

漢文イスラーム文獻における シャイフに関する敘述とその背景

中 西 竜 也

はじめに

第一章 先行研究補足

第二章 沿岸部におけるスーフイズムの導師

第一節 より身近な存在

第二節 不完全な導師

第三章 漢文イスラーム文獻におけるシャイフ論の「中國化」

第一節 王岱輿——例外の肯定

第二節 余浩洲と馬注——知識の重視

第三節 非限定による資格の開放——藍煦との比較から

おわりに

はじめに

明末清初以來、中國ムスリムたちの間で、「漢文イスラーム文獻」⁽¹⁾とでも呼ぶべき一群の漢文典籍が、盛んに著されるようになった⁽²⁾。それらの著者は、

(1) 「漢文イスラーム文獻」という呼稱は、【濱田 2000】に倣った。他にも様々な呼稱がある。例えば、「漢克塔ト (Han-kitab)」。この語自體は、古くは藍煦の『天方正學』の自序にも見える：「煦 著此『天方正學』爲“漢啓佗補”，以吾人寄居東土，凡講經論道，祇憑西經古爾阿儀。古爾阿儀之經，謂之“啓佗補”，今以漢字譯之，謂之“漢啓佗補”。但しここに「漢啓佗補」という語は、本稿の所謂「漢文イスラーム文獻」を指すものとしては用いられていない。

(2) 現存する最古のものは、崇禎15 (1642) 年刊行の、王岱輿の『正教眞詮』である【田坂 1964, pp. 1384-1388】。以來、多くの作品が著され、うち多くは何度も再刊された。特に、例えば陝西・雲南におけるムスリムの叛亂が粉碎されつつあった1870年代の成都において等、中國ムスリムの共同體が危機に瀕した時に多くの再刊が見られた【Aubin 1995】。なお、漢文イスラーム文獻の諸刊本については、【Leslie 1981】を見よ。特に劉智の『天方性理』『天方典禮』『天方至聖實錄』については、佐藤氏の一連の研究を見よ【佐藤 1999, 2000b】。また各著作の概要を知るには、【余振貴 1993】が便利である。

アラブ・ペルシア語で書かれたイスラームの諸經典に精通し、尙且つ漢文にも堪能なムスリムたちであった。彼らは、同宗者の中でも、アラブ・ペルシア語を解さないが漢文（或いは經堂語と呼ばれる特殊な白話漢語）の素養は有しているという者たちを對象として、イスラームの教義や哲學、教法、典禮等を啓蒙する爲に、それらの作品を著したのである。それらの體裁は、一個のアラブ・ペルシア語文獻を全譯するという形を取った「全譯型」と、複数のアラブ・ペルシア語文獻の内容を要約（或いは直接引用）・編纂するという形を取った「編纂型」に大別されたが、いずれにしても、アラブ・ペルシア語文獻を典據とすることに違いは無かった。しかしながら、儒佛道三教の術語を借用して著述されたそれらに對しては、言語の借用に止まらず、三教の思想的浸透を受けていたのではないかといった、イスラームの「中國化」を推測する立場も存在する。そしてそれらは、「中國的」イスラームの、より普遍的にはイスラームの地域性の探求へと、我々を誘惑して止まない。

從來、イスラームの「中國化」の問題は、スーフイズム⁽³⁾の理論面、即ち存在論や認識論、人性論といった主題に關しては、しばしば論じられてきた⁽⁴⁾。しかしその一方で、修行内容等の實踐面の諸主題については、漢文イスラーム文獻にも言及が見られるという指摘は爲されている（第一章参照）ものの、「中國化」の問題は全く語られてはこなかった。漢文イスラーム文獻の著者並びに

(3) 本稿では、漢文イスラーム文獻に絶大な影響を及ぼしていたとされる所謂「存在一性論」をもスーフイズムの範疇に含める。

(4) 例えば【馮今源 1982】は、萬物の根源、認識の對象・目的と方法、人間の先天的本質と後天的性質、倫理道德といった諸主題に關する、漢文イスラーム文獻と宋の理學における議論を比較して類似点を明らかにしたが、それを、理學からイスラームへの一方向的な影響・浸透の結果であるとした。【伍貽業 1991】は、漢文イスラーム文獻の著者たちは理學とイスラームの哲學を結合・發展させ、ある程度創造し、自身の哲學を形成した、と修正した。【楊懷中 1995, pp. 387-412】も同様の立場からその様相をより詳細に説明する。また【Murata 2000】は、漢文イスラーム文獻における存在一性論の影響を分析し、尙且つ、劉智の『天方性理』が、そのアラブ語による注釋書である馬聯元の *Sharḥ al-Lata'if* 共々、萬物の顯現に關わる神の屬性を「知」と「能」に限定したのは、陰陽を意識したからとする【*ibid.*, p. 27, pp. 29-31】等、中國傳統思想の影響をも指摘している。加えて、漢文イスラーム文獻ではないが中國ムスリムの著作であった *Sharḥ al-Lata'if* について分析した【松本 1999】も、そこにおいて存在一性論や所謂「愛の一元論」が正しく繼承される中で、中國傳統思想が再解釋されている様を描き出した。

讀者たちの周囲において実践されていたスーフイズムが、中國というイスラーム世界とは異なる環境に見合う独自の様相を帯びていた可能性、さらにそのことが、漢文イスラーム文獻において、アラブ・ペルシア語原典からの逸脱、即ち「中國化」を引き起こしていた可能性は、十分考えられるにもかかわらずである。

そこで本稿では、スーフイズムの諸主題の中でも特に、スーフイーの導師、シャイフに関する諸主題——シャイフから教導を受けることの必要性、シャイフの指導内容、シャイフたることの条件——に焦点を当て、それらに関する議論（以下シャイフ論・導師論と呼称する）の「中國化」、具體的には原典からの逸脱、の様相と背景について検討してみたい。

第一章 先行研究補足

スーフイズム実践における導師による教導の有效性、或いはその絶対的必要性に関する記述が、伍遵契の『歸真要道』や馬徳新の『道行究竟』といった全譯型の漢文イスラーム文獻のみならず、余浩洲の『真功發微』や馬徳新の『四典要會』といった、トピックの取舍選擇が許容される編纂型の作品においても見られることは、既に【金直久 1983】や【Aubin 1990】によって明らかにされている。そこで本章では、これら以外の編纂型の著作においても、同様の記述があったことを確認しておく。

①王岱輿の『正教眞詮』（以下『眞詮』）⁽⁵⁾には次のような記述が見受けられる。

若夫不能聽命克己，必須交接賢良，雖不盡善，必不至惡矣。賢曰“爾等當交接眞主，設若不能，可與交接眞主之人爲友也”。【『眞詮』下卷「聽命」二十六表】

もし神の命に聽き従い己を抑制することができぬなら、賢・良と交際せよ。善を盡くせずとも、絶対に惡に至ることはない。賢は言う、“汝等、神と

(5) 『回族和中國伊斯蘭教古籍資料匯編』（寧夏少數民族古籍整理出版企劃小組辦公室 1987）所收の同治 2（1875）年錦城寶眞堂版を用いた。また、【余振貴 1988；1999】（後者は白話譯付き）も参考にした。

交際できぬなら、神と交際している人と友になれ”と。

「聽命克己」の行き着く所は、唯一なる神の體驗的認識であり⁽⁶⁾、そのようなスーフイズムの最終目標に向けて、王岱輿は、「賢」「良」⁽⁷⁾や「交接眞主之人」との交際を推奨している。但しそれは單なる交際に止まるものではない。「交わるべき者（可交者）」とは「汝が忘れていれれば思い出させ、汝が誤っていれば指摘して導く（凡爾忘却、即加提醒、凡爾錯誤、即便指引）」者であるとする、「洒的格（第六代イマーム Ja'far al-Ṣādiq）」の言葉を引いて【『眞詮』下卷「友道」三十七表】、交友者の選擇に注意を促す王岱輿にとって、「交接」「爲友」は、教導を受けるという意味に他ならなかった。つまりここでは、まさに ṣuḥba⁽⁸⁾の有効性が説かれているのである。

また、次のような記述も見受けられる。

悲夫世人事臨身而始避。聖賢念一動而即克。若彼凡愚，非聖智指引，良友

- (6) 【『眞詮』上卷「眞心」七十三表】には、「克己」→「眞心」の出現→「聽命」というプロセスが示されている（清真の教，克己之私而不自用，不自用而眞心始露，然後，以不自用無己之眞心，遵眞主之明命，修道而立教）。但し「聽命者，乃不循自性，克己私心。……如不聽命，不能克己。……聽命爲天道，克己爲人道，互相表裏」【同下卷「聽命」二十三表】ともあるように、「聽命」と「克己」は、一方が他方の原因であり結果であるような同時發生的事象である。そのような「克己」によって現れる「眞心」には「見・喜・玄・至四品」があるといい【同上卷「眞心」七十二裏】、「眞心之見，見物而不在物，惟見造物者，是也。其喜，非世人之私喜，乃眞喜也。惟施于無始無終之原有，不用于萬事萬物之虛無。……玄品，乃認主之機。至品，乃無己之妙。到此地位，不知有國有家有身，惟契獨一之眞主耳」【同七十三裏～七十四表】とあるように、その「玄品」「至品」に到達することは、神との合一を意味した。
- (7) 「止一之餘光」から「至聖」（ムハンマド）の「本原」，並びに「列聖」「賢人」「良人」「常人」「迷人」各々の「本來」が顯現していく過程を説明した【『眞詮』上卷「元始」十一表～十二表】の記述と、『ミルサード』（注24参照）の對應箇所【MI, text, pp. 37-38】を照合すると、「列聖」は anbiya'（預言者たち）の、「賢人」は auliya'（聖者たち）の、「良人」は mu'min-ān（信徒たち）の、「常人」は 'aṣiy-ān（神への反逆者たち）の、「迷人」は munāfiq-ān（偽善者たち）もしくは kafir-ān（不信者たち）の，譯語であることが分かる。
- (8) 原義は「友と爲ること」。術語としては「師事」の意。スーフイズムの古典期における「師事」の様相は、まさに語の原義に近かった。11世紀頃から非常に階級的で嚴格且つ強固な師弟關係が要求されるようになった【Malamud 1994】が、そのような關係に基づく「師事」も該語によって表された。「交接」「爲友」も ṢḤB の語根を持つ何らかの語の譯であると思われるが、譯し方からすれば、前者の關係がイメージされていたのであろう。

規則，豈能漸趨于德業哉。【『真詮』下卷「友道」三十九表】

悲しいかな世人は事が身に及んで始めて避ける。聖・賢は念が少しでも動けば直ちに抑制する。前者の如き凡愚は，聖智が教導し，良友が規範となるのでなければ，どうして徐々にでも徳業へと向かうことができようか。「聽命克己」こそが『真詮』における「徳業」であったと考えて大過あるまいが，ここでは，特に「凡愚」に限定して，それに取り組むに当たっては「聖」「賢」による教導が必須であると述べられている。

②馬注の『清真指南』（以下『指南』⁽⁹⁾）にも，「近主之人（神に接近している人）」⁽¹⁰⁾による教導の有効性を説いた記述が存在するが，それは，シャイフ論の「中國化」を検證する爲の好材料であるので，第三章にて改めて見ることにする。

③劉智の『天方典禮』（以下『典禮』⁽¹¹⁾）には，次のような記述が発見できる。

親賢學。

賢學，聖門之引也。入聖有門，入門有引。苟徒恃聰明才力而不假指引，則雖聖道昭然，無門可入，未有不落於傍門外道者也。聰明才力者，比比皆然，況聰明有所不及，才力有所不如，其能不假引領，遂可却妄以求眞乎。故必擇賢而學者，日就講習，庶幾切磋琢磨，日進於大中至正之道矣。賢而無學，言不足信，學而不賢，終是匪類，皆未可遵從也。尊師取友者，具眼可也。【『典禮』後編「歸正儀」五表裏（子 95—654）】

賢學に親しめ。

賢學は聖門への導き手である。入聖には門があり，その門に入るには導き手がいるものだ。もし徒に自身の聰明さや才能を恃み，教導という助けを借りなければ，聖道が明るく照らし出されていても，入り得る門は無く，入聖の門以外の門に入って聖道の外に逸れない者はいない。聰明

(9) 前掲『回族和中國伊斯蘭教古籍資料匯編』所收の同治8（1869）年版を用いた。

(10) 王岱輿の所謂「交接眞主之人」共々，おそらくは wali（神の友）の譯語であろう。

(11) より正確には『天方典禮擇要解』。本稿では『四庫全書存目叢書』（同編纂委員會編 莊嚴文化事業有限公司出版 1995）所收の天津圖書館藏清康熙49（1710）年楊斐葉刻本を用いた。なお，おそらくこれは，劉智自らの手になる最初の刊本であると思われる。『典禮』刊行の経緯については【佐藤2000a】を見よ。

で才能ある者すら皆そのようであるのに、ましてや聰明さにおいて及ばぬ所があり才能において如かざる所がある場合、教導の助けを借りねば、最終的に虚妄を退け眞實を求め得ようか。故に必ず賢¹²⁾であってしかも學問を修めた者を選んで、日々彼の講習を受けねばならぬ。願わくば、切磋琢磨して、日に日に最も偏りの無い至極正當なる道を進み行かんことを。賢であっても學が無ければ、彼の言葉は信じるに値しないし、學があっても賢でなければ、結局彼は匪類である。いずれも従うべきではない。師を尊び友を選ぶということは、人物を識別する能力を持っていて始めて可能となる。

「入聖」（「聖道」に入ること）とは、スーフイズムの最終目標、即ち自我滅却の果てに自己の本然への回歸（神との合一）を通じて神の唯一性を體驗的に認識する、スーフイーのタウヒードの完遂を言ったものに他ならない¹³⁾。そして劉智はここに、この目標に至るには、然るべき導師（彼の言葉で言えば「賢學」）が例外なく必要であることを、はっきりと主張しているのである。

④藍煦の『天方正學』（以下『正學』）¹⁴⁾には、次のように述べられている。

舍勒爾體，念禮課齋朝。妥勒格體，清廉保養念。哈格格體，曰道。念禮課齋朝，曰功。哈格格體，功出自然，自然之功，人無爲也。【『正學』卷三「經傳」十二～十三頁】……五功本自然之功，無爲之爲也。但有明師啓迪，方能透徹幾微。【同十七頁】

12) 『天方性理』——筆者が目撃したのは、前掲『回族和中國伊斯蘭教古籍資料匯編』所收の同治10（1871）年錦城寶眞堂版——圖傳卷四「聖賢智愚圖說」には、人間は「聖」「賢」「智」「愚」の四つの階層に分かれるとある（詳細については【金宜久 1999, pp. 124-131】を見よ）。「聖賢智愚圖說」は、『天方性理』巻首本經第四章から、「道行推原經」即ち『ミルサード』を典據とすることが分かるが、『ミルサード』には、確かに、anbiya' と khwaṣṣ-i auliya'（預言者と特別な聖者たち）、auliya' と khwaṣṣ-i mu'min-ān（聖者と特別な信徒たち）、mu'min-ān と khwaṣṣ-i 'aṣiy-ān（信徒と特別な反逆者たち）、'aṣiy-ān と munāfiq-ān と kafir-ān（反逆者と偽善者と不信者たち）という四つの階層が挙げられている【MI, text, pp. 345】。

13) 【『典禮』巻一「原教篇」七表裏（子 95—530）】には、人間が創造の際に神から課された重責（「初命」）を果たし（「復命」）、何者にも染まっていない原初の状態、即ち自己の本然へ回歸すること（「歸根」）こそが、「聖道之極致」とであると述べられている。

14) 天理大學圖書館所藏、中華民國14（1925）年清眞書報社版を用いた。

shar'ā は、信仰告白・禮拜・喜捨・斷食・巡禮である。ṭarīqa は、非法の食物を口にしないこと・禁欲・酒色を遠ざけ感情の起伏を抑えること・靜坐・ズィクルである。ḥaqīqa は、“道”と呼ばれる。信仰告白・禮拜・喜捨・斷食・巡禮は、“功”と呼ばれる。ḥaqīqa は、功の實現が何ら作爲の無い本來のままで成っていること、自然に實現されている功であり、人の作爲はそこに無い。……五功は本來、自然に實現されている功なのであり、無爲の爲である。ただし、明師の啓蒙があつて、はじめてその微かな兆しに透徹することができる。

禮拜や斷食などの外面的行爲は、shar'ā の段階における五行であり、そのような外面的行爲無く、ありのままで五行各々の内面的意味が實現されていることが、ḥaqīqa の段階における五行である¹⁵⁾。まさに shar'ā から ṭarīqa を通じて ḥaqīqa へというスーフイズムの道程において「明師」の教導が不可欠であると、藍煦は明言しているのである。

さて、以上によって我々は、既に先行研究によって明らかにされている『眞功發微』と『四典要會』に加えて、『眞詮』『指南』『典禮』『正學』にも、スーフイズムにおける導師の必要性について言及があつたことを、一應確認した。字面の上からだけでは、確かにそれらは、その著述者たちが種本として用いていたペルシア語スーフイズム文獻の内容と一致している。しかしながら、彼らの言う導師は、果たして、ペルシア語スーフイズム文獻の所謂シャイフと、どこまで重なる存在であつたのであろうか。少なくとも、後者と、漢文イスラーム文獻の著者並びに讀者たちが最も身近に接し得たスーフイズムの導師たちとの間には、幾らかの相違点が見られた。それは、次章に確認される。

15) 斷食を例に取れば、「後天的に賦與された性質を鎔かして變化させ、眞一（二、三……といった多の始まりを意味する數字の一ではなく、他が皆無というより原初的な次元に在って、他と全く關係が無く、従つてそれらを連想させない、唯一という意味の一。しばしば神と同一視される）に回歸する（鎔化氣質、歸眞一）」というのが、その内面的意味である【『正學』卷三「經傳」十六頁】。【MI, text, p. 169】には、「斷食は私のものである。そして私はそれに報いる」というハディース・クドゥスィー（例えば【牧野 2001, p. 319】）を解釋して、神が食事から清淨であるから斷食は神に固有のものなのであり、斷食の報酬とは神の諸性質によって象られることである、と説明されている。

第二章 沿岸部におけるスーフイズムの導師

第一節 より身近な存在

漢文イスラーム文献の著者たち（藍煦を除く。詳細は本稿第三章第三節参照）が門宦¹⁶に属していたという確たる証拠は無い。固より、彼らが活動の場としていたのは中国の沿岸部（陝西・四川・雲南以東）であり、主要な読者もその地のムスリムたちであったが、そこにおいては、甘肅・寧夏・青海といった西北部を活動の主な舞臺としていた門宦の浸透は、若干の例外¹⁷を除いて殆ど見られなかったから、彼らが門宦を身近に感じ、そのシャイフたちを、読者にとって容易に接し得る存在と見なしていたとは考えにくい¹⁸。また、時折西方よりやって来たスーフイーたち¹⁹も、その到来は偶然を期す他無かったであろうから、

16) 中国西北部を主な活動の舞臺としたスーフイー教團の總稱。そのシャイフたちは、ナクシュバンディーヤ（カシュガル・ホージャ家のホージャ・アーファークに由来する khufiyya とイェメンに淵源を持つ Jahriyya）、カーディリーヤ、クブラウィーヤのいずれかの道統に連なっていた。

17) 例えば、鮮門門宦の創始者、鮮美珍（1661-1739）は、廣州・揚州・開封・北京等でも宣教活動を行ったといい、彼の八大弟子の一人、沈維眞（1673-1753）は揚州の人であった【馬通 1995, pp. 57-62】。また、ジャフリーヤ門宦の初代ムルシド馬明心（1719-1781）の弟子は、甘寧青のみならず、雲南や山東濟南にも存在した【*ibid.*, pp. 94-96】。特に雲南は、馬明心の息子たちの流罪地となったことで、後にジャフリーヤの重要な據點の一つとなった【張承志 1993, pp. 85-87, 118, 175ff.】。第三代ムルシド馬達天（d. 1817）の流罪・殉教は、北京や東北地方における信徒の獲得に結果した【*ibid.*, p. 139】。第四代ムルシド馬以德（d. 1849）の時、山東や江南との連絡が強化され【*ibid.*, pp. 155-156】、兩地の阿訇は、第五代ムルシド馬化龍（1810-1871）の側近となった【*ibid.*, p. 194, 206】。

18) とはいっても、「老教（筆者注：所謂 qadīm のこと。門宦に属さなかった中国ムスリムたちを、近代以降このように呼んでカテゴライズした【馮增烈 1982】）の支持者たちの非妥協性は、別セクトのメンバーを非ムスリムと見なし、彼等と関係を持つことを拒絶するのみならず、それらの不信者たちは全くイスラームには属していないという口實の下に、彼らについて口を閉ざしている程であった」【D'Ollone 1911, p. 208, n. 1】という、20世紀初頭のドロース調査團の報告に見られるような、嫌悪を伴うセクト意識は、少なくとも乾隆46（1781）年のジャフリーヤの叛乱以前には確認されない。

19) 例えばカーディリーヤの Khwaja 'Abdullah（d. 1689）は、甘寧青一帯で宣教活動を行い、大拱北門宦の創始者となる祁靜一等を弟子にしたのを始め、雲南・長沙・漢口・陝西西郷・四川閬中（保寧）などでも、若干の信奉者を得たという【馬

事情は同じであったと思われる。他方、所謂「經堂教育」の創始者とされる胡登洲 (1522-1597) の道統に名を連ねていた阿訇 (アホン) たち²⁰⁾こそは、漢文イスラーム文献の著者並びに読者たちにとって、最も身近且つ恒常的に存在した、シャイフと呼び得る存在であったと考えられる²¹⁾。以下にその様相を確認する。

清の康熙53 (1714) 年に成った『經學系傳譜』(以下、『傳譜』)²²⁾は、自身も胡登洲の五傳の弟子であった舍起靈 (字は蘊善 1638-1703) の主宰・指導の下、そ

通 1995, pp. 64-66, 72-83】。他にも、張中がインド人スーフイー阿世格 (Āshiq) に【濱田 2000】、馬明龍が西方からやって来た極料理なるスーフイーに師事した【楊永昌 1989, p. 44-45】ことが知られている。

20) ペルシア語の akhund (學者) が轉訛した語である阿訇は、歴史的には經堂教育の教職に在る者を指し、開學阿訇とも呼ばれた。經堂教育とは、ひとまず次の如く定義できる：中國沿岸部に、互いに獨立して廣く分布していた、本山・末寺の統屬關係無き清真寺を中心とする共同体の各々において、その内外遠近を問わず招聘された有識の阿訇の下、清真寺内の「經堂」で行われた、共同体構成員の宗教初等教育、或いは、海里凡 (khalifa) や滿拉 (mulla) と呼ばれる阿訇候補生の育成。經堂教育において阿訇たちは、アラブ語の語形論 (şarf), アラブ・ペルシア語の文法 (naḥw), 修辭學 (bayan), 論理學 (manṭiq), 法學 (fiqh), 並びに認主學や性理學と呼ばれた教理哲學 (神學 kalam やスーフイズム哲學) 等に關するアラブ・ペルシア語經典を講義した。

ところで、一般に經堂教育は胡登洲の創始に係るとされる爲、従來は、胡自身並びに彼の後繼者たちのうち若干名が自らの家で弟子たちの教育を行っていた事實に鑑み、そのような形式も經堂教育の範疇で扱われてきた。例えば【秦惠彬 1998】が、經堂教育の場は「家庭經堂」から「寺院經堂」へと移行していったと説明したのは、その立場からである。しかし「家庭經堂」の形式が胡以前に存在した【王永亮 1993】とすると、胡の傳記史料から、我々は結局、胡が創始した事柄を、『母噶麻忒 (maqamat)』なる經典の導入以外には発見し得ない。そして、胡の系統以外にも經堂教育に携わる者たちは存在したようである。ただ、阿訇たちの中でも胡の一門が最も名聲を博していたことは間違いないであろう。

なお、經堂教育に關する代表的研究としては、従來の研究を集大成した觀のある【李興華 1998a】の第十一章 (pp. 505-554) が、詳細で最も有用である。陝西の經堂教育に限定されるが、【馮增烈 1981】も比較的詳しい。【Aubin 1997】は、概説としてよくまとまっており、多くの研究を網羅して擧げている點でも参考になる。また、特に經堂教育の教科書全般については、【Leslie 2001】とそこに擧げられている諸研究及び諸報告を見よ。

21) 【余振貴 2001, pp. 554-557 所收「清真教述聖公碑記」】によれば、胡登洲の二大弟子の一人、海文軒は、實際、「晒黑 (shaykh)」と呼ばれていたようである。同碑において彼は、「西域における有道の晒黑と並び傳えられて不朽なるに堪える」とも稱えられている。

22) 本稿で用いたテキストは、現存する唯一の抄本たる山東濟寧東大寺所藏本に基づいた簡體字標點本【楊永昌 1989】である。當該抄本を含め『傳譜』の書誌情報については【楊永昌 1988】を見よ。

の弟子の趙燦が、それら胡門の阿訇やその門人たちの系譜と事績を綴ったものである。その『傳譜』の上からだけでも、順治・康熙年間に沿岸部各地において、多くの阿訇がペルシア語スーフイズム文獻の教授に携わっていたことが分かる。例えば、諸學問の中でもスーフイズム哲學を至上課題と考えていた²³舍起靈の門下で用いられていた教科書の中には、『ミルサード』²⁴や『マクサド』²⁵といったペルシア語スーフイズム文獻が見える【楊永昌 1989, pp. 19-20】²⁶。それらの文獻を研究し盡くした彼は、河南・安徽省境付近の各都市や瀋陽、北京を始め、沿岸部各地で教鞭を取った。彼以外にも、彼の師、山東の常志美（字は蘊華）は、『ミルサード』の解釋に優れたといい、おそらくそれを門人に教授していたはずである。少なくとも『マクサド』を舍起靈に傳授したことは確かである（注23参照）。また、常志美に『ミルサード』を課したのは、南京の教學興隆の端緒を開いたとされる【楊永昌 1989, p. 51】馬眞吾であった【楊永昌 1989, p. 57】。そして、湖北武昌の馬明龍（1596-1678）もまた『ミルサード』の解釋における大家であった【楊永昌 1989, pp. 44-45】。さらに、彼

23) 舍起靈は、「性學」（「性理學」の簡稱。後天的に賦與された性質を取り除いて先天的本質に立ち返ることを目指すそれは、イスラームの文脈ではスーフイズム哲學に当たる）を扱った『マクサド』（注23参照）を門人たちに教えていたが、馬允卿は、師の常志美はその閱覽すら禁じていたとして、そのことを非難した。對して舍は、馬は確かに法學には通じているが、常が馬に『マクサド』を讀ませなかったのは、そのレヴェルに達していなかったからだと反論した上で、「西域諸國」においては、諸學問の中でも「ただ性學の一門のみが、精微を極めた」と説いた【《岡志》 pp. 49】（『岡志』については、【劉東聲 1992】を見よ）。また、舍は「眞回破衲癡（破れ衣の癡呆漢）」を稱し【楊永昌 1989, p. 91】、弟子の趙燦は「裕心貧者」と號した【*ibid.*, p. 5】が、それらはまさにスーフイーたることを想起させる稱號である。

24) *Mirṣad al-'Ibad min al-Mabda' ilā al-Ma'ad*（本源から歸還すべき場所までの神の下僕たちの大道）。著者は Najm al-Dīn Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Muḥammad Rāzī Daya（以下ダーヤと稱す）。なお、譯出に際しては【Algar 1982】を参照した。著者の經歷等については【*ibid.*, pp. 1-22】を見よ。舍は『ミルサード』を『推原正達』と題して翻譯してもいる。

25) *Maqṣad-i Aqṣā*（最も遠い目的地）。著者は Azīz ibn Muḥammad Nasaḥī。詳細については【Ridgeon 1998, pp. 1-15, pp. 210-211】を見よ。舍は『マクサド』を『歸眞必要』と題して翻譯してもいる。

26) 加えて Fakhr al-Dīn 'Irāqī の *Lama'at* の名が見える。舍はまた、その註釋書たる 'Abd al-Raḥman Jāmī の *Ashī'a al-Lama'at* を、『昭元祕訣』と題して、破衲癡の名で翻譯してもいる。

ら各々の門人たちも各地で師傳を傳えたであろうから、ペルシア語スーフイズム文獻を教授する阿訇の姿は、沿岸部各地で見られるようになっていったに違いない。

そのような胡門の阿訇たちは、漢文イスラーム文獻の製作協力者ですらあった²⁷⁾。『傳譜』に「本性を盡くし眞理を追究（盡性究理）し、理學を精緻に研究し、道を樂しんで俗塵を輕んじた。到達者と見なすべきである」【楊永昌 1989, p. 52】と稱えられる馬之騏（字は仲敏）は、馬注の『指南』全十巻のうち、巻二～五・巻七の「參訂」及び巻六・巻八の「校閱」を擔當した。その他にも、常志美の門下において舍起靈と同窓となり、一時は彼と共同研究を行ったこともある【楊永昌 1989, p. 86】馮通宇や、後述の袁汝琦を始めとする各地の阿訇に、馬注が『指南』の是非を問うたことは、よく知られている²⁸⁾。また、馬景新（字は恒馥）は、ペルシア語スーフイズム文獻を重んじた舍起靈門下でも特に傑出した人物で、舍が盛京に招聘された際も考城（河南）に残って彼の代理を務めたほどであった【楊永昌 1989, p. 102】というから、スーフイズムの哲理に精通していた人物であったことは間違いないが、彼は劉智の『天方性理』の「考經」を擔當した。なお、馬眞吾の下で常志美と同窓であった袁盛之の子、袁汝琦（字は懋昭）は、劉智の師の一人であった【佐藤 2000a】。彼は、『傳譜』の抄本の一つを預けられる【楊永昌 1988】程に舍起靈と親密であったから、劉智と舍門下の馬景新との交流は彼を介したものであった可能性が高い。加えて、舍起靈及びその後繼者たちとのコネクションが、袁汝琦以來、孫の袁國祚まで續いていたとすれば、『眞功發微』に序文を寄せたその人を通じて、その著者の余浩洲もまた、舍の一門と交流があったかもしれない。

以上のように胡門の阿訇たちは、沿岸部各地で活動していたのであり、漢文イスラーム文獻の讀者たちも比較的容易にその指導を受け得たであろう。加え

27) 【李興華 1998b】は、漢文イスラーム文獻は、阿訇たちの認可の下、經堂教育を通じて、始めて傳世し得たと指摘する。

28) 『指南』「附海内贈言」は、各地の阿訇たちが馬注に、或いは馬が彼らに贈った詩の數々を収める。なお馮通宇の詩について、【吳建偉 1996】は、それと酷似する詩が『清真大學』に見えることから、原作者は王岱輿でそれを馮が筆寫して馬に贈ったとするが、その詩が見える現行の『清真大學』は、嚴密には王岱輿の著作ではない【田坂 1964, pp. 1392-1395】から、必ずしもそうとは言えない。

て漢文イスラーム文献の著者たちも、そのようであって尙且つスーフイズムの哲理に透徹していた彼らにこそ、自身の読者たちの教導を期待していたのではなかろうか。しかし先にも述べたように、彼らの在り方は、彼ら自身が講じたペルシア語スーフイズム文献に描かれるシャイフ像とは異なる所があった。

第二節 不完全な導師

I 実践教導の缺如

『ミルサード』には、シャイフの教導に関する具體的内容として、例えばズイクルの教示 (talqīn) が挙げられており、シャイフからの教示によらない「模倣のズイクル (dhikr-i taqlīdī) は、「効き目が無い (kāgar ni-y-a-y-ad)』【MI, text, p. 275】と明言されている。また、修行を通じて生起してくる諸々のヴァイジョン (waqī'a<pl. waqāi'), 即ち「ムリード (弟子) の行き過ぎた所・足らざる所に關する不可視界からの指示であり、彼が進むべきか休止すべきかについての導きであり、心 (dil) の清濁の徴であり、魂 (nafs) の非難されるべき諸屬性と稱賛されるべきそれらについての知識であり、現世と來世の諸ヴェールの、そしてシャイターンや魂や慈悲遍き者から〔受け取る〕諸状態の、標識」である、「不可視界の舌」ともいうべきそれら、を解釋してムリードに教えるのも、シャイフの職務とされた。ムリードは、そのような教導が受けられない場合、「それらの指示や諸知識から取り残され、〔神祕階梯の〕上昇は可能でなくなり、階梯 (maqāmat) の知識 (現在どの位階に居るかということに關する知識) も得られない」と述べられている【MI, text, pp. 231-232】。

これに對して、經堂生活においては恒常的に清貧や禁欲が要求されてはいたようだが²⁹、上のような実践指導が阿訇たちによって行われた形跡は、少なくとも『傳譜』の上からは、全く窺うことができない。例えば、舍起靈の指導情況も、次のようなものであった。

毎朝、門下生たちは經典の講釋を受けた。〔舍は〕少しでも字に誤りが有

²⁹ 趙燦は、『傳譜』の序文で、學者は「貧」たるべきであると述べ【楊永昌 1989, p. 19】、自身も極度の貧窮の中で經堂生活を送ったことを告白している【*ibid.*, pp. 10-12】。

るようであれば、直ちに別の經典を取り出して見比べ、果たして錯誤であったならば、自ら筆を下し訂正事項を注記した。或いは怠け者で愚鈍な門下生がいると、一二人の古の人に關する逸話を略述して勉勵し、なおも反省しないようであれば、その時初めて耳をねじり面と向かって叱責した。授業が終わると直ちに朝食を取り、それが終わればまた、門下生をして順番に、取り組んでいるところの經典を携えて來させ、それについて講義した。那哈吳 (nahw: 文法) の經典〈原注: アラブの文藝の字義に關する經典〉の如きは、字毎にその根源は何に出るかを、そして文體は何に法について、その意味は何であるかを、指摘した。これを“聽經”と謂った。僅かな時間の晝寝と朝の禮拜、晝食の他は、冬の最中は日が短くても、指摘・教授が夜中までぶっ通しで續いた。〔舍はその後も〕なお窓の下にて〔門下生の〕様子を伺い勤勉か怠惰かを調べた。或いは夜が更けて就寝しても、未だ幾ばくもせずなおも訪問して難解な個所を質問する者が有り、爲に自身を顧みることもなく、それに答えてやった。故に終日寸暇も無かった。【楊永昌 1989, p. 19】

先述の如くスーフイズム哲學を至上課題と考えていた舍であったが、ここには、彼がスーフイズム實踐を直接指導した姿は見受けられず、むしろ、終日寸暇も無く、門下生たちの爲に經典讀解の指導に當たる彼の姿勢が稱賛されている。このことは、經堂教育が何よりもまず經典の内容に關する知識の獲得を目指すものであったことを物語っている。

なお『傳譜』には、一部の阿訇がスーフイー的勤行に勵んでいた様も見出し得る⁸⁰が、彼らの勤行は、導師の厳格な指導の下に行われていたようには語られておらず、あくまで個人的嗜好に係るものとして描かれている。

(80) 既に【金宜久 1994】や【李興華 1998a, pp. 540-544】において紹介されている以外にも、寡黙・夜の禮拜・非合法の飲食物に對する徹底的警戒に努めた馮通宇【楊永昌 1989, p. 76】、神への絶對的信賴から、増水した河中に突っ込み、鐵砲水に驚いた馬に振り落とされて敢え無く溺死してしまった馬世英【*ibid.*, p. 37】、貧困に甘んじて野に住み、人々の施しを受けなかった穆天鳳【*ibid.*, p. 65】、などの事例が存在する。

Ⅱ スイルスイラ（道統）の缺如

『ミルサード』の第三章 (bab) 第十節 (faṣl) には、「シャイフたることの位階とその諸条件並びに諸属性の説明」という節題の下に、文字通りシャイフたることの条件が明確に規定されている。即ち著者ダーヤは、あるムリードがシャイフと成る爲の条件として、導師としての様々な美徳に加え、「神の御指示、或いは神の御指示が眼に見える形を取ったもの (ṣūrat-i ishārat-i ḥaqq) たる、〔そのムリードの〕シャイフによる認定 (ijāza)」【MI, text, p. 244】を挙げている。これは、客観的識別を容易にし、主観的同定を許さない、非常に限定的な規定であると言えよう。

ところで、ムリードに認定を下す者も、シャイフでなければならなかった以上、彼もまたそのシャイフから認定を受けていることが要求されたが、必然的に、そのような構圖は、最初のシャイフたるムハンマドが二代目のシャイフの資格を認定する所まで、繰り返されねばならなかった。つまり件の条件は、同時に、ムハンマドにまで遡るスイルスイラへの連繫をもムリードに要求することになるのである。

管見の限りでは、胡門の阿訇たちにも二つの系譜が存在した³¹⁾が、しかしながら、それらはいずれも胡登洲を起点とし、それ以上の遡及を許さない。康熙 57 (1718) 年に胡登洲の事績を稱えて墓前に建てられた碑「建修胡太師祖佳城記」【余振貴 2001, pp. 512-514】所収は、高某なる胡の師の存在を傳えているが、ここでもそれより前に道統を遡ることは不可能である。そのような道統は、胡の權威によって阿訇たちの導師としての正当性を保証していたとしても、胡自身の導師としての資格を証明するものではなかったと言えよう。

少なくとも舍起靈と趙燦は、そのことを十分意識していたと思われる。『傳譜』の胡登洲の傳は、彼が幼少の頃に高太師に手ほどきを受けたとする以外にも、「建修胡太師祖佳城記」には記載のない、甚だ實在の疑わしい二人の師の存在を傳えている。一人は、「天房來一進貢纏頭叟 (メッカから朝貢にやって来た、一人のターバンを頭に巻いた老人)」とのみ表記される人物で、『傳譜』では、そ

31) 『傳譜』は、胡登洲の二大弟子の一人、馮二の弟子筋の系譜を傳える。そして、胡のもう一人の高弟、海文軒の系統が、【龐士謙 1937】によって傳えられている。

の叟こそが胡の學問に最も利益をもたらした師であったかのように記されている。しかしながら、「建修胡太師祖佳城記」が、高某の存在に觸れる一方で、それ程の人物に一切言及していないのは不自然であり、叟の存在には捏造の疑いがある。今一人は、完全に傳説上の人物であった。胡は幼い頃のある日、渭水の邊で「一綠衣纏頭叟」に出會い、その人物は胡に數語を指示して忽然と消えたという。そして『傳譜』には、後の人々は、彼こそは常々水邊を遊行しているとされる「赫資勒 (Khidr)」であろうと考えた、とコメントが附されている。周知の通り、Khidrによる教導は、シャイフの教導無くして神祕道を完遂する手段の一つであった³²⁾。『傳譜』がこのような二人の師の存在を伝えるのは、胡の權威を補強する意圖に出ていたのではなからうか。

また、『傳譜』には次のような逸話が見える。胡門の阿訇の一人であった湖北武昌の馬明龍は、西方より到來した極料理なる人物に師事し、『ミルサード』について講義を受けた【楊永昌 1989, pp. 44-45】。對して常志美は、『ミルサード』等の諸文献が説く道理を悉知せしめる「富而斯」なる經典を贈與するから弟子になれという極料理の提案を、それだけの爲に弟子にはなれないと斷つた。しかし後に常は、極料理の奇蹟に感じてその弟子となった直隸河間府の白贊廷から「富而斯」を貰い受け、『ミルサード』の解釋に「七、八を得」、さらに「克世富艾哈查蒲」³³⁾を得て完全に理解した【楊永昌 1989, pp. 59-61】。一方馬は、常が『ミルサード』を獨學で解釋したことを批判したが、これに對して『傳譜』は、常の力量は獨學を許す程に優れていたものであり、馬が人の教授に依つたのは、その程度の力量しかなかったからであると、反論する。【楊永昌 1989, p. 45】³⁴⁾。このような獨學の稱贊は、スィルスィラへの連繫という條件

32) 【Schimmel 1975, pp. 105-106】を見よ：神の惹きつけを蒙つた者 (majdhub) や, UwaysI もシャイフの教導を必要としなかった。

33) 「譯して開幔の經と曰う」と注記されている【楊永昌 1989, p. 45】。或いは Hujwiri の“Kashf al-Mahjūb” か。

34) 舍起靈が、おそらくは自身の一門の正當性を宣揚する爲に、『傳譜』において、自身の師たる常志美の權威を、他の阿訇たちに比して突出させようとしていたことは間違いない。當時沿岸部の阿訇たちの中でもその威信の高さで一二を争つたであろう馬明龍との優劣の比較は、そのことを端的に表している。そのような姿勢は、舍が新行派として一部の人々から非難されていた【佐口 1969】ことと関係があるかもしれない。

を無視したものであった。

ともかくも、胡がムハンマドにまで到達するスイルスィラに繋がっていなかったことは、胡門の阿訇たちが導師たることの条件を満たしてはいなかったことを意味するのである。しかしそれでもなお、漢文イスラーム文献の著者たちは、彼らをこそ、正当なスーフイズムの導師と見なしていたようである。

第三章 漢文イスラーム文献におけるシャイフ論の「中國化」

第一節 王岱輿——例外の肯定

王岱輿が、「聖」「賢」「良」、或いは「交接眞主之人」による教導の必要性に言及していたことは、既に第一章において見た。しかし一方で彼は、次のようにも述べていた。

正學之義，不獨效先覺之行止，記錄其文章，固有當體正悟³⁵之學，或參察天地萬物貫通之學。所以智人不患乏經書，無師範。天地萬物皆彼師範，皆彼經書。

正學の意味するところは、ただ先達の行ったこと・行わなかったことに倣い、その文章を記録するというだけでなく、本來的には、自身それ自體を通じて正しく悟る學問、或いは天地萬物を観察して全てに透徹する學問ということである。故に智人は經書を缺くことや師範の無いことを憂えない。天地萬物は皆彼の師範であり經書なのである。【『眞詮』上卷「正學」百二裏】

多分に修辭的であるとはいえ、「智人」には「師範」が絶對的に必要なわけではないというのである³⁶。むしろ王岱輿は、「師範」の無いことの方が本來的であるとし、それを積極的に肯定しさえしている。第一章で見た彼の議論においても、導師が必須であるということは、「凡愚」に限られていたが、『眞詮』

35) 嘉慶6年廣州清真堂版では、「當體正情」となっているようである【余振貴 1988 ; 1999】。

36) また、「イスラームのシャリーアは凡愚の爲のものであって、聖智の爲のものではない(清真教法，爲凡愚，不爲聖智)【『眞詮』上卷「性命」六十七表】ともあり、「智人」の類を例外視する姿勢は、ここにも見られる。

においては、「智人」と「凡愚」について客観的な識別基準が與えられておらず、極言すればあらゆる人が「師範」を必要としない「智人」であり得た。このように導師の必要性に例外があることを積極的に肯定する上の見解は、例えば、彼が種本の一つとして用いていたことが確實な『ミルサード』（注7参照）の主張とは、完全に矛盾していた。

『ミルサード』【MI, text, pp. 232-233】では、神祕階梯の中にはシャイフによる教導に助けを借りなければ通過できないものがあるとされている。このことについて、著者ダーヤは、「定まったシャイフ (shaikhī mu'ayyan) を持っていなかったが、神の惹きつけの影響 (taṣarrufat-i jadhibit) によって高い神祕階梯 (maqāmat) を既に通過していた」Shaykh Abū Bakr なる人物の存在を、自身のシャイフ Majd al-Dīn Baghdādī に告げたところ、次の如き訓戒を受けたとして、それを引く。「誰も決してシャイフたちの価値を認識していない。そして、彼らに負っている恩義に對して爲されるべき感謝 (ḥaqq) もできていない。我々には以下の如きムリードたちがいる。彼らは二年間で、ṭarīqa の初めから ḥaqīqa の極みまで、この道を旅することを果たした。そして、そのような尊敬すべき者 (Abū Bakr) が四十五年間の修練と神の惹きつけ (majdhūb) の後に〔到達し〕、二年間止まって、そこにおけるあらゆる苦痛を見たところの位階 (maqām) に、彼等が至った時は、我々が、一日か二日で彼らをしてこの段階を通過せしめてやったのだ」【MI, text, pp. 233-234】。Shaykh Abū Bakr のように、シャイフ無くして神祕階梯を進んでゆくことは、大變な苦痛を伴うものとして、甚だ否定的に語られているのである。

但し、例えば、今一つ『ミルサード』と並んで中國ムスリムに親しまれていたペルシア語スーフイズム文獻である『マクサド』³⁷⁾では、シャイフによる教導の絶對的必要性が明言される一方で、「至高なる神が自身の恩寵と寛さで以て下僕に眼差しを注がれ、師匠 (ustad) やシャイフ無しに彼に道を示し給うことを、神が欲し給うた場合 (注32参照) は別である」【MA, p. 221】という但

37) 『マクサド』は、劉智の『天方性理』の種本の一つにもなっていた【Leslie 1982】。また『道行究竟』は、馬徳新が『マクサド』をアラブ語に翻譯して、さらにそれを漢譯したものである。注23, 25, 52も参照のこと。

し書きが附されている。王岱輿がそれを読んでいたかどうかは確定できないが、シャイフの必要性における例外自体は否定しない文献が存在したこともまた事實である。

しかし『マクサド』或いは他の經典の説を選択したにせよ、王岱輿が、『ミルサード』の主張に反するものを唱えた背景には、それを種本の一つとしていた以上、何らかの意圖があったはずである。『真詮』が成立した明末には、西方からのスーフィーたちの到来が皆無であったわけではないが、胡門の阿訇たちは、順治、康熙の頃ほど各地に浸透してはおらず、西北部においても未だ門宦の成立は見られていなかった。思うに、そのようなシャイフ不在も同然の情況に対する逃げ道として、王岱輿は、スーフイズム実践における導師の必要性に例外があることを積極的に肯定したのではあるまいか。少なくとも胡門の阿訇たちが各地で活動し、多くの門宦が成立し始めていた康熙年間の作品である『典禮』は、第一章で見たように、『真詮』とは対照的に、導師の必要性に例外を認めてはいないのである。

第二節 余浩洲と馬注——知識の重視

余浩洲は『真功發微』（以下『真功』）³⁸において、「行道者（旅人）」が「續眞主之極品（神との合一）」に至る爲には、「三十程之功夫（三十の道程から成る修練）」を「循序（順に）」消化して、「三十件動靜（三十の様態）」を修得することが必要であり、一つでも缺けようものならば神との合一は果たし得ない、と述

38) 天理大學圖書館藏、咸豐7（1857）年叢善堂重刊本を用いた。従来本書の初刊年代は不明とされてきたが、上限・下限を決定することは可能である。乾隆「癸丑（58：1793）菊（9）月九日」の日付を持つ序文において袁國祚は、石城（南京）に居た彼の許に余が湖南長沙からやって来た時、既に余は『四篇要道』の重刊を果たしており、年月が経ってその版木の痛みは激しかったものの、それが一應書籍として成立していたのに対して、本書は未だ刊行されないままであるとして、それを早く刊行するよう願っている。即ちこれが本書の刊行年代の上限である。これに對して、日付を持たぬ自序において余は、本書の刊行が成ったことを述べるとともに、さらに『四篇要道』や『真詮』の重刊を諸氏に呼びかけている（前者については既に重刊を果たしていたが、版木の痛みが激しかったからであろう）。そして、余の「重刻正教眞詮序」【白壽彝 2000, p. 1096】は「乾隆乙卯（60：1795）中秋之前一日（8月14日）」の日付を持ち、本書の刊行年代の下限はここに置くことができる。

べた後に、それら「動靜」の各々を、漢字で音寫されたアラブ語動名詞（ペルシア語に借用された形。エザーフェでアラブ・ペルシア語名詞を隨える場合もあった）・ペルシア語動名詞（副詞を伴う）で表し、個々に解説を附して、箇條書きに掲げている【『眞功』下卷「識己時境第二十三」六十五裏～六十九裏】——例えば、第二是托勒補大拉。意謂：必受明師指引，始能行此至道。

第二は talab-i dana（知者を求めること）である。意味するところは以下である。必ず明師の教導を受けねばならぬ。そうして始めてこの至道を行くことができる。

第二十七是忒思力母。意謂：凡事必順師命，切勿自作行爲，以順師教，卽順主命也。

第二十七は taslīm（服従）である。意味は以下である。あらゆる事について必ず師の命令に従わねばならぬ。絶対に自分勝手に行動してはいけない。そうして師の教えに従うことは、直ちに神の命令に従うことになろう。

といった具合である。この「三十件動靜」については、既に【Aubin 1990】が、アラブ・ペルシア語動名詞の復元と後續の解説の翻譯を濟ませているが、それによって氏は、上にある如く、第二番目の「動靜」として導師への師事が、そして第二十七番目として導師への服従が謳われていることを明らかにしたのであった。

では、それらがペルシア語スーフイズム文獻からの正確な翻譯であったのかどうかであるが、その問題の考察は、「三十件動靜」全てについて典據を明らかにすることから始まる。以下に見る所では、通し番號（「三十件動靜」各々の順番に対応する）の後の漢字を羅列した部分が、アラブ・ペルシア語動名詞の漢字音寫であり、：印以下に典據と原語³⁹を示す。

39) ta' marbūṭa で終わる單語が漢字音寫される際、ペルシア語に借用された形である (ta' marbuta を -at と發音する) ことを表す「忒」字が語末に附されるのが普通である（【濱田 2000】も見よ）。本稿では一貫して ta' marbūṭa を -a でローマナイズするが、「三十件動靜」の原語のローマナイズに限っては、「忒」字の存在を反映させて、ta' marbūṭa を -at で轉寫することもある。

1. 托勒補何大矣：『マクサド』には、ahl-i ṭarīqa⁴⁰の行い（‘amal）として、アラブ・ペルシア語の動名詞が、それぞれに若干の解説が附されるという形で、十個挙げられている【MA p. 215】が^s、その第一番目、ṭalab-i khuday（神を求めること）。
2. 托勒補大拉：『マクサド』の所謂 ahl-i ṭarīqa の行いの第二、ṭalab-i dana（知者を求めること）⁴¹。
3. 爾令：『ミルサード』には、「ムリードがシャイフの御前に結び付き、諸々の障害やしがらみを投げ捨てた時、シャイフとの交際（ṣuḥba）を果たし得るように、そしてこの道を旅することが彼に完全に生じるようにする爲に、彼は二十の屬性（ṣifa）を賦與されねばならない」とあって、その二十の屬性（以下、ムリードの屬性と稱する）として、二十のアラブ・ペルシア語の動名詞が、各々解説を伴って列挙されている【MI, text, p. 257ff.】。その第十二番目、‘ilm（知ること）。
4. 討白：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第一番目、tauba（改悛）。
5. 爾格得忒：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第四番目、‘aqīdat（信仰）。
6. 遜底格：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十一番目、ṣidq（誠實たること）。
7. 忒格哇：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第五番目、taqwā（神への畏怖）。
8. 忒止力得：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第三番目、tajrīd（孤立）。
9. 助黑得：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第二番目、zuhd（節制）。

40) ṭarīqa の段階にある者の謂いであり、ムリードに該当すると思われる。後出の ahl-i ḥaqīqa は、ḥaqīqa の段階にある人々、即ち神祕道の奥義に到達した人のことである。或いはシャイフと言ってもよいであろう。

41) tuo-le-bu-da-la を ṭalab-i danā と讀むのは苦しいかもしれないが、同じ『マクサド』からの引用ということで、上の ṭalab-i khuday ときれいな對應關係が成立する爲、十中八九それで間違いないと思われる。n 音と l 音の間に互換性があるかどうかについては不明であるが、namaz を「勒碼子」と寫し【『正學』卷三「經傳」十三頁】、nafs を「勒夫私」と寫す【同卷四「性命發明」三頁】というように、n 音を l 音で寫す例も見受けられる。

10. 白忒禮：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第九番目, badhl (物惜しみしないこと)。
11. 爾忒勒忒：『マクサド』の所謂 ahl-i ʔarīqa の行いの第十番目, ‘uzlat (隱遁)。
12. 堪母火爾但：『マクサド』の所謂 ahl-i ʔarīqa の行いの第九番目, kam-khwurdan (少ししか食べないこと)。
13. 堪母庫撫灘：『マクサド』の所謂 ahl-i ʔarīqa の行いの第七番目, kam-guftan (少ししかもの言わないこと)。
14. 堪母虎撫灘：『マクサド』の所謂 ahl-i ʔarīqa の行いの第八番目, kam-khuftan (少ししか眠らないこと)。
15. 數里海：『マクサド』には, ahl-i haqīqa の行いや徴 (‘alāma) として, アラブ・ペルシア語の動名詞が, それぞれに若干の解説が附されるという形で, 十個挙げられている【MA p. 216】が, その第二番目, ʃulḥ (和解)。
16. 舍否格式：『ミルサード』には, シャイフに要求される二十の屬性として, 二十のアラブ・ペルシア語の動名詞が, 各々解説を伴って列挙されている【MI, text, p. 244ff.】が, そのうちの第八番目, shafaqat (憐憫)。なお, 『マクサド』の所謂 ahl-i haqīqa の行いや徴の第三番目は, shafaqat kardan (憐憫) である。
17. 母魯哇忒：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十番目, muruwwat (男らしくあること)。
18. 厚思你護勒格：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十八番目, ḥusn-i khulq (性質が善良であること)。
19. 索不爾：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第六番目, ʃabr (忍耐)。
20. 阿得補：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十七番目, ‘adab (禮儀正しくあること)。
21. 母乍喜得：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第七番目, mujāhada (鍛錬)。
22. 孰乍耳：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第八番目, shuja’a (勇敢であること)。

23. 墨拉墨忒：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十五番目, *malāmat* (malāmatī の如く、非難されてあること)。
24. 耳秧：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十四番目, 'aiyarī (危険を顧みないならず者 'aiyar の如く神祕道に身を投ずること)。
25. 格那二忒：『マクサド』の所謂 ahl-i ḥaqīqa の行爲の第八番目, qana'at (満足)。
26. 忒撫威祖：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第二十番目, tafwid (神への委託)。
27. 忒思力母：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十九番目, taslim (シャイフへの服従)。
28. 耳格里：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十六番目, 'aql (理性があること)。
29. 你鴉子：『ミルサード』の所謂ムリードの屬性の第十三番目, niyaz (希求)。
30. 忒母欺你：『マクサド』の所謂 ahl-i ḥaqīqa の行いの第十番目, tamkīn (堅固にすること)⁴²。

さて、以上より、「三十件動靜」は全て『ミルサード』か『マクサド』のいずれかを典拠としていたことが分かる⁴³。そして、問題の第二番目と第二十七番目の解説部分も、字面上では、各々の原典の解説部分と内容的にはほぼ一致し⁴⁴、残りの「動靜」についても、同様であった。しかしながら、このように

42 Hujwiri が究極とする maqam 【Muhaya 1993, p. 39】。

43 『真功』において唯一名前が挙げられているスーフイズム文献は、『ミルサード』である【『真功』下巻「認主指點」五十七表】。

44 前者については、原典は「第二に知者を求めることである。というのも、案内人 (dārl) 無くして道を行くことはできないからである」となっている【MA p. 215】。後者については、原典には「内面的にも外面的にも、シャイフの諸状態や諸行爲に對して、決して反對してはならない。……もし [ムリードから見て悪に思われるようなもの] が、彼にとってシャリーアに違うかに見えたとしても、信頼しなければならない。というのも、我々には違反のようであっても、シャイフは違反していないからである。そして彼の眼差しは、この問題についてより完全であり、彼は、彼が爲すことを、[自己の] 見解 (nazar) に依って爲しても、それを正しく果たすことができる」などとある【MI, text, p. 264】。

個々には概ね原典を踏襲するものであったかに見える「三十件動靜」も、全體を俯瞰すると、何らかの意圖の下にアレンジされたものであると判断できる。

まず、『ミルサード』の所謂「ムリードの屬性」が二十個全て援用されているのに對して、『ミルサード』の所謂「シャイフの屬性」や、『マクサド』の所謂「ahl-i ṭarīqaの行い」「ahl-i ḥaqīqaの行いや徴」には取捨選擇が見られる、ということが既にそのことを證言している。さらに「ムリードの屬性」にしても、『ミルサード』の順番どおりには援用されていない。要するに「三十件動靜」は、余浩洲が何らかの意圖に基づいて、『ミルサード』や『マクサド』においてシャイフやムリードに要求されていた徳目・品行の類を取捨選擇し、さらにその順番をアレンジして仕立て上げた、独自の神祕階梯 (maqāmat) であつたと言える。

そして、「三十件動靜」の第一と第二は神祕階梯に取り組む前の大前提であるから、余浩洲版の神祕階梯における事実上の第一段は、‘ilm ということになるが、そこに、その意圖の一つを垣間見ることができるのではあるまいか。

神祕階梯というものは tauba (改悛) に始まるのが普通であり⁴⁵、「ムリードの屬性」にしても例外ではなかったから、‘ilm が第一段であるという事態は異様である。しかも、スーフイズムの理論に關する知識の獲得よりも、實際の神祕體驗を重視する『ミルサード』において、‘ilm は、「ムリードの屬性」の第十二として、

禮拜や斷食やその他諸々の柱といった、彼に義務付けられているところの諸々の宗教的義務を、必要最低限果たすことができるという程度で、知識を獲得せねばならない。そして、[知識を] 求めることにおいて、過剰に努力してはならない。というも、[そうすれば] 道から取り残されてしまうからである。彼が目的の完成に至っている時であれば、話は別である。もし、[これから] 指導者職を務めようとするならば、或いは、[既に] 先導者の位階を得ていたならば、『クルアーン』やスンナの諸知識を獲得することは、有用であつて、有害ではない【MI, text, p. 260】。

45) 若干の例外は存在した【Muhaya 1993, p. 43, n. 1】。

と説明されており、學ぶべき知識が限定され、'ilm (知ること) 自體やや否定的に語られているのに對して、『眞功』においては、

第三是爾令。意謂：必習學聖行條規，始能遵行一切命禁。更習認己認主明
心淨性之學，始能行此至道

第三は 'ilm (知ること) である。必ずスナナの規定を學習せねばならない。そうして始めて一切の命令と禁止を遵守することができる。さらに、自己を認識して神を認識し、心を明らかにして後天的に賦與された性質を淨化する爲の學問を學習せよ。そうして始めてこの至道を行くことができる。とあるように、『ミルサード』ではムリードに推奨されていない、スナナやスーフイズム理論の學習が、必要不可欠なものとして鼓吹されており、獨特の様相を呈しているのである。

しかしながら、このような 'ilm の扱い方は、經堂教育におけるスーフイズムの教導の在り方とは、合致するものであった。胡門の阿訇たちが、ペルシア語スーフイズム文献の講義を通じてスーフイズムの理論を教授することに情熱を注ぎ、門下生に對して、まずは經典の内容に關する知識の習得を求めたことは、前章第二節で見た通りである。つまり、余浩洲が 'ilm を神祕階梯の第一段とし、それを積極的に推奨したのは、所謂「明師」の在り方をそのようなものとして想定していたからであると考えられるのである。因みに、『眞功』は、ムハンマドが弟子たちにズィクルを教示したというハディースを掲載する【『眞功』下卷「念主第十七」五十一裏～五十二表；金宜久 1983；Aubin 1990】が、『ミルサード』の如く、そのハディースを根據にして、ズィクルはシャイフによって教示されねばならず、それ以外は無効であるという議論を展開する【MI, text, pp. 275-280; Malamud 1994, p. 433, n. 46】までには至っていない。

このような胡門の阿訇たちをモデルとする導師像は、馬注の『指南』においてより顯著に提示されている。

經云：爾不能習學經典，可交與近主之人。因近主之人從知道中指引正道，正道既得，則身心性命，皆得其正。【『指南』卷四「因教」六十二表裏】

經に言う：汝，經典の學習がままならぬのであれば，神に接近している人と交際せよ。神に接近している人が，道を知ることを通じて，正道へと教

導することによって、正道が既に得られたならば、身・心・性・命は皆その正しきを得る。

「身」「心」「性」「命」がその正しきを得るとは、神の體驗的認識へ至る爲の内面淨化の完成を謂う⁴⁶。「近主の人」の下において、「道を知ること」が、經典學習に依るのか或いはそれ以外の方法に依るのかは判然としないが、いずれにしても、經典學習が、内面淨化に際してまず採るべき正規の方法と見なされていることは間違いない。馬注はまた息子たちへの訓戒の中で、「子孫は賢であれ愚であれ、努めて幼少より師に従わしめよ。思うに經書は、善き系統を培養する爲の根本、凡を抜け出して聖に入る爲の舵である（子孫無論賢愚、自幼務使從師，盖培養善脈之根本，超凡入聖之舟楫）【『指南』卷五「宗戒」七十五裏～七十六表】とも述べている。彼もまた‘ilmを重視し、『ミルサード』で語られているような、經典教授以外の方法に依って教導を行うシャイフを、導師として第一義的には想定していなかったのである。「經」が具體的に何であるかは不明だが、少なくとも、‘ilmに對して冷淡であった『ミルサード』でなかったことは確かである。『指南』において、「身」「心」「性」「命」が正しきを得る、即ちスーフィーのタウヒードに至るまでのプロセスは、『ミルサード』に基づいて説明されている⁴⁷にもかかわらずである。

以上のように、『眞功』と『指南』では、余浩洲や馬注の周圍で現實に展開

46) 【『指南』卷三「性命」三十五表裏】によると、「性」は「心」に従って正しくなり、「體」は「命」によって勤勉になり、「性」がその正しきを得ると、信徒が神を認識し得る所以たる「眞光」が自ずと現れる、とある。なお、【同三十四表～三十五表】には、「陽」(父)たる「命」と「陰」(母)たる「體」が結合して「男」たる「心」と「女」たる「性」が生まれるとあるが、【MI, text, pp. 175-176】にも「靈 (ruh) と肉體 (qalib) の結婚から、心 (dil) と魂 (nafs) という二人の子供が生まれた」とある。

47) 例えば、【『指南』卷三「性命」三十六表】には、「經には、“nafs という仙馬に乗れば、至高の段階に到達することができる”とある(經云“納夫私仙馬，可到至高品位”)とあるが、それは【MI, p. 183】の以下の如き記述に對應する。「靈 (ruh) には、自身の世界への歸還において、魂 (nafs) という天馬ブラクが必要である。……〔靈は〕この世界に結び付く(即ち肉體と結合する)時、“わしはそこにわしの靈から息を吹き込んだ”【『クルアーン』15章29節】に言われているところの一吹きというブラクに乗っていた。そしてあの世界に行かんとする時は、魂の〔到達可能な〕領域 (maidan) の境界たる場所まで、魂というブラクが必要である」。

されていた、知識重視というスーフイズム教導の在り方に適合する形で、導師像が想定されていたということが言えるのである。

第三節 非限定による資格の開放——藍煦との比較から

王岱輿、馬注、劉智、余浩洲は皆、『ミルサード』を重要な種本の一つとして用いていたにもかかわらず⁴⁸、そこにおいてシャイフたることの条件として挙げられている先代のシャイフによる認定という事柄には、一切觸れていない。これに對して、藍煦のみは、導師たることの条件を次のように述べている。

儒禮云“善問者，如攻堅木，先其易者，後其節目，及其久也，相說以解，不善問者反此”，然“記問之學，不足以爲人師”，必也承受眞傳者，方可答學者之問。

『禮記』（『學記』）には、“善問とは、堅い木を加工する際に、容易な所から着手し、節目の部分は後にするようなものである。そのように〔問答〕すること久しくして、〔師弟が〕互いに語り合うことで理解に至るのである。不善問はこの反對である”とあるが、しかしまた“豫め人の質問を豫測してそれに對する解答を記憶しておくような當座しのぎの學問では、人の師たるに足りない”ともある。必ず眞傳を受けた者であって、はじめて學習者の問いに答えることができるのである。

【『正學』卷三「經傳」十七頁】

本來の『禮記』の文脈⁴⁹とは異なるものの、ともかくも藍煦はここに、「眞傳」を受けた者が「人師」たり得ると述べている。「眞傳」とは、『正學』の王守謙の序に、

夫我清真正教，始於人祖阿丹，闡自穆罕默德至聖，理得宗正，道有實學，而究之實發源於天方，厥後眞傳授受，代不乏人……

そもそも我が清真正教は、始まったのは人祖アダムからで、明らかにさ

48 劉智については【Leslie 1982】を見よ。

49 『禮記』では、「記問之學」とならぬよう、「必ず弟子が問うのを待ち、問うことが出来ないようであれば、始めて答えを示す（必也其聽語乎，力不能問，然後語之）」と續く。

れたのはムハンマド至聖からである。理については根本の正しきを得、道については眞實の學問を有した。それを突き詰めれば、源をアラビアに發していた。その後、眞傳が授受され、代々人材を缺くことはなかった。

……

とあるように、ムハンマドが明らかにして以來、師から弟子へと受け継がれてきた教えを指していた。つまり藍煦は、所謂「明師」の條件として、ムハンマドから續く道統への連繫を擧げているのであった。なお『正學』は、ムハンマドが Uwais al-Qaranī にヒルカを與えたという傳承に言及し【『正學』卷三「經傳」三十頁；同卷七「武外斯該勒尼墓誌」三十頁】、彼から、さらにアリーの息子のハサン、そしてその弟のフサインへと道統が傳わたつたとする【『正學』卷七「哈三眞人墓誌」「侯臆尼眞人墓誌」三十四頁】記事を載せるが、管見の限り、このようなムハンマド以後の道統を伝える漢文イスラーム文獻は他に無い⁵⁰。

【李興華 1998a, p. 636, n. 1】は、藍煦がカーディリーヤに屬していた疑いがあるとする。もしそうであるとするならば、彼自身がカーディリーヤの道統を通じて「眞傳」を受け得た、或いは受けていたかもしれない、ということになる。そのような藍煦が、「明師」の條件に「眞傳」を擧げているのに對して、王岱輿、馬注、劉智、余浩洲が、スーフイズムの導師たる條件に先代シャイフの認定に類するものを課さなかったことは、實に好對照を成していると言うべきである。それは單なる脱落であったのかもしれないが、限定的條件が課されない⁵¹ことによって、阿訇たちにシャイフと爲り得る道が開かれていたことは事實である。

50) 【『眞詮』上卷「回回」百九表裏】や張中の『歸眞總義』【前掲『回族和中國伊斯蘭教古籍資料匯編』所收のもの（版本情報を缺く）に據れば、「以麻呢穆直勒勒啓蒙淺說」三十五裏～三十六表】も、Uwais に関する同様の傳承を載せるが、道統については言及がない。なお、『正學』『眞詮』『歸眞總義』の Uwais に関する記述は、Farīd al-Dīn 'Aṭṭār の *Tadhkira al-Auliya'* 【TA, pp. 27-29】に基づいていたことは間違いない。Uwais に関する様々な傳承については、【Hussaini 1967】を見よ。

51) 王岱輿、馬注、劉智はいずれも、導師の條件として walī (pl. auliya') たることを擧げている（注(7), (10), (12)參照）が、walī であるか否かを識別する爲の基準が具體的に與えられているわけではなく、その條件は實際殆ど何も限定していない。

おわりに

周囲にシャイフと呼べる存在が稀少であった王岱輿は、スーフィズムの導師の必要性を「凡愚」に限定して、「智人」（実際にはあらゆる人がこのカテゴリーに入り得た）を例外に置いた。一方、胡門の阿訇たちが中國各地でスーフィズムの理論を教授する環境下に在った馬注や余浩洲は、それらの阿訇たちをモデルとする導師像を提示した。彼らはいずれも、彼らにとって重要な種本であった『ミルサード』の主張には違いつつ、自身の周囲の環境に適應する形で、導師論を展開したのであった。馬注の説が何らかの「經」に依據していたことは確實であり、或いは王岱輿の説も何らかの原典に基づいていた可能性もあるので、それらは「中國化」していたとは言い難いかもしれない。但し少なくとも兩人に、自身の置かれた環境に適合する論説を選択しようとする姿勢が認められるのは確實である。余浩洲に至っては、自身が想定する導師像に適應するように独自の神祕階梯を創造したが、このような措置は「中國化」と呼び得るであろう。但し、全くの捏造によるのではなく、あくまで『ミルサード』や『マクサド』といった原典に依據しようとする努力があったことには、注意が拂われるべきである。

そして、このような姿勢や措置の存在は、王岱輿、馬注、劉智、余浩洲が導師たる条件としてスイルスィラへの連繫を挙げなかった背景に、スイルスィラを缺く阿訇たちにもシャイフの資格を解放しようという意圖があったことを、我々に示唆する。

なお、今一人、スーフィズム実践における導師の效能に言及する漢文イスラーム文献の著者として、先行研究にも名前の上がっている馬徳新がいるが、その背景の複雑さ⁵²故、そして紙幅の制限からも、彼の導師論については後日を期したい。

52 馬徳新は、『四典要會』（以下『要會』。民國11（1922）年大化總歸・四典要會合印版を用いた）において、shari'aのみが義務であり、シャイフが教導に携わるところの tariqa, haqiqa は絶對的に必要なものではないと主張しているが、このような見解は、メッカ巡禮の際に得られたものであった【『要會』卷四「正異考述」十

参 考 文 献

【MA】は矢島洋一氏の、【楊永昌 1989】は佐藤實氏の、【MI; 伍貽業 1991; Aubin 1995】並びに『回族和中國伊斯蘭教古籍資料匯編』所收の諸文獻は濱田正美氏の、御好意によって閲覽の機会を得た。また、『四庫全書存目叢書』に『典禮』の初刊本が収められていることについては、岩井茂樹氏の御指摘を頂いた。記して各位に謝意を表する。

MA: *Maqṣad-i Aqṣā, Ashi "a al-Lama'at-i Jamī bi-inḍimām-i Sawānīḥ-i Ghazzālī o chand kitāb-i 'irfānī-yi digar*, ed. by Ḥamid Rabbānī, Kitābkhāna-yi 'ilmīya-yi Hamidī, Tehrān

MI: *Merṣād ol-'Eḥād*, ed. by Muḥammad Amīn Riyāhī, B. T. N. K., Tehrān, 1973

五～十六頁; Aubin 1995】から、その背景には、當時のメッカにおける思潮を考えねばならない。

また彼は、『要會』において、現實のシャイフたちを、『ミルサード』や『マクサド』に描かれているシャイフ像からはかけ離れたものとして、激しく非難する。彼の時代既に、彼が活動の舞臺としていた雲南は、ジャフリーヤ門宦の重要な根據地の一つに成長していたから、件の非難は、そのムルシドたちに向けられたものであった可能性は十分に考えられる。所謂「咸同雲南回民起義」において清朝に「歸順」した馬徳新が、乾隆46 (1781) 年の「叛亂」以來、清朝當局から敵視されてきたジャフリーヤ門宦を非難することは、いかにもありそうなことである。但し、馬徳新のシャイフ批判に類するものは、『マクサド』において既に見られる。『マクサド』では、シャイフに代わって *dānā* (知者) の語が好んで用いられる。同じ Azīz Nasāfī の *Kashf al-Ḥaqqā'iq* でも、シャイフと *dānā* が對比され、前者は非難、後者は稱賛されている【Ridgeon 1998, p. 27】。馬徳新がスーフイズムにおける導師の有效性を示す際に用いる「箸那 (zhe na)」の語も、おそらくは *dānā* の音寫であると思われる。例えば、『要會』には、「もしある旅人が、一日、いや一時間でも、〔知者との〕交際に至り、能力があり、知者 (*dānā*) との交際に相應しくあるならば、それは、知者との交際無くして、百年、いや千年、諸々の禁欲や克己に従事することよりも、良いことである。彼 (神) ——高くあれかし——の言葉に「實に汝の主の許に在る一日は、汝らが數える千年の如し」とあるが如く】【MA, p. 221】を下敷きにして、「箸那曰“在箸那門下一日、勝於自修苦行千年”】【『要會』卷四「正異考述」二六頁】と記されている。さらに、シャイフの語を用いる『ミルサード』の記述は、それを「箸那」に替えて引用される。即ち「眞のシャイフは、神のドームの下に在って、誠實さの座席に座り、御許に在るという地位に在る。“私の聖者たちは、私のドームの下に在る。私以外に彼らを認識することはできない”。他の者たちの眼差しが彼に注がれることは無い】【MI, text, p. 242】は、「眞箸那、非衆目可見者也。眞主諭云“豫之至賢、居豫帳下”，他人不得而識之也】【『要會』卷四「正異考述」二七頁】と譯されている。

TA: *Tadhkira al-Auliya'*, Tehran, A. H. S. 1336

- 佐口透 1969 「中國イスラムの教派」『金澤大學法學部論集・史學編』17
- 佐藤實 1999 「劉智著『天方性理』の版本について」『東方宗教』94
- 2000a 「劉智傳」『關西大學中國文學會紀要』21
- 2000b 「劉智の『天方典禮』と『天方至聖實錄』の版本について」『東洋學報』82-3
- 田坂興道 1964 『中國における回教の傳來とその弘通（下卷）』東洋文庫
- 張承志 1993 『殉教の中國イスラム——神祕主義教團ジャフリーヤの歴史』（梅村坦 編譯）亞紀書房
- 濱田正美 2000 「『歸真總義』初探」『五十周年記念論集（神戸大學文學部）』
- 松本耿郎 1999 「馬聯元著『天方性理阿文注解』の研究」『東洋史研究』58-1, pp. 1-36
- 牧野信也 2001 『ハディース』VI 中公文庫
- 白壽彝 2000 『回族人物志（上下）』寧夏人民出版社
- 馮今源 1982 「從中國伊斯蘭教漢文譯著看儒家思想對中國伊斯蘭教的影響和滲透」『伊斯蘭教在中國』寧夏人民出版社 1982, pp. 257-281
- 馮增烈 1981 「明清時期陝西伊斯蘭教的經堂教育」『清代伊斯蘭教論集』寧夏人民出版社 pp. 217-251
- 1982 「“格迪目”八議」『伊斯蘭教在中國』寧夏人民出版社 pp. 118-131
- 金宜久 1983 「蘇非派與漢文伊斯蘭教著述」『世界宗教研究』1983-2, pp. 100-109
- 1994 「蘇非派與中國經堂教育」『世界宗教研究』1994-2, pp. 64-76
- 1999 『中國伊斯蘭探祕——劉智研究』東方出版社
- 李興華 1998a 『中國伊斯蘭教史』（李興華・秦惠彬・馮今源・沙秋眞 合著）中國社會科學出版社
- 1998b 「經堂教育與伊斯蘭教在中國的學說化」『伊斯蘭文化研究：第二屆西安市伊斯蘭文化研討會論文匯編』寧夏人民出版社 pp. 1-20
- 劉東聲 1992 「關於《岡志》」（劉東聲・劉盛林）『回族研究』1992-1, pp. 68-78
- 馬通 1995 『中國伊斯蘭教派門宦淵源』寧夏人民出版社 1986の修訂本第二版
- 龐士謙 1937 「中國回教寺院教育之沿革及課本」『禹貢』半月刊第七卷第四期
※白壽彝『中國伊斯蘭史存稿』寧夏人民出版社 1982, pp. 366-374;
李興華・馮今源 編『中國伊斯蘭教史參考資料選編（1911-1949）』寧夏人民出版社 1985, pp. 1025-1032（下冊）に轉載
- 秦惠彬 1998 「從“經堂教育”說開去——胡登洲400周年忌辰感言」
『伊斯蘭文化研究：第二屆西安市伊斯蘭文化研討會論文匯編』寧

- 夏人民出版社 pp. 53-59
- 王永亮 1993 「回族經堂教育的產生及早期形態」『回族研究』1993-1, pp. 88-96
- 吳建偉 1996 「《清真指南》海內贈言詩考略」『回族研究』1996-3, pp. 2-9
- 伍貽業 1991 「從王岱輿到劉智的啓示和反思——17世紀中國伊斯蘭教思潮」
『中國回族研究』（第一輯）寧夏人民出版社 1991, pp. 68-82
- 楊懷中 1995 『伊斯蘭與中國文化』（楊懷中·余振貴 主編）寧夏人民出版社
- 楊永昌 1988 「《經學系傳譜》及舍起靈簡介」
『中國伊斯蘭教研究文集』寧夏人民出版社 pp. 430-441
- 1989 『經學系傳譜』（楊永昌·馬繼祖 標注）青海人民出版社
- 余振貴 1988 『正教真詮·清真大學·希真正答』（余振貴 點校）寧夏人民出版社
- 1993 『中國伊斯蘭文獻著譯提要』寧夏人民出版社
- 1999 『正教真詮·清真大學·希真正答』（余振貴·鐵大鈞 譯注 劉景隆 審訂）寧夏人民出版社
- 2001 『中國回族金石錄』（余振貴·雷曉靜 主編）寧夏人民出版社
- 《岡志》 『北京牛街志書——《岡志》』（北京市政協文史史料研究委員會·北京市民族古籍整理出版企畫小組 編 劉東聲·劉盛林 註釋）北京出版社 1991（第二版）
- Algar, Hamid
1982 *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, Delmar: Caravan Books, New york
- Aubin, Françoise
1990 "En Islam Chinois: Quels Naqshbandis?", *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Order Mystique Musulman*, dir. par Marc Gaborieau, Alexandre Popovic & Thierry Zarcone, Istanbul: Institut Française d'Études Anatoliennes & Éditions Isis, pp. 491-572
- 1995 "Islam Littéraire Chinois (X VIIe siècle-début X X e siècle) Soufisme et Anti-Soufisme", Utrecht 大學における學會 "Sufism and Its Enemies" に際して提出されたレジュメ
- 1997 "L'Enseignement dans la Chine Islamique Précommuniste (du Siècle X VI e au Milieu du X X e) entre Affirmation Identitaire et Modernisme", *Madrassa: La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman*, sous la direction de Nicole Grandin et Marc Gaborieau, α ρ editions Arguments, pp. 373-388
- D'Ollone, H. M. G.
1911 (*Mission d'Ollone 1906-1909*.) *Recherches sur les Musulmans chinois*, etudes

- de A. Vissière, notes de E. Blochet et de divers savants, Paris, Ernest Leroux
- Hussaini, A. S.
1967 "Uways al-Qarani and the Uwaysi Sufis", *The Muslim World*, Vol. 57, No. 2, pp. 103-113
- Leslie, Donald Daniel
1981 *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates*, Canberra College of Advanced Education
- Leslie, D. D. and Wassel, Mohamed
1982 "Arabic and Persian Sources Used by Liu Chih", *Central Asiatic Journal*, Vol. 26, No. 1-2, pp. 78-104
- Leslie, D. D., Yang Daye and Ahmed Youssef
2001 "Arabic Works Shown to the Qianlong Emperor in 1782", *Central Asiatic Journal*, Vol. 45, No. 1, pp. 7-27
- Malamud, Margaret
1994 "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, pp. 427-442
- Muhaya, Abdul
1993 "Maqamat (Stations) and Ahwal (States) According to al-Qushayri and al-Hujwiri: A Comparative Study", Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal
- Murata, Sachiko
2000 *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm (with a New Translation of Jami's Lawa'ih from the Persian by William C. C. Chittick)*, State University of New York Press
- Ridgeon, Lloyd
1998 *'Aziz Nasafi*, Curzon Press
- Schimmel, Annemarie
1975 *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press

Thirdly, the Supervisorate played a central role in government led printing activities in the provinces. During the period of heightened cultural activity, including publishing, which occurred from the Yuantong through the first of the Zhiyuan eras, the Supervisorate was actively involved in such activities, particularly in Hangzhou.

Fourthly, the fact that natives of the province were chiefly employed in the local administrative offices was exceptional, and they maintained firm links with the Surveillance Commission 監司, regardless of the provincial government to which they were attached. Through its social and cultural activities of constructing schools, publishing, and promoting talented people, the Supervisorate was situated in a position supporting the formation of culture in the provinces during the Yuan dynasty together with the organs of state supervision.

THE DISCOURSE ON THE *SHAYKH* IN CHINESE ISLAMIC LITERATURE AND ITS BACKGROUND

NAKANISHI Tatsuya

Works of Chinese Islamic literature that frequently came to be written in the time of the late-Ming and Qing dynasties were translations of the contents of Arabic and Persian literature into Chinese, and this body of literature might lead us to suppose that the Sinification of Islam had occurred (a departure from the original meaning of the texts resulting from the authors' attempts to write to suit the Chinese environment and of the influence of the ideological permeation of the three faiths, Buddhism, Confucianism and Daoism.). Heretofore, certain elements of Sinification in regard to the theory of Sufism have to a certain extent been made clear, but those aspects concerned with practical application of various themes have hardly been addressed. Thus I have examined those aspects and the background of this Sinification in terms of the arguments concerning the *shaykh*, the leader of Sufism, in Chinese Islamic literature and have come to the following conclusions.

Because it was rare that anyone might be identified a shaykh in the sphere of Wang Dai-yu 王岱輿, he affirmed that there were exceptions to principle that a shaykh was absolutely necessary, in opposition to the teaching of the *Mirṣād al-'Ibād*, the text which he had used. This position, however, corresponded with the teachings of the *Maqṣad-i Aqṣā*, which was widely read in China, on the possibility

of exceptions to the general principle of the need for a shaykh. Yu Hao-zhou 余浩洲 placed the attainment of knowledge as the first of the *maqāmāt*, stations of spiritual training, in his arrangement of the various virtues of the *Mirṣād* and *Maqṣad*. In expounding its importance, Ma Zhu 馬注 also explicated the process of spiritual purification based on the *Mirṣād*, but took the attainment of knowledge as the standard method of spiritual purification on the basis of some unspecified scripture. These attitudes that emphasized knowledge were contrary to view expressed in the *Mirṣād*, but they agreed with requirement of the attainment of knowledge advocated by the A-hong 阿訇, who were the teachers closest to the authors and readers of Islamic literature in Chinese, and who solely taught interpretative reading of Arabic and Persian texts without instructing their students in spiritual training. It may be claimed that in Yu's device of creating one's own *maqāmāt* suitable to an individual's own environment was a sort of sinification. Although Wang, Ma, Yu, and later Liu Zhi 劉智, failed to address the rule of the *Mirṣād* that had set the *silsila*, spiritual chain stretching back to Muḥammad, as a precondition for a being shaykh, but, in this may be seen as their intention of opening the qualification of shaykh to the A-hong, who lacked the *silsila*.

**EVIDENCE OF THE ACTIVITIES OF THE ĀFĀQĪYA IN
EASTERN TURKESTAN: ON MANUSCRIPT PROV. 219
OF THE GUNNAR JARRING COLLECTION,
LUND UNIVERSITY LIBRARY, SWEDEN**

SHINMEN Yasushi and SUGAWARA Jun

In the history of Eastern Turkestan of the seventeenth through nineteenth centuries, the family known as the *Kāshghar Khwāja* consistently played an important role in the political activities of Turkic Muslims. It would be difficult to claim that a sufficient number of historical materials exist to recount their circumstances in detail. In this study, we have focused on a scroll that has been registered with the designation Prov. 219 in what is known as the Jarring Collection of the Lund University Library in Sweden.

This manuscript consists of three parts: (A) a *fatwā*, a religious order; (B) a *nesb name*, a lineage, of Khān Khwājā; and (C) the *tadhkira*, legend, of Khān Khwājā. The first part, the fatwa, persistently advocates unconditional obedience to the descendants of the saint by citing a bogus *Hadīth*.