代伝光小伝
- 巻之二 四統源流図説
- 巻之三～一五巻 年譜
- 巻之十六 感応補遺
- 巻之十七 至聖賛
- 巻之十八 至聖儀行録
- 巻之十九 天方聖国土考証略
- 巻之二十 碑文他

本書は、年譜及びその綱目、ムハンマドの生涯とその表わした奇跡に関する解説と賛辞、イスラーム諸国の歴史と地理、中国伝来後のイスラームに関する碑文等で構成され、基本的にはムハンマドの生涯とイスラームの歴史を述べたものである。しかし現実の歴史と、歴史を貫く原理（或いは理想）のようなものが一体となっていて、ムハンマド伝とは言いながら、ここに描かれた預言者は、歴史上の人物であるよりも、一人の理想的な人格とし

⁵⁰田中逸平日本語訳の凡例には「原著はアラビア書、徳爾黙穆蘇托法と称する者を基礎として、これを漢訳補訂したる者なり」とある。

⁵¹『天方至聖実録』の翻訳としては他に、ロシア語版（英語版からの翻訳、アハマド・ポリョワーニフ）、フランス語版（ロシア語版からの翻訳）があるという。未見

⁵²大日本回教協会昭和十六年十二月発行。田中逸平が日本語訳を完成したのは大正十一（一九二二）年七月～九月頃と推測される。この日本語訳は英訳刊行の翌年、一九二二年に完成しており、田中は英訳を読んで批評も加えているから、英訳に刺激されて翻訳に着手したのかもしれない。なお最近では、北京・中国伊斯蘭教協会出版の『天方至聖實録』（一九八四年六月発行版、序文ムハンマド・アリー・張・中国伊斯ラーム教協会会長）簡体字本がある。本論では同本及び昭和十六年刊行の田中逸平日訳本を使った。なお、本書を含めた劉智三部作の版本については、佐藤実『劉智の自然学——中国伊斯ラーム思想研究序説——』「第8章 『天方性理』『天方典礼』『天方至聖実録』の版本について」を参照のこと。また全著作を対象とした納巨峰著「先賢劉介廉著述及版本考」（『回族研究』VOL.21 NO.3、寧夏社会科学院、二〇一一年）がある。

て描かれており、まさに表題にある「至聖」（至高の聖人）である。そしてその聖人に到達するための修養論という読み方もできる。そこには、スーフィズム思想の源泉ともいえるイブン・アラビーの思想が色濃く反映されている。イブン・アラビーの思想については、「第三章 イスラームと儒教の親和性」の中で詳しく紹介するが、いずれにしても本書に難解な部分が少なくないのは、そのためであろう。

歴史と地理の巻については、難解な箇所はほとんどない。特筆すべきは、偶像崇拜の宗教として仏教を痛烈に批判していることと、アラビア・中国同祖論を説いていることである。本文の「年譜」によれば、アダムから一〇代目に当たるノアには三人の息子——セム、ハム、ヤペテ——がいて、セムはアラビアにハムはヨーロッパに、第三子のヤペテは中国に行つて国を作つたという。一六世紀に中国に來たイエズス会の宣教師も、中国とヨーロッパを同祖と考えて、ヤペテと伏羲（中国の伝説的な聖人）を習合したことがあったが、イスラーム世界では、すでに一〇世紀あたりからこういう考えがあったといわれる。

巻之二の「四統源流図説」は、前述の難解な部分を解説しようとしたものと思われ、本書の中で独立した一篇となっている。以下、イスラーム思想が儒教に影響したとする筆者の論拠の一つとして、この図説を取り上げる。

イスラームに包摂された儒教体系——四統源流図説

四統源流図説の四統とは、世統、国統、道統、化統の四つをいう。

世統とは、アダムからムハンマドまでの五十世に及ぶ歴代の「聖なる光を継承している」聖人たちの系譜である。ムハンマドを「光を継ぐ者」としてアダムの直系とする。ムハンマド以前の四九世は、血脈による継承もそうでない場合もあるが、いずれも「光」を継いでいる。この系統は第五〇代のムハンマドで終わり、その後は賢人が出てムハンマドの教えを継ぐことになる。ムハンマドまでで血脈も「光」による継承も終わり、賢人がムハンマドの道、教えを継ぐが、理想の時代は、あくまでムハンマドの時代に固定されている。

国統とは、アダム以降、イスラーム成立前後に国を建てた人たちの系譜である。ムハンマド以前の国はアダムから始まり、アダム以降四紀七〇帝を経る。ムハンマド以降はアラビア王朝となって、そこからは血統を継ぐ者ではなく賢人が国を治める。

道統とは、アッラーの命を受けて、その命を実行するために下された預言者たちの系譜である。アダム以降、モーゼ、キリスト等八人を挙げ、ムハンマドを、それ以前の預言者たちの教えを集大成し、經典を整え、制度を定めた人物としている。

化統は、いささか趣を異にし、至聖／継聖、聖性、賢性、知性、愚性、生活性、木金性、冷熱湿燥、溟滓／元氣、火風土水、金木、鳥獸、愚人、知者、賢士、聖人と書かれた十二の円を環状に繋いだ造化循環図（掲載図は『清真大典』第十四冊より）と、その説明である。天地万物の創造を、ムハンマド（この場合は歴史上の人物ではなく、原理としてのムハンマド、或いはムハンマドの神性）から始まってムハンマドに終わる一つの理念の完成と、ムハンマドに近づくための人の信仰と修養の階梯を説明したものと読める。この図は、

そのままイブン・アラビーの「存在一性論」と「完全人間論」を説明したものと考えられる。

まず天から命が起こり、万物が発生する。ただそれは本然の性（後述王岱輿三一論参照）

造化循環圖



造化之鍾意完焉

によって為されるのである。つまりアッラーが直接行うのではなく、神の最初の被造物である「ムハンマドの光」（ムハンマド誕生前のムハンマドの本質）が行う。本然の性とはつまりムハンマドそのものの性で、その性から、次々に一段ずつ劣った性が発生し、人の性、物の性となり、その「余り」が気となり、陰陽にわかれ、風、火、水、土となり、土で極まると、今度は転じて土が、水、火、風と合体して鉱物、植物、物質になり、最後に人が生れる⁵³。

人は、自らの天賦の性を発揮すること

と——修養（理を窮め性を尽くすこと）——によって、一つずつ高みに上り、最後はムハンマドの本然の性に到達する。性が一つずつ降りてくるところまでが形而上で、土から以降が形而下となる。存在論的な形而上から形而下への下降と、修養論的な形而下から形而上への上昇を一つの図に示している。

大世界、つまり宇宙は、ムハンマドの性と同様、アッラーの最初の創造物である第一質料（溟滓＝余り）が、理念世界と現象世界を行き来し変化させる。溟滓は、真の理念と形象の標本であり、万物の形式はこれによる。一方の小世界、つまり人間は、アッラーが自身の形象をかたどって現実世界に顕現したもので、アッラーが自身を鏡に映したものであるが、人はなかなかそこに気づかない。そのためにアッラーは「ムハンマドの光」、つまりムハンマドを標本とした人を派遣するという。この神性と人性を兼ねた人間が、即ち「完全人間」である。

以上の四統は、それぞれ儒教に引き写して以下のように解釈できる。

世統は、黄帝以下三皇五帝の治世をへて、周公によって理想の時代・周王朝が出来て、經典（五経）が策定され、その後、孔子以降、五経の制度、精神の復活をめざすことが儒教の使命となった系譜を彷彿させる。万世一系であるべき大宗（＝ムハンマドの系統）と、

⁵³ 『中華と対話するイスラーム』では、『天方性理』の「性」は、基本的には、経堂教育で使われたナジュムッディーン・ラーズビー『下僕たちの大道』に見られる、アラビア語で「霊」を意味するルーフの訳語だとしている。

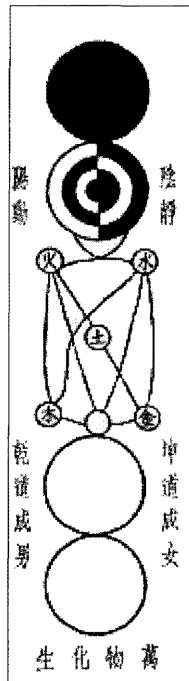
その傍系（小宗）によって世界の秩序が保たれるという説明は、儒教の大本である宗法そのものである。ただ、儒教の經典に「世統」という言葉はない。

国統は、本文に「帝を称せず、ただ正義を継ぐというのみ」とあるムハンマド像が、「王にならなかった聖人」としてそのまま周王朝の王にならなかった周公と重なる。周王朝には同姓の国と異姓の国があるが、たどっていくと最終的には黄帝にたどり着き、同姓の直系の王（文王）が異姓の直系の諸侯（太公望）と協力して周王朝を建てたとする。すべて一系であるというのも、五經の一つである『春秋』の説くところである。『春秋』は、春秋時代（紀元前七七〇年～紀元前四〇三年）の封建諸侯の歴史である。諸侯には、周王朝の血縁の国（つまり周の小宗）と周王朝建国に貢献のあった国（例えば太公望の斉国）、および夷狄から転じて中華を奉じた国があるが、夷狄の諸侯も含めて、もとはすべて黄帝の子孫とされている。つまり何十代か遡ればすべて親類ということになる。ムハンマドまでの七〇帝も、すべてアダムの子孫で、親戚ということになる。しかもそれは周王朝の場合と同じく、周王以前の帝王、国は、すべて周王を正統とし支えるために何十代連綿と続いてきたという解釈になる。

道統は、国統、世統や後述する化統とは違い、漢語に明確な意味付けを持っている。国統、世統とそして後述する化統は、あるいは道統から着想を得た表現であるかもしれない。ただ、その道統にしても、明確な体系としての道統論はそんなに古くからあるものではない。第一節に述べたとおり、三教鼎立の唐代において韓愈（七六八～八二四）が「原道」という一文で「曰斯道也、何道也 曰斯吾所謂道也、非向所謂老与仏之道也。堯以是伝之舜、舜以是伝之禹、禹以是伝之湯、湯以是伝之文武周公、文武周伝之孔子、孔子伝之孟軻。軻之死、不得其伝焉」と述べたのが最初であるとされる。韓愈は、儒教の「道」は、老子や仏陀の言う「道」とは違い、堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公、孔子、孟子と断続的に継承されたものだとした。つまり中国の本流の文化を、初めて「血統」や「制度」ではなく一つの「道」を継ぐものだと解釈したのである。道統におけるムハンマドは、それ以前の預言者たち（聖人）の教えを集大成し、經典を整え制度を定めた人物とされる。その位置は、周公、または周公に孔子を加えた存在に当たる。ムハンマド以前の聖人は、『書経』に見える政治制度に関わる歴史的文書を残した周の前代王朝である殷の王や賢人の存在を彷彿させる⁵⁴。

実際、『天方至聖実録』に寄せられた序文には、「吾教之有至聖、猶四書五經之有孔子也」（イスラームにおけるムハンマドの存在を、四書五經における孔子に喩えている）、「窃惟

⁵⁴濱田正美は「中央アジアのイスラーム」（世界史リブレット70、山川出版、二〇〇八年八月）の中で、十一世紀ホラーサーンで成立したスーフィーの修行の場・ハーンカーが営まれるようになると、一人のスーフィーから遡って預言者に到る伝承経路が重視されるようになると述べ、そのことを指す觀念「スィル・スィラ」を「道統」と訳している（六五ページ）。イスラームにおける系譜全般については『アラブ系譜体系の誕生と発展』（高野太輔、山川出版社二〇〇八年十月）参照。



造化之降至聖、猶東土之有孔子也、故天之生聖、事雖殊而理実一」（ムハンマドと孔子を並べ称し、二人がいずれも「天」の下した聖人であると見て、「理は一つ」とする）、「孟子曰舜生於諸馮遷於負夏卒於鳴條東夷之人也文王生於岐周卒於畢郢西夷之人也」（舜や文王のような聖人たちはいずれも文化の創造者であるが、他境から来て自身は中華の夷狄として亡くなったとするもので、聖人の道は地域に限られず、民族に限られず普遍的なものであることを言ったものであるが、ムハンマドも儒教の聖人たちも、同じ聖人の道を説いたとする）のように、このような比定は、当時の中国イスラーム社会では当たり前のことであったようだ。

化統の図は、『天方性理』の中で詳細に述べられている。『天方性理』の説明で補ってみると、最初の命が起こるのは、アッラーが世界の創造を意志したということで、意志されたことによって、真体（無称といわれる、何かによって存在するものではないが、すべての理がここに含まれる）が運用されて造化が始まる、と説明されている。下降の方向は、『易経』「繫辞伝」にいう「易に太極あり、これ両儀を生ず。両儀は四

象を生じ、四象は八卦を生ず」に沿って見ると、森羅万象を八卦とすれば、太極がこの最初の真体（無称）であり、四象が風、火、水、土に対応している。まさしく『易』の考えと合致することになる。上昇の過程は、『礼記』「中庸」の冒頭の一節「天命之謂性率性之謂道修道之謂教」に対応している。イスラームのことをまったく知らない儒教の側から見ると、この図は、儒教に形而上学を持ち込んで体系的な生成論を構築し、それを修養の階梯と結合させた朱子学の全体像を図示したものと取れる。この図を見て、朱熹生成論の根拠である周敦頤の太極図を連想するのは筆者だけではないだろう。字面だけを見ても、至聖に孔子を当てはめ、継聖に孟子以下の道統上の系譜を当てはめて理解することは自然なことである⁵⁵。

ここで、太極図を対比として掲げる。周敦頤の本文によって簡単に説明する。

第一の円が太極。無極にして太極といい、このままの状態では、見ることも把握することもできない。無のようなもの。陰陽という用（運用の用）からでなくでは把握できない。つまり何の動きもなければ何もないのと変わらない。

第二の円は陰陽の図。左が陽、右が陰で、真ん中の白丸は無極。つまり陰陽と分かれています、一太極であることに変わらないとの意味。

陽が変じて水→木、火、土、金で水に戻る。陰が合して火→土、金、水、木で火に戻る。

⁵⁵在イラン中国人学者・王一丹は、ラシードウッディーン（一二四九～一三三八）編の『集史』（世界史）の中に周敦頤の太極図説を発見したという。ラシードウッディーンはイル汗国の高官にして医学・歴史学者。王命により『集史』を編纂した。彼が弟子の医学者を元朝に派遣して中国の医学書を収集させたという記録があり、太極図説はその時にもたらされたものと推測できる。

陽は気で、陰は質。その作用によって万物が生ずる。

水、木、火、土、金（五行）は、一つの性が異なる気質をうけて異なる物になるため五殊とも呼ばれる。陰陽は、実体を造る原理として、また二実とも言われる。陰陽五行の七つの要素の精髓と無極の真が蓄積して人となる。それが第四の図である。第五の図が万物の生成をいう。つまり、すべての物がそれぞれ一太極を持っていることをいう。「天下無性外之物」とされる所以である。五殊二実に余欠なしといわれる。つまり陰陽五行はすべて性を受けて形になるのであって、それ自体では存在しない。

以上の説明から、四統源流説は、儒教經典の五經のうちの四經（易、春秋、書、礼）のすべてに対応することになる⁵⁶。このように、四統説には、孔子が復興しようとした理想の治世（周王朝）から、孔子時代を経て朱子学に至るまでの儒教の全体の流れがほぼ完璧に収まる。ところがこのような明快な説明は、儒教の側からはかつて為されたことがないのである。不思議なことであるが、この点から少なくとも、劉智の説くイスラームが儒教に擦り寄ったものでないことは証明できる。

次に、新儒学の代表的儒者である朱熹と王陽明が、イスラーム思想から影響を受けた可能性について論ずる。

朱子学の逸脱

一二世紀の中国、北方金の圧迫を受けて南遷した宋代（南宋）において異文化と接する文化の境界は東南海岸の福建であり、広東であった。中でも福建省の南、閩南地方は、前述のとおり泉州を中心に、朱熹の生きた南宋時代、広州をも凌駕する外国貿易港として、隆盛を極めた。

朱熹（一一三〇～一二〇〇）は閩南に生まれ、生涯のほとんどをここで過ごしている。生れは龍溪、一九歳で進士となって後の初任地は泉州である。隣の漳州では知事に任じた。外国文化と接する最前線にいたことになる。マックス・ウェーバーは、境界に生きる知識人をマージナル・マンと評したが、好奇心旺盛で青年期には禅宗に凝り、長じて新儒学を打ち立てる朱熹は、南宋の時代における中国のマージナル・マンであったと言える。

朱熹の著作の中にイスラームに関する記述は見当たらないが、朱熹の教説は在世当時、異端、偽学とされ、その弾劾の先鋒であった監察御史・沈継祖は、朱熹を「剽窃張載程頤之余論、寓以喫菜事魔之妖術」と称した。「喫菜事魔」とは、当時菜食主義者として異端視されていたマニ教徒である。朱熹は任地においてマニ教を取り締まる側にあり、マニ教徒と接触があったことは間違いない。「不得伝習魔教、保内之人互相覺察、知而不糾、並行坐罪」（「勸女道還俗教」の告示）という文書が残っている。マニ教はことに漳州で盛行を極

⁵⁶ もう一つの『詩経』については、儀礼の中で朗誦される『クルアーン』との類似を考えられるが、牽強附会の嫌があるので、ここでは述べてない。

めたのである⁵⁷。

陳万里は最近の研究で、『古今圖書集成・方輿彙編』の「泉州府部」芸文下に「與諸同僚謁奠北山」と題した朱熹の詩を見つけ、題にある「北山」に祀られている人が、会昌の法難で福建に逃れ、ここを伝道の地としたマニ教の呼禄法師であると推定した。この詩に云う「聯車陟修阪、覽物窮山川。疏林泛朝景、翠嶺含雲煙。祠殿何沈邃、古木鬱蒼然。明靈自安宅、牲酒告恭虔。……」の「明靈」という特殊な表現から、明教（マニ教の中国名）との関係を論じたものである⁵⁸。

また中国宗教史研究の第一人者陳垣（一八八〇～一九七一）は、「北宋時道学者所倡導之太極、陰陽、天理、人欲等對待名詞、殆無不有多少摩尼興味也。」⁵⁹と述べ、朱熹がその学統を継いだとする張載や周敦頤の説をマニ教からの影響としている。イスラームについて述べたものではないが、同時代の儒者にとって朱熹は、かなり突飛な思考の持ち主と映ったのは確かなようだ⁶⁰。ちなみに中国におけるマニ教の研究は、王国維の「摩尼教流行中国考」（一九二一年）が最初と思われる。

朱熹の最大の貢献は、周敦頤の太極図と陰陽五行を使った万物生成論、張載の万物の物質の根源としての気、程伊川の理気二元といった、道・仏・儒を交えた先駆者たちの議論を、一つの「理」の下に統合したことであろう。朱熹は理の概念を確立し、理とその他の概念（性、気、質、心）の関係を一つ一つ明確にすることで、独自の世界を構築した。

理は上位概念として、「所以然の故（形而上学的万有の原理）」たる理と「所当然の則（形而下的道德の原理）」たる理の二つの側面を持つものとされ、生成論と存在論を統べる原理であった。朱熹は、その原理の本に儒教本来の修養論の発展として、窮理の実践を唱えた。いわゆる格物窮理である。朱熹がこの理という概念で他の諸概念を統べるという体系を打ち出したことは、革命的であった。

一つ一つの物の理を窮めようとしても切りがないという、おそらくは執拗に発せられた格物に対する疑問に対して朱熹は、「ある日豁然と見えてくるのだ」と答えている。しかし、日々の修養の向こう側に一つの転換を設定するのは、やはり儒者としては相応しくない。『朱子語録』等に見られる朱熹と他の儒者との議論を見ていると、抽象概念を分からせよ

⁵⁷ 『晦菴先生朱文公文集』（朱熹の著作を集めたもの）巻九に、間接的ながらイスラームに関わると思しき記述がある。泉州の通判であった先輩官僚（或いは上司であったか）の傳自得の事績について記した「傳公行状」の中に「賈胡が郡庠の前の層樓を建てたのを傳自得が撤去せしめた」とある。賈胡は胡（西域）の商人。藤田豊八は「宋代の市舶司及び市舶条例」（『東洋学報』第七卷第二号、一九一七年）の中で、この「層樓」を泉州に現存する清浄寺を指すものと見た。但し撤去せしめた理由は建設に関わる賄賂の問題で宗教上の問題ではなかったようだ。

⁵⁸ 林悟殊『中古三夷教弁証』、中華書局二〇〇五年六月

⁵⁹ 一九二四年六月四日の胡適に宛てた書簡（『陳垣来往書信州』上海古籍出版社、一九九〇年）

⁶⁰ マニ教の場合は、イスラームと違い『摩尼光仏教法儀略』のように漢訳經典が編まれている。なお、一三世紀後半まで道家の經典と見なされていた『老子化胡經』は、マニ教の教説を包摂したものである。

うと四苦八苦している朱熹の姿が思い浮かぶ。朱熹は、万物の造化や形而上学的なことを言うときは必ず、理と気を併せて言った。誤解されやすかったのであろう。

ただ、その朱熹にしても、理は現実世界の創造の原理ではなくて、すでに出来上がった世界の姿を説明しているだけであって、孔子以来の儒教の世界観は最後までその根本にあったと思われる。

そもそも朱熹の最大の関心事は、仏教に対抗する、或は仏教を取り込んでしまう理論を組み立てることだったと思われる。その最大の問題は、仏教の空、虚無であった。人倫の秩序を礼という形で統べるのが儒教の根本だから、生命の連続は言わずもがなの前提である。究極の原理はどこまで行っても有（生命）である。根本を言えば、生きることは善であり、楽しいことである。楽しく生きることができなければ意味がないという徹底した現実主義である儒教と、生きることが辛く、生老病死（四諦）を実感しなければ始まらない仏教とは出発点から一八〇度違うわけだから、もともと両者は水と油である。朱子学に内蔵する究極的な矛盾はここにあったと思われる。

理が万物に、個々人に内在しているということが大事であって、それがどこか一つの根源から来るかどうかは、どうでもいいのである。理は、あくまですでに出来上がった宇宙を見て行って（格物）その中に秩序、原理を探り当てること、が大事なのである。いや、それにしたところで、その理が発揮されるのは人間関係が第一である。それが科学の萌芽であった可能性は否定できないが、もともとそこを目指していないことは確かである。物理は格物していったら豁然と分かるような領域ではないのである。格物の先にあるのは修養であり处世である。

朱熹の時代において、中国の固有の思想だと自他共に考えられていたものの中に『易経』があったことはとても重要である。宇宙万有を説明し得る一つの形而上学が存在していたことは大きな意味を持っている。朱熹は精力的に『易経』の注釈を試みる。朱熹の唱える「理」は、『易経』があったために、ともかくも中国の伝統として語れたのではないかとも思われる。

朱熹の理は、儒教修養の必要から生まれたものではないから、実践修養に矛盾はない。問題は、共通認識、または默契としてあった儒教修養の実際が、朱熹の性理学という思弁的哲学的議論によって見失われて行ったことである。朱熹は「性即理」と言う。理の形而上学をいかに緻密に作り上げても、それを性と同じものとしたのは、いかにも乱暴である。生命の自然として多様に広がっていく性は、理論的には捉えがたい。それを形而上学の原理とすることはできないが、それが曰く言いがたい最重要事であることは、儒者には分かる。それがつまり性即理という曖昧な論断を必要とした。理——理念化——によって人生を統べることは容易であるが、楽しくはない。後世、朱子学は、おそらくは朱熹自身でさえ想像できないほど、無機質な人情味のないものとされるに至る。元明代で、朱子学（五経大全、四書大全、性理大全）は、科举における経書解釈の基準となり、「官学」とい

う側面も加わった。

朱熹が飛びぬけて抽象理論に長けていたのは事実であろうが、儒教の立場からして、そういう議論が本当に必要であったのかどうかは疑問である。少なくとも朱熹以後抜け落ちていった理論は、外来思想ではなかったのかと疑われる。例えばごく身近な「太極」や「天」の概念にしても、理を中心とする朱熹の体系からはみ出た概念であった⁶¹。

ただそうやって朱熹が作り上げた世界が後世、中国、朝鮮、日本など東アジア世界に絶大な影響を持った。それは儒者の黙契を離れたところ、つまり普遍性を持っていたということであろう。

一つには、以上述べたような論理性である。明晰でない部分を多々含むが、儒教の側から初めて語られた論理は、常に仏教側から論理性の欠如を指摘されてきた儒者にとって清新な魅力をもっていただろう。儒教に形而上学を持ち込み、体系的な宇宙論を構築してそれを修養の階梯と結合させた。ことにその居敬窮理の説は、道德の実践と知的探求を同じく聖人の道に至る過程として捉えることを可能にした。その論理性によって再構築された儒教は、一つの明確な体系を持った。

また一つには、その歴史観である。中国の北半分を外族に侵され、存亡の危機を日常にしていた朱熹にとって儒教こそは、国家、民族の矜持の拠り所であった。歴史を自覚させることで民族意識、国防意識を高めた。『資治通鑑綱目』を作って民族史の知識を普及させたのも、朱熹の現実感覚から来ている。尊皇攘夷に集約される世界観である。日本でも朝鮮半島でも、近代の一手手前までその世界観は生きていた。

そして、もう一つ特筆すべきは礼の復興である。儒教の目指すところは周公の礼楽制度であるが、五経に説かれているのは、はるか昔のことである。実際のところは、朝廷の祭祀のためか、科挙のための知識に止まっていた。ところが朱熹は、それを実行のレベルにまで具体化して世に示した。『朱子家礼』には、理想ではなく実行可能な行為としての礼が定められている。宮廷の儀礼はともかく、士大夫、庶民の生活からはかけ離れたものになっていた礼に、朱熹は大胆な注釈を加えた。宗法が、周公のそれとは異なるものの、民族の紐帯として機能するようになったのは朱熹らの努力による。朱熹は若い頃、官吏として赴任した泉州の地で、当時蕃商と呼ばれた富裕ムスリムと接触を持ったと思われる。これは憶測の域を出ないが、礼を日常に生かす工夫には、ムスリムによる毎日五回マッカに向けて順守している礼拝からの影響があったかもしれない。

朱子学が明朝に国教の地位を得たのは、それが新しい制度を提供できたからであって、周公以来の儒教を保守するためでなかったのは明らかである。朱子学を伝統の呪縛の代名詞のように言うのは近代以降のことであって、それを継承、受容した目的は、それが実際のだったからである。誰も古い思想を新たに導入することはしない。朝鮮も日本も、有用の学と評価したからこそ朱子学を受容したのである。朱熹によって再構築された儒教は、

⁶¹ 山井湧『明清思想史の研究』東京大学出版会、一九八〇年十二月

一つの明確な体系と普遍性をもっていたのである。

王陽明の「良知」とイスラーム

明武帝のイスラーム評については前述した。この武帝の時に軍功を上げて名を世に知られるようになったのが王陽明である。明武帝の後世の評価は惨憺たるものだが、それは歴史上、王陽明の敵役に回ってしまったことが災いしたのかも知れない。皇帝でありながら陽明の軍功を横取りしたとさえ言われたのである。

田中逸平は『天方至聖実録』訳序の中で明武帝のイスラーム評を引用し、「孔老の道統を、穆罕（モハメツ）徳（ド）の教理に対比して、優劣を定むる者に非ずと雖も、武帝の時は儒教の弊も既に著しく、王守仁（陽明）は敢然として良知の学を説き、天人合一の根本義を闡明したり。陽明の学を以て、直ちに清真認主の教に等しとは謂ふべからざるも、神を窮め化を知るに於いては、両者其類を一にする者あるを認めずんばあらず」と述べている。

イスラームと陽明に対する田中の評論は短いが、意味は深長である。第一に、田中は明らかに武帝評を肯定している。つまりイスラームが、儒仏道にない「窮神知化」を求めるものであり、復命と帰真を二つながらに完うする教えであると認めている。第二に、イスラームが天人合一をめざす教えであると見なしている。第三に、当時の儒教の弊は、天人合一の根本義を闡明することによって救われるものであり、それは儒教においては陽明の良知の学だとしている。

『天方至聖実録』を訳した当時の田中のイスラームに関する知識は、すべて中国イスラームから、わけても、彼が師事したアホン曹鳳麟の直接の教えを除けば、劉智の諸作から得ているはずである。田中は「其類を一にする者ある」と言っただけで、陽明学とイスラームの直接の交渉については触れていないが、陽明の良知の学を「天人合一の根本義」を闡明したものと見たことと、その「天人合一の根本義」をイスラームの教であるとしているところは、非常に重要である。

後述するように、陽明学の中心概念である良知を、朱子学を含む陽明以前の儒教によって理解することは難しい。禅宗の影響は夙に指摘されるところだが、田中は、劉智の著作を通じ、陽明の良知の学を、イスラームの文脈から捉え、得心できたということになる。

田中は同訳序の中で「儒教を考究する上にも、介廉（劉智）の学を以て之を参考とするは、之を王陽明の学を以て、儒教を發明すると等しく、支那文化の根本研究の上に、資すること決して鮮少に非ざるなり」とも述べている。

田中がいみじくも指摘した「天人合一の根本義」は、イスラームの世界において、スーフィーが最終目的とした境地である。その「根本義」には、イスラーム哲学の数世紀にわたるギリシャ、インド、ペルシャ等の哲学、神学の粋が吸収、蓄積されている。天人合一を、天と人との一対一の関係、つまり神或いは神のようなものとして命を支配する天と、一個の人間が、一対一で向き合うというイメージで捉えることは、儒教の世界では、かつて無かったことである。ましてや合一、一体になるなどと考えるのは想像を超えていると言わ

ねばならない。漢代に流行した天人感応（相関）説は、「人」の行為が天候不順や災害といった「天」の現象に反映するという考え方であって、ここにいう「人」は、君主である。

孔子も時に天を垣間見たが、それは命の極まった時に内心に現れる諦めか、または逆に大きな確信であった。まさに中庸にいう「天の命ずる之を性と謂う」の天であって、性を尽くしてこそ垣間見えるものである。厳格であるか慈愛に満ちているかは別として、それは人間を支配し、人間を抱く自然の偉大さのイメージであると思われる。朱熹においてさえ、自然の天と、人に命ずる天に、とりたてて区別を設けていない。儒家はそこを曖昧のままに過ごしてきたと言ってよい。王陽明の「良知」がこのような天人観を打ち破るものであることを、田中は見て取ったのである。

「良知」という概念が、孟子の「人之所不学而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也」から来ていることはよく知られていることで、「慮らずして知る」ことが良知であることもまた確かなのだが、陽明が良知という言葉に込めた特異な意味は、孟子の良知とはまったく次元の違う意味であると言わねばならない。

『伝習録』にある、次の陽明の言を虚心に吟味すれば、むしろ良知＝良く知るという字義から離れたほうがよいかもしれない。

人の良知は、草木瓦石の良知にほかならぬ。人の良知が無ければ、草木瓦石は草木瓦石たり得ない。のみならず、人の良知が無ければ、天地も天地たり得ない。

ここにいう良知は、天地万物を天地万物たらしめている原理であり、朱熹の理に近い。

先生曰く、良知は造化の精霊である。この精霊は天を生じ地を生じ、また鬼神を作り天帝を作ったものであって、この世にある一切のものは、みなこれから出て来たのである。これは真に物と対立することのない、絶対的存在である。人がもしこの良知の本体に復帰して、少しも欠けることがないなら、手の舞い足の蹈むことも覚えぬ法悦に浸れるのである。この天地間、この楽しみに代る何ものがあるであろうか。

「造化の精霊」とはどこから持ってきた用語であるか定かでないが、「僕は誠に天の靈に頼って、偶たま良知の学を知ることができた」と別の箇所述べているように、儒教の概念でないことは確かである。良知はここでは精霊であり、天地万物を創造するばかりでなく、鬼神や天帝をも創造する。鬼神、天帝は祭祀の対象、いわば神位である。まして天帝は古代中国、或いは道教における最高神ともいわれる。良知は神々をも創造し、しかも物と対立することがない。つまり究極の一者ということになる。人間はその究極の一者に帰ることで、この世の最高の法悦に浸れるという。

字義を論ずれば、良知はすなわち唯一絶対神と言わざるを得ず、唯一絶対神との合体を求めるとなれば、これは正しくスーフィーそのものである。しかしながら、陽明の言は論

理の言ではない。右の日本語訳では分からないが、「精霊」は実は複数形で表現されている（這些精霊）。絶対的存在が複数というのは有り得ないことで、彼の関心は、神学や哲学の外にあったと知るべきである。

陽明の言は論理で説いても無益なのだろう。例えば陽明が「心」について、「心というものは、その相は虚であって何もないが、しかも靈妙なはたらきを有して、自覚があり、覚他がある。万事万物の理がそこに具備され、あらゆる事為がそこから出てくる。心の外に理はなく、心の外に事は無い」⁶²と述べているが、これを論理的に見れば、この心を一個人の心とは解せないだろう。万事万物の理を具備し、何物でもないがあらゆる事為が出てきて、しかも己も知り人も知ることのできる存在は、これもまた神でしかありえないだろう。

田中の言うとおりの陽明が果して「天人合一の根本義」を闡明しえたのかどうかは分からないが、陽明は、既存の語彙では表現できない、已むにやまれぬ宗教体験をしているのかもしれない。陽明の手にかかれば、良知も心も理も性も、すべてが神になってしまうのである。啓示を受けたのではないかとさえ疑われる。

陽明が良知の学に出会った有名な「龍場の大悟」の様子を『年譜』は次のように伝えている。

乃ち石槨を為り、自ら誓って曰く、吾今惟だ命を俟つのみ…。一夜靈感があり、夢現の間に人あって語るがごとく、多年の疑団が氷解して、彼は大声を発し、躍り上がって狂人のごとく、従者みな驚いた。真理は我に内在するものであることを知った。五経の言に徴してみると、一々吻合せぬものはなかった。

陽明は一人、洞窟に静座してひたすら命を待った。それは不眠不休で何日も続けられたのかもしれない。ある夜、ふいに靈を感じると、夢うつつの間に誰かが語っているようである。それを聞くと陽明は、悩み続けてきた問題が即時に氷解するのを覚えた。

この一節を読んで、預言者ムハンマドへの啓示を連想するムスリムは多いと思う。イブン・ヒシャームがイブン・イスハークに伝えたというその時の様子を、以下に田中考訳の『預言者伝』から摘録する。ムハンマドが啓示を受けたのは四十歳の時である。その少し前から、ムハンマドはマッカ郊外の洞窟にひきこもり、導きをもとめて瞑想にふけるようになっていた。

ジブリール（天使ガブリエル）は使徒がヒラー山の洞窟で、本の入った錦の敷物（袋）の側で眠っているところに現れ、「読め……」と言ったと言う。使徒は次のように語られた。私はそれを読み、読み終わると、ジブリールは私のものを去った。そこで私は

⁶² 原文は、「虚靈不昧、衆理具而万事出。心外無理、心外無事」。

眠りから覚めたが、あたかも私の心のなかに本が書きとめられたかのようにした。そして外へ出て、山の中央部に来たとき、天から「ムハンマドよ、あなたはアッラーの使徒であり、私はジブリールです」と言う声を聞いた。

ただ、王陽明は、ムハンマドが長く逡巡したのとは異なり、その靈感を直ちに受け止め、「今ではこの良知を信じて本当の是非を、そのまま実行して、少しも隠すことがなくなった。私は今やっとかの狂者の心境で行動することができる。世間の人に、私の行動が言葉と一致しないと言われても、しかたがない。」⁶³と語っている。陽明は「狂者の心境」とそれを表現している。陽明の「知行合一」が、知識と行為の一致をめざすといった一般的な解釈と、いかにかけ離れているかが分かるであろう⁶⁴。

また、陽明の有名な言葉に「山中の賊を破るは易く、心中の賊を破るは難し」⁶⁵という一節がある。「山中の賊」とは外部の敵であり、「心中の賊」とは内心の敵、すなわち己の心に巣食う情欲である。この二つを破る奮闘努力は、そのままイスラームにおける「ジハード」に当たる。スーフィーは、前者を小ジハード（聖戦）、後者を真のジハード、則ち大ジハードと称した。そして王陽明が「心中の賊」を日々の生活の中で破ろうとした（事上練磨）と同様、スーフィーもまた、日々の生活の中で大ジハードという霊的な戦争を戦ったのである。

王陽明の『年譜』には、陽明とイスラームとの関わりを示すような記載はない。「十五歳の砌、客と北京西北の要衝八達嶺の麓・居庸関に遊び、塞外の風雲を眺めて大いに感憤し、胡兒と騎射に熱中した」とある、この「胡兒」が西域のどこかの民族であったと思われることぐらいである。ただ、龍場の大悟を経験した貴州流謫の時の詩に「…村翁或招飲、洞客偕探幽、講習有真楽、談笑無俗流」とある。流謫地は苗族土人の居所と伝えられているが、洞窟の客・王陽明とともに「幽」を探ることのできる翁が土人であろうか。

陽明学の左派として知られる李贄（卓吾、一五二七～一六〇二）は奇しくも福建省泉州府晋江出身のムスリムである。陽明逝去の前年に生を受けて、陽明門下に二王と称された王龍溪と交流があった。南京におけるイエズス会マテオ・リッチとの交遊もよく知られている。李卓吾はキリスト教に一定の理解を示し、科学にも精通していたという。ただ狷介、

⁶³ 原文は、「(中略) 我今信得這良知、真是真非、信手行去、更不著些覆藏。我今才做得箇狂者的胸次。使天下之人、都説我行揜言也罷。尚謙出曰、信得此過、方是聖人的血脈」。

⁶⁴ 現代新儒学の第三世代として影響力をもつ李沢厚氏は、『中国思想史論』（安徽文芸出版社、一九九九年）の中で「王陽明の知行合一について、その自然人性論が近代的なその主体実践（道徳行為）の能動性の強調、つまり立志と意思の力の強調が、毛沢東に至るまでの中国近代の主要人物に影響を与え、旧制度、旧習慣の打破、抗争を支える精神的な武器となったと指摘している。中国においても近代化への模索は陽明学を抜きには語れないのである」（筆者翻訳）と語っている。

⁶⁵ 『王文成公全書』巻四）

世を憚らず、その著『焚書』は禁書となり、弾圧のすえ獄中で自殺している。

朱熹とマニ教、王陽明とイスラームは明らかに接点がある。彼らのような進取の天才が、マニ教やイスラームを知って、思索をめぐらさないわけがないと、これは筆者の私見である。劉一虹は『回儒対話』の中で、スーフィズムの中国への多大な影響について、次のように述べている。

中国思想文化にはもともとロジックの論証の伝統が欠けており、了悟と切実な体験を重んじて、「身体力行」によって理論を実践しなければ完全な認識は得られないとした。中国のこのような思考方法と文化の特性が、ちょうどスーフィズムの認識論と認知方式に近かったことで、中国イスラーム学者のもとに伝わると、前にどこかで会ったような親しみを覚えて、スーフィズムの影響をこれほど広く受入れられた⁶⁶。

前にどこかで会ったというのは同じだが、筆者は、もう一つのプロセスがあったと考えた。回儒が自身のルーツを新儒学の中に見出したとは考えられないか。

劉智の著したイスラーム漢訳の中で、イスラームと儒教は、あたかも同根同源であるかのように一体であった。この親和性はどこから来たのか。それが、そのように儒教に引き寄せて解釈した「格義イスラーム」でないことは、証明できたと思う。ならば次に問うべきは、その親和性が、イスラームと儒教に本来備わっているものなのかという問題である。

『天方至聖実録』を紹介したところで筆者は、「理想の治世（周王朝）から、孔子時代を経て朱子学に至るまでの儒教の全体の流れがほぼ完璧に収まる。ところがこのような明快な説明は、かつて儒教の立場から為されたことがないのである」と述べた。『天方性理』についても、解釈や理解の差こそあるが、イスラームが儒教の概念で十分以上に説明されていることを示した。また回儒以前の中国イスラーム学者が、思想としての儒教をまったく問題にしていなかったこと、モスクをたまたま訪れた貴人が、イスラームの教えに「尽く儒書中に未だ発せざるところに属す」と感嘆したこと等を紹介した。そして劉智は、イスラームと儒教の親和性に驚いている。

以上の点を虚心に思いめぐらせば、実は一つの結論しかない。それは、劉智が漢訳する以前に、儒教の側がイスラームを学び、取り入れていたということである。

残念ながら、陳子怡の説に筆者の説を加えても、完全に証明されていないことは認めなければならない。文献があまりに少ないのである。しかし、この説が成り立つとすれば、イスラームと儒教の親和性は、当然の帰結であり、イスラーム・ファクターは、中国文化の中に深く浸透していることになる。

⁶⁶劉一虹『回儒対話』（宗教文化出版社、二〇〇六年九月）六八、六九ページ

東西を問わずイスラーム思想が、その広がりにおいても深みにおいても、一二～一三世紀にあって世界思想の頂点に達していたことは、ほぼ確実と思われる。王朝の攻防、盛衰とは関係なく、思想の影響はイスラーム世界を中心に西と東に向かっている。この時期において、中国がイスラーム思想と没交渉であったとすれば、それは逆に奇跡的なことだと言わなければならない。天文学や医学等さまざまな学芸の分野において、前述のとおり影響の跡ははっきりと認められている。西方にあれだけの影響を与えたイスラーム思想が、中国に影響を与えた痕跡がない。一二～一三世紀の中国文化は、それを無視できるほどの高度な思想を持っていたとは考えられないのである。

第二節の論証から、宗教ファクターもまた、中国文化（儒教）の中に影響を与えたことが、文献不足の恨みはあるが、明らかになったと思う。中国には、宗教も含めたイスラーム拡大のすべてのファクターが、確かに影響、作用したのである。この五つのファクターの相乗作用によってイスラームは、教義を普及させて信徒を増やすのではなく、信仰を一つにする社会そのものが広がっていくという外来宗教の新たな形として、時々の王朝の政策に翻弄されつつも、波状的に中国全土に拡大していった。中国の主流思想であり、漢民族文化の根本であった儒教の核心部分にイスラームの影響があったことは、とりわけ重大な意味をもつ。

第二章 回族の形成と発展

漢民族王朝が復活した明代の後半以降においては、イスラームからの直接的な影響は跡を絶ち、中国におけるイスラーム・ファクターは、中国領内に定着したムスリム（回族）に限定されていく。周辺イスラーム世界との間には、その後も断続的に交流（マッカ巡礼に伴うもの等）はあったが、それはあくまで回族内部での事件であって、漢民族を中心とする中国社会全般に還元されることはほとんどなくなった。明代後半以降から現代までのほぼ五世紀は、回族にとって、信仰と共同体を維持するための奮闘の時代であると見ることができる。

第一節で回族の形成と発展の歴史を、第二節で中国各地の回族社会の実情を述べる。

第一節 回族の歴史

回族の形成

まず、明代以前の中国イスラーム社会がどのようなものであったかについて述べる。

元代において各地に出現したイスラーム共同体（ウンマ）は、朝廷の庇護、監督のもとで、制度的に確立していった。いわゆる三掌教制度である。三掌教とは、撮思廉（シャイフ、朝廷に任命された各清真寺の長）、益綿（イマーム、モスク内の礼拝、教規の監督者）、

哈梯ト（ハティブ、教義の講義助手）のことを指す。これに加えて謨阿津（ムアッディン、アザーンを朗詠する者）、没塔完里（ムタワッル、管理者）が、共同体の教務を担当したが、この他に、「哈的」（カーディー）という法官がいた。イスラーム法に照らしてムスリム同士の民事、商業、刑事上の訴訟を裁決する。この哈的の系統は、中央から地方に及ぶ一系列をなしている⁶⁷。

清真寺（モスク）は、礼拝の場所である以外に、イスラーム教義を教え、掌教や哈的がムスリム域内の事務を行い、域内のムスリムにサービス（結婚式、葬式、屠殺の実施）を提供する場所となり、隣接地にイスラーム墓地を有する場合が多かった。唐宋時代との違いを言えば、元代の清真寺は、中国皇帝のために祈り、その徳政を寿ぐ場所でもあったことである。唐宋時代では、あくまでスルターンが祝福の対象であった⁶⁸。

「大分散、小集中」——明代

明代（一三六八～一六四四）に入って、主に富裕層の回族の境遇は一変する。明王朝は漢民族王朝であり、ムスリムの身分的優遇はなくなった。明太祖は洪武元（一三六八）年に「復衣冠如唐制」の詔書を公布して、胡語、胡服、胡姓や、色目人同士の婚姻等を禁止した。異民族として迫害を受けた例もある。また、民間による海外貿易が禁止された（海禁）ために、回族は域外のイスラーム圏との交流の道を狭められ、大きな逼塞感を味わったことであろう。と同時に漢民族から同化の圧力も感じるようになったとも思われる。明代初期、ムスリム鄭和の外洋艦隊に回族が多数乗り込み、東南アジアの各地に残留したことはよく知られているが、それもこの同化の圧力によるものかもしれない⁶⁹。

明代中期以降、ムスリムは「大分散、小集中」の居住方式で、農業を主体とし、農・商を兼ねた経済活動を行い、漢民族と同じ漢語を使用し、中国という国の実情と物質生活、精神生活に適応したことが、多くの文献から見て取れる⁷⁰。ムスリムの居住形態は、数十世帯から数百世帯の「坊」単位から、村落、街（通り）、郷鎮、州・県単位までさまざまであるが、ことに陝西省における居住密度は他の地域を凌駕している。陝西省はもともとシルクロード交通の要衝であった。

中国定着に伴う生業の多様化によって漢民族との住み分けが崩れると同時に、ムスリム社会内での貧富の差も激しくなった。富裕層の回族は、色目人の特権を失ってからも、皇族や高級官僚に尊重された。明代の皇室とイスラームには特殊な関係があったと言われる。後宮、宦官、侍衛（近衛兵）の中に多くのムスリムがいた。皇帝や皇后の中にムスリムが

⁶⁷『中国伊斯蘭教史』二五九、二六〇ページ

⁶⁸『中国伊斯蘭教史』二七七～二八二ページ

⁶⁹『中華と対話するイスラーム』によれば、「土着化の現象は、明の嘉靖年間（一五二二～一五六六年）あたりから、とりわけ顕著になったとみられる。」（二ページ）

⁷⁰『中国伊斯蘭教史』三六五～三七五ページ

いたという巷間の伝説もある。常遇春、胡大海といった朱元璋幕下のムスリム將軍たちは、元勲として尊崇を集めた。

信仰について言えば、回儒に見るようないわばエリート層が、儒教的な教養を含めた思想面での研鑽に進む一方で、貧窮層は、共同体の維持に困難を感じ、ついにはまったく信仰を失うグループも少なくなかった。

当時すでに圧倒的多数の回族は、アラビア語やペルシャ語の經典を読むことができず、中国語の解釈を通じてしか經文を理解できなかった。このような事情から生まれたのが經堂教育である。

前述の胡登洲が創設したとされる經堂教育とは、漢語を母語とするムスリム子弟に、最低限の語学（アラビア語・ペルシャ語）と『クルアーン』の教育を行う教育機関である。中国におけるイスラームの継承に大きな貢献があった。その源流はスーフィー教団である。經堂教育のテキストは、『クルアーン』及びその注釈、文学、教法類以外の教義教理に関する分野を除き、すべてスーフィズムに関わるといわれる⁷¹。經堂教育で使われていた十三本經と呼ばれる教科書には、ラーズィー『ミルサード・イバード』（『帰真要道』伍遵契訳）、『修養の書』（ペルシャ語）や、ジャーミー『アシアート・ラマアマト』（『昭元密訣』舍起靈訳）等が挙げられる。これらはいずれも、イブン・アラビーを創始者とする存在一性論（後述）に関する注釈書である⁷²。

「經堂教育とは、スーフィズムが回族等のイスラームに蒔いた種だと言える。漢訳經典は、これらの種が発芽して開いた花である。門宦は、ここに伝播したスーフィズムが結んだ果実である」といわれる⁷³。中国のイスラーム社会に一大変革をもたらしたこのスーフィズムの伝来は、南宋時代に東南沿海地方を訪れた流浪のスーフィーによる活動が最初だとされるが、明代中期以降、中央アジアのブハラ、サマルカンドから新疆に有力なスーフィー教団が伝来し、明末清初には、甘肅、青海、寧夏に続々と浸透していった。回儒の出現は、それ以降のことである。

門宦とは、スーフィズムの派別、所属教団の総称である⁷⁴。スーフィズムの流入により西北地域に大小の教団が出現して急速に普及した。これらの教団はのち「三大教派四大門宦」と呼ばれる。三大教派とは、カディーム派、イフワーン派、西道堂。四大門宦とは、ジャ

⁷¹ 『中国伊斯蘭教史』五四八ページ

⁷² 堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成——王岱輿研究』によれば、ジャーミー（一四一四～一四九二）は、ブハラを中心にしていたナクシュバンディー教団の指導者的位置にあった。ペルシャ古典文学史における最後の大家ともされるが、哲学的にはイブン・アラビーの存在一性論を承けて、それを発展・熟成させたものと評される（三四ページ）。『アシアート・ラマアマト』は、イラーキー『ラマアマト』の注釈。

⁷³ 『中国伊斯蘭教史』五四〇ページ

⁷⁴ スーフィー教団の歴史的な変遷及び多様な役割については、高橋圭『スーフィー教団』（山川出版社、二〇一四年八月）に詳しい。

フィリーヤ、フフィーヤ、クブリーヤ、ガーディリーアである。三三の支流があるという。主に甘肅、青海の交通の要衝に拠点をもった。これらの地域は、屯田として、またチベット族との農畜産物交易の市場としてムスリムが集住していた。

門宦の特徴は、『クルアーン』『ハディース』と五行（イスラームの信仰を支える五つの行為——信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼。後述）の順守に加え、静坐修行、ズィクルを重んじた。教主（イマーム）と呼ばれた門宦の指導者は信徒を天国に導く者とされ、絶対服従を要求した。また教主の墓所は、ゴンバイとして参詣の対象となった。教主は世襲であり、教団のモスクやウンマの運営は、教主が統括した。

中西竜也は『中華と対話するイスラーム』の中で、「中国西北部を出て中国の内地もしくは沿岸部へ教線を伸ばすことには成功しなかった。ジャフリーヤ門宦をはじめとする一部の例外でも、内地にそれなりの数の信徒を獲得したものの、広く浸透することはできなかった。逆にいえば中国の内地は、ムスリムが多く存在しながら、スーフィー教団の浸透を見なかった、稀有の土地であったということになる。ただし内地でも、スーフィズムの理論じたいは広く研究・教授され、中国ムスリムの思想に多大な影響を与えた」と述べ、教団とスーフィズム思想を地域的に分けている⁷⁵。

ムスリムの受難と革新——清代

清代（一六八三～一八九五）は、イスラームにとって受難の時代とイメージされている。ただ、迫害は朝廷の意図するところではなく、地方官僚の搾取や誣告によるものがほとんどであった。朝廷からの救済金を現地の地方官僚が着服したことに端を発した甘肅の賑災事件は、その典型である。回族だけでなく、貧しい民衆すべてが被害者になったのだが、回族だけが声を挙げて反抗に及んだということだと思う。宗教によって引き起こされたのではなかった。地方官僚は何とか管轄地域の回族を貶めようとするが、朝廷はそれを拒んでいる。ただ、地方役人がどんなに横暴でも、それによって反乱を起こせば、朝廷としては反乱者を厳罰に処するしかない。

劉智著『天方至聖実録』の附録二に海富潤事件の顛末が記されている。清朝乾隆帝の時代、劉智の著書を、版元ともいべき袁国祚が、人をやって遠隔地のムスリムに届けようとしたところ、途中で官憲に捕まった。広西巡撫の朱椿は、『天方至聖実録』や『天方性理』を読んで、その内容が皇帝をないがしろにするものと判断した。孔子以外の人物（ムハンマド）を至聖と称して尊奉している等々の理由を連ねて、「反乱である」と乾隆帝に上奏した。乾隆帝は自ら劉智の著書を読んだ上で、「これは昔から中国のムスリムが相伝えてきた教えである」として、無罪放免にした。乾隆帝はさらに臣下に対して「お前たち凡人には神や神秘的な事はわからない。だから、こういうもので無実の者を罪に陥れようとしているのだらう」と、告発者を叱責した。危機的な事件であったが、これによってかえって乾

⁷⁵ 『中華と対話するイスラーム』三五ページ

隆帝の天覧に浴し、それ以降、劉智の著作は天下御免になった。

前述のように「海禁」が解けてスーフィズムが流入すると同時に、中国からマッカ巡礼や留学をするムスリムが増えた。清の雍正六（一七二八）年には、中国においてフフィーヤ教団の創始者となる馬來遲がマッカに巡礼した。その翌年には、のちにムスリム弾圧により殉教することになる甘肅の馬明心がマッカ、イエメンに留学して、中国にジャフリーヤを将来した。

時代は下るが、一八四一年には、雲南大理の馬徳新がマッカに巡礼し、その後カイロ、アレクサンドリア、エルサレム、キプロス、イスタンブール、ロードス島、アデン、シンガポールなどを遊学して各地のイスラーム学者と幅広く接触した。馬徳新は、巡礼の前、中国のスーフィー教団・門宦を陝西省各地に訪ね歩き教えを乞うたが、ハナフィー派の学説を堅持しつつ正しくスーフィズムを理解するにはどうすればよいか悩んでいた。巡礼によって、国外の学者と交流し、帰国後、中国のスーフィズムをガザーリー（後述）の軌道に導くよう務めたという⁷⁶。ヨーロッパ世界に侵食されつつあった国外のイスラーム世界情勢をいち早く知った馬徳新は、いわば中国イスラームの存続をかけた回族啓蒙運動の中で、儒教との新たな共存関係を模索したが、中国国内の政治情勢の中に飲み込まれてしまった。馬徳新は最後期の回儒の一人である。

ウェスタン・インパクトと回族の近代化——近代

一九世紀中葉、阿片戦争を契機として、ウェスタン・インパクトが中国全体を襲い、民族の団結、国家の統一が叫ばれた。中国イスラームにとっても、中国の一員としてそのために尽力するのが急務と考えられた。思想的にも団結、統一の方向にむかった。民国前後のイスラーム指導層は次のように考えたという。

- （１）国家の命運は民族、宗教の命運より大切である。
- （２）回と漢の団結が必要である。
- （３）宗教は改良できるし改良しなければならない。宗教もまた時代の趨勢から変化し適応しなければならない。
- （４）宗教の改良には、経済、文化、教育の発展から着手すべきである⁷⁷。

中国国内が近代化を模索する中で、イスラーム社会も安閑としてはいられなかった。国難は彼らにとっても同様であった。こうして、中国の近代化に歩調を合わせて、中国語ばかりでなく、それを通じて近代西洋思想まで学んでいこうとする新しい形のイスラーム知識層が出現した。中国語を用いたイスラームの解説、『クルアーン』や『ハディース』などの翻訳も進んだ。伝統的な回族社会にとって、回儒の出現以上に画期的な変化であったかもしれない。

⁷⁶『中国伊斯蘭教史』五四四ページ

⁷⁷『中国伊斯蘭教史』七一八～七二〇ページ

一九一一年、清朝が倒れ中華民国が成立した。王朝の崩壊と民主共和国の出現は、民族政策上に大きな転換を必要とした。当初、駆除韃虜、即ち支配民族である満洲族打倒を唱えた国民党政府は、中国には一つの民族、即ち中華民族しかないことを強調した。風俗習慣の異なるエスニックグループも、中華民族の大家族の一つであるという考えから、回族もまたイスラームを信仰する漢人であるとみなされた。ただ、イスラームは少数民族により信仰されているから、ある程度、少数民族の宗教であるという微妙な解釈であった。

中国イスラームの近代化というこの新たな局面から現われたのが、ムスリム田中逸平であった。田中が中国イスラームに傾倒しはじめた一九二〇年代は、中国イスラーム一三〇〇年の歴史の中で、極めて特殊な時期であったと思われる。これ以前でも以後でも、一人の外国人が、漢文のイスラーム知識からイスラームに入信するようなことはほとんど不可能であったと言える。

回族内部で近代化に取り組んだ四大アホン（阿訇、阿衡。広義のイスラーム学者）と称された哈徳成、王静斎、達浦生、馬松亭のうち、田中は馬松亭、王静斎の知遇を得ている。田中の師となった清真南大寺の曹鳳麟も、そのような新知識層の一人であった。曹は田中に子弟を預けて、教育を受けさせている。広い視野をもち、海外事情に通じた田中に近代教育を期待したと思われる。また、田中の著書『白雲遊記』に序文を寄せた唐柯三は、道尹（地方の首長）という官の立場からムスリムの啓蒙活動に従事し、馬松亭とともに一九二五年、済南に成達師範学校を設立した（のち北京に移転）。国民としての意識とムスリムとしての宗教意識を備えた新時代のアホン養成機関であった。田中は一九二三年、マッカ巡礼の途次、天津に王静斎を訪ねている。王静斎は、「中（漢語）阿（アラビア語）兼修」を唱え、イスラーム經典の漢訳事業に取り組み、政治運動にも熱心であった。

民族の団結、国家の統一が叫ばれていた時期であったから、回族は、思想の面においても、違いを並べ立てるよりも、近さを強調する方向に向かった。イスラームと儒教の間には衝突がないので、あえて議論する必要があるというスタンスであったといえる。儒教は求心力を失うとともに、かえって中国文化の中心として強調された。つまり漢族＝儒教の図式ができあがったが、これに対応して中国イスラームは、回族＝イスラームの単純な図式で理解され、踏み込んだ議論はなされなかった。漠然と、中国イスラームは儒教と多くの点で融合しており、融合を目指すべきだと信じられ、明末清初の回儒思想は「儒教化」と見られた⁷⁸。ただ、対抗すべき西洋近代思想を意識して、イスラーム・儒教・墨家三者の思想比較の試みた丁正熙のようなイスラーム学者も出た。丁は、イスラームをもって儒、墨と融合させることが「完全の道」だと主張している⁷⁹。漢民族知識人の関心は、西洋の技

⁷⁸馬雪峰「回儒研究的幾種路徑」（『回儒』研究における幾つかの道筋）。馬次伯「回教精神与儒家思想」（『清真鋒報』新三三期、一九四七年）参照。

⁷⁹馬雪峰「回儒研究的幾種路徑」、丁正熙「回教与中国儒墨之比較」（『月華』第三卷第二八期、一九三一年）参照

術、制度にあり、それと関わるキリスト教以外の宗教についてはあまり注意を払っていない。唯一、前述の陳子怡が、イスラームが儒教（朱子学）に影響したとする考えを発表したが、前述のとおり反響はほとんどなかった⁸⁰。

民族か宗教か——現代

一方、中国共産党は、イスラームを信仰する民族としての回族を、少数民族の一つとして認めていた。一九四九年に政権を奪取し中華人民共和国が成立すると、一九五六年六月二日、国務院の「イスラームの名称問題に関する通知」（關於伊斯蘭教名稱問題的通知）で、今後は「回教」という名称を一切使用せず、一律「伊斯蘭（イスラーム）教」と称することとした。この名称の変更は、イスラームを世界宗教の一つであり、中国及びその文化から言えばイスラームは外来のものであることを際立たせたものである。

その前年の一九五五年七月に「集団巡礼」が実現したことは、象徴的な事件であった。きっかけは同年開かれたバンドン会議（第一回アジア・アフリカ会議）で周恩来総理がサウジアラビアのファイサル首相に巡礼ビザの取得を申し出たことによる。ちなみに同会議には宗教顧問として中国伊斯蘭教協会副主任の達浦生が同行している。また同年、中国伊斯蘭教協会によって中国伊斯蘭教経学院が北京に創設された。回族はこうして、イスラームを信仰する少数民族として中国に確固たる位置を築いたかに見られたが、一九六〇年代～七〇年代前半のいわゆる文化大革命は、イスラームだけでなく、あらゆる宗教が完膚なきまでに弾圧された。儒教もまた同じ運命をたどる。

一九七〇年代末から始まった「改革開放」は、社会主義ばかりでなく、宗教、民族問題を棚上げにして、経済発展一本を打ち出した国策であった。それが現在に続く、いわば宗教、民族の小康状態である。

第二節 回族社会の諸相

中華人民共和国の国内で現在、イスラームを信仰しているとされる少数民族は統計上、次の一〇民族である。二〇一〇年第六次人口普查資料（国勢調査）による人口を併せて示した。

回族一〇五八万六〇八七人

ウイグル族（維吾爾族）一〇〇六万九三四六人

カザフ族（哈薩克族）一四六万二五八八人

トンシャン族（東郷族）六二万一五〇〇人

サラール族（撒拉族）一三万六〇七人

⁸⁰陳子怡「宋人理学由回教蜕化而出（宋人の理学はイスラームが脱皮して出来た）」一九三三年『師大月刊』第六期掲載

タジク族（塔吉克族）五万一〇六九人
ウズベク族（烏孜别克族）一万五六九人
ボウナン族（保安族）二万七四人
タタール族（塔塔爾族）三五五六人
キルギス族（柯爾克孜族）一八万六七〇八人
合計二三一四万二一〇四人

前回二〇〇〇年の調査では、回族人口は九八一万六八〇〇人。約七七万人の増加で、少数民族中第二位だった満族（一〇三八万七九五八人）をわずかに抜いて、中国五五の少数民族中、チワン族（一六九二万六三八一人）に次いで第二位となった。

直轄市・省レベルの自治区として、人口一千万を超える新疆維吾爾（ウイグル）族自治区がある。新疆にはさらに三自治州、四自治県がある。回族の居住区としては、人口一〇〇万を超える寧夏回族自治区があり、甘肅に一自治州がある。県レベルでは甘肅に四、青海に五、雲南に二、河北に二、貴州に一つの自治県がある。「自治」を持たない回族の多くは、市・県の下に設けられている「回民小区」という数千から数万人規模の区域に居住している。信仰を持たない、いわば戸籍上の回族は、漢族を中心とする他民族と雑居しており、大多数は漢族に同化していて見分けがつかない。

寧夏に次いで回族人口が多いのは、一〇〇万人以上を擁する青海省。あとは河南、雲南、河北、山東の順にそれぞれ五〇万人以上の回族がいる。回族以外のムスリムは、新疆維吾爾（ウイグル）族自治区のように、大なり小なり民族ごとに大きな集団で暮らしているが、回族の場合は、中国のほとんどの省に、都市、農村の別なく小集団で暮らしている。「大分散、小集中」といわれる所以である。

農村に居住する回族は主に農業を営み、他に商業や小規模な手工業を兼業する。都市や町に居住する回族は、主に飲食、宝石・玉細工、毛皮の加工に従事する。また回族は、小麦加工食品に優れており、回族の存在は、むしろ彼らが中国全土で経営する「蘭州ラーメン店」で知られている。

中国国内におけるウイグル族等のイスラーム諸民族と回族との関係は、興味あるところだが、基本的に交流は現在のところあまりない。もちろん同じムスリムとしての親しみはあるが、言語の問題が大きいという。回族は、「内地回族」と自称して、その違いをアピールする。ウイグル族の独立運動に関心がないわけではないが、反政府的活動には懐疑的であり、中国政府に対してそれを常に表明している。「内地回族」について言えば、宗教上の活動に何らの制限もないという。

公式な清真寺（モスク）の数は、全国で約三六〇〇座であるが、地域別人口当たりで見ると、上位の新疆、寧夏、甘肅、青海ではおおむね人口五〇〇人前後につき一座の清真寺があるが、他の地域では一〇〇〇人から数千人までばらつきがある⁸¹。福建省は例外的に、

⁸¹ 中国伊斯蘭教協會ホームページ <http://www.chinaislam.net.cn> 参照

一〇万人以上の回族に対してモスクが五座しかない。大多数が既に信仰を失っていると見てよいだろう。他の地域でも戸籍上の回族がかなりの割合で存在するはずである。

回族は、ほとんどがスンナ派に属し、法学派の区分ではハナフィー派に属する⁸²。ハナフィー派の源流は、イスラーム初期のクーファにおける法学派に求められる。他のスンナ派法学派と同じく、『クルアーン』をもっとも重要な法源とするが、他の学派に比べ、法解釈においてキヤース（類推）の意義を重視する。またキヤースによる結果が採用しがたいものであった場合は、ラーイ（個人的意見）に基づく判断を下すことも認めている。四大法学派の中でもっとも柔軟な法解釈が可能だとされる⁸³。ちなみに上記の十民族のうち、タジク族のみがシーア派であり、ウイグル族の一部には一二イマーム派を信仰するムスリムがいる。

回族は、前述のとおり厳密には民族ではない。信仰をはるか以前に失った場合でも、少数民族優遇政策を享受するために回族となっているケースがあると述べたが、優遇政策には、例えば一人っ子政策が適用されない、大学入試に優遇（一定の点数、下駄を履かせてもらえる）等がある。漢族住民より教育機会にも恵まれ、大卒者の割合も多いと言われる。また、中国人の埋葬は現在、基本的に火葬であるが、回族には専用の墓地が割り当てられている。

以下、中国各地に点在する各回族社会の形成史と現状を、現地調査を踏まえて報告する。対象地域として福建省泉州、雲南省昆明等、山東省済南及び台湾を選んだのは、当初からそう意図したわけではないが、大雑把に、福建省泉州は海のシルクロードを伝わったイスラームの拠点、山東省済南は陸のシルクロードを伝わったイスラームの終着点、雲南省は中国の内陸に独自の発展を遂げたイスラームの拠点であり東南アジアに伝わったイスラームの中継地点、また台湾は海を越えて伝播したイスラームの拠点、のようなイメージを抱いていた。

⁸² 『中華と対話するイスラーム』は「ハナフィー派絶対主義」と称し、中国ムスリムは「スンナ派の四大イスラーム法学派はいずれも正統であるとの一般的言説を知りながら、実際にはそのうちのハナフィー派だけを排他的に信奉しなければならないと考えていたことを指す。これは、イスラーム經典の欠如、すなわち彼らのあいだにハナフィー派以外の法学派の文献が流布していなかったという、中国の『辺縁性』からおのずと醸成されたと考えられる」と指摘している（八ページ）

⁸³ ハナフィー派の教説については、ハナフィー派の創始者とされるアブー・ハニーファ（六九〇～七六七年）の伝記と、彼の教えをもとに編集されたテキストの中国語訳として『聖教明灯（アブー・ハニーファ教法七〇〇問）』（二〇〇〇年八月、内部刊行物）がある。編訳者の素萊曼・祁海明は、中国南部の回族の多くが豚肉を食べないという習慣だけを残して、まったく信仰を失っていることを慨嘆している。

イスラーム海洋貿易の継承者たち——福建省泉州

泉州は、広州や杭州と並び、最初期にイスラームが伝来した地域であり、いわゆる海のシルクロードを伝ってイスラーム商人が来訪、定着しアジアにおける海洋貿易の拠点となった都市である。

二〇〇八年十一月、本論に関わる研究テーマに関して発表の機会を得た「海上交通とイスラーム文化」シンポジウムの主催地は、福建省泉州市であった。筆者はその機会に、泉州市の回族関連の施設をいくつか訪ねた。宋代における泉州については、第一章第一節に詳しく述べた。

清浄寺は、前述のとおり中国最古のモスクの一つで、一〇〇九年（北宋）の創建、一三一〇年（元代）の再建と言われる⁸⁴。一九二〇年代には日本人の学者（藤田豊八）が訪問して石碑の解説作業等をしている。

道教系の寺院である関帝廟が隣接しており、また歩いて二、三分のところに府文廟（孔子廟）もある。関帝廟の喧騒とは対照的に、清浄寺はひっそりとしている。管理人の男性が一人と菜園の係りの女性が一人常駐しているが、いずれもムスリムではない。聞けば、金曜日の礼拝ごとに青海省から招いたイマームが来るとのことであった。といっても礼拝に来る人は、僅かであり、シンポジウム主催者側の回族学者によれば、泉州在住の回族のうち信仰をもっているのは五〇〇人に満たないという。その回族学者は、泉州定住後二十二代目の回族であるが、実は六代目から信仰を失っていると述べている。そこからでも四、五百年はたっているはずである。

『泉州府志』という泉州の地方史に「回半城」「蒲半街」という言葉がある。「回」はムスリム、「半城」の城は泉州城内を指す。つまりムスリムが住民の半分いたということである。また「蒲半街」の「蒲」は泉州で著名なムスリムの一族、清浄寺のある塗門街の半分がその一族の家宅であったという意味である。前述した蒲寿庚はその一族である。昔日の面影は、少なくとも泉州市内ではまったくうかがえない。

シンポジウムは「海上交通とイスラーム文化」をテーマとしていたから、参加者には国内のムスリム学者も多かった。期せずして各地の中国ムスリムが一堂に会した形になったが、講演の合間に懇談する中で、葬儀のことが話題になった。筆者の質問に、泉州の回族が、葬儀は火葬で行っていると答えたので、筆者ばかりでなく各地から参加していたムスリムも仰天した。さらに仰天したのは、泉州の回族が、イスラームにとって火葬がどのような意味を持つかを理解していなかったことである。つまり、信仰を失ったばかりでなく、イスラームに関する知識も皆無であった。それでも彼らが回族と自称するのは、古くは唐代以来の族譜（家譜、家系図）を残しているからである。

ムハンマドが在世のとき、四人の賢人を中国に派遣したという伝承がある。一賢は広州、二賢は揚州、そして三賢と四賢は泉州に来て、この地で死んだという。泉州市内にその墓

⁸⁴ 「泉州清浄寺の創建問題について」（『東洋学報』一九八九年）参照

所（三賢四賢墓）がある。この墓所には、一五世紀初め、鄭和が第五回目の航海に向かう前に、お参りしている。ちなみに広州に来たとされる一賢は、伝説に誤伝が重なって、ムハンマドの叔父に当るワンガスその人だとされたが、この地で客死したとされ。広州のモスク懷聖寺の後背には、その墓も存在する⁸⁵。

儒教の聖地におけるイスラーム——山東省済南

済南は、田中逸平が一九二〇年代にイスラームに入信した場所であり、マッカ巡礼に向かった出発点である。巡礼の一部始終を日記風にまとめた自著『白雲遊記』の記述を追って、ほぼ一世紀を隔てた現在の済南イスラーム社会との比較から、中国イスラーム社会の近代から現代までの変遷を示したいと思う。

筆者は二〇〇九年十一月、世界ハラール委員会（WHC）が山東省青島市で開催された機会をとらえて、田中逸平がイスラームに入信したモスク・済南清真南大寺（教長：金述龍氏）を訪問した。長老で民主管理委員会の李安良主任（七八歳）、教学の責任者（アホン）である済南伊斯蘭經学院の王官明常務副院長と、当地の歴史に詳しい馬明先生から親しくお話を伺った。訪問は三時間に及び、懇談のあと李安良主任のご案内で南大寺周辺を散策し、南大寺の裏手にある大きな回民食堂で昼食をご馳走になった。

以下に、南大寺における懇談と南大寺周辺・済南回民小区での見聞を踏まえて、『白雲遊記』の記述を追ってみる。

『白雲遊記』は、田中逸平が一九二四（大正十三）年、済南でのイスラーム入信、中国各地モスクの歴訪、マッカ巡礼の経緯を、自身で日記紀行文にまとめたものである。翌一九二五年に刊行された。

同書冒頭に掲げる「白雲遊行日程」から見てみよう。

大正十二年十二月十一日

東京出発

同年同月二十八日

青島着、青島神社に参詣

同年同月三十一日

済南着、清真南大寺に入る。

大正十三年一月十一日（金曜日）

アホン曹鳳麟に就き受戒、イスラーム教徒となる。満三十日間寒行を修す。

同年同月二月十三日

清真小学教師にして、余の門生たる支那人周硯坡を伴ひ、済南を出発。北支那回教

⁸⁵ 広州のイスラーム事情については、歴史的変遷、現代の問題も含め、馬強『流動的精神社区——人類学視野下的広州穆斯林哲瑪提研究』（中国社会科学出版社、二〇〇六年九月）が詳しい。

現勢踏査の途に上る。

田中と済南との関わりは、田中が『済南日報』主筆に任じた一九一七年に遡る。彼が『済南日報』を辞してこの地に居を構えて学究生活に入ったのは一九一九年、入信の五年前である。済南は、マッカ巡礼の出発点であると同時に、ムスリム田中逸平の後半生の出発点であった。

田中は入信するや、直ちに滄州（現河北省）、天津、北京、張家口、奉天、大連等中国東北部を巡歴し、各地の清真寺を訪問している。その数四六箇所にとんだ。また巡歴の途中、天津で王静斎、北京で王振益、大連でクルバンガリーに会見している。いずれも当時の中国イスラーム社会のリーダーである。三月十四日にいったん済南に帰り、改めてマッカ巡礼の旅に立つ。

大正十三年三月三十日

済南出発、回民僧俗百数十名の見送あり、青年回僧馬錦章を従ふ

まず南京で劉智の墓参りをし、ここでも清真寺三〇箇所を訪問。四月八日上海で甘肅、四川等からのマッカ巡礼者と落ち合った。その後杭州にも足を伸ばし鳳凰寺（モスク）も訪問している。上海から出航したのは五月二日。シンガポールで巡礼船に乗り換えた。

大正十三年六月十五日

ジュツダ上陸。

同十八日

駱駝に騎しメツカに向かう。

同二十日金曜

メツカ聖地に入る。直ちに天房（カルベ）に単朝修礼す。午後支那回教徒来着、総て八十九、（内二十九人の死者を生ず）日々酷熱と戦ひ天房に厳行す。

帰還の途上、田中はインドを訪問。シンガポール、香港、長崎を経由して青島港に到着したのは十一月一日であった。

十一月五日

済南に着す、同地回教徒多数の歓迎あり。眼と歯を病み、済南病院に入院加療すること十日間

『白雲遊記』の記述は、翌十二月十九日で終わっている。

南大寺内に残る「礼拝寺重修碑」によれば、南大寺の創建は元代（一二七一～一三六八年）の初期、貞元元年（一二九五）のことであるが、さらに古い時代に、ここから遠からぬ歴山にあったモスクを移転したものだという。歴山は済南の南郊の小山、別名千仏山ともいう。「舜歴下に耕す」と言われ、古の帝王・舜の居処であったと伝えられる。田中逸平がこの地に設けた歴下書院の「歴下」は、歴山の麓の意である。南大寺は、明、清兩代を通じて、改修を重ねたが、一四九五年の拡張によって現在の規模になったという。

モスク正面には、高さ五メートルほどの石造の影壁（衝立）がある。外から見ると影壁に遮られて一階部分は隠れているが、その後に大門がある。大門は二階建てで、ミナレットを兼ねており、邦克楼と呼ばれる。大門から中に入ると、前庭があり、左右に沐浴室と教長室がある。前庭を突っ切ると二階建ての望月楼があり、その下をくぐると正面に大殿（礼拝堂）が姿を現す。大門から大殿に向かう中心軸は真西の方角で、緩やかにせり上がっている。大殿の周りには回廊があり、大殿脇に配殿と呼ばれる東西に長い建物がある。現在、講堂として使われている。ちょうど著者が訪問した日の午後に、山東省の今年のマッカ巡礼団の結団式があるということで、その準備がなされていたが、優に二百人は収容できる。ちなみに巡礼団の参加費は一人三万元（日本円で約三七万円）だという。大殿の正面脇に経堂があり、ムスリム師弟の教育の場になっている。モスクの敷地は約二〇〇〇坪。中国の宮殿建築を模した壮大な伽藍である。なお望月楼の二階は展示室になっている。

田中のイスラーム入信の儀式は、大殿で行われた。『白雲遊記』は、その模様を次のように伝えている。なお、引用文末のページは『白雲遊記』（歴下書院発行、大正一四）。

正月の十一日、此日は金曜にてイスラム教徒には主馬（チュマー）聖日である。午後一時より遠近の教民聚まり来りて所謂主馬聚礼を行ふのである。余は此朝沐浴齋戒して只一人趙三掌教に従ひ、五百畳もある広き大殿内に入りて聖座（ミヘラアブ）の前に跪坐した。曹先生は卓上に香を火主き厳然として余に対して座つてゐる。徐に天経（コロアニ）の一節を読み了りて天を指しアシヘド、アンリヤイラヘ、ラインラ、ホ、ワホデホ、リヤセリカラホ、アシヘド、アンラモハメデノ、アブドフワレスルホと念じた。予も亦天を指し従ふて之を公頁した。すなわち清真言である（四六、四七ページ）。

大殿は約四〇〇坪の広さで、「五百畳」は誇張でない。一度に一〇〇〇人の礼拝が可能であるとの説明を受けた。「清真語」はシャハーダのこと。曹先生とは、田中の師・曹鳳麟のこと。掌教とはイマーム、現在の教長である。

この同じ年か、または翌一九二五年に、日本の東洋学者・桑田六郎が、南大寺を訪問している。桑田は中国各地のモスク歴訪の途上、済南に立ち寄ったもので、その時の報告である「礼拝寺巡り」の「済南」の項には、「済南の回々に就いては此の地で回々教に帰依せられた川村、田中両氏があり、筆者は詳しく述べない、田中氏の説は、同氏主筆山東第五

号及び同氏著白雲遊記に見えて居る」⁸⁶とあり、田中逸平イスラーム入信のニュースは、日本の東洋学界へかなり早い時期に伝えられ、その著作もまた読まれていたことが分かる。ただし、田中が創刊した雑誌『山東』は、残念ながら現存を確認できない。なお「川村」とあるのは、最初期の日本人ムスリムの一人であり、のち中国甘肅のムスリム社会で活動した川村狂堂のことと思われるが、謎の多い人物で、その入信地にも諸説がある。

南大寺は近年に入ってから改修を加えているが、モスク内の様子は田中がたびたび訪れた九〇年前とほとんど変わらないという。市街地の喧騒は九〇年前の比ではないだろうが、一度モスク内に足を踏み入れると、そこは寂しいほどの静けさで、まさに別世界の感がある。

南大寺を中心として済南には今も、回民小区の称するムスリム居住区がある。小区内のモスクは、今は三箇所であるが、九〇年前には六、七箇所あったと、田中は記している。

寺は南大寺と北大寺との外四五の小寺がある（三七ページ）。

済南、南大寺はスインニ派に属し北大寺はケデイム派に属してゐる。後者は清真古教と云ひ、前者は正統新教とでも謂ふべきか。与（とも）にスインニ派で之を区別する理由は両者大差はない。外に西寺と云ふ一小清真寺がある。俗に搖頭教と云ふ。（六七ページ）

北大寺は、南大寺から北に二〇〇メートル足らず、旧礼拝寺街の同じ側にある。南大寺に比べるとかなり規模は小さいが、同じく中国宮殿式の構造をもつ。南北両寺の間に清真女寺がある。創建は清代というから、田中も知っていたはずだが、記録は残していない。女性信者専用のモスクは、世界でもあまり例がないという説明であった。南・北大寺は完全に中国風の建築であるが、この女寺には近年建てられたドーム屋根があり、一目でモスクであることが分かる。「西寺」は「搖頭教」のモスクであったというが、現存しない。「搖頭教」とは、頭を振りながら声高にズィクルを唱えるところから命名されたスーフィー教団の俗称である。

「スインニ派」は言うまでもなくスンニー派のこと。「ケデイム派」とはカディーム派のことで、中国では「老教」とも呼ばれた。唐宋の時代に中国に移住したころの伝来の教えを厳守するところからこの名前がある。中国におけるイスラーム教派には前述のとおり、三大教派四大門宦がある。

田中はここに私塾を兼ねた住居を構えた。百数十坪の瀟洒な屋敷であった。歴下書院と称した。

⁸⁶ 桑田六郎「礼拝寺巡り」『東洋学報』第一六巻第一号、一九二六年

余は暫らくの安居にとて精舎を構へた。礼拝寺街より石畳の小路を入ること数十歩、瀟洒たる門を構へ、門壁には日東田寓と赤い紙に認めて表札を出してある。門扉の上にはアラビヤ字にて吉慶の意を認めてある。門を入れば一老槐、龍の如く蟠居して枝繁り、石磴数階、南面の日当よき中西折衷の客室がある。中庭を過ぎて廂房と臥房とを設く、正堂には自己の礼拝壇を設けてある。中には一抱に余る榆樹が亭々として枯幹を天に冲してゐる。鵲が其上に巣うてゐる。早晩喜々として寂寥の園に鳴く。別に厨房あり茅廁あり屋宇凡そ十六間、百数十坪の地に煉瓦建草屋根、自ら風情がある。……（五六、五七ページ）

現在、南大寺は東西を走る大通り・濼源大街と、そこから北に入る永長街の角に東向きに建っている。「南大寺のすぐ前の小路」はかつて礼拝寺街であったが、現在の礼拝寺街は、東西方向に南大寺の北側を通っている。李安良主任によれば、これは路標を掲げる際に誤ったもので、本来は、東向きの南大寺の門の前を南北に走っている道、つまり「南大寺のすぐ前の小路」を礼拝寺街と呼んでいたという。この道、つまり現在の永長街は、六、七メートルの車道になっているが、以前はわずか二、三メートルの道であったという。

南大寺の正面は、拡張された永長街（旧礼拝寺街）と建設用地と思しき一片の更地になっている。李安良主任の記憶では、正面から道路に沿って南に連なる一群の富裕ムスリムの邸宅があったという。「百数十坪」の屋敷はその一つと考えられるが、真正面であれば如上の更地であり、その南は濼源大街であるから、歴下書院に当たる建物はいずれにしても現存していない。なお濼源大街より南は現在、回民小区ではない。したがって現在のムスリム居住区は、田中が住んでいた当時より、少なくとも南の部分が縮小されていることになる。

なお槐や榆の大木はまったく姿を消していた。そもそも木そのものがほとんどない。区画整理や建て替えで切られてしまったという。

済南の南関より西門にかけて城垣の内外凡そ三万の教徒がゐる（五二ページ）。

現在、回民小区の住民は二万人に満たない。しかもこの数はここ数十年少しずつ増加を続けており、小区発展の証ともなっている。一九二〇年代に三万人いたとすると、逆にこの九〇年で三分の二に減っていることになる。ただ、田中のいう「三万」の根拠は分からない。

済南城內三十万の都会、恐らく日本人は余一人のみであろう。而して現居の周囲は皆教民なれば、済南にゐるものゝ実は西域に生活してゐるのと同じことである。嘗て西使記であつたか、西域の国風を記して「街路を行く者皆ソレアム、アレクムを唱すとありしと記するが、吾等も一日の間何回之を繰返すか寺へ五回の往来だけにても或は

沐浴場の出入にても、道路の散歩にても、如何にも親しげにソレアムアレクムを一撈して過ぐるのは、とても異教徒に見ざる温か味である。

ソレアムアレクムに対してワレカムソレアムと応ずる。(五六ページ)

旧市街は二重の城郭をもち、内側の城郭の中を内城、その外周に外側の城郭に囲まれた外城があった。但し内城の北は有名な大明湖で尽き、大明湖の北側は二重の城郭が狭い間隔で平行に走っていた。ムスリム居住区は内城の西南の外側に当たる外城にあった。現在、城郭はなく、したがって内城から外に抜けるための門もないが、田中の当時、ムスリム居住区は西関外という位置づけであった。

「城内」は、内城と外城を併せて言っているものと思われる。済南は当時、東半分の旧市街（城内）と、諸外国に開放されている西半分の新市街とに峻別されていた。「城内」に住もうという物好きな外国人はいなかっただろうし、実は許されてもいなかった。ちなみに現在の済南市人口は二五〇万を超える。

「ソレアムアレクム」と「ワレカムソレアム」は言うまでもなくアラビア語の挨拶である。小区のムスリムは日常、すべて中国語（普通話）を話す、ムスリム同士の挨拶の言葉は、今でもアラビア語である。ただ、彼らの話す中国語にはアラビア語、ペルシャ語由来の語彙が少なくないという。田中は次のようにも述べている。

教門と支那語で謂へば、そは直ちに回教徒を意味するのである。(五一ページ)

回教徒のムスリンは皆親類同胞である。異教徒に対する団結心が強固である。支那語では老表を以て教門の家族を意味する語としてゐる。(五二ページ)

「教門」「老表」は今でも普通に使われているという。「表」は中国語で母方の従兄弟姉妹関係を指す。筆者が南大寺の門を外に出ると、早速、一老女が笑顔で近づいてきて、田中が慣れ親しんだ「ソレアムアレクム」の挨拶を受けた。「教門」でないと知ると少しさびしそうな顔をしたが、それでも遠来の客に対する熱烈歓迎の気持ちは伝わった。「教門」であつたら、どこまで親切に世話を焼くか分からない。異国にあつてほとんど日本人と交際のなかった田中にとっては、なおさらに温かく感じられたことだろう。

永長街（旧礼拝寺街）を北に向かって歩いて行くと、両脇にはムスリムのための食料品店や食堂が立ち並び、アラビア語の看板が目立つ。そこに三三五五、白帽を被った男たちが行き来する。試しに田中がよくかよつたというイスラーム料理店「青山居」を尋ねてみたが、残念ながら今はない。

彼らの住居は商店街の裏側に広がっている。といっても永長街はわずか七〇〇メートル程度であり、小区は、周辺部分を含めても一平方キロにも満たない広さである。

田中がマッカ巡礼へと出発するその日、大勢のムスリムが彼を見送った。

南大寺の僧俗郷老の大衆に、北大寺、西寺所属の諸子を挙げ二百余名、日本の一書生送つて歴城西関外遠く迄来た。(一三四、一三五ページ)

この「二百余名」はおそらく回民小区の西約二キロの新市街にある済南駅に向かったのであろう。回民の墓地は北郊にあった。葬送でもないにわかの行列に、周辺の漢族住民は奇異の目を向けたことだろう。

田中入信から二〇年後のこととなるが、一九四四年夏、日本の回教調査団が、内蒙古、長城地帯の清真寺調査を行った。同行した佐口透は、「中国ムスリムはその勤行・礼拝の上に不可欠な回教寺院すなわち清真寺を中核として都市・農村の諸地区にそれぞれ共同体を形成して宗教的生活秩序を営んでゐる」⁸⁷と述べている。

これは、田中の描く九〇年前の回族にも今の回族にも当てはまる。佐口は、この共同体の維持に果たす教長の役割を強調する。佐口によれば、教長には「宗務管理と教学研究」の二つ仕事がある。宗務管理としては「ムスリム共同体所属のムスリムの礼拝を指導し、教義を宣伝し教律（シャリーア）を実施しムスリムの冠婚葬祭を司り、その他の宗教儀礼・祭典・行事に際して誦経し祈祷する」ばかりでなく、ムスリム生活の聖俗両方面にわたる全般的指導者である」。また教学研究としては「清真寺内において将来アホンたらんことを欲する青少年を徒弟的な学生として養育し、これを經典講演を通じてコーランを始め教義・教律、アラビア・ペルシヤ語学などの教学や實際儀礼を授け、一定年限の修行の後これを卒業せしめてアホンの資格および称号を授け」と。

教長の役割は、田中の当時の「掌教」と同様であり、今もほとんど変わっていない。ただ、共産党政権になって、縦割りの広域組織である民主管理委員会と経学院が設けられ、教長のもとで、宗務管理を民主管理委員会が、教学研究を経学院が分掌している形になっている。筆者の訪問に当たって、李安良主任が回民小区について、王官明アホンがムスリム師弟の教育について紹介してくれたのは、そういう役割分担になっているからであろう。

回族がムスリムたる所以は、食習慣（豚、酒、タバコの禁忌）、婚姻（宗教内婚）、葬儀（土葬）の三つが厳格に守られていることにある。また済南の回族は現在、多くが商業に従事しているが、これは伝統的にムスリムの職業であると自覚されている。

田中は、回儒の著作によってイスラームを知り、傾倒していった。

余の回教に就いて智を得るは、此地道尹唐柯三君より其祖父の著たる清真釈義一本を贈られしに原因し、次で劉介廉先生の天方性理、典礼、至聖実録等の良著を得るに於いてイスラームを略ぼ理解したので、是れ漢訳回書のありし賜物である。(六八、六九ページ)

⁸⁷佐口透「中国イスラームの經典」『東洋学報』第三二卷、昭和二十五年四月二十五日

道尹は地方の首長である。唐柯三は官の立場からムスリムの啓蒙活動に参加した。馬松亭とともに一九二五年、済南に成達師範学校を設立した（のち北京に移転）。国民としての意識と回族としての宗教意識を備えた新時代のアホン養成機関であった。『清真釈義』⁸⁸は、文中に「劉介廉先生」とある劉智の後、最も著名な回儒と言われる金天柱（一六九〇～一七六五）の作である。同書については、「第三章 イスラームと儒教の親和性」で紹介する。

筆者は、雲南省のムスリムが今でも回儒の著作を読み継いでいるという報告を読んでいたため、回儒劉智からイスラームを理解した田中ゆかりの南大寺では当然、回儒の研究が為されていると考えていた。そこで筆者は、スーフィーが劉智等の回儒思想の源泉となり、それによって中国イスラームが独自の展開をとげた経緯や、宋明儒学とイスラームとの関係について、回儒の著作を繰りながら、南大寺のアホンと意見交換ができるものと期待していたのであるが、残念ながら、筆者の期待は、二重の意味で裏切られた。

第一に、南大寺所蔵の伝来の書籍は文化大革命の時にすべて失われていた。望月楼二階の展示室に展示されている貴重書籍は、すべて解放後（一九四九年以降）のものであった。第二には、王官明アホンの説明によって、南大寺では伝統的に漢文のイスラーム經典が読まれていなかったらしいということである。田中が劉智の著作を他ならぬ済南の地で読み、翻訳さえているために、筆者は田中が当然に、それらを南大寺で読み、曹鳳麟から指導を受けたものと思い込んでいたのである。

王官明アホンによれば、アホンになろうとするほどの人は昔も今も、かえって漢文の知識をもつことを潔しとしないという。もとより一般の回族では、中国語は話せても読み書きのできない人が大半であった。この王アホンの話は、先に引いた一九四四年夏の回教調査団による内蒙古、長城地帯の清真寺調査の報告と符合する。曰く「アホン層でも漢文はほとんど読めず中国的教養は乏しい。アホンの多くは高等の漢文を読めないことを別に恥ぢない。アラビア語を絶対神聖視しアラビア語經典のみを研学し漢文の經典など全くない」、「明末清初の回儒の文献もアホンの多くにはほとんど知られてゐない」⁸⁹

確かに田中も次のように記している。

余は大学生（ハリフアイ）の請に応じて日本語の教習を開始してゐる。学生は遠く蒙古より、南京より陝西より、或は山東各地より、曹先生の道行学徳を慕ひて来てゐる

⁸⁸『清真釈義』（一六九〇年）は、海正忠の校訂・翻訳で2001年11月に寧夏人民出版社中国回族古籍叢書として刊行された。海正忠氏は「ムスリムに対してこれまで誤解を生んできたのは先人が大作大言ばかり（教義の深い解釈）で日常の問題に顧みるのを潔しとしなかったためである」とし、「イスラームは、楊子、墨子や仏教、道教が人倫を廃するのとは異なり、隋唐以来、国に貢献してきた。（『清真釈義』は）イスラームが儒教となんら異なることがないことを説明するための書である」と序文に述べている。

⁸⁹佐口透「中国イスラムの經典」『東洋学報』第三二卷、昭和二五年四月二五日

者だ。其学ぶ所は勿論コローニの研究にてアラビアの学のみである。(六〇、六一ページ)

この一文を前の一文と併せて虚心に読めば、回儒の書は、当時においても南大寺では教えられていなかったと見るべきであった。だからこそ田中は、回儒の系譜に連なる唐柯三から回儒の書を入手したのであろう。

田中が中国イスラームに傾倒しはじめた一九二〇年代は、中国イスラーム一三〇五〇年の歴史の中で、極めて特殊な時期であった。中国語ばかりでなく、それを通じて近代西洋思想まで学んでいこうとする新しい形のイスラーム知識層の出現は、伝統的な回族社会にとって、回儒の出現以上に衝撃的であったかもしれない。これ以前でも以後でも、漢文のイスラーム知識から入信するようなことはほとんど不可能であったと言える。

田中の師・曹鳳麟は、実はそういう新しいムスリム知識人の一人であったと思われる。田中の漢学の素養を見て取った曹鳳麟が、南大寺の教育とは関わりなく、むしろ深遠な回儒の著作を田中に薦めたのではないか。

馬明先生は、現在でも回族が学ぶイスラーム教典にはスーフィーのものが多いと認めているが、ほとんどの回族はそのことを知らないし、そこまでの勉強をする人はほとんどないと語っている。回儒とスーフィーの関係について語れるアホンとなると、その数は非常に限られることになる。

回民小区では現在、夏休み等の休暇を利用してイスラームの宗教知識とアラビア語教育を行なっている。中国の法律により、初等教育で宗教教育ができないからである。回民小区の師弟は基本的に全員、参加するという。ただし強制してはいない。他の回族地域ではあまり積極的でないところも増えているという話であった。

王官明アホンから、俗に「阿文小学」（阿文はアラビア語の意）といわれるイスラーム基礎教育のテキストをいただいた。夏期学校の教科書である。その開巻劈頭には清真語（シャハーダ）を始めとする基本的なアラビア語の章句が並んでいるが、アラビア語に続けて、訳文とともに、意味不明の漢字がならんでいる。これはアラビア語の音を漢字で表記したもので、アラビア語学習の便宜をはかったものと思われるが、本来のアラビア語の音とはかなり違っている。読み方には特別な約束事があるようだが、少なくとも北京語にない促音の発音は表すことができない。回族が「アッラー」を「アンラー」と発音する所以である。

先に引いた田中の信仰宣言の部分をその表音漢字で読むと、田中がカタカナで記した「アシヘド、アンリヤイラへ、ラインラ、ホ、ワホデホ、リヤセリカラホ、アシヘド、アンラモハメデノ、アブドフワレスルホ」とぴったり合う。即断はできないが、田中はアラビア語の音を漢字の表記で覚えた可能性がある。

南大寺の王アホンは、事もなげに「漢族が回族を排外したように、回族もまた漢族を排外した」と語った。漢と回は、互いに排外しながら、一三五〇年余の歳月を隣人として生

活してきたことになるわけである。回族社会が、田中が入信した九〇年前の状態とほとんど変わっていないのは、むしろ当然かもしれない。回族は唐、宋代から始まり元、明、清、そして民国革命を経てきたのである。社会の変革を言えば、色目人として支配階級にあった元代から、漢族中心主義といわれる明朝に交替した一五世紀の方が激しかったであろう。

田中は南大寺で入信するや、中国のイスラーム事情調査のため直ちに滄州に向かう。滄州は特に大きな都市ではないから、おそらくはそこが師・曹鳳麟の故郷であったためだろう。

大正十三年甲子正月十一日、大日本武州小金井村一農夫の子たる余は、支那山東省済南南大寺に於て、阿衡曹鳳麟先生に由り回教徒として入教することゝなった。(四〇ページ)

曹アホンは直隸滄州の人、滄州と云へば水滸伝の読者は直ちに林冲配処の地として記憶に存すべく、今津浦鉄路上の一都邑である。年齢未だ五十に達せず、軀幹長大美髯胸に垂れ、堂々たる偉丈夫である。其前は勿論西域の人。一見して支那人でない事は分る。(四五、四六ページ)

田中の師であり、イスラーム入信の証人ともなった曹鳳麟は、すぐれた掌教（現在の教長）として今も記憶されているが、その名はかろうじてモスク内の大殿改修を記録した碑文に残されているのみで、あとは言い伝えである。王アホンによれば、曹鳳麟は河北滄州の人。家はもと李姓で、父の代に済南に移ってきた。父は李義仁（漢字の綴りは音から推測。著者筆者）。兄弟と二人で済南に来て、曹氏の妻を娶り、その姓を名乗った。曹鳳麟は一九一〇～二〇年代に掌教の職にあったが、その後、別のモスクに移ったという。掌教は世襲ではない。彼に限らず掌教が一所に留まることは稀で、招きに応じて処々のモスクを渡り歩く。

したがって、曹鳳麟に子孫がいたとしても、他所に移ったと考えられる。現在、済南に曹姓の家はほとんどないという。田中入信のもう一人の証人となった趙三アホンも、同様にその後の足跡はつかめない。

田中が滄州の次に訪れたのは天津の王静斎である。王静斎は、前述の馬松亭と並び近代四大アホンと称される一人。「中（漢語）阿（アラビア語）兼修」を唱え、イスラーム經典の漢訳事業に取り組み、政治運動にも熱心であった。曹鳳麟の紹介と思われるが、そこから逆に曹鳳麟という人の立場も見て取れる。

王君の著書は嘗て読んだこともある。又此頃は同君が西方巡礼より帰来、回教改革上の論議などを試みてゐるのも、支那新聞上で承知してゐるので、此会見は甚だ有意義の者であつた。端的に云へば君は蓋し我国の耶蘇教界に於ける内村鑑三氏の立場にあ

る。(七六ページ)

田中が当時活発であった中国イスラームの政治、社会運動にじゅうぶん注意を払っていたことが分かる。田中が回儒に興味を持つきっかけとなった『清真釈義』を田中に贈った唐柯三もまた、官吏の立場ながら、近代意識をもつ新しい形の中国ムスリムであったことは前述した。

南大寺のアホンがムスリム子弟を進んで田中のもとに預けて日本語を学ばせるばかりでなく、田中から最新の世界情勢を知りたがったのも、曹鳳麟の影響であったかもしれない。

余に日夕侍する童生は趙アホンの第二児十九歳の青年である。彼はアラビア字を知るも漢字を知らない。……其弟の十四歳なる者性伶俐、最もよくコロアニを唱す、又日夕来て余に仕へてゐる。趙アホン亦屢々来つて教を垂れて去る。(五八ページ)

曹、趙二アホンは此頃屢余の門を訪ふ。一青年を拉し来り、恭しく門生の礼を執り此青年を改めて余に隨身せしめた。姓は周、号は硯坡、回漢の学に通じ通じてゐる。(七〇ページ)

残念ながら、田中の門下生として名前の分かっている周硯坡も、マッカ巡礼に従った馬錦章も、その後の足跡はつかめなかった。

海洋・東南アジアに開かれた内陸イスラーム——雲南省昆明・納古鎮

二〇一〇年の年末から翌年初まで、雲南省最大の都市にして、また最大のムスリム居住区をもつ昆明市と、雲南回族の伝統的な生活が残っている地方の回族村の二か所を訪問した。回族村については、事前に場所を特定せず、現地ムスリムの意見を聞いてから訪問先を選ぶことにしていた。雲南は中国の「内陸」と称されるが、アラビア半島から見れば中国の玄関口であり、実は海洋・東南アジアに開かれた地域である。元代以降、回族が中心になって開発した地域でもある。

以下に雲南省における調査の概要を報告するとともに、この調査を通じて著者が感じた雲南イスラームの特徴について述べる。

十二月二十八日、昆明市内最大のムスリム居住区・順城及び順城清真寺を訪問した。昆明市内の回族は約四万人。新市街ではほぼ中央、旧市街では城北とでもいうべき場所にある。順城清真寺の創建は明代、一五世紀前半とされるが、現在の建物は一八八〇年に再建された。順城街の回りに形成されたこの昆明市最大のムスリム居住区は、むしろ昆明市の中心街の、ムスリムが比較的多く住んでいる地域というべきである。イスラームを感じさせるのは清真寺周辺の一角だけである。漢族との雑居というよりは、むしろ漢族社会にムスリムが溶け込んでいる。とても開放的な印象を受けた。ビルの立ち並ぶ順城街から少し

斜めに入ると「順城清真寺」という大きな金文字が見える。三階建のビルの一階部分を通路にして、その通路部分の入口のところに瑠璃色の瓦屋根が突き出していて、門の体裁になっている。金文字はその瓦屋根の上方にある。この清真寺の正門前の空間だけが、かろうじて漢族の生活空間とは隔たっている。

清真寺の門（通路）の両脇には、イスラーム関係の用品・食品の店がある。門を入ると左側に受付があって、女の子が一人座っているが、誰何されることはない。受付の向かいの壁には、清真寺の教長・アホン現任者の名前が書かれている。これにも開放的な印象を受けた。門を抜けると中庭に出る。両脇に木が植えられ、その木陰にベンチがある。白い帽子をかぶった男性、色とりどりのベールをかぶった女性が三々五々、ここで物静かに語らっている。中庭の向こう正面に朝真殿と称する中国寺院式建物がある。石段を登ると広い礼拝場がある。戸はあるが、開け放たれている。朝真殿の後ろは宿舍。朝真殿に向かって左側に抜けると、左側が食堂である。食堂の前を通ると鉄門があって、そこまでが清真寺の境内ということになるが、ここも広く開け放たれているので、清真寺の門からそのまま朝真殿の脇を通って外に抜けることができる。したがって食堂は誰でも利用できる場所にあり、昼食のセットメニューの看板が置かれていた。

境内を通り抜けて、清真寺の回りを一周してから、正門前に戻り、向かって右隣の「経書」と看板にある店に入った。店の前半分はイスラーム式の衣類、調度を、後ろ半分で書籍を販売している。書籍といっても本棚四本程度の量である。まず劉智の本を売っていないか尋ねたが、無かった。以前置いていたというが、店主の記憶は定かでない。店主の奥さんは、最近、女清真寺が近くに出来たので礼拝に行くのが楽しいと話してくれた。以前は朝真殿の廊下で礼拝していたという。ここで『中国伊斯蘭百科事典』、『穆斯林子女教育』、『鄭和家世研究』とイスラームへの入信、結婚の登録証を購入した。登録証は立派な装丁の冊子である。この地域のムスリムは順城清真寺の教長に入信、結婚を届けることになっているという。

書店を出て隣の清真寺の受付の女性に、この清真寺の歴史を知りたいと告げると、二階に事務所にあるが、今は席を外せないとのこと。朝真殿の廊下に白い服を来た老人が二十人ばかり集まっている。席を外せないのは、葬儀のためであった。

清真寺の周辺を改めて散策。順城街に面した小学校を見つけた。校門がモスクを思わせる特殊なアーチ型の造りであり、校名に「民族小学校」とあるので、回族子弟のための小学校かと聞いたが、一般の小学校だという。校門脇に三つの石碑があり、孔子と毛沢東、それにムハンマドの言葉が、中国語とアラビア語で書かれている。ムハンマドの言葉は、直訳すれば「学びは、揺籠から墓場まで」である。ちなみに孔子の言葉は『論語』の一節「学びて思わざれば即ち罔（くら）し、思いて学ばざれば即ち殆（あやう）し」。毛沢東の言葉は「若者は八、九時の太陽のように澠刺としている。希望は君たちに託されている」である。

小一時間の散策を終えて事務所に戻ると、まだ取り込んでいるので、直接、事務所に行

ってくれという。事務所は門の上に当たる二階にあった。親切な馬純副主任が応対してくれた。事務所には馬副主任の他に男性一人、女性一人がいた。人の出入りがけっこうある。この清真寺の歴史を知りたいというと、早速、『順城清真寺案内』をもとに、昆明市のムスリム全般について説明してくれた。『案内』もいただいた。清真寺には毎礼拝時四〇人ほどのムスリムが来るという。

劉智のことも聞いてみたが、事務所の人は誰も知らない。そこで、さきほど購入したばかりの『百科事典』で劉智の項目を引き、その部分を示すと、馬副主任は丁寧に音読を始めた。半分ほど読んでから、「劉智は雲南の人ではない。南京の人だ」云々と、突き放すような口調だったので、劉智の著書の版本⁹⁰が雲南にあると聞いたと話すと、『クルアーン』の版本があることは知っているが、劉智のものは聞いたことがないという。教長ならば知っているかもしれないということになったが、あいにく教長は授業中だという。それでは明日また来るといったら、教長がもし劉智のことを知らなかったら明日来てもしようがないのだからと、とりあえず、劉智を知っているかどうか教長に確認すると言って、私を教室のある別の建物に連れて行った。馬副主任は、教室に入ってしまったら、教長を連れてきた。教長は少し迷惑そうだったが、劉智の版本は昆明市伊斯蘭教（イスラーム）協会が保存していること、昆明市にある雲南大学に劉智を研究している教授がいると教えてくれた。雲南大学の研究者とは姚繼徳先生のことで、先程もらった清真寺の『案内』にわざわざ名前を書いてくれた。早く教室に戻りたいという様子で、そそくさと帰って行った。教長は四〇歳前後、知性と情熱を兼ね備えた立派な人物と見受けたので、どういう方かと尋ねると、馬副主任は、サウジアラビアに二度留学して、最近、二度目の留学から帰ってここの教長に就任したと教えてくれた。

劉智の版本の所蔵先が分かったので早速、馬副主任に行き方を尋ねたところ、歩いてすぐだという。馬副主任が近くまで案内してくれた。場所は昆明市のメインストリート東風東路から少し入った繁華街である。馬副主任から言われた通りに歩いたが、見つからないので通行人に尋ねたら、ドームを屋上にもつ立派なビルを指差した。協会はそのビルにあり、南城清真寺はそのビルの裏にあるという。南城清真寺には、順城清真寺と同じく、朝真殿と称する礼拝場があった。

受付がないので、門のところに立っている人に来意を伝えて尋ねると、今日は忙しくしているので、明日、協会を訪ねるように言われた。繁華街の人通りに紛れていたが、よく見ると、この当りにはムスリムの姿をよく見かける。

⁹⁰ 「フィールド調査の足跡——雲南編 その1——」『中国伊斯蘭思想研究』第一号、中国伊斯蘭思想研究会、二〇〇五年三月。「この一帯（雲南省巍山県の晏旗廠村）では、馬徳新（一七九四～一八七四）の『四典要解』や『大化総帰』の古版本（光緒二十年の刊本）や馬聯元（一八四一～一九〇三）の天方性理阿文注解（『性理微言注解』の別称）を所蔵している家が多く、いずれも複数のてになる熱心な書き込みが施されており、「回儒」の著作が読み継がれている様が窺えた」とある。

翌日（十二月二十九日）、昆明市伊斯蘭教協會及び南城清真寺を訪問した。協會はビルの五階にあった。そこで来意を告げると、馬勇副会長のところへ案内された。劉智の版本は確かに協會の所蔵であったが、未整理ということで、現物は見せてもらえなかった。そのかわり画像データをパソコン上でいくつかを見せてもらった。劉智の『天方典礼』を確認できた。『古蘭經（クルアーン）』の版本は、ことに重要視されていて、何度か整理が試みられたが、予算の関係であまり進んでいない、資料は保存しているが、それを編纂したり公開したりということは、望んでいても自力ではできないという話であった。他に馬注著『清真指南』の版本も確認した。『古蘭經（クルアーン）』は中国語とアラビア語の併記である。

馬勇副会長は、回儒の著作をあまり重視していないようであった。劉智の著作はことに難解だから、漢語の教育水準が高いといえない農民を主体とする雲南の回民社会で理解されたとは考えられない、また教育水準の高いアホン等の知識はアラビア語だから、彼らもまた儒教を取り入れた回儒思想を勉強する人は少ないと、二重の意味で劉智の著作が読まれていないことを断言した。ただ同じ回儒でも馬注の『清真指南』の内容は、今でも習慣として残っているようなことはあるかも知れないと話した。そもそも雲南省調査を思い立った直接の理由は、劉智の著作を刊行した際の版本が、この地方に残されていると聞いたからである⁹¹。その著作の版本が残っているということは、劉智の著作がこの地で広く読まれた可能性があると思ったのであるが、この説得力のある説明で、出鼻をくじかれた。

十二月三十日、順城清真寺の教長に紹介していただいた雲南大学の姚繼徳教授を訪ねた。午前十時、姚教授の所属する国際関係研究院のある文淵楼で話を伺った。姚教授は、雲南にとどまらず、日米の中国イスラーム研究者の多くとさかんな交流があり、回族研究の世界的な権威であることを知った。雲南からタイ、ミャンマーに移ったムスリムの調査研究も行っている。日本の中国イスラーム研究者とも面識があり、実際にフィールドワークの協力等をしているとのこと。姚教授編集の機関誌『雲南回族研究』創刊号～三号の寄贈を受けた。当地のイラン領事館の協力でイラン（イラン）研究中心を立ち上げたという。現職は世界民族研究所所長。イランのテヘラン孔子学院の院長でもあった。イラン研究のパイオニアでもある。儒教との比較研究も積極的に取り組んでいる。著名な儒教研究者・杜惟明を招いてシンポジウムを主宰したという。後日知ったことだが、後述（第三章第七節）のとおり、ハンチントン『文明の衝突』を契機として世界各地で開かれた「文明の対話」シンポジウムの一つであった。

姚教授は、拙論「試問伊斯蘭教対宋明儒学的影响」（二〇〇八年）で詳しく引用した一九三〇年代の考古学者・陳子怡の名前を知っていた。陳子怡が、宋代儒教がイスラームの教説をもとに成立したという驚くべき議論を展開したことも姚教授はご存知であった。

⁹¹ 『中国伊斯蘭思想研究』第一号、中国伊斯蘭思想研究会編輯、二〇〇五年三月

十二月三十一日、昆明市から南に一一〇キロの位置にある回民村（ムスリムが古くから居住する村）の一つ・通海県納古鎮（旧納家営）を訪問した。納古鎮を訪問先に選んだのは、昆明市の順城清真寺と伊斯蘭教協會で、「伝統的な地方のムスリム居住地」として同地を推薦されたからである。馬勇副会長の郷里でもある。

早朝、昆明市の郊外にあるバスターミナルから海通県行きの始発バスに乗った。一時間くらい行ったところで窓の外を見ると、景色は東南アジアのものであった。違うのはところ狭しと農地が連なり、その多くはビニールハウスであった。採石場や化学工場も多い。雲南は農産物、地下資源が豊富であることを実感した。予定では二時間ということであったが、二時間半過ぎても到着しない。少し不安になったころ、工場や自動車修理店が立ち並ぶ通りに出た。看板には中国語の他にモンゴル語が書かれている。地図で見ると「興蒙蒙古族村」とあって、納古鎮がこのバスの路線にないことを知る。二つの道が斜めに交差するあたりでバスを下車。今来た道と別の道を斜め反対方向に戻り、ちょうど乗合バスが来たので納古鎮行きを確かめて乗った。乗客の中には明らかに回族と思われるベールをかぶった婦人がいる。四街というところで一旦停止し、バスは、百年以上もたったかと思われる中国式建築（四合院のようである）と、レンガ造りのあばら屋、数年前に立てられたかと思われる安普請のビルの間を進んでいく。建物は道の両側一列しかない。道はほとんど舗装されていない。この時点では、さびれた田園にぽつんとレンガ作りの清真寺がある田舎町・納古鎮をイメージしていた。

ところが、バスに乗ること約三〇分、車の前に開ける光景に私は目を疑った。遠目に見ても三〇メートルはあるかと思われるミナレットが、きらきらと輝いて視野に現れたのである。ドーム型の建物もミナレットの横にある。モスクだ。ドーム型の建物は他にも街のあちこちに見られる。別世界であった。バスはモスクの三〇〇メートルほど手前の市場の入口前に着いた。馬車があり、ロバが歩いている。時間は一一時少し前で、市場はまだ賑わっている。ほとんどの男は白い帽子を、女は、色とりどりのベールをかぶっている。アラビア語は街に溢れている。

さっそく、清真寺に入る。私の入ったゲートは裏口であった。拝殿が空に向かって屹立している。左手にはアラビア語の学校がある。拝殿の横を抜けて、今度は正門を抜けた。正門は中国式の壮麗な門であった。

ちょうどモスクの管理事務所の長老行き会い、モスク内を案内してもらった。モスクの門の向こう側に塀で囲まれた立派な建物があったので、それは何かと尋ねたら、三〇〇年前のモスクで、今は女清真寺として使っているという。塀のゲートを開けて中に入る。これまで見たことのない中国式の壮麗なモスクであった。

文字に書いた案内書や本はモスク内にはないので、鎮の人民政府に連れていってくれた。ここにも資料はないので、その政府の人が電話して、どこからか持ってきてくれるという。三〇分かかるといっているので、その長老とも別れ、街の散策に入った。

納家営、現在の納古鎮は人口一万人足らず。うち回族が七〇〇〇人を占める。漢族が劣

勢に立つ珍しい村である。鉄工産業が盛んで工業地帯という位置づけである。ために生活は豊かである。

女清真寺が気になったので、今度は表通りを通して再び訪れた。旧市街がそこから東側に広がっている。細い路地が縦横に走っている。新開のモスク周辺と違い、こちらは閑静な、というより少しうらぶれた感じの住宅街であるが、ドーム式の建物を邸内にもつ屋敷が、成功したムスリムの証であるかのように点在する。高い壁と広い庭を持ち、総てが清潔に守られている。

小一時間ほどの散策を終えて鎮人民政府に戻りパンフレットを受け取ったが、納古鎮の歴史については数行の記述しかなく、長老の説明の方が詳しい。統計資料などは通海網や玉溪新聞網にネットで出ているので参考にして欲しいとのことであった。ただ、パンフレットに載っていた特産の「アラビア・ナイフ」の写真が魅力的だったので、専門店に行って小さいものを購入した。

納古鎮のムスリム社会は、周囲を漢族社会に囲まれ、内部に漢族を抱えながら、確かに独特の文化をもっている。基本的な社会教育がしっかり出来ているように見えた。ただ、ここを回族村の典型として見るのは早計であろう。私は迂聞にも「伝統的」に加えて「裕福な」回族村を紹介されたようだ。思えば外国人に対して「貧しく」伝統的な回族村を紹介するはずはなかったのである⁹²。

上述の現地調査と入手した資料をもとに、雲南回族について概要を述べれば、以下のようになる。

まず筆者は、雲南省のロケーションについて、これまで誤った見方をしていたことに気づいた。雲南省は、現在発展いちじるしい中国の東海岸、沿海部諸省・諸都市から見れば、確かに発展途上の内陸、奥地であるが、西方のアラビア半島から見れば、中国の入り口であり、東南の海に出るための中継点である。むしろ山東省あたりが中国の奥地という位置づけになる。また雲南省は、ベトナム、ラオス、ミャンマーと国境を接している。東南アジア、インド洋に開かれた国際的な一地域なのである。東西方向は、チベットからベトナムに抜ける交易路（現在は茶馬古道と称される）が発達し、ムスリム隊商はその主役であった。タイ、ミャンマーの北部のムスリム集落は、雲南から東南の海に抜ける道の途中に形成された。ミャンマーに住むムスリムはバンデーと呼ばれる少数民族の一つと見なされている。また、目を北に転ずれば、中国においてムスリムが最も集中している新疆ウイグルや陝西省回族自治区とは、経度が近く、南北の距離は思ったより以上に短い。歴史的にも交流があった。

雲南省の回族は、二〇一〇年の国勢調査によれば、人口約六九万八〇〇〇人。省・直轄

⁹²訪問時には知らなかったが、納家営清真寺には、中国イスラームのハナフィー派重視を物語るアラビア語碑文が残されている。中西竜也『中華と対話するイスラーム』に同訳注及び来歴に関する分析がある。

市・自治区の中では六番目に回族の多い省である。また少数民族省といわれる雲南省で少数民族中第七位の人口を擁する。首都の昆明市は、元朝の時代から回族の主要居住区の一つとなっており、マルコ・ポーロの『東方見聞録』中に、押赤（Jacin）という名前で現れ、商工業の盛んな大都市で、イスラーム教徒、仏教徒と若干のネストリウス派キリスト教徒がいたと記されている。雲南回族の昆明への集中はそれ以来のことである。

一三世紀、モンゴル西征によって統合された西アジア世界から東に向かい、モンゴルの中国王朝（元王朝）成立に伴って定住したムスリムは、各地で独自のイスラーム共同体を作り上げていったが、雲南は、特にムスリムのフロンティアという面が強い。納古鎮の隣村が蒙古村であったことは偶然ではない。モンゴルによるこの地の攻略は、元朝成立の前、一二五三年九月。のち元朝の始祖となるクビライの遠征軍は、東チベットを経て一気に雲南高原に進撃し、大理を攻略したという。

今回筆者が訪問した納古鎮は、旧名を納家営という。「営」は軍営地のこと。クビライが中国全土を平定した際、いつの時点かは定かでないが、納という名のムスリム将軍が一族郎党を率いてここに駐屯した。彼らは兵士兼開拓農民として定住したようである。「営」と称するムスリム居住区は、広東省広州にもいくつかあった。同様の経緯のよったものであろう。

雲南を語るときに欠かせない三人のムスリムがいる。いずれもイスラーム世界に限定されない中国史上の偉人である。クビライから雲南の統治を任されたムハンマドの後裔・賽典赤瞻思丁（サイイド・アジャッル）、明代の大航海者・鄭和、そして一九世紀中葉に清朝打倒の反乱を起こした杜文秀である。

賽典赤瞻思丁（一二一一～一二七九）、原名サイイド・アジャッル（Sayyid Ajall）は、預言者ムハンマドの後裔を称する名家の出身で、中央アジアの中心都市の一つ、ブハラに生まれた。チンギス・ハーンの中央アジア遠征のとき投降してハーンに仕え、本名のかわりに「高貴な聖裔」を意味するサイイド・アジャッルの通称で呼ばれた。チンギスの死後も、代々のハーンに仕え、オゴデイの代に北中国の山西地方のダルガチ（行政官）、次いで燕京（現在の北京）のジャルグチ（断事官）を務めた。第四代モンケの代に北中国全土を管轄する燕京等处行尚書省が設置されると、北京周辺の行政の最高責任者である燕京路総管となり、モンケの南宋遠征では兵站を担当した。

モンケの死後、弟のクビライが中国と内モンゴルを制して大ハーンを称すると、賽典赤瞻思丁もクビライの幕下に入り、燕京宣撫使に抜擢された。一二六一年には宰相格の中書平章政事、一二六四年には南宋との最前線である陝西・四川方面を管轄する行中書省の平章政事。中国西部の行政の最高責任者となり、長江の上流を抑えてクビライによる南宋の併合を後方から支援した。一二七四年には、雲南地方の統治を委ねられて雲南行省の平章政事を拝命した。

「クビライの国家建設事業の大半を現実面でになったのは、じつは、アフマド、サイイ

ド・アジャッル、アリー・ベグなどを筆頭とするムスリム経済官僚たちであった」⁹³と言われるが、中でもサイイド・アジャッルこと賽典赤瞻思丁は、雲南に駐留していたモンゴル軍の協力を取り付けて雲南の開発に力を尽くし、雲南から領外のインドシナ半島にかけて居住する様々な民族に恩恵を施したという。一二七九年に死去。守仁佐運安遠濟美功臣・太師・開府儀同三司・上柱国・咸陽王の称号を追贈され、忠恵と諡名された。

子孫は、その後も元代を通じて中国西部の地方行政に大きな足跡を残した。現在に至るまで非常に評価が高く、雲南省の人々には雲南の開発者として敬愛されており、雲南回族の多くがその後裔を自称する。

昆明市順城清真寺を訪れた際、清真寺脇でイスラーム用品店を営んでいる店主夫婦に、サイイド・アジャッルの後裔はどうしているのかと聞いたところ、「私たちもサイイド・アジャッルの子孫だ」と答えた。「賽典赤巴巴（バーバ）」と敬称で呼んでいた。

明代初期に永楽帝の命を受けて七度にわたり西洋への大航海を行なった鄭和（一三七一～一四三四）が雲南出身のムスリムであったことはよく知られていたが、二〇年ほど前から、鄭和が前述サイイド・アジャッルの直系、六世の孫、つまりムハンマドから数えて三七代目に当たるという説が流布し、今回購入した『中国伊斯蘭百科全書』他のイスラーム関係書の中にもそのように記されている。これが真実であれば、「かれがイスラーム世界で歓迎され、また永楽帝がかれを艦隊司令官に任命した理由もよくわかる」と杉山正明が指摘するとおりであるが⁹⁴、同じく雲南の回族でサイイド・アジャッルの三九世の孫に当たる研究者・馬継祖が、複数の家譜を比較検討して、その誤りを指摘している。最眞の引き倒しとでも言うべきか。もとより鄭和が雲南の偉人であることに変わりがない。

杜文秀（一八二七～一八七二）は、雲南永昌府・金鷄村出身の回族。科挙の郷試の受験資格を持つ生員であった。一八四五年に漢族地主が役人と通じて回族を虐殺する事件が起きた時、杜文秀は、現地の回族を代表して北京に訴えたが聞き届けられず戻ってきた。一八五六年には、臨安で漢族の有力者が回族の所有する銀鉱を占拠する事件や雲南巡撫による組織的な回族攻撃によって、各地で回族の反抗が起こった。太平天国軍が南京に歩を進め、反清朝の機運が生じていた頃のことである。杜文秀は大理を攻略。そこに政権を打ち立て、スルターン・スレイマン、中国語で「總統兵馬大元帥」を称した。杜は、太平天国に呼応して清朝打倒を訴えた。大理政権は、回族を中心としてイスラームを団結の旗印としたが、漢族や他の少数民族も政権中枢に参画した。一八六七年には二〇万の大軍を率いて昆明を包囲攻撃したが、太平天国の崩壊により清朝軍が増強されて失敗に終わった。一八七二年には清朝軍に大理を包囲攻撃され、杜文秀は大理住民の被害を防ぐため服毒後に清朝陣営に赴いて死んだ。大理郊外の墓所は近年になって修復され、命日は「亡人節」とされている。

⁹³ 杉山正明『クビライの挑戦 モンゴルによる世界史の大転回』講談社、二〇一〇年八月

⁹⁴ 前掲『クビライの挑戦 モンゴルによる世界史の大転回』

前述のように、雲南の回族は、サイイド・アジャッル及びその一族の行政下に雲南の開発そのものに参画してきた。すでに開発され都市化した場所に後から入って行った中国沿海部とは事情が違ふ。また少数民族が多いため、漢族が中心であるのは動かないが、民族の立場が比較的相対化しやすい環境があったことは、回族がこの地域に溶け込めた要因の一つであろう。雲南回族の地位は高い。

昆明市順城街にある明德民族中学（中高一貫）は、一九二九年に雲南の回族が作った最初の近代的な中等教育機関であった。雲南回教促進会と振学社の創設になる。この中学は、ムスリム子弟の教育を目指したものだが、国の教育制度にもとづく正規の教育課程をもつ「普通」の中学でもある。アラビア語・イスラーム教義の科目を併設してムスリム子弟が兼修できるようにしている。ここを卒業して著名なイスラーム学者や翻訳者になった者は少なくない。エジプトのアズハル大学に八名の留学生を送り出している。人民共和国成立後、校名を昆明市第十三中学と改めたが、一九八〇年代に旧名に復した。一貫してムスリム子弟が中心であるが、漢族や他の少数民族の子弟も受け入れてきた。

納古鎮を案内してくれた長老は、納古鎮のムスリムには二つの誇りがあると語った。一つは上述のサイイド・アジャッルで、これは雲南回族全体の誇りであるが、もう一つは、杜文秀の反乱の際、ムスリムの多くが殺された中で、納古鎮のムスリムは漢族住民に守られて一人も犠牲を出さなかったということであった。納古鎮のムスリム社会は、周囲を漢族社会に囲まれ、内部に漢族を抱えながら、確かに独特の文化をもっている。漢族が逆にイスラーム化しなかったのが不思議なくらいである。漢族にとって回族は、宗教の違いを云々する前に、昔からの隣人であった。

イスラーム共同体内の連絡も緊密のようである。順城清真寺を訪ねた時、教務の最高責任者である教長が、雲南大学の回族研究者の動向を教えてくれたことに、驚かされた。回儒やスーフィーについて清真寺の教長が、少なくともその事情を知り、理解を示しているということは、同じ回族で教育に関わる職務だと言えそうだが、これまでの筆者の経験では、清真寺はあくまで当地ムスリムの生活の拠り所という役割が強く、イスラームに関することでも、大学の研究は別世界という扱いに関心がないと感じていたからである。

海峡を渡った回族——台湾

台湾は、一〇～一三世紀におけるアジア最大の国際貿易港であった泉州と、海峡をはさんで向き合っている。泉州はまたイスラーム商人のアジア最東端の拠点でもあった。

台湾には現在、七つの清真寺（モスク）がある。創建の順に次のとおり。

- 1、台北清真寺。一九四七年。当初は日本家屋。一九六〇年に新生南路二段に新築
- 2、高雄清真寺。一九四九年創建。一九九一年再建
- 3、台北文化清真寺。一九五〇年
- 4、台中清真寺。一九五一年
- 5、桃園龍岡清真寺。一九六四年（中壢市）。龍岡はミャンマー村または雲南村として名

高い。雲南の少数民族も多く、観光スポットにもなっている。

6、台南清真寺。一九九六年

7、桃園大園清真寺。二〇一三年六月

このうち最も古い台北清真寺に、中国回教協会が設けられており、台湾ムスリム（台湾では「回民」と称される）を統括している。

二〇一二年九月二日、筆者は初めて台北清真寺に中国回教協会を訪ね、そこに常駐している財団法人台北清真寺基金会の王夢龍総幹事から、台湾イスラームの現状について話を伺った。王氏の話によれば、台湾在住のムスリムは現在約五万人。ただし、この数字は統計上の、いわば公称で、流動するイスラーム諸国からの出張・駐在者及びその子弟を除いた定住ムスリムの数は一万人弱だという。彼らのルーツは大きく分けて二つある。

一つは、一九四九年の国民党政府の台湾移転前後に、中国大陆から移り住んだムスリムである。国民党政府の国防部長にまでなったムスリム将軍・白崇禧配下の軍人や、共産党政権を嫌って逃れた富裕イスラーム商人が含まれる。半世紀を経て彼らの二代目、三代目の中には信仰から離れていった人も少なくないという。

もう一つは、現在、台湾ムスリムの大多数を占める中国雲南省出身のムスリムである。彼ら是一九五〇年代初頭から、断続的にミャンマー（ビルマ）を経由して台湾に移住した。第二次大戦中、連合国は四川省重慶に拠点を移した蒋介石を支援すべく、いわゆる援蒋ルートを作ったが、そのルートを確保するために国民党の部隊がミャンマーに駐屯した。その部隊には土地柄、ミャンマーに隣接する雲南省出身者が多く、その中にはかなりの割合でムスリムがいた。戦後、共産党が政権を取ると、彼らは中国とミャンマーの国境に取り残されてしまった。五万人を数える兵隊、軍属やその家族たちは、故郷の雲南省に戻ることもできず、ミャンマーやタイの北部に難民として生きるしかなかったが、国際的な圧力もあり、台湾は彼らを受入れてきた。王先生ご自身、雲南省沙甸出身の回族で、父親はイマームとして部隊中のムスリムを指導するために従軍していたという。

台湾ムスリムは台湾総人口のうちのわずか二三〇〇分の一を占めるに過ぎない。ましてやその多数派の雲南省出身のムスリムは、台湾人の目から見ればミャンマー人に他ならず、存在感はきわめて小さい。中国には、非イスラーム国とはいえ小さいながらも各地に居住区があるが、台湾では清真寺しか拠り所がない。ハラール食品は金曜礼拝後に清真寺の敷地内に市を立てて販売している。肉類はすべてオーストラリアからの輸入に頼る。それも一つの要因だが、彼らはもともと生活基盤を持っておらず、若いムスリムは日本に出稼ぎするケースも多いという。

前述の王先生から、台湾ムスリムの最長老（当時九九歳）である賈福康先生をご紹介いただき、日を改めて台北清真寺でお会いした。賈先生には『台湾回教史』⁹⁵の著書がある。

⁹⁵賈福康『台湾回教史』伊斯蘭文化服務社（台湾）、二〇〇二年十月

おそらく台湾で唯一台湾イスラームの歴史について書かれた本であろう。同著は、ほとんどが戦後史であるが、「台湾回教的早期移民」という短い一章の中で、対岸福建省からの回族移民に言及している。現地調査も行ったような記述があったので、内容について確認したかったが、ご自宅にある資料がないと難しいとのことで、また後日、ご自宅にお伺いする約束をしたが、ご体調のこともあり実現していない。

台湾における回族（ムスリム或いはその後裔）は、明朝時代から現在まで、断続的にやってきて、重層的な広がりを持っている。現在の台湾ムスリムは戦後の移住者に限られるが、イスラームと台湾の関わりには遠大な前史がある。以下、年代を逐っておおよその流れを概観してみる。

1、明代（一三六八年～）

中国で発表された論文「一九四五之前台湾回教研究」⁹⁶によれば、中国大陆から最初に台湾を訪れたムスリムは、鄭和と随行のイマームを含むムスリム数名であったという。鄭和艦隊遠征（一四〇五年～）の途次、占城（現在のベトナム）に向かう前に訪れたとする。しかし鄭和来台の根拠としているのは、中国の一文人の著述と、台湾の鄭和に関する民間伝説だけであり、遠征ルートから考えても、にわかには信じがたい。

下って明朝末期（一七世紀初）、清朝を打ち立てた満洲族に最後まで抵抗した鄭成功の部下のムスリムが、台湾の西岸、鹿港にモスクを建立したという言い伝えがある。台湾を反清朝の拠点とした鄭成功は、大陸からの移民を奨励し、その軍隊の中にはムスリムの軍人が多かったとされる。対岸福建省から渡ってきた回族の拠点としては、鹿港と台西の二つが知られている。福建省惠安から鹿港に渡った回族「郭氏」は、鄭成功がオランダ軍を駆逐した際、鹿港に陣を構え、そのまま同地に定住したという。この郭氏が鹿港に台湾最初のモスクを建立したことは確かなようである。そのモスク跡は現在、儒教系の保安宮廟となっているが、場所は郭一族の居住地であり、今も郭一族が管理している。古老の話では、ここには数十年前まで黄色い布に包まれた『クルアーン』が保管され、井戸もあったという。『台湾回教史』の記述は、清朝雍正帝のころ、一七二五年の建立とするが、その根拠については未確認である。

台西に移住したのは泉州の回族「丁氏」であった。子孫は今も二〇〇〇人を下らないという。移住当時から信仰は失っていたと思われるが、丁一族の中には、現在でも先祖を祭る時は豚肉を用いない、または金曜日だけ豚肉を食べない家がある。丁氏は、元朝時代に雲南省の長官であったムスリム・賽典赤瞻思丁（サイイド・アジャッル）の後裔といわれる。奇しくも現在台湾ムスリムの大多数を占める雲南省出身者にはサイイド・アジャッルを遠祖と考えている人が多い。一説には、当時渡台した回族は、「白、馬、郭、金、丁」の清真五姓と称され、五姓間でエンドガミー（内婚）の習慣があったという。

2、清代（一六八三～一八九五）

⁹⁶ 范景鵬・馬世英「一九四五之前台湾回教研究」西北師範大学報、二〇一二年

前掲「一九四五之前台湾回教研究」は、清朝朝廷から台湾に派遣された役人に回族が多かったことを指摘している。具体的に一〇人以上の回族官僚の名前を挙げているが、彼らが台湾においてモスクを建立したり、ムスリム居住区を形成したりしたかどうかは不詳である。また彼らが信仰を持った回族であったかどうか根拠が示されていない。

3、日本統治時代（一八九五～一九四五）

日本統治時代の台湾にイスラームが存在したどうかは、大変興味のあるテーマであるが、今のところ証拠は見つかっていない。ただ、台湾の古老の話から（それもまた伝聞であるが）、信仰をもった回族が確かに存在したことが伺われる。例えば「遺落記憶的穆斯林—探索鹿港郭氏和丁氏宗族留存的伊斯蘭印記」⁹⁷中で、鹿港のある高校教諭（前述の郭一族）は、小さい頃に古老から、葬儀に際しては中国福建省からアホンを招いたと話している。また一九五〇年代、当時の中国回教青年会理事長の蕭永泰が鹿港を実地調査した際、現地の郭一族（約六〇〇世帯）中、六〇歳以上の者は自分が元ムスリムの家系であることを知っており、『クルアーン』を所持している人もいたといい、葬儀の時は四〇日間豚肉を食べなかったという。また同時期の別の証言では、一九一〇年ころ、一族中の富裕層の葬儀は、死体を沐浴し白い布で包み、福建省惠安県の清真寺からアホンを呼んでイスラーム式で行われたという。鹿港には日本統治時代の初期まで、建物は一般の民家と同じだがモスクが存在しており、福建省から招いたイマーム（教長）がいたという証言もある。台湾総督府は一九〇五年に詳しい戸籍（戸口）調査を行っているが、残念ながら調査票に宗教の項目はなかった。

4、第二次大戦後以降（一九四五年～）

現在の台湾ムスリムが中国から移住した経緯については前述した。一九四七年一二月には、台北麗水街の日本家屋に礼拝所が置かれた。一九四九年四月には、中国回教協会が国民政府とともに台湾に移転した（当時の理事長は白崇禧将軍）。中国回教協会は、抗日戦争時期の一九三八年に重慶で設立された「中国回教救国協会」を母体とする。戦後南京に本部を移して「中国回教協会」と名称を改めた。国民党政権の台湾移転後まもなく、前述した鹿港の回族調査や、信仰回復運動が進められた。しかし鹿港や台西の「回族」に、信仰を回復した例はなかったようである。一九六〇年五月に台北清真寺が建立された。同寺は一九九九年三月に「市級古蹟」に認定されている。一九九〇年代に入って回教協会の役員に雲南省出身者が急増し、現在では各モスクのイマームはすべて雲南出身者だという。中華人民共和国の中国伊斯蘭教（イスラーム）協会との交流も進んでいる。二〇〇四年三月には世界イスラーム連盟・国立政治大学共催の国際イスラムシンポジウムが台北で開催されている。

台湾には、イスラームをいかに位置づけるかという問題が、中華人民共和国成立以前の

⁹⁷台湾の国立溪湖高校の生徒三名による共同研究、二〇一二年

国民党と共産党の対立そのままに持ち込まれた。最大の対立は、イスラームを宗教と見るか民族と見るかの違いである。その上に、非イスラーム国家におけるイスラーム共同体をいかに存続させるかという共通の問題が、台湾の民主化、アイデンティティの形成と絡んで、かなり複雑な様相を呈している。「台湾回民のエスニシティと宗教—中華民国の主体から台湾の移民へ—」⁹⁸の分析を踏まえて次に概説してみる。

国民党と共産党の見解の違いをひとことで言えば、共産党はムスリムを民族と見なし、国民党は宗教と見なしている。国民党は、中国における多民族の構成を指す「漢滿蒙回藏」の「五族」は民族ではなく、血統は違うが同じ中華民族だという立場、つまり少数民族は存在しないという立場を採る。中華民国（国民党政権）の憲法は、回民（ムスリム）を「内地の生活習慣が特殊な国民」と規定したが、回民にはマイノリティとしての優遇措置（国民代表大会の議席枠等）が与えられていた。これは台湾に移ってからも同様である。回教協会は、政府の意向に沿いながら、台湾において更なるマイノリティとなった回民の存続をはかってきた。

一九五〇年代後半から、中華民国（台湾）は、イスラーム諸国に対してイスラーム尊重の姿勢をアピールしてきた。外交政策上、回民は重要な位置を占め、中東諸国外交において大きな役割を果たした。政府と回教協会は持ちつ持たれつの関係にあり、多くの回民が外交官に採用された。一九六〇年に壮観な台北清真寺が建立されたのも外交上の必要からであった。しかし、一般回民の意識は違ったようだ。一九七〇年代にアメリカの研究者が行った調査では、台湾回民の大多数は、第一に民族集団の成員であり、その上でイスラームを信仰していると答えたという。

ところが近年（二〇〇〇年）、台湾の研究者が行った調査では、回民の意識は一八〇度転換し、ほとんどの回民が自らを、イスラームを信仰する漢人だと考えているという結果が出たという。その要因はさまざまであろうが、一九八〇年代後半から急激に進んだ台湾の民主化、現地化と台湾アイデンティティの形成が回民社会に影響を与えたことは間違いないだろう。従来、回民内部にのみ目を向け、外部の社会とは没交渉に過ごしてきた回民に、台湾社会に対してイスラームを紹介する等、台湾におけるムスリムの存在をアピールする動きも見えている。しかし、イスラームの信仰だけが回民の特色であれば、「族群」と呼ばれるさまざまな台湾の構成メンバーの中で、回民がマイノリティとして優遇を受ける理由はない。近年、権利を認められてきた少数民族である台湾原住民とは意味合いが違ってくる。そこで一般回民の意識の変化とは逆に、回教協会や回民エリートたちは近年、政府の優遇措置を勝ち取るために、イスラームを少数民族として認めさせる動きを展開しているという。

圧倒的少数者の回民によるこのような要求が通るかどうかは未知数だが、台湾ムスリム

⁹⁸木村自（大阪大学助教）「台湾回民のエスニシティと宗教—中華民国の主体から台湾の移民へ—」国立民族学博物館調査報告、二〇〇九年

にはイスラーム信仰上、特別な配慮を必要とする次のような事情がある。

- 1、墓地の問題。台湾の地価の上昇により、土葬のための墓地を個人で用意することは難しい。
- 2、マッカ巡礼。出国の許可、渡航費用の補助等の要求
- 3、ハラール問題。屠殺の許可（屠殺の仕方が違う）。高価なハラール食品の輸入。
- 4、アラビア語の学習。初等教育における正規の学校では学べない。
- 5、イスラーム居住区が認められていない。
- 6、生活基盤を持っていない（特に雲南出身ムスリム）。

以上の問題は、中国や他の非イスラーム国家でも同じであるが、台湾ムスリムは居住区（イスラーム共同体）も持たず、自治もまったく認められていない。

台湾の現状は、非イスラーム国のイスラーム共同体の存続に関する一つのケース・スタディと捉えることができるかもしれない。

福建省泉州では、大半の回族がはるか昔にイスラームの信仰を失っているが、イスラームは家譜に示された先祖の教えとしての意味をもっていた。

田中逸平が一九二〇年代にイスラームに入信した山東省済南については、巡礼の一部始終を日記風にまとめた自著『白雲遊記』の記述を追いながら、ほぼ一世紀を隔てた現在の済南イスラーム社会との比較から、中国イスラーム社会の近代から現代までの変遷を示した。ムスリムの居住空間（回民小区）は狭められ、漢民族との雑居も進んでいるが、ムスリム子弟の教育レベルは向上しており、マッカ巡礼者も増えている。

雲南は、中国の内陸省であるが、ムスリムにとってはミャンマーを経て海に出るための中継点であり、海の向こうにアラビア半島を臨む海外への出口である。モンゴルとともに雲南を征服した屯田兵が雲南ムスリムの主なルーツである。ムハンマドの後裔とされるサイイド・アジャッルが統治を任されたこともあり、雲南の回族は開拓者としての矜持をもっている。ムスリムが多数を占める地方郷鎮も各地に点在する。

台湾へのイスラーム伝来は明朝末期、鄭成功の時代だと考えられる。日本統治時代にもわずかながら信徒が存在したが、大半は対岸福建省から移民したすでに信仰を失った回族であった。現在のムスリムは一九四〇年代後半から、陸続と移民した国民党軍のムスリム兵士とその子孫である。台湾には、イスラームを宗教と見るか民族と見るかという国共内戦以来の問題が持ち込まれた。国民党はムスリムを特殊な習慣をもつ中華民族と定義するが、少数民族としての優遇も与えてきた。しかし近年の民主化、アイデンティティの形成と絡んで、かなり複雑な様相を呈している。

回儒の存在感はいずれの地域においても希薄であった。難解であるのが第一の理由であるが、儒教化したイスラームとして過去のものと思われている。

宗教か民族かの問題は、中国における統計上の「回族」の定義に見るように、矛盾した

まま据え置かれている。台湾においても同様である。回族をムスリムに限定すれば、多くの回族は少数民族としての優遇を失うだろう。イスラームを宗教と見れば、キリスト教徒や仏教徒と同一のレベルとなり、優遇を与える理由はなくなる。しかしムスリムには信仰上、漢民族とは異なる現実的配慮を要する事柄がある。前述のように、土葬の墓地を確保すること、マッカ巡礼のための海外渡航許可等である。この問題に手を着けることは中国政府にとっても、明らかにリスクがある。しかし祖先がムスリムだというだけの、或は優遇目当ての回族の存在は、信仰をもつ回族にとっては、躓きの石になるかもしれない。

第三章 イスラームと儒教の親和性——回儒思想の解明

イスラームの儒教への影響を論証するために、第一章で回儒・劉智の思想を取り上げた。劉智がイスラームと儒教の間に親和性を見出したのは、実は彼が活躍した明末清初から四、五百年を遡る宋代、新儒学（朱子学）成立の前史において、儒教がイスラーム思想を受け入れていたことによる必然の結果であった。しかし劉智はそのことに気付かず、その親和性を、イスラームと儒教に備わる本来的なものだと理解した。他の回儒も程度の差こそあれ、両者に一定の親和性があることを認めている。

第二章で述べたように、漢民族王朝が復活した明代の後半以降において、イスラームの直接的な影響は跡を絶ち、中国に孤立したムスリムは、中国においてイスラームの信仰と共同体を維持するため、圧倒的な影響をもつ漢民族社会の中で共存をはかる道を開いていかなければならなかった。劉智ら回儒が、心からイスラームと儒教の親和性を確信していたことは、そのような中国イスラームの新たな境遇には、とても都合が良かったと言える。回儒思想は「格義」ではない。イスラームをそのまま漢語に置き換えれば、ムスリムにも儒者にも理解し得るものだと回儒は考えた。実際、中国においてイスラームは、その後も漢民族の中核思想であった儒教の側から「邪教」として斥けられることはなかった（回族弾圧は異教ゆえのものではない。共産中国の文化大革命はすべての宗教を弾圧した）。

本章では、劉智に先立つ王岱輿以下、劉智を含めた回儒たちの思想的営為を、彼らが儒教との間に親和性を見出した「哲学」と「礼」の二つに分けて解明する（第四節、第五節）。

比較思想の視点から検討を試みるので、回（イスラーム）と儒（儒教）それぞれの思想の全体像を示す必要がある。第二節でイスラーム思想の、第三節で儒教思想の概観と変遷を述べる。また回儒思想に特に影響の深いイスラーム思想家（ガザーリーとイブン・アラビー）及び両思想の基本的概念については、要所に解説を加える。

また本章の最後に、回儒を継承したムスリム田中逸平が、儒教を統べる回儒のイスラーム思想体系から独創した中国思想論について検討する（第六節）。

なお、思想比較から中国文化のイスラーム受容を検討する上で、イスラームの比較対象を儒教としたのは、回儒が漢訳イスラーム文献を残していたからであるが、それ以上に、回儒が出現した明末清初の時代において儒教が、まだ中国文化の中核にあったと見られるからである。中国文化の多様性に着目すれば、異論もあるだろうが、少なくとも中国イスラームの側では、明らかにそのように儒教をとらえていた。

中国の既存の思想との関わりを考えると、儒教以外の思想との接点は、文献上ほとんどない。そのような状況は、回儒以降、現代に至るまで基本的に変わっていない。イスラームと儒教の関係をどうとらえるかは、回儒の中でもそれぞれ温度差があり、一概には言えないが、イスラームと儒教が全く融合したと見られるまでに親和性を示している劉智を一つの極と見ても、程度の差こそあれ、イスラームと儒教が「近い」教えであると感じて

いたことは明らかである。

一方、イスラーム成立以来、偶像崇拜の典型として激しく糾弾されてきた仏教は当然のことながら、道教や他の諸子百家についても、中国イスラームはそれらを異端と見るか、または無視、排除した⁹⁹。その理由は、本章における回儒の検討から垣間見ることができると思う。しかし、その回儒にしても、積極的に儒教を取り入れようとしたかと言えば、そうとは言えない。思想の主体は徹頭徹尾イスラームにあることは、他の非イスラーム国家におけるムスリムの場合と同様であり、この点を見誤ってはならない。イスラームがすべてを網羅する完全な教えであるという原則は、儒教に対しても、他のいかなる宗教、思想に対しても揺るぎないものである。したがって厳密に言えば、回儒にとって、一般のムスリムにとってはなおさら、イスラーム思想と儒教思想はあらゆる意味で対等の比較対象ではないことを付言しておく。

第一節 回儒とは何か

「儒教の教養をもったムスリム」という意味での回儒は、一九二五年、日本の東洋学者・桑田六郎著「明末清初の回儒」に現れたのが最初であるという。中国における用法は、それまで「回」と「儒」、つまり「イスラームと儒教」という意味であった。近年では中国のムスリム学者も、同じ意味でこの呼称を用いている。宋元明清の各王朝を通じ科挙を経て官僚になった回族は数多く、当然ながら高度な儒教の教養を身に付けていたはずであるが、彼らが当時においてイスラームの信仰を持っていたかどうかは定かでなく、イスラームと儒教を思想的に異なるものとして意識していたかどうかも分からない。その思想や境涯を知ることができるのは、明末清初に、イスラーム神学・哲学を漢語で表現し、著書を残した数人のムスリム思想家に止まる。

『中国伊斯蘭教史』は、イスラーム經典の漢訳活動を、その活動を担った主な回儒によって、次の三つの段階に分けている¹⁰⁰。

1、王岱輿（一五七〇年代～一六五四？）、張中（一五八四？～一六七〇？）、伍遵契（一五九八？～一六九八）。王岱輿には『正教真詮』『清真大学』『希真正答』等の著書がある。張中は、インドから来たスーフィー・デルウィーシュの言行録『帰真総義』を漢文で著した。他に『四篇要道』等の著書がある。伍遵契は、幼少から儒教とイスラーム学とを併せ学び、科挙官僚を目指していたが、明朝の崩壊により官僚への道を断念し、イスラーム教に専念した。イスラームの哲学と制度を解説した『省迷真原』等の著作がある。

⁹⁹ 中西竜也『中華と対話するイスラーム』は、イスラームと内丹道教の「対話」について、カーディリーヤ派の漢語イスラーム文献の一つ、楊保元の『綱常』を取り上げて分析している。「中国ムスリムのあいだには、神秘的な力をもつスーフィーを神仙とかさねる伝統が存在した」とする指摘は、興味深い。

¹⁰⁰ 『中国伊斯蘭教史』五五五～五六六ページ

2、馬注（一六四〇～一七一）、劉智（一六五五？～一七三〇？）、金天柱（一六九〇～一七六五）。馬注は、問答形式でイスラームの歴史、礼儀、習慣等を説明した『清真指南』を著した。劉智には『天方性理』（一七〇四年完成）『天方典礼』（一七〇九年完成）『天方至聖実録』（一七二四年完成）の三部作ほか多数の著作がある。『天方至聖実録』については第一章第二節で詳しく紹介している。なお、劉智の三部作は「四庫全書」に一七八二年に収められた。金天柱には『清真积義』の著書がある。

3、馬徳新（一七九四～一八七四）、馬聯元（一八四一～一九〇三）。雲南を中心として活動した。馬徳新については第一章でも紹介した。そのイスラーム漢訳は、天文、地理、文学及び『クルアーン』に及んだ。また文献の収集をおこない、『大化総帰』を著した。馬聯元の著書はほとんどアラビア語とペルシャ語である。劉智『天方性理』のアラビア語訳がある。

回儒の出現の背景に、スーフィズムの中国伝来があることは確かであるが、それが伝来後数百年を経た明末清初に出現した理由については、イエズス会のキリスト教宣教師が一六世紀末から一七世紀中葉にかけてキリスト教関係の漢語書籍を大々的に出版していたことが刺激になった考える研究者もいる。

ただ、儒教に対して深い学識を持つ知識人である彼らが、なぜ、漢民族から見れば奇異に思える独自の戒律、習慣を持っているのか、といった無遠慮な疑念と無理解は、時に衝突を生んだであろう。このような疑念と無理解は、庶民層の回族においては尚更である。回族社会全体が好奇の目で見られることも一再ならずあったであろう。謂れのない誤解を避けるために、漢民族、それも支配・知識階級の理解を得ることが必要だと痛感されるほど、明末に至って、回族社会はこれまでになく漢民族社会と親しい存在になりつつあったのかもしれない。回儒と称された最初の人物、すなわちイスラームの教えを初めて漢語で解説した王岱輿の場合は、まさにそういう動機から、『正教真詮』でイスラームの高遠な教義を説き、『希真正答』で非イスラーム側との対話を行っている。

回儒のイスラーム經典漢訳事業は、第一章第二節で論じたように、その朱子学との類似性から、中国イスラームがその根幹となる宗教において儒教の影響を受けた（イスラームの中国化）とする誤解を生むもととなったが、逆のベクトル、すなわちイスラームの儒教に対する影響について、同時代の儒者同様、思い至ることがなかった回儒にとって、イスラームと儒教の親和性は発見であり、驚きであった。回儒はさらにイスラームと儒教を原理的に遡って、儒教への理解とイスラームの信仰を一つの方向として結びつける強固な思想的基盤を構築し、同時に歴史的に遡って、イスラームの信仰と共同体の規範であるシャリーアと儒教の源流である「礼」とを同一同根と見なすようになった。

なお、漢語による回儒たちの膨大な著作は、後世、多くの読者を獲得したとは思えない。彼らが漢語で著述すること自体が矛盾を孕んでいた。回族は明代に至って、母語としての

アラビア語、ペルシャ語やトゥルク語を失った。イマームやアホンと呼ばれる一部の学者が『クルアーン』を読むためアラビア語を、神学や哲学を学ぶためにペルシャ語を習得したが、彼らにしても漢語で哲学を理解できるまでの語学力を持っているものはわずかであり、民衆レベルでは、ほとんど皆無であった。これは回族ばかりでなく、当時はそもそも漢字を読み書きできる者が少数であった。

第二節 イスラーム思想の概観と変遷

アッラーは自らの存在を知らせるために世界を創造した。そこから言えば、アッラーの存在を知ることは、アッラーへの信仰そのものである。自身を含む被造物を知ることは、そのままアッラーを知ることでもある。イスラーム思想とは、このような信仰の世界から必然的に豊かになっていった知的営為の全体だとも言えよう。ムハンマドが伝えた神の啓示を理解するために、感覚、知覚を研ぎ澄ませ、理性の論理、思弁を縦横に使い、ときに理性を超越したさまざまな「知」が動員されることになる¹⁰¹。

神学、哲学とスーフィズム

イスラーム思想とはタウヒード（神の唯一性の証明）のことである、とまでは言えなくても、タウヒードがイスラーム思想のすべての出発点であり終着点であるとは言えると思う。「アッラーの他に神はなし」という信仰告白が、あるムスリムにとっては唯一の思想である場合もあろうし、「思弁的論理的な方法によってイスラームの信仰上の難問を解決するための知的活動」¹⁰²とされるカラム（神学）が、それである場合もあるだろう。また信仰を純化することで得られる体験的な知見がそれである場合もある。

思想の手段として思弁や論理学を用いるのは、もともと哲学の行き方である。神学においては、信仰上の問題が解決できれば、そこまでよい。本来とても単純な信仰を、より確固なものにするのが神学だから、できれば単純で明確なほうがよいのである。一方、哲学には限定がない。思弁や論理学を駆使して、どこまでも真理（普遍性）を追求していく。出発点は同じでも、哲学は、神学と分かれ、神学を超えて独自の道を歩み始める。それらもまたイスラーム思想の一部、しかもその最も豊かな一部となっていく。

しかし、大多数のムスリムは、シャリーアを守ることにしか興味がない。哲学はもちろん、神学のさまざまな議論とは没交渉に暮らしている。一般のムスリムの感覚からいえば、

¹⁰¹本節の記述に関しては、アンリ・コルバン著、黒田壽郎・柏木英彦訳『イスラーム哲学史』（岩波書店、一九七四年二月）、『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』（上智大学中世思想研究所編訳・監修 平凡社、二〇〇〇年十二月）、オリヴァー・リーマン著・佐藤陸雄訳『イスラーム哲学とは何か』（草思社、二〇一二年十二月）、井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』（岩波新書、一九八〇年五月）等を参照した。

¹⁰² 井筒俊彦『イスラーム思想史』中公文庫、一九九一年三月

アッラーは超越した存在であると同時に感覚的にも身近な存在であってほしい。神学もまた精緻に進めば、こうした素朴な信仰と両極となる。

イスラームの原理的なことを説明するために、思弁や論理学を利用することは何の問題もない。ただ哲学は真理（普遍性）を求めるから、時にイスラームの枠を超えてしまうと思われることがある。それを異端と称するが、事はそれほど単純ではない。イスラームそのものが真理であり、普遍的な教えであるはずであり、すべてを網羅した世界であるはずだから、イスラームは真理を求める哲学と矛盾してはならないのである。つまり思想はいかようにあろうとも、すべてイスラームという真理にたどり着くはずなのである。イスラーム思想家は、イスラームの信仰を、思弁的論理的なアプローチにもじゅうぶん耐える理性的なものと考えていた。信仰との両立を目指したのではない。

しかし、哲学はついにイスラームを他の宗教、思想と相対化する方向、つまりイスラームを哲学の真理に到達するための多くのアプローチのうちの一つとする考えが生まれる。哲学が神学を統べる、つまり哲学こそが真の信仰だと主張する者も出てきた。実際、イスラーム世界では、早くも八世紀のアッバース朝期には、信仰を相対化して人類共通の普遍的なものを求めようとする考え方が流行し、公認もされた。イスラーム誕生後わずか数世代後のことである。

神学と哲学の関係をどう位置づけるかはともかく、イスラームにおいて両者は非常に明確に区別された。イスラーム思想全体からみれば、両者は相互補完的な関係にあると見え、両者の緊張関係は、イスラームの精神世界を豊富にしたとも見られるが、哲学は信仰の危機とも認識されたのである。いわゆる正統スンナ派の神学は、哲学的議論から信仰を守るために、それと対決し、それを排除してきた。その神学は、本にすればほんの薄い一冊に過ぎない。

アッバース朝黄金期の九世紀になると、さらに深刻な信仰の危機が認識された。贅沢な暮らしに流されるムスリムの退廃である。それへの批判として起こったのがスーフィーと称される一群である。スーフィーとはもともと羊毛をまとった者の意味で、貧しい生活に耐えて一途にアッラーを信仰する者である。スーフィーは、修行によってアッラーとの合一をめざす。アッラーとの対話、自我意識の消滅（ファナー）を体験するという。その目的を達すれば、行ったまま戻ってこない。スーフィーはこうして、多くは俗世界を離れ、隠遁生活をしながら修行するが、すぐれたスーフィーのもとには修行者が参集し、やがてそれが教団を形成する。教会を持たなかったイスラームの新たな展開である。

スーフィーは、イスラームを真摯な行と深い思索に導いた。その思想をスーフィズム、またはイスラーム神秘主義と称する。神学と哲学を修行によって超克しようとし、突き抜けて一挙にアッラーに近づこうとする道である。神学と哲学の成果を取り込んで、スーフィズムもまた、同じように相互補完的にイスラーム思想を豊かにした。

イスラーム思想は総じて言えば、イスラームの信仰を源泉として、神学、哲学とスーフィズムの三つの方向性をもちながら、それらの統一に向かう知的営みである。その営みは

また、イスラームの版図となった広大な地域に受け継がれた古代思想を取り込み、融合しようとする人類思想史における壮大な試みでもあった。

ギリシャ～インド思想の融合と集大成

イスラーム版図の拡張にともない、地理的にはアラビア、ペルシャ、中央アジア、小アジア、北アフリカ、インド等、民族でいえばアラビア、ユダヤ、ペルシャ、ラテン、インド等が、それぞれの伝承した思想を持ち来たって、イスラーム思想の担い手となっていった。イスラーム思想は、それらを受け入れることによって形成された、文字通りの世界思想である。「イスラーム哲学は、そもそもの初めから一種の雑種学説、あるいは折衷論となるよう運命づけられていた」と言われる所以である¹⁰³。

以下にイスラーム思想の歴史を、これら古代思想の受容の側面からたどってみる。

イスラーム勃興の初期に圧倒的な影響を与えたのはギリシャ哲学であった。八世紀のアッバース朝期には、ギリシャ哲学を基本として信仰を相対化して人類共通の普遍的なものを求めようとする学派（ムアタズィラ派）が起こり、アッバース朝前期のいわゆる合理主義の思潮の中で、第七代カリフ・マームーン（在位八一三～八三三）はこれを公認した。マームーンは「知恵の館」（バイタルヒクマ）を創設して、ギリシャの学術文献をアラビア語に翻訳させた。本来の目的は自然科学にあったが、古典ギリシャ哲学についても膨大な翻訳作業が行われた。それが後に西洋世界に伝わったことは、周知のところであろう。

哲学は当初、アリストテレス哲学と同義に理解されていた。一般に、ギリシャ哲学の翻訳、解釈がすなわちイスラーム哲学だと見なされ、現在でもイスラーム世界では、哲学といえばアリストテレスがすぐに連想される。アリストテレスは、異常な熱意をもって研究された。ただ、初期のいわゆるアリストテレス哲学は、その実、アリストテレス、プラトン及びその他ヘレニズムにおける様々な哲学を受入れた新プラトン派の哲学であった。そしてその新プラトン派にしても、創始者であるプロティノスの哲学そのものではなく、さまざまに分派した系統が渾然一体となっていた。

とはいえ、現実の存在を本来的な、理想的な存在であるイデアの影にすぎないと見るプラトンのいわゆるイデア論や、プロティノス（二〇五～二七〇）の唱えた流出論は、つねにその核心にあり、イスラーム哲学、神学に多大の影響を与えた。流出論では、究極の一者＝善が知性（ヌース）を発出し、ヌースが一者を観ずることで、魂（プシケー）を発出し、そこから自然界が生まれるとする。人は、観照によってヌースと一体化して存在を一挙に把握できる。その方法としてプロティノスは、徳や節制といった道徳修養を挙げた。流出論自体には、宗教の意味合いはないが、イスラーム哲学、スーフィズムでは、この一者にアッラーを当てはめ、宇宙創造をアッラーの流出ととらえるのが一般的である。しかし流出論から導き出されるアッラーの存在は、確かに唯一絶対であるが、人格的ではない

¹⁰³ 井筒俊彦『イスラーム思想史』（中公文庫、一九九一年）二五五ページ

一者であって、世界を直接に創造する造物主とは言えない側面がある。創造するのは、流出論でいうところのヌースである。ただ、流出論は、一者が超越的な存在であると同時に、万有に内在するという点で、一神教と多神教を習合するためにとっても便利な理論であったと思われる。イスラーム以前のさまざまな宗教に取り入れられ、東方世界ばかりでなく、西洋における神秘主義の源泉とも言われる。マニ教は、流出論によって多くの神話、宗教、哲学を取り込むことができた。

九世紀、アラビア人最初の「ファイラスーフ」（フィロソファー）と呼ばれたキンディー（？～八六六）の時代は、本格的なギリシャ哲学導入の時期であった。次の世代のファーラビー（八七〇？～九五〇）では、アリストテレスの論理学を含む研究が進み、哲学の基本概念がイスラーム哲学として議論されるようになる。ファーラビーは、アレクサンドリアにあったアカデメイアの学問を継承したと自負するまでに徹底してアリストテレスを研究した。ファーラビーから、のちにヨーロッパのスコラ哲学成立の契機となったアンダルス派といわれるイブン・バーッジア（？～一一三八）等が、さらにアリストテレス哲学を深めていく。ファーラビーは、第一の師・アリストテレスを継ぐ第二の師と呼ばれた。

イブン・シーナー（アビセンナ、九八〇～一〇三七）は、すぐれたアリストテレス研究者と評価される。彼はギリシャ哲学とイスラーム神学との調和をめざし、ペルシャの伝統に根ざした「東方哲学」という考えを抱くに至ったという。哲学をペルシャ語で表現した。因果律をイスラーム神学に持ち込み、アッラーをこの世界を創造した因果律の起点だとした。アッラーは唯一因果律の支配を受けない存在だが、その創造した後の世界の進行には関知しない。つまり世界はアッラーの一過性の創造であるとした。

神学の根本に関わるこのような哲学の介入を、アッラーの力を制限した傲慢な所業であると断罪したのがガザーリーである。ガザーリー（一〇五八～一一一一）は、神は創造した世界、人間のすべてを知り、つねに関わると主張した。ガザーリーは、哲学が論ずべき領域を明確にし、哲学は哲学の、神学は神学の、またスーフィーはスーフィーの、そして一般民衆の信仰には、理由を問わない啓示を絶対的に優先させる立場があることを示した¹⁰⁴。ガザーリーの思想については、後述するが、彼は、スーフィズムを体系化し、シャリーアの遵守とスーフィーの神秘体験による信仰の深化というまったく異なる二つの方向性を同じイスラームの教えの中で不可分に結びつけた。スーフィーの存在は、こうしてムスリムのあり方として広く認知された。

スーフィズムの展開はさまざまである。各地に起こった教団は、秘教、秘儀を口伝直伝で継承していった。例えば一三世紀クブラー（一一四五～一二二〇）が創始したクブラヴィー教団において、修行の基本はズィクル（念仏）であった。ズィクルの要諦は「ラー・イラーハ（神は存在しない）」と念じてから間をおいて「イッラッラー（アッラーの他には）」

¹⁰⁴ 森伸生「ウラマーとスーフィーの思想的融合におけるガザーリーの歴史的意義」田中逸平研究会編『ユーラシア東西文明に影響したイスラーム』（自由社、二〇〇八年八月）

と何度も続けることにある¹⁰⁵。いったんアッラーの存在しない世界を仮定して、改めてそれを二重に肯定する。意識を深層意識の方へ段階的に深めていく修行だという。

ガザーリーを批判して、哲学即ちアリストテレスにさかのぼって究めようとしたのがイブン・ルシュド（アヴェロエス、一一二六～一一九八）である。彼は哲学の立場から、同一の真理に至る過程の異なるルートは、すべて同じように受け入れられるとして、ガザーリーを批判し、アリストテレス哲学、というより哲学そのものの優位を主張したが、それを継承したのはイスラーム世界ではなく西欧キリスト教世界であった。イスラーム世界では認められず、結局、ラテン・アヴェロエス主義という形で、西欧キリスト教に影響を与え、彼はむしろ西洋思想史上の思想家になる。

イスラームにおけるギリシャ哲学の研究成果は、十字軍遠征の副産物としてイタリアから、そして九～一五世紀イスラームの支配下にあったイベリア半島（アンダルス）からヨーロッパ各地にもたらされ、西方イスラームの系統としてヨーロッパ思想に繋がっていく。ラテン・アヴェロエス主義は、キリスト教の中にアリストテレス主義を持ち込んだ。これによって一四世紀以降、キリスト教とイスラームは完全に袂を分かつことになる。

一方、イブン・シーナーが晩年に目指したとされる「東方哲学」から影響を受けたスフラワルディー（一一五五～一一九一）は、意識的に古代ペルシャや古代エジプトの秘教、叡智を取り入れた。彼は自らの精神的な系譜を「永遠の酵母」と呼んだ。のち照明学派の祖とされ、その影響は現代のイラン、インドに及ぶ。スフラワルディーこそ、ペルシャ、アラビア、エジプト、ギリシャを含む当時の全世界の思想を一つに融合しようとした最初の人であったかもしれない。

イブン・ルシュドを批判してスーフィズム哲学を体系化したのはイブン・アラビー（一一六四～一二四〇）である。イブン・アラビーの思想は、一三世紀、スーフィズムの勃興によるイスラーム東漸の原動力となった。中国イスラームに対する影響も絶大である。後文でたびたび言及することになる。

以上の他に、ユニークな存在として、ギリシャ哲学のソクラテス以前の哲学をも折衷して独自の展開をしたイフワーン・アッサファー（純正同胞会）がある。一〇世紀、バスラを本拠地として活躍した。一般にはイスマイール派（シーア派）による宗教結社とされている。全五二篇からなる四部構成の百科全書的な数々の哲学論文を集積した。数学、論理学、自然学、形而上学、占星術など多種多様な分野が究明された。靈魂を真の認識（哲学）と敬虔な行為（修行）によって物質的束縛から解放し純粋化することで、神と一体となることをめざした。それは、最後の叡智をソクラテス的な精神で追求し、禁欲の行をキリスト教の修業に従って涵養し、神への全身全霊的傾倒をイスラーム的に実現することだとされた。

¹⁰⁵ ナジュム・アル・ディーン・クブラー（一一四五～一二二〇）。クブラヴィー教団の祖。モンゴル兵に殺害された。井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』（岩波新書、一九八〇年）参照

第三節 儒教思想の概観と変遷

儒教といわれる教えの創始者は、言うまでもなく孔子である。孔子は自身「述べて作らず」の姿勢を貫いた。作らなかったのは、つまり周公がすでに完璧なものを作っていたからであり、述べたのは、つまり周公の作ったものを復興しようと考えたからである。孔子は「周公の夢を見ず」と、自らの衰えを嘆き、周公を生涯の理想像とした。周公とは、周王朝を開いた武王の弟であり、周王朝の礼楽制度を作ったとされる人物である。したがって儒教の源流は、この礼楽制度にあると言わなければならない。

ならば周公という人物が作った礼楽制度とは、どのようなものであったのか。それがつまり儒教の理想であり、起源であるが、後世の儒者は、孔子の作と伝えられていた儒教の経典（五経）をすでに所与のもの、権威あるものとして神聖化していたために、多くの神話的な潤色があつて、合理的な説明があまり為されて来なかった。

清朝末期から民国にかけて日本にも留学して活躍した王国維（一八七七～一九二七）という興味深い人物がいる。筆者の知る限り、その短い論文『殷周制度論』が、礼楽制度の成り立ちについてもっとも明解に解説してくれている。王国維はまた、近代中国における西域研究の第一人者であった¹⁰⁶。

尊尊親親賢賢の意味

『殷周制度論』によれば、中国における最大の革命は殷王朝と周王朝の交代のときに起きた革命である。その最大の革命たる所以は、周公の礼楽制度であり、彼はそれを「尊尊親親賢賢」という六文字で表現した。「尊尊」とは、尊敬すべきものを尊敬すること。「親親」とは、親しむべきものに親しむこと。「賢賢」とは、賢い人を賢いと認めて敬意を払うことを言う。王国維は、この三つの全く異なる方向性をもつ価値基準を一つの制度として確立したのが周公の礼楽制度であると考えた。以下、王国維の考えを敷衍して、儒教の源流をたどってみようと思う。

「尊尊」とは、尊敬すべきものを尊敬するの意味で、先に生まれた者が、賢くなくても尊敬を受けて王位を継ぐということである。制度的には、立子立嫡の制度、つまり長子相続である。この立子立嫡の制度から必然的に生まれたのが宗族制度である。

王位を継承した長男が大宗、つまり本家となり、その長男、そのまた長男というふうに大宗を継いでいく。大宗だけが王家の祭祀を司ることができ、王族といえども、或いは自分の親といえども、長男でなければ祭れない。長子継承がかなわず、血族から養子を迎える場合でも、先王の子として王位を継ぐことになり、年齢的に差があつても、或いは先王より年齢が上でも先王の子とみなされる。大宗は、言わば万世一系の血筋である。

¹⁰⁶ 佐藤武敏『王国維の生涯と学問』（風間書房、二〇〇三年十一月）参照

周公は殷王朝を武力によって倒した武王の弟で、武王の死後、実権を掌握したが、自ら王位にはつかず、摂政という形で武王の子を王位につけた。これによって「尊尊」の立子立嫡制度が、重きをもって確立する。この「万世一系」は、中国では秦始皇帝によって途絶えたが、理念的には秦朝以降も続いた。制度として今に保持しているのは、おそらく世界で日本だけであろう。ちなみに「易姓革命」というのは、姓が易（かわ）る、つまり統治者の家系が代わるという意味で、中国の王朝交代を指す用語として使われているが、おそらく江戸時代の国学者が発明した日本語である。革命や王朝交代で統治者の家系が変わらないという例はかえって世界に希である。他に比較する例がなかったので中国専用になったが、日本の天皇の万世一系を誇示するための用語であろう。あまり意味がない。

周王朝が衰えた春秋時代、有名無実となった戦国時代においてさえ周王室が存続し得たのは、礼楽制度における「尊尊」の意味、そして万世一系が、犯しがたい権威を残していたからであろう。儒教は、つまり周王朝の「国体」護持の思想であった。秦朝以降の度重なる王朝の交代は、儒教から見ればあってはいけないことである。新たな王朝が起これば、やむを得ず、そこから新たな万世一系を護持しようとするのが儒教である。「易姓革命」を認めていたわけではない。

次男以下の兄弟は、長男が継ぐと大宗の系統から離れ分家して小宗となる。日本の皇室でいえば、宮家に当たる。小宗となった彼らは自分の親である先王が死んでも祭ることはできない。小宗の祖として祭られるだけの人になる。それで、彼らを公子、つまり「公」の子と称するのである。公子はまた始遷祖とも称される。分家となり別の場所に遷って祖になる。これがつまり封建制度である。立子立嫡と宗族制度、封建制度は一体のものである。ただ、この制度を何代もわたって進めていくと、同じ宗でも関係は疎遠になり、また土地も足りなくなる。小宗については五世までをもって断絶としている。

「親親」とは、親しむべきものに親しむこと。同じ宗に属するものは親類と見なされる。親類同士の付き合い方、つまり冠婚葬祭の規定を、その最も重んじられた葬礼から服喪制度と称するが、これは「尊尊」ではなく、「親親」の制度化である。冠婚葬祭では、同じ宗に属する者が長幼の序をもって儀礼に参加する。これは、目上の人を敬し、目下の者を慈しむ「親親」を表わすものである。祖先を祭ることは、葬礼の延長であり、祖先に親しむ行為であって、「尊尊」ではなく「親親」の意味合いとなる。つまり人情の問題である。祭る人がなくて祭られるだけの公子は、名誉ではあるが、人情の問題としては非常に寂しい境遇であると理解される。服喪制度は、孔子から現代に至るまで盛んに議論される場所であるが、基本的には、期間と喪服の種類によって七種類に分けられ、宗の中の親疎の程度から適用される礼が決まっている。一番重いのは父母が亡くなったときで、三年間、麻の縫い目のない筵を束ねたようなもっとも粗末な服で喪に服することになる。宗族は大宗を除いて五世に及ぶので、服喪は、自分から見て四代前の曾祖父の父、四代後の玄孫までが対象となる。それで、前四代と後四代に自分の世代を合わせて九族と称する。五代も離れば、住む場所も、境遇も違っている宗族の成員が、冠婚葬祭の機会に集まって儀式を行

い、その後親しく寛ぐというのが礼の本意である。

ちなみに周王朝の前の殷王朝は、末子相続であったという説もあるほど、王位の継承はまちまちで、しかも王位を継承した人は自分の直系の祖先しか祭っていない¹⁰⁷。傍系から来た王は傍系の先祖だけを祭っているという。

「賢賢」は、いわば実務の世界で、「尊尊」「親親」の規範が及ばない範囲における能力主義だといえる。王家或いは諸侯の家の家臣である卿大夫士は周の制度では世襲ではなく、能力で選ばれる。下って孔子や孟子といった卿大夫が各国を渡り歩いて遊説できたのはこのため、君臣は固定した関係ではなく、その結びつきはあくまで実務上のことであって、君を見放したからといって何ら非難されることはない。周王朝の封建制度と日本の徳川時代の封建制度は、封建諸侯とその家臣との関係においてまったく別物だと理解したほうがよい。

立子立嫡、封建、服喪の諸制度を総称して宗法という¹⁰⁸。これら諸制度を貫く規範が「礼」である。それを明文化したものが五経（易、春秋、礼、書、詩）である。それと、規範とは反対に内面からの心情の発露を促す「楽」（音楽）を併せて「礼楽」と称する。礼と並び称される楽は、残念ながら明文化できなかった。歌詞の部分は『詩経』に残されているといわれ、楽器や曲調等の要素は『礼記』等に記録があるが、音楽という性質上、再現はほとんど不可能である。孔子が『論語』の中で、宮廷楽師の行き先を気にしているのは、基本的に口伝するしかなかったからであろう。孔子は音楽家としても知られ、『論語』の中には楽に関する言説も多い。いずれにしても孔子以来の儒者は、五経を根拠として周公礼楽の復興を唱えるのである。

孔子が尊崇して已まなかったこの礼楽制度が、実際においてどれだけ実施されていたかは分からない。「礼不下庶人、刑不上大夫」という言葉がある（『礼記』曲礼）。一般庶民には刑（罰）が適用され、礼は大夫以上の規範だという意味である。礼を経典の通りに実施することは、一般庶民には難しい。また、刑罰を伴わない礼によって一般庶民を統治することは、現実的ではない。儒教の礼制を採用したその後の多くの王朝でも、現実の行政は

¹⁰⁷落合淳思は『殷—中国史最古の王朝』（中公新書、二〇一五年一月）の中で「文献資料に記された殷の系譜は、一見すると『兄弟による王位継承』が多い。しかし、それは二次的に改編された結果なのであり、実際には後代の王朝と同様に父子による継承が中心だったのである。」（四一ページ）と述べている。同じく落合の『殷代史研究』（朋友書店、二〇一二年三月）「第八章 血縁集団と継承概念」に詳しい。

¹⁰⁸近世以降の宗法は、周代の礼とは違い、宋代に朱熹を始めとする士大夫層が古代の礼を模して創作したものである。科举制度下の士大夫は、子弟が続いて科举に受からないと一族の繁栄を保障されない。子弟のために良好な教育環境を作り出すには親類同士の結束と互助が第一であると考えた彼らは、何代か前を仮の祖として同族を組織化していった。南の広東省、福建省では今もこれを宗法といい、族譜（系図）を残している。周公の礼とは似て非なるものである。井上徹著『中国の宗族と国家の礼制』（研文出版、二〇〇〇年）参照

律令制度により遂行された。

後世、儒者が礼楽の復興の根拠とした五経についても、孔子の作というのはもとより仮託であるが、孔子の時代に確実にあったと見られるのは『詩経』くらいであろう。多くは漢代以降の編纂か、一部は創作であったと見られる。ただ、これら仮託、ときに偽作されたであろう経典もまた、神聖なものとして儒教に受け継がれていく。

儒教思想の変遷

儒教は孔子以来、約二五〇〇年の歴史をもつ。その教えがこの間、まったく変わらずに來たと見ることは不可能である。ことに周王朝が消滅して新たな王朝が生まれたあと、儒教が、孔子の教えを根本から再編成する必要を感じたことは確かである。それ以前の段階においても、同じ儒教とは言いながら、さまざまな考えが生まれている。それが内部の変容であるのか、外部からの影響であるのかを見極めることは難しい。ここでは、前述のイスラームと同様、儒教について、その歴史の変遷をたどる。

儒教の歴史は、一般に五つの時期に分けられる。(1) 形成期—先秦時代、(2) 国教期—漢代、(3) 玄学期—魏晉南北朝、(4) 理学期—宋～明代、(5) 考証学期—清代の五つである。ここに、近代から現代にかけて主に西洋思想に対峙する中から生まれた現代新儒学と呼ばれる一群の学者、政治家、社会運動家の活動を、第六期として加えることもできよう。回儒の出現は第四期の理学期である。

(1) 形成期—先秦時代。孔子教団の成立・形成期である。周王朝の制度としての礼楽に基づくものであり、万世一系であるべき王統とそれを取り巻く士族社会を前提としている。孔子は、基本的にはそういう周の制度、社会秩序を復興しようと考えた。それはあくまで思想的な問題ではなく、功業に関わることであった。それはすでに一般には理解できない、受け入れがたい考えであった。孔子はそこで、復興者として改革者として、その必要を「述べた」のである。ただ、その「述べた」中に、人としてあるべき倫理観、世界を考察するための認識論が、見出された。孔子の言動には、時空を超えて（つまり功業のことは脇に措いても）思想と見なされる要素が備わっていたのである。

孔子やその弟子たちは、常に統治者側の正統としてその教えを説いたが、周公の礼楽制度は孔子の時代においてさえ、すでに衰微の極みにあった。秦・始皇帝が中国を統一するまで、周王朝は八〇〇年、春秋・戦国時代の群雄割拠を経ながらも存続した。ことに戦国時代の百家争鳴は、儒教を限りなく相対化した。戦国から秦にかけての流行思想は墨子や楊子の思想であり、戦国時代を統一に導いたのは法家思想であった。

(2) 国教期—漢代。前漢武帝時代にいわゆる「獨尊儒術、罷黜百家」が実現し、儒教は国教に位置づけられた。しかし主流であった時期は短い。いや国教になった前漢の儒教自体、その最大の功労者である董仲舒（前一七六年？～前一〇四年？）の陰陽五行説、災異思想や、天人相関説等を見ると、孔子の教えのあまりの変容ぶりに驚かされる。とはいえ漢代は、經学化の時代ともいわれ、儒教經典の整理、研究の進んだ時代であり、儒教ス

タンダードが出来た時代である。

儒教經典の中でも、占いの書とみなされて始皇帝の焚書を免れたといわれる易經の研究が急速に進む。ことに数学や天文暦学との融合をはかる「象数易」は、自然科学的な志向をもっていた。外来思想の影響も考えられる。大秦国（ローマ帝国）から使者が来たのは紀元一世紀、後漢の初めであり、仏教も伝わっている。シルクロードはすでに開かれていたのである。

漢代に流行した天人相関説は、「人」の行為が天候不順や災害といった「天」の現象に反映するという考え方であって、ここにいう「人」は、君主である。いわば王権神授説における王と神の関係である。王朝交代を予言し、その根拠を提供しようとする讖緯思想、災異思想もまたこの時代に流行した。予言は、人の悪い行いを自然が懲らしめるという構図である。人は、君主一人のことであり、悪い行いはいわば失政である。はじめて王朝（周）の交代を経験し、同じく永遠に続く万世一系を標榜した秦がわずか三代四〇年で潰えた歴史の激変を目の当たりにした漢代の人々に、王朝はすべからず交代するという新たな考えが芽生えたのは自然なことである。儒教の根本である周王朝の系譜は断絶した。その後の王朝は、何らかの根拠を必要とし、儒教は、王朝の正統性を準備する集団となっていくた。

（３）玄学期—魏晉南北朝、隋・唐代。玄学化及び儒・仏・道三教融合の時期とされる。三国、魏晉南北朝から隋唐にいたるまでの四世紀の間、儒教は思想的には仏教、道教の勢力の下でほとんど目立った働きをしていない。外来思想である仏教が中国化する過程でもある。儒教が正統でありえたのは、科挙の受験に経書（儒教經典）が課せられていたためである。経書に記されている内容は、読書人に限ったものであったが、常識として認められたものであった。その意味で、儒教思想は、中国の根本思想であったと言えなくもないが、体制側に立った活力の乏しい思想であったことは否めない。韓愈（七六八～八二四）が、道教や仏教を意識して、儒教の道統を説き、中国の本流の文化を、「血統」や「制度」ではなく一つの「道」を継ぐものだと解釈したのは、画期的な儒教のレジスタンスであったかもしれない。唐代は、前述のとおり、イスラームをはじめとする様々な宗教が中国に流れ込んだ時代である。道統論の出てきた背景には、道教、仏教の隆盛があり、その背後には、外来思想の影響があったことは確かである。停滞しつつあった儒教が、道統という比較的新しい概念を借りて、まさに中国の道統として堯舜の時代から一貫する思想であることを、訴えたのであろう。

（４）理学期—宋～明代。理学はまた性理学ともいう。また後世、新儒学とも呼ばれるが、「教」ではなく「学」と通称されることが直截に物語るように、秩序ある社会を維持するための教えとしての儒教は、個々人が自らを高めるための学問としての儒学になった。周公が作って孔子がその復興を唱えた儒教の継承という大枠は変わらない（だからこそ儒教である）が、理、気などの新規な概念を駆使した観念的な議論が定着するのは宋代以降である。

ことに「理」は、新儒学の根本概念であった。理という字の使用はそれほど古くない。

原義は玉等の表面の節理から、筋の通ったものを指したものと思われる。思想的な概念として用いられたのは、魏晉以降とされる。現代語でいう道理の意味として、また物理的な法則の意味としても使われ、ここまでは、おそらく原義の派生と見られるが、北宋の張載に至って、ダイナミックな意味が付与されるようになる。『正蒙』「太和篇」の「天地之氣、雖聚散攻取百涂、然其為理也、順而不妄」の理は、宇宙の原理的な様相を呈する。朱熹にあっては、所以然之故（かく在るべき理由）と所当然之則（かく為すべき原則）というように、道德の準則と宇宙の原理とを合わせた概念になる。

周敦頤、張載、程顥、程頤と朱熹を併せて宋五子と称する。朱熹が四者の思想を集大成したとされ、後世「朱子学」として定着する。程顥と程頤の兄弟（二程子と称す）は、上記の区別でいえば所当然之則を詳しく論じた。『論語』や『孟子』に見られる孔子、顔子、孟子等の儒者としての実践に重点があった。思想的系譜で言えば、その興味が個人の修養に偏しているものの、確かに儒教を承けたものと認められる。

所以然之故を論じた一方の周敦頤と張載は、儒教の流れからは異質なものも感じられる。朱熹は、陰陽五行を使った周敦頤「太極図」と、「氣」を万物の物質的根源となす張載「正蒙」の万物生成論を受け入れることで、儒教の不足を補ったとされる。朱熹まで一五〇〇年継承された儒教に不足があったとすれば、それは外来思想である仏教がそう感じさせたのであろう。

理と氣によって形而上の存在論と生成論を構築したことは画期的であったが、それらが統べる原理の下で修養論を説くことには抵抗があった。しかも理氣二元論という、新たな問題も起こってしまった。それは結局、儒者の世界に紛糾をもたらし、古典ギリシャ時代から西洋哲学において何度も繰り返された二元対立と、理と氣を統合する、より上位の概念は何かといった議論が生まれた。こうして、理の支配的な役割だけを認めるもの、理氣不即不離の考えから道德の法則としての理だけを考えるもの、あくまで氣が始めにあって、理はそこにあるとするもの、そして理氣の議論からまったく超越してしまうもの（王陽明）と、いくつもの方向に分かれていった。このような議論そのものが成立すること自体、これまでなかったことであり、そもそも儒教に一つの原理と価値観で一貫する体系を構築する必要があったのかも疑問である。「吾道一以貫之」と述べた孔子の考えを「忠恕のみ」と曾子が解釈して見せた『論語』の一節は、孔子教団の一貫の重要性が、論理的な一貫ではなく、あくまで異なる対象、異なる方向を持った行為が実は一貫したものであること、それが個々人のバランスから生ずべき柔軟な一貫性であることを示している。

朱熹は性即理といっている。これは、性という大らかな、現実的な言葉で括っていたそれまでの儒教と、理という明確な論理的言葉で構築した儒学が、相即の関係にあるということ象徴しているようにも思える。理によって統べられる世界は、論理的な体系として成立しているが、それは実質的にそれまでの儒教と何ら変わらない。性即理ということで儒者の立場を保ったように見られる。

朱熹以降は、理学を額面どおり受け取って、禁欲的な傾向も出てくる。儒者というのは

理という固定した観念とそれにもとづく社会秩序で人を規定し、人情味のないものという風に見られるようになったわけである

宋明儒者たちの最も大きな関心は、仏教に対抗する、或は仏教を受容できる理論を組み立てることであって、その最大の問題は、仏教の空、虚無であった。人倫の秩序を礼という形で統べるのが儒教の根本だから、言うまでもなく前提は生命の連続ということになる。徹底した現実主義である儒教と、現世からの逃避（出世間）を求める仏教とは正反対である。もともと融合のはかりようがないのである。つまり途中の論理や修行法を借りられても、求めるものは正反対なもの、というのは究極的な矛盾といってよい。ただそうやって朱熹が作り上げた世界が後世、中国、朝鮮、日本に絶大な影響を持った。それは第一に知性で理解可能なものであったこと、つまり普遍性を持っていたということであろう。

王陽明は、それを発展したかそれに反抗したか、おそらくは両方だと思うが、性の人における理を発見し、発揮する能力としての「心」を強調するようになる。心即理と彼は言った。主観的な真実が万有の原理である理と合致するという考え方は、ずい分孔子から離れてしまっている。良知の特別な位置づけがなければ、儒教としての陽明学は成立しない。

なお、朱熹と王陽明については、第一章第二節で、儒教へのイスラームの影響を論ずる際に、その独創性（つまり本来の儒教からの逸脱）について前述した。

（5）考証学期—清代

外来民族・満洲族の支配下にあつて儒教は、漢民族を支配する装置として機能する。清代における儒教の思想的な活動、展開は、いわゆる反清復明の指導者（黄宗羲や王夫之）が民主主義に近い急進的な主張をしていたのを除き、ほとんど儒教經典を学問的に深める方向に進んだ。いわゆる考証学の勃興である。そこから歴史学、経済学、言語学といった専門的な学問分野が生まれた。これは朝廷が、四庫全書や康熙字典の編纂といった文化事業を起こして儒者を誘導した結果でもあった。制度的には科挙もあり、役人になる道も、政治批判さえしなければ（思想弾圧は徹底していた）、むしろ明代よりも安定していた。清代の儒者の学問は非常に精緻で、直接、漢以前の本来の儒学の真価を復興するという意気込みであった。儒教ルネサンスとも、科学の萌芽とも称される。戴震等この時期の儒者の著書は、現代の感覚でも十分読むに堪えるものである¹⁰⁹。

（6）現代新儒学—近現代

近代におけるウェスタン・インパクトは、儒教の拠って立つ王朝（清朝）の崩壊という政治的な大変革をもたらしたが、それは中国伝統文化への批判となり、その矛先は儒教思想に向けられた。いわゆる「打倒孔家店」である。中国文化の負の部分はすべて儒教の問題とされ、全面西洋化が叫ばれた。しかし西洋に起こった反西洋反近代の潮流に呼応する形で、儒教は西洋思想と対峙できる独自の価値を持つと考えた中国思想家が出現した。現

¹⁰⁹梁啓超『清代學術概論』等参照

代新儒学と称される。彼らの自信の根拠は、清代考証学の客観的な成果と陽明学派の主観的な行動原理であると言えるが、国家制度の枠組み、いわば国体としての儒教は王朝とともにとうに滅んだ。「内聖外王」の別をいえば、内聖、つまり自己修養の拠り所としての儒教である。

儒教は宗教か

イスラームと儒教の思想とその変遷を概観して、われわれは基本的な問題に直面する。それはユダヤ教やキリスト教と同じく一神教であるイスラームが、宗教でさえあるかどうかさえ確定できない儒教を、他でもない一神教徒の側（回儒）から、同じものだとする考えがなぜ起こり得たかということである。回儒思想を検討する前に、まずこの問題を解明しておきたい。

日本語の「宗教」は英語「religion」の訳語である。漢語の宗教の本来の意味は、宗の教えであり、「宗」の語源を言えば、廟屋を表す「宀」と、神を祭る祭壇を表す「示」の会意字である。廟屋で祭る神は、祖霊であろう。同じ祖霊を祭る血縁集団、つまり一般の漢語でいう「宗族」のことである。この宗族のもととなった宗法制度こそ、孔子が復興をめざした周王朝の礼楽制度の根本となる制度であり、宗教、つまり宗の教えを原義的に解釈すれば、それはそのまま儒教を意味することになる、礼の世界の概念であった。のち派生して精神的な活動の大本を表す言葉となった。

明治時代、日本人が「religion」を「宗教」と訳した際には、仏教の宗旨宗派を意識したものだったと思われ、それはすでに中国で宗の派生義として使われていたから、それほど突飛な発想ではなかった。現にこの訳語はそのまま中国に逆輸入されて使われるようになった。問題は、原義的に儒教のことを表す「宗教」を、西洋語の訳語としての「宗教」と対比する必要ができたからである。日本語では原義（宗族の宗）をいう場合は「そう」と読み、仏教の宗旨宗派をいう場合は「しゅう」と読む。「そう」は漢音、「しゅう」は慣用音とされるが、おそらく日本においては字義の違いが古くから意識されていたと思われる。しかし、中国語においては読み方は一つであって、字音から区別されることはない。ならば、中国語に religion に相当する語はなかったのかというと、少なくともいろいろ検討の余地はあったはずだが、日本の訳語をそのまま入れてしまった。だから中国人にとっては「religion」と同様、「宗教」も外来語だということになる。

そこに、儒教は宗教か否かという非常に気の重い問題が持ち上がってしまったのである。儒教は宗教かという問題は、語源を考えると、トートロジーのようなもので、あまり意味がない。もともと礼の世界にあった宗法を支える心情、祖霊に対する宗族の教えが宗教であるべきだったのである。そのような古代からの心情が、中国人の語感の中には今も響いてくるから、少なくとも日本人が「宗教」という場合とは、若干異なるニュアンスがイメージされると思われる。

ならば中国人の宗教（religion）とはどのようなものなのか。まず、実在した中国最古

の王朝と認められる殷王朝から見てみる。それが可能なのは、甲骨文字という、信頼に足る史料が残っているからである。

落合淳思『殷—中国史最古の王朝』によれば、「甲骨文字に記された信仰は、大雑把に言えば多神教であり、自然を神格化した『自然神』や祖先を神格化した『祖先神』が崇拝されていた」¹¹⁰。自然神としては、河（黄河の神格）や岳（山の神）があるが、「祖先神と自然神との間には、甲骨文字では必ずしも明確な境界がない」¹¹¹という。このように殷王朝では自然神と祖先神が信仰されていた。武丁期にはのちにそれらの神々の上位に「帝」という神が現れたが、それは一時期に限られるという。下って祖己期になると、祖先神に対する祭祀が増え、原始信仰を弱めて祖先崇拝を重視し、先王に対する祭祀儀礼によって宗教的権威を構築することを志向したという¹¹²。

マルセル・グラネはその名著『中国人の宗教』の中で、「地母」の概念に着目し「土地に結びついた母系により組織された家族の血縁の原理ができあがり、家の土地への結びつきと自らの永続性を信じている家族集団の中に、家の本質は大地と同様に永遠のもので、大地と同様増減しないものであるという信仰が形成された」とし、また「家族の死者の祭祀と家の土地の祭祀は平行して発展した信仰に基づいている」と述べ、封建時代（周王朝）に入っても祭祀と信仰は当初、混合したものであったが、やがて「抽象化」が始まり、宗教は「公教」としての性格を持つようになって、「教義が確立されると祭祀実践が信仰心を追い越したのである」と指摘している¹¹³。グラネは「家」の形成から宗教を説いたものであるが、自然神と祖先神との関係から見ても、「祭祀実践が信仰心を追い越した」という表現は的を射ていると思われる。原初的な信仰が、王の主宰する祖先神（先王）への祭祀に集約されていく傾向が存在したことは確かだと思われる。

もちろん自然神への信仰が、消えてしまうことはなかった。封建時代（周王朝）に入ってもそのような自然神は、民衆の中に生きていた。『詩経』の中にはそのような神々が歌われている。また、多くの漢字がそのような神々に由来していることが知られる。ただ、そのような自然神も、象徴的な、より高位の神々の中に集約されていったように見える。周王朝における「天」は、まさにそのような神であったと思われる。田中逸平が、後述するように儒教には「宗教的分子」が欠落していると指摘し、中国文化の原初の宗教の形を「天」の信仰から復興すべきだと主張したのは、そのためであった。

前述した儒教の三つの原理——尊尊、親親、賢賢——には、宗教の入り込む余地がないように見える。周王朝の前の殷の時代では、多くの自然神とともに、祖先を神格化した「祖

¹¹⁰ 落合淳思『殷—中国史最古の王朝』（中公新書、二〇一五年一月）八〇ページ

¹¹¹ 落合淳思『殷—中国史最古の王朝』八七ページ

¹¹² 落合淳思『殷—中国史最古の王朝』一六七ページ

¹¹³ マルセル・グラネ『中国人の宗教』栗本一男訳、平凡社、一九九九年十月

先神」が崇拝されたといわれる¹¹⁴。親親における祖先祭祀も、遠く遡って祖霊からさらに来世を主宰する神への信仰にたどり着く可能性があったと思われるが、『儀礼』に見るように、その崇拝は礼の形式の中に集約されており、祭祀の対象ではあっても信仰の対象ではない。霊的要素はほとんど感じられない。殷王朝では、自然神祖先神の上位に祀られた「帝」があり、周王朝においても「天」がそのような神位にあったと考えられるが、これも『儀礼』には、祭祀の対象として現れてこない。

孔子の教えとして二五〇〇年にわたり今に継承されて来たとされる儒教が、宗教であるか否か、という問題は、二十世紀始め、天朝としての中国が清朝の崩壊によって断絶した際に議論されたことがある。一部の儒者（康有為等）は、西洋文化の根本にキリスト教を発見し、「孔子教」を国教に祭り上げようとしたのである。ただ、否定する側も肯定する側も、それを差し迫った問題とは見なかった。いずれの陣容も儒家が宗教であるか否かの答えを出していないのである。

この問題の答えは、やはり儒教の創始者である孔子の言説から求めるしかない。

孔子の神学——如在観

孔子は『論語』の中で、祭祀に臨む心構えを「祭如在祭神如神在」（祭ることが在りますが如くす。神を祭ること、神在ますが如くす）と述べた。ここに言う神は祖先の霊だと思われる。そもそも礼は、祖霊の存在を前提としている。祖先を祭るときは、眼前に祖先が居るように祭るべきだということである。

在（い）ますが如き神というのは、現世の側を主体としたものである。神々しくて直視できずに、ただただ目を伏せているという敬虔な思いもそれであり、本当は疑っているけれども、礼の決まりであるから、形式上にそのように行うというのもそれである。「如在」とは、その実体を有るとも無いとも言わないが、人間の側には確かにそう感じられるという、そのことを重視するのである。

孔子はまた「子不語怪力乱神」とも述べた。怪、力、乱、神の共通点は理性で理解できないということである。「敬鬼神而遠之、可謂知矣」（鬼神を敬して之を遠ざく。知と謂う可し）という姿勢でそれは明らかである。前述の「天」と同様、孔子は、万物を支配する不可思議な力を十分に感じながら、意図的に神について語らなかったのである。それは理性によって理解できないすべてのことに及ぶ。例えば死後については「未知生焉知死」という。まず理解し得る現世の、しかも近いところから遠きに及び、理性を超えるところは、口にしないのである。

筆者はこれを「如在観」と称する。孔子のこの如在観は、誇張でなく、その後二千数百年にわたり中国人の宗教の在り方をほぼ決定した。礼とは形である。自らを形にはめるもの、いわば外的規範であるから、それ自体はむしろ思想とは遠いものである。しかし礼に

¹¹⁴ 落合淳思『殷—中国史最古の王朝』

臨むときの心構えから生ずる知恵がある。自身について言えば、心に生ずる心情に正直であることと、しかしそれとは逆に、その心情を決まった形に収めて、その外側に形を求めないことである。そして、他人の内心に立ち入らないことである。「今女安則為之（なんじ安くば、則ち之を為せ）」と、孔子は、反対していても、それを良しとする他人に、弟子であっても介入しないのである。心がこもっているかどうかは誰も判断できないからである。イスラームにおいても外的規範と内的規範の問題として、同様のことが議論される。内的規範の厳格化がスーフィーにおいて窮極にまで展開すると同時に、一般の信徒には、ともかくも六信五行の実践、つまり外的規範が強調される。

神の存在を明言しない儒教は、つねに神の存在と、それへの信仰を明言するイスラームとは、信仰について一見して両極端にあるようだが、偶像を廃したイスラームの礼拝において、マッカの方角に祈る心構えは、如在観に通じるものがあるのではないかと思う。

第四節 回儒思想——哲学の側面から

第二節でイスラーム思想の概観と変遷を紹介したが、回儒の哲学を解明するには、是非とも先に二人のイスラーム思想家を取り上げておかねばならない。ガザーリーとイブン・アラビーである。ガザーリーは、イスラーム思想全般の理解にとって一つの基準を打ち立てた思想家であり、またイスラーム・非イスラームの思想比較を行った先駆者でもある。イブン・アラビーは、スーフィズム哲学の大成者であり、回儒に圧倒的な影響を与えている。劉智の著『天方性理』はその翻訳、解説だとさえ言われている。

また翻って儒教思想についても、これに対応して、儒教の哲学的な側面を孔子の言説をもとに確認しておきたい。

神学と哲学の分節点——ガザーリーの思想¹¹⁵

ガザーリーは、一一世紀から一二世紀初頭にかけてイスラーム世界で最も権威あるウラマー、学者であった。彼は思索の人であると同時に実践の人でもあった。自らスーフィーの修業を実践し、その後のスーフィズムの発展に糸口を与えた。ガザーリーという思想家はイスラーム世界において、イスラーム思想の根幹にある信仰と、それまでの約五〇〇年の間、イスラーム思想を豊かにした三つの要素である神学、哲学と修養（スーフィズム）を、あくまで正統派の立場にとどまって、それぞれを不可欠のものとして重視し、それぞれを展開させ、しかもイスラーム思想という一つの体系の中で位置づけた稀有な思想家で

¹¹⁵ ガザーリー著・中村廣治郎訳注『中庸の哲学』（東洋文庫、二〇一三年十二月）、ガザーリー「イスラーム神学綱要」『中世思想原典集成 11 イスラーム哲学』（上智大学中世思想研究所編訳・監修、平凡社、二〇〇〇年十二月）、ガザーリー著・黒田壽郎訳『哲学者の意図』（岩波書店、一九八五年十二月）、青柳かおる『イスラームの世界観—ガザーリーとラーズィー』明石書店、二〇〇五年二月）等参照

あった。ガザーリーを起点として、哲学は、イスラーム世界から西方世界のキリスト教スコラ学に流れ込み、スーフィズムは、インド、中国、インドネシアといった東方世界におけるイスラームの奔流となった。もとより歴史的な数々の要因がそうさせたのであろうが、思想の上では、やはりガザーリーという存在が大きい。

ガザーリー著『中庸の哲学』の訳者・中村廣治郎は同書解説の中で、ガザーリーは「理性を過信し、神の属性を否定し、人間の力を過度に強調するムータズィラ派や哲学者を一方の極とすれば、啓示を強調するあまり理性を過小に評価し、聖典の言葉を直解して神を擬人化し、人間の力を認めないハシュウィー派やジャブリー派を他方の極として、その中間の立場、つまりアシュアリー派の立場ということである」と述べている。

ここで特にガザーリーを取り上げる理由は、以上の説明で分かっていたかと思う。要するに彼は、およそ人間の知情意に関わる行為（思索、信仰、修養）に、先入観、偏見を持たずに正面から取り組んだ人物であった。その懐の深さと中立性（中庸）は、イスラームと儒教だけでなく、異文化間の思想比較をするためのスタンダードとして、最も適した存在だと思われる。さまざまな思想は、彼の思想において何がしかの接点を見いだせるはずだからである。

ガザーリーは、神学と哲学とスーフィズムを峻別したが、いずれかを否定したわけではない。イスラーム世界においても西洋世界においても、彼以後、三者の関係はますます曖昧になっていく。西洋において、イスラームでは彼以降哲学が終焉したと言われたのは、哲学を認めながらも、信仰の領域を侵してはならないとする、宗教としては実に真つ当な考えが、キリスト教世界で認められなかったからであろう。西洋ではルネサンスから近代へと、哲学が神学を統べる理性主義が主流となる¹¹⁶。

ガザーリーがこの三者をどのように捉えていたかを見てみる。

ガザーリーはまず真理の探究者として、神学者、パーティニー派、哲学者、スーフィーの四種類の人を挙げた。パーティニー派とはイスマイール派、即ちシーア派を指す。これについては、当時ガザーリーの仕えていたセルジューク帝国の宰相ニザーム・ムルクの領内でシーア派が流行し一大勢力になっていたという時代背景がある。ガザーリーは「真理は無謬のイマーム（アリーの血筋）のみから得られる」とするその教説よりも、同派の一般信者、ことに知性の劣る人々に対する有無を言わせぬ高圧的な態度を批判している。

神学者は、真理は『クルアーン』と伝承（『ハディース』）を通して知り得ると考え、そこからイスラームの信条を擁護し、異端者を論駁するが、知識を求める人ではない。

論理と証明によって探求する哲学者は、さらに唯物論者、自然学者、形而上学者の三種類に分けられた。唯物論者は、世界はそれ自体で存在し続けると考え、創造主の存在を否定するから不信仰者である。自然学者は、自然界を探求することによって神の創造の不可

¹¹⁶ 西洋哲学の「理性」について、木田元著『反哲学史』（講談社学術文庫、二〇一一年一〇月）が多くの示唆を与えてくれる。

思議と神の知恵の驚異を見出し、創造主の存在を必然的に告白していることになるから、神とその属性を信じているが、来世を否定しているから不信仰者である。形而上学者は、アリストテレス哲学を学ぶ者である。論理学を体系づけたことは評価できるが、靈魂の復活と来世を否認するから不信仰者である。

ガザーリーにとって、すべての評価基準は信仰の有無にある。したがって哲学者はすべて不信仰者とされた。それは哲学を学ぶことで誤った認識をしてしまうからである。例えば数学（算術、幾何学、天文学）は、「ひとたび理解されれば、それを否定することはあり得ない」から、宗教上の事柄とは関係ないが、数学の明晰さを哲学者の明晰さだと誤認してしまい、その説にしたがって不信仰となることがある。神学や他の学問についても同様に、限られた領域の明晰さがすべての領域に及んでいると誤認してしまうことで、不信仰が生まれるとする。

論理学は、概念一定義、命題—証明の学問であり、否定するものはなにもない。神学者もこれを使うが、哲学者に比べて徹底していない。問題は、論理学者の言説がすべてにおいて論理学によって証明されていると誤認することにある。

自然学は、自然がそれ自体で作用しているのではなく、創造主の命令に完全に服従しているという基本が明らかであれば、否定すべきものはない。

形而上学は、論理学で証明できないので、最も多くの誤りがある。三つの点から不信仰者になる。（１）肉体は復活しない。賞罰を受けるのは肉体を離れた純粹靈魂である。（２）神は普遍を知るが、個物を知らない。（３）過去と未来に渡る世界の永遠性を主張する。

そしてスーフィーは、観照によって開示を受ける者である。「スーフィーたちこそが特に〔至高なる〕神への道を歩む人であり、その生き方は最善のものであり、彼らの方法は最も正しく、彼らの性格は最も純粹なものだ」とガザーリーの評価は絶対である。彼が自らスーフィーの世界に身を投じたのは、「直接的な味得や体験、性格の改変によってしか到達できないこと」「『体験の人』は『言葉の人』ではないこと」を知ったからである。

ガザーリーは、神学と哲学を研鑽する中で、「理性だけでは、人々が求めるものをすべて知り尽くすことも、困難な問題のすべてを解き明かすこともできないことがわかった」。そして「来世の幸福はただ神を畏れ、邪悪な欲望を抑制することによってのみ得られる」と確信するのである。人間の認識能力から言えば、それは理性を超えた何かである。知覚は「すべての人間が存在の世界を知るために造られるのである」が、それを運用する理性の背後には別の段階があり、別の目が開かれるとする。理性ある人の中には啓示の対象を拒否し、それらをあり得ないことと見なす人がある。ガザーリーは「啓示への信仰とは、理性の上位に別の領域があり、そこでは特別な対象を認識する目が開かれること、それについて理性は無力であり…」と述べている。

ガザーリーが以上に示した神学、哲学と理性を超えた認識の構造的説明は実に明快である。ひとことで言えば「思想の範疇」を明確にしたものである。信仰のある者もない者も、どこまでが神学の領域であり、どこまでが哲学の領域であり、理性はどこまでの真理を探

求できるのかといった思想の範疇が、ここに示されていると思う。

しかし彼の『光の壁龕』に語られた「光」の神学というべきものは、「光の啓示」(『クルアーン』二四・三五)を根拠としながら、彼自身のスーフィー体験を言葉にしたものであるろうか、それを語るガザーリーは、修業者の彼であり、思想家の彼とは別人のようである。彼の語る光に充たされた世界は、修行中に現れる世界像のように思われる。ガザーリーは、光の中で神に「見(まみ)える」ことが出来るとした。この光の神学は、のちイブン・アラビーやスフラワルディーに継承され、壮大にして荘嚴な一大伽藍のような思想となっていく。

イスラーム神秘主義の源泉——イブン・アラビー

イブン・アラビーという人は、スーフィーであると同時に、イスラーム世界のあらゆる哲学を渉猟し、それらを自らの体系に取り込んだといわれる。イブン・アラビーは、アンダルシアで生れ、八歳でセルビアに移り、その後、コルドバ、グラナダ、エジプト、チュニス、モロッコ、マラケシ、エルサレム、マッカ、バグダッドを経てダマスカスで死んだ。父親も著名なスーフィーであった。各地のスーフィー教団で修業したが、ファーティマという老齡の女スーフィーに仕えていたこともある。この女性は少女のようで、いつでも精霊を呼び出すことが出来たとされる。イブン・アラビーは通常の修業の他、好んで墓の周りに正座して、魂との対話を求めたという。夜の礼拝のあと、言行を反省することを日課とした。スーフィーとして修業する中で、まぶしい光が両肩を照らし自分がどこにいるのか分からない、筵に乗って遊ぶ、大地があいさつをする、といった体験をしたという。ダマスカス郊外の砂漠で、白い幾何学図形に抱かれた「彼(H u w a)」の字を見たともいう。

主著に、形而上学、神学、宇宙論等を網羅した大作『マッカの啓示』、夢告による著作『叡智の台座』、またクルアーンの注釈もある。後世、イスラーム世界への思想的影響は絶大で、オスマン期の知識人の大半は少なからずイブン・アラビーの影響を受けたという。彼の弟子や彼の影響を受けた無数の学者によってイブン・アラビーは様々に解釈された。基本となる宇宙の階層についても、異説が多い。その中には異端とされるものもある。

イブン・アラビーの思想の二つの柱となる考えが、存在一性論 と完全人間論である。

存在一性論とは、「世界はすべて一者の自己顕現(タッジャリー)」とする説である。この一者を存在(ウジュード)と呼んだ。その単一な「性」とは、アッラーの顕現をいう¹¹⁷。

¹¹⁷松本耿郎は『ジャーミー「閃光」Lawaihについての基礎的研究』(一九九九年、英知大学)の中で、「存在一性論とは十三世紀イスラーム世界の大変動とともに澎湃として起こってきた宗派横断的思想運動であり、それ以後のイスラーム教徒の精神生活を深い次元で規定し、今日にまで至っている。この思想は神智学者イブン・アラビーの思想と神秘主義詩人ルーミーの詩精神が共震して引き起こした思想的地殻変動であるといえる」と述べている。ちなみにジャーミーの「閃光」は、「昭微経」として劉智により漢訳されている。『天方性理』の六大部経中の筆頭である。

ただ、存在一性論という用語を、イブン・アラビーは使っていない。その思想的展開は、直弟子のクナーフィーによる整理を経たものであり、その影響力の広さから、かえってイブン・アラビー学派のような系譜をたどることは難しいという。

東長靖は『イスラームとスーフィズム』の中で、存在一性論の中心となる一者の顕現の階層（段階）について、カーシャーニーの五次元説とジーニーの六次元説を紹介している。

カーシャーニーの五次元説は、1、絶対的一性（アハディーヤ） 2、相対的一性（ワーヒディーヤ） 3、ジャバルート界 4、マラクート界 5、ムルク界。用語の説明は省くが、重要なのは、アッラーの位置が2の相対的一性にあり、絶対的一性の下にあるということである¹¹⁸。

ジーニーの六次元説を東長は次のように説明する（筆者が一部省略した）。

1、神性。「アッラー」という神名に対応する。存在の諸真実在の全体と、諸段階のなかでのそれらの保持である。

2、絶対的一性（アハディーヤ）。「絶対的一者（アハド）」という神名に対応する。本質の顕現の場であり、そのなかには、名も属性も跡のかけらも顕れない。

3、相対的一性（ワーヒディーヤ）。「相対的一者（ワヒド）」という神名に対応する。ここでは、名・属性および跡が顕れる。

4、慈悲者性（ラーマニーヤ）。「慈悲深きお方（ラーマン）」という神名に対応する。諸名と諸属性の諸真実在による顕れであるが、絶対者の諸段階全体の名であって、被造物の諸段階は一切含まない。属性のうちでも、絶対者に属するものだけが顕れるとされる。

5、主性（ルブービーヤ）。「主（ラッブ）」という神名に対応する。現象界の諸存在物が必要とする諸々の名が求める段階につけられた名である。被造物の属性のみが顕れる。

6、王性（マリキーヤ）。「王（マリク）」という神名に対応する。被造物の属性のなかでも、被造物にのみ関係する名を表わす。

この六次元説については、中国のイブン・アラビー研究者である王俊栄が『天人合一 物我還真』¹¹⁹の中で、次のように整理している。

1、アッラーの本質。すべての存在はアッラーにおいて統一されている。万物はそこから流出し発生する（超越性）。しかしアッラーから流出したものはアッラーと完全に分離す

¹¹⁸ 東長の前掲書によれば、井筒俊彦が存在一性論として紹介しているのは主にこの五次元説であるという。井筒は『イスラーム哲学の原像』（岩波書店、一九八〇年五月）の中で、ジーリーのアハディーヤについて、「このいわば有の方には顔を向けた無の側面だけに限られるのであって、形而上学的には第二位の領域であり、事実上は、もちろん、無ではあるけれども、まったくの無限定ではなく、すでにある意味で絶対無が限定された境位であると考えるのであります」と解説している。後述する劉智の理解とは違うようである。

¹¹⁹ 王俊栄『天人合一 物我還真 伊本・アラビ存在論初探（イブン・アラビーの存在論入門）』宗教文化出版社、二〇〇六年六月

ることではない（統一性）。

2、アッラーの名と属性。神の創造物によって顕現する。被造物には神の印と痕跡がある。

3、アッラーの意志と能力。万物は顕現される前に宇宙万物に関するすべての想像、イメージ、観念と思想を備えている。永久の原型が万物の本質になる。それがアッラーの意志であり能力であり、万物に注がれた恩恵であり、秘密である。

4、想像と象徴の世界

5、天使の世界（理念の世界）

6、万物の世界（現象の世界）

以上のように存在一性論の階層、とくにジーニーの六次元説について詳しく述べたのは、劉智において、この存在論が圧倒的な影響を持ったからである。

思想の中心に据えられた「絶対的一性」が思弁の極致であり、必ずしもアッラーと呼べないという点が、イブン・アラビーの掴みどころのないところであり、また異端者とされることもある要因である。イスラームに異端かそうでないかの一線があるとすれば、存在一性論は、おそらくその線をまたがって限りなく広がっていったと言える。

一方、イブン・アラビー思想のもう一つの柱である完全人間論もまた、信仰の深化をめざす当たり前の修養論から、アッラーとの合体を求める。人間は、アッラーの似姿であると同時に、宇宙に対する小宇宙（ミクロコスモス）である。これもまた異端の一線をまたがって展開する。

儒教思想に一貫するもの——天、命、性

儒教の源流（礼、宗法）から導かれる社会にあって、人々の拠りどころとするものは、宗族を維持、発展するための血縁（家族）の連続と、その根源である祖霊であったろう。それを繋ぐものは、生命、しかも「生生の徳」と称されるような、人類に恩恵をもたらすまったき善としての生命である。儒教の礼は、基本的に祖霊に対する祭祀による宗族の確認であった。

「性」はおそらくこのように、もっとも切実な生命を含む言葉として儒教の共通概念として定着したものであろう。『礼記』『中庸』の冒頭に「天命之謂性率性之謂道修道之謂教」（天の命ずる、これを性と謂い、性に率（したが）う、これを道と謂い、道を修める、これを教と謂う）とある。儒教の基本概念を明確に述べたものである。

『礼記』の成立は、儒教の歴史ではかなり後世の説と認められるが、春秋時代紀元前三、四世紀のものと確認できる「郭店楚簡」にも「性自命出 命自天降 道始於情 情生於性 喜怒哀悲之氣性也 及其見於外 則物取之也」とあり、性（生命）は天から下された命によって生じるものとされ、ここでは、喜怒哀楽の情が性から生ずるものとしている。儒教の為すべき道は、この性にしたがっていくことであるから、性がいかなるものであるかが、

儒教の根本にあるのは見やすいところである。

しかし、『論語』に「夫子之文章 可得而聞也 夫子之言性與天道 不可得而聞也」とあるように、孔子は性と天（道）についてあまり語らなかったようである。確かに『論語』の中で性については言っているのは「性相近也 習相遠也」だけである。ちなみに『孟子』には「食色性也」とある。この簡単なセンテンスで分かるのは、本能的な欲望、生命の自然を、性と捉えていること。つまりそれを現実と見て、肯定するところから始まるということ、そして性というものは、人間に、同一ではないが共通に付与されている何かであり、それが習い（学習、慣習）によって徐々に違ってくるということである。孔子は、性が生来のままで良いとも悪いとも言っていないし、習いによって個性が生まれてくることについても、良いとも悪いとも言っていない。ただ性にしたがうことが道であるとすれば、人は日常生活の中で、まず生命として付与され、感じられる「性」から出発し、それを発揮、拡充していくのが人の道だということになる。

「天」もまた孔子のあまり説かないことであるが、その命ずるところが性であるから、性にしたがうことで、人が天を知ることはできるはずである。孔子の生涯で見る限り、それは性の発揮、拡充の過程で、自らの心に照らして不安を感じたり（「獲罪於天無所禱也」、「天喪予天喪予」）、逆に大きな自信を得たりしたとき（「天生德於予桓魋其如予何」）に天は現れるようである。その不安を解消しようとしたとき、大きな使命感を感じたりしたとき（「天將以夫子為木鐸」）に、何か根源的なものに導かれているか、それと一体となったと感じること（「知我者其天乎」「天何言哉四時行焉百物生焉天何言哉」）もあった¹²⁰。強いていえばそれが儒教の天である。

天と性を存在論的に考えれば、天を造物主のように考えるのも可能である。天は性（生命）を人に付与し、人は性にしがたって天を実感する。儒教の經典には天を祭ること（祀天）に関する記述もある。天を造物主のように説明する儒者も確かにいたのである¹²¹。そういう説明は別に異端ではなかった。「其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。其の性を知らば即ち天を知らん。其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり」（『孟子』『盡心章』）と孟子は、性を知ることは天に事（つかえ）ることだと言っている。ただ、ここでも大事なものは、心を尽くし、性を養うことが初めにあって、天を知るのはその結果であるということである。問題はあくまで過程である。先に天というものがあって、それが賦与した性を発揮するというのは論理的な順序にすぎない。日常生活の中で見えて来なければならないのである。したがって何か一つの根源から天地万物が発生する、という点は同じでも、その一つの根源を知ることは人生の結果であって、いわば偶然のことである。それを知らなくても何ら生活に支障はないし、信ずるか否かは人それぞれである。

¹²⁰ （ ）内はすべて『論語』

¹²¹ 漢代における儒教の国教化を促進した董仲舒は『春秋繁露』『郊語篇』で「天者、百神之大君也」と述べ、天を、創造し支配する人格神と解している。

「命」もまた、天が命じたもの（性）はすでに自らの生命の中にあるから、それにしたがうことが命を知ることになる。それは天の場合と同様、時に切実に感じられることもある。誰にとっても自分が生きた分がそのままその人の命であり、死の時点から見ればそれは定まっているのである。しかし命を感じなくてもすむ人生は、平穩無事という意味で、むしろ幸せである。

このように性と天と命は、確かに孔子以来の儒教の根本的な考えだと認められるが、そこに思弁的な議論は必要ない。つまり礼楽制度、宗族制度がしっかりしていれば必要ないと考えるのである。

儒教内において性善性悪の論争があった。しかし、天の命じた性が善いものでないとするれば、善いものはこの世にないということになる。荀子の性悪説は、性を欲望に偏して捉え、人の本来持っているもう一つの働きである知の働きによって人為的に抑制するということを唱えたが、これは性悪というに足りない。知の働きも性の中にあるはずのもので、人為的に中道を離れる欲望を抑えることは、つまりは性を尽くす道筋であると、孟子などは考えるのである。だからといって荀子が孔子の道に反しているとは言えない。荀子が「天人の分」を明確にし、あたかも自然に対する信頼を否定し、人為を強調することは、かえって「儒家の立場を徹底したものである。即ち、孔子の立場は、『天』に対し一定の距離を保って、人間を本位とし人間に終始している」¹²²という石川英昭の指摘は、誠に的を射ている。

以上、ガザリー、イブン・アラビーと孔子の思想を概観した。前置きが長くなったが、これらを踏まえて、回儒思想の解明に入る。最初に取り上げるのは王岱輿である。

王岱輿の三一論——イスラーム・儒教思想比較の枠組み

王岱輿には漢文によってイスラームを解説した『正教真詮』『清真大学』『希真正答』の三部作がある。王岱輿は明代万暦年間に生まれ、清代順治年間に亡くなっているから、文字通り明末清初に生きた人である。『正教真詮』の自叙によれば、王岱輿の家は欽天監の職位を世襲していたムスリムであり、その漢籍の素養は、成人して以降の学習によるものである。儒教ばかりでなく諸子百家の学を修めたという。それら中国思想がイスラームの教えと天地の差ほども違うと感じたことが、著述のきっかけとなった。

王は儒教側の人物とも議論を重ねたようである。『正教真詮』は、漢語によるイスラーム教義の最初の解説書であり、イスラームの教義を詳細に説明している¹²³。また『希真正答』は、儒者・仏僧・道士との問答形式で個々の問題についてイスラームの立場を明らかにしたものである。

¹²²石川英昭『中国古代礼法思想の研究』（創文社、二〇〇三年一月）

¹²³『中国伊斯蘭教史』五五六～五五八ページ

王岱輿の著作は「以儒詮經（儒学をもってイスラームを注釈した）」と評されるが、その構想するところは、儒教をまったく相対化しており、儒教以外の思想も視野に入っている。イスラーム神学者・哲学者としての王岱輿の漢語による主張、つまりイスラームを中国の思想界のなかでどのように位置づけるかという思索的作業であったと言える。

王岱輿は回儒の系列にあるが、回儒以前のイスラーム学者と同様、儒教をほとんど評価していない。少なくとも哲学的にまったく評価しないのは、胡登洲と変わらない。王岱輿の著作を、漢語によるイスラーム思想の解説というだけでなく、イスラームが千年にわたって取り込んできたさまざまな思想全般の解説と見れば、近代西洋以前の思想のほぼすべてを解き明かすための入門書として、高く評価できると思う。

王靈桂は『中国伊斯蘭教史』の中で「我が国の歴史上、西洋文化をはじめて全面的にかつ系統的に中国に紹介したのはイスラームであった」と述べているが、それは王岱輿において特に当てはまる¹²⁴。イスラーム經典の漢訳は、実は一面で、イスラーム思想が網羅したギリシャ思想を始めとするあらゆる思想が、初めて、極めて高度な比較思想の観点を踏まえて東方世界に紹介されたことを示す。それに比べると、一六世紀に中国にきたキリスト教宣教師たちは儒教に対する理解が浅く、無駄なところで努力していたような感じがする¹²⁵。もとより、中国ムスリムがこの時すでに千年に及ぶ中国定住を経ていることを考えれば当然ではあるが。

王岱輿のイスラーム解説は、「三一（三つの一）」という壮大な構想をもとに進められる。その全体像は『清真大学』の「三一」論に示されている。三一とは、真一、数一、体一を指す。いずれも本来の漢語にはない概念、というより用法である。その精緻な構想を単純化していえば、真一は神学を、数一は哲学（形而上学や存在論）を、体一は実践（認識論、倫理学）を論じたものである。結論をいえば、中国思想には真一の部分が欠落しているということである。真一とはアッラーを表わす用語である。中国思想には、唯一絶対神がないという、当然のことを説明したものであるが、それを明確に主張したのは、おそらく王岱輿が最初であったと思う。

王岱輿の三一論の三は、世界を三つの層（または世界創造を三つの段階）で描くイスラームの世界観を踏まえたものであるが、このような世界観は、古くはゾロアスター教やマニ教にも見られる。いうまでもなく上の層は神のまします天上世界、下の層は人間が住む現実世界であるが、中間の層には、存在論、形而上学や神話に至るまで、さまざまな要素が入り込む余地がある。三という数字には、そのような象徴的な意味合いがあると思われる。前述した周敦頤の太極図も同様の構造である。王岱輿からすれば数一であるが、無極一太極が万物を生成する中間に、万物の原理的な作用として陰陽と五行（金・木・水・火・土）が置かれている。

¹²⁴ 王靈桂『中国伊斯蘭教史』（中国友誼出版公司、二〇一〇年七月）「導論」四ページ

¹²⁵ マテオ・リッチ『天主実義』等参照

以下に、王岱輿の三一論（宇宙の構図であり、信仰の階梯である）を『清真大学』の目次に沿って、概説する。

提綱（統説）

本書の主旨は、作証之言（シャハーダ）にあり、アッラーとムハンマドの理、真一と数一の違いを明らかにしたものである。

真一

真一とは真主（アッラー）のこと。独一にして万物と関わらない。即ち超越している。

1、本然（第一章）

原有（もともと存在するもの、存在そのもの）。無始無終。万物を創造するが万物から超越している。アッラーの本質をいう。

2、本分（第二章）

本然の動静。長守にして渾一。その理顕われれば即ち同じからず。アッラーの属性が保持されている状態。創造が始まる前の契機、萌芽。

3、本為（第三章）

能有（創造する能力）。創造の一步手前の状態。アッラーは直接に万物を創造するのではなく、その存在の「余り」（アッラーは自満自足している。創造を意志することによってその存在が溢れ出る）に、無形ながら万物の潜在性が備わっている。毛筆における墨のようなもので、文章は墨によって現れるが、誰かが筆を使ってそれを現さなければならぬ。アッラーは万物を描く墨と文章を用意するが、筆を使う（現物を創造する）のはアッラーではない。

数一

一本万殊、能有の首端。一つの大本から万物が生成していく。アッラーの属性である創造する能力が、数一によって初めて発揮される。数一はムハンマド（歴史的な預言者であるムハンマドの神性）であると同時に、中国思想において、万物の始原とされた概念（太始、道源、光明、靈根、性海）や孔子や聖人と考えられる存在（大智、至聖）等、さまざまに表現される。それはまた宋儒宇宙論の根本である「無極」に等しいとも言われる。

1、元勲（第一章）

ムハンマドの通称。元勲はイスラーム帝国の奠基者としての呼称であるが、ここでいうムハンマドは歴史的な人物ではなく、明らかにムハンマドの神性を指す。また儒教的に「性命の大源」、道家的に「衆妙の門、無名は天地の始め」、また唯識仏教的に「諸有の種」とも称する。

2、代理（第二章）

万霊の性がもと純粹であること、気はもと輕清にして色有に干せず（物質でないこと）、

人類、天仙（天使）、神鬼（ジン）の本来の姿、天地万物の所以がすべてこの時に始まることを明らかにする。つまり元勲（ムハンマドの神性）が命じなければ、何も現れない。創造の始まる契機である。

3、代書（第三章）

精粹の「余り」が自然に外へ発露する。万物創造の始まりである。代書はさまざまに称される。例えば数一の用、天地の根、万物の母、氣盛んにして理微か、有名は万物の母、太極化して陰陽となる等々。代書は、イスラームにおいてこの世のすべてのことが書かれているとされる「天書」にもとづく。

体一

体認（知ること、体得すること）の一は人品なり。即ち体一は人間の領域のことである。人はムハンマドの神性（数一）の理を承けて陰陽の形質を備えた被造物として、その知識、言動はすべてその一性に命じられるところであるから、その一を頼りに数一を、そして真一を体認していくことができる。即ち自らを知ることではそれは為される。

1、知認（第一章）

聖賢の参証にならい、正教の真経（クルアーン）を学び、かたや世界を観察して思いめぐらすこと。これをタウヒードという。知ることによって信じ、信ずることで誠意、忠実に心を保てば、知らないことに出会っても疑うことはなくなる。つまり惑わないこと。

2、見認（第二章）

観察や経験を超越して、自ら体認すること。ただ、この体認には、主客の別があり、二から一を得るものである。イディハードと称する。

3、続認（第三章）

偏私自見に克ち尽くして、また明德の源を全うする。己を無くして体認する。しかし、人間は有限であるがアッラーは永遠である。人間がアッラーと一体となることは不可能である。しかし、自らを「全溶」（自己消滅＝ファナー）すれば、そこに「頓頭」（悟り）が生じ、本然の動静が明らかになる。その後はアッラーの知をもって知り、アッラーの見をもって見、アッラーの言葉によって話す。これを契合、ワフダートと称する。

王岱輿によれば、上記の三一のうち、中国思想には真一が欠けている。王岱輿は、万物の根源を、万物とは関わらない独立、唯一のある存在に帰するという思考方法が、中国人（日本人も同様であるが）に欠けていることが、イスラームと中国思想の根本的な違いであると断定した。その断定が正しいかどうかはともかく、異文化間における思想比較の前提を示したものとして実に明快である。唯一絶対の造物主としての神をもち、それへの絶対的帰依を説く文化圏と、そうでない文化圏との隔絶はここに起因しているという、少な

くとも一つの仮説の提起である。

王岱輿はこの前提の上で、造物主である神はどのように宇宙を創造したのか（生成論）、宇宙の始めを創造した神は、なぜ創造された宇宙の個々の被造物を支配しつづけるのか（超越と内在の問題）、被造物である人間はどのように神を信仰し、その恩恵を得るのか（道徳論）、そしてそれらはどのように関連付けられているのかを、この「三一」によって解説しようとしたのである。

堀池信夫は『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿研究』の中で「真一」の提起は「中国において新たに構想された哲学的思弁であった」¹²⁶と述べているが、誇張でないどころか、筆者は「中国において」を「東方世界において」と言い換えてもいいと思っている。

三一論を儒者はどう見たか

王岱輿のこの三一論を読んだ（読まされた）当時の儒者たちは、どう感じただろうか。三一論を借りて、イスラームと儒教の基本的な概念について比較してみる。

三一論全体の主旨はシャハーダ、即ち信仰告白（アッラーのほかに神なし、ムハンマドはアッラーの使徒なり）を説明するものだという。このわずか一節の証言のために、なぜかくも壮大な世界が必要なのか、儒者はまず驚くであろう。神が「一つである」こと、神を「一つと認める」こと（タウヒード）になぜかくもこだわるのかと。

真一とされるアッラーの存在が、確かに儒教（中国）世界とは隔絶した何かであることは感じたはずである。何が隔絶しているのか。突きつめれば「存在」の意味に行き着く。神が唯一「有る」ということと、その被造物である人間が「有る」ということの「有る」意味は、隔絶したものである。唯一絶対神を信ずる世界においては、前者が真実の存在であり、後者は幻影か夢か仮のものか、少なくとも真実ではない存在である。少なくとも確実性の劣る存在である。王岱輿や劉智が影響を受けた存在一性論の考えでは、その存在はアッラーという一つしかない。儒者にとってほとんど理解不能だったであろう。

儒教にとってこのような真実の存在とはなにか。最も確かに有ることが信じられるという意味で、それは、自身が生きているという実感である。最も確かな存在は「生命」であると言い換えてもよい。生命あるものが新たな生命を生んでいく繋がりこそが、すべての存在の根本であり、もっとも切実なことである。文字で表現すれば「性」であろう。中国思想の文脈では、「神」や「霊」は本来、そのような生命の尊さ、不思議さ、素晴らしさを形容する言葉であった。

¹²⁶ 『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿研究』一六五ページ。堀池はまた「中国哲学史の領域においては、とりわけ『原有』のような高度に抽象的概念の登場は、（それは形而上学的に少なくとも三層以上の形而上概念中小のプロセスが要請される）ほとんど見るができなかったものであったといえる。これは中国哲学史という領域中であって、形而上学的思惟のあり方にさらなる新局面がもたらされたものと評価できるものといえるだろう」（一七二、一七三ページ）と述べている。

万物の根源をたどろうとすれば、それ以上遡ることも分割することもできない究極の「一」に突き当たることは、論理の必然である。儒教にあつて、もっとも切実な存在は生命、それも個別の生命であるから、その源は父母にあり、遡れば祖先、祖霊となる。しかし、遡れば遡るほど実感は薄まっていき、それを「性」と呼べば、その実感はさらに薄まる。「天の命ずる之を性」といえば、究極の一つは「天」であるが、あまりに生命から遠ざかってしまっているので、存在の実感はほとんどない（それを実感する時は非常の時である）。論理的にそのような究極を求めて道（タオ）を万物の根源とした老子も、「玄牝の門」のように、それを生命として実感できる言葉で形容している。そもそも陰陽は、母性と父性の象徴であった。人間の個々の生命が、もっとも確かな存在として実感されたのは、中国思想全般のことである。

存在が一つでなければならぬとすれば、現世において実感する「有る」ことは、生命も含めて、すべて存在のさまざまな現われ方だということになる。存在一性論では、アッラーの創造を存在の流出ととらえる。三一論においても、アッラーの唯一性は、あくまで一と多、超越と内在の矛盾を超克することで証明されるから、アッラーという唯一の存在には、万物のさまざまな有り方のすべての元（三一論にいう本然であり原有である）が備わっており、次第に現れていく契機（本分）と端緒（本為）が備わっている。そこまでが即ちアッラーの本質である。そして数一の段階で、真一では保持されながらも萌芽にとどまっていたアッラーの属性が発揮されるのである。

真一の世界は、本来、信仰がなければ理解できない、現世を超越し、理性を超越した世界である。人格神である造物主アッラーが被造物である万物を創造したとする啓示を単純に信じるのが前提にある。三一論には、その信仰の世界が隠されている。

何か究極のものがこの世界を作ったという発想は、儒者にもある。それが唯一のものであることも、また尊い存在であることも理解できる。ただ、その存在が確かな（これ以上確かな存在はない）ものとは考えられないのである。信仰の世界が隠されたことで、儒者は、それを「天」のようなものと感じたかもしれない。如在観からすれば、「天」は在ますが如き神霊たちのさらに向こう側にある在ますが如き存在としてある。王岱輿としては、それを彷彿させれば良かった。ちなみに劉智においては、天＝超越、性＝内在の図式がより鮮明になる。

数一の数は、理性によって論理的に考えることを数学の数で代表させたものであろう。数一には、中国思想において万物の原理とされてきた概念が比定されているので、理解はたやすいと思われる。ガザリーは「啓示への信仰とは、理性の上位に別の領域があり、そこでは特別な対象を認識する目が開かれる」と述べた。真一と数一を隔てるのは、つまり信仰の有無ということになる。中国には理性によって導かれた万物生成の原理はあるが、そこに信仰がないから、それらは数一に止まるのである。

実は中国の形而上学というべき『老子』の「道生一、一生二、二生三、三生万物」には、道が生むのは一者だけで、道は直接万物を生まないという、存在一性論に近い構造がある。

太極図についても無極と太極に、そのような関係を想定することもできそうである。しかし王岱輿は明白にこれらを数一とする。その究極が、論理的数理的な推論や演繹の結果であれば、たとえそれが道であろうと無であろうと空であろうと、数一なのである。

劉一虹は『回儒対話』の中で、アッラーと道家の道（ダオ）との違いを次のように分析している。

『老子』には「有物混成、先天地生……」のように、宇宙創造の先にある原理としての道を掲げているが、1、道は物質的なものであるがアッラーは神霊である。2、道は総ての中に遍く存するがアッラーは万物を創造したが万物とは独立した存在である。3、道は無為であり万物を生成してもその主宰にはならない。アッラーは総ての宇宙の主宰である。そしてアッラーは礼拝の対象となる¹²⁷。

体一については、儒者に対しておそらく何の説明も不要であつたろう。天命を知り、「万物一体の仁」を体得する境地は、まさにそのようなものと十分想像できたからである。

劉智の理解したイブン・アラビー——『天方性理』

第一章では劉智の『天方至聖実録』をもとに、彼が発見したイスラームと儒教の親和性から、イスラーム思想の儒教への影響を論証した。ここでは、劉智がイスラーム哲学をどのように漢語で表現したかを見てみる。イスラーム哲学の著作である『天方性理』は、その格好の舞台を与えている。『天方性理』は、アラビア語・ペルシャ語經典の翻訳、補訂であることは『天方至聖実録』と変わらないが、複数の經典から經文を抜粋、編集して經とし、それを図と伝によって解説している。劉智は宋明儒学の概念を使っているが、そこに宋明儒学とは比較にならないくらい明確で精緻な意味を盛り込んでいることが分かる。

『天方性理』を一読すれば、宋明の儒者たちの方が、かえって自らの依つてたつ哲学の根本を明確に表現できていないとさえ感じる。性理学—哲学に関して、本家はむしろ劉智、イスラームの方ではないかと思えるのは、『天方至聖実録』の四統源流図説と同様である。四統源流図説中の「化統」はそのダイジェストのようなものであつた。イスラーム哲学を漢語で「性理」と訳したのは、それが、性理学とも理学、道学、宋学とも称される朱子学に対応する学問であると考えたからであろう。

英訳に『The Sage Learning of Liu Zhi Islamic Thought in Confucian Terms』¹²⁸がある。近年、中国伊斯蘭研究学会による日本語訳も試みられており、日本と中国で詳しい専

¹²⁷ 劉一虹『回儒対話』（宗教文化出版社、二〇〇六年九月）八八ページ

¹²⁸ Sachiko Murata, William C. Chittick, Tu Weiming with a Foreword by Seyyed Hossein Nasr, Harvard University Asia Center For the Harvard-Yenching Institute 2009

著も出された¹²⁹。

以下に、『天方性理』を通じて、漢語という同じ俎上に上ったイスラーム・儒教両思想の基本概念の対比について論じたいが、同書はいわば朱子学の哲学概念を駆使したスーフィズム哲学、それもイブン・アラビーの思想を濃厚に帯びた哲学の漢訳又はその解説であると評されている。『天方性理』の英訳に関わったサイイド・ホセイン・ナスル教授は、漢語を解さないが、劉智の多用する図（Diagram）を見て、本書をイブン・アラビーの思想を祖述したものであると直観した。また、中国伊斯蘭研究学会編の日本語訳『天方性理』でも、訳者の佐藤実は、『天方性理』巻一（つまり全体を示したもの）は、イブン・アラビーの存在一性論を説くものである」と断言している。『天方性理』全体の構想は、イブン・アラビーという権威に支えられているのである。

なお、劉智ら回儒がスーフィズムの影響を強く受けていることは、早くも一九一〇年代における日本人学者による現地調査を含む研究で明らかになっていた¹³⁰。劉智の引用した文献もほとんどがその系列にある。現在では中国においてもその影響について多くの研究がなされている。ただ従来、それは中国におけるエスニックグループ内の出来事にすぎないと見なされ、本格的な研究には展開しなかった。時期的にも、回儒の活躍はスーフィズム隆盛の時代からすでに数百年を経ており、蘊釀の期間としてもあまりに長い。彼らの残した漢訳イスラーム經典が非ムスリム中国読書人の興味をあまり引かなかったことも研究の進まなかった原因の一つであろう。一見して朱子学を彷彿させるその思想体系は、中国の知識人から見れば当然に、イスラームが朱子学を取り入れたものと映ったであろう。

劉智の漢訳に対する姿勢は、ひとことで言えば原典主義と断章取義（補訂）である。翻訳を施した文章は原典のままだが、編集意図により文章を抜き出し、配列しなおして翻訳したということであるから、断章取義的な作為は認めなければならない。また青年期に儒教の經典を学んだ劉智が、無意識の内にイスラームと儒教を関連づけていたことは推測されるが、前掲の自序にいうとおり、劉智はそれを十分自覚していた。

それでは、劉智『天方性理』によって、劉智がどのようにイブン・アラビー思想を漢語の概念で説いたかを見ていこう。同書の構成は次のとおり。

巻首

第一章 大世界造化の次第を総合的に述べる

¹²⁹ 佐藤実『劉智の自然学——中国イスラーム思想研究序説——』（汲古書院、二〇〇八年二月）、沙宗平『劉智哲学研究 中国的天方学』（北京大学出版社 2004 年 1 月）参照

¹³⁰ 桑田六郎著「明末清初の回儒」『東洋史論叢：白鳥博士還暦記念』（池内宏編、岩波書店、1925 年）、藤田豊八著「宋代の市舶司及び市舶条例」『東洋学報』第 7 卷第 2 号、1917 年）、田坂興道著『中国における回教の伝来とその弘通』（東洋文庫、1962 年）他。

第二章	天地人物おのおのに具わる機能を分けて述べる
第三章	小世界身性の顕現する経緯を総合的に述べる
第四章	小世界身性の性命に含まれる効用を分けて述べる
第五章	大小両世界の分化・統合の妙と天人融和一体への道筋を総合的に述べる
卷一～卷五	伝（図説）

巻首の第一章～第五章までが本経。第一章と第二章が大世界（西洋哲学でいえば形而上学・本体論・宇宙論に当たる）について、第三、四章が小世界（生物学・生理学に当たる）について、第五章が大世界と小世界の分化と合体、いわゆる神人合一論、しいて言えば神学と倫理学の統合について述べている。その後、第一～第五章の理解を助けるために、図（総図と分図、及び補助図併せて六〇枚）が掲げられている。巻一～巻五は伝といい、それらの図の解説（図説）である。全体で、本経—図—伝（図説）の構成になっている。

例言（凡例）によれば、『天方性理』は、劉智が六大部経と称する天方經典（ペルシャ語、アラビア語）の経文を選択して翻訳したものである。漢訳は四字句形式で覚えやすいようにしているが、原典に忠実な逐語訳であり、漢訳には逐一、その原典が注記されている。掲載の図（Diagram）は、スーフィーの手法を借りて劉智が作成したものと思われる。伝（図説）もやはり原典によって解説したもので、各巻ごとに典（採集經書目）が列記されている。以下、章を逐って述べていく。

第一章では、最初に、本然の体が「無称」として示される。「本然」の体は、真体、実有の本然とも称され、何にも似ておらず、何かによって存在するものでない。アッラー（真主）が世界の創造を欲した時がすなわちこの本然の体が運用される時である。こうして造化が始まり、アッラーに具わる「本知」と「本能」が、本然の体を借りて、万物の先天的本性と知恵として顕現する。ここで天・人・物の理が準備される。つまり先天的形象が具わるのである。ここまでの先天・形而上のことで、それは「理化の過程」と称される。つまり無称は、未だ形にはなっていないが、万物を形成する理として、世界の原形のようなものになっていく。第一段階の創造である。

次の段階は、理の属性としてある気（元氣）によってなされる。気には陰気と陽気があり、陰気は内に向かって収斂され冷氣となり水を生ずる、陽気は外に向かって動き熱気となって火を生ずる。水は火と衝突して気体となり、火は水と衝突して土となる。この水、火、気体、土を四大元素という。（気体と元氣は違うはずだが、同じ気として説かれる。）水と土が積もって大地と海を形成し、火と気体が拡散して天と星が形成される。そこに万物が発生するが、最終的には土に帰る。その土がさらに水と結合し金、石が生じ、金が火と結合して草、木となる。木と気が結合して活類（動物）が生れる。金と木と気を「三子」といい、四大元素と併せて「七行」という。気の作用によって万物が生れるまでの第二段階である。次の第三段階でようやく人類が創造される。ただ、創造の原因となる要素が反復して出現したり、本経と図が一致しなかったりするところもあって、内容は実に複雑で

ある¹³¹。

第二章は、第一章の補足として、先天無形の理が後天有形の象を成就し、翻って後天有形の象が先天無形の理を顕現していることを説明する。顕現するのは人の場合は知能、物の場合は効用である。また人は、その受けた気の違いによって、至聖、大聖人から庸常人（凡庸な人）までの八品に別れる。その下が動物、草木、金石である。大聖人となればアッラーの知能を運用できる、至聖となればアッラーの知能と融合一体する、といった段階がある。これら万物をアッラーに代わって育てるのが九層の天、すなわちアルシュ（神の玉座）、クルスィー（台座）、土天、木天、火天、日天、金天、水天、月天である。

第三章では、人の生命（命）の形成、胎児の成長、誕生までを説く。まず七行の精髓によってアダムが生れる。その後は男の精子（種子）によって命が受け継がれる。精子が子宮に入って先天無形の理を受ける。そして後天有形の象が次のような展開によって顕現する。すなわち清濁二気が発生し、黒・紅・黄・白四種の液体（人の基本物質）が生まれ、その運動により内臓と体躯が形成される。内臓が形成されるとそれぞれの臓器に穴が生じ、それらが五官（感官）を形成する。胎児はまず臍を通じて胃に気と血を吸収する。それによって金が作用し、体が固定する。胃から肝に吸収されると木が作用し、栄養を得る。次に心に入ると靈性が生じて、最後に大腦に至って知覚が具わる。誕生すると後天の気によって喜怒哀楽が生ずる。

第四章は、倫理学というべき内容である。人の徳性は、順、信、恵、靈、仁、妙、初心の七つ。初心はつまりアッラーの心である。先天の理は下降して最後に人を造る。その人に具わる純潔な徳性を示すことで後天的に上っていく。被造物は、人欲と物質に妨げられてアッラーをはっきりと知ることができないが、誠と修行（五行）によってアッラーと一体となる。その誠、修行の段階が聖人、賢人、知者、愚者である。愚者は徳性の純度が低い、知者は知識が局限されている、賢者は純度は高いが「我」の概念が残っている、とどのように説明される。アッラーは、その偉大さを世界の創造によって示し、その示された世界によって人は神の偉大さを知ることができる。アッラーが人を造ったのは、それによってアッラーの全能を示すためである。ここでは、先天純潔の性、理に返れば、本然に戻ること、つまりアッラーとの一体が実現されると説く。

第五章では、王岱輿の解く「三一論」にもとづいて大世界と小世界の合一を説く。真一が造化を起こし、数一が造化を成就する。そして体一で造化に戻るという循環の構図になっている。劉智は、ジャーミーの『閃光』（漢訳『昭微経』）を引いて「一帰本然、天人渾化、本我帰真、真一還真」と説明している。本然とはアッラーの本質を言う。王岱輿からさらに一步踏み込んだ、スーフィーの神人合一の境地を述べたものである。

図伝の巻一には「最初無称図説」以下、世界創造（顕現）の過程が描かれているが、こ

¹³¹劉智の「気」については、佐藤実『劉智の自然学——中国イスラーム思想研究序説——』「第3章 五行（その一） 五行と四行の関係」に詳細な分析がある。

れは、前述のジーニーの六次元説そのものであることが分かる。その対応関係を見ると、第一の次元であるアッラーの神名に当たる神性は「不動品」、第二の絶対的一性（アーハディーヤ）は「初動品」で、それぞれ体と用といわれている。第三の相対的一性（ワーヒディーヤ）は「主宰品」である。アッラーの顕現であり、創造の初めだから、主宰品というのは適訳であろう。劉智は別のところ（体用始分図説）で、体（アーハディーヤ）と用（ワーヒディーヤ）が分かれていない状態を首顕（初めの表れ）といい、それらが分かれた時を次顕（次の表れ）という。首顕は、火そのものの明るさが火と一体であるため、明るさが遠くには及んでいないように見えるのだと説明している。次顕は、火から外へと発せられる光が火から独立したものではないが、ありとあらゆるところを照らしだすことができるようなものである、といい、この段階を主宰の段階と称し、「為す」という動詞で表現している。劉智の説明では、「主宰が為すと言うことによりその主宰たることを知る。主宰の段階が表れると一切の物事をなし得るもとが、ふつふつと内面から表に顕現するのである」と表現している。その後の第四、第五、第六次元は、それぞれ初命品、性命品、形氣品と訳されている。

イスラーム思想を漢語に翻訳する際に、もっとも難しいのは、神（アッラー）の存在と世界の創造であろう。王岱輿の用語で言えば「真一」、『天方性理』で言えば「本然の体」の領域である。儒教の側の人々にどう説明すればよいのか。それを試みたのが『天方性理』であるということができる。それが可能であったのは、言うまでもなく、本書の標題が直截に示しているように、性理学とも称される（イスラームの影響を受けた）朱子学の存在であった。劉智は、イスラームを朱子学の概念で翻訳できると考え、それに成功した。というのは、儒教の側から見ても、それは、『天方至聖実録』のところで述べたように、難解であるとはいえ、朱子学を想起させ、少なくとも儒教に違背したものでないと思わせたからである。

イブン・アラビー思想のもう一つの柱とされる「完全人間論」は、神がアダムに吹き入れた生命（宇宙的原理＝神性）が、預言者たちに顕現（靈的原理＝人性）、継承され、ムハンマドに至ったと考え、それをスーフィーが目指す天人合一の根拠としている。スーフィーがめざすアッラーとの合一を、劉智は無造作に「天人合一」と表現しているが、明確に「天」をアッラーの漢訳語としていたわけではない¹³²。

イブン・アラビー思想が、イスラームの哲学的追求における極限もしくは周辺にあること、信仰としてはかなり過激な部類に属することは前述した。しかし、誠に不思議なことであるが、イブン・アラビー思想から、複雑な論理的要素を取り除くと、そこに儒教が現

¹³²三木亘は、『イスラームとは何か―「世界史」の視点から』の中で、アッラーのトルコ語訳である「タンル」を中国の「天」と並べ、ともに「原一神教感覚」（言説化されない以前の、すべてに超越した何ものかの感覚）と称している。

れて来るように見えるのである。その理由は儒者が慣れ親しんだ「性」という概念にある。もとより「存在一性論」は翻訳語であり、井筒俊彦は「存在の独一性」論、王俊栄は中国語で「存在単一論」と訳している。しかし根源的な存在（「絶対的存在」）が万物に内在しているという意味で、それを性（人性、物性）と解釈するのは、漢語の文脈では適切である。もとよりイブン・アラビーのそれは、思弁的な帰結であるが、おそらく劉智も、漢語の文脈では儒教的に解釈したと思われる。否、もしかしたらまったく同じものであると信じていたかもしれない。彼はイスラームと儒教に親和性を見ていた。完全人間論から神人合一に至る過程を考えれば、むしろ自然な理解であったとも言えるし、儒教の側の理解はそれ以外に考えられない。

存在の独一性、単一性は、つまり万物がアッラーの自己顕現であり、それ以外には何もない。つまりわれわれが現実と見るこの世界はすべてアッラーの内在だから、外見上は儒教の性が万物に内在しているのと変わらないのである。そこからアッラーとの合一を求めるといふその方向性も、「性を尽くす」（性の発揮、拡充）という修養と見れば、儒教に通じるのである。イブン・アラビーは、その独一性をもっともよく発揮できる人を「完全人間」と称する。これは性を尽くすことを聖人の第一要件と考える儒教とまったく相通ずるものだと、外見上は言えるのである。

筆者は、イブン・アラビーの「存在（ウジュード）」を、一つの中心から同心円上に広がる「性」の拡充ととらえて、儒教の「性」と非常に似ていると感じた。劉智と同時代に劉智の著作を読んだ儒者も、たぶん同様の感想を持ったと思う。しかし、前述のように、儒教の「存在」の意味はイスラームとは基本的に違っている。本質をいえば、イブン・アラビーのいう存在は、儒教の性＝生命とはまったく別物である。性は、究極の「有」であり、生命として実感できるものだからである。

劉智は『天方性理』において万有の究極を「無称」としながらも造化（創造）の最初の図を円中に「有」で表した。さらに黒清源氏の注に「究極の始めを無と言ってはならないのであり、それが他の学派の説と違うところなのである」とあり、道教仏教を指すと思われる他の学派との違いを際立たせている。つまり儒教とイスラームだけが究極を「有」としているのだとする¹³³。

イスラームにおいて生命は、アッラーの息吹によって生ずる。つまり人の生命にはアッラーの存在（先天）が分与されている。その生命を含む儒教の性は、イスラームと同じく存在（先天）であるが、道教や仏教は、いずれも創造された天地自然（後天）の原理を根本に据えるから、この存在を説いていないということになる¹³⁴。『天方性理』では、易の太

¹³³ 仁子寿晴「中国思想とイスラーム思想の境界線—劉智の『有』論」（『アジア遊学』No.129 中国のイスラーム思想と文化、勉誠出版、二〇〇九年十二月）参照。「有」の概念について詳しい分析がある。

¹³⁴ 堀池信夫著『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿研究』によれば、伍遵契の『省迷真原』では、仏教語のニルバーナの訳語である「泥丸」が使われているという（一三三ページ）。

極、周敦頤の無極、仏教の無始、道教の元始をひっくるめて、それらは後天の本体にすぎず、先天の根本ではないと断言している。王岱輿の用語でいえば「数一」の領域にすぎないのである。劉智が仏、道を取り入れようとしなかったのは偶然ではなかった。むしろ意識的に遠ざけていたことが分かる。生命に対する儒者の実感とはいささか異なるが、たしかに合理的な説明ではある。劉智は、もっとも核心の部分でイブン・アラビーの説を少なくとも「分かりやすく」したと考えられる。

回儒はなぜ「来世」を語らなかったのか

以上に述べた王岱輿や劉智の哲学は氣宇壮大である。彼らのイスラームに対する敬虔な態度は、疑う余地はないのだが、イスラームがイスラームたる本質的なところを、彼らは説いていない。来世のことである。

劉智は『天方至聖実録』でも『天方性理』でも来世に言及していない。シャリーアを解説する後述の『天方典礼』で、わずかに「明（界）があれば幽（界）がなければならない。すなわち来世がある。来世があれば死後に復活がある」と突き放した説明があるだけである。来世を語らない態度は、劉智の先人である王岱輿も、後述の金天柱でも同様である。彼らが故意に避けたのは明らかである。ここでイスラームと儒教における死生観の違いについて、述べておくべきだろう。

そもそも『クルアーン』には、むしろ現世、現在のことがあまり説かれていない。過去のことも歴史として説かれている部分はきわめて少ない。一方で、何度も何度も繰り返されるのが、死後のことである。全体の印象で言うと、大半が死後の復活のこと、最後の審判のこと、天国のこと、地獄のことである。しかも微に入り細を穿って、非常にくわしい描写がある。とくにアッラー以外の神を信じた者に対する罰としての地獄、ジャハナム（ゲヘナ）の火のことは、実に執拗に説かれている。

死後の審判のことは、ユダヤ教、キリスト教だけでなく、エジプトや他の多くの地域の宗教にも見られるが、『クルアーン』では特にアッラーが全知全能の唯一絶対神であることを示すために、かなり強調されているように思える。天国では食欲性欲が満たされる。現世の理想のイメージがそのまま実現する。それは最終的な固定した世界で、その世界で生きるということは結果であって、その中に悩みも修業の必要もない。現世からの働きかけもできない。「アッラーが彼らをみんな一緒に墓から呼び出して、彼らのしてきたことを洗いざらいはしてお聞かせに成るその日。彼らは、自分では忘れていたが、アッラーの方では一々全部勘定していらっしゃる」。ムスリムは来世のことを思わざるを得ないのである。

来世観については、様々な説明が行われているが、ガザーリーの説明が分かりやすい。前述のとおり、ガザーリーは、哲学者がイスラーム原理の探求において、論理的に来世及び来世への復活を認めない姿勢を見て、彼らを不信仰者と断定した。ガザーリーがどのように来世をイスラームの根本原理に位置づけたかを見てみよう。神学者にもスーフィーにも受け入れられる説明である。

来世はどこにあるのか、という問題に対して、ガザリーは、この宇宙には三つの世界が有ると説明する¹³⁵。

- 1、マラクート。不可視世界、霊的な世界、来世。
- 2、ジャバルート。中間界。
- 3、ムルク。現象界、可視的な世界、現世。

ムルクはマラクートを映し出す鏡にすぎないのに、人間はムルクを実在と思っている。中間の世界であるジャバルートは「船」に例えられた。船は実際はアッラーが用意しているが、人間は自分のものだと思って乗っている。努力して海を越えようとしていると、最後には知らないうちにマラクート、即ち水上を歩いている。簡単に言えば現世の信仰と善行の積み重ねという人事を尽くして、結局、天の命ずるとおりに来世にいたということである。信仰と善行にいざなうために、現世と来世の中間に、現世にありながら来世につながる道と、到達する場所を用意している。

この説明でガザリーは、信仰の道の先に展開する世界を示したが、これはいわば仏教の方便説のようなものであり、イブン・アラビーやスフラワルディーが、同じような階層的宇宙によってアッラーの創造の段階を言ったのとは違うと思う。

ガザリーの来世についての説明は、儒教の天命に近いところがある。天については、あるともないとも言わないが、それは理性によって理解できるものではない。天に対して人が出来ることは、天の命じた性にしがうこと、具体的には日常の礼を実践することだけである。それを行わないところに天は見えてこない。ただ、儒教における死後の世界は、祖霊の住まう世界である。祖霊の世界は、肉体の復活ではないが、そこには現世がそのまま続いているような世界があり、祖霊への祭祀は、その世界をかなり現実味をもって子孫の心に出現させるものであるが、儒教が問題とするのはその心の在り方であって、その世界の在り方ではない。儒教の世界は現世のみである。「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」（『論語』）の立場から、最後の審判や復活といった死後のことを起点におく人生論は考えられない。眼前の人生を正しく楽しく生きることを後回しにして、死後について思い巡らすことは本末転倒である。王岱輿も劉智もそのことを熟知して、意図的に説かなかったものと思われる。

しかし、回儒のこの態度は、中国イスラーム社会、特に一般のムスリムの教化を担うアホンたちには不満があったと推察される。儒教に擦り寄っていると批判的に見ていた者もあったかもしれない。回儒の先人たちを継承して、清朝末期から一九世紀中葉以降、イスラーム經典の漢訳活動を雲南で積極的に進めた馬徳新（一七九四～一八七四）は、儒教との関係を更に密接なものとするべく努力する一方で、王岱輿や劉智が来世の復活を説かなかったことには不満で、深い教義よりも一般民衆ムスリムの教化を重視した。馬徳新は、「塵

¹³⁵ ガザリーの宇宙論については、森伸生「ウラマーとスーフィーの思想的融合」『ユーラシア東西文明に影響したイスラーム』田中逸平研究会編 自由社、二〇〇八年八月』4章参照

世（現世）の幻であることを知るために『来世の真なること』を明らかにすること」を勤め、「このような大事を明らかにしなければ、アッラーの賞罰、天地の究極、万物の帰するところ、光陰の結末がすべて隠されてしまう」と述べたという。

第五節 回儒思想——シャリーアと礼の側面から

シャリーアを解説した劉智『天方典礼』

『天方至聖実録』『天方性理』に続く劉智の『天方典礼』は、ムスリムの守り行うべき生活の規範——すなわちシャリーア——を解説したもので、フィクフ（イスラーム法解釈学）に当たるとされる。『天方至聖実録』『天方性理』と同様、アラビア・ペルシャ語のイスラーム經典を翻訳、解説したものである。ただ、中国の經典による引用、解釈を処々に加えており、また習俗と密接に関わる内容のため、アラビアと中国との環境の違いに言及している。前二書と異なり、儒教及び道家、仏教を意識して著述している。歴史である『天方至聖実録』と、純理論的な『天方性理』とは違い、現実の問題を説くものだから、当然といえば当然である。

正式な書名は『天方典礼挹要解』という。劉智は、本書著述の前に「天方礼法」（ペルシャ語であると思われる）を訳した。「天方礼法」は、もともと大部な一冊の本であるが、あまりに内容が広範で読みにくいと評されたために、その千分の三の分量を挹んで翻訳した。そのために「挹要」という。かなり短いものになったが、それでも入門者には分からないところがあるというので、その綱領を挙げ、大事なところを挹んで詳しく注釈し、読みやすいものにした。「挹要」と称するのはそのためである。劉智は、詳細については原本（「天方礼法」）に当たってほしい。また原理的な問題は、他の哲学書を見てほしい、と言っている。

全編の構成について自序は次のように説明している。

基本的な項目ごとに節に分けて解説した。他の天方の書を引用して、「理明而義未尽者」の箇所を解説した（広義）。「義尽而理未暢者」の箇所を解説した（実義）。入門者の疑念のあるところは、儒教の用語を使って応えた（問答）。

テーマ別に正文・解・大注・小注・実義・広義・考証・集覧・問答・附論という構成になっている。四四種類のアラビア語・ペルシャ語經典を出典とするが、問答の中では儒教の經典も引用している。問答は、ファトアに当るものと思われる。

本文（正文）の後に解釈（解）があって、注（大注・小注）をつけ、意味のとれないところは実義・広義といった形で説明している。ここまでは他の著作と同じように「天方の經典」、つまりアラビア語・ペルシャ語の原典を使っているが、その後の考証、集覧、問答、附論には、儒教の概念を使ったり、或いは批判的にではあるが、仏教や道教の用語を使っ

たりして説明しており、劉智自身の考えが垣間見える。特に問答では顕著である。問答というのは当時のムスリム或いは儒教者からの質問に答えたものであり、劉智は基本的に「天方では云々」と答えているが、ときに「儒書に曰く（儒教ではこう言っている）」とか、或いはおそらくは自分の考えを述べていると思われる箇所がある。ちなみに附論は葬儀のことだけを述べている。

本書の内容はテーマ別におおよそ次のとおり。

1、原教篇

天地万物の創造、アダムの創造、聖賢の誕生（アブラハム、キリスト等）、聖賢が作った古教の始まりと継承、最後の継承者ムハンマドによる經典・制度の制定と、三乗（礼乗・道乗・真乗）の別を述べている。「乗」は仏教の大乗と小乗のような境地の別を言ったもので、「礼乗」には「舎礼二」というシャリーアの音訳が当てられている。シャリーアを劉智は「天道、人道、一切の事功の条例である」と解説するが、「これはムスリムとしてはまだ入門であり、より高いレベルの境地がある」と、シャリーアの遵守を超えた道乗と真乗があると言っている。道乗は「窮理尽性（理を窮め性を尽くす）」と朱子学の用語で説明されており、ムスリムの中でも自覚的に学問に勤め修養を積もうとする有志のための道であるという。また真乗は、天人合一に至る道であると解かれている。実はその上に超乗という境地が示されているが、既に天と人が一体となった境地で、あるにはあるが、そこに入った者でないと分からないし、言葉では伝えられないとしている。真乗以降は明らかにスーフィーの世界である。

劉智はここで、前述の「本然」について、興味深い説明をしている。曰く「もののないはじめ、唯一真宰（アッラー）の本然だけがあった。それは極めて静かで清らかで、場所もなく形もなく、陰陽に引きずられることなく、造化には属さず、真に天地人物の本源である。一切の理（原理）・気はすべて本源から出る。天人合一というのはこの本然に合致すること。命に帰するというのはこの本然に帰することである」。劉智はまたこの本然を「体」、そこから現れたものを「用」と称し、「用」の全体が「体」であると言っている。『天方性理』に比べればはるかに分かりやすい説明である。

『天方典礼』は全編、「元に戻る」ことで一貫している。つまり本然に戻ることを、あらゆる行為の根本にしている。例えば礼拝は、必ず自分の今まで来た道を考えながら遡って行き、最初のところはどうだったのかということを念じながら礼拝する。マッカ巡礼は、地球のへそであるマッカに戻り、天地創造の最初のところ、人類の最初のところに戻っていくことだと説明する。本然はまた儒教の性とまったく同一視され、本然に戻ることは儒教の「性を尽くす」ことだとされる。そして最終的にはアッラーに戻っていき、天人合一を達成するのが窮極の目的になる。そこまでの過程がすべて「元に戻る」という方向で一貫しているのである。

一つ興味深い点は、最後の中国の經典を引用した集覧の箇所、劉智が「儒者というのは、道家や仏教徒に比べればまだましであるが、貧しいものに対する手助けが足りない。

同郷ではない人（外来の人）に対する同情心がムスリムより少ない」というある儒者の話を引いて、「それは儒者のムスリムに及ばないところだ」と言っているところである。

2、真宰篇

王岱輿の「真一」「数一」を使ったアッラーの存在証明。アッラーは天地万物を超えて独一、天地万物を含んで独一である。本然には、全てそこから発生するものの最初のものが含まれている。劉智はそれを理と称する。その理がだんだん顕現して形になっていくこと（造化）を原理面から見て数と称する。

3、認識篇

認識とは、己の本性を知ってアッラーの存在を知ることを目指す。つまり、自分を尽くす（朱子学の「尽性」）ことで、自分の本性を探り当てる。それが本然に戻っていくための道筋であるということである。その道筋を劉智は『大学』にいう「格物」と表現している。格物には様々な解釈があるが、基本的な意味は選り分けて認識することである。劉智は、人間は天をいつも仰いでいるが、天を知らない。地にいながら地を知らない。なぜ知らないかという、そこに主宰者（アッラー）がいることに気づかないからである。それを知るのが格物であり、人の本性を窮めることであり、同時にアッラーを知ることであると解釈する。曰く「人は本性の所以を自分でわかっていない。だから、アッラーが存在するということがわからない」。つまり非ムスリム（儒者）であっても格物、尽性を進めていけば、その向こうにアッラーを知ることができるという考えである。

4、諦言篇

諦言というのは、万物の理を窮め、その核心、最も重要にして微妙なところを表現した言葉である。我証・清真・総信・分信・大讃の五章に分けて説明される。第一章の「我証」と第二章の「清真言」では、信仰告白（シャハーダ）の意味が説かれる。信仰を告白し、アッラーの存在を言えば、自分とアッラーが二つになり、離れてしまう。自身の中にアッラーを求めるのが最も明瞭だと言う。人には身と性しかない。身と性の両方からアッラーの唯一性が証明できると説かれるが、言葉を介せば、証明するものと証明されるものの二極に分かれるという。第三章の「総信」では信仰の意義が説かれ、その具体的な実践として第四章「分信」に六信が説かれる。最後の第五章「大讃」では、証明（言葉）と信仰（実践）の究極の境地として天人合一が説かれる。

5、五功篇

念真・礼拝・斎戒・課賦・朝覲の五功＝五行の説明。シャハーダが「念真」と称されている。これはアッラーを念じるという意味で、ズィクルを連想させる。実際、ズィクルに関する詳細な説明がある。口に出していうズィクルを上、口に出して言わないズィクルを下としている。そしてズィクルの心得は「生まれ来たった道程を思い、生まれた当時につつひとつ戻っていく」ことだとされる。五行の各行為についても、同様に本然に戻ることが強調されている。

6、五典篇

君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友を五典と称し、詳細な人倫規範を説く。五つの人間関係をそれぞれの立場からどのようにすべきかという規定が説かれており、例えば父の道には、胎教、美しい名前をつける、乳を与える（乳母を見つける）、犠牲をして子供が病気にならないように守る、衣食（服装を整える）、厳しく教える、先生を選ぶ、その子の才能に応じて勉強させる、妻を娶らせるの一〇項目がある。儒教の心得とまったく齟齬はないが、人倫規範がすべての中心である儒教においてもこれほど細かくは規定していない。

7、民常篇

居処・財貨・冠服・飲食。動・植・鉱物の生成と分類、人類の誕生とその役割、衣食住、生計に関する詳細な規範、動植物学にもとづく詳細なハラル規定を説く。ことにハラルについて述べた「飲食」は、上下に分けて細かく述べられている。豚肉と酒に関する記述にはかなり無理をして、中国でも古代では豚肉を食せず、酒を飲まなかったと結論している。豚肉については、中国の古書でも豚が毒であると記載されていると指摘するが、該当箇所を調べてみると、食べあわせの問題で毒になると言っているにすぎない。また酒については、古代の礼に頻出するが、それは祭祀など神に捧げるための酒であって、人は飲まなかったとしている。明らかに事実ではない。

8、聚礼篇

金曜礼拝の意味と実施方法を説く。

9、婚姻篇

婚姻の儀礼（通言・問名・納定・納聘・請期・書婚・親迎…）を説明している。儒教の婚姻とほぼ同様である。日本では皇室にしか残っていない。

10、喪葬篇

葬儀、法要の儀礼（囑・正寝・善言・安位・執葬・易服・居室…）を説明している。例えば埋葬の穴は何尺掘るとか、土が緩い場合は何メートル等々と非常に細かい規定がある。

前半の1～5は、イスラームの信仰と行為、神学についての説明である。後半の6～10で述べられたシャリーアの規定は、儒教の礼にも符合するものとして説かれている。ただシャリーア中の罰則を伴う「法」の部分については、ほとんど説明がない。

劉智は自序に「天方の書にかかれていたとしても内容は儒者の經典と変わらない。礼法を守り習うことに古今東西の違いはない。ただ後世、その意味が失われた。幸いにも天方にはそれがまだ残っている。その中には窮理尽性の学、修己治人の教えと、日常生活、冠婚葬祭のことが具わっている」と述べている。中国とイスラームの礼法、教えを同一視し、中国では既に失われたが、天方（アラビア）にはそれが残っている、と考えている。礼は人類共通の規範であり、当然、イスラームと儒教にも共通する。ただ、イスラームだけがその規範を今に至るも正確に伝えている、という考えである。ここにも十分すぎるほどの親和性が見える。劉智のこの確信——儒教とイスラームを同源一体と考える——について筆者は、『天方典礼』を読む限り、当たらずとも遠からずの感触を得ている。

『天方典礼』は「元に戻る」ことを強調していると述べたが、それはまた、古代からの一貫性であった。古代において礼や習俗は、どこでもイスラームと大同小異であるが、他の国や地域では、それが継承されず、イスラームだけが継承してきた。礼、習俗に関しては、同根同源の考えが、イスラームと儒教ばかりでなく、世界全体に押し広げられている。

また同書は、非ムスリム、つまり儒教側の知識人（清朝進士出身、兵部侍郎）の次のような序を掲げている。「他の諸教とは同日の談ではない。中国聖人の教えと合致して不偏不党である」「中国の聖人が再び起こったとしても、その言（イスラーム）を採り、その内容を改めようとはしないだろう」。

著名なイスラーム学者にして朱子学者の白寿彝は、『校点 天方典礼択要解』の序の中で、劉智の三部作について、『天方典礼』は劉智三部作の中でもっとも成功し、また影響の大きい著作である。『天方性理』は、苦心した著作だが『天方典礼』のより実際的かつ有用であるのに及ばない。『天方至聖実録』は結構雄大であるが、いささか冗漫であり、時代考証にも誤りがある。」と評している。

儒教の礼とは何か

ここで、劉智がシャリーアと同一視した、儒教の礼について補足しておきたい。儒教は礼教とも称される。現在では冠婚葬祭とほとんど同義で言われる礼は、中国文化の核をなし、近代西欧文化の衝撃以前の東アジア世界において、そこに住む人々の生活をあらゆる面で規定した。儒教の影響がもっとも強く残った部分である。

五経の中の礼は、三礼といって『儀礼』『礼記』『周礼』の三経からなる。

『儀礼』は一七篇、冠、婚、相見、郷、射、聘（諸侯国間の外交儀礼）、朝（諸侯が天子に会う時、諸侯が大夫を供応する時の礼）、喪、祭の九つの礼を定めている。祭礼は、祖廟における祖神に対する礼で、『儀礼』においては、天地、社稷の神を祭ることは見えない。

『礼記』は四五篇、内容的におおよそ五つの部分に分けられる。1、通論（礼の意味）「礼運」「楽記」「大学」「中庸」等） 2、儀礼の注釈 3、孔子の言行を述べたもの 4、古代の制度を考証したもの（王制、曲礼、明堂位等） 5、格言を記録したもの。

『周礼』は主に官僚制度を定めたものである。なお、『礼記』と『周礼』の成立はかなり時代が下る。漢代とも言われる。

礼には、次のような内容が含まれる。

1、古代信仰の継承

天地（郊祭）や社稷（自然神）に対する祭祀、祖霊に対する祭祀を定めている。但し、周代の礼について歴史的に最も信頼できる資料である『儀礼』には、祖霊に対する祭祀しかない。しかもその祭祀の礼は、おそらく孔子の時代でもすでに失われたであろう古礼である。祭祀の中心は「尸（かたしろ）」である。尸というのは、祖先の祭りをを行う間、亡き祖先の身代わりとして、その祭祀を受ける役のこと、通常は死者の嫡孫、もしくは同宗のものが当たる。祖霊はその場限り、尸を通じて、子孫たちの祭祀を受ける。その儀式は

粛々に行われ、儀式が終われば、祖霊は去る。辺境、或いは少数民族の習俗として宋代にはまだ例があったようだが、朱熹は、これを古俗としてまったく取り合っていない。

なお、『周礼』には、様々な神位を祭る官職が定められている。

2、礼儀作法

日常喫飯から諸侯間の外交儀礼まで、事細かにいろいろな場面に応じた礼のやり方が定められている。孔子はおそらくはこれをもとに弟子たちに礼の作法を教えたのであろう（「学びて時に之を習う」の「之」に当たる）。

3、律令の根拠

刑法を除く現代の法律に当たる規定を含む。

4、官僚制度の濫觴

『周礼』に詳細な規定がある。但し一部ながら実施されたのは漢代以降である。

5、国家統合・革命思想

『礼記』「礼運篇」は、中国近代革命の根拠ともなった。

6、儒教思想の基本

『礼記』の「大学」「中庸」は宋代以降、五経とならぶ基本経典（四書）となった。

以上は礼に含まれる原理的な意義であるが、日本や朝鮮半島に影響したのは、はるか後代に編まれた朱熹の『朱子家礼』である。『朱子家礼』は庶民を含めた日常の礼儀を定めた。

シャリーアを論ずる『天方典礼』においても、劉智の解説するイスラームと儒教は、齟齬するところがない。その内容を見る限り、劉智の確信——儒教とイスラームを同源一体と考える——は、『天方典礼』において、少なくとも首肯できるものである。

ただ、シャリーアの解説として、本来言及すべき部分が『天方典礼』に欠けているのは注意すべきである。それは第一に、刑罰を伴う「法」の部分が完全に欠落していることである。中国のウンマにおいても、元代までは、イスラーム法の執行が認められていたとされるが、それ以降、完全に中国の臣民となった中国ムスリムには、法の執行も、当然ながらウラマーによる法解釈も許されなかった。シャリーアを漢語で「礼法」と訳しながら、『天方典礼』がシャリーアの中で、法的な部分であるムアーマラート（法的規範）を捨象し、イバーダート（儀礼的規範）の部分だけを取り上げ、それをより詳細なものに作り上げていったのには、そういうやむを得ぬ事情があった。中国イスラームにおけるシャリーアの特徴について『中国伊斯蘭教史』は、次のように評している¹³⁶。

明代に入ってイスラーム国家とは異なる事情が出てきた。第一に、シャリーアは、古代民族の慣習法と同様、一定の時間と衝突を経て、最終的には民族慣習法に取って代わったが、シャリーアの実施方法と具体的な解釈等は、地方政権や民族慣習法にか

136 『中国伊斯蘭教史』三七一、三七二ページ

なりの影響と制約を受けた。遊牧民族から定住の過渡期における違い。例えばウイグル族はモンゴルの慣習法を捨ててシャリーアを順守しようとしたが、その実施に当たってはモンゴルの厳罰主義で臨んだ。第二に、シャリーアと民族慣習法の調和が現れた。婚姻儀式、遺産相続等。第三に、シャリーアが国法や統治民族の政治権力の制約を受けた。元代に認められていたような宗教法廷は開かれず、シャリーアの実施は、儀礼、飲食、結婚、葬儀等に限られ、道德規範や生活上の戒律等の順守が重視された。

法を言わないシャリーアが礼を中心とする儒教と親和性を持つと見られたのは、そういう事情があったと思われる。

実は礼と法の関係については、回儒だけでなく、儒教の側にも奇妙に似通った事情があった。この問題は中国の政治制度そのものに関わる、いわば礼法秩序論というべき問題であり、とても本論で扱えるテーマではないが、概要を示しておく。

通常シャリーアはイスラーム法と訳されイスラーム礼とは言わない。しかし先に述べたとおり、シャリーアには法で括れない多くの規範が含まれる。少なくとも『天方典礼』に述べられた内容は、ほとんどすべて法とは言えない。

中国において礼と法は、周王朝の時代から現代まで、対立概念として説かれ、また意識された。とりわけ儒家と法家の間には、春秋、戦国時代を通じて、先鋭な議論が闘わされた。ただ、礼楽文化を称された周王朝においても、礼と法とは、どちらかといえば相互補完的な関係にあった。「夫礼禁未然之前、法施已然之後」（『史記』太史公自序）は、まさに相互補完的な関係を言っている。儒教が説くのは礼のみである。刑罰を伴う法が統治行政において必要なことはもとより承知しているが、法をあえて提起しないのである。儒教は、人間の向上の面、積極的な面を示すことしかしない。

先に説明したように礼の含む範囲は、現代では法とみなされるものを多く含んでいる。石川英昭は、『礼』とは即ち、そのような諸都市国家における国家構成法的、行政法的、刑法的、さらには国際法的性格を色濃く有する規範でもある¹³⁷と述べている。『礼記』（曲礼）に「礼不下庶人、刑不上大夫」とあるように、礼の対立概念は刑である。いわば刑罰を伴わない法は、礼であったと言える。

戦国時代、やがて天下を統一する秦は、法家を採用することで富国強兵をはかったとされる。それは秦帝国にも継続され、秦の法が天下の法になり、厳しく執行されたために、不平が高まり、秦帝国が短命に終わった理由の一つとなった。秦を倒した漢高祖の有名な「法三章のみ」と相俟って、それ以降、中国においては、礼と法が、礼を代表する既存の秩序と、法が代表する革新性との対立を象徴する概念になったようである。呪縛といってもいい。現在の人治か法治かの議論にまで繋がっているからである。

前掲の石川は、「当時（漢代）の支配者層は、法家の法治主義を直接的には実施できず、

¹³⁷石川英昭『中国古代礼法思想の研究』（創文社、二〇〇三年一月）

従ってそれを他の思想でもって縁飾することが必要であると考えたのである。そのような思想として支配者層に援用されたのが、漢初は所謂黄老学であったし、武帝期以降は儒学であったと考えることができよう。その後の中国の社会秩序論が『法治』論を常に不可欠の要素とした礼法秩序論であったことは、ここから始まると考えることができよう」¹³⁸と述べている。

漢王朝崩壊後、晋代あたりから盛んとなった律令の編纂、制定の動きが、礼の編纂、制定と並行して進められ、唐代以降に定着し、日本にも影響する。どの王朝においても儒者は礼の擁護者として登場するが、法を執行するのにもまた儒者だったのである。

議論が長くなったが、要は、儒教においても、刑罰を伴う法は、表立って議論すべきテーマでなかったのである。法の執行に関しては、行政官である儒者は常にいわばやむを得ない仕事として行うのであって、それは、思想的にまたは倫理的に掘り下げるものではなかった。つまり儒教の役割とは考えていなかったのである。中国イスラームの社会でシャリーアの法的規範の実施が許されていたとしたら、シャリーアと儒教の礼に親和性はあまり感じられなかったはずである。つまり、回儒においても儒者においても、理由は別だが、法は、議論を回避したい問題であった。回族においては制度上も許されていなかった。

儒者との対話——金天柱『清真釈義』

金天柱は、明代永楽帝が設けた四夷館（外交文書の翻訳・通訳機関）の教習（教授）を勤めたムスリムの後裔である。金は『清真釈義』の自序に、非ムスリムから疑念として出されている問題点を次のように列記している。

- 1、不遵正朔（正朔を奉じない）
- 2、私造憲書（勝手に曆書を作成する）
- 3、以三百六十日一年而群相慶賀者（一年を三六〇日とし、みんなが集まって祝う）
- 4、異言異服（言葉、服装が違う）
- 5、揀擇飲食（飲食をえり好みする）
- 6、調齋仍茹葷、白日何故不飲食（潔斎するが肉類を食べる、昼間食事をしない）
- 8、禮拜不知所拜何神（何の神を礼拝するのか）
- 9、夜聚曉散 男女雜沓（夜集まって明け方に帰るのはなぜか、男女が一緒に騒いでいる）
- 10 毀父母之遺體、廢貌為之異様者（父母の遺体を傷つける。異様の容貌となる）

上記の9と10は、定型句のような儒教側からの批判であり、マニ教に対しても同様の非難があった。『礼記』に言う「男女七歳にして席を同じゅうせず」と『孝経』の説く「身体髮膚これを父母に受くあえて毀傷せざるは孝の始めなり」を踏まえた難癖の類である。

自序は続けて「これまで誤解を生んできたのは、先人が大作大言ばかり（深遠な教義の解釈）で、日常の問題に顧みるのを潔しとしなかったためである。楊子墨子や仏教、道教

¹³⁸ 石川英昭『中国古代礼法思想の研究』（創文社、二〇〇三年一月）六九ページ

が人倫を廃するのと違い、イスラームは隋唐以来、国に貢献してきた。儒教となんら異なることはない」と述べている。

中国ムスリムは、たびたび疑念を持たれ、誤解曲解と猜疑の目を、さまざまな弁解を試みて、躲してきたのであろう。金天柱は弁解というよりも、むしろ教え諭すように、儒教側の理解を得ようとした。彼の態度には余裕がある。その余裕はその恵まれた家庭環境と仕事、漢族の友人との付き合いから来るのだろう。回儒の中で最も読みやすい文章でもある。ウィットと風刺をきかせ、時に儒教の立場から、当代の儒者を、また仏、道、キリスト教を批判する。イスラームと儒教は同じ立場であり、他の宗教はすべて批判の対象という「回儒」の典型的スタイルは変わらない。

金天柱の説明の特徴は、イスラーム暦や服装、ハラールの規定を、父祖伝来の家訓のように解釈していることである。ラマダーンについては、正月の祝いや里帰りの習慣のように説明している。アッラーについても、金天柱は大胆に、朱熹の「上帝者、天下之主宰也」の一節を引用して、朱熹のいう「上帝」こそアッラーであると明言する。朱熹の原典を見れば、それはまったく異なる文脈の中で語られたものだということが分かるが、金は、この説明で儒者が納得すると考えており、実際、非難されてもいない。そう説明された儒者の側は、疑念を呈するべきであったが、朱熹ならそのくらいのことは言っているだろうという思い込みがあったのか、そうしていない。というよりも、金は、哲学的には最重要であるべき存在論の大本であるテーマに、儒者が重点を置いていないことを熟知していたようである。朱熹の「上帝」が誠にアッラーを表わすのであれば、イエズス会の宣教師たちも思い悩む必要はなかったのである。やはり回儒には中国理解において一日の（実際は数百年の）長がある。「上帝」も「主宰」も朱熹の言葉として頻出する。意味するところはあくまで王岱輿のいう「数一」であるが、金は深入りしない。

金天柱のこの著によって、少なくとも上帝を信ずることが、儒教から異端として糾弾されないことが、分かる。儒教にとっての異端の基準はそこにはないのである。

しかし、否、だからこそとすべきか、金天柱もまた、前述のように死後の復活のこと、アッラーの人格神としての一面、天地創造のことを言っていない。儒教側には受け入れがたいと知って、それらの大事な部分を故意に隠したのであろう。

相手にとってはどうでもいいところに、こちらのもっともゆるがせにできない大切なものがある、ということは異文化交流ではよくあることである。彼が隠したのは、ムスリムにとっては、最重要問題だったのである。

第六節 田中逸平のイスラーム入信と五教（回・儒・道・仏・基督）帰一

これまで断片的に紹介してきた田中逸平の人と思想を紹介する。田中は、日本イスラームの先駆者であると同時に、いやその前に、中国イスラーム——より正確に言えば回儒——の後継者であった。

田中逸平の思想遍歴とイスラーム

まず、イスラーム入信に至るまでの田中逸平（一八八二～一九三四）の生涯をたどる。

田中逸平は一八八二年に武州小金井村で生れた。幼時から父親に禪教の修業を課されたという。一一歳から漢学の素読を受けた。青年期には内村鑑三に興味を持った。一九歳で台湾協会学校（現拓殖大学）に第一期生として入学した。同校は、植民地台湾、南中国に雄飛、活躍する人材を養成するための学校であり、田中はここで中国語（口語）を叩き込まれた。在学中、二二歳の時、清国政府から京師大学堂速成師範館の総教習として招聘された漢学者・服部宇之吉（一八六七～一九三九）の北京赴任に随行した。北京で服部の書生をしたが、この北京滞在は愉快的なものでなく、わずか半年で帰国した¹³⁹。ただ、この時に「一種の慰安と親みとを齎した」モスク（清真寺）での体験が、後年イスラームとの奇縁となる。

帰国後、復学した田中は、のちに岳父となる塩谷時敏（青山）の私塾・菁莪書院に通い、漢学の研鑽に励んでいる。一九〇四年、台湾協会学校の同窓、後輩とともに日露戦争の従軍通訳として中国に渡った。翌年三月、奉天会戦後に病を得て一時帰国するが、同年十月、日露講和調印直後に再度軍務に戻り、日本軍駐屯地を撤兵前に調査する資源調査に従事した。調査終了後、一時関東州民政署の嘱託となって満洲、北京を往来したという。一九〇六年には帰国している。

一九〇八年に結婚して暫く平穏な日々を送っていたが、一九一一年の辛亥革命を契機にまた中国行きを熱望するようになる。第一次大戦にともなう日本の対独戦に従い、一九一四年九月、田中は青島に出征。翌年に青島軍政署調査部主任兼教育課主任を拝命した。在任中、帝制を画した袁世凱の打倒を唱えた孫文の、いわゆる第三革命に、かなり具体的な形で関わったようだが、後年の田中は民国革命に冷淡である。

一九一七年八月、山東省済南で漢字新聞、『済南日報』を創刊し、主筆となったが、一九一九年五月には新聞社を辞して「済南の地に、小庵を結びて歴下書院と号し、少数の華人子弟を養ひ、門を閉ざして読書静修、時ありてか悠々齊魯の野を逍遙し、故聖賢の遺跡を訪ね、存養省察の資とした。始めて尚友古人の妙味を知り得た」という学究生活に入る。何度か、数ヶ月に及ぶ調査の旅に出ているが、約五年間を読書と現地子弟の教育に専念した。歴下書院は、済南市旧市街のムスリム居住区にあり、外国人はおそらく彼一人であつたろう。この場所を選んだ理由は分からないが、田中は、近所付き合いのような形でムス

¹³⁹天に対する信仰と天人相関説の強調は、服部学説の特徴であり、田中にも共通するところであるが、信仰について真摯な田中にとって、それをもって直ちに儒教を宗教、国教にしてしまう服部の断言には反発があつたに違いない。ただ、業績として表われるのは以後のことであるが、服部は漢学の中でもことに「礼」の研究者として知られる。田中の『管子』研究は、「周礼」を中心にして展開する。何らかの影響があつたと考えられる。

リム社会に溶けこんでいったようだ¹⁴⁰。当初はごく淡白な付き合いであった。

田中は少年期から、神道禊教の修法を父から受けている。禊教は、その名のとおりに禊祓を根本とする。日夜寝食を忘れるほどの修業を行ない、朝夕に神を拝むことを日課とする教えである。イスラームの中にそれと相通ずるものを感じていたのは間違いない。イスラームは中国語でまた「潔教」ともいう。

田中は歴下書院での思索と現地山東省の遺跡踏査の成果を、次々に日本の雑誌に発表している。テーマは、儒教、神道、仏教から時事問題、文学、民俗等々と実に幅広い。中でも自身ライフワークに位置づけた管仲の研究は、壮大な構想のもとに進められている。

イスラームに関する著作は、「支那回教問題の将来と皇国神道」（一九二〇年一月）が最初のものである。一九二二年一〇月には「支那回教の発達と劉介廉」を発表した。劉介廉とは劉智のこと。のち日訳『天方至聖実録』の訳序となる一編である。『天方至聖実録』の日本語訳は、ずっと後年の刊行になるがこの時すでに翻訳を完了していた（一九二二年九月）。また『天方性理』『天方典礼』についても、翻訳するつもりで熟読していたようである。

転機がいつ訪れたのかは定かでないが、田中のイスラーム入信は一九二四年一月のことである。劉智の著作からイスラームを十分に理解した上での回心であった。同年、マッカ巡礼を果たした。日本人で二番目のハッジである。その経緯は第二章第二節に紹介した『白雲遊記』に詳しい。日本イスラームの先駆者の一人とされる。十年後の一九三四年に再巡礼を敢行し、その年の九月十五日に没した。

田中の思想遍歴の終着点は、「余が時々支那問題に就いて発表し来りし文章は、実は回教の信仰に入らんとする道程に過ぎなかったのである」¹⁴¹という述懐を信ずれば、イスラームにあったはずであるが、彼の著作には、多神教世界から一神教世界への飛躍を思わせるドラマチックなものはない。儒教や管仲学¹⁴²に対する研究は入信後、かえって旺盛となり、そればかりか神道、仏教についても相変わらず深い信仰を示し、最終的に田中は、五教（回・儒・道・仏・基督）帰一を主張するに至るのである。

¹⁴⁰『中国回教史』（傳統先著、井東憲訳、原書房、一九七五年）には、商務院書館出版の英文版「中国年鑑」の調査に基くとして、民国時代の在中国回教徒数を載せている。それによれば総数は四八、一〇四、二四〇人。礼拝堂は四二、三七一箇所。山東省だけでも約三百万人を数えている。この数字がどのような調査に基くものか、さらに妥当性を有しているかどうかは不明である。

¹⁴¹『白雲遊記』田中逸平著、歴下書院発行、大正十四年

¹⁴²管仲は春秋時代斉国の宰相。生年は不詳、卒年は周襄王の七年（西暦紀元前六四五年）とされる。その言行を伝えたと言われる書名『管子』から、一般に管子（子は尊称）と称される。歴史上の人物、政治家としての一面を強調する立場から、田中は「管仲」と呼び習わしており、その業績と思想に関する研究を「管仲学」と称した。

筆者は当初、彼が真のムスリムであったのかどうか疑問視せざるを得なかった。その疑問から、田中の日訳『天方至聖実録』を手がかりに、原著者・劉智を、劉智を通して回儒を、また回儒を通してスーフィズムを、そしてイスラームに注ぎ込まれたユーラシア文明の奔流を、必要に迫られてたどったことが、本論の最初の契機であった。

前述したとおり、劉智にとっては、イスラームと儒教はもともと同じ教えである。イスラームは儒教がとうの昔に失ったものを残している。経路は異なるが、儒教を深めることはイスラームを深めることであり、儒教にとってもイスラームを深めることが本来の儒教を回復させることであった。田中はこのような劉智の姿勢を全身全霊で受け取ったようである。田中にとっては、劉智のイスラームがイスラームであった。儒教ばかりか神道、仏教、道教、キリスト教についても、その理解、信仰を深めることが即ちイスラームを深めることであると確信したのは、むしろ自然な行き方であったかも知れない。なぜなら田中にとっての神道や仏教は、劉智にとっての儒教のように、幼時から親しんだものであり、キリスト教も青年期に感銘を受けた宗教であった。道教についても地元の道士と親しい交流があった。

すべての信仰は、原初のあり方において同一である。つまりいずれの宗教も原初の信仰に立ち返ることによって一に帰する。田中はそれを「古道恢弘」と称した。その立ち返る先は、同じ一つの信仰である。劉智によって導かれたイスラームは、田中に全く新しい世界観を与えた。感激と驚きをもってそれを受け入れようとしたとき、彼が、それまで積み上げてきた知識と体験を、この新しい世界に投影して吟味、再構成し、一つの体系的な理解に達したと考えるのは、それほど無理な推測ではないだろう。田中にとっては同時に、儒教や中国文化の本質を自身の知識と体験から掘り起こす作業であったと言えるかもしれない。そして田中は、自身そのことを意識していたかどうかは分からないが、イスラーム、厳密に言えば劉智の思想から啓発を受けて、独自の儒教論と管仲論を展開したのである。

イスラームをふまえた儒教批判と管仲学

儒教の基本は、周公礼楽の復興にあり、周王朝の理想の証である五経がその手段となることは先にも述べた。この世界観は、江戸期の漢学、ことに武士階級において常識であったが、明治以降の西学東漸によって批判的となり、田中の時代にはすでに神話とされている。中国でも事情は同様であり、儒教が批判され勢力を失うとともに色あせたが、中国をすべてが備わる世界の中心として位置づける、いわゆる中華思想の根拠として残った。周の礼楽文化は人類のあり様のすべてを尽くしていると考えられていたからである。

田中は、「余は支那の文化の永続性を有する事実を觀たり。現代支那人は、文武周公の民たる事実を觀たり。而て自ら多年齊魯の間に彷徨し、その山河は依然たる旧山河にして、其の民は依然たる、古の齊魯の民たるを觀たり」と述べ、現実の様変わりした中国を見た後でも、周王朝に対する尊崇は微動だにしていない。明治の日本人としては特異な例である。田中は江戸期の漢学を継いだ儒者系譜中の人物である。「周に至ては理想的王国を建設

し、以て其の化育を三千年に伝へり」¹⁴³とも言っている。彼の儒教批判はあくまでこの基本を踏まえたものである。「今も猶ほ古の如く、古は猶ほ今の如し」¹⁴⁴は彼の口癖であった。裏返せば、周公の制度は廃れたけれども人は同じである。やり方によってはいつでも復興できると考えているのである。

だが田中は、周公の礼楽は礼楽として、儒教がその全容を受け継いだわけではないと見た。「治国平天下の政治論と、修身齊家の道德論に偏し、儒教は平凡なる現世教と化したり。周公を祖述したりと自称する孔丘は周公の理想の根本に触るゝこと少く、孔門の伝述に殆んど宗教的分子の欠失し来りしは、之を周公の時代に比して、著しき特兆あるを発見する」¹⁴⁵と言う。儒教のあり方を決定したのは、言うまでもなく孔子であるが、孔子が尊崇してやまない周公や周王朝は、儒教の独占物ではない。孔子やそれ以降の儒者が受け継いだのはその全部ではない。すでに孔子の段階で見えなくなってしまうものもあるはずだ。田中はそれが原初的な信仰であると考え、それを「宗教的分子」と表現した。

周王朝において実際に行われていた「宗教的分子」に基づく諸儀礼は、時間が経つにつれて形骸化し、その過程で大事なものがどんどん失われ、それが五〇〇年後の孔子の時代になって理念化した。失われたものの中で一番重要なのが宗教だと捉えたのである。

田中が実際に行われたものと信ずる『周礼』に定める制度や施策には、確かに宗教に関わるものが少なくない。例えば周礼では、どういう神を祭るべきか、国の神はこれ、地域の神はこれ、神を祭る役人はこれと、すべてがきっちりと決まっている。周の制度に組み込まれていたものが散逸して諸子の学派に別個に伝えられていったという考えは、『漢書芸文誌』にも見られるが、それを宗教的な要素を中心に捉えたのは田中の独創である。儒者は、それこそ田中が批判するように宗教に対して淡白であり、そこに不足を感ずること稀である。したがって儒教内部からはこのような捉え方はもともと起こりにくい。

孔子は鬼神を遠ざけた。孔子以降の儒教はなおさらに、信仰に関して否定はしないけれども、信仰の対象を祭り上げ、そこから人間の生活を規定するようなあり方を異端と考えてきた。先に「如在観」として説明した。

周王朝の時代に存在した「宗教的分子」を伝える人物として、田中が位置づけるのが管仲である。管仲は田中にとって、周公と孔子の間にあって、孔子以降の儒者が伝え得なかった周公の礼楽をより完全な形で実行した人物である。

田中是一九三三年、二回目のマッカ巡礼に当り「筆者（田中）は寧ろ空言よりも実行を念とし『管仲学』を基礎として一家の大亜細亜策を抱き決然として亜細亜大旅行の途につ

¹⁴³「管仲と東洋文化の新建設」（一）。『田中逸平 その2－中国論／日本ムスリムから見た支那文明』では二〇ページ（以下、ページは『田中逸平 その2－中国論／日本ムスリムから見た支那文明』での収録ページ）

¹⁴⁴「管仲と東洋文化の新建設」（一）二八ページ

¹⁴⁵「十たび泰山の上に立ちて」六七ページ

きぬ」と述べている。また同年二月、自著「復興管仲論」の末尾に『管子』注釈に就いては自今十年の後幸に天寿を吾に貸し、寧静以て研鑽の時を与へしめば、微を披き、幽玄を明かにし、孔老の学に加へて管仲学を大成せんと欲するの志望を有す」の一文を加えている。管仲学は文字通りライフワークであった。

最晩年のこの発言を裏付けるように、中国に関する研究は、一に管仲で貫かれている。済南歴下書院を拠点として行われたフィールドワークも、管仲学の実証として活かされている。田中の管仲学は、その着眼と独創で、過去においても当代においてもその例を見ない。管仲を中国文化の中心に据えることで、田中だけに見えてきたものがあったようだ。それがイスラームによって検証されて、独自の中国観を展開させた。

さて、他の諸子百家の書と同様、『管子』という著作は、歴史上の人物である管仲に仮託した作品群であると考えられている¹⁴⁶。したがって管仲の研究とは通常、『管子』という書物に対する研究を意味する¹⁴⁷。田中も、『管子』を管仲自身の作とは見ていないが、「管子を以て学術的には、価値の殆ど無き者と為し、全然之を排棄する」¹⁴⁸擬古派には組しない。その理由は次のように明快である。田中の研究姿勢を示すものとして引用する。

若し文献的批判よりすれば、基督抹殺論に到達せる学徒の行為も、是認すべき者なきを得ず。釈迦を以て、架空の人物とし、白鳥（庫吉）の如く堯、舜、禹の如きすら、一個の烏有先生として、葬らざるを得ず。勿論文化史の研究は、徹底的に且つ充分科学的なるべきを要す。然れども徒に科学的なりと称するも、機械的自然科学的なるを必要とせず。何とならば、人類の歴史は思想の歴史にして、機械の歴史に非ざればなり¹⁴⁹。

田中が『管子』に記された管仲をほとんどそのまま歴史上の人物として論じるのは、管仲の伝承を思想の歴史として重視したからであろう。

『管子』は『漢書芸文志』では道家に、『隋書經籍志』では法家の書とされ、後世の多くの学者は、分類しきれずに雑家とした。同書は儒家、兵家、陰陽家、縦横家、農家等さまざまな要素を含むとされる。ただ田中から見れば、それらは管仲という大本から発して形を変えた諸思想であるから、後世「雑」と見られたのは当然のことになる。

『管子』は全二四卷八六篇。うち現存するのは七六篇である。歴史上の人物としての管仲については『史記』に「管晏列伝」がある。管晏とは管仲と晏嬰のことで、晏嬰は同じく斉の宰相。孔子と同時代で、孔子の斉国遊説に心を動かしかけた斉君を制して断固孔子を退けた人物である。

¹⁴⁶『管子の研究』（金谷治、岩波書店、一九八七年）等参照

¹⁴⁷ 近代以降の研究では、田中逸平と同時代の羅根沢著『管子探原』（中華書局、一九二七年）がある。

¹⁴⁸「復興管仲論稿」、一一八～一一九ページ

¹⁴⁹同上、一一六ページ

司馬遷は、春秋五覇の始め、斉桓公の覇業を佐けた宰相として管仲の業績を「通貨積財、富国強兵」と括っている。ことに経済行政の手腕を高く評価した。管仲に帰せられる政策は数多いが、後世、中国の王朝において実行されたものは少ない。それどころか「王道に非ず」と徹底的に否定されることになる。田中は「富国強兵、国民皆兵、塩鉄専売（山海に徴し、民田民力に誅求せず）、土農工商雑居せず、台雉税、森林税、耕地税、人頭税、家畜税は重くしない」¹⁵⁰と、その政策を要約し、「近世用語を以てすれば所謂国家社会主義」であると評している。「倉廩実ればすなわち礼節を知り、衣食足ればすなわち榮辱を知る」は、人口に膾炙している『管子』の一節である。管仲は類稀な実務家であり、その施策が功を奏して斉は強国となり、桓公は春秋覇王となった。覇王というのは諸侯を束ねる盟主のことである。

管子に帰せられる事績は数多いが、その施策の一端を紹介すれば、まず税制について管仲は「山海に徴し、民田民力に誅求せず」という考え方を打ち出した。田畑から税をとってはいけない、人からも税をとってはいけない、徭役も人頭税もいけない。では、どこから徴税するかというと、海と山からとる。海からとるのが塩で、山からとるのが鉄。それで、塩鉄専売を初めて実施したと言われる。塩鉄専売は、漢代に大いに議論され、歴代王朝に継承されている。

儒者治政の理想は「君子は民と利を争わず」を基本としたから、管仲の経済政策を採用することは、多くは建前上のことだが、出来なかった。唯一正攻法で同じような政策を打ち出したのが宋の王安石である。

国民皆兵が徹底して進められたが、戦没者の遺族には手厚い保護を加えた。また三年に一度「大比」を実施し、門閥を問わずに人材を登用した。科挙の先駆と言われる。

田中は管仲の施策を高く評価するが、それを管仲ひとりの功に帰していない。斉国であったからこそ実行できたのだと考えた。斉の建国者は、周公とともに周王朝の礎を築いた呂尚（太公望）である。呂尚は周王家の信頼最も厚く、異姓としては例外的に斉の国に封建された。その手腕は魯に封建された周公の子・伯禽の愚直に比して短期間に大きな成果を収めたという。

田中はそれを、周公の制度を上手に活用したためだと見た。つまり管仲は、周公の制度がもっとも浸透した国・斉国で呂尚の手法を踏襲したのだ、と考えたのである。

田中がその経済政策以上に管仲を評価するのは、礼楽文化を外族から守った尊皇攘夷の功績である。漢王朝が匈奴に悩まされたことはよく知られる。それに続く中国の歴代王朝もまたほとんど例外なく外族の侵入に苦しんだが、実は周王朝の前の殷王朝においてさえ、最大の問題は外族からの防衛であった。周王朝はそれを中国の歴代王朝ではじめて、中国文化（華夏）の防衛であると位置付けたのである。

田中は、斉の桓公が諸侯に覇を唱え華夏の力を統一できたからこそ、衰えた周王朝に代

¹⁵⁰ 「管仲と東洋文化の新建設」（七）一七〇ページ

わって外敵に対応することができたのだと考えた。そう考えると、孔子が『論語』の中で「管仲微（な）かりせば、吾其れ髪を被り衽（えり）を左にせん（管仲がいなかったら、左衽つまり夷狄の風習になってしまったら）」と管仲を評価したのが誇張でないことが分かる。

ちなみに周王も、前の殷王朝からは「西夷の人」と呼ばれた。その西夷の作った王朝が華夏の理想になった。周公の礼楽制度が中国史上最大の革命とされる所以である¹⁵¹。

齊の桓公は能力のある人だったが、人格的には非常に問題のある人で、管仲はその放蕩好色を寛容に許すが、唯一泰山封禅だけは許さなかったという。他の諸侯が信服して彼を盟主に戴いているのでないことを知っていたからである。つまり桓公には堯舜禹文王武王に続く帝王の資質（徳）が備わっていなかったのである。

儒教経学の新解釈

田中の主著というべき「管仲と東洋文化の新建設」の論旨を解説して、田中の中国に対する基本的な視点を把握しておきたい。

管仲研究の動機を田中は、「予や日独戦以来十年山東の野を彷徨して古聖前賢の跡を訪ねた。而して齊に管仲てふ大英雄あるに私淑之を研究した」¹⁵²と回想しているが、田中と管仲との関わりにはもっと根深いものがある¹⁵³。

第一編緒論は、五経の一つ『周礼』の説明に多くを費やしている。田中にとって五経は、儒者が当然そう考えるように、周公の礼楽制度を復興、実施するための手段であり、とりもなおさず中国文化の根源を解き明かしたものであるが、前述のとおり、田中はそこに「宗教的分子」の欠如を見た。田中は端的にこう述べている。「支那の宗教は、国家としては儒教、社会としては道教である。而かも吾人の前に述ぶる如く、支那には三代以後国家らしき国家は成立してゐない。従つて儒教の真髓は吾等の目する経学や、所謂孔孟の学のみでは、之を了解されない」¹⁵⁴。田中の儒教批判は、同時にその「儒教の真髓」を解き明かすことでもあったのである。

田中はまず「所謂周室衰へ、其の道齊魯に行はる」¹⁵⁵という観点から、齊、魯の二国が、古今を通じて中国文化の中心であることを伝承と事実によって解明する。この地から海に入る黄河とその治水の必要から生れる現実政治と、この地に聳える泰山への信仰が、それを代表しているとする。そして齊と魯とは、ともに中国文化を伝えながら、かたや太公望

¹⁵¹ 王国維著『殷周制度論』（一九一七年）、『觀堂集林』所収

¹⁵² 「復興管仲論稿」七五ページ

¹⁵³ 田中逸平の師であり岳父である塩谷青山は江戸期からの漢学の家であり、その大叔父にあたる塩谷宕陰は、管子の研究者として名高い。

¹⁵⁴ 「泰山の進香と其祭神」三五六ページ

¹⁵⁵ 「管仲と東洋文化の新建設」（一）六七ページ

——管仲——晏嬰、かたや周公——孔子——孟子という、性格の違う二系統になっている、と田中は指摘する。文化を言えば孔孟がいわば正統であるが、「斉国の歴史を基礎とし、桓公の覇業を論じ、以て古道闡明の上に資する所あらんと欲す」と、ここに田中「管仲論」執筆の姿勢が見られる。

第二編は時代論と称して、斉魯両国の歴史を、『史記』や『春秋』の記事をもって、主に周室との関係から論ずる。建国における太公望の武断と伯禽（周公の子）の教化が対照的に捉えられている。次いで周初の宗教思想を論じ、天に対する信仰を文明の中心点とし、そこから祖先崇拜、孝道、家族制度が生れると同時に、幾多の迷信を産んだとする。

さらに周初の天神、地祀、人鬼、雑神を詳細に、『詩』、『書』、『易』、『礼』の経書等の記述をもって説明する。ここでも古今に通ずる宗教のあり方を示し、周初においては王道即天道であって、怪力乱神を語らなかった孔子を中心にして興った文化は、宗教的要素がかなり薄まっていると指摘する。

その上で田中は、やはり経書、ことに『周礼』にそって、まず周の官制から説き起こし、行政区画、地方制度、王の諸侯統制、戸口統計及び田制、商工業及び貨幣、そして教育に及ぶ。それが真に実現されたものであったか否かを問わず、田中は周制度の理想としたところが、現実の中国社会に生きている、そして現在においても応用可能であると指摘する。ただ孔子以降の儒教によって偏頗な発展を遂げてしまったのだという。継承できなかった部分には、法家、陰陽家等として異端とされてきた学術、或いは今にいう経済政策等が含まれる。

第三編は人物論として、まず『春秋』の記載から、春秋時代の諸侯の動きを斉を中心に描写する。管仲が佐けた斉桓公の覇業、いわゆる春秋五覇の初めが、実質的には周室を助け、中華を夷狄から守った尊王攘夷の壮挙であり、後世、故意に歪曲された「覇」という言葉のもつ否定的な意味付けによって、管仲が史上に正当な評価を得ていないことを嘆く。そもそも『論語』は、四度にわたり管仲に言及し、人物評価に厳格な孔子が、その仁を許している。「管仲微（な）かりせば、吾其れ髪を被り枉（えり）を左にせん」。の評は前述した。管仲がいなかったなら、華夏の文化は途切れて、私（孔子）も今ごろは夷狄の習俗

に染まっていたはずだ、という感慨である¹⁵⁶。

ただ歴史上、ことに儒者の間で管仲という人物の評判は頗る悪い。その元凶は孟子にあると田中は断じている。孟子は、王道覇道を峻別し、自らの王道論を際立たせるために、齊桓公の覇業を佐けた管仲をことさらに貶めた。「覇業を以て詐術奇道と為し、徒に王覇の別を論ずるに至りて、管仲を顧る者少きを致せり」¹⁵⁷と、田中は管仲のために不満を述べている。

「孔子の春秋を作る、管仲の功業を欲して行はれず、之を空言に托したるなり。孔明の自ら管仲、樂毅に比したる真に孔明の志なり、後儒の見皆多く誤る。其の誤るや、実に孟子の偏見より出づ」¹⁵⁸とし、「覇業なるものは、即ち王道の用にして、経術を離れて道德なく、道德を離れて覇業の行はるゝなし」¹⁵⁹と、王覇の別を取り払う。いやむしろ孔子以後の儒教があまりに空言に託する要素が強すぎたのだとする。田中はこのように断言する。

秦漢以後、歴代帝王は本より孔子の罪人なり。故に孔子を尊び、其の徳を以て自家の帝業を飾るものなり。支那の後の帝業と、孔子崇拜の政治的利用とは、豈真個王道の精神ならんや。又儒教の本領ならんや。管仲の覇者の佐たりし所以は王道を行はんが為めなり。管仲と孔子の心中、何ぞ後儒の所謂王・覇の別あらんや¹⁶⁰。

¹⁵⁶ 『論語』（憲問篇）の一節である。全文を掲げる。「子貢曰く、管仲は仁者に非ざるか。桓公、公子糾を殺す。死すること能わず。又た之に相たり。子曰く、管仲、桓公に相として諸侯に覇たらしめ、天下を一匡す。民、今に到りて其の賜を受く。管仲微（な）かりせば、吾其れ髪を被り衽（えり）を左にせん。豈に匹夫匹婦の諒（まこと）を為すや、自ら溝瀆（こうとく）に經（くび）れて之を知るもの莫きが若くならん也」

『論語』に管仲が登場するのは計四回。上の一節と併せて全文を示す。

「或るひと子産を問う。子曰く、恵人なり。子西を問う。曰く、彼を哉彼を哉。管仲を問う。曰く、この人や、伯氏の駢邑（べんゆう）三百を奪う。疏食を飯（くら）い、齒（よわい）を没（おわ）るまで怨言無し」（憲問篇）

「子路曰く、桓公、公子糾を殺す。召忽之に死す。管仲死せず。曰く、未だ仁ならざる乎。子曰く、桓公、諸侯を九合し兵車を以てせず。管仲の力なり。其の仁に如かんや。その仁に如かんや」（憲問篇）

「子曰く、管仲の器は小さい哉。或るひと曰く、管仲は儉なる乎。曰く、管子に三帰有り。官の事は摂（か）ねず。焉んぞ儉なるを得ん。然らば則ち管仲は礼を知れる乎。曰く、邦君は樹して門を塞ぐ。管氏も亦た樹して塞ぐ。邦君は両君の好しみにを為すに、反玷有り。管氏も亦た反玷有り。管氏をして礼を知らば、孰（たれ）か礼を知らざらん」（八佾篇）。

¹⁵⁷ 「管仲と東洋文化の新建設」（五）七七ページ

¹⁵⁸ 「管仲と東洋文化の新建設」（五）七二ページ

¹⁵⁹ 同上七四ページ

¹⁶⁰ 「管仲と東洋文化の新建設」（六）六三ページ

つまり、歴代王朝は、本来さまざまな実体をともなうべき王道を、空虚な建前にしてしまつて、実際の政治は権謀術数を弄して憚らないものになってしまったのだとする。

王霸の別がなくなれば、しかもそれが孔子の真意でなかったとすれば、儒教の道統は書き換えられなければならない。田中は、周公——管仲——孔子、また敢えて太公望——管仲——張良——諸葛孔明——王安石 といった現実世界の歴史の創造者たちに、文化的にも周公、孔子と同等以上の重みをもつ、いわば相互補完的な役割を見ている。これは伝統的経学にとっては驚天動地の歴史観の転換である。

道統とは、韓愈の提唱に始まり、宋代の儒者によって作り上げられた、上古より後代に至る聖賢の系譜である¹⁶¹。周公より以前では、神話時代の伏羲、神農、黄帝から堯、舜、禹、湯が名を連ねる、いわば帝王の系譜であるが、孔子より以降は朱熹に至るまで、すべて儒者が継承していることになっている。儒教は漢代以来、国教の地位にあつて国政を支えたが、為政者の中からは結局、一人の聖賢も出ていないことになる。王道論を強調するあまり、儒教はいよいよ理念的になり、史実と乖離して、本来持っていた経世済民の役割を局限したものにってしまったと、田中は見る。伝統の中に中国の現実を救う方策があるとするれば、管仲、王安石に代表される実際政治家の事跡をおいて他にない。しかもそれは本来の斯文のあり方であつたとするのが田中の主張である。

田中のこの道統に関する批評が、第一章第二節で紹介した劉智『天方至聖実録』の四統源流図説の四統を踏まえたものであることは確実である。世統、国統、道統と化統によって示されたイスラームの系譜は、儒教の道統とは比較にならないほど網羅的である。田中は、新たな道統の構築を試みたのであろう。田中は全体像を示していないが、複数の著作から繋ぎ合わせてみると、次のようになる。

堯——舜——禹——湯——周公——太公望——管仲——晏嬰——孔子——樂毅——張良——諸葛孔明——王安石

太公望—管仲—晏嬰という系統は、つまり斉国治政の伝統であり、功業、即ち実際に行政に当たった人で、田中はそれを非常に重視する。最後の王安石は宋代の新法で当時の儒者たちの集中攻撃を受けた。その前の諸葛孔明は兵法家として有名であるが、実は蜀国の経済政策、特に南方資源の獲得に努力した。その施策は管仲を参考にしたと言われる。

¹⁶¹韓愈によれば、その系譜は次のようなものである。

堯——舜——禹——湯王——文王——武王——周公——孔子——子思——孟子

孟子の後、宋儒はさらに次のようにこれを展開させた。

(荀子) —— (董仲舒) —— (楊雄) —— (王通) —— (韓愈) —— 周敦頤——程明道・程伊川——張載——朱熹

() のうち荀子、韓愈を退けたのは朱熹である。他の() は異説である。

第四編は覇業論として、管仲の具体的な業績を挙げる¹⁶²。『管子』の本文解釈も田中の創意がある。田中は管仲の伝えられる足跡をたどり、当時まだ消滅せずに残っていた管仲治世の遺産を処々に見つけて、改めて管仲の偉大さを確信するのである。

田中は「予の如き漢学書生にして、多少なりともイスラムを知り、天方文化の研究に志すを得たるは、畢竟するにイスラムが回教として儒教と融通する所ありたればのことである」¹⁶³と述べ、そのイスラーム理解が、儒教との一体をいう劉智から来たものであることを明言し、またそれを当然のこととして信じているのが分かる。

田中は「支那学を考究する上にも、介廉の学を以て参考とするは、之を王陽明の学を以て、儒教を発明すると等しく、支那文化の根本研究の上に資すると、決して鮮少に非ざるなり」と述べている。田中は「介廉の学」即ち劉智の著したイスラームが、中国文化の根本を解明する資料になると考えた。それを実践したのがつまり田中の管子研究であった。

田中によれば、儒教は、中国文化の正統（王道）を標榜しながら、天に対する原初的な信仰（天道）を排除している。周公制作になる中国文化の根本は「頗る宗教的分子の濃厚なること」¹⁶⁴と認めていた田中は、宗教的色彩を残していたはずの孔子以前の中国文化を管仲に見たのである。

原初的な信仰（天道）を回復することの必要性を実感したのは、おそらくイスラームとの接触があったからであろう。道家思想には周公以来の伝統を継ぐものがあつたが、道教にそれは見いだせない。天道は中国文化の底流、或いは暗流として隠されてきたと考えた。その天道に即して王道を行った人物こそ管仲であるが、儒教は、それを覇業として卑しめたと見るのである。

孔子には宗教的分子が欠けているという田中の断言には、言うまでもなく、政治と道徳と原初的な信仰を兼ね備えて現に存在するイスラームへの評価が隠されている。田中は回族の社会で長年暮らした。回族の生活は、「又冠婚葬祭の礼の如きも、勿論教典に則り異式の

¹⁶² 安井息軒『管子纂詁』（富山房 大正五（一九一六）年）小柳司気太の解題に、管仲の経済上の学説として、「一、経済と道徳とは密接の関係にあることを認める。二、人間には経済的欲望あることを認め、これを利導すべきことを論ずる。三、富をして、なるべく平均ならしめ、中庸を得しむるは政治の要領なることを認める。四、金銀貨幣のみを以て、富又資本と認めず、生産力又勤労をも併せ認める。また経済政策として実施したものは、第一に農業の保護、第二に商業の振興策で、主に、塩と鉄の官営化、輕重（穀物貨幣の流通に政府が介入し物価を操作して利益を図る）、及び貿易」（以上筆者要約）とある。田中の議論はほぼこの要旨に沿う。

¹⁶³ 「回儒融通考」一九三ページ 初出は『大東文化』昭和三（一九二八）年

¹⁶⁴ 「管仲と東洋文化の新建設」（二）六七ページ

事はせぬが、一般的風俗から謂へば、頗る儒家に近接してゐる」¹⁶⁵と思われ、礼儀を基本とし、五倫を中心とする教え、聖人（ムハンマド）を介する信仰といった点に共通性が感じられた一方で、イスラーム社会には儒教にないものがあつた。それは、同胞性の強さ、宗教と生活の一体化、世界性、融合性、持続性等、いわゆるイスラーム共同体（ウンマ・イスラミーヤ）の持つ魅力である。それ以上に田中は、ムスリムが「白人が多年如何に耶蘇教に改宗せしめんと努力しても、未だ一人も応ずる者が無い」という、西洋世界に対峙する確固な存在であることに憧憬を持っていた。儒教には、はるか古代においてはともかく、現実にはそのすべてが見つからなかったのである。田中は、イスラームをもって中国文化を包摂する可能性をさえ見出している。

田中逸平という、いわば求道者は、人に本来具わる天賦の性が、如何にすれば丸ごと余すところなく発揮されるかを常に探究していたように思える。一個人にあつては知情意のバランス、道徳生活と信仰生活の一致、そして政治、社会、経済といった人の営みのすべての領域にも、本来あるべき十全の姿がイメージされていたようだ。田中の古道恢弘、または「自然に帰れ」の叫び¹⁶⁶は、そういう人間天賦の十全の姿を目指していると思われる。

「管仲と東洋文化の新建設」の序には、「人類の有せる過去の文明から離れては、地上に全く新たな物は建設されないと云ふことに、回顧的考察を始めて来た。蓋し此の如きは人類思想の帰趨であろう」¹⁶⁷というが、そこまで帰ることができれば、思想信条の違いや宗旨の差はおのずから克服され、いわゆる五教帰一も可能になる、と思っていたのであろう。

少なくともイスラーム入信前の田中にとって、その十全のイメージは、儒教の經典に記された三代の治、周公の礼であり、文明の形として、もっとも考察しやすい対象が儒教であつた。それが実現されたものであるかどうかは問わない。「信而好古」、「述而不作」は儒者の基本姿勢である。田中は、管仲という実在の政治家によって、春秋時代の斉に曲がりなりにもそれが実施され、足跡を今に残していることを、实地調査によって確信しえたのであつた。

しかしイスラームについて言えば、知識の面で劉智のような回儒の著作が田中を引きつけると同時に、生活の面でもごく身近なところにイスラーム共同体が存在し、生き生きとその精神を田中に伝えていたのである。田中の十全のイメージは、儒教において崩れ、イスラームによって構築された、と言えるのではないだろうか。イスラームには儒教にないものが備わっていた。田中にとって最も重要であつたのは、信仰が生活の隅々にまで息づ

¹⁶⁵ 「回儒融通考」二〇一ページ

¹⁶⁶ 田中は「人類社会が行詰つた時に、そこに革命が起る。併かし総ての革命の叫びは畢竟 *Return to the Nature* の一語である。東西幾多の哲人英雄俊豪の思想と其の事業の跡を訪ねたなら、詮ずる所『自然に帰れ！』の一語に帰せねばならないであらう」と述べている（「復興管仲論稿」七六ページ）。

¹⁶⁷ 「復興管仲論稿」七五ページ

いていることであり、それが道德を律し、一人一人が安んじていられる社会を形成していることであった。儒教にどれほどの理想が語られていようと、ウンマ・イスラミーヤの切実さにはかなわない、と田中は感じたはずである。それこそが田中の求めた「十全」だったからである。

第七節 現代の回と儒

回儒思想は、イスラームと儒教を論じて余すところがないが、その影響は、中国イスラーム社会の中でもごく限定的であったと推測される。一つには、ムスリムにとっては必要のない雑多な要素が入っている（一般のムスリムは儒教思想に興味を持たない）こと、第二に、かなりの中国古典の教養を必要としたこと。その目的の一つとして、漢民族からの誤解を解消することがあるが、例えば一般のムスリムには、隣人の漢民族に説明しようにも、そこまでの知識がない。また漢民族の側の知的レベルがそこまで達していなければどうしようもない。誤解から悲劇が起こるのはそういうレベルの話である。政治的なレベルで言えば、中国の官僚が中国ムスリムを迫害するのは、思想的な問題ではない。彼らはイスラーム思想を理解したとしても、別の目的から迫害する。筆者が中国各地で話を聞いた複数のアホンの中に劉智の著書を読んでいた者は皆無であった。読んでいたのは大学の回族学者だけであった。一般のムスリムに対するイスラーム教育を職務とするアホンにとって、劉智等の著作は難しいだけで、ほとんど得るところはないと見られている¹⁶⁸。

イスラームと儒教の関係が近年、どのように議論されているかについて述べる。

中華人民共和国政府は建国初期、中国的属性をもった「回教」という名称を「伊斯蘭教」と称することとし、イスラームを世界宗教の一つであると見なして、外来宗教としてのイスラームを際立たせた。

イスラームと儒教に関する研究は、一九五〇年代以降、この「外来」の一面が強調された。続く六〇年代～七〇年代前半は、いわゆる文化大革命の中で、儒教及びすべての宗教が批判の対象となり、研究は影をひそめた。つまりこの時期は、儒教もイスラームもともに「遅れた」意識形態だと見なされたのである。

一九七〇年代後半～一九八〇年代では、儒教がどのようにイスラームに影響したか、そしてイスラームは儒教のどの要素を受容したかをめぐる議論が中心であった。図式化すれ

¹⁶⁸一般の回族社会で劉智の存在を知る人はほとんどない。その知名度が学者・研究者に限られているのは、在世当時から変わっていないと思われる。ただ、一九九〇年代以降、いわゆる「文明の対話」の活動や著書の英訳刊行の影響から、非イスラーム社会でも次第に知られるようになった。近年の研究書としては沙宗平著『中国的天方学—劉智哲学的研究』（北京大学、二〇〇四年）、金宜久著『中国伊斯蘭探秘 劉智研究』（中国人民大学出版社、二〇一〇年）がある。

ば、「影響—受容」「主要民族（漢族）—少数民族」「儒教—イスラーム」の枠組みであった。馮今源は一九八一年、西北五省イスラーム學術シンポジウム（蘭州）で、マルクス主義の必然的な社会発展の理論をふまえて、イスラームが儒教の唯心主義、倫理道德觀念の影響を受けたと断じた。蔡德貴は、この同じ枠組みの中で、劉智の思想が、程朱理学を主とする中国の伝統的哲学とイスラームを融合した折衷の産物であると論じている。この「影響—受容」の枠組みは、現在でも主流である¹⁶⁹。

一九八〇年代にはいわゆる「文化熱」が興り、伝統思想が再評価され、儒教思想も普遍的な面についての考察が深まった。その中心人物の一人・杜維明は、その後、回儒の研究に着手している。

一九九〇年代以降、世界的な潮流としての「文明の対話」が中国イスラームの議論の上にも導入された。中国におけるイスラームと儒教の關係に言及する研究が増えたが、それらは多かれ少なかれハンチントンの『文明の衝突』（一九九三年）の論点に関わっており、それを契機とした動きであると見られる。『文明の衝突』の直接的な反響としては、「回儒対話」シンポジウムがイギリス、アメリカ、マレーシア等において、杜維明らによって推進されたことが挙げられる。二〇〇二年には中国において回儒対話學術會議が始まり、南京、銀川、昆明で開催されている。杜維明は、回儒が儒教について多くの独創的な見解に達していることを発見した。非ムスリムによる中国イスラームの研究は、日本を含む海外の研究に触発される形で、文字通り新世紀に入ったのである¹⁷⁰。

二一世紀に入って、中国共産党は二〇〇四年以降、「和諧社会」の実現を訴えるようになった。きわめて政治的なスローガンであるが、新たな国家の形を模索する中で、それは文化協調主義、文明の対話という文脈の中で、少なくとも議論のできる環境を作り出したとは言えると思う。

回儒は、イスラームと儒教を歴史的に（或いは原理的に）遡って、儒教の源流である「礼」と、イスラームの信仰と共同体の規範であるシャリーアを同一同根と見なすようになった。回儒は確信をもって、イスラームと儒教が相反しないばかりか、ムスリムにとって儒教の理解を深めることがそのままイスラームの信仰を強固にするものだと思じた。仏教が当初、道教の教義を借りて中国での普及をはかったとされるいわゆる「格義」とは、本質的に異なる。彼らはむしろイスラームに儒教を取り込み、儒教が二〇〇〇年を経て失ったものをイスラームが継承していると考え、儒教をイスラーム信仰の下に統べる壮大な体系を構築したのである。スーフイズムという百科全書的なイスラーム思想の知的成果がそれを可能にした。

¹⁶⁹馬雪峰「回儒研究的幾種路徑」（『回儒』研究における幾つかの道筋）

¹⁷⁰馬雪峰「回儒研究的幾種路徑」（『回儒』研究における幾つかの道筋）

回儒の体系は、中国という非イスラーム国家においてムスリム（回族）が、実際には漢民族の風俗習慣を取り入れながらも、心中に矛盾や動揺を感じることなく、自らムスリムでありつづけることを保証するものであり、共同体の維持にとっては尚更に望ましいものであった。もとより詳細に見ていけば、まったく異なる成立背景をもつ儒教との間に存在する本質的な違い——造物主としてアッラーや来世の復活、シャリーアに定める法の執行等——が、難解なイスラーム思想と、シャリーアの儀礼面のことさらなる強調等によって巧妙に隠されていることを見て取ることもできるが、儒教側が察知することはなかった。それを問題視したのはむしろ後世の回族である。

回儒の思想をイスラームそのものとして理解し、受け継いだのが田中逸平である。田中はイスラームの視点から儒教全体を俯瞰し、更にそれを押し広げ、儒教ばかりか神道、仏教、道教、キリスト教についても、同様の姿勢で一貫する「五教帰一」を主張するに至る。

最後の回儒というべき馬聯元は、劉智の『天方性理』をわざわざアラビア語に訳し、また自らアラビア語で注釈をした。なぜその必要があったのか。彼ら回儒は明らかに、イスラームと儒教に分け隔てをしていない。彼らは他でもない、信仰のため、アッラーを知るために儒教を学んでいたのである。「己を知ることによってアッラーを知る」という『ハディース』の言葉と、アッラーとの合一を最終目的とするスーフィズムの哲学と修養の工夫がそれを正当化したとも言える。イスラームと儒教に、彼らは、己を知ることにおいて、なんら矛盾することのない共通の方向を見出したのである。

『天方至聖実録』の中国イスラームの立場から書かれた序文には、ムハンマドの教えは中国の周王朝と比べるとかなり近い時代のもので、その教えがムスリムの社会にそのまま生きている、つまり原初の形がそのまま一貫して流れている、ということが強調されている。それは回儒の広く自覚するところで、彼らの存在理由であり、矜持でもあったと思われる。儒教に擦り寄って中国における存続をはかるといふ、いわば護教の立場からする著述として理解することはほとんど不可能である。その基本にあるのは、イスラームと儒教がまったく同じものを指向しているという信念である。

拓殖大学イスラーム研究所の森伸生教授は、「イスラーム的に言うならば、正しい道へと行く方向が見つかればどういう経緯であってもかまわない。儒教であろうが道教であろうが一向にかまわない。ここでイスラーム的といったのは、正しい道へと行く方向という表現についてです。導きがある形であればどれでもかまわない。イスラームというのは神の教えから一つの道というものがあって、それから逸れたら罰があると考えerるんですね」と指摘している。劉智の生き方は、非イスラーム圏におけるムスリムの正道を歩んでいることになるのではないか。

劉智の姿勢はあくまで、漢語とくに朱子学の概念でイスラームを解説、いやむしろ翻訳することにあり、二つの思想を融合させようという意図はもっていなかった。このことは、劉智の引用したイスラーム文献に対する実証的な研究から、近年しだいに明らかになってきた。『天方性理』の英語訳である『The Sage Learning of Liu Zhi』の中で Murata が、

同書を「Syncretism」でないとする指摘も、このことを言っているのであろう。

第四章 中国の外来文化受容と中国文化の特性

イスラーム・中国間の歴史の奔流には、偶然的要素も含めてイスラームを中国に根付かせるいくつかの出来事はあったが、それを受入れ、その継続を許し、イスラームを受容してきた受け皿としての中国自身のあり方も、イスラームの存続を可能にした理由の一つである。

第一節 中国とは何か

第一章と第二章で、イスラームから中国への影響と中国ムスリム（回族）の適応の様子を見てきたが、端的に言えることは、イスラームも儒教も、互いに過不足ない十全の文化であると認識されていたということである。中国のイスラーム受容は、一つの主体が別の主体からその一部を取捨選択して受け入れるという形ではなく、一つのトータルな社会を受け入れるという意味での「受容」であった。しかも両者の親和性は本来のものであると信じられていたのである。

中国文化のイスラーム受容を提起して、その大本の中国文化とは何かに言及しないわけにはいかないだろう。その前にまず中国とは何か。

この問いかけには、歴史的にすでに幾とおりの答えが用意されている。一九一一年、中華民国がいわゆる近代国家として建国され、中国は世界そのもの（「天下」）から、世界の中の一つの「国」となった。そして一九四九年には社会主義という、当時において、いわば西欧近代の先端にあるべき「国」となり、さらに現在、「改革開放」を唱え、資本主義を取り入れた「中国の特色ある社会主義」という政治体制を言いはじめている。そういう急激かつ特異な変容がかえって、現代中国といわゆる中国五千年の歴史との間に、何か強い繋がり、または必然性を感じさせることになったのかも知れない。中国を「一つ」の歴史的な展開として見ようとする人は、近代以降かえって増えたかもしれない。現代中国のことを言いながら、実は古代史を根拠にしているような場合も往々見かける。そこには暗黙のうちに、中国が数千年来一貫して中国であったという理解があるように思える。

そこからまた、いささか侮蔑の意味を込めて、老大国、つまり過去の栄光にあぐらをかいた保守的な国というイメージが出来上がったが、どうだろうか。ここ一世紀だけをとっても、帝制から民主制、そして短命に終わった帝制復活、軍閥割拠と半植民地化、内戦と共産革命、そして現在の限りなく資本主義に近い路線と目を見はる経済発展。これだけ変化に変化を重ね、しかも世界に対して常に少なからぬ影響力を持ち続けた国が、他にあったろうか。少なくとも保守的との形容は当たらないだろう。日本では明治維新体制が約八〇年、戦後体制が六〇数年、しかも後者は自ら選んだ道でもないのに後生大事に守られている。

黄河文明からそのまま一つに繋がっているという中国史のイメージは、虚構と言わざる

を得ない。最近の考古学研究は、その古代文明でさえ一つに限定できないと論じている（例えば三星堆遺跡のように）。現在エジプトに住む人たちを古代エジプトの継承者と考える人はいないし、古代ギリシャ文明を現代のギリシャに当てはめようとする人もいない。それらは名実ともに過去のものになっている。実は古代文明と現代社会が直に繋がる、少なくともそう考える人がいるのは、中国に限った事情なのである。

「中国人」の国だという解釈もなされる。すなわち漢民族という概念である。漢民族が、他の民族を侵略、同化させて、その固有の民族性によって運営する国家だという。民族性には善悪さまじまな、おなじみの形容詞がつくわけだが、中でも官僚制や家父長制といった制度的な属性はよく言われる。そしてその漢民族が中原、すなわち黄河中流域からどんどん周辺に拡張していった現在の版図に至ったという説明である。しかしこの説明はおそらく半分いや四分の一も正しくない。歴史上に相次いだいわゆる外族の侵入と支配を見てみよう。数千年数百年を経て彼ら「外族」は、先の王朝の創設者であった満洲人でさえ、戸籍上は回族に次いで一〇〇〇万人に近い人口を擁しながら、すでに「中国人」と区別がつかない。古い時代に遡るほど、純粋な漢民族というものが、単なる想像上の、或いは理論上の民族であることが分かる。また民族性というものが固有不変だということも考えられない。少なくとも、民族間の支配・被支配、加害・被害だけで国の成り立ちは語れないということである。そもそも中国最古の王朝と見られる殷王朝は、彼らが西方の野人と考えていた周に滅ぼされたが、その周の文化こそ、その後の中国で長く正統とされる文化であった。儒教がまさにそれである。下って、初めて中国を統一した始皇帝でさえ、その数代前は異民族視されている。

地理的に説明する方法もあるが、ユーラシア大陸の東部、西北を高原と砂漠、東を海、南を山脈に囲まれたこの地に、一つの国が出来るというのは、当たり前のように見えてそうではない。まさに一日にしてなったものではない。歴代王朝の版図には拡大もあり、縮小もあり、現代の領土はどちらかと言えば偶然、ちょうど前の王朝である清朝のそれを受け継いだというだけだ。そこにはモンゴル征戦以降の多くのイスラーム国家も含まれていた。ヨーロッパを見れば一目瞭然である。実はこの地に一つの国、それも一つだけの国が出来るとの必然性はまったくないのである。

しかしそれでも中国は、自他ともに中国と認めるのであり、中国人は国を離れても中国人であり続け、自ら黄帝の子孫であると称して疑わない。疑わないのはこの伝説の皇帝のことではなく、一口に五千年といわれるその歴史の継承である。よくよく考えてみると、これは大変なことである。しかし以上述べてきたように、歴史的にも民族的にも地理的にも、その継承には何の根拠もないのである。

中国を、古代文明をそのまま継続している国と見て、滅びていった幾多の古代文明に共通する何か、中国だけに残っているのではないかという仮定は面白い。漢字の継承がそういう見方の根拠になりそうである。しかし漢字は表現の手段にすぎない。結局、中国とは何か、の答えは、客観的な事実をたどって行っても出てこないのである。われわれはも

っと根源的な何かを、そこに見出す必要を感じる。むしろそういう何ものかが、中国の地、中国の人を借りて、また漢字という表現を借りて、一つの独特な歴史として発揮されたという見方をとることもできるだろう。しかし、「何ものか」ではあまりに曖昧である。精神と呼んでもいいのだろうが、それはしかし歴史、民族、地理と無縁どころか密接に関わっている。何ものかの精神に支えられている生活様式という意味で、それはそのまま「文化」と言い表すのが妥当かと思われる。

第二節 中国文化とは何か

中国の中国たる所以はやはり文化、しかも数千年を経てその生活をささえているという意味での通時的な、少なくともその継続性を保障している何かに求めるしかないように思える。自らの文化が外来文化に圧倒されるという経験を一九世紀中葉まで持つことがなく、対等な別の文化を認めたことさえなかった中国人にとって元来、それは問いかける必要もないことであったが、西洋の圧倒的な影響の下、文化に対する省察は遅れた、兵器や政治制度を受容した後に、どうにもならない現状に、ようやく文化が俎上に上ったのである。

中体西用（日本で言う和魂洋才）論を経て、ついで伝統文化の全面否定と西洋文化の全面受容を唱える動きが、学生を中心に起こる。五四運動（一九二一年）である。その流れは実はほんの数十年前の天安門事件（一九八九年）につながっている。この五四運動に唱えられたスローガンこそ「打倒孔家店」。孔子の家、すなわち儒教を倒せということであった。その判断が正しかったどうかは分からないが、西洋文化を全面的に受容しようとした知識人たちは、孔子の中に、中国の伝統を見たからこそ、これを倒そうとしたわけである。

王朝を倒しても制度を変えても何も変わらなかったという反省と怨念ともいうべきものが、当時、ほとんどの知識人をとらえ、やみくもの孔子批判に向かわせた。それは真剣そのものであった。同じ様なことは、西洋の影響を蒙った他のアジアの国にも起こっているが、その多くは実質的に武力をとともう影響に屈服し、日本もまた明治維新という転回によって、これをしのいだ。しかし日本人は完膚なき伝統の打破よりも、西洋文化の受容に邁進し、外見上、どの国よりも優れて西洋的な国になって現在に至っているが、実は、伝統というものに対して中国より徹底していないのは前述のとおりである。心のどこかに西は西、東は東、少なくとも精神世界においては西洋と一線を画そうとする自負のようなものを持っている。ただ、日本人は幸か不幸かそれをつきつめない。今に至るも（たぶん本当に危機的な状態に陥るまでは）、つかず離れずの曖昧さの中にいる。幸運というべきだろう、日本では五四運動も文化大革命も天安門事件も起こりようがないのである。

ここで思い出されるのが、中華思想という言葉である。自国中心、自国の歴史文化を誇り、それを絶対視して他の国にも押し付けようとする意味で言われるが、それは思想というよりも文化というべきかと思う。いずれにせよ、この中華思想と、前述した自国文化に対する徹底した批判、破壊とは矛盾しないだろうか。誇りをもっているはずの自国の伝統

をなぜ否定するような行為に出るのか。中華思想の反動なのだろうか。いや私見によれば、それこそが中華思想なのである。彼らの守るべき、誇るべき文化は正統な唯一の文化でなければならない。他国の文化に追従するのでは意味がないし、自国文化も含めて、廃れてしまった文化を死守する必要もない。近現代の世界において最も魅力のある世界の趨勢を代表するもの、政治制度で言えば、先に民主主義、のちに社会主義を自ら担っていくことが、真の意味での中華思想であって、そういう意味では、現在の改革開放や資本主義の導入などは、ともかく世界の趨勢、できれば最先端のものを取り入れるだけでなく、常にそれを追い越し、自らその担い手となることをめざしている。これでもあれでもいいし、またその二つのどちらでなくともよいのである。これが実は中華思想の真相である。

先に何度か引用した落合淳思は、甲骨文字の研究から、周の前の王朝である殷王朝の有り様を再現して見せてくれた。それによると、殷王朝は、のちの周王朝との間に共通するところがあった。「殷の人々は新たな王朝を建てたものの、前王朝の人々の方が政治知識や青銅器の製作技術などを豊富に持っていたため、支配下に組み込むことが必要であった…首都である二里岡遺跡（二里頭遺跡の東約七十キロメートル）だけでなく、二里頭遺跡のすぐ近くに副都である偃師商城も建設し、前王朝の人々を強く支配しようとしたのである」¹⁷¹という。殷王朝中興の祖といわれ、武功によって有名な武丁にしても、その戦争は「短絡的な排外主義ではなかったようであり、異文化の人々であっても殷王朝に服従した場合には寛容に対応している」¹⁷²。つまり周王朝が外来政権であったばかりでなく、その前の殷王朝でさえ、さらにその前の王朝の高度な文化を取り入れることによって王権を保持したのである。筆者の理解する中華思想は、確かに中国三千年、もしかしたら俗にいう五千年の歴史を持っているかもしれない。

第三節 中国で消滅した外来文化

中国という歴史舞台は、異民族の流入と支配の繰り返しであった。二十世紀初頭に崩壊した清朝は十七世紀半ばに起こり、二五〇年に及ぶ支配を経て、征服民族たる満州族は今、前述の国勢調査に「満族」の名を残すのみとなった。言語、宗教、風俗習慣のすべてにわたって漢族と何ら区別するところがない。丸ごと中国文化に飲み込まれたのである。外来民族がその特質を保ちながら中国で生き残ることは難しい。

宗教によって存続する外来民族——イスラームもこれに当たる——が、ここに根を張ることはさらに困難であったろう。一〇世紀北宋の初め、中国開封に移り住んだユダヤ人コミュニティが、最後の数家族を残して消滅してしまったという衝撃的な事実、それを物

¹⁷¹ 落合淳思『殷—中国史最古の王朝』（中公新書、二〇一五年一月）二三ページ

¹⁷² 『殷—中国史最古の王朝』（中公新書、二〇一五年一月）一二〇ページ

語っている¹⁷³。ユダヤ教はほんの一例に過ぎない。イスラームは特異な例である。

外来宗教については、仏教が特異な例である。インドで生まれた仏教は、世界各地に伝播し、多くのバリエーションをもつ仏教文化を形成した。中国に伝来した当初の仏教は道家の教説を借りた格義仏教といわれた。五、六世紀に成ったといわれる仏典『大乘起信論』が儒教の人倫を進んで肯定しているように、仏教はつねに中国思想を取り入れながら、本来の信仰を保持しつつも、仏教そのものを拡大すると同時に、独自のバリエーションを展開していった。中国イスラームはイスラームの中国的な現われであるが、中国仏教はすでに中国人の仏教である。仏・儒・道三教帰一の考えは、宋・明以来二十世紀初頭まで中国知識人のライフスタイルであった。その関係は二千年の歳月を経て、すでに抜き差しならない入れ子の状態になっており中国において仏教は、中国文化を構成する重要なファクターとして認識されている。中国文化を受け入れた他の国・地域にとってはさらに重要なファクターであった。

イスラームとほぼ時を同じくして中国に伝来した三夷教（ゾロアスター教、マニ教、ネストリウス派キリスト教）は、イスラームに大きな影響を与えながら、中国文化の中にほとんど痕跡を残すこともなく、消滅した。中国文化が受容しなかった例として、ここで補足しておきたい¹⁷⁴。

祆教、すなわちゾロアスター教は、紀元前一二〇〇年ころの成立とされる。拝火教とも称されるので、何かプリミティブで秘教めいた印象があるが、実はまったく正反対に、きわめて強い倫理観を持った宗教である。現世を善と悪の二つの原理の闘争の場とするために、他教からはゾロアスター教的二元論と揶揄され、単純な教えであると言いならされてきた。

その教義によれば、宇宙と人間は善から生まれた。善は生命であり光であり創造主アフラマズダーである。一方の悪は、死、闇、破壊、アフリマンである。善悪は双子のようなものであったが、たまたま遭遇してそこに対立が生じた。創造主アフラマズダーは、悪霊と戦うに当って、自分が勝利するときを終着とするという条件で戦うことを提案した。悪霊は、結果を見通せずに、戦うチャンスに飛びついた。世界はこうして戦いの場としてイメージされた。天、水、大地、植物、動物、人間、火の七段階の世界創造は、アフラマズダーの明確な意図と目的による。ここに悪霊が進入してきて破壊をもたらすが、最後には救世主が現われて浄化された世界が、永遠に続く。死とは、善が悪に屈する最悪の時である。死の時に人間の魂は審判に臨む。善に尽くした人の魂は楽園に入る。非秘教的祭祀の

¹⁷³小岸昭『中国・開封のユダヤ人』（人文書院 二〇〇七年四月）参照

¹⁷⁴山本由美子著『マニ教とゾロアスター教』（山川出版社、二〇〇五年）、『中古三夷教弁証』（林悟殊著、中華書局二〇〇五年六月）、須永梅尾「渦巻く諸宗教」『オリエント史講座』第三卷（学生社、一九八二年三月）、王媛媛『從波斯到中国：摩尼教在中亞和中国的伝播』（中華書局、二〇一二年五月）等参照

力を尊重した。

摩尼教、すなわちマニ教の創始者であるマニは、二一六年にパルチアの王族として生まれた。その後バビロニアに移住。ユダヤ教徒の中で育ったという。インドでヒンズー教を学んだともいう。二四歳のとき啓示を得た。仏教徒の王を改宗させた。のちササン朝ペルシャの宮廷に使えるが、罪に問われ刑死した。

その教義によれば、世界は光と闇という対立する二つの原理からなっている。光は霊的、闇は物質的（善悪ではない）である。現世を否定する。光の王国は東方、上方にある。光、風、火、水、エーテルの五元素がある。闇の王子は、光の王国を手に入れたいと望む。それを察知した光の父は、生命の母（オフルミズド＝アフラマズダー）を呼び出す。オフルミズドは、五人の息子を闇の王国に下すが、敗れて闇に飲み込まれる（第一の創造）。オフルミズドは助けを求める。光の父は、新しい天国を作り、生ける霊はオフルミズドを闇から引き上げ新しい天国に連れて行く。オフルミズドは救われたが、彼とともに囚われの身となった光の元素は砕け散って、救い出せない。生ける霊は五人の息子とともに闇の悪魔たちを倒す。倒された悪魔たちの死体から現世界が作られる。皮が天、骨が山、排泄物が大地。救い出された光の元素のうち汚されていないものが太陽と月、少し汚された光から星が作られた。まだ三分の一の光の元素は残った（第二の創造）。光の父は、第三の使者（輝くばかりに美しい）を闇に下して、闇の支配者アルコーン（男）を誘惑して光の要素を精液として放出させ、その一部が植物になった。アルコーン（女）は地獄で孕み、流産して大地に動物を生んだ。闇の悪魔の男女は、第三の使者に似せてアダムとイブを作った。アダムには光の要素が飲み込まれているが、自身は光の要素を持っていることを知らない。第三の使者の化身であるイエスが、アダムにグノーシス（神智）を与えて覚醒させる。イブにはグノーシスがなかったのでアルコーンと交わってカインとアベルを生む。嫉妬にかられたアダムはイブと交わってセトを生み、人類が始まった（第三の創造）。グノーシスを得た人が今でも光の要素を救い出そうとしている。光の粒子は月に、そして太陽に移され、新しい天国に集められる。いずれ光と闇の最終戦争が起こり、天地は崩れ落ちる。

漢訳經典では「二宗三際」の教えと総称されている。二宗とは光と闇を指し、三際は、光と闇の闘争としての天地創造の三段階を指す。いずれの段階も複雑な神話的色彩をもっている。マニ教の教義には、ゾロアスター教、ギリシャ哲学、ユダヤ教、キリスト教、仏教等の要素が混在しているという。このマニ教の終焉の地は中国であった。限られた中国側の文献によれば、マニ教徒は、現在の回族のように分散集中して暮らしていたようだ。一日一食の菜食主義者で週一回年一か月は断食、日に四～七回の祈祷を行い、徹底した不殺生であったという。その儉約と団結から、裕福な一群と見られていたが、処々で迫害を受けたらしい。

マニ教は、六九四年に唐代の中国に入って公認されている。マニ教は、もともと多くの古代宗教・哲学を取り入れているが、中国にあっては次の宋代（九六〇～一二七九）に道教

との習合をはかり、その經典は『道藏』に収められた。一時期、道教の經典として読まれたものと思われる。中国ではすでに滅んだものとされていたが、一九五〇年代、福建省泉州郊外の一寺院が、マニ教の寺院であることが知られるようになり、文化財の指定を受けた。一九八〇年代には国外でも注目され、一九八七年にスウェーデンで開かれた第一回国際マニ教シンポジウムにおいて、世界に唯一残存する古代マニ教寺院の遺跡と認められた。一九九一年にはユネスコの調査団もこの地を訪れている¹⁷⁵。現地の住民は長年、それを仏教寺院だと思っていた。草庵と呼ばれるその寺院の境内には、教祖マニの画像がある。その画像は髭を生やした普通の格好で、現地の住人はちょっと変わった仏様だと思っていたという。境内にはまたマニ教の教義を示す「清浄光明、大力智慧、無上至真、魔尼光仏」という岩に刻まれた文字もある。福建省には他にもマニ教に縁のある遺跡がいくつか残っている¹⁷⁶。宋代においては弾圧の対象であった。魔教、食菜事魔とも称された。

マニ教を受け入れたのが、長安から見ればはるか南方の福建省であったことは象徴的である。福建省は広東省と並んで、隋唐の時代からアラビア、ペルシャと交流があった。陸路、海路相俟って八世紀から十世紀にかけ、泉州を中心に、マニ教が福建省のこの一角に勢力を張ることになる。この地の出身であり、地方官僚であった朱熹は、「勸女道還俗教」という告示の中で、「不得伝習魔教、保内之人互相覺察、知而不糾、並行坐罪（マニ教を伝えてはならない。保安の任にあるものは互いに監視すること。事情を知らながら糾弾しなかった場合は、罰する）」としてマニ教を取り締まったという記録がある。

ゾロアスター教とマニ教はともに古代の神話と信仰を体系化したように見えるが、その神話的要素と二元論的要素を除けば、光（＝善＝生命）の原理、段階的世界創造、救済と天国の存在等々、基本的な構造は、そのままイスラーム思想の中に融合されていると考えられる。

もう一つの三夷教・景教、すなわちネストリウス派キリスト教は、同じキリスト教でありながら、正統とされるローマカトリックや東方正教会とは別の経緯をたどった。ネストリウスは、いわゆる三位一体論の中で、キリストの神性ととともに人間性を重視して、キリストを神の子、マリアを聖母とすることに反対した。四三一年のエフェソス公会議で異端とされ、拠点であった東シリアの教会は分離独立し、のちササン朝ペルシャで拡大した。その布教活動はイランから中央アジア、アラビア半島から南インドにまで及んだ。預言者

¹⁷⁵ 泉州市街から南に晋江を渡り車で三〇分ほどの距離。華夷山麓にある。尼僧が毎日金剛經を読むという。庵内の土中から発見された「明教会」と書かれた碗は、釉の分析から元代のものと判明した。現在は晋江博物館所蔵。華夷山上には他に仏教寺院がある。

¹⁷⁶ 『中古三夷教弁証』（林悟殊著、中華書局二〇〇五年六月）参照。泉州におけるマニ教の展開については黄展岳「摩尼教在泉州」『學術泉州』（中央文献出版社、二〇〇三年十二月）、草案に関する調査研究の経緯と成果については、粘良図『晋江草庵研究』（廈門大学出版社、二〇〇八年十二月）に詳しい。

ムハンマドがウカーズの市場で説教を聞いたという伝承のあるキリスト教は、このネストリウス派であったと言われ、『クルアーン』に見えるキリスト教は、この派の教義である。ヘレニズムの学問を伝えており、前述の「知恵の館」でギリシャ語文献の翻訳事業を担った。イスラームと最も古く、また深く関わったキリスト教だといえよう。

かの有名な「大秦景教流行中国碑」（七八一年建碑、一六二三年長安で出土）によれば、貞観十二（六三八）年に唐太宗の詔勅によって「宜行天下（宜しく天下に行うべし）」とされ、その後約二〇〇年の黄金時代を築いた。シリア人・阿羅本が伝えたと言われる。彼の来訪は、宰相の房玄齡が郊外に出向いて迎えた。宮廷を挙げての歓迎であった。阿羅本は「鎮国大法主」となり、各州に景教の寺が設けられたという。この碑の出土によってはじめて先人の事績を知ったポルトガル人宣教師セメド（魯德照）は、数世紀も前に福音が中国で流行していたことに光明を見出し、碑文をラテン語に訳して『支那通史』（The History of China）に載せている。流派は異なるが、数百年の時を超えて同じ教えが、当事者が自覚せぬままに伝えられた。このような重層構造は、キリスト教に限ったものではなかったかも知れない。

元代色目人の家系の一つ、オングート人（Ongut Turks）の馬氏一族が、代々景教徒であったことが知られる¹⁷⁷。また『東方見聞録』の記述によれば、マルコ・ポーロは福建省福州で、七〇〇年の間、外国と接触することなく信仰を守り続けていたキリスト教徒を発見したという。景教徒であった。誇張もあるだろうが、景教徒は、中国全土に七〇万人以上いたと伝えている¹⁷⁸。一六世紀のキリスト教布教は、阿羅本ほどの成果さえ挙げられなかったことになる¹⁷⁹。

¹⁷⁷ 張沛之『元代色目人家族及其文化傾向研究』（天津古籍出版社、二〇〇九年六月）参照

¹⁷⁸ 青木一夫訳『東方見聞録』（校倉書房、一九六〇年十一月）二〇九～二一一ページ

¹⁷⁹ 景教を含めたキリスト教の中国宣教の歴史については、周寧『去東方、收穫靈魂——中華帝國的福音之路』（山東画報出版社、二〇〇六年一月）参照

第五章 イスラーム・中国文化比較

信仰と共同体維持をめざして唱えられたイスラームと儒教の親和性は、回儒が、回族のために意図的に構想された主観的もしくは限定されたものなのか、或いは、回儒によって解明されたイスラームと儒教本来のもつ親和性なのか、それぞれの文化の源流をたどって、検証してみたい。

第三章で論じたように、回儒が、回族のために自らの信仰と共同体を維持するという使命のために、漢民族の基本である儒教を、確信をもってイスラームの中に包摂しようとしたのは確かである。そこに幾つかの基本的な、しかも決定的な違いがあることを意識的に巧妙に隠したことは、第三章に指摘したとおりであるが、それにもかかわらず、イスラームと儒教をかくも親密にとらえた回儒の信念は、両者にそれなりの親和性がなければ、叶わぬことである。本来的な近さがあると思われる。

本章では、まず第一節でイスラーム文化の源流をたどり、その文化の全体像を示した上で、本論の第一～四章で試みた中国イスラームの歴史、社会、思想面、そしてそれらを合わせた文化面の考察から、イスラームと儒教の間の親和性を明らかにし（第二節）、またそれが、儒教衰退後の現代中国においてどのような意味を持つのかを示す（第三節）。本論の問題提起「中国文化はなぜイスラームを受容したのか」の一つの回答（結論）である。

第一節 イスラーム文化の源流

イスラームほど源流をたどりやすい文化はないであろう。それは宗教とともに生まれ、宗教とともに発展し、しかも宗教を逸脱しない（してはいけない）文化である。

預言者ムハンマドにアッラーの啓示があったという奇跡を除けば、教外の者にとっても不可解なところは全くない。アッラーの啓示は文字に書き留められ、慎重な結集を経て『クルアーン』として完成しており、ムハンマドの言行（スンナ）もまた同様、多くの証言が文字に書き留められ、『ハディース』にまとめられた。ムハンマドやムハンマドの教友たち（サハーバ）はいずれも歴史上の人物であり、その事績についても詳しくたどることができる。

ムスリムは、イスラームの原義（帰依すること）そのままにアッラーに帰依すればよい。日常生活には共同体（ウンマ）の規範として、『クルアーン』と『ハディース』等から導き出されたシャリーア（アラビア語の原義は、水場に至る真っ直ぐな道）がある。それに従って行けば、現世においてばかりでなく、来世における幸福も得られる。キリスト教のように原罪に直面することも、贖罪の意味を問う必要もない。

シャリーアは、イスラーム法と訳される。ムスリムがそれを遵守することは、現世及び来世の罰を免れるだけでなく、人として尊敬される道徳を備えた人格を養うことにもなる。ウンマが主体であるから、社会関係はもちろん、夫婦、家族その他あらゆる人間関係にも

一つひとつ詳細な規範があり、異教徒との関係さえも定められている。人生を丸ごと預けられる教えである。イスラームが世界を席卷し、今に至るも十数億の信徒を持つことは、大いに納得できる。

ムスリムは、ムハンマド在世時にはムハンマドの言葉にしたがい、教友在世時にはその言葉にしたがい、実際にアッラーの恩恵としか形容できない地位と富を手に入れた。つまり現世においても、理想的な世界が、神話でも言い伝えでもなく、確かに実現したのである。その事実は、イスラームが千数百年、活力を維持してきた源泉であろう。ムスリムには常に戻るべき理想の世界があるのである。

イスラームの信仰は行為を伴わなくてはならない。六信五行に集約されている。六信とは、(1) アッラー、(2) 天使、(3) 啓典、(4) 預言者、(5) 来世、(6) 予定(カダル)の六項目の信仰の内容である。五行とは、(1) 信仰告白、(2) 礼拝、(3) 喜捨(ザカート)、(4) 断食、(5) 巡礼の五項目のイスラームの信仰を支える行為である。

六信は、アッラーへの信仰が第一であるが、アッラーの創造した世界を構成するさまざまな要素への信仰が含まれる。天使は霊的な存在。使徒は創造物である人間を導くために遣わされたムハンマドに先行するアダム、ノア、モーセ、ダビデ、イエス等を含み、啓典には彼らが授けられた諸啓典(トーラー、詩篇、福音書)が含まれる。ムハンマドは最後の使徒であり、クルアーンは最後の啓典である。来世は人間の暮らすこの現世が終わり、最後の審判を受けた者が永遠に住むことになる楽園か火獄である。カダルは、アッラーはありとあらゆることを知っていると、信じることである。

五行は、五柱ともいい、『ハディース』に「イスラームは五つの上に建てられている。アッラーのほかに神なし、ムハンマドはアッラーの使徒なりと証言すること、礼拝を確立すること、ザカートを支払うこと、ラマダーンの断食をすること、可能な者はカアバ神殿に巡礼すること」と定めている。ただ、信仰告白を除けば、さまざまな融通便法が存在し、一時の過失を購うための多くの救済方法も定められている。

以上のように、イスラームは実に簡潔な教えであり、万人に開かれた教えである。それを支えるウンマもまた、そのまま国家に拡大し、簡潔な祭政一致の社会を実現し、同じく万人に開かれた国家となった。しかしイスラーム圏の急速な拡大によって、世俗的な統治組織が必要となり、そこから政治闘争が生まれ、イスラーム内部の分裂を引き起こした。ムハンマドの継承者問題はその最初の表れであった。継承者の正統性をめぐる争いは、神学上の対立となり、ハワーリジュ派やシーア派等の分派を生んだ。祭政一致である限り、政治闘争は同時に神学論争を引き起こすことになる。それは現代にまで持ち越されている。一方、信仰のあり方を問う本来の意味での神学は、異民族異文化の地域がイスラーム世界となることで、異民族にイスラームの教えを説く必要と、逆に異教から身を守る必要(護教)から、複雑な展開をたどる。

新たに支配した地域は、いずれも古代文明発生の地であり、何層にも重なる諸文化揺籃の地であった。アラビア民族とは異なる洗練された文化の流入は、アラビア社会に複雑な

影響を及ぼした。新奇な技術、生活習慣やさまざまな事物は、一つひとつ受容の可否を問わなければならない。被征服地域のイスラーム化が進むと、事情はさらに複雑になる。魅惑的な外来文化に取り込まれ、信仰の意味が問われることも、また逆にそれらをイスラームに取り込んで、融合しようとする動きも出て来る。つまりイスラームは世界文化（文明）、グローバルスタンダードになったのである。世界文明、グローバルスタンダードであるためには、あらゆる思想、価値観との対話、融合、ときに対決と排除が必要になる。イスラームは拡大して豊かになったが、ムハンマド・教友時代の単純さに安住していたウラマー（イスラーム学者）たちにとって、それらは余計なものと感じられたかもしれない。

シャリーアは新たな事情に対応する必要が起こって、膨大なイスラーム法解釈学（フィクフ）が編纂されることになる。シャリーアの解釈の根拠（法源）として、クルアーン、スンナ、ウンマのイジュマー（合意）、キアース（類推）の四つが挙げられるが、どれをどの程度重視するかには、地域的な特徴も反映した¹⁸⁰。地域的な特性（文化）との融合がはかられたのである。

第二節 中国文化の中に隠されたイスラーム

中国はなぜ、一三五〇年にわたり懐に抱えていたイスラームを中国文化の一つとして認めてこなかったのか。儒教への影響が当の回族にも分からなかったように、それは中国人の意識に上らなかっただけで、むしろ中国文化の中核の部分に、イスラーム・ファクターは隠されていると筆者は論じてきた¹⁸¹。

「イスラームは一三五〇年も前に中国に伝来し、回族は古い隣人ですが、あなた方は回族についてどのくらい知っていますか。」。筆者はよく回族小区（ムスリム居住区）の近くに住む漢民族の人たちにこのような質問をする。するとほとんどの人は虚を突かれたようにとまどう。しかしよくよく話を聞いてみると、例えば同級生にムスリムがいたとか、友人の奥さんはムスリムだとか、清真食堂（ハラールレストラン）で食事するとか、回族とまったく接触のない人はほとんどいないのである。ただ、イスラームについて知っていることを質問すると、「豚肉を食べない人たち」としか答えられないのは、一般の日本人と同

¹⁸⁰ ハナフィー学派、マーリキー学派、シャーフイー学派、ハンバル学派の四大学派が生まれた。なお、シャリーアの理解については、森伸生「イスラーム法（シャリーア）とは何か」『近現代日本のイスラーム（シャリーア）認識』（田中逸平研究会編 自由社、二〇一二年十二月）1章等参照

¹⁸¹ 張宗奇は『伊斯蘭文化与中国本土文化的整合』（東方出版社、二〇〇六年九月）の中で、同書の主旨は「マクロ的、全体的には文化間の整合（整理統合）によって新たな文化が生まれるという角度から、中国イスラーム文化が、アラビア・ペルシャ文化と中国本土文化という世界的な価値を持つ文化体系が中国の社会、歴史と文化の大きな環境の中で整理統合されて生まれたまったく新しい文化であり、それは、中国伝統文化の有機的、かつ不可分の一部であることを説明する」ものだとしている。

様である。「知り合いにムスリムがいるのにぜんぜん理解していないのは不思議じゃないですか。」と聞くと、ほぼ例外なく「そういえばそうですね」と答える。

実は回族自身を含めて、中国イスラームは中国化したイスラームだと考えている人が多い。「中国化」という意味が曖昧なので、すぐには肯定も否定もできないが、われわれ日本人には身近な例がある。日本人は明治以来、いわゆる西洋化、戦後ではアメリカ化したと言われる、日本人の宗教が何かということは一言でいえないが、少なくとも明治以前の信仰のあり方をわれわれは失っていると自覚している。生活習慣も残っているものは希少である。自国の歴史についてもまた、明治以前の歴史観と明治以降のそれ、さらに第二次大戦前後のそれに一貫性を見出すことはできないだろう。わが身を見てから中国イスラームの信仰、風俗習慣とその語り継ぐ自身の歴史を見ると、中国イスラームの中国化が、日本人の西洋化に比べれば、語るに足りない程度のものであったと判断できるのである。彼らは信仰と生活習慣と歴史を継承しているのであるから。

本論でこれまで述べてきた歴史、社会、思想、文化の諸側面から、イスラームが、当初は優れた外来文化として、後には中国に定着したムスリムが主体的に中国に適応することによって、独自の存在感を形成してきた経緯をまとめてみる。

「客」から「主」へ——歴史的考察

中国には、仏教、イスラームや三夷教（ゾロアスター教、ネストリウス派キリスト教、マニ教）以外にも、さまざまな宗教が流入してきたと想像されるが、外来の宗教、または宗教によって存続する外来集団が、中国で根を張ることは困難であった。世界に遍く伝播するユダヤ教でさえ、十世紀北宋の初め、首都開封に移り住んだユダヤ人コミュニティは、最後の数家族を残して消滅してしまった。西域または東南沿海部を経由して伝来した宗教は、仏教とイスラームを例外としてほとんど絶滅した。紆余曲折はあったが「民族」として命脈を保ったのはイスラームのみである。

唐代の道教一尊、いわゆる会昌の法難によって、仏教を含む外来宗教が追放処分になった時、イスラームだけは難を逃れた。つまりイスラームは宗教と見なされていなかったのである。唐代の中国人にとってイスラームは、唐とは異なる法律、制度を持った一つの国家であり、宗教である前に世俗的な勢力であった。唐代の文献には宗教としてのイスラームの記録はない。唐王朝がイスラームを宗教と見なさなかったこの時の判断は、その後の中国王朝にも影響したと思われる。

イスラームもまた宗教を積極的に広めることなく、外来宗教として漢民族の精神世界に入り込むことを、おそらくは意図的に避けた。したがって宗教的な支配権や政治闘争とは無縁であった。歴代王朝の皇帝の近臣や後宮に回族が多かったとされるのは、そのためであろう。王靈桂は、イスラームは「中国において久しく『異俗』と見られており、政治、

宗教の抗争に超然としていた」と述べている¹⁸²。

宋代にあっては、イスラームは富をもたらす豊かな交易のパートナーであった。宗教的野心を疑われることは更になかったし、ムスリムは基本的に海洋を往来する客であった。中国の周辺には常にイスラーム国家が存在し、その国との交流に国内のムスリムが必要であった面もある。明代におけるムスリム鄭和の艦隊派遣がその最後の例であろう¹⁸³。一方、それらイスラーム国家の存在が、暗黙のうちに中国ムスリムの後ろ盾になっていた。

世界帝国であった元王朝にあって、ムスリムの移住は急激に進んだ。支配者はモンゴル人であり、移住したムスリムは統治者側にあって、いわば優位な形で中国に定着したが、ムスリムはモンゴル人と違い、基本的に収奪者ではなかった。そればかりか、モンゴル人の必要に応じたものではあったが、貿易によって、また当時の最先端の技術を中国に将来することで、イスラームは中国に恩恵を与えたのである。

一方、移住したムスリムは、被統治者側の文化を学ぶ必要がなく、本国に居た時と同じような生活を維持することができた。言語も、もちろん漢語は学んだであろうが、多数の言語が公用されていたから、日常会話ができれば、ペルシャ語、アラビア語やトゥルク語とのバイリンガルで、生活に支障はなかったと考えられる。移住者は移住者の集団としてそのまま共同体を構成し、気兼ねなく信仰生活を維持することができたであろう。

外民族支配下の中国において、支配民族以外の外民族の地位は比較的安定していた。元朝（一二七〇～一三六八）、清朝（一六八三～一八九五）は外来政権であった。回族は、モンゴル人とは共闘して漢民族に対したが、満洲人とは漢民族の側に立って戦った。いずれにしても相対的な独立性を確保してきたのである。外来民族の統治という新たな歴史の局面に対応したのは、漢民族もイスラームも同様であった。

中国の興亡を知り尽くした回族の知恵——社会的考察

中国イスラームの社会は、「大分散、小集中」といわれる。中国の広大な領土から見れば分散しているが、各地に拠点を形成して集中的に暮らしている。つまり共同体を形成して、時代により程度の差はあるが、日常においては清真寺を中心に一定の自治と自給自足を実現している。中国ムスリムは、自身の共同体をウンマ・イスラミーヤと見なして、そこに別天地を作り出そうとした。各地に散在する共同体が単一民族の集団でなかったことは、イスラームの信仰を中心とするより純粋な形でウンマを運営することに役立ったと思われる。ルーツはさまざまであるが、基本的には本国（故郷）を遠く離れた同じ境遇にある。

共同体は同じ信仰によって他の共同体と連絡を持ち、移動もあった。共同体の宗教的指

¹⁸² 王靈桂『中国伊斯蘭教史』（中国友誼出版公司、二〇一〇年七月）二〇四ページ

¹⁸³ 岡本弘道は桃木至朗編『海域アジア史研究入門』（岩波書店、二〇〇八年三月）の「第5章 明朝の国際システムと海域世界」の中で、鄭和の遠征は「明朝のシステムのイスラム・ネットワークへの乗り入れを意味し、各地に大きな影響を与えた」と述べている。

導者である掌教や教長を他の共同体から招請する例は少なくない。それは共同体内に一定の流動性を保証した。もちろんそれぞれの共同体を一つのウンマ・イスラミーヤと見ていたからである。

移動が少なく地方官僚の汚職や横暴に忍従せざるを得なかった漢民族の集団（宗族）と違い、中国穆斯林は横の連携をはかって反抗することもできた。不幸にして虐殺の悲劇は起こったが、平時においては、いわば圧力団体として、小規模ながら侮れない勢力と見なされたと思われる。共同体相互の連絡は、ときにかかなりの遠隔地にも及び、回族同士には、漢民族にないネットワークがあった。基本的に交易を生業としてきた穆斯林の特色であろう。

「大分散、小集中」の局面には、歴史的に抑圧を受けて生活の領域を狭められたという要素は当然あるだろうが、そのような不可抗力を経て、結果的に見てちょうどよい規模になったともいえる。大きすぎればその地域全体に対する脅威になる。また小さすぎれば、自治が行えない。

イスラームは都市の宗教である。移住穆斯林は、中国の広大な農村地帯に興味を持たなかった。穆斯林は基本的に商業、畜産等に従事して、漢民族と利益を争うことも少なかった。つまり漢民族との棲み分けが出来たのである。

また回族は、漢族とともに未開地を開発した歴史をもつ。雲南省のように先駆的な役割を果たした地域もある。回族が多数を占める地方都市や農村もある。抜き差しならない社会的な関係を他民族との間に築いてきたと言える。

回族は自らを異分子であり少数派であると意識しており、時に排外的と見られることもあるが、シャリーアに反しないと解釈できる範囲で、漢民族の習慣を取り入れ、それをシャリーアの中に位置づけた。「法」が執行できない分だけ、漢民族と共通する「礼」の部分が発達した。このような姿勢を妥協とみる批判も多かったが、時勢が許せば回族は積極的に国外のイスラーム圏と交流し、またマッカ巡礼を契機に新たな思潮を導入したりした。

中国においていかに自身のアイデンティティを保持するか、という質問は、千数百年の間、信仰を保ち続けた回族に対して、愚問であろう。アイデンティティなどという概念ができる前から、アイデンティティは彼らの最重要事であった。彼らはそれを実に多様で柔軟な姿勢で克服してきた。その究極の形が「回族」という概念かもしれない。回族は統計的には民族の分類だが、実質的には多くの民族がイスラームを信仰するという理由（宗教）で回族に分類される。しかもイスラームを信仰していない多くの人も含んでいる。この実に複雑な概念を理解することは、中国イスラームの歴史を知ることである。これはその時々中国政権と中国イスラーム社会との綱引きから生まれた。

現在の中国では、宗教問題ならば交渉が可能であるが、民族問題は有無を言わせぬ圧力の対象になる。しかし一方で民族を表に出さなければ優遇を得られないし、発言権もない。中国イスラーム社会は、常に微妙な立ち位置によって最大の利益を獲得しようと努めてきた。千数百年の中国の興亡を見てきたイスラーム社会の知恵であろう。

儒教の中核部分に入り込んだイスラーム——思想的考察

七世紀に興ったイスラームは、孔子から数えても二五〇〇年を経る儒教の、ほぼ半分の歴史しかないが、イスラームが継承、融合した古代思想を含めた変遷とみれば、どちらが長いとも言えない。思想の展開の上で、イスラームと儒教には興味深い一致が見られる。儒教が、周王朝の社会秩序を復興することだけを目指していたのと同様、初期のイスラームが求めていたのも、ムハンマドと教友時代のウンマのあり方であり、いずれもごく実際の形であった。

信仰と修養の階梯が示され、それが個人の問題として必須の過程とされるのは、イスラームではスーフィズム以降であり、儒教では宋明儒学以降のことである¹⁸⁴。その重なるところに回儒の出現があったと見ることができる。

回儒は、人格神としてのアッラーと、来世の復活、そして現世が真の存在でないという見解を除いては、イスラーム思想のもっとも難解な部分も含め漢語によって明快に語ることができた。王岱輿の三一論や劉智の四統源流図説には、儒教思想が巧妙にイスラーム思想の中に位置づけられている。ヘレニズムやペルシャ、インド思想を取り込んだイスラーム思想は、スーフィズムの壮大な知的実験を経て、儒教ばかりでなく、中国思想全般に、近代に先駆ける大きな刺激を与える力を有していたのである。

イスラーム思想が朱子学の形成に預かって力があったという筆者の考えが正しいとすれば、イスラームは、中国文化の思いもよらぬ中核部分に入り込んでいることになる。

親和性がもたらしたもの——文化的考察

中国の中国たる所以は文化であり、その文化は、時々の世界の趨勢を見据えて、最良最新の異文化を取り入れ、それを凌駕し、自らその担い手となることで不断に発展する。中華とはすなわち、世界で最も優れた文化を指す。漢民族の文化ではない。儒教が復興を目指した礼楽文化を創始した周王朝も、もとは西夷とされる外来王朝であって、その点では後世の元王朝や清王朝と変わらない。要はいかに優れた文化をもっているかである。唐王朝（六一二～九〇七）の時代において、イスラームは世界に冠たる最先端文化を誇っていた。イスラーム文化の中国への影響は、すでにその多くが中国文化の中に融合されて、見分けがつかなくなっている。最先端のものを取り入れて、それを自らのものとして継承したのである。

イスラームに関して言えば、世界の最先端にあった文化——第一章で論じたイスラーム

¹⁸⁴劉一虹は『回儒対話』（宗教文化出版社二〇〇六年九月）は、回儒に共通する学問的特徴を「融儒入伊」（儒教を融合してイスラームに取り入れる）「以儒詮回」（儒教をもってイスラームを解釈する）としているが、この「儒」は中国固有の儒ではなく、「儒、仏、道を一体とした新儒学（宋明儒学）」と述べている。（2ページ）

拡大のファクター（宗教、貿易、軍事、文芸、移民）——のすべてを中国は、積極的に取り入れた。しかしイスラームと中国文化は融合することなく回族の中に存し、中国文化の中のイスラーム文化として独自性を守っていると信じられてきた。イスラームと儒教の間には、新儒学がイスラーム思想を受け入れることによって儒教の革新をはかったこと、回儒思想の中にイスラームと儒教とのより広汎な親和性が見られること、その親和性が回族の信仰と共同体の維持に一定の役割をもったこと、またそれによって回族と漢民族との共存がはかられたこと等から見て、回儒の思い込みや願望を超えて、一定の親和性があると考えられる。大きな面にとらえれば、それは次の三点である。

- 1、両文化はともに、過不足のない十全の文化であること。人類文化のすべてを網羅、継承していると信じられている。
- 2、両文化はともに、過去の歴史において理想を実現した文化であること。したがって過去を振り返り、復興しようとする文化である。
- 3、両文化はともに、共同体（イスラームの場合はウンマ、儒教の場合は宗族）維持のための文化であること。つまり文化の成員たる人と社会のための文化である。

以下に、このような親和性が、中国文化のイスラーム受容において、どのように作用したのか、「古道恢弘」と「道德共同体」の二つの面から述べる。

古道恢弘

イスラームは、その発生の時から、一つの信仰と、その信仰にもとづく共同体として始まった。その後、未曾有の帝国となった時期も、その後西欧列強の支配を受けた時期も、そして現在も、基本的には信仰と共同体を維持し続けている。同じ啓典の民でも、キリスト教とは異なる。イスラーム共同体（ウンマ・イスラミーア）は当初、数世紀にわたって世界に冠たる繁栄の歴史を持ち、それがムスリムの共通の認識になっている。元に戻る、過去に戻る（できればムハンマドと正統カリフの昔に戻る）ことが、そのままイスラーム世界を良くすることであると考え。そのように自分たちの拠り所を過去に求めることには、十分歴史的な根拠もあるのである。復古であり復興である。ムスリムにとってそれが、理想を求め幸福と栄耀栄華を求めるための必然の道であったし、今でもそうである。この点が、イスラームが同じ一神教のキリスト教と隔絶し、むしろ儒教に通じる点である。

タミム・アンサーリーは『イスラームから見た「世界史」』の中で、第二代カリフ・ウマルについて、次のように述べている。

ウマルに導かれたマディーナは文字どおり、ムスリムがこの世に実現しつつあると自負していたさまざまな価値を——すなわち同胞意識、公正、調和、礼儀正しさ、意思決定への民主的な参加、平等、慈悲などの価値を反映していた。少なくとも、初期カリフ時代のムスリム共同体は、これらの理想を通常の帝国よりはるかによく具現し

ていた。そのため、後世のムスリムは当時の社会を理想化して、失われた完璧な時代という記憶を紡ぐことができたのだ¹⁸⁵。

田中逸平は、信仰を深めることですべての教えは一つに帰する（五教帰一）と考え、文化もまた共通の根源（古道）から発しており、古道を復活し広めること（恢弘）は、人類が一に帰する道だと考えた。イスラームも儒教もともに、すべてを備えた十全の、そして唯一の文化であると自覚している。田中の信念に根拠を与えたのは回儒であった。回儒はまさに、根源まで遡ればイスラームと儒教は同じであると考えたのである。

孔子は周王朝を理想とした。孔子の時代もその伝統は衰微しつつあったが、孔子はそれへの回帰を求めた。周王朝を創始した周公の礼楽制度を継承、復興することが孔子以降、儒教の理想となり、この方向性は、建前上、清朝が崩壊する近代にまで続く。周王朝は神話的な伝承をとまなうが、儒教もイスラームも、過去において世界に冠たる繁栄の歴史を持っていたことを共通に認識している。本性、則ち本来のあり方に戻ろうとする点が、イスラームと儒教の根本的な類似性だと考えられる。

イスラームでは礼拝の際に、必ず自らを省みて、自らの本性を知ることアッラーを知ろうとする。儒教もまた日々の反省によって本性に立ち返ろうとする。イスラームには、原初の思想と生活規範が、今に現存しており、大事なものはそれを守り、それに返ることが正しいこととされる。儒教についてはたぶんそこまでは言えないが、すでに過去のものになりつつある儒教道徳の中で、宗法を中心であった「孝」だけは今も生きている。孝とは、自らの生命の根源に戻って祖先（祖霊）を敬うことである。

儒教の基本は、性から展開したものが充満しているその生命力の発揮である。ただし倫理的にどこかで「止まる」（止於至善）のである。古道恢弘は、理想が実在した（或はそう誰もが信じる）過去にあること、変化はあったが今も基本的にその枠組みが残っていることが前提である。この定義においてイスラームは儒教よりも強固である。

キリスト教は歴史的に事情が異なる。キリスト教は当初からいわば反体制運動であり、地下組織であり、迫害されてきた。キリスト教徒は信仰することで現世の幸福が約束されていたわけではない。むしろ現世の幸福を捨てても未来の救済を求めるものであった。それは現在も、歴史は絶えず進歩し人の幸福もまた増大しなければならないという、キリスト教世界に共通するリニアな考え方に現れている。またそれとは一見矛盾しながら、人類はいつか手ひどい罰を受けるはずだと常に強迫観念を持っているのは、おそらく原罪意識から来るものであろう。キリスト教の場合「本然に戻る」ことはつまり、原罪を意識することになるからである。

¹⁸⁵ タミム・アンサーリー著、小沢千重子訳『イスラームから見た「世界史」』（紀伊國屋書店、二〇一一年九月）一一四ページ

道徳共同体

『中国伊斯蘭教史』は、イスラームと中国の宗教観の違いについて、次のように分析している。

彼らの祖先に対する崇拝（小宗法）、さらに皇帝の權威に対する崇拝（大宗法）は、ほぼ神に対する崇拝に匹敵する。神を礼拝するにも、どこかに功利的な目的があり、神のために犠牲になるのではなく、神に対して何かを求めるのである。現実主義であり、非理想主義である¹⁸⁶。

宗法は、宗族間の礼を主体とするから、それを祖先や皇帝に対する崇拝と見るのは、礼の外見からそう判断したものであろうが、アッラーへの信仰と比較するのは適当でない。宗族の繁栄を祈るものであるから、それが功利的で現実主義なのは当然である。ただ、イスラームと中国との比較に宗法を取り上げたのは適切である。なぜなら、宗法によって括られた血縁を根拠とする集団（宗族）が、中国（儒教社会）においては、もっとも基本的な生活の単位、いわば共同体だったからである。その共同体が礼の規範によって運営されたことは、中国イスラームの共同体（ウンマ）と変わらない。

俗諺に「一個回回不是回回，兩個回回不是回回，三個回回是回回」という。一人のムスリムはムスリムでない、二人のムスリムもムスリムでない、三人のムスリムはムスリムである。これは、ムスリムが同胞ムスリムの見ていないところでは、戒律を破る。二人なら口裏を合わせて黙っていることもできるが、三人だと秘密が漏れてしまうという意味で、つまりイスラームのいい加減さを風刺した俗諺であるが、裏を返せば、中国イスラームが、つねにムスリム同士の社会を何よりも大事にしていたこと、共同体内の凝結力の強さの反証ともいえる。中国ムスリムにとっては、ウンマにおける道徳的評価がすべてを決するのである。ウンマを出れば多少のことは、少なくとも内心に問うて恥じないのである。

中国の宗族、或いは地縁関係も含めたいわゆる「郷党」も同様である。親類縁者と隣人から非難を受けることだけが、道徳的に恥じるべきことだったのである。シャリーアによって維持されるウンマと礼によって維持された宗族には、道徳の拠り所としての共通の役割がある。

儒教は徹頭徹尾一つの社会制度であった。その共同体は、宗法と呼ばれる家族制度をもとに広がり、国を超えて直に天下（世界）に至る。その規範が礼である。したがって制度的な支え、社会的な役割のない儒教は、本来の儒教ではない。それはウンマを失ったイスラームと同様である。近代に入って制度としての儒教は衰退したが、近代以降でも例えば華僑が、外国に拠点を作っていく中で、本国で失われた宗法を、その共同体の中で精神的・経済的な基盤としている。

¹⁸⁶ 『中国伊斯蘭教史』（中国社会科学出版社、一九九八年五月）四五ページ

共同体の中にあつては、イスラームにおいても儒教でも、その教えは唯一絶対のものであるが、共同体あつてこそその教えであるから、共同体のないところに教えだけ規範だけを移植するのは意味がない。キリスト教の宣教師が単身、異教徒の世界に乗り込んで布教をしたり、武力を背景にして民主制度や自由貿易制度を導入させるようなことは、イスラームや儒教では考えられない。共同体自体が広がっていかなければ意味がないからである。ただ、異教徒にとってどちらが迷惑であつたかは、また別の問題である。

以上の二点をまとめていえば、イスラームと儒教はともに過去を振り返る文化であり、その社会もまた同じく道徳を基盤としていることである。振り返るのは、過去に信ずべき理想の世界があつたからである。残念ながら現代の世界は、もう百年以上、未来ばかりを見つめてきた。過去は歴史であり、ときに神話である。完全に詳らかにすることはできないが、文献があり伝承がある。未来は、未だ来ていないから、未来はこうあるべきだという理想は描かれるが、本質的に分からない世界である。過去の既知の事柄から現在をみると、未来の未知の、いわば可能性から現在をみるという二つの方向性は、本質的に正反対である。それはつまるところ、どちらを美しく楽しく思うかというところから出発する。過去のある時代を理想化して、そこに帰ろうとするのと、未来に理想の世界を創造しようするのと、この二つの方向の違いは、人類全般の問題においても、一個人の人生の問題においても、決定的に別の方向である。

現代人は、不可逆性という神話を信じている。それは歴史が直線的に進むという前提に立つもので、「進歩」や「変化」を求めるのである。それに根拠を与えているのが、科学の無謬性（の神話）なのかもしれない。

イスラームと儒教は、すべてを受け継ぎ、すべてを網羅する文化でなければならなかったから、すべての文化を取り込めるという自信をもって近代西洋文化を取り込もうとしたが、イスラームははけ口のない矛盾を抱え、中国は儒教を捨てた（儒学は存続している）。

第三節 イスラーム・中国文化と現代

『文明の衝突』の衝撃

アメリカの政治学者・ハンチントン (Samuel P. Huntington) が『Foreign Affairs』誌に「The Clash of Civilizations (文明の衝突)」を発表したのは、今から約二〇年前、一九九三年のことであつた¹⁸⁷。ハンチントンはこのなかで、互いに断絶したいいくつかの「文明」の衝突が今後の世界情勢を決定づけると論じ、しかも「アメリカ文明」の近未来の脅威として、儒教・イスラームコネクションを挙げた。中国とイスラーム諸国という二つの「文

¹⁸⁷ 一九九六年単行本として刊行、一九九八年に集英社から日本語版刊行

明世界」は西洋世界に対峙して遠からず手を結ぶという¹⁸⁸。文明を論じるにしてはあまりに短絡な思考であるが、勝手に一括りにされた儒教とイスラームの側にとって、それは晴天の霹靂であった。

「文明の衝突」をここに取り上げたのは、ハンチントンを批判するためではない。前述のとおり、この論文が発表されると、ハンチントンのまったく預かり知らないところで始まった「文明の対話」が、中国における回儒研究の契機となり、本論の主題と直接に関わるからである。

「文明の衝突」が発表される直前、ハワイ大学の East-West Center が開催した会議に同席していた二人の学者——一人は当代を代表する儒教研究者でハーバード大学教授であった杜維明、もう一人はイランの著名なイスラーム学者で、当時ジョージ・ワシントン大学の教授であったサイイド・ホセイン・ナスル——は、この論文のタイプ原稿を読んで、ともに困惑し、儒教とイスラームの間の理解を深める必要性を痛感した。予想される誤解曲解に対する予防線を張るためもあったろうが、二人は、おそらく儒教とイスラームの関係についてそれまであまりに関心であったことに気づいたのではないだろうか。こうして Sachiko Murata (村田幸子)、William C. Chittick 等のイスラーム学及び比較宗教学の専門家、研究者グループによる研究が始まり、同時に、マレーシアを始めとする世界各地で「文明の対話」をテーマとしたシンポジウムが開催された。これらの地道な活動は、二〇〇九年に『The Sage Learning of Liu Zhi Islamic Thought in Confucian Terms』¹⁸⁹として結実した。劉智 (Liu Zhi) の著書『天方性理』の英訳である。

「Islamic Thought in Confucian Terms」とあるとおり、劉智はイスラームを儒教の概念を使って体系的に解説（翻訳）した。イスラームが中国に伝来してすでに一千年が経過していた。中国に居住するムスリムは久しい以前に漢語を母語にしている。驚くべき気の長さである。この間ほとんど没交渉に存在してきた二つの世界が、劉智の翻訳を通じて初めて二つのトータルな思想として向き合った。しかも劉智の筆下に現出したこの二つの世界は、あたかも兄弟のごとく親密であった。

しかし、劉智ら回儒の努力にもかかわらず、儒教とイスラームの間にはその後、ほとんど何の交流も生まれず、劉智の著書は、中国イスラーム内部においてもほとんど顧みられ

¹⁸⁸ 「冷戦後の多極的、多文明の世界には、冷戦時に存在したような決定的な分裂は存在しない。しかし、イスラム教徒の人口増大とアジアの経済的発展はつづき、西欧とこれに挑戦する文明とのあいだの紛争は、他の種類の分裂よりも、グローバル・ポリティックスにかかわる問題の中心になるだろう。……このような状況下では、儒教－イスラム・コネクションがつづき、おそらくそれはさらに広範囲で深いものになるだろう。このコネクションの中心になったのは、兵器拡散や人権その他の問題について、西欧に反対するイスラム教徒と中国系社会の協力だった。……」（三六二ページ）

¹⁸⁹ Sachiko Murata, William C. Chittick, Tu Weiming with a Foreword by Seyyed Hossein Nasr, Harvard University Asia Center For the Harvard-Yenching Institute 2009

ることがなかった。一方の儒教は二〇世紀初め、王朝の崩壊によって、国教としての地位から転落し、反近代の象徴とさえなってしまった。前述のとおり中国イスラームにも近代化運動が起こり、中国の命運を漢民族と共にしようとする一群のイスラーム学者が現れたが、それはいわばウェスタン・インパクトの危機を介したやむを得ぬ接近であった。

ハンチントンの提起に対して、イスラームと中国の心ある学者が真面目な問題意識をもって取り組んだ結果、劉智を取り上げたのは、的を射た選択であったと言える。ただ、ハンチントンの関心事であった「儒教文明」で括られた現実の中国と、イスラーム諸国との間に、劉智の著作のような親和性があるかどうかは、また別の議論である。

文化の重層構造

イスラームと儒教は確かに親和性を示しているが、その親和性が本来のものであったとしても、それが現代のイスラーム諸国と中国との関係にそのまま当てはまるわけではない。ハンチントンの『文明の衝突』で提起された儒教・イスラームコネクションについて、ひとこと述べておきたい。

いわゆる西洋文明は、遅くともイスラーム世界においては一七世紀以降、儒教世界においては一九世紀半ば以降、近代化という名のもとで、決定的な影響をもった。個人的な好き嫌いはあろうが、二つの世界において最も慣れ親しまれてきた「文明」であった。イスラームと中国の相互理解（誤解）もこの文明を介して行われた。互いの情報は、歴史観を含めた西洋のバイアスがかかっている。

この文明を象徴する科学技術、民主主義、自由貿易、大量生産、情報化等々を西洋のものとする意識はすでに希薄である。グローバリズムはその延長にあるまさしく現代文明そのものであろう。国、地域間の違いはいわばその現代文明のさまざまなバリエーションの違いであり、その違いに多少なりとも影響を及ぼしているのが、宗教や思想や民族といった文化的要素である、ととらえることもできる。

ちなみに儒教は、確かに過去において絶大な影響力をもったが、今では、中国におけるそのような文化的要素の一つにすぎない。そのような個性を持ちながら日々、西洋を主な起源とする現代文明に参画している、というのが非西洋世界の現状ではないか。中国においては、それを「現代化」と称して、過去において西洋から学んだ近代化と区別する。

忘れてならないのは、一六世紀以前においてイスラームと儒教、ことにイスラームは、西洋文明の勃興（復興）に大きな影響を及ぼしていることである。中国の場合は、まだ東西の区別に意味が多少あるかもしれないが、イスラームの場合は、それほど遠くない時代にイスラーム文明の影響を受けた西洋が、同じ舞台を共有しながら少しずつイスラーム世界を政治的に支配するようになったと言える。実はこのような文明間の歴史的交流——「衝突」ではない——の事実をまったく無視している点が、ハンチントンの理論が成立しない最大の理由である。

言うまでもなく、現代中国を儒教文明圏と括ることには、慎重でなくてはならない。そ

れには、中国とは何かという少なくとも一つの議論が必要になる。儒教が中国を象徴するものであるかどうかは断定できない。それは、儒教が王朝時代の残滓として批判された近代以降の中国では当然のことだが、それ以前の伝統的中国においてさえ、それが儒教国家であったという見方についていろいろな意見がある。イスラームが、現在でも多くの国の国教であり、また非イスラーム諸国においても在住ムスリムの共同体の拠り所になっている教えであるのとは異なる。現在、儒教を国教にしている国はなく、東アジアの一部において、多くの文化の中の、いわば古い部分として、その断片がわずかに人びとの意識の中に上る程度である。いわば失われつつある伝統である。時に中国文化の復興が、中華帝国の時代錯誤的な夢として儒教とともに語られるが、すでに根拠とするものをもっていない。残っているのは、家族主義と地縁血縁をもとに広がる国の制度秩序とは別系統の力である。それは公的には「現代化」の不足と考えられている。

「アメリカ文明」は現代文明とイコールではない。イスラーム世界も中国も、ハンチントンのような理論を逆手にとったつもりで現代文明に歯向かおうとするなら、それは負けの分かった戦であろう。

ただ、世界のさまざまな地域の独自の文化が、こぞって現代文明の担い手となるために、自身の文化はもちろん、他文化との交流が果たした役割を、自身の見方で正確に把握すべきである。その時にもっとも重要で不足しているのはイスラーム・ファクターであろう。

西洋文化におけるイスラーム・ファクターは、西洋近代化の礎であったとさえ言えるが、その影響の深さは、おそらく意図的に隠されてきた。それがついに西洋人自身をも欺くことになった結果が、いわゆるオリエンタリズムの思想なのであろう¹⁹⁰。日本の場合は、近代以前の中国文化と近代以降の西欧文化という二重の目隠しをされてきたことになる。

文化交流の歴史をたどるには、実はイスラームを基点としてその前後に及ぶのが近道である¹⁹¹。それは、本論で概説したごく明白な歴史的事実から類推すれば、誰にでも分かることなのであるが、日本人も中国人もそれをしようとしない。最大の問題はそこにある。改めて近代西洋の影響力の強さに暗澹とする。非西洋諸国の近代は、そこに生まれた西洋文化のバリエーション、すなわち西洋文化受容の競争にすぎなかった。それは筆者が本論に取り組む過程で何度も自覚させられたものでもある。急務とすべきは西欧中心史観からの脱却である。イスラーム・ファクターの解明は、そのための契機となるはずである。本論は、その地域的バージョンの一つでもある。

¹⁹⁰ エドワード・W・サイード著『オリエンタリズム』（今沢紀子訳、平凡社、一九九三年）参照

¹⁹¹ 三木亘は、別冊『環』4『イスラームとは何か―「世界史」の視点から』（藤原書店、二〇〇二年五月）の中で「いわば人と物と情報の流れ、端末開放的なネットワークが、水平的連続的に展開し、言語も宗教も磨きあう。イスラームというのは、そういった現象の中心、地理的にいってもまさに中心的な位置を占めていました」と述べている。

回族の直面する問題

中国は近代以降、時代遅れとされた儒教を捨てて、最先端と思われた共産主義によって統一され、現在、やはり最先端と見られる西洋の科学技術や資本主義を積極的に取り入れ、制度面でも大きな変革を遂げている。中国イスラームにとって儒教との親和性は、新たに構築されつつある中国文化の中では、あまり積極的な意義をもたないように見える。時折現れる伝統文化の再評価の流れ（文化熱）や民族主義の高揚に、儒教や仏教とともに存在感を主張するのか、或いは近年唱えられ始めた文化の多様性の流れに乗って外来文化としてのイスラームを強調し、イスラーム諸国との交流を深めていくのか。「回族」という民族でも宗教でもない身分が、彼らの微妙な地位を物語っている。

中国は現在のところ、この問題に取り組む様子はない。同じくムスリムが多数を占める新疆ウイグル族を民族と見なし、その独立運動を民族問題と位置付け、慎重に宗教と切り離して対処している。回族は、政府と阿訇の呼吸をはかるように、少数民族でありながら、宗教団体としての活動に徹しているように思える。それ以上に、中国全体の動きに合わせて経済活動に熱心である。

回族・張承志は、回族の命運を「三つの喪失」という言葉で表現している¹⁹²。第一が故郷の喪失（唐代以降）、第二が言語の喪失（明代以降）、そして第三が信仰の喪失である。仮借ない宗教弾圧であった文化大革命さえ乗り越えた回族が、一九八〇年代以降、改革開放による経済偏重の生活の中で、信仰を失いつつあると、張承志は警告している。

¹⁹²張承志『回教から見た中国』中公新書、一九九三年。なお、中国ムスリム研究会編『中国のムスリムを知るための60章』（明石書店、二〇一二年八月）は、その第11章に張承志の個人的経歴を挙げている。

第六章 残された課題——イスラームを介した世界文化探求の試み

本章は「残された課題」として、イスラームを度外視した梁漱溟「世界三大文化論」の批判的検討（第一節）、イスラームを中心に据えて展開した田中逸平の中国文化論の紹介（第二節）、イスラームと日本文化（第三節）の検討を行う。本論の議論から啓発され、派生したイスラームと文化をめぐる諸問題の提起である。

第一節 梁漱溟の三大文化論

現代新儒学の創始者の一人・梁漱溟（一八九三～一九八八）は、その著『東西文化とその哲学』（一九二二年）で、中国、インド、西欧の三文化比較を試み、近代アジア人として初めて、体系的な世界文化の類型を世に示した。

梁漱溟は、文化を発展段階の前後や優劣で見るとを批判し、文化の違いを人類共通の意欲が、人類共通の三つの問題（人対自然、人対人、人対自身）のいずれを最も切実な問題として解決しようとしたかの傾向から説いた。三つの問題はそれぞれ西洋文化、中国（儒教）文化、インド（仏教）文化に対応する。

梁漱溟は、人生問題の有り様を各民族文化に重ね合わせて理解した。つまりある民族は、自らにとって最も重要である問題の解決に最も適した方法を生み出し、自らの文化として形成すると考えたのである。

- 1、人対自然の問題。解決に真っ向から努力するのが最適である。物質文明の発達、科学的方法、デモクラシー、既存の観念・信仰の打破は、このような意欲の方向から形成された（西洋文化）。
- 2、人対人の問題。解決に向かわず意欲を自ら調和させて境遇に安んずるのが最適である。分に安んずる、知足、寡欲、節制を美德する（中国文化）。
- 3、人対自身の問題。究極的に問題そのものをなくしてしまおうとする。宗教に対する異様なまでの熱狂を生ずる（インド文化）。

梁漱溟は、この人類の三大問題から、次のように主張する。

第一に、中国文化（インド文化も）は西洋から遅れた文化ではなく、その根源からまったく方向が違ふということ。

第二に、中国文化は西洋文化よりもさらに高度な問題に取り組んでいる（人対人の問題）こと。梁漱溟は、西洋文化の欠点を、もともと人対自然の問題を解決すべき方法で、人対人の問題を解決しようとしているところにあると断言した。

第三に、第一、第二の点から、人類が次に目指すべき文化は中国文化（孔子の態度）であり、最後の段階がインド文化となる。

中国は第一の問題をまだ解決できていないから、西洋文化を受容すべきであるが、同時に、第二の問題については、中国文化の復興に努力し、西洋を導いていかなければならな

いというのが梁漱溟の結論である。

梁漱溟は、西洋（近代思想）、インド（仏教）、中国（儒教）の思想を、「直観」を基準として、同じ哲学の土俵（範疇）の上に立たせたが、それを、存在論においても明確にしたのが王岱輿ではないかと思われる。彼の三一論は、イスラームと儒教、道教、仏教ばかりでなく、言及はないが、キリスト教やゾロアスター教、マニ教についても、その異同を理解する枠組みであると考えられる。梁漱溟の西洋文化類型には、近代西洋はあるが、キリスト教世界の古代、中世は捨象されている。

梁漱溟はイスラームを無視した。実は彼の文化類型の基本である人の意欲の傾向について見れば、イスラームほど明快な文化はない。イスラームの人々にとって、その最初の方方向性と範囲は、明確に示されているのである。「神の指示した共同体」。神に帰依する（垂直的）と同時に、信仰にもとづく共同体（平面的）が啓示として下ったことは重要である。

イスラームの共同体という概念を中国の宗族に及ぼすと、「個」の問題が改めて浮かび上がる。梁漱溟のいう意欲は、あくまで個人の意欲であったが、「個」としての活動を一般的には考えられなかった中国では、個人の意欲ははっきりしない。意欲のベクトルは、自分対他人ではなく、「他人」ではない周りの人（家族）対社会ではなかったか。家族の間にあって、ある成員の意欲は他の成員とともに意欲するのではないか。そのように解せるものと思われる。梁漱溟の三大文化類型には、人対自然、人対人、人対自身のほかに、集合体としての社会、自身の根源としての神という対象を、設定する必要があると思われる。

第二節 田中逸平の文化論

田中のたどり着いた五教帰一は、五つのバラバラな教えを一つにすることではなく、ユーラシア大陸にある人類文明の中に、歴史的にも不可分に重なり合っている五教の共通の根源に立ち返ることであった。

五教のすべてを真摯に学んできた田中に、イスラームは契機を与えた。イスラームは最も若い教えであり、当初の姿を今に留めている。田中のイスラーム入信と五教帰一の主張には、少なくとも彼自身の中で何の矛盾もなかった。

田中逸平は、中国文化には信仰（宗教的分子）が欠落していると指摘している。孔子以前の中国文化の十全な原型を持続継承する教えとしてのイスラームが彼の抱いたイスラーム像であった。

世界の半分、アジアのほぼ全域を走破した田中の、中国における足跡がほとんど山東、春秋時代でいえば斉と魯の二か国に限られているというのは、考えてみれば不思議である。彼は馬車や徒歩で精力的にフィールドワークを行っているが、それも山東の一角に集中している。しかし田中が、この山東の地で得た文化論は、地下茎のようにして世界に及んでいる。

中国全図を開けば、山東は東の端、中原を経由した黄河が海に注ぎ込むところである。

地理的に言えば決して中心ではない。ところがここに聖人・孔子が生まれ、儒教の影響は全土を蔽った。中国人誰もが認める中国の聖地である。

中国文明は黄河中流域、現在の陝西省や河南省のあたりに発達し、夏殷周三代の中心もそこであった。下って唐の長安も宋の開封もすべてそこに栄えた。齊魯は地理的にいえずっと辺境であった。周王朝建国後、齊は呂尚に、魯は周公の子・伯禽に封建される。春秋以降、齊はその富強を、魯はその文化の高さを誇り、中原を陵駕した。そして齊魯の中間に位置する泰山は、封禪により歴代皇帝に天子の証を与えている。

齊国は、黄河の河口、渤海に面している中国のはずれである。古代、ここに住んでいたのは負海氏と呼ばれる異民族であった。しかし一方、黄河中流域を制した周王朝もその初めは西夷と呼ばれた。その周の文化が東進して泰山にぶつかり、海の文化を持つ齊と出会った。いずれも異民族である二つの民族、文化が齊魯という場を借りて融合した。それこそが中国文化の源流だ、と田中は見た。

陸はユーラシアの大地で西アジア、地中海沿岸に繋がっている。海もまた、渤海、東シナ海を介して日本や南洋諸島に通じている。したがって田中は、中国文化を語るとき、日本人である自分が、それに感銘することに何の違和感も持っていない。つまり古代においても、日本と中国の間に文化は行き来しただろうし、他の地域からも来ただろうと、考える。中原の文化が黄河河口へと東進し、その過程で中国文化が生じたとすれば、泰山のこの上ない重要性が分かってくる。

中国文化の起源に対するこのような見方は、私の知るかぎり、田中の独創である。田中は「茲に泰山を中心として鳥瞰的一瞥を与ふことは頗る有益にして又大に興味深き者あり」¹⁹³と、わが事として何度も泰山に登り、泰山から歴史を鳥瞰した。文化の源流はここにある、そう考えたからである。

田中は言う。「支那の支那たる王道の理想を、孔子以前に求めたい。泰山の研究は、確かに之に対する或心念を捕へ得ると、私は信じている。或心念とは天の一語である。日本人は神の一語を心解してゐる。エホバ、ゴッド、アルラフ、仏の称名に就いても、正しき信徒は一語の内に、一切の宇宙観と人生観を具有している」。

正しい信仰は、対象がいかようにあれ、一念にしてその源流を捉え得る。日本人における「神」、ムスリムにおける「アッラー」と同じく、中国の王道の理想も、「天」に対する信仰によってこそ実現される。彼にとって五教帰一は、その信仰の当然の帰結だったと言えることができる。

第三節 イスラームと日本文化

日本とイスラームの関わりについて一言述べておこう。日本は、地理的に見てイスラーム

¹⁹³ 「泰山を中心として」、三九九ページ

ム東漸の終着点であるべき地域である。

正倉院に西域渡来の御物があることはよく知られている。伊藤義教の刺激的な説によれば、七世紀中葉にイスラームの侵攻から逃れたペルシャの王族が来日していたという¹⁹⁴。大和朝廷において日本とイスラームは、ごく限られた間接的なものながらまったく無関係ではなかった。想像をたくましくすれば、大和朝廷以来の外交政策に彼ら亡命ペルシャ人の影響があったかもしれない。当時においてはおそらく、彼らのもたらした西方世界の知識が唯一のものであったと思われるからである。

中国へのイスラーム伝来は、大食国の使節が訪れた六五一年（永徽二年）とされる。日本では大化改新の時代に当たる。世界の大きなうねりの中で、日本がようやく国家として誕生した時期である。中国にはイスラームばかりでなく、景教、マニ教も伝来し、布教活動がもっとも盛んであった。少なくとも唐の武帝が「道教一尊」からすべての外来宗教を都から追放した八四五年（会昌の法難）まで、すなわち七世紀初めから九世紀にかけてのほぼ二〇〇年間に日本の遣唐使節や留学僧の訪れた長安は、あたかも外来宗教の一大市場であった。彼らが、一風変わった（と感じたかどうかは分からないが）伽藍と、時を決めてモスクから聞かれたであろうアザーン（礼拝の呼びかけ）に注意を惹かれなかったはずはないが、文献として残っているものはないという。

日本でイスラームを紹介した最古の文献が一八世紀初頭、江戸時代の新井白石（一六五七～一七二五）『采覧異言』であるという現在までの定説は、唐宋元明を通じてイスラームが中国に定着していったことと、一衣帯水の関係で続いた日中間の交流を考えると、奇妙と言わざるをえない。少なくとも伝聞のレベル、または個人のレベルでなら、イスラームを知り得る機会はいくらでもあったはずである。イスラーム知識の空白は、実に一〇〇〇年に及んでいる¹⁹⁵。

イスラーム世界と日本が、距離的に最も接近したのは、一二～一三世紀のこのようである。「唐人」の日本来航は古くから記録されているが、ことに南宋（一一二七～）から「一三世紀にかけて、九州全体にきわめて多くの宋人が来着、居住し」たという¹⁹⁶。しかも彼らの来航は、その将来する物品の多くが有力貴族の注文になるものであったため、一地方の商業活動にとどまらず、国策の対応を必要とした。日本に帰化した例も散見する。

一二～一三世紀において日本に南宋商人が頻繁に訪れたのは、第一章で述べたように、福建省泉州がイスラーム商人の拠点となり、盛んに海洋貿易を行っていたという背景がある。この間の事情を当時の日本人が知っていたかどうかは分からない。日本の商人が荷主、船主としてイスラーム商人と交渉をもった可能性は十分にあるが、記録はない。

¹⁹⁴ 伊藤義教『ペルシア文化渡来考』岩波書店、一九八〇年

¹⁹⁵ 日本におけるイスラームの展開については、森伸夫「近代日本のイスラーム認識—田中逸平のイスラーム信仰」『近代日本のイスラーム認識』（田中逸平研究会編 自由社、二〇〇九年三月）三章参照

¹⁹⁶ 網野善彦『海の国の中世』平凡社、一九九七年

あまり知られていないが、江戸時代の日本に、劉智の『天方至聖実録』が持ち込まれていた。残念ながら「専ら邪宗門之儀相認候書ニ付」禁書とされ、一七四一年、長崎聖堂で焼捨処分となっている。キリスト教の書であると誤解されたのである¹⁹⁷。

近代以前においてイスラームとまったく没交渉であった地域は、おそらく日本だけである。もちろん歴史的なめぐり合わせや、物理的な距離の問題もあっただろう。しかし前述のように接触の機会はいくらかあった。日本文化の側に、何かそれを拒絶するものがあったと考えざるをえないのである。

日本は地理的に、ユーラシア大陸や南洋諸民族が移住を重ねた最後にたどり着く場所である。日本列島に移住、定住した民族は相当数に上ったはずである。それが、おそらく紀元前後の数百年で、アイヌ等一部の民族を除き、単一民族と見紛うばかりの均質性の高い民族になった。

多民族国家というのは、多くの民族が集まって国を形成したという意味ではない。歴史的に見れば、多民族でなかった国、地域はないのである。今もって多民族国家であるということは、それぞれ個別の民族が個別のままに存続しているという意味であり、一面ではそれら多民族が一民族に統合されずに、今あるということで、また一面ではそれらを許容するか、許容せざるを得ない事情があるということである。要は、異文化に寛容であったか、または無関心で、同化されることなく来たということである。

少数民族を武力によって征服したことは『古事記』や『日本書紀』の記述にもある。一九世紀中葉まで、日本の実質的統治者が夷狄を征伐する司令官（征夷大將軍）であったことを忘れてはならない。蝦夷討伐で出来たこの官職が、西洋の夷人を討伐できずに廃止されたのは明治維新のことである。日本民族形成の過程で多くの少数民族が自身の文化を失っていったことも忘れてはならない。日本人の多くはいまだに自分たちが単一民族だという幻想を共有した上で外国を見るから、多数民族が少数民族を抑圧したり、または互いに反発しながら共存することをあまりよく理解できない。それはおそらく日本人が、過去において徹底的に同化し、同化されることによって形成された民族だからであろう。しかし、同化は武力だけに頼って実現するはずはない。それに代わる恩恵がなければ、かくも強靱にして規模の大きい共同体が生まれるはずがない。万世一系の天皇制が確立した最初のところで、優れた民族統合の思想と方法が発明されたはずであるが、それはほとんど神話やそこはかとない心情に還元され、なぜか、直視することがためられる。

本論で解明できるような問題ではないが、イスラームが中国で一三五〇年にわたり、浮島のような共同体の中で信仰を維持しながら存続するようなことは、やはり日本では起こりえないと、驚嘆を禁じ得ないのである。そして日本人が中国イスラームのように、その文化を維持しながら外国で存続することも同じように起こりえないと確信するのである。

¹⁹⁷大庭脩『江戸時代における中国文化受容の研究』（同朋舎出版、一九八四年六月）

I 初出論文・報告書一覧

著作タイトル	発表雑誌名	発行日	掲載頁
「田中逸平シノロジーの研究 ノート」	『田中逸平 その2』	2003年3月	533～594頁
「イスラーム中国の歴史的な背景」 (前編)	月刊『自由』 自由社	2008年1月	91～102頁
「イスラーム中国の歴史的な背景」 (中編)	月刊『自由』 自由社	2008年2月	91～101頁
「イスラーム中国の歴史的な背景」 (後編)	月刊『自由』 自由社	2008年3月	56～67頁
「宋明儒学とイスラーム・試論一回 儒・劉智の思想を介して」	『ユーラシア東西文明に影響した イスラーム』 田中逸平研究会 編 自由社発行	2008年8月	48～112頁
「田中逸平と中国—山海諸神習合の 地・齊魯（山東）からの俯瞰」	『近代日本のイスラーム認識』 田中逸平研究会編 自由社発行	2009年3月	168～199頁
「试论伊斯兰对宋明儒学的影响（试 論 イスラームの宋明儒学への影 響）」	『海交史研究』（中国海外交通 史研究会）2009年第2期	2009年12月	89～103頁
「中国山東省に田中逸平の足跡を訪 ねて—回族社会管見」	『シャリーア研究』第7号、拓 殖大学イスラーム研究所	2010年9月	61～84頁
「東アジア文化交流におけるイスラ ーム・ファクター解明の必要性」	中国杭州東アジア文化交流シン ポジウム提出。『東亜文化的伝 承与揚棄』（中国書籍出版社 2011 年7月）に掲載	2011年7月	343～362頁
「苏非东渐与中国伊斯兰（スーフィ ー東漸と中国イスラーム）」	『暨南史學』第7輯	2012年1月	84～91頁
「雲南に回族（イスラーム）村を訪 ねて」	『拓殖大学イスラーム研究所ニ ューズレター』Vol. 9 No. 4	2012年3月	4頁
「中国雲南にイスラームを訪ねて」	『シャリーア研究』第9号、拓 殖大学イスラーム研究所	2012年9月	59～75頁
儒教の礼とシャリーア	『近現代日本のイスラーム（シ ャリーア）認識』 田中逸平研究 会編 自由社発行	2012年12月	41～100頁

台湾海峡を渡った中国ムスリム—— 台湾のイスラーム世界	『拓殖大学イスラーム研究所ニ ューズレター』Vol.11 No.4	2014年3月 3～4頁
イスラームと儒教の親和性について ——回儒・劉智（1655～1745）の著 作から	拓殖大学イスラーム研究所『シ ャリーア研究』第11号	2014年9月 61～86頁

II 文献一覧

本論文で参照した文献を以下に掲げる。(1) 中国イスラーム関係 (2) イスラーム関係全般 (3) 儒教関係 及び (4) その他 の4つの分野別にそれぞれ発行年代順に配列した。なお、発行月不詳のものは同発行年の最後に、発行年不詳のものは各分野の最後に置いた。

著者	論題	書名	発行元	発行日
(1) 中国イスラーム関係				
遠藤佐々喜	「支那の回回教に就て」	『東洋学報』第一巻	東洋学術協会	一九一一年九月
桑田六郎	「礼拝寺巡り」	『東洋学報』第一六巻第一号	東洋協会調査部	一九二六年一〇月
桑田六郎	「劉智の採經書目に就いて」	『市村博士古稀記念東洋史論叢』	富山房	一九三三年八月
劉智著 田中逸平訳		『天方至聖実録』	大日本回教協会	一九四一年一二月
田坂興道	「『回回館譯語』語譯(一)(二)(三)」	『東洋学報』第三〇巻一号、二号、四号	東洋学術協会	一九四三年一月・五月、一九四四年八月
佐口透	「中国イスラムの経典」	『東洋学報』第三二巻	東洋学術協会	一九五〇年四月
田坂興道		『中国における回教の伝来とその弘通』	東洋文庫	一九六四年三月
馬欽著 小川博訳注		『瀛涯勝覽』	吉川弘文館	一九六九年二月
イブン・ザイー ド著 藤本勝次 訳注		『シナ・インド物語』	関西大学東西学術研究所	一九七六年三月
劉智		『天方至聖実録』	中国伊斯蘭協会	一九八四年
黄仲琴	「閩南之回教」	『中国伊斯蘭教史参考資料選編(上册)』	寧夏人民出版社	一九八五年八月
陳垣	「回回教入中国史略」	『中国伊斯蘭教史参考資料選編(上册)』	寧夏人民出版社	一九八五年八月

		資料選編（上册）』	社	
馬次伯	「回教精神与儒家思想」	『中国伊斯蘭教史参考資料選編（下册）』	寧夏人民出版社	一九八五年八月
陳子怡	「宋人理学由回教蜕化而出」	『中国伊斯蘭教史参考資料選編（下册）』 原載『師大月刊』第六期文学院專号（一九三三年九月）	寧夏人民出版社	一九八五年八月
中田吉信	「泉州清淨寺の創建問題について」	『東洋学報』第七〇卷第一・二号	東洋学術協会	一九八九年
馬注著		『清真指南訳注』	雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編 雲南出版社	一九八九年
張承志		『回教から見た中国』	中公新書	一九九三年一月
文史知識編輯部、國務院宗教事務局宗教研究中心合編		『中国伊斯蘭文化』	中華書局	一九九六年一月
李興華・秦惠彬・馮今源・沙秋真		『中国伊斯蘭教史』	中国社会科学出版社	一九九八年五月
馬通		『中国伊斯蘭教派門宦溯源』	寧夏人民出版社	二〇〇〇年四月
素萊曼·祁海明編訳		『聖教明灯一艾布·哈尼法教法七百問（聖教明灯アブー・ハニーファ教法700問）』	内部刊行物	二〇〇〇年八月
劉智著 佐藤実、仁子寿晴編		『訳注 天方性理 卷一』 別冊『環』4『イスラームとは何か―「世界史」の視点から』	回儒の著作研究会訳注 藤原書店	二〇〇二年三月 二〇〇二年五月
李昭容		『鹿港丁家之研究』	左羊出版社	二〇〇二年六月

賈福康編著		『台湾回教史』	伊斯蘭文化服務社	二〇〇二年一〇月
金天柱著 海正忠校訂・翻訳		『清真釈義』	寧夏人民出版社	二〇〇二年十一月
拓殖大学創立百年史編纂室編集		『田中逸平 その2—中国論／日本ムスリムから見た支那文明』	拓殖大学	二〇〇三年三月
白寿彝		『中国回回民族史』上下	中華書局	二〇〇三年九月
沙宗平		『劉智哲学研究 中国的天方学』	北京大学出版社	二〇〇四年一月
許建平		『李卓吾伝』	東方出版社	二〇〇四年三月
黒岩高	「フィールド調査の足跡—雲南編 その1—」	『中国伊斯蘭思想研究』第一号	中国伊斯蘭思想研究会編集・刊行	二〇〇五年三月
馬繼祖編著		『鄭和家世研究』	雲南人民出版社	二〇〇五年九月
周燮藩主編	王岱輿「帰真総義」	『清真大典』第十六冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	王岱輿「正教真詮」	『清真大典』第十六冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	王岱輿「清真大学」	『清真大典』第十六冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	金天柱「清真釋疑」	『清真大典』第十八冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	査米著 劉智訳「真境昭微」	『清真大典』第十九冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	趙燦「經学系伝譜」	『清真大典』第二十冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	劉智「天方至聖実録年譜」	『清真大典』第十四冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	劉智「天方性理」	『清真大典』第十七冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
周燮藩主編	劉智「天方典礼択要解」	『清真大典』第十五冊	黄山書社	二〇〇五年一〇月
		『中国伊斯蘭思想研究』第二号	中国伊斯蘭思想研究会編	二〇〇六年三月

集・刊行

庄景輝著・訳	『泉州港考古与海外交通史研究』	岳麓書社	二〇〇六年四月
王俊荣	『天人合一 物我還真 伊本・阿拉比存在論初探 (天人合一 物我還真 ——イブン・アラビーの 存在論入門)』	宗教文化出版 社 中国社会 学院出版助成	二〇〇六年六月
張宗奇	『伊斯蘭文化与中国本土文化的整合』	東方出版社	二〇〇六年九月
劉一虹	『回儒對話 天方之經 与孔孟之道』	宗教文化出版 社	二〇〇六年九月
馬強	『流動的精神社区——人 類学視野下的広州穆斯 林哲瑪提研究』	中国社会科学 出版社	二〇〇六年九月
Donald Daniel Leslie, Yang Daye Ahmed Youssef	Islam in Traditional China A Bibliographical Guide	ROMAN MALEK, S. V. D. Sankt Augustin	二〇〇六年
	『中国伊斯蘭思想研究』 第三号	中国伊斯蘭思 想研究会編 集・刊行	二〇〇七年三月
張世海	『中国回族暨伊斯蘭教 研究』	甘肅民族出版 社	二〇〇七年一〇 月
楊桂萍・馬曉英	『清真長明——中国伊 斯蘭教』	宗教文化出版 社	二〇〇七年一一 月
趙杰	『回族解読』	寧夏人民出版 社	二〇〇七年一二 月
中国伊斯蘭百科 全書編輯委員会	『中国伊斯蘭百科全書』	四川出版集团 四川辞書出版 社	二〇〇七年
佐藤実	『劉智の自然学——中国 イスラーム思想研究序 説——』	汲古書院	二〇〇八年二月
馬建春	『大食・西域与古代中	上海古籍出版	二〇〇八年五月

Sachiko Murata, William C. Chittick, Tu Weiming with a Foreword by Seyyed Hossein Nasr 張沛之		国』 The Sage Learning of Liu Zhi Islamic Thought Confucian Terms	社 Harvard University Asia Center For the Harvard-Yench ing Institute	二〇〇九年三月
北京市民族事務 委員會古籍弁編 仁子寿晴	「中国思想とイスラ ーム思想の境界線— 劉智の『有』論」	『基層社会与国家權力 叢書 元代色目人家族 及其文化傾向研究』 『回族研究文献提録』 『アジア遊学』No. 129 中国のイスラーム思想 と文化	天津古籍出版 社 中央民族大学 書班社 勉誠出版	二〇〇九年六月 二〇〇九年八月 二〇〇九年一二月
吳建偉・張進海 主編 金宜久		『回族典藏全書總目提 要』 『中国伊斯蘭探秘 劉 智研究』 『中国伊斯蘭教史』	寧夏人民出版 社 中国人民大学 出版社 中国友誼出版 公司	二〇一〇年五月 二〇一〇年七月 二〇一〇年七月
秦惠彬主編 馬雪峰	「回儒研究的幾種路 徑」	『中国伊斯蘭基礎知識』 劉義章、黃玉明主編『不 同而和 基督教與伊斯蘭 教在中國的對話與發展』	宗教文化出版 建道神學院	二〇一〇年七月 二〇一〇年九月
納巨峰	「先賢劉介廉著述及 版本考」	『回族研究』VOL. 21 NO. 3	寧夏社会科学 院	二〇一一年
中国ムスリム研 究会編 楊曉春		『中国のムスリムを知 るための 60 章』 『元明時期漢文伊斯蘭 文献研究』	明石書店 中華書局	二〇一二年八月 二〇一二年一〇月
堀池信夫		『中国イスラーム哲学 の形成——王岱輿研究』	人文書院	二〇一二年一二月
中西竜也		『中華と対話するイス ラーム』	京都大学学術 出版会	二〇一三年三月

楊海英	『モンゴルとイスラーム的中国』	文藝春秋	二〇一四年二月
劉智著 馬宝光 訳	『白話訳注 天方典礼』	中国回族古籍叢書	(刊行日表記なし)
劉智著 馬宝光・李三勝訳	『白話訳注 天方性理』	中国回族古籍叢書	(刊行日表記なし)
	大拇指数據庫『清真書集成』(データベース)	北京愛如生數字化技術研究中心	(刊行日表記なし)

(2) イスラーム関係 全般

アンリ・コルバン著 黒田壽郎・柏木英彦訳	『イスラーム哲学史』	岩波書店	一九七四年二月	
イブン・イスハーク著 日本語抄訳嶋田襄平	『マホメット伝』	『筑摩世界文学大系』九	筑摩書房	一九七四年
ガッザリー著 藤本勝次訳	『誤りからの救い』	『筑摩世界文学大系』九	筑摩書房	一九七四年
S. H. ナスル著 黒田壽郎・柏木英彦訳	『イスラームの哲学者たち』	岩波書店	一九七五年四月	
井筒俊彦	『イスラーム哲学の原像』	岩波書店	一九八〇年五月	
ガッザリー著 黒田壽郎訳	『哲学者の意図』	岩波書店	一九八五年一二月	
井筒俊彦	『コーラン』全三冊	岩波文庫	一九八八年四月	
中村光男	「東南アジアにおけるイスラーム思想の受容と展開ーハムザー・ファンズーリー試論」	『岩波講座 東洋思想 第3巻』イスラーム思想 1	岩波書店	一九八九年六月
WILLIAM C. CHITTICK	THE SUFI PATH of KNOWLEDGE	State University of New York	一九八九年	
井筒俊彦	『イスラーム思想史』	中公文庫	一九九一年三月	

牧野信也訳		『ハディース』	中央公論社	一九九四年五月
井筒俊彦		『意識と本質 精神的 東洋を求めて』	岩波文庫	一九九五年九月
イドリース・シ ヤー著 美沢真 之助訳		『スーフィーの物語』	平河出版社	一九九六年七月
東長靖		『イスラームのとらえ 方』	山川出版社 世界史リブレ ット15	一九九六年一 月
松本耿郎解説・ 編訳		『ジャーミー「閃光」 Lawaihについての基礎 的研究』	英知大学松本 耿郎研究室	一九九九年三月
ガザーリー	「イスラーム神学綱 要」	『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』	上智大学中世 思想研究所編 訳・監修 平凡 社	二〇〇〇年一 二月
	「イフワーン・アッサ ファー書簡集」	『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』	上智大学中世 思想研究所編 訳・監修 平 凡社	二〇〇〇年一 二月
キルマーニー	「知性の安息」	『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』	上智大学中世 思想研究所編 訳・監修 平凡 社	二〇〇〇年一 二月
ファーラビー	「有徳都市の住民が もつ見解の諸原理」	『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』	上智大学中世 思想研究所編 訳・監修 平凡 社	二〇〇〇年一 二月
アヴェロエス (イブン・ルシ ュド)	「靈魂論註解」	『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』	上智大学中世 思想研究所編 訳・監修 平凡 社	二〇〇〇年一 二月
片岡一忠	「持ち続けられる偏 見—その中でしたた かに生きる中国ムス リム—」	『アジア遊学』No. 30 特集 イスラムとの出 会い	勉誠出版	二〇〇一年八月

大塚和夫・小杉泰・小松久雄・東長靖・羽田正・大内昌之編集	『岩波イスラーム辞典』	岩波書店	二〇〇二年二月	
日本イスラム協会・嶋田襄平・板垣雄三・佐藤次高監修	『新イスラム事典』	平凡社	二〇〇二年三月	
森伸生	「現代における実践的シャリーアの一形態ファトワーの検証」	『シャリーア研究』創刊号	拓殖大学海外事情研究所イスラーム研究センター	二〇〇四年五月
青柳かおる		『イスラームの世界観——ガザリーとラーズイー』	明石書店	二〇〇五年二月
金宜久		『伊斯蘭教史』	江蘇人民出版社	二〇〇六年一月
シャイフ・ハーレド・ベントウネス著 中村廣治郎訳		『スーフィズムイスラムの心』	岩波書店	二〇〇七年四月
高山博		『ヨーロッパとイスラーム世界』	世界史リブレット 58 山川出版社	二〇〇七年九月
濱田正美		『中央アジアのイスラーム』	世界史リブレット 70 山川出版社	二〇〇八年二月
大川周明		『回教概論』	ちくま学芸文庫	二〇〇八年八月
田中逸平研究会編		『ユーラシア東西文明に影響したイスラーム』	自由社	二〇〇八年八月
高野太輔		『アラブ系譜体系の誕生と発展』	山川出版社	二〇〇八年一〇月
小松久男		『イブラヒム、日本への旅——ロシア・オスマン	刀水書房	二〇〇八年一〇月

帝国・日本——』

森本一夫	『聖なる家族 ムハンマド一族』	山川出版社	二〇一〇年一月
ムスターファ・アッスィバーイ著 中田考訳 林佳世子	『預言者伝』	岩波書店	二〇一〇年一月
山根聡	『オスマン帝国の時代』	山川出版社	二〇一〇年一月
		世界史リフレット	
	『4億の少数派 南アジアのイスラーム』	イスラームを知る8 山川出版社	二〇一一年七月
タミム・アンサーリー著 小沢千重子訳	『イスラームから見た「世界史」』	紀伊國屋書店	二〇一一年九月
オリヴァー・リーマン著 佐藤陸雄訳 東長靖	『イスラーム哲学とは何か』	草思社	二〇一二年一月
ガザーリー著 中村廣治郎訳注 高橋圭 中田考監修	『イスラームとスーフィズム』 『中庸の哲学』	名古屋大学出版 東洋文庫	二〇一三年二月 二〇一三年二月
	『スーフィー教団』	山川出版社	二〇一四年八月
	『日亜対訳 クルアーン』	作品社	二〇一四年八月

(3) 儒教関係

王国維	「殷周制度論」	『観堂集林』二	中華書局	一九五九年六月
本田濟		『易』	朝日新聞社	一九六六年
梁啓超		『清代學術概論』	商務印書館(台湾)	一九六八年三月
陳栄捷	「欧米の朱子学」	『朱子学入門』	明德出版社	一九七四年七月
市川安司	「朱子の宇宙論」	『朱子学入門』	明德出版社	一九七四年七月
吉川幸次郎		『論語』	朝日新聞社	一九七八年四月
蔣伯潜		『十三經概論』	上海古籍出版	一九八三年四月

	『古籍今註今譯』	商務印書館（台灣）	一九八四年五月
宮崎市定	『論語の新研究』	岩波書店	一九八四年八月
Guys Alitto	『The Last Confucian』	The University of California	一九八六年
藤川正数	『礼の話——古典の現代的意義』	明德出版	一九九三年九月
小島毅	『中国近世における礼の言説』	東京大学出版社	一九九六年六月
井上徹	『中国の宗族と国家の礼制』	研文出版	二〇〇〇年二月
周敦頤	『周子通書』	上海古籍出版社	二〇〇〇年一月
張載	『張子正蒙』	上海古籍出版社	二〇〇〇年一月
小南一郎編著	『中国の禮制と禮学』	京都大学人文科学研究所研究報告 朋友書店	二〇〇一年一月
石川英昭	『中国古代礼法思想の研究』	創文社	二〇〇三年一月
池田知久編	『郭店楚簡儒教研究』	汲古書院	二〇〇三年二月
黒住真	『近世日本社会と儒教』	ペリカン社	二〇〇三年七月
佐藤武敏	『王国維の生涯と学問』	風間書房	二〇〇三年一月
古典研究会	『大唐開元禮』	汲古書院	二〇〇四年二月
吾妻重二	『朱子学の新研究』	創文社	二〇〇四年九月
小島毅	『東アジアの儒教と礼』	山川出版社 世界史リフレット	二〇〇四年一月
森紀子	『転換期における中国儒教運動』	京都大学学術出版社	二〇〇五年二月
井上徹	『宋—明宗族の研究』	汲古書院	二〇〇五年三月
浙江大学古籍研究所	『禮學與中國傳統文化』	中華書局	二〇〇六年二月

吾妻重二・二階 堂善弘編 吾妻重二	『東アジアの儀礼と宗教』	雄松堂出版	二〇〇八年八月
	『宋代思想の研究—儒教・道教・仏教をめぐる考察—』	関西大学出版部	二〇〇九年三月
黄俊傑著 藤井 倫明訳	『東アジアの儒学』	ペリカン社	二〇一〇年二月
吾妻重二・朴元 在	『朱子家礼と東アジアの文化交流』		二〇一二年三月
井上克人	『朱子学と近世・近代の東アジア』	臺大出版中心	二〇一二年三月
小倉紀蔵	『朱子学化する日本近代』	藤原書店	二〇一二年五月
吉田公平	『王陽明「伝習録」を読む』	講談社学術文庫	二〇一三年五月
細谷恵志	『朱子家礼』	明德出版社	二〇一四年一〇月
劉宗周	『人譜』	商務印書館（台湾）	（刊行日表記なし）
	大拇指データベース『二十六史合編』（データベース）	北京愛如生数字化技術研究中心	（刊行日表記なし）
	大拇指データベース『十三經注疏』（データベース）	北京愛如生数字化技術研究中心	（刊行日表記なし）
	大拇指データベース『朱熹著作集』（データベース）	北京愛如生数字化技術研究中心	（刊行日表記なし）
（４）その他			
陳鐘凡	『兩宋思想述評』	商務印書館	一九三三年
プロチノス 田 中美知太郎訳	『善なるもの～なるもの』	岩波文庫	一九六一年一二月
ヤスパース著 重田英世訳	『ヤスパース選集』九 緒論 世界史の構造	理想社	一九六四年七月
黒柳恒雄訳	『ペルシア逸話集』	平凡社東洋文庫	一九六九年三月

宮崎市定		『中国史』全二冊	岩波全書	一九七七年六月
白川静		『中国古代の文化』	講談社	一九七九年
山井湧		『明清思想史の研究』	東京大学出版 会	一九八〇年一二月
白川静		『中国古代の民俗』	講談社	一九八〇年
鶴見良行		『マラッカ物語』	時事通信社	一九八一年一〇月
須永梅尾	「渦巻く諸宗教」	『オリエント史講座』第三卷	学生社	一九八二年三月
大庭脩		『江戸時代における中国文化受容の研究』	同朋舎出版	一九八四年六月
白川静		『詩経』	中公新書	一九八五年一月 (八版)
金谷治		『管子の研究』	岩波書店	一九八七年
宮崎市定		『アジア史概説』	中公文庫	一九八八年三月
宮崎市定		『大唐帝国』	中公文庫	一九八八年九月
中山茂・松本 滋・牛山輝代編		『ジョセフ・ニーダムの世界』	日本地域社会 研究所	一九八八年一〇月
桑原隲蔵		『蒲寿庚の事蹟』	東洋文庫	一九八九年。原刊 は大正一二年上 海東亜研究会
丸山真男	「歴史意識の『古層』」	『忠誠と反逆』	筑摩書房	一九九二年七月
小川英雄		『ミトラス教研究』	リトン	一九九三年二月
吳幼雄		『泉州宗教文化』	泉州歴史文化 中心編 鷺江 出版社	一九九三年六月
平勢隆夫		『新編史記東周年表』	東京大学出版 会	一九九五年
川崎有三		『東南アジアの中国人社会』	山川出版社 世界史リフレ ット	一九九六年八月
梅村坦		『内陸アジア史の展開』	世界史リブレ ット 11 山川出 版社	一九九七年一月
小林多加士		『海のアジア史』	藤原書店	一九九七年一月

矢島文夫訳		『ギルガメシュ叙事詩』	筑摩書房	一九九七年二月
藤田豊八	宋代の市舶司及び市舶条例	『東洋学報』第七卷第二号	東洋協会調査部	一九九七年五月
網野善彦		『海の国の中世』	平凡社	一九九七年
関尾史郎		『西域文書からみた中国史』	山川出版社	一九九八年一月
青木康征		『海の道と東西の出会い』	山川出版社 世界史リフレット	一九九八年二月
サミュエル・ハントントン著 鈴木主税訳		『文明の衝突』	集英社	一九九八年
平勢隆夫		『中国古代紀年の研究』	汲古書院	一九九八年
李沢厚		『中国思想史論』（上）（中）（下）	安徽文芸出版社	一九九九年一月
マルセル・グラネ著 栗本一男訳		『中国人の宗教』	平凡社	一九九九年一〇月
李沢厚		『中国思想史論』	安徽文芸出版社	一九九九年
王宗昱		『《道教義樞》研究』	上海文化出版社	二〇〇一年一月
アーノルド・バーシー著 林武監訳 東玲子訳		『世界文明における技術の千年史—「生存の技術」との対話に向けて』	新評論	二〇〇一年六月
ジャネット・L・アブー・ルゴド		『ヨーロッパ覇権以前』	岩波書店	二〇〇一年一一月
落合淳思		『殷王世系研究』	立命館東洋史学会	二〇〇二年二月八日
李成市		『東アジア文化圏の形成』	山川出版社 世界史リフレット	二〇〇三年三月
子安宣邦		『「アジア」はどう語られてきたか』	藤原書店	二〇〇三年四月
拓殖大学創立百年史編纂室編集		『田中逸平 その3—日本論／日本ムスリム』	拓殖大学	二〇〇三年九月

から見た神道』

矢島彦一	『イブン・バットウータ の世界大旅行』	平凡社新書	二〇〇三年一〇 月
荒川正晴	『オアシス国家とキャ ラヴァン交易』	山川出版社	二〇〇三年一二 月
E. W サイド	『文化と帝国主義』	みすず書房	二〇〇三年一二 月
蔡耀平・張明・ 吳遠鵬主編	『學術泉州』	中央文献出版 社	二〇〇三年一二 月
松浦章	『中国の海商と海賊』	山川出版社 世界史リフレ ット	二〇〇三年一二 月
岡村秀典	『夏王朝 王権誕生の 考古学』	講談社	二〇〇三年
黃石林・朱乃誠 高木智見訳	『中国考古の重要発見』	日本エディタ ースクール出 版社	二〇〇三年
川本芳昭	『中国史のなかの諸民 族』	世界史リブレ ット 61 山川 出版社	二〇〇四年二月
余項科	『中国文明と近代的秩 序形成』	朋友書店	二〇〇四年一二 月
林泉忠	『「辺境東アジア」のア イデンティティ・ポリテ ィクス』	明石書店	二〇〇五年二月
山本由美子	『マニ教とゾロアスタ 一教』	世界史リブレ ット 4 山川出 版社	二〇〇五年五月
林悟殊著 網野善彦	『中古三夷教弁証』 『日本の歴史をよみな おす（全）』	中華書局 ちくま学芸文 庫	二〇〇五年六月 二〇〇五年七月
周寧	『去東方、收穫靈魂—— 中華帝國的福音之路』	山東画報出版 社	二〇〇六年一月
三杉隆敏	『海のシルクロードを	芙蓉書房出版	二〇〇六年八月

調べる事典』

王一丹	『波斯拉施特《史集・中国史》』	崑崙出版社	二〇〇六年一〇月
川又正智	『漢代以前のシルクロード——運ばれた馬とラピスラズリー』	雄山閣 ユー ラシア考古学 選書	二〇〇六年一〇月
郭墨蘭・呂世忠	『齊文化研究』	齊魯書社	二〇〇六年一一月
劉宗賢主編	『魯文化研究』	齊魯書社	二〇〇七年一月
宮崎正勝	『ザビエルの海』	原書房	二〇〇七年三月
小岸昭	『中国・開封のユダヤ人』	人文書院	二〇〇七年四月
李申	『隋唐三教哲学』	巴蜀書社	二〇〇七年五月
章太炎	『章太炎講国学』	東方出版社	二〇〇七年一〇月
桃木至朗編	『海域アジア史研究入門』	岩波書店	二〇〇八年三月
濱下武史監修	『海域世界のネットワークと重層性』	桂書房 日本 海総合研究プ ロジェクト研 究報告 3	二〇〇八年五月
横手裕	『中国道教の展開』	山川出版社	二〇〇八年六月
松浦章	『東アジア海域の海賊と琉球』	榕樹書林	二〇〇八年一一月
粘良図	『晉江草庵研究』	厦門大学出版 社	二〇〇八年一二月
葛承雍主編	『景教遺珍：洛陽出土新唐代景教經幢研究』	文物出版社	二〇〇九年五月
川端幸夫	『から船往来—日本を育てた ひと・ふね・まち・ころ』	中国書店	二〇〇九年六月
森本一夫編著	『ペルシャ語が結んだ世界——もうひとつのユーラシア史』	北海道大学出 版会	二〇〇九年六月
内田樹	『日本辺境論』	新潮社	二〇〇九年一一月

竹内康浩	中国王朝の起源を探る	山川出版社、世界史リブレット95	二〇一〇年三月
杉山正明	『クビライの挑戦——モンゴルによる世界史の大転回』	講談社学術文庫	二〇一〇年八月
王勇主編	『東亜文化的伝承与揚棄』	中国書籍出版社	二〇一一年七月
木田元	『反哲学史』	講談社学術文庫	二〇一一年一〇月
田中建夫	『倭寇 海の歴史』	講談社学術文庫	二〇一二年一月
姜在彦	『朝鮮儒教の二千年』	講談社学術文庫	二〇一二年二月
中砂明德	『中国近世の福建人 士大夫と出版人』	名古屋大学出版会	二〇一二年二月
落合淳思	『殷代史研究』	朋友書店	二〇一二年三月
王媛媛	『從波斯到中国：摩尼教在中亞和中国的傳播』	中華書局	二〇一二年五月
桑野淳一	『中国、景教の故地を歩く』	彩流社	二〇一四年三月
N・J・ペーカー ＝ブライアン著 青木健訳	『マーニー教 再発見 された古代の信仰』	青土社	二〇一四年四月
網野善彦	『列島の歴史を語る』	ちくま学芸文庫	二〇一四年四月
静永健編著 小 島毅監修	『海がはぐくむ日本文化』	東京大学出版社	二〇一四年四月
中国出土資料学会	『地下からの贈り物——新出土資料が語るいにしえの中国』	東方書店	二〇一四年六月
落合淳思	『殷—中国史最古の王朝』	中公新書	二〇一五年一月