

王岱輿について

堀池 信 夫

はじめに

王岱輿、号は真回老人、生没年は正確にはわからないが、おおむね明の万暦年間（一五七三―一六一九）に生まれ、清の順治十四年（一六五七）ないし十五年（一六五八）ごろに没したとみられている。

彼は回儒といわれる。回儒とは、「儒」はいうものの、儒者ではない。ムスリムである。ムスリムであってイスラム教理に関する著述を、漢文によって行ったもの、というところがひとまずの「回儒」の定義である。イスラムの教理について漢文で著述すること、このことはそれほど奇異なことではないように思える。だが実際のところ、イスラム教理を漢文で著述するということには、歴史的には非常に重要な意味があったのである。

イスラム教の中国流入の正確な時期は不明である。しかしムハンマド（モハメッド）が没してから（六三二）わずか十九年の後、唐の高宗永徽二年（六五二）には、すでにイスラム圏大食商人の最初の入貢が記録され、その後唐代においては三十六回の入貢があったといわれるから、唐代中国にイスラムの知識が伝わっていたことは間違いない。紙の製法が西方に伝えられることになったことで有名なタラスの戦い（七五二）も、唐代中国とイスラム間の情報伝達の事実を示す史実である。

かくてイスラムの知識が、すでに唐代からあったのは確かといえる。ではイスラムの信仰が中国の地において実際に行われはじめたのはいつごろなのであろうか。このこともやはり正確にはわからない。ただ、唐代の長安にはイスラム教徒が集住していたといわれるし、また揚州、広州、海南島など、南方方面にもイスラム教徒は浸透していたようであるから、信仰行動もやはりすでに唐代ごろから中国に伝わっていたとみてよいだろう。

宋代には、アラブ方面におけるアッバース朝の衰退もあって、中国とイスラム中心部との交渉は衰退し、西アジアから南アジアにかけてひろく分布していたローカルなイスラム国家との関係が主となってくる。またその間の関係は交易を主とするものにとどまっていた。ただ、イスラム商人の姿は宋代の経済社会においてはごくふつうの見慣れた風景となっていた。

元代になると、有名な色目人優遇政策によって、イスラム商人の経済上の地位が非常に高まる。元朝王族のイスラムへの改宗も見られ、西域方面においては、イスラム寺院がしばしば見られ、またスーフィーの流入もあつた。一方、この時期のイスラム優遇は漢人の反イスラム感情を醸成するという側面もあつた。

明代になると伝統的中華帝国として農業を主とし、商業を軽視する政策がとられ、イスラム商人の優遇は行われなくなる。全般的に中国域内におけるムスリムの危機感も、煮詰まってきた。

この間、イスラム教徒は中国の定住民として、その共同体は次第に拡充し、中国人口内に一定の割合を占めるようになり、さらに明中葉以降になると、中国域内の一族としての色彩さえ示すようになってくる。イスラム系の人々と漢人との混血も相当進んできていた。そして当然のことながら、中国のムスリムのネイティブ言語は中国語になってしまっていた。イスラム教では、儀礼はすべてアラビア語で行われ、『クルアーン』をはじめとする聖典類の、アラビア語以外への翻訳は禁止されていた。初期の中国ムスリムは日常語は中国語、信仰語はアラビア語あるいはペルシャ語によるという、バイリンガルないしトリリンガルの生活をおこなっていたが、数世紀を経て世代も重なり、中国語をネイティブ言語とする人々にとつては、アラビア・ペルシャ語の修得はますます困難になってきていた。そしてアラビア・ペルシャ語ができなくなるといふことは、儀礼のことばが理解できなくなってきたということであつた。宗教のことばはたんなる呪文に墮し、また聖典を通じて教義を理解することもできなくなっていた。ムスリムとして生きる上において根底的である信仰生活に、差し障りが出て

きたということであった。

そこで明代になると、そういった危機感を背景に、回民の子弟に言語および宗教教育を施そうとする動きがあらわれてくる。陝西において胡大師〔胡普照〕が開始した経堂での教育がその嚆矢であった。経堂教育は次第に各地に波及し、明末にはほぼ中国全土に広がった。経堂はアラビア語・ペルシヤ語教育、そしてそれらの言語による宗教教育が目的であったから、中国語〔漢文〕による著述は認められていなかったし、本来のイスラム教義からしてもそれは当然のことであった。しかし中国におけるイスラムの信仰は、おそらくそれではもはや維持しきれなくなってきた。このころから漢文によるイスラム教理に関する著作があらわれてくるのである。漢文による教理著作はイスラム本来の教義上変則であったが、しかしこれによって中国のムスリムに中国語による信仰・教義理解の道がもたらされたのは確かなことであった。中国イスラム史において、これは画期的なできごとだったのである。

一 閱歴——『正教真詮』『自序』その他——

漢文による著作を史上最初におこなった哲学者として、ふつうまず指を折られる人物が王岱輿である。王岱輿は、すでに指摘したように生没の詳細が分からないのであるが、その閱歴については『正教真詮』『自序』によってある程度知ることができる。ここではそれによって、彼の閱歴・学問等をおおまかながら見ておくこととする。

予が祖は籍を天房に属し、縁りて高皇帝に入貢せり。天文の精微を訂し、曆法の誤謬を改め、高きは九天を測り、深きは九淵を徹き、前古を超越して毫末も爽うこと無し。帝の心、欣躍し、もって正学の真伝有るに非ざれば、能く此に及ばず、と為す。遂に職を欽天に授かり、居を此の地〔金陵南京〕に賜わり、徭役を准し免ぜらる。与国の始終の三百年來、此れに習熟せること久しきといえども、然れども本に溯り、原を推すこと、敢えて忘るること有らざるなり。

王岱輿の祖先は明の高皇帝〔洪武帝〕の時、入貢してきた天房の人であったという。天房とは天方とも書き、本来メッカのことであったが、しだいに用法が広がってアラビアをはじめとするイスラム地域全般のことを指すようになった。したがって、王岱輿の祖先がイスラムであることは確かであるが、アラブ系なのか、西アジア系なのか、あるいはその他であるのかは微妙である。入貢時期は明初であったから、

中国ムスリムとしては比較的新参の家系であった。ただ入貢した祖先は、洪武帝にその天文技術を認められ、技術者として欽天監に職を与えられた。しかも居宅を南京に与えられて免税されたというから、相当優遇されたといえるだろう。天文の科学的知識をもっていたということは、ムスリムの場合、当然イスラム法学・神学・哲学にも通暁していたであろうと考えられる。つまり王岱輿の祖先は相当の知識人であったと考えられる。当時、海路・陸路とも、入貢する商人に、知識人が同行してくるというケースはしばしばあったのである。

かくて王岱輿の家は、代々南京の天文職を襲継する明朝の下級官僚の家系となっていたのである。だが入貢以来三百年間、彼の家においては、イスラムの信仰を捨てざることなくずっと維持しつづけてきていたのであった。

予が幼時より、未だ儒者の学を習わず。成立するに及んで粗能く字を識るも、亦た往来・書記にすぎず。壮盛に至って、自ら庸鄙を慚じ、始めて性理・史〔史記〕・鑑〔通鑑〕の書を閲み、旁ら、百家諸子に及ぶ。稍大義に通ずるに、其の議は乖き、道は異なり、各々相いに抵牾するを覚ゆ。これを清真に撰るに、懸殊すること、霄壤〔ほどの差がある〕なり。

幼少時、イスラムの知識人の家に生まれたものとして、それに相応しい教育を受けたと思われるが、「未だ儒者の学を習わず。成立するに及んで粗能く字を識るも、亦た往来・書記にすぎず」としている点には、漢人知識人のような教育を受けたわけではなく、それゆえ漢文〔古典〕にも習熟していなかったことがうかがわれる。だが壮年におよんで、中国伝統の学問に無知であることを自覚した彼は、性理学・史書・諸子の書を学びはじめた。

この時、彼は、なぜ中国の学問を学ばなければならないと自覚したのか。王岱輿自身はその間の経緯を「自ら庸鄙を慚じ」と述べているが、これはバイアスをかけた言い方と思われる。彼はムスリムであるから、漢人と同様の感覚において古典教養の不足を「慚じ」とは思われない。中国の学問への自覚は、違うところに契機があるように思われる。

王岱輿はイスラムの知識人として教育を受けた。一方、彼の家は欽天監の技術職を襲継しており、彼がその職につくのも、ある程度定められていたことだったと思われる。天文技術者は高度の科学技術を身につけていなければならないが、伝統的中国においては、科学技術は術数学というカテゴリーに含まれるものであり、術数者の社会的地位は決して高いものではなかった。優れた能力を持つ人材が一定の年齢に達したとき、みずからの受けた教育と、眼前の中国社会におけるみずからの位置との間の落差に気づかないはずはない。しかも三百年間

中国に土着した家系である。中国において、社会的地位というものが、どのような経路をたどって上昇してゆくものなのか、十分了解していただろう。モチベーションの一つがそこにあつたと見るのは、あながち無理ではないだろう。

さてそこで、彼は伝統中国の学問を学ぶことにしたのであるが、だが、その内容を理解するにしがたがって、幼い頃から学んできたイスラムの教えとの乖離に違和感を抑えきれなくなってきた。みずからの考えの不十分であることを恐れながらも、さまざま人々と論争を交わし、またみずからの思想を聞いてまわつたのであつた。

みずから揣摩せず、謬りて言を立て厥の至理を明らかにせんと欲せしを。或いは諸家に晤いて多々弁論を滋くするも、彼は恒に予の理屈を為すに競わず。

そのなかには彼の議論に耳を傾ける人もいないではなかつたが、だがそういった人々も、必ずしも、彼の思想の根底であるイスラムの思想について、正しい認識をもっているわけではなかつた。これは重大な問題であつた。そこで王岱輿の中に浮かんだアイデアは、みずからの考えを記録し、まとめて、これを人に示すことであつた。

是こにおいて、諸君子の悦んで服する者の、毎に正教の書を全覽するを得ざるをもつて恨みと為す。予、時に中に動くもの有り。帰りにて、論ずる所を取りてこれを記し、更に閑時において漫然と作ること有り。これを集むること数載、紙墨は遂に多し。要を存し、燕を斐りて、四十篇を得たり。

ここにいう「四十篇」とはすなわち『正教真詮』のことであるが、彼が思想的著作をおこなうことになる一契機がここに示されているといえる。

さて『正教真詮』が刊行されたのは、明の崇禎十五年（一六四二）のことである。そこで「自序」に示されているのは、少なくともそれ以前の時期の彼の閨歴の大概ということになる。

「自序」より後の彼のことは、あまり詳しくは分からない。ただ、崇禎十五年といえは明代最末期である。明清交迭の嵐は王岱輿をも襲うことになる。入関した清軍の最後の標的は南方であつた。そこで王岱輿は、王朝交代の動乱のさなか、激動の地南京を捨て、北方に難を避ける。そして北京に至つた彼は、正陽門外のムスリム馬思遠の邸宅に客寓する。彼のもとには志ある人士が四方より蝟集し、なかでも彼

と僧盤道との論争は人の耳目をひくものであったという⁴²。順治十四年（一六五七）ないし十五年（一六五八）、卒。北京西郊の李氏⁴³の墓地に埋葬された。王岱輿については、これ以上のことは分明ではない⁴⁴。

二 著作とその性格

王岱輿の著作として屈指すべきものとしては、まず『正教真詮』がある。次いで、『清真大学』『希真正答』がある。これら三著によって王岱輿の思想は、ほぼ覆うことができると考えられる⁴⁵。

これらの著作年代はすべて不明である。ただ『正教真詮』はすでに指摘したとおり、崇禎十五年（一六四二）の刊行であり、実際の著述時期はこれよりも先立っていたと考えられる。『希真正答』は語録である。王岱輿自身による著述というよりも、後学による編纂物である。編纂時期は不明であるが、これには順治十五年（一六五九）の馬忠信の「弁言」があることから、これに先立つ時期に編纂されたものと考えられる⁴⁶。『清真大学』も著述時期は不明であるが、乾隆年間には、その書名はすでに知られていたようである。ただ、初刊は光緒元年（一八五二）まで遅れる⁴⁷。

さて、『正教真詮』は漢文によるイスラム教理著作としては史上最初のものとされ、中国イスラム思想史上、画期的・歴史的意義をもつものとされている。だが実際のところ、漢文によるイスラム教理書は、王岱輿以前にも著されていた。『正教真詮』『易真』において、中国人ムスリムが漢文で著した書として、『省迷真原』『証主黙解』の二書が指摘されている。王岱輿は、イスラムの真理を誤り伝えるものとして、ネガティブな立場からこれらの書名を指摘しているのだが、それによって、漢文によるイスラム教理文献自体は、彼以前にすでに存在していたことが分かるのである。

『正教真詮』の内容は、イスラムの〔中国的〕教理の総合的解説ともいべきものである。〔真^{アッラー}二〕の唯一性の論証に始まり、創造、次いでイスラム神学における最重要命題の一つである「前定〔カッデル〕運命^{カッデル}」、そして神の慈悲、人間の徳の根源である「真賜^{イヤーシ}」、中国の伝統的な至上概念とその低水準性の説明、「二部の」中国ムスリムの誤った方向性、イスラムの他教よりの優越性、中国の「性」批判、「心」について、生と死、夫婦の本質、天仙、〔忠〕と〔孝〕の非中国的意味、さらに日常の五効〔信仰告白・礼拝・喜捨・断食・巡礼〕、食事・飲酒や利

息・投機・博打の禁忌等々に及ぶ。理論から信仰、日常に及ぶまでのイスラム教理の大概を描くものである。全体を通じてイスラムの伝統と、中国の伝統との差異に注意を払っているところが大きな特徴であるといえよう。

『清真大学』^①は、書名が示すように、四書の『大学』になぞらえつつ、「中国的」イスラムの哲学を中心にする教理書である。「真一」「アッラー」と「数一」「中国伝統の形而上的諸概念」との差異の論証を通じての神「アッラー」への作証「信仰の確認」を中心とし、「スーフィー的な」神「Hアッラー」の認識に至るまでのことが論ぜられる。とくに、そのプロセスを、大きく「真一」「数一」「体一」という「二」の三つの段階^②として説明し、さらにそれらをそれぞれ三つの部分に折けて説明してゆくという、「三二」の方法に特徴がある。この各段階ごとに三つの部分に分けてゆく方法が、ツリーのどうか、ピラミッド的かどうか、非常に構造的・論理的な説明というイメージをもたしている。イスラムの教理の説明をほぼ「三二」で貫く、この方法・構造が、『清真大学』の特徴となっている。

『希真正答』は先にも述べたように語録である。王岱輿がさまざまの人々「仏僧・道士・儒者」と対論を行い、イスラムの優點を主張して他教を論駁せんとしたところの記録であり、問答形式の文体に特徴がある。内容的には『正教真詮』『清真大学』を踏まえたものが多いといえる。そしてこれらはすべて正しい「中国的」イスラムを宣揚すること、そのことに目的があつた。

三 著述の契機

王岱輿がイスラムを宣揚しようとすることになる、その契機は何であつたのか。ムスリムとして、他宗教・他思想に対するイスラムの優位性を説こうとしていた、というのは当然のことである。『正教真詮』『自序』に、「其の議は乖き、道は異なり、各々相いに抵悟するを覚ゆ。これを清真に揆るに、懸殊すること霄壤（ほどの差がある）なり」とあつたことを想起しておけば十分であろう。

王岱輿の著述の契機としてよく言われることに、「以儒詮経」ということがある。『以儒詮経』とは、儒教によってイスラム經典を明らかにした、解釈したという意味であろうが、これは、彼がなぜ漢文で著述したのかという疑問に重ね合わせると、分かりやすい説明であるといえる。だがそれは百パーセントの解答ではない。

確かに、彼の著述には「以儒詮経」という要素はある。表層的には、用語・概念の使用というレベルにおいて、とくにそれがいえるであ

らう。あるいは、生活の日常的部分・一定の倫理道德等において、伝統的儒教思想をそのまま許容する部分があることについてもまた、そのようにはいえるだろう。だがそうしたことよりも何よりも、著述の契機として、王岱輿自身にとって喫緊的に重要であったのは、入華以来ほぼ千年に垂んとするイスラム信仰が、「彼の考える」本来のものは大きく変質し、少しことばを強く言えば墮落してしまっていたのを、建て直す必要がある、ということであった。そしてその変質の一端が教理面において如実に現れたものが、彼以前に著されていた漢文による教理書であると、彼は認識していたのである。つまり彼は、当時現れていた漢文による著述は、イスラム信仰の本来から見ても決して好ましいものではないと考えていたのである。『正教真詮』の著述の重要な動機は実はこれであった。先に見たところであるが『正教真詮』「自序」に、「諸君子の悦んで服する者の、毎に正教の書を全覽するを得ざるをもつて恨みと為す」とあった点には、イスラムの教理を漢人知識人に知らしめるといふ動機がたしかにあったとはいえるが、しかしそれよりも教内の誤謬訂正の方がやはり第一にあったとみただほうがよいように思われる。そして『正教真詮』が、教内の信仰の変質に対する異議申し立て、あるいは思想改革であるとの見解は、嘉慶辛酉年重刻版の序に、

惟うに是れ、經文と漢字と相い符合せず。經典を識る者は必ずしも漢文に通ずること能わず。漢文を習う者、また經典を知ること能わず。『正教真詮』出でてより、遂に中土の漢文を以て天房の奥義を展ぶ。

とあることから、教内においてもそのように受けとられていたといえるのである。

一方、王岱輿の『正教真詮』が、いったん世に知られはじめると、その書には加上的意義が認められるようになってくる。『正教真詮』は、「乃ち親友の我に好きさのもの、其の〔我が〕石たるを忘れ、竟に以て奇璞在りと謂い、これに剗削を授けんとすれば、復た辞すること能わず」(『正教真詮』「自序」といふ事情で梓に付せられることになったのだが、その刊行時には、

抑も更に説有り。清真の書は、儒者は罕に見る。或いは予の未だ備わらざるに因るも、後の志有る者をして其の説を益し暢ばさん。未だ必ずしも予これを開くの先に非ざるにあらざらん。(『正教真詮』「自序」)

と、儒者(漢人の知識人)への、イスラム思想情報提供機能をはっきりと自覚していたといえる。この点について王岱輿は、おそらく再刊時の文章と思われる「問答紀言」において、重ねて、

清真の經典、乏しからざるも、教外に能く知るもの有る莫きは、文字の各々殊なるを以てなり。

と述べており、彼としては『正教真詮』のこの機能に、一つの大きな意義を見出していたのである。そしてこの見解も後継によって受け継がれ、王岱輿の教弟梁以濬は、

いわんや字体各々殊なり、学問は廻かに別れ、或いは此に精なる者は彼に精ならず、彼に習う者は未だ此を習わず、著作は弘しと雖も、互に閲ること能わざるにおいてをや。我が岱輿王先生の四教博通し、諸家畢く覽るがごときは、蓋し百にして一を得ざるものなり。(梁以濬「正教真詮叙」)

と述べているのである。

おわりに

以上、回儒としての王岱輿の閱歴およびその著作の契機・目的についてうかがってきたが、なかでもその著作の契機・目的が、もともと中国ムスリムの内部における信仰の不振の解消にあったことは注意すべきである。そしてその場合、王岱輿はみずからの信仰・思想の確立において、他宗教との対話・論争を避けていたわけではなかったが、「他宗教の排除」というモメントが希薄であったことにも注意される。とりわけ儒教に関しては、「すでに注において引用した文ではあるが」王岱輿自身が、

夫の孔孟の道の、修身齊家治国の吾れと同じきもの若きは、予れ焉んぞ敢えて妄りにその是非を議せんや。(「問答紀言」)

と述べている点に、大きく注意すべきであろう。またあわせて、彼がその著作に、儒者に対する情報提供機能があることに気付いた点についても、そこには儒教を排斥してその代わりにイスラムを、というような姿勢があつたのではなかったことに留意しておく必要がある。というよりも、王岱輿には中国社会におけるイスラムの存在の正当性、あるいはイスラム理解を通じて、かえって中国社会のあり方をさらに堅強化しようと考ええる方向性があつたと考えられるのである。すなわち、

夫れ國に君有り、府に牧有り、州に守有り、家に長有り、世界に主有るは、道、一なり。儒者は紛紛として理氣二字を以てこれを尽くすは、是れ天下國家に君長無きを以て治むべきなり。(「問答紀言」)

と述べているのは、中国の既存のシステムの上にアッラーを位置せしめんと、彼の構想を示して余りあるものといえるだろう。そして次のような彼の後継者たちのことばは、彼以後も中国イスラムにおいてはその姿勢が継承されていたことを示している。

然らば則ち、儒者の道は非なるか。否。宇宙間の君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫、誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下の道、理は尽くされ義は極まり、復た漏遺すること無く、至正大中、絶えて偏頗を去る。此れに非ざれば則ち人道全からず、治法備わらず。此れ儒者の道の易えざるゆえなり。(梁以濬「正教真詮叙」)

吾が教えの大なる者は、天道を欽崇するに在り。而して忠信・孝友は略ぼ儒者と同じきなり。(丁彦「正教真詮叙」)

注

(一)「真回老人」の「真」は「清真リイスラム」の「真」である。明以前、「清真」の語は道士・道観や仏寺の名に用いられていた。「真」はもともと「莊子」にしばしば現れる道家的な思想概念であり、陶淵明の思想においても「真」は重要な概念であった(「飲酒五其」)。道教においても「真人」「真経」などとふつうに用いられる語であった。また「清真」という語は、唐詩においてしばしば用例が見られ、とくに李白はその詩に七回の用例を残している。そのいくつかを示しておく。「建安自従り来、綺麗は珍とするに足らず。聖代、元古に復し、衣を垂れて清真を貫ぶ」(「古風」)、「青松、風を来らして古道に吹く。緑蘿、花を飛ばして煙草を覆う。我が家の仙翁、清真を愛し、才雄草聖、古人を凌ぐ」(「鳴皋歌奉饒從翁清掃五崖山居」)、「家に還りて清真を守りて、孤潔、秋蟬を励ます。鍊丹して火石を費やし、採薬して山川を窮む」(「留別広陵諸公」)。これらから伺われるように、「清真」は風気が清静明澄であること、あるいは道教・仙道などの文脈において用いられている。北宋の周邦彦は、晩年に「清真居士」と号し、「清真集」という詩詞集、「清真先生文集」「清真雜著」などの著作を残すが、これはその時期にはまだ「清真」の語にイスラムの意味はなかったことを示す。明の中期以後、イスラムがこの語を採用しはじめるようになったようなのであるが、その後イスラム・ムスリムを指して、「清真」と呼ぶことがふつうになるのである(李興華「中文伊斯蘭教訳著評述(第三部分)」(甘肅省民族研究所編「伊斯蘭教在中國」寧夏人民出版社、一九八二)参照)。傍証的なことであるが、明末以降のイスラム文献(アラビア語・ペルシヤ語)の漢訳書目には「真」字が付されているものが意外に少なく、「クルアーン」の漢訳題目「宝命真経」(および「〇〇真経」という書題)を除くと、目立つのは「研真経」「真光経」ぐらいである。イスラム文献の漢訳書目にはむしろ「性学歌訣」「性学积疑」「性学啓蒙」「理言珠璣」「格致全経」「格致経解」等々、宋学的タームを用いたものが多いのである(桑田六郎「劉智の採経書目について」(「市村博士古稀記念東洋史論叢」一九三三)。さらにマテオ・リッチが「聖書」を「天主真経」と訳していることは(「天主実義」第八篇、明末ごろにあって「真」が絶対的にイスラムに結合する必然性は、必ずしもなかったことを示している)。

一方、「真回老人」の「回」は、「回回」の「回」である。「回回」という語については、蔑称とするものもあるが、王岱輿は、蔑称などではなく、どちらかという貴称であると誇りに思い、さらにイスラム信仰における重要な理論を提供するものと考えていた。「希真正答」に次のような問答がある。

客、問いて云う、昔、我が清真は始め、「回」字を取りて名と為す。殊に雅馴ならず。漢人の戲侮せるものと為るがごとし。まさに久しく相延きて、以て美称と為すべからざるなり。

答えて云う、此の説を為す者は、皆心地不明、眼界狭小にして、深く俗見に染まり、声間に執着するに縁るが故なるのみ。特に正教に叛逆し、亦た儒理に達せざるのみならず、而して且つ、孔、顔を誦謗せるなり。顔子、名は回、孔門の高弟なり。而して孔子はこれを賢とす。果たして若し「回」の字の雅馴に非ずして、以て美称と為すべからざれば、顔子まさに以て自から名のあるべからず、孔子胡ぞこれを改むるを為さず、而して且つ屢々これを称せんや。況や古の大儒、此れを以て命名するもの尤も多きをや。何ぞ皆、此の意に達せざらん。今に至りて理會するに方りてこれに及べば、蓋し彼は自ずから以て明らかと為らん。而して実を知らざるは、愚なること甚だし。何ぞや。「回回」の二字……稍しくこれを言えば、清真の至道、綱の外において、更に兩大総綱有りて、「回回」の二字に隠る。無極は衆妙を包羅し、純清無染なり。是れを万靈至大の綱と為す。太極は衆象を包羅し、理氣を兼ね該う。是れを万形至大の綱と為す。……

さらに「正教真詮」「回回」に次のように言っている。

大なるかな、回回。乃ち清真の鏡子なり。天地は即ち彼の模範なり。万物の擁護は、直ちに為に鏡の形を全くし、教導の磋磨は、皆縁りて鏡の光を回らす。回光に二有り。曰く、「身回」。曰く、「心回」。「身の回」に亦た二有り。曰く、「還復」なり。曰く、「帰去」なり。……「心の回」に亦た二有り。……本来を復思し、帰路を急ぎ尋ね、情欲を溶かして天理と為し、万象を化して虚無に返る。茲れ「正心の回」なり。此の際に当たりて、真如は巴に見われ、太極は巴に円なり。衆妙の門は巴に開かれ、有無の道は至れり。いわゆる無上正真にして更に進むこと能わず。若し更に一步を進めんと欲すれば、須く真如の轆子を扯破し、太極の圈子を砕碎し、衆妙の門子を拆毀するを得べくんば、始めて三教の道を超うるなり。……即ち此の家に到るは、其れ「無心の回」なり。「無心の回」は、命源を顕らかにし、無極を得て、無極を体して、真主を認むる者なり。其れ、回の至れるなり。

(2) 王岱輿の事績については後述するように、詳細はあまり明らかではない。生没年も正確には分からない。ただ諸考察によつて順治十四、十五年ごろに没したみられ、そこから逆算して万暦年間ごろに生まれたと考えられている。王岱輿の生卒等については、角野達堂「清真大学」考(回教園)第五卷第四号・五号、一九四二)、田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通 下」(東洋文庫、一九六四)一三三三頁以下、金吉堂「王岱輿阿衡伝」(禹貢半月刊)第七卷第四号、一九三七)、寿彝「王岱輿伝」(正教真詮 清真大学 希真正答)(寧夏人民出版社、一九八七)所収。なお一般書であるが、余振貴「王岱輿」(寧夏人民出版社、一九八六)では、おおむね一五八〇—一六六〇ごろに生きていたとしている。実際のところ、王岱輿の伝に関する確実な資料は「正教真詮」の「自序」のみであつて、王岱輿に関する伝記的研究はすべてこの「自序」を基準に、推測・文飾等が付け加えられたものであるといえる。「正教真詮」の「自序」については後に触れる。

(3) 回回(ムスリム)の儒(學者)という意味である。

(4) 漢文によるイスラム教理書は、「ハン・キターブ(Han Kitab)」と呼ばれている。

(5) ムスリムが漢文で著作を行うこと自体は、元代からあつた。ムスリムの中からは科擧に及第するほどの高度の漢文をあやつれる知識人が現れていたからである。著名なところではたとえ丁鶴年である(入谷仙介「色目詩人丁鶴年——西遊記作者像の手がかりとして——」(新しい漢字漢文教育)第一八号、一九九九)参照。だが、イスラムの教理を漢文を用いて著すということはおこなわれなかつた。後述するように、イスラム信仰はアラビア語・ペルシャ語によつておこなわれるのが基本で、地域言語としての中国語は、信仰生活においてははなかなかわれなかつたのである。

- (6) 田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通 下」(『東洋文庫』一九六四)二五〇頁。田坂興道「中国のイスラム教」(『歴史教育』第四卷第七号、一九五六)一〇頁。なおこのことについては、それまで中央アジア交易の主役であったソグド商人がイスラムに改宗したことからイスラム商人と呼ばれるようになった、という経緯も指摘できる。
- (7) 唐朝とイスラムの戦争であったタラス河畔の戦いは、製紙法がはじめて中国から西方に伝わった事件として、文化史・科学史上隠れもない。タラスの戦いについては、前嶋信次「タラス戦考」(『東西文化交流の諸相』(『東西文化交流の諸相刊行会』一九七二)所収)参照。
- (8) Jonathan N. Lipman, "Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China", U. of Washington Press, 1997, p.29. また Raphael Israeli, "Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics", Lexington Books, 2002, p.45. は「八世紀以来、ムスリム定住が見られたとする」。
- (9) 田坂興道「中国のイスラム教」(『歴史教育』第四卷第七号、一九五六)一〇頁。
- (10) Jonathan N. Lipman, "Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China", p.30. また、リップマンによれば、宋末には甘肅の河州は、「小メッカ」と呼ばれ、そこには宋代最初のモスクが築かれたという(『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.30.)。
- (11) それゆえ元代にはイスラム教徒は中国全域に分布したという。(『明史』第三三三卷「西域伝四・撒馬兒罕」)
- (12) フビライの孫である安西王安ナダの改宗がそれである。その際、アナダの軍隊十五万人ともに改宗した。なお、モンゴル帝国の西方諸カーン国は、もともとイスラム地帯を支配したのであるから、これらがイスラム化していったのは当然のことであった。田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通 上」(一九九頁、田坂興道「中国のイスラム教」一三三頁参照)。
- (13) イスラム教神秘主義(者)のこと。王岱輿もスーフイズムの流れを汲んでいた。とりわけ中国のイスラム哲学は、西アジアのイスラム神秘主義の影響が濃く、ナジュム・デイン・ラーズイー(？一二五六?)、アズィーズ・ナサフィー(？一二八二)、ジャーミー(？一四九二)らの影響が指摘されている(松本政郎「イスラーム存在一性論の構造と知的生命力」(『宗教研究』第七八巻第二輯(三四二)、二〇〇四)。なお王岱輿の思想の神秘主義的性格がとくに明確に示されているのは、『清真大学』「体二」である。
- (14) 『元史』「世祖本紀」に、「也里可温、蒼失蛮、僧、道」とあり、「元典章」巻五には、「蒼失蛮、迭里威失の戸、回回寺内に在りて住坐するがごとし」とある。「也里可温」はネストリウス派キリスト教徒のことである。中国の有名なエリカオンであるパール・ソーマについて、かつて論じたことがある(堀池信夫「中国哲学とヨーロッパの哲学者 上」第二章第三節参照)。また、「蒼失蛮」および「迭里威失」は、ともにスーフイーのことである。ただし、元代のスーフイー流入は個人的行動という色彩が濃く、スーフイズムが組織的活動をおこなない、いわゆる門宦や教派といわれるものがはつきりと成立してくるのは、清朝康熙以後、海禁政策が解かれて、大量のスーフイーが流入してきてからである(丸山綱二「中国におけるイスラム教教派」(『文科大学国際学部紀要』第一巻第二号、二〇〇二)一三三頁)。清朝以降のスーフイズムについてはその他に、羽田明「明末清初の東トルキスタン——その回教史的考察——」(『東洋史研究』第七巻第五号、一九四二)、佐口透「中国イスラムの神秘主義」(『東方学』第九輯、一九五四)、今永清二「中国イスラムにおけるスーフイズムに関する一考察」(『広島大学文学部紀要 日本・東洋』第三三巻一号、一九七三)を参照。
- (15) 田坂興道「中国のイスラム教」一三三頁。
- (16) Jonathan N. Lipman, "Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China", 1997, p.45.
- (17) ただし、イスラムの高度の科学技術は尊重され、とくに天文曆法が重視された。この時期、多くのイスラム天文家が優遇された (Jonathan N. Lipman,

- 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.39.」そこで「実は当面の考察対象である王岱輿の家系も、その優遇された天文家の家系であつた。
- (18) イスラム法では異教徒との婚姻は禁止されているが、イスラム系と漢人の混血は、南宋以来、定常的に進行していた (Jonathan N. Lipman, 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.29.)。富裕層のムスリムでは、中国婦人をイスラムに改宗させて結婚したり (Jonathan N. Lipman, 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.31.)、あるいは児童の奴隷売買によって幼少時からのイスラム教徒子女養育をおこなつた。貧困層や地域によっては雑婚もあった。なお、混血その他によるムスリム人口の増大は、元代以降、経済的優越を保持していたムスリム社会の弱体化につながつた。すなわち、五効の一つに喜捨があげられるように、共同体内の相互扶助はムスリムの義務とされていた。人口の増大は貧窮層の増大をもなうものであつたから、そのために富裕層の負担が過重となり、それがムスリム社会の弱体化の引き金となつたのである (田坂興道「中国のイスラム教」(一六頁)参照)。
- (19) Jonathan N. Lipman, 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.31.
- (20) 田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通 下」一三五八頁。また胡大師 (胡普照・胡登州) については、Jonathan N. Lipman, 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.49-50.をも参照のこと。
- (21) 経堂はまた回文大学ともいわれている (田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通 下」一三五八頁)。また、経堂教育については、Jonathan N. Lipman, 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, p.49-51.をも参照。
- (22) 経堂教育においては、中国語がすでにネイティブ言語になっていた若い信者に対してアラビア語・ペルシャ語の教育が行われ、その言語を基盤にイスラム宗教儀礼・教理等が教えられた。修了者は宗教指導者 (阿衡・阿訇ウラマー) (の候補者) となつた。
- (23) 経堂の経営基盤は、それぞれの地域におけるムスリムの経済力の多寡にもとづく喜捨によって支えられていた (田坂興道「中国における回教の伝来と弘通 下」一三五八頁)。
- (24) 金宜久「蘇非派与漢文伊斯兰教著述」(青海省宗教局編『中国伊斯兰教研究』青海人民出版社、一九八七)
- (25) 松本吹郎「馬聯元著『天方性理阿文注解』の研究」(『東洋史研究』第五八巻第一号、一九九九) によれば、「馬聯元(一八四一―一九〇二)の教育方針の特徴は学生が漢文と阿文すなわちアラビア語文の双方を習得することを重視している点である。それまで雲南では漢文を読むムスリムはアラビア語をあまり理解せず、他方アラビア語文を読むムスリムは漢文を理解しないという状態であつたらしい」(二一〇頁) という。明末より約二百年を経ているが、ムスリムにとつての漢文とアラビア語との矛盾は、相変わらず解決されていなかったというように思われる。
- (26) ムスリムの中国化の急速な進展がその背景にあつた。すなわちムスリムは商業上の不利益回避と、みずからのサバイバルを考え、明の統治を受容し、そして明末には中国をみずからの故地であり、その政治を彼ら自身のそれであると考えるようになってきたのである (Jonathan N. Lipman, 『Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China』, 1997, p.51.)。
- (27) なぜ漢文によるイスラム著作が現れてきたのかという背景については、今のところ決定的な見解はなく、明清の交代期における人心変動、明末イエズス会の布教態度、そして清に交代してからの漢文化宣揚政策 (桑田六郎「明末清初の回儒」(『白鳥博士還暦記念東洋史論集』岩波書店、一九二五年、三七八頁)、あるいはイエズス会とフランシスコ会・ドミニコ会との間で展開した典札 (儀札) 問題によるキリスト教との混同を警戒したため (野原四郎「天方

典札釈要解の邦訳に際して」(『回教圖』第四卷第二号、一九四二)、イエズス会によるキリスト教経典の漢訳(田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通 下」一三五頁)等がいわれている。いずれにしてもキリスト教による刺激が重要な要素の一つと考えられている(この点については本稿の下注において若干考えられることを指摘しておいた。あわせて、この時期のキリスト教布教については堀池信夫「中国哲学とヨーロッパの哲学者」第四章・第五章を参照)。なお状況証拠的なことながら、明代中末期は印刷技術の発展によって、宗教思想における一種の情報開示的環境が形成されていたことも指摘できる。仏教では「不立文字」の禪宗において「不離文字」をいう「文字禪」が登場した。道教においてはそれまで師弟直伝門外不出の奥義が、出版されることになったことなどである。漢文イスラム教理書の登場もこの流れの中にあつたとはいえよう。

(28) 桑田六郎「明末清初の回儒」は、これを「中国回史のルネサンス時代」と呼ぶ。

(29) 後述するように漢文によるイスラム著作は王岱輿以前にもいくつがあつたが、王岱輿の著作が何といつても傑出してはいた。

(30) 『清真疑辨補輯』「王岱輿伝」には、王岱輿は「江南江寧府、上元縣の人」とあり、一方『清真大学』の金成和「序」は、王岱輿のことを「吾が金陵の回教人」という。

(31) 王岱輿の祖先は相当の知識人であつたと思われるが、欽天監の職は技術者であつた。そして伝統中国においては、技術者の社会的地位は決して高いものではなかつた。学者ではなく、術数者と見なされたからである。

(32) 王岱輿が南京の欽天監官吏の家系の人であつたといふことは、一つの重要なことを示唆する。すなわち、マテオ・リッチは最終的に北京に定住する以前、二度にわたつて南京に居住した時期があり、しかもその間、南京の知識人にさまざまな科学的知識を提供していたといふ事実である。彼のそういった知識提供には漢人の舉人瞿太素による宣伝効果もあつて大きかつたが、その影響はついに南京欽天監にも及び、南京欽天監にはリッチの天文知識によつて相当の動揺がもたらされたのである(堀池信夫「中国哲学とヨーロッパの哲学者 上」三九七頁)。南京欽天監官吏であつた王岱輿の家において、それゆえリッチのことが知られていなかつたとは思われない。というよりも、リッチにはかなり対抗心をもつていたのではないかと思われる。よつて王岱輿の漢文イスラム教理書著作においては(王岱輿の著作中には、リッチの名も、キリスト教のことも、顕在的には見えていないのだが)リッチの著書をはじめとする漢文カトリック教理書の影響が皆無だつたとは思ひにくい。

(33) 明代の欽天監の官吏は、基本的には天文技術の襲継のため、他職に移ることができず、子孫もその職を継がなければならなかつた。(『明史』第七四卷「職官志四・欽天監」)

(34) 先の注に示したように、諸研究によつて、明の万暦年間に生まれたと見られている。

(35) 当然、欽天監官吏となるべく、技術教育も受けていたであろう。

(36) 彼は南京の経堂において、アラビア語・ペルシヤ語を習い、それらによつてイスラムの宗教文獻を学んだ。彼の師は馬君実という南京の人で、馬君実は胡普照の四伝の弟子であつたといふ(余振貴『王岱輿』九頁)。したがつて、王岱輿は胡普照の五伝弟子ということになる。

(37) 『正教真詮』「自序」

(38) 前掲金吉堂「王岱輿阿衡伝」では、「其の先、天方の人、天文曆算の学まなぶに精こころしきをもつて、洪武中に欽天監の官を受け、子孫を禪してその職を世々にせしむ」といふ。王岱輿自身は、

また或る者、予が祖、天文を論訂するを以て聖主（神聖な君主）の欣悦を得たり、とす。予れ、不佞なるも亦た以て至道（至高の道）を闡發するを得て、天下の正人君子を

して其の蕪蔓の詞を略わしめ、大いに正教の理を明らかにす。予が祖の西より来ると、歴代の高僧の正学の徳を克く承けたるとに負かざる。是れ亦た予が祖武の一端を綱とすればならん。(『正教真詮』「自序」)

と、家系的には皇帝恩顧の天文の道がその道であつたにもかかわらず、みずからは宗教の道へと転身したこと、そしてそれが自家の伝統に背くものではないことを述べている。

(39) つまり彼は、伝統中国の学問を身につけることによって、おそらくは科擧を目指そうとしていたと考えられるのである。

(40) 梁以濬『正教真詮』「叙」。ここで『正教真詮』のテキストについて触れておく。本稿では崇禎刊本は見られなかった。底本として用いたのは同治十二年(一八七三)錦城宝真堂刊本(回族和伊爾蘭教古籍資料匯編第一輯第一函影印所収)である。この書の翻刻上の著しい特徴は、「真主」「主」などの語を、改行提高一格していることである。また一九八六年寧夏出版社の簡体字本『正教真詮・清真大学・希真正答』を参照した。この簡体字本は広州清真堂刊本と一九三一年民国中華書局刊本の両書を翻刻しているが、同治刊本と広州清真堂刊本には著しい差異はないのに、中華書局本は非常に整然とした漢文に整えられている。じつは中華書局本は、馬安札の『真詮要録』を『正教真詮』と誤って出版したもので、寧夏出版社もこの誤りを引き継いだものであつた(佐藤実『「天方性理」における聖人概念について』(中国社会科学会冬季ミニシンポジウム「前近代中国イスラームの思想と社会」(二〇〇四年一月一五日) 研究報告)による)。

(41) これより以降の王岱輿の閩歴については主に金吉堂『王岱輿阿衡伝』による。

(42) 僧盤道と王岱輿との論難は『王岱輿盤道記』にあるが、この『王岱輿盤道記』は資料的問題があると指摘されている(田坂興道『中国における回教の伝来とその弘通 下』(二二六五頁))。

(43) 李氏は当時、裕福であることで知られていたムスリムであつた。

(44) 『正教真詮』「自序」や『王岱輿盤道記』などにもとづいて文飾(ないし粉飾)を施したものはある。

(45) これら三著以外に『刺語』という著述があつた。これについては田坂興道『中国における回教の伝来とその弘通 下』(二二九八頁―二四〇〇頁)に論ぜられている。参看。

(46) 『希真正答』は著作というよりも、語録の類であり、編纂物である。順治十五年の「弁言」は、恐らく編纂の時期を示唆する。よつてその内容の語られた時期は順治初年からそれを遡るものと考えられる(田坂興道『中国における回教の伝来とその弘通 下』(二二九七頁))。

(47) 田坂興道『中国における回教の伝来とその弘通 下』(二二九二頁)。

(48) というよりも、同質的なところ(と、王岱輿自身が考える点)については、むしろあまり論ぜずともよいと考えていたように思われる。王岱輿自身以下のようにいつている。

夫の孔孟の道の、修身齊家治國の吾と同じきもの若きは、予れ焉んぞ敢えて妄りに其の是非を議せんや。(『問答紀言』(『正教真詮』卷首))

(49) 角野達堂『清真大学』考』には『清真大学』の翻訳(というか、意訳)が載る。あわせて Sachiko Murata, "Chinese Gleams of Sun Light", (State U. of N.Y., 2000) には『清真大学』の英訳がある。

(50) 王岱輿における「大学」の意味は、『正教真詮』「正学」の次の箇所を示されている。

正学に三有り。曰く「大学」、曰く「中学」、曰く「常学」。「大学」は帰真なり。「中学」は明心なり。「常学」は修身なり。帰真は以て主を認むべし。

明心は以て性を見るべし。修身は以て国を治むべし。
また、『清真大学』が明らかに『大学』を踏まえているのは、次のような表現において確認できる。

主〔アッラー〕・僕〔人極ムムハンマド〕、分明なれば真・数の一、定まる。然る後、始めて明德の源を知りて而る後、明德を明らかにす。明德明らかにして而る後、真知あり。真知ありて而る後、己を知る。己を知りて而る後、心正し。心正しくして而る後、意、誠なり。意、誠にして而る後、舌定まる。舌、定まりて而る後、身修まる。身、修まり而る後、家育う。家、育いて而る後、國治まる。國家治まらざるは家育わざるに由る。家〔若〕育わざるは身修まらざるに由る。身修まらざるは舌一ならざるに由る。舌一ならざるは意誠ならざるによる。意誠ならざるは心正しからざるに由る。心正しからざるは己を知らざるに由る。己を知らざるは真一と数一とを弁せざるに由る。真ならざるを知るは明德明らかならざるに由る。明德明らかならざるは明德の源を知らざるに由る。明德の源を知らざるは真一と数一とを弁せざるに由る。真一と数一とを弁せざるは主・僕の至大の理に明らかならざるに由る。主・僕の至大の理に明らかならざれば、万行有りとも雖も、何ぞ論するに足らんや。〔清真大学〕「題綱」

- (51) この三つの「一」のそれぞれの内容、とくに「数一」以下は、中国人思想家としての王岱輿の大きな特質を示すところであるといえる。なお、Sachiko Murata は、『正教真詮』の「真一」は「神自体・〔神の〕本質 (dhat)」、 「数一」は「神性 (ulhiyya)」に対応すると指摘している (Sachiko Murata, "Chinese Gleams of Sufi Light", p.49)。なお、「体一」は「完全なる人間 (al-insan al-kamil)」に対応する (Sachiko Murata, "Chinese Gleams of Sufi Light", p.74)。松本耿郎「イスラーム存在一性論の構造と知的生命力」は西アジアの存在一性論の立場からみて「真一」は「純粹一者性 (ghadiyya)」に、「数一」は「統一的一者性 (wadiyya)」に、そして「体一」はナサフィーの「完成した人間 (ensan-e kamil)」に対応するとする (一四九頁―一五〇頁)。
- (52) 『クルアーン』は、「三」や「三一」(三位一体)には否定的である。

これ啓典の民よ、汝ら、宗教上のことで度を過(こ)して「三位一体やキリストの神性の教義など」はならぬぞ。アッラーに関しては真理ならぬことを一ことも言うてはならぬぞ。よくきけ、救主イサー、マルヤムの息子はただのアッラーの使徒であるにすぎぬ。また(アッラーが)マルヤムに託された御言葉であり、(アッラー)から発した靈力にすぎぬ(神でもないし、「神の独り子」でもない)。されば汝ら、アッラーとその(遣わし給うた)使徒たちを信ぜよ(とくにキリストだけを有り難がるな)。決して「三」など言うてはならぬぞ(三位一体の否定)。差し控えよ。その方が身のためにもなる。アッラーはただ独りの神にましますぞ。ああ勿体ない、神に息子があるとは何事ぞ。(井筒俊彦訳『コーラン』「女章(第四章)・第一六九節」)。

井筒俊彦「イスラーム文化―その根柢にあるもの―」(井筒俊彦著作集 2) 中央公論社 一九九三、一三七頁)にいう。「三位一体論など成り立つと道理がありません。……とにかく三位一体の「三」をどう解釈するにせよ、とにかくこのようなコンテクストで三という数を持ち込んでくることは許しがたい冒瀆だと考えるのであります」。

王岱輿も「三位一体」には否定的である。「証主黙解」を批判して「茲れ何ぞ二氏の「三位一体」「三清一点」に異ならんや。即ち彼の顕身說法、度尺衆生、皆一同なるのみ」(『正教真詮』「易真」と)。ただし見てのとおり、王岱輿が批判する「三位一体」とは仏教の三尊仏(阿彌陀・觀音・勢至)〔阿彌陀三尊〕、釈迦・文殊・普賢〔阿彌陀三尊〕、薬師・日光・月光〔薬師三尊〕のことであり、ついでながら「三清」とは道教の元始天尊(玉皇大帝)・太上老君・太上道君の三尊である。

とはいうものの、イスラーム神秘主義の伝統には「三」的なものがなかったわけではない。イスラーム神学においては、早い時期から「三」的なものが現れていた。「知を求めるもの・知るもの・知られるもの」の三者合一、「愛させるもの・愛するもの・愛されるもの」の三者一体説」などがそれぞれであるし、ある

いは冥合へのプロセスとしての三段階説としてズン・ヌーンのマアリアア説(すなわち「宿処(淨化・淨清)」・「状態(証明・脱自)」・「安定(神人冥合)」、サリー・サカティの冥合説、あるいは「耽思冥想」として「自己審問・照明・冥合」の三段階を説いたムハースイビーの説などがあつた(以上、井筒俊彦「イスラーム思想史」岩波書店、一九七五、一六六頁―一七二頁)。あるいは、「真一」「教一」「体一」の三段階は、イブン・アラビー学派の最も優れた理解であるとする説もある(Sachio Murata, "Chinese Gleams of Sun Light", p.74)。またピタゴラス主義的数理を重視したイスマイル派の「純正同胞会」の、たとえば九層の天の思想なども(井筒「イスラーム思想史」二三五頁)。実は「三」が根本となつてゐる。王岱輿にも「総べて是れ一天にして七重有りて、且つ能く旋転す。七重の上に更に両重有り……」(「正教真詮」「元始」と、九層の天の思想がある。中国においてもピタゴラスと非常に似た「三」ないし「九」を重視する思想は漢代(あるいはそれ以前)以来、連綿として続いていた(堀池信夫「漢魏思想史研究」明治書院、一九八九、参照)。天文家の家系の者として、中国伝統の九層の天の思想などは、王岱輿にも親しいものであつたはずである。ただし、王岱輿の「三」ないし「三」思想は、それ以上にその構想・構造の徹底性において彼の独自性を示している。なお、清代の劉智は、「天方典礼」を明教の書、「天方性理」を明道の書、「天方至聖実録」を明教道淵源の書とし、これら「明教」「明道」「明教道淵源」の三者(すなわち劉智の主要著作全てである)を「三而一」の学とした。「三」ないし「三二」が中国イスラーム思想の一つの枠組的なものとなつてゐたことを示唆する。

(53) 田坂興道「回教と支那思想」(「回教園」第八卷第四号、一九四四)は、「なるほど彼ら(王岱輿と劉智)は儒・仏・道三教の教理を援用したが、然しそれは寧ろその表現を借りたにとどまりその教義を活かして回教本来の教義を抹殺したのではない。……苟くも認主独一の教学に抵触し矛盾する場合には、断々乎として反駁し、その結果、支那的に成立した各種道徳倫理の徳目も亦、儒教的解釈等とは別個に、新しく回教的解釈を附せられたものも蓋し少くはなかつたのである」(二頁)というが、大筋としてはまさにそのとおりである。ただ実際の所、こういふことは、むしろ思想的著述という行為の根底には大なり小なり包摂されている普遍的事態ともいえる。

(54) 余振貴「從(清真大学)試論王岱輿宗教哲学思想的特点」(青海省宗教局編「中国伊斯兰教研究」青海人民出版社、一九八七)

(55) さらにあつた回儒の思想全体について「以儒詮経」といわれる。

(56) 少なくとも王岱輿「問答紀言」(「正教真詮」巻首)の、

儒者は紛紛たり、理氣二字をもつてこれを尽くすは、是れ天下國家の、もつて君長無くして治むべきなり。予れ、其の吾が道と異なるものを弁せるのみ。其の浅深を計るに暇あらず。

という叙述をみるかぎり、それが百パーセントたりえぬことははっきりしている。

(57) 「太極」「無極」「一本万殊」「氣」等の宋学概念、「太始」などの先秦以来の概念等、さまざまなものを用いてゐる。王岱輿自身によると、伝統中国の概念・用語を使用したのは、

書成りて、覽るもの曰く……子、既に深く二氏を論ず。乃ち、子の書中、多く二氏の語を引用し、宗に入り玄に入るに幾きは何ぞや、と。(王

岱輿、答えて)曰く、……予、特に著らかに彼を以て此に達せんことを論ずるに、悉く借用に属す。その理の如何を、顧るのみ。其の詞、何ぞ一からん。借りるに非ざれば、また奚を以て二氏と異なると為さんや、と。(「問答紀言」)

のごとく、用語・概念を借用せねば表現できないからだとしてゐる。

(58) すでに先注で引用した文だが、王岱輿は、

夫の孔孟の道の、修身齊家治國の吾れと同じきものの若きは、予れ焉んぞ敢えて妄りに其の是非を議せんや」(「問答紀言」)といっている。また先注の田坂興道「回教と支那思想」の引用文を参照。

(59) 田坂興道「回教と支那思想」は、「要するに支那の風土・文物に泥み、アラビヤ・ペルシヤの文化の道統を忘却し、徒らに信仰の形骸のみに執着し、真の教理に無智であつた教内大衆に自覚を与へるのが主目的であつた」(二頁―三頁)という。

(60) 『正教真詮』「易真」に、

或いは粗々漢学を知り、稍々(イスラムの)経旨を習う者有りて、問々亦た書を世に註うも、膚語淺訓に非ざる無く、修身に過ぎざるのみ。或いは両々々々(中世イスラム)に相通せず、惟だ道聽途説にして妄りに自ら纂して編を成す者なり。『省迷真原』のごときは是れなり。……遂に異端の学を以て清真を攪乱

とある。この文中「粗々漢学を知り」「異端の学を以て清真を攪乱す」といつているところからうかがえるように、これらは中国伝統の思想にもとづきつ

つイスラムを説明しようとしたものであり、いつてみれば混乱であつた。王岱輿はこれら二書を誤謬的解釈と見なしたのである。

(61) 漢文イスラム教理書への反駁的意図があつたがゆえに、『正教真詮』は漢文によつて書かれたともいえる。

(62) 嘉慶辛酉年重刻の序文をもつ広州清真堂刊本は、「自序」の前に「問答紀言」を載せる。その掲載順と、およびその文末に「岱輿氏又識」とあることとから、「問答紀言」は初刊時のものではないと考えられる。

(63) このことは、さらには漢文によるイスラムの教理的著作全般に妥当することであろう。

(64) 王岱輿には、儒仏道の三教を越えるという思想的契機があつたのは明確である。『正教真詮』「回回」に、

須く真如の幔子(「||仏」)を扯破し、太極の圈子(「||儒」)を鉗碎し、衆妙の門子(「||道」)を拆毀するを得べくんば、始めて三教の道を超うるなり。……即ち此の家に到るは、其れ「無心の回」なり。

とある。だがこれがそのまま三教の存在を否定し、中国域内における唯一の宗教としてのイスラムを主張しているということにはならない。とりわけ儒教については、神学的理論の面においてはともかく、日常的な生活面においては、これと折衷しようと考へていたのは先注において示したとおりである。儒仏道の三教排斥ではなく「それらが哲學的には低い水準にあることは、王岱輿はしばしば強調している。とりわけ『正教真詮』「似真」、それらの上に超越するもの、それらの支配的位置に立つものこそがイスラム(「アッラー」)である、というのが、要するに王岱輿の立場であつた。そして、これは中国社会そのものに対するスタンスでもあつたといえるだろう。つまり彼は政治的・社会的場面においては儒教的構造の上にイスラムを置くことを考へていたと思われるのである。そしてその背景として考へられるのは、十三世紀以降十七世紀まで、アラブから東トルキスタンに至る地域においては、イスラムのもとに、多宗教・多民族の共存が実際に行われていたという事実を、彼は知っていたのかもしれない、ということがある。

・本稿は平成十六年度日本学術振興会科学研究費(基盤研究(B)(2))による研究成果の一部である。

About Wang Daiyu

Nobuo HORIIKE

Wang Daiyu was the Chinese Islamic philosopher who lived in the Ming times and the Qing times. He was the first author who wrote Islamic philosophical books as Chinese Muslim. Therefore, he is famous on the history of philosophy of China. However, little research about his thought still occurs. At this article, as the presupposition to study his thought, it reviews about the person and about his books. The main books of Wang Daiyu are "Zhengjiao-Zhenquan", "Qingzhen-Daxue" and "Xizhen-Zhengda". His thought is approximately described in these three books. By the last years of the times of Ming, The Chinese Islamic belief was declining. These books were written to be expected to revive Islamic belief under that status. According to Wang Daiyu, the reason for the decline was in the confusing of Chinese traditional philosophy and concepts of Islam. Especially, the Islamic doctorinal books in Chinese language were very confused. To rescue friends from the misunderstanding, Wang Daiyu tried to explain, with Chinese language, the right doctrine of Chinese Islam.

The contents of "Zhengjiao-Zhenquan" are almost as follows: the demonstration of Allah's onlyness, the creation, Fate, the lenity, the lower standard of traditional Chinese philosophy, the superiority of the Islamic belief, the life and the death, husband and wife, moreover, five daily acts, the tabooing of a meal, the ban of the drinking and the gamble and so on. The book draws most of the doctrine having to do with Islam in China.

"Qingzhen-Daxue" is compared to "Daxue" of "The Four Books" of Confucianism. In the book, Islamic philosophy in China is described, but especially it argues about the difference of Allah and the concepts of Chinese traditional metaphysics. The most characteristic is that, it divides the concepts and the recognitions of Allah into three steps ("Three-One").

"Xizhen-Zhengda" is an analect of Wang Daiyu. It is the record of the dialog with a wide range of people such as the priests of Buddhism, Daoism and the scholars of Confucianism.

The purpose of the writing of him was to praise and to spread the right Chinese Islamic belief. Also, it was to insist on the proper-ness of Islam's existence in the Chinese society.