

馬徳新とイブン・アラビーの来世論 —— 19世紀中国ムスリムの思想変相 ——

Ma Dexin and Ibn 'Arabī's Theory of the Afterlife

中西竜也
Tatsuya NAKANISHI

Abstract I have been curious about the intellectual changes among Chinese Muslims that transpired during the 19th century in their exploring various Islamic philosophies from West Asia and South Asia (unknown in East Asia) and their coping with the increasingly intensified antagonism between Muslims and non-Muslims in Chinese society. This paper focuses on Ma Dexin (馬徳新, d. 1874), a famous Chinese Muslim scholar who made a trip through the Middle East and a pilgrimage to Mecca after stopping in India (1841-1849). He was prominent in Yunnan Province during the Yunnan Muslim rebellion (1856-1874). First, I elucidate that Ma Dexin introduced Ibn 'Arabī's (d. 1240) thoughts regarding the afterlife to China, expressing them in a particular way (as follows). One of the Arabic works written by Ma Dexin, *Asrār al-ma'ād*, articulates Ibn 'Arabī's ideas about the Garden and Fire, based on the latter's masterpiece *Fuṣūṣ al-ḥikam* and on some works. *Asrār al-ma'ād* also includes the Ash'arite and Maturidite theory of "acquisition". Despite its basis in *Asrār al-ma'ād*, *Dahuazongyi* 大化総婦—a Chinese Islamic work written by a disciple of Ma Dexin under the latter's supervision—deviates from Ibn 'Arabī's doctrine, although it also partly adopts it. I reveal that in *Dahuazongyi*, Ma Dexin, instead of advocating Ibn 'Arabī's quasi-universalism theory regarding salvation, suggests a kind of soteriological universalism, which resonates with Chinese traditional thoughts. Thus, I explain Ma Dexin's intention not only to rectify the error of Buddhist and Taoist samsara theories but also to promote coexistence between Muslims and non-Muslims. Additionally, I point out that he might have been inspired by contemporary Islamic reformist trends such as those of Khālidīyya and Salafīyya (or reevaluations of Ibn Taymiyya) through his travels throughout the Islamic world.

Keywords Chinese Muslim (回), Ma Dexin (馬徳新), Ibn 'Arabī (イブン・アラビー), afterlife (来世), Islamic reformist trends (イスラーム改革潮流)

はじめに

19世紀から20世紀初頭にかけて、清代後期、中国ムスリム（漢語を日常語とするムスリム）は、大きな状況変化に見舞われ、それに応じて新たな思想を展開するようになっていたと考えられる。

第一に、この頃、中国ムスリム（回）と非ムスリム中国人（漢）とのあいだの対立（回漢

対立)が激化し、中国社会でマイノリティとして生きる中国ムスリムの存続が危機に晒されつつあった。ゆえに当時の中国ムスリム学者たちは、回漢融和のための思想構築が喫緊の課題であると、改めて認識するようになったらしい。彼らのあいだでは、従前からイスラームを中国の現実に適応させたり中国伝統思想と調和させたりする努力がなされてきたが、19世紀には、このような思想的営為の拡大・洗練が図られた形跡がある。

第二に、同じ頃、中国ムスリムが西・南アジアを直接訪問するようになって、当地より彼らのあいだに、従前の中国で聞かれなかった「新しい」様々なイスラーム思想が伝えられるようになった。これらの新思想は、回漢関係の立て直しをめぐる中国ムスリム学者たちの思惟発展にも、大きな役割を果たしたようである。

以上は中西 2016 である程度明らかにされた。継いで本稿は、19世紀から20世紀初頭の間に生じていたと思しき、かかる中国イスラーム思想史上の一大変動をさらに検証すべく、その転換点にあたと見られる、著名な中国ムスリム学者、馬徳新(字復初, 1794-1874)に焦点をあてる。

馬徳新は、中国南西部の雲南に生まれ、同地を主な活躍の舞台としたが、1841年から1849年にかけては、メッカ・メディナ巡礼を行いつつ、エジプトやイスタンブル、エルサレムなども周遊した。往路にはコルカタ、帰路にはシンガポールにも立ち寄っている。そしてこの間、各地でムスリム学者たちと交流したり、イスラーム関連書籍を購入したりして、イスラームの「新しい」学説の摂取に努めた。なお、中国ムスリムのあいだで彼以前ほとんど見られなかった、西・南アジアへの訪問者は、彼以降に徐々に増えていく。

西・南アジア旅行から帰国した馬徳新は、清朝に対する雲南ムスリム反乱(1856-1874)に巻き込まれ、一時その指導者となったが、のちに清朝に帰順し、「滇南回回總掌教」なる官職を担任して反乱の沈静化に協力した。かたわら、イスラーム思想の研究・著述に精励し、そのアラビア語や漢語の著作の中では回漢調停に向けた議論をも繰り広げた。だが、雲南ムスリム反乱の収束後は、おそらく中国ムスリム社会における影響力の過大さを懸念されたためと思われるが、清朝当局に処刑された¹⁾。

馬徳新が西・南アジアのイスラーム「新」思想から靈感を得て、中国イスラームに様々な変革をもたらしたことは、つとに指摘がある。たとえば彼は、中国ムスリムのあいだでも浸透していたスーフイズムのある側面(シャリーアよりもタリーカやハキーカを重視することや、聖者崇拜)を批判した。楊桂萍[2004: 185-195]によればそれは、西・南アジアに滞在した折、いわゆる「ワッハブ派」に感化されたためと推断されている。また、18-19世紀の中東に勃興したイスラーム法再解釈の機運に触発されたものと思われるが、馬徳新は、中国ムスリムとしてはじめて、中国的現実を見据えたイスラーム法の本格的探求に取り組んだ、と筆者は考えている[中西 2013: 69-73, 182-202]。さらに馬徳新は、従前の中国ムス

1) 馬徳新の生涯や著作については、白寿彝 2000 下、1552-1562 と Lin 1990 を参照。

リム学者が、「鬼神」を「敬遠」する儒教に同調するかのごとく、死後の事柄に比較的無関心だったことを反省し、イスラーム来世論の闡明に努めたことが知られている。松本 [2007; 2009] によれば、とくにアブー・ハーミド・ガザリー (Abū Ḥāmid al-Ghazālī, 1111 年没) の思想に依拠して、死後の人間完成を主張したという。

これら先行研究に続いて、本稿は、馬徳新がとくに来世論の方面で、中国ムスリムの思想シーンにいかなる新風を吹き込んだかについて、さらなる検討を加える。以下では、彼が、おそらくは中東周遊の成果として、中国ムスリムではじめてイブン・アラビー (Ibn al-'Arabi, 1240 年没) の著作を直接参照するようになり、結果、中国では前代未聞の新しい来世論を提唱するに至ったことを明らかにする。その上で、馬徳新がイブン・アラビーの来世論を、いかに特異な形で受容したかについて論じる。さらに、そのように特殊な仕方でイブン・アラビー思想が受容された背景には、中東のイスラーム改革潮流の影響が作用していた可能性や、イスラームと中国伝統思想との調和を目指す馬徳新の意図が働いていた可能性を指摘する。

「存在一性 (waḥda al-wujūd) 論」の名で知られるイブン・アラビーの思想は、イスラーム世界全体に巨大な賛否の渦を巻き起こしたが、当該論争の中国での反響の有無は現在のところ不明である。この問題の考察、ひいては 19 世紀の中国イスラーム思想史上の転折がイスラーム世界全体の思想潮流とどのように関係するかという問題の解明に、糸口を提供することも、本稿の狙いである。

I 『大化総帰』と『帰処の諸神秘』

1 『大化総帰』はイブン・アラビー『叡智の台座』の翻訳か？

馬徳新の指導下に彼の弟子の馬開科が漢語で執筆した『大化総帰』(同治 4/1865 年刊) は、イブン・アラビーの主著『叡智の台座 (*Fuṣūṣ al-ḥikam*)』(「甫蘇師」) から、人を誠め動かすような箇所や、それ以前の馬徳新の漢語著作で来世論に関して言い尽くせなかったところを選んで訳出したものだという。馬徳新と馬開科の序文(松本 2014a: 16-22 に邦訳がある)に、そのように説明されている。したがって本稿では、馬徳新の来世論の、漢語による集大成ともいえるべき、この『大化総帰』の分析から、彼が中国ムスリムのあいだに新規導入したイブン・アラビー思想がいかなるものであったかを吟味する。

ただし、その前に解決すべき問題がある。すなわち『大化総帰』は、本当に『叡智の台座』にもとづくものであったのか、ということである。Murata [2000: 35] は、『叡智の台座』は死の何たるかや復活を主要な内容とするわけではないので、『大化総帰』がその「翻訳」であるというのは疑わしい、とした。たしかに『大化総帰』は、少なくとも『叡智の台座』の忠実な全訳ではない。しかしいずれにしても『大化総帰』と『叡智の台座』の関係性は、問われなければならない。

当該問題については最近、松本 [2014b] が、『大化総帰』「前文」と『叡智の台座』序文との比較から、前者の書は後者の書の「翻訳というよりも翻案あるいは換骨奪胎」と結論付けた。筆者もこの結論じたいには賛成である。ただ、松本氏の議論によっても、『大化総帰』が『叡智の台座』を翻案したにせよ、それを直接の典拠として書かれたのか、それとも存在一性論の解説書の類からイブン・アラビー思想を間接的に汲み取って編集されたものに過ぎないのかは、依然として判明しない。ゆえにまずは、この点をはっきりさせておきたい。

結論から言えば『大化総帰』は、『叡智の台座』を確かに引用しており、まず間違いなくそれを直接の典拠の一つとしていたと考えられる。たとえば、『大化総帰』[大化：下、21]に次の一節²⁾がある。

さて、人の「本体」は「活性」に由来し、「活性」は「生発」に由来し、「生発」は「堅定」に由来し、「堅定」は「四行」に由来し、「四行」は「元氣」に由来し、「元氣」は一切の「靈性」に由来する³⁾。〔現世への〕到来では、始点から終点へ廻り、〔来世への〕帰還では、終点から始点へ返る。「経」にいう。「人が死ぬ日に至ると、現世で我が身に集めたものは、ことごとくそこを離れる」と。現世で我が身に愛着のあるものも、来世では一律に放棄する。そうすると嗜欲は害し得ないし、自我も騷擾できない。糟粕を捨てて精華を採取し、皮膚を削って精美を抽出し、真の光の発露を得る。それは、〔いずれ消滅する〕燈火が宝珠〔の永遠の輝き〕を得るのと全く異ならない。

ここで引用されている「経」が、実は『叡智の台座』に他ならないのである。そのことは、馬徳新みずから執筆したアラビア語作品のひとつで、来世論を主題とする『帰処の諸神秘 (Asrār al-ma'ād)』という著作⁴⁾との対照によって判明する。『大化総帰』は、疑いなく多くの部分が『帰処の諸神秘』を下敷きにして書かれており、上引文も、このアラビア語文献の「復活とその叡智についての節 (faṣl fi al-ba'th wa ḥikmat-hi)」に以下のような対応箇所が

2) 且夫人之本體從活性而來，活性從生發而來，生發從堅定而來，堅定從四行而來，四行從元氣而來，元氣從一切靈性而來。其來也，由始而溯終，其歸也，由終而反始。經云：人至死日，凡今生所聚集於我身者，無不盡為分離焉。所以在今世為繫戀於我身之物，至後世，則樂行脫棄，而嗜慾不能害，己私不能擾，去糟粕而取精華，削皮膚而拔萃美，得真光之發露，何異燈火而得明珠也。

3) 「本体」[Murata et al. 2009: 198-199]「活性」[ibid.: 372-373 (n. 1), 388-389]「生発」[ibid.: 114-115, 372, 378]「堅定」[ibid.: 372-373 (n. 1), 378-379]「四行」[ibid.: 312-314]「元氣」[ibid.: 230-232 (n. 1)]「靈性」[ibid.: 430, 432 (n. 5)]は、劉智 (1724 年以降没)『天方性理』の術語である（「四行」については、青木ほか 2007: 184-222 に極めて詳細な説明がある）。

4) 成立年代は不明。ただし『大化総帰』以前の馬徳新の漢語著作、たとえば『四典要会』（咸豊 9/1859 年刊）の一部にも、『帰処の諸神秘』の一節を漢訳したものが見受けられる。また、『帰処の諸神秘』が中国ムスリムに向けて書かれたものであることは疑いない。書中には、来世の火獄における折檻の兆候が現世でも見られると述べられ、その一例として、四川 (al-wādī al-arba') の「火の井戸 (ābar al-nār)」(おそらくは硝石の鉱山) に言及がある [Asrār: 33a]。『帰処の諸神秘』のテキストは、Naṣā'ih (参考文献一覧を参照) の翻訳者、馬敏康氏のご厚意により閲覧・利用が可能となった。同氏ご所蔵の版本をデジタルカメラで撮影し、研究に使用することをご許可いただいた。記して深甚の感謝の意を表したい。

あり、そこでは問題の「経」が『叡智の台座』であると明記されている。

復活の緊要性に関するもう一つの側面は、こうである。万物はおのおの借り物である。というのも、人間の存在 (wujūd) は動物から借りられ、動物は植物から、植物は鉱物から、鉱物は〔熱冷乾湿の〕諸性質 (ṭabā'ī) から、諸性質は諸元素から、諸元素は第一の塵 (habā' al-ūlā) から、それは諸霊 (arwāh) から〔借りられている〕。各層は、その上にあるもの、その起源にあるものに返却されるのである。シャイフの中のシャイフ、イブン・アラビーは、『叡智の台座』[Fuṣūṣ, I: 50; Austin 1980: 51-52] で言った。「汝は見なかったのか? 完全人間が、現世の宝物庫から消滅して引き離されたとき、真理〈称えあれ〉が貯蓄したところのものはそこに残らなかった。そこにあったものはそこから出て、一部が一部に帰属した (iltahaqqa)」。ジャーミー〈神よ彼の秘奥を清めたまえ〉は言った。「諸々の枝はその根に帰属し、個別は普遍に帰属した。子どもたち (mawālīd = 動物・植物・鉱物) が元素に、次いで全ての根源に帰属するが如きである」[Sharḥ al-Jāmi: 60]。それから、神〈称えあれ〉は各々に、その真相 (haqīqa) を賜与した。今や、あらゆるものは、その主 (rabb) の輝きによって輝き常在永続するものとなった。〔いつかは消える〕ランプが、その光が永遠に消滅せぬ星々の如くに輝く真珠に変わったように。[Asrār: 11b-12a]

『帰処の諸神秘』には、『叡智の台座』の書名を挙げてその内容を引用するところが、この箇所を含め全部で4か所ある。また、「イブン・アラビー曰く」というかたちでその何らかの著述の内容に言及するところが2か所ある。果たして、この馬徳新のアラビア語著作は、後に詳述するように、イブン・アラビーの来世論をおおむね踏襲するのであった。

では、『大化総帰』も『叡智の台座』ないしイブン・アラビーの来世論を正しく引き写すものであったかという点、事情は複雑である。以下では、馬徳新のイブン・アラビー受容の如何を考えるために、引き続き『大化総帰』の来世論を『帰処の諸神秘』のそれと比較しつつ検討する。

2 『大化総帰』来世論の傾向 ——『帰処の諸神秘』との比較から——

前節に『大化総帰』と『帰処の諸神秘』から引用した、対応する二つの文章（以下、『大化総帰』の当該文を【α】、『帰処の諸神秘』の当該文を【β】と称する）は、前後を含めた全体の文脈からいえば、実のところ趣旨が大きく異なる。

まず【β】を含む「復活とその叡智についての節」は、次の問題を主題とする。すなわち「なぜ霊 (rūḥ) が、生きている肉体とともに、死によってそこを離れることなしに、帰還することはありえないのか。もし事がそのようであれば、再蘇生は必要がなくなるのではないか。そうすると、誰も来世の存在を否定しないだろうに」[Asrār: 10a] との疑問である。当該節前半では、その問いへの第一の答えとして、肉体の死の理由が提示される。すなわち「現世の肉体は、性質の要請するところによって粗雑ではかなく、消滅する者は永遠の世界

(来世)に相応しくない」がゆえに死が必要であると述べられる [Asrār: 10a]。また、当該節後半では、件の問いへの第二の答えとして、復活の意義が語られる。そこでは要するに、復活とはいわば万物が各自の完成を見ることだと説明される。【β】はその議論の一部である。

「復活とその叡智についての節」後半はこう始まる（クルアーン本文の訳出にあたっては、日本ムスリム協会訳と井筒俊彦訳を参照した。以下同様）。

復活の日は、最大の暴力であるのと同様、最も壮麗な恩寵でもある。というのも、そこで万物は、その根源に、それが作られた目的に帰還し、神がそこに置いてあった美や完全さが明らかになるからである。“大地とそこにあるものが主の光によって輝く日” [≡ Qur’ān: XXXIX, 69]。というのも、ここにおいて、万物は、神の友たちの目的であったところの完全さに到達すると言われているからである。[Asrār: 11a]

結局【β】は、この記述にいう、万物が復活によって「それらが作られた目的に帰還」するということの具体的な説明である。すなわち、その帰還によって「完全さに到達する」とは、万物が各自の「真相 (ḥaqīqa)」を回復し、その「主 (rabb)」に還元されて永遠となることだということである。「真相」とは、イブン・アラビーのいわゆる「恒常の実在 (‘ayn thābita)」のことである。複数形でいえば a’yān thābita (恒常的諸実在)。それは、時間を超越した神の知の中に常在する万物各々の「本質 (māhiyya=それは何であるかということ)」に相当する。そして「主」とは、恒常の実在と相即する神名を指している。

イブン・アラビーの存在一性論によれば⁵⁾、神の万物創造とは、唯一なる神が無数の被造物として自己顕現することである。神は自身をその外側に示現する際、自らの知の中に把握された万物各々の本質たる恒常の実在によって様々に限定され、多様な被造物として現れる、とされる。恒常の実在による限定とは、つまるところ神の諸相を指示・形容する諸名・諸属性（たとえば、神の一側面を表す「優美なる御方 (al-Laṭīf)」という名には「優渥 (luṭf)」という属性が伴う)のフィルタリングである。神の方は、いつも自身のあらゆる名前と属性をともなって現れ、自らの全容を万物各々に投影しようとする。しかし被造物の側は、恒常の実在に規定されたそれぞれの器量 (qābiliyya) によって、神の自己顕現を受入れる準備の具合 (isti’dād) が異なり、それに応じて各々は、それぞれ異なった一部の名前・属性しか反映できない。それで被造物の個性・多様性が生じるのである。ただし、そのようにして万物がそれぞれに神の異なる側面を表現することで、世界全体では神の全貌を浮かび上がらせることになる。また人間も、神の全ての名前・属性を表象する潜在能力を持っているとされる。そしてそれを実際に発揮する人間が、【β】でも言及される、いわゆる「完全人間 (insān kāmil)」である [Izutsu 1983: 112, 218-234; Chittick 1994: 33-34, 57]。

神による万物創造の目的は、自身の有様が世界や完全人間を通じて映し出され、認識されることとされる [Izutsu 1983: 32, 41, 94, 114, 136-137, 222; Chittick 1994: 29, 34-35, 45,

5) 以下、存在一性論の解説は、基本的に Izutsu 1983 や Chittick 1994 に依拠する。

127-128]。完全人間は、神のあらゆる名前・属性を統一したかたちで自らに具現し、神の鏡像の如き自己を認識することで、神を知悉する。魂 (nafs) に様々なイメージとして顕現する神の諸相を観照することで、人は神の実相把握に近づいていく。イスラーム法によって自己を律することで、あらゆる神名が魂に中庸な状態で反映されるようになる。そのとき人は神の全ての属性に象られ、神と完全に照応し、神を十全に認識する [Izutsu 1983: 39-47, 63-65, 260-261, 265-266; Chittick 1994: 35-36, 40-45, 72-73, 78-79, 101-102, 146-147]。人は神の意向に応じて、究極このような境地を目指さねばならない。だが、この境地は完全人間にしか到達できない。それ以外の人は、恒常的実在にもとづくキャパシティの限界から、一部の神名を偏ってしか反照できず、神の限定的な一面を認知するにとどまる [Izutsu 1983: 247-262; Chittick 1994: 22-23, 32-33, 148-152]。各人は自らが知り得る限りの神の一面を、自身固有の「主 (rabb)」と仰ぎ、その認識に励むよう運命づけられるのである⁶⁾。また、「主」があれば必ず「僕 (abd)」がいなければならない。ゆえに、たとえ「強圧 (qahr)」のような悪徳に見える属性でも、それは「征服する御方 (al-Qahhar)」という神名の具象である以上、誰かがそれを個別に具現・信奉する任を、その「僕」として引き受けねばならないのである⁷⁾。

各人が自らの恒常的実在に強制されて、それと相即する「主」の体現・認識に精進・到達すること。それは取りも直さず、恒常的実在に規定された自己の稟質 (fitra)⁸⁾ を尽く回復・発揮し、自身が何者であるかを知ることには他ならない。また、それは畢竟、来世で自身の「真相」(恒常的実在)と相即する、「主」たる神名に還元されることで完結する。

要するに、万物・人々が、各自に相応の神の一側面を表現・認識し、それぞれの本来(恒常的実在)に立ち戻り、各自固有の「完全さ」(神名)に到達することこそが、神の創造の目的であり、万物の存在理由であり、人間の使命だということである。そして、それが真に尽くされるのは、実際に万物が神へと帰還する来世であり、それこそが復活の意義だというのが、【β】の言わんとするところなのである。

6) イブン・アラビーが「主」という場合は、各被造物が体現・認知しえる限りの、神の限定的位相(個々の神名)を意味する。神の自己顕現は瞬間ごとに更新され、各被造物はそのつど異なる「主」にたいして、それを表象・認識するところの「僕」となる。どの「主」と主僕関係に入るか、最終的に神をいかなる位相において信奉し得るかは、恒常的実在が運命づける。イブン・アラビーのいわゆる「主」については、Izutsu 1983: 110-115 や Chittick 1994: 151 を見よ。

7) 悪徳に見える属性を具現することは、必ずしも悪を究めることではない。神の名前・属性はいずれもそれ自体では絶対善である。だが、人間がそれを偏向した形で発現することで、悪が生じるのである。たとえば「強圧」は、不正に対して発揮されれば善だが、弱者にたいして振られるならば悪となる。イブン・アラビーの善悪観については、Izutsu 1983: 123-127 や Chittick 1994: 46-50 を見よ。

8) イブン・アラビーの「稟質」は、最終的に神の名前・属性をどれほど反映しえるかということのポテンシャルを意味する。神のあらゆる属性を可能的に具備する、完全人間の「稟質」を意味する [Chittick 1994: 51-53, 57-59] 場合もあるが、一部の属性しか潜在しない、完全人間以外の人々の「稟質」を意味する場合もある [Pagani 2015: 192]。

いっぽう『大化総帰』の【a】は、復活が善悪応報のためにあることを論じる中の一文である。【a】の前段〔大化：下、20-21〕では、来世で万物が神へ帰還する際に、神の「真の光」に照らされる中で、善者・悪者の別が生じる仕組みが述べられる。すなわち、太陽は一つだが物によって陽光の受容の仕方が異なるとの比喩が使われる。つづく【a】では、人は復活によって「真の光の発露を得る」（つまり、真相・神名に帰る）という。しかし、だからといって善人・悪人も、来世で等しく遇されるわけではない、というのが後続の議論である。すなわち【a】の後段では、善人・悪人が来世で賞罰を受けること、かかる公正の実施こそが復活の眼目であることが説かれる〔大化：下、21-22〕。対して『帰処の諸神秘』「復活とその叡智についての節」では来世の賞罰には言及しない。

以上より『大化総帰』は、『帰処の諸神秘』に比べると、来世での信賞必罰の説明に力点を置いていると言える。ただし実のところ『大化総帰』は、来世でのある意味の「賞罰」を曖昧にし、それゆえに『帰処の諸神秘』およびイブン・アラビーの所論と微妙に異なる。本章では、『帰処の諸神秘』と『大化総帰』の「火獄」「地獄」をめぐる記述の比較から、この点を論証する。

II 馬徳新とイブン・アラビーの火獄論

1 『帰処の諸神秘』「火獄についての節」

馬徳新以前の中国ムスリムも存在一性論の多大な影響を受けていたことはよく知られる。ただ、彼らがイブン・アラビーの著作それ自体を参照していた形跡はない。彼らは、あくまでジャーミー（‘Abd al-Rahmān Jāmī, d. 1492）やナサフィー（‘Azīz Nasafī, d. before 1300）といった注釈者・支持者たちの著作を通じて存在一性論に触れていたに止まる。しかし馬徳新は、この事態を刷新した。先に見た如く、彼は『帰処の諸神秘』と『大化総帰』で『叡智の台座』を引用する。また、彼が関与した漢語諸著作『性命宗旨』（同治2/1863刊）と『会帰要語』（『大化総帰』以前の成立）では、イブン・アラビーのもう一つの主著『メッカ啓示（*al-Futūḥāt al-Makkiyya*）』を「甫圖哈體」〔性命：91〕「府吐哈經」〔会帰：125〕と称し、その記述を引用する。馬徳新が従前と変わってイブン・アラビーの著作を直接参照するようになったのは、おそらく彼自身の中東周遊が原因であろう。その途上に当該著作を入手したからかもしれないし、イスラーム世界の中核地域で最新の思潮に触れてイブン・アラビー思想の重要性にあらためて気付いたからかもしれない。いずれにせよイブン・アラビーの両著作を直接参照したことで馬徳新は、中国ムスリムの思想空間に全く新しい思想を導入することとなった。すなわち『帰処の諸神秘』で、とくにその「火獄についての節（*faṣl fī al-nār*）」で、イブン・アラビーの存在一性論にもとづく独特な来世論を、中国ではじめて提示したのである。ただし『帰処の諸神秘』にもとづく『大化総帰』では、当該来世論のある種の「過激さ」は鳴りをひそめている。本章では、この相違を浮き彫りにするため、まず

本節で問題の「火獄についての節」の関連部分 [Asrār: 34a-36a] を訳出する。当該箇所は、人間の寿命が最長でも 100 年なのに、現世の悪行にたいする来世の懲罰が永遠であるのは、公正さを欠く圧制ではないか、との問題にたいする回答である。来世の懲罰が永遠なのは、悪行の意志 (niyya) の無尽に対応する、という第一の回答に続き、第二の回答として以下のようにある (便宜上、【A】～【F】の段落を分け、主要な論点に下線を引いた)。

【A】また、以下のように答えられる。楽園と火獄は、優美なる御方 (al-Latīf) にして征服する御方 (al-Qahhār) たる神の二つの属性の顕れの間である。彼 (称えあれ) の本体は常に永遠であるのと同様に、彼の諸属性も常に永遠である。付随する、二つの〔属性の〕顕れの間もまた、常に永遠である。永遠の滞在は、楽園と火獄 [が永遠なる神の属性の顕れであるということ] の必然的付随事項に属するのであって、両者に入る者たちが原因なのではない。神 (称えあれ) が、現世における彼の下僕たちのために選択 (ikhtiyār) を提供したとき、各人は意志したこと (mā arāda) を選択した。信仰は優渥 (lutf) の側に、不信は強圧 (qahr) の側にある。信仰や優渥に〔性質が〕より近い者は、優渥の顕れの間へ進み続ける。不信や強圧に〔性質が〕より近い者は、それ (強圧) の顕現の間へ進み続ける。ゆえに永遠の滞在とは、下僕の獲得 (iktisāb) に属するのである。

【B】シャイフたちの首長、イブン・アラビー (神が彼を嘉したまいますよう) は、『叡智の台座』 [Fuṣūṣ: I, 106, 166, 177; Austin: 130, 204-205, 223] で述べている: アッラーについて言う者の言葉にこうある。私の慈愛 (rahma) は私の憤怒 (ghaḍab) に先行した。というのも、彼の慈愛が私の本体だからである。憤怒はそれに先行される。偶有が本質に先行されるが如きである。このため、憤怒の根は慈愛なのである。質量が形象の根である如きである。慈愛は受容者に応じて憤怒となるに過ぎない。すなわち、神 (彼の威厳が厳かであれ、彼の贈り物が普遍的であれ) より下僕に來たものはみな、慈愛である。それは罪人にとって折檻となるに過ぎない。というのも、彼らはそれと闘争するからである。有益なものも、それが反対する事柄と出会えば、酒となるどころか毒となる。胆汁質の病に苦しむ者が、砂糖に苦さを見出すが如きである。それは正常な味では甘いが、彼がその気質の改悪のために、それに苦さを認識したに過ぎない。太陽は、その輝きが目の炎症に有害であるが如きである。慈愛は、太陽の輝きが地上の全てを包容するが如きである。その光がそれ (地上の何か) に届かないのは、両者のあいだを何かで遮ることで、それ (地上の何か) がそれ (光) から隠されている、もしくはそれ (地上の何か) がそれ (光) に背を向けていることによる。というのも、至高なる彼の言葉に“我が慈愛はあらゆるものよりも広い。” [Qur’ān: VII, 156] とあるからである。慈愛が彼に届かないのは、彼がその不信と多神崇拜で隠されているからである。

【C】言われている。ジャハナムの火の根源は、悪を命じる魂 (nafs ammāra) にある。というのもそれは、火から創られたからである。神は下僕のために、その消火の法を制

定した。それを消火しなかった者は、むしろ罪の薪と性質の悪の硫黄とともにやって来て、復活の火に燃えるのである。彼はその魂を、その魂の火によって燃やした。神〈称えあれ〉は下僕が火獄にあることを喜ばない。というのも、彼〈称えあれ〉は下僕たちにたいして慈悲を垂れるお方だからである。

【D】言われている。樂園は彼の優渥の属性の顕れ場で、信徒の起源は優美なる御方という名前にある。火獄は彼の強圧の属性の顕れ場で、不信者の起源は征服する御方という名前にある。両者のそれぞれが樂園と火獄に帰するのは、起源への帰還なのである。

【E】そのため、火獄の民は苦しい折檻を吉報として報知された。というのも、それ（折檻）は最初、まだ〔彼にとって〕慣れないがゆえに折檻（'adhāb）としてあっても、事の最後は彼にとって甘美なもの（'adhb）となるからである。吉報は、事の結末への眼差し如何によるのである。そのことを、シャイフの中のシャイフ、ムフィーウッドイーン・イブン・アラビー〈至高の神が彼を嘉しますまいますよう〉は、『叡智の台座』[Fuṣūṣ: I, 114, 169-170, 172; Austin 1980: 138, 210-211, 215]の中で、彼〈神よ、彼に祝福と平安を与えたまえ〉の言葉にしっかりと従いつつ、明言していた。事の最後は、ジャハンナムの底からクレソン（jarjarīr）が育つ⁹⁾。その民は火に慣れ、それで遊ぶ。というのも、彼はその種類に属すからである。これは嘆くべき場所ではない。というのも、彼〈称えあれ〉の言葉に、“罪人どもはジャハンナムの折檻に永住する。彼らから軽減されることはない。かられはそこで絶望する”[Qur'ān: XLIII, 74-75]とあるからである。そして、シャイフは、そこから折檻が消えると判断したわけではなかったが、彼らに賜与された器量（tāqa）に応じて〔いつかは〕彼らから苦痛が消えると判断したからである。折檻それじたいは彼らにたいして存続する。これは、いくらかの書物で次のように言われていることを不必要とする。「というのも、神は“彼らはそこ（女性形三人称単数=火獄）に永住する”と言ったが、“彼らはそれ（男性形三人称単数）に”，すなわち、折檻に〔永住する〕とは言わなかったのだから」。この発言者は、彼〈称えあれ〉の“罪人どもはジャハンナムの折檻に永住する”という言葉に不注意であった。彼らの諸状態の最初に、火獄は彼らに親しくあり、彼らを求めている。彼らは、それが彼らの種類に属すことを認識せぬがゆえに、それを恐れている。今や、それに慣れて認識した。それに親しんでそれで遊ぶだろう。

【F】ジャハンナムは彼らにとって永遠の世界である。彼らは、ジャハンナムの王の臣民たるが如きである。主は強圧の名で彼らを養った。彼らは征服する御方に、炎の中で到

9) 通常火獄の底から生えているのは Zaqqūm の樹で、それは火獄の七層全体に枝を伸ばしている。また、火獄の最上層の縁にはクレソンが生える。だが、イブン・アラビーの注釈者ジーリー（Abd al-Karīm al-Jilī, d. ca. 1428）によれば、火獄は最終的には消え、Jirjir なる樹にとって代わられるという。「ジャハンナムの底からクレソンが育つ」とは、Jirjir 樹の成長を言うか [Lange 2016: 137, 239 (n. 113)]。

達した。しかし彼らは、諸名の純一性によって自己顕現した本体 (al-dhāt al-mutajalliyya bi-ahadiyya al-asmā')の視認 (ru'ya) が禁じられた。以上〔の説〕には、優れた者たちの指導者たちの多くが従っている。

2 『帰処の諸神秘』の火獄と『大化総帰』の地獄

『大化総帰』下巻「地獄」は、『帰処の諸神秘』「火獄についての節」のほとんど「翻訳」といってよいが、両者はイブン・アラビーの来世論をめぐって言説を異にする。本節ではその相違を考証する。

まず、前節に訳出した『帰処の諸神秘』「火獄についての節」の所論が、イブン・アラビーの存在一性論的来世論におおむね準拠していることを確認する。要点を挙げれば、次の(1)～(6)のとおりである。Chittick 1994によれば、以下6点はどれも、類似の内容が『メッカ啓示』に見出される。

(1) 【A】にいう。楽園と火獄は、いずれも神の名前に付随する属性の顕れである。すなわち、楽園は「優美なる御方 (al-Laṭīf)」の「優渥 (luṭf)」という属性が、火獄は「征服する御方 (al-Qaḥḥār)」の「強圧 (qahr)」という属性が、それぞれ顕現したものである。Chittick [1994: 111-112]によれば、イブン・アラビーは、楽園と火獄の起源をそれぞれ「慈愛 (raḥma)」と「憤怒 (ghaḍab)」の属性とする。また、『メッカ啓示』bāb 61には「実にジャハンナムは神の“強圧 (qahr)”によって創造された。実に“征服する御方 (al-Qāhir)”という名前がその主であり、そこに顕現する者である。」[Futūḥāt: I, 449 (l. 13)]ともある。

(2) 【B】にいう。神の「慈愛 (raḥma)」は「憤怒 (ghaḍab)」に先行する。慈愛も受容者によっては憤怒となり、罪人によって折檻と感じられる。『メッカ啓示』の同様の所論については、Chittick 1994: 111-118を参照せよ。

(3) 【C】にいう。火獄は「悪を命じる魂 (nafs ammāra)」の火によって燃えるが、その火でその魂を燃やし尽くして鎮火するがゆえに、それは神の慈悲である。Chittick [1994: 109]によれば、火獄がある種の「浄化 (taṭhīr)」作用をもつゆえに神の慈悲であるということじたいは、イブン・アラビーも論じている。『メッカ啓示』の同様の所論については、Chittick 1988: 78及びPagani 2015: 194-195を参照せよ。ただし、イブン・アラビーのいう火獄での「浄化」は、イブン・タイミーヤ (Ibn Taymiyya, d. 1326) や弟子のイブン・カイム (Ibn Qayyim al-Jawziyya, d. 1350) がいう火獄での浄罪とは異なる。後二者は、浄罪が終わると折檻も終わると説いた (イブン・タイミーヤは不信者にも浄罪の完了による折檻の終了を認めていた) [Khalil 2015: 167-170; Pagani: 184-187]。しかしイブン・アラビーの「浄化」は、「稟質 (fiṭra)」から反対物を除去することであり、それによって本質的に火獄に属する人々が火獄から解放されるわけではない [Chittick 1994: 109; Pagani 2015: 191-193]。だから後でも見るように、イブン・アラビーは、火獄の苦痛はいずれ消滅し、そ

の住民にも相応の幸福があるが、彼らにたいする折檻じたいは永遠だというのである。また、イブン・タイミーヤらの火獄論が、救済の「普遍主義 (universalism)」であるのになんてして、イブン・アラビーのそれは「半・普遍主義 (quasi-universalism)」だと評される [Khalil 2015: 165-166] のもそのためである。【C】の内容は、イブン・タイミーヤらの「普遍主義」に近く、【E】の内容と矛盾するようにも見える。

(4) 【D】にいう。樂園と火獄への帰着とは、各人の起源たる神名への帰還である。『メッカ啓示』の同様の所論については、Chittick 1994: 101-109 を参照せよ。

(5) 【E】にいう。火獄の民は、本質的にその種類に属するがゆえに、最終的に火獄の火に慣れ、それで遊ぶ。火獄の折檻を「甘美」とさえ感じ、いわばそこに彼らに相応の幸福を見出すのである。ゆえに彼らにたいする火獄の折檻じたいは永遠だが、彼らの苦痛は永続しない。『メッカ啓示』の同様の所論については、Chittick 1994: 113-118 を参照せよ。

(6) 【F】にいう。樂園の人々と異なって火獄の民は、「諸名の純一性によって自己顕現した本体の視認」、いわば神の全体像・実相の視認¹⁰⁾を禁じられる。『メッカ啓示』の同様の所論については、Chittick [1994: 110, 116-117, 146-149] を参照せよ。

以上の6点のうちの(2)と(5)は、馬徳新自身が言う如く、類似の事柄がたしかに『叡智の台座』でも繰り返し説かれている。たとえば次のようにある。

行く者はそれぞれ真つ直ぐな主の道の上にある。彼はこの側面において憤怒の対象ではないし、逸脱者でもない。逸脱が偶有であるのと同様、神の憤怒も偶有である。帰還する所は慈愛である。慈愛は万物を包み込んでおり、[全てに]先行する。[Fuṣūṣ: I, 106; Austin 1980: 130]

さて火獄の住民たちについては、彼らにも幸福 (na'im) への帰還があるが、そのとき、つまり懲罰 (iqāb) の期間が終了した後に、火獄では必ず、火の形象 (ṣūra) が、その住民たちにたいする冷却や平安となるだろう。それが彼らの幸福である。諸々の義務を果たした後の火獄の住民たちの幸福は、火に投ぜられた際の、神の友 (イブラー

10) 「諸名の純一性によって自己顕現した本体」とは、いわゆる「ムハンマドの真相 (ḥaqīqa Muḥammadiyya)」に相当するのだろう。中国ムスリムのあいだでよく読まれていた存在一性論の解説書のひとつ、ジャーミーの『閃光の照射 (Ashi'ā al-Lama'āt)』によればそれは、神の本体たる「存在 (wujūd)」そのものが如何なる他者も想定せずにある、絶対純一の地平に、説明しようのない契機により突如として、神と他者との関係性の生じる可能性が兆す次元である。神と他者との関係性を示す神名、もしくは「全知者」と「知られる者」といった相対性が、まだ実際には生じていないので、当該次元は「純一性 (aḥadiyya)」の次元ともいえる。しかし、すでに一切の神名の顕現を暗示して、それら諸名を可能的に内包しているとの見方からは、「統合的一性 (wāhidiyya)」の次元ともいえる [中西 2013: 47]。「諸名の純一性」とは、このような両義性を言表したものであろう。この「ムハンマドの真相」は、完全人間の「真相」(恒常的実在)である [Izutsu 1983: 236-238; Chittick 1994: 35]。つまりは彼に特有の帰処である。『帰処の諸神秘』「樂園についての節 (faṣl fi al-janna)」によると、樂園においてさえ8等級に分かれ、「至高なる神の目撃への耽溺 (al-istighrāq fi shuhūd Allāh ta'ālā)」のような「幸福 (na'mā)」は、「諸等級の中でその下位にある者には、それを受け取る余地がない」とされる [Asrār: 29-b30a]。

ヒーム)の幸福 [Qur'an: XXI, 69] である。というのも彼(彼の上に平安あれ)は、それ(火)を見ることによって、また彼の知においてそれが〔苦痛なものとして〕馴染んでいたことよって、苦痛を受けていた〔に過ぎない〕からである。〔火は苦痛だという認識は〕動物にとってそれ(火)が接近者を苦しめるような形象であることによって確定していた。だが彼(イブラーヒーム)は、それ(火)に内在する神の意志、自身にとってのそれ(火)の意味を知らなかったのである。これらの苦痛が見出されたのち、彼は、自身にとっての〔火の〕色相の形象を目撃するとともに、冷却と平安を見出した。人々の眼においてそれは火であった。一なるものは、見る者の眼において様々に映るのである。そのようなものこそが、神の自己顕現なのである。[Fuṣūṣ: I, 169-170; Austin 1980: 210]

また、(4)と(6)についても、概ね同じ趣旨の記述が『叡智の台座』に見える。

ここ(「これ、静かに安らぐ魂よ。汝の主のみもとへ帰り行け、気に入りに入れ。我が下僕たちの中に、汝は入れ」[Qur'an: LXXXIX, 27-29])で述べられている「下僕たち」は、自らにとっての至高なる主を認識する全ての下僕のことである。その下僕は、〔主を〕彼(その下僕にとっての主)に限定し、〔あらゆる存在者の〕本体の純一性(ahādiyya al-'ayn)にもかかわらず、彼以外の主に眼差しを注がない。それを逃れる術はない。私を覆い隠すところの「我が樂園に、汝は入れ」[Qur'an: LXXXIX, 30]。「我が樂園」とは汝自身にほかならない。汝は汝の本体で私を覆い隠すのである。汝が私以外でないのと同様、私は汝による以外、認識されぬ。汝を認識した者は私を認識した。私が認識されなければ汝も認識されぬ。汝が彼(神)の樂園に入ったとき、汝は汝自身に入り、汝自身を認識した。その際の知識は、汝の主をそれに対する汝の知識によって認識した時に認識していた〔主客対立的な〕知識とは異なるものである。Fuṣūṣ: I, 92; Austin 1980: 107-108]

彼(主)は罪人たちを追い立てる。彼らは、西風によって彼が追い立てる場所に相応しい者たちである。その風で彼は、彼らの魂によって彼らを破滅させた。彼は彼らの前髪をつかみ〔引っ張り〕、風が〔後ろから〕彼らをジャハンナムへ追い立てた。彼(罪人たちの主)は、彼らがその上にあったところの欲望そのものであった。ジャハンナムとは、彼らが思い込んでいる〔神との〕遠隔のことである。彼が彼らをその故郷へ追い立てたとき、彼らは近接〔という属性〕の本体のうちにあった。それで遠隔は消え、彼らに関してジャハンナムと名付けられるものも消えた。それで彼らは、罪人であることに相応しいという意味における近接の幸福を得た。[Fuṣūṣ: I, 107-108; Austin 1980: 131]

さて、問題の6点のうち、なかでも(5)の、火獄での苦痛消滅の説は、イブン・アラビーの来世論である意味もっとも衝撃的な説である¹¹⁾。果たしてそれは、従前の中国ムスリ

11) 火獄での苦痛消滅の説は、火獄での浄罪を説くイブン・タイミーヤやイブン・カイムによつて

ムが扱ったことのない全く新しい説であった¹²⁾。いっぽう『大化総帰』では、下巻「地獄」でも、その他の箇所でも、(5)の内容は全く語られない。また、(5)以外の諸点についても、微妙に異なる「翻訳」がなされている。

『大化総帰』下巻「地獄」にも、(1) (2) (3) (4) への言及がある。ただし、(3)に関していえば、火獄が神の慈悲であることの理由の説明が異なる。すなわち「悪を命じる魂」が浄化されるからというよりもむしろ、厳罰によって現世での不公平が是正され、報酬雪恨が果たされ、大義が達成されるから、とされる¹³⁾。なお、『大化総帰』のその議論の中では、地獄は罪業（背逆）の浄化の場とされているようである。

加えて、(6)に関しても、『大化総帰』下巻「地獄」の言表は異なる。すなわち、次のようにある〔大化：下、39-40〕¹⁴⁾。

天堂にしたがって真宰へ帰還（帰真）する者は和順の属性に帰り、地獄にしたがって真宰へ帰還する者は威嚴の属性に帰る。……これはほとんど火の如きである。和順は火の光で、威嚴は火の熱である。和順に帰って得られるのは火の光で、威嚴に帰って得られるのは火の熱である。要するに、光も熱も同じではないが、火の属性から出た点では同

て拒絶された [Knysh 1999: 103; Pagani 2015: 193]。のみならず、中国ムスリムのあいだで広く読まれた『ナサフィー信条注釈 (Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyya)』の著者として知られる、タフターザーニー (Sa'd al-Din al-Taftāzāni, d. 1389 or 1390) によっても批判された [Knysh 1999: 153]。

- 12) 従前の中国ムスリム学者たちは、火獄での苦痛の永続を説いていた。たとえば、王岱輿『正教真詮』（1642年刊）下巻「後世」[真詮：360]には、「地獄に入れば、万苦に囚われる。日々、鞭の痛打を受け、それは一瞬も止まず、息つく暇を懇願するも、許されなければかりか、さらに辱めを加えられる。永遠にこのようであって、再び死ぬこともない（既入地禁、束縛於萬苦之中、日負痛楚、一息不止、雖彼懇求呼吸之停、不特不允其求、而且更加其辱、永久如是、再不滅亡）」とある。また、馬注（1710年以降没）『清真指南』巻七「地禁」[指南：304]には、「現世の苦は極めて忍び難く耐え難いが、死ねば終わる。地獄の苦しみは、生きもできず、死にもできない〔ので終わらない〕。ただし信仰（imān）を護持し、完備してその痕跡を失わなければ、〔現世で〕危険困難に出会うことはあっても、〔来世で〕ついで永遠に苦しむことはない（人世之苦、至難忍難受、死而則已。地獄之苦、欲生不能、欲死不能、惟以媽納之護持、若員不失印、雖遭險難、終非永苦）」とある。
- 13) 「地獄の火は、眞主が、心で背逆し本性で背逆する者のために精錬したもので、それによって〔背逆者の〕心を澄明にし、本性を浄化し、身を清めるものに他ならない（地獄之火、眞主全爲心逆性逆者而錘鍊之以明其心淨其性潔其身耳）」〔大化：下、38〕とあるが、それゆえに火獄は慈悲だとは言われない。むしろその後段に「主は必ず万物にかわってその恨みを晴らすのである。その形を燃やして灰燼も無いようにするのみならず、その精神を焼いてなお四肢があるようにする。猛る炎の如き大怒は、大義に帰着する。永遠の罰は永遠の慈悲に異ならないのである（主必代萬物而洩冤、不但炮其形而無有灰燼、亦且燬其神而仍有支體。焰焰然大怒、歸於大義、永罰無殊永慈也）」〔大化：下、39〕という。イブン・アラビーはしかし、火獄での復讐・同害報復に、どちらかというとな否定的であった [Pagani 2015: 196-201]。
- 14) 有即天堂而歸眞者、歸於和順之用、即地獄而歸眞者、歸於威嚴之用。……此殆如火然、和順者火之光也、威嚴者火之熱也。歸於和順所得者、火之光、歸於威嚴所得者、火之熱。要之、光與熱、雖不同而出於火之用則同。和順與威嚴、雖各異而本於主之用則無異也。人其勿忽視此天堂地獄、而勉爲歸眞之人、則於見主也幾希矣。

じである。和順と威厳は異なるけれども、「主」の属性にもとづく点では異なる。人はかかる天堂と地獄を軽視してはいけない。勉めて「帰真」しようとする人ならば、

〔天堂に帰ろうが地獄に帰ろうが〕「主」を見ることにおいても差異が少ない。

言わんとするところはこうだろう。「和順」(優渥 *lutf*) の顕れたる「天堂」(樂園) も、「威厳」(強圧 *qahr*) の顕れたる「地獄」(火獄) も、同じく神の一側面(主)の顕れである。各人その稟質の許す限り神の名前・属性を具現・認識し、自己の「主」たる神名ないしそれと相即する真相へ回帰(帰真¹⁵⁾)するよう努力すれば、帰着先が天堂であれ地獄であれ、誰もがその「主」を目の当たりにするという意味でほとんど違いがない。つまり等しく救済される。こう述べて『大化総帰』は、火獄では樂園と違って神の十全な視認が禁止されることを言わずにおく。

以上総括すると次のように言える。イブン・アラビーと『帰処の諸神秘』の、火獄における苦痛消滅・相応の幸福享受の説は、『大化総帰』で省かれている。この漢文著作は、むしろ地獄での厳罰を声高に叫ぶ。その意味で『大化総帰』の来世論は、イブン・アラビーや『帰処の諸神秘』のそれよりも明確に信賞必罰を説き、一般的なイスラームないし従来の中国ムスリムの天堂地獄説に近い。しかし別の意味で『大化総帰』は、イブン・アラビーや『帰処の諸神秘』に比べ、信賞必罰から遠ざかる。イブン・アラビーと『帰処の諸神秘』は、樂園と火獄の決定的差異を、神の十全な視認の可否に置く。しかし『大化総帰』は、この種の「賞罰」を有耶無耶にする。天堂と地獄とで異なる「主」に帰着するにしても、いずれの場合も自己の「主」を目睹する点で等価の救済を得るということを強調するのである。イブン・アラビーと『帰処の諸神秘』の来世論が、火獄における苦痛消滅・相応の幸福享受と、神の視認の不可とを説く、救済の「半・普遍主義」だとすれば、『大化総帰』のそれは、一種の「普遍主義」を志向していたといえる。ただし『帰処の諸神秘』も、【C】において火獄での浄罪と折檻の終結を説いていたとすれば、救済の「普遍主義」が混入していたことになる。

3 馬徳新の「獲得論」

前節では『大化総帰』「地獄」が、『帰処の諸神秘』「火獄についての節」、ひいてはイブン・アラビーの来世論と異なることを見たが、実は『帰処の諸神秘』にも、イブン・アラビーの見解と相反する内容が含まれている。それは、アシュアリー派の「獲得 (*kasb*)」論、ないしそれとはほぼ同じ理屈であるマートウリーディー派の「選択 (*ikhtiyār*)」論についての

15) 『大化総帰』[大化：上、3]によると、「聖人」つまり預言者が「帰真」すると、「其原種所含之妙」を尽く顕すという。「其原種所含之妙」は、「本然中所含自然之妙」とも呼ばれ、それは「弗朽之理」、「人物之所以然」と説明される[大化：上、38]。要するに、万物各々の真相、恒常的実在を指す。預言者以外の人の場合、「帰真」は、その人の恒常的実在、ないしそれと相即の「主」が顕れることを言うのであろう。

記述である。本節ではその様相を分析することで、馬徳新がイブン・アラビーの来世論をいかに受けとめたかをさらに掘り下げる。

獲得論（ないし選択論）によれば、人間の行為は、善悪を問わず全て、永遠で万能な神によって予定・創造されるが、その創造された行為は、人間がそれを獲得（もしくは選択・獲得）してはじめて現実に発動する、とされる [Watt 2009: 86-88; Rudolph 2015: 211, 302-308]。かくして神の全知全能を認めながらも、善悪に関する人間の責任を確保する当該理論は、いわば因果応報論である。

いっぽうイブン・アラビーの「恒常的實在」の考え方は、ほとんど運命論に近い [Izutsu 1983: 168-186]¹⁶⁾。恒常的諸實在は、自己顕現する神に様々な限定を加え、被造物の個性を発現させるとともに、その命運をも決定する。神は刹那ごとに自己顕現を更新し [Izutsu 1983: 104, 112, 132-133, 205-215]、被造物の何らかの運動や状態、思考や行動、その結果や境遇として立ち現れる¹⁷⁾。そのような一切の動静を、超時間的な神の知に備わった、万物の本質たる恒常的諸實在が、無始の過去に予定するのである。そして、神の自己顕現は、自らの知に予定されたそのプログラムから決して外れない。

イブン・アラビーに言わせれば、獲得論者は、人間の行為を神に帰す点では正しいものの、人間の行為がどのように発現するかが理解できていない。人間の行為の中に神の自己顕現を認めていない点で、事の真相を捉え損なっている [Chittick 1989: 207-209; Futūḥāt: IV, 212-213 (bāb 220), 353-354 (bāb 279)]。ゆえに、イブン・アラビーは獲得論を拒絶する。しかし馬徳新は『帰処の諸神秘』「火獄についての節」の【A】で、明らかに「選択 (ikhtiyār)」と「獲得 (iktisāb)」の論理を持ち出している。

また『大化総帰』でも、巻下の「地獄」とは別の所 [大化: 下, 10] に、次のような記述¹⁸⁾が見受けられる。

主が論じて言った。“生死を造化したのは、人々が〔生死でもって〕自ら試験をなすよう欲したからである”と。現世で善をなした者は、来世での等級がおのずからその善によって顕れ、現世で悪をなした者は、後世での姿形がおのずからその悪によって明らか

16) イブン・アラビーの恒常的實在は、被造物の運命を定めると同時、神をも束縛する。イブン・タイミーヤは、このような恒常的實在の考え方を、自由意思の肯定の立場から拒絶した。また、被造物側の要素である恒常的實在が神を束縛するという点も、神の万能性への冒瀆であるとして批判した [Knysh 1999: 91, 101-102]。ただし、イブン・アラビーもある種の自由を認めていたことについては、Chittick 1994: 144, 171 を見よ。

17) たとえば人間の思念（内面）は、神の瞬間ごとの自己顕現を受けて転々と変遷する。来世では内面・外面が逆転し、姿形（外面）が、神の瞬間ごとの自己顕現を受けて次々に変貌する [Chittick 1988: 67-73; 1994: 104-110]。

18) 眞主諭云，“造化生死，欲斯人自爲試験”。彼今生有爲善者乎，則後世之品詣自因其善而顯，今世有爲惡者乎，則後世之形容自因其惡而彰。善者得善位，惡者得惡位，是布置者在眞主，而修造者仍在斯人也。此前定之所以不離乎自由者也。假使斯人無自由之事，則善者入天堂，固無所不喜，而惡者入地獄，必有所不服。

となる。善人は善の位を得、悪人は悪の位を得る。これをデザインしたのは真主だが、建築するのは人々なのである。これぞ予定（「前定」=qadar）が「自由」と切り離されぬ所以である。もし人々に自由がなければ、善人が天堂に入ればもちろん喜ばないことがないが、悪人が地獄に入れば必ずそれを不服とする。

ここで言及される「自由」も、「選択」と「獲得」を指している。それは、『帰処の諸神秘』「現世と来世、両世の存在の叡智についての節」に見える、そのアラビア語「原文」[Asrār: 6a]に、以下のようにあることから明らかである。

アッラー〈栄光あれ〉は言われた、“彼が生死を創造したのは、汝らのうちの誰が行為において最も善美であるかを試さんがため” [Qur’ān: LXVII, 2] と。すなわち、汝らのために、汝らが自らの選択で分かれて行ったところの諸等級を現さんがため。そうして至高の神は、応報の日に、汝らが獲得したことがらにしたがって汝らが相応しくあるところの場所に、汝らを置かんがため。もし彼らに、彼らの帰る場所に対応する、選択 (ikhtiyār) と獲得 (iktisāb) がなかったら、どうして火獄の民の魂は喜ぶだろうか。

馬徳新は【B】や【D】で、万物は最終その恒常的実在と相即する「主」たる神名に回帰すると述べ、イブン・アラビーの存在一性論的運命論を開陳していた。しかし他方で馬徳新は、それとある意味矛盾する獲得論をも自らの来世論に組み入れている。では、彼の中で存在一性論的運命論と獲得論はいかに結合していたのか。その存在論的構造は、彼の別のアラビア語著作『イスラームの忠言 (*al-Naṣā’ih al-Islāmiyya*)』から判明する。同書に次のようにある。

知れ。現象としてある事柄の各々には、その〔現象〕以前に、その存在以前の永遠なる至高の神の知のうちにおいて、恒常的真相 (ḥaqīqa thābita=恒常的実在) がある。それが天命 (qaḍā) と呼ばれる。事象の具体的存在への出現は、天命において定められた仕方に従う。それが予定 (qadar) と呼ばれる。至高なる神の知のうちにあるものは、真相 (ḥaqīqa) である。外側に現象してあるものは、表象 (ṣūra) である。天命と予定は、主の側に関係した〔言い方である〕。下僕の側に関しては、運命や分け前と呼ばれる。表象は、影が人に従うように、真理に従う。印鑑や痕跡のように、決してそれに違わない。予定は、変更を受け入れない。というのも、刷新や過誤は至高の神に関しては考えられないからである。もちろん、人間の措置によって変わるはずがないのは言うまでもない。しかし、それが事象として出現するのは、直接には人間の選択 (ikhtiyār) と獲得 (kasb) によって、その選択が予定に適合する場合に、可能となる。この選択もまた予定による。[Naṣā’ih: 228-230]

ここで言われている「天命」と「予定」の区別じたいは、イブン・アラビーの説に依拠したものと考えられる。彼によれば、「天命」とは「諸物における神の命令 (ḥukm)」である。それは、諸物「の中にある、それらに関する神の知」を外れない。また、神の知は、それによって「知られるものたちが与える、それらの、それら自体 (nafs) のレベルにおける有

様」にもとづく。いっぽう「予定」とは、「諸物の、それ自体（'ayn＝恒常的实在）のレベルにおける有様を、そのまま添加なしに時間軸上に指定すること（tawqit）」である[Fuṣūṣ: I, 131; Austin 1980: 165; Izutsu 1983: 176]。要するに、神が、自身の超時間的な知のレベルで恒常的实在にもとづいて「天命」として定めたところにしたがって、そのまま現象界の有時間的な地平に、諸事象として自己顕現する際に、「天命」は「予定」と呼び換えられる、ということである。換言すれば、「予定」は、「天命」で決定された内容がどのタイミングで起こるかを指定することなのである。

『イスラームの忠言』の上引文は、確かにこの説を踏襲したものと言えるだろう。しかし、さらに馬徳新は、「予定」が人間の「選択と獲得」をまっとう実現すると述べ、ここに獲得論を滑り込ませている。「選択」も「予定」の統制を受けると明言し、運命論的方向性を際立たせている点は、イブン・アラビーの説に近づいている。だが「選択と獲得」への肯定的言及は、イブン・アラビー説からの逸脱には違いない。

では馬徳新における存在一性論と獲得論の結合を、救済論的にはどう理解すべきか。少なくとも彼は、因果応報を説くことで、人が樂園を目指すその努力に、イブン・アラビーよりも積極的な意義を付与したといえるだろう。『帰処の諸神秘』では、イブン・アラビーに倣って、火獄の住民にとっての折檻の甘美を縷々述べながら、やはり樂園での幸福の獲得を勧めたのである。『大化総帰』では、地獄での「主」の目撃を天堂でのそれと同等と見なしつつ、それでも天堂への到達を励ましたのである。ただし前節で見たとおり『大化総帰』では、帰着先が天堂であれ地獄であれ、自己の「主」へ回帰しようとする努力も、同じく評価された。いずれにしても馬徳新は、あらゆる人において自己の真相への帰還（帰真）により到達する先が、恒常的实在ないし「予定」によって運命づけられていると認めつつ、帰真の努力を殊更に鼓舞したと見てよい。

おわりに

以上をまとめると次のようになる。『帰処の諸神秘』は、イブン・アラビーの来世論をほぼ踏襲し、火獄での苦痛は永続しないという衝撃的な説にさえ言及する。従前の中国ムスリムのあいだで聞かれなかったこの新説を、馬徳新が提出し得たのは、彼がイブン・アラビーの著書を直接参照したからであった。ただし『帰処の諸神秘』も、獲得論を編入する点でイブン・アラビー説と微妙に異なっている。また、火獄での浄罪の説が混入していたとすると、その点でもイブン・アラビー説との矛盾を内包していたことになる。いっぽう『大化総帰』では、獲得論を導入するのみならず、火獄での苦痛消滅というイブン・アラビーの核心的主張を捨て、むしろ樂園の報償と地獄の厳罰を力説する。地獄での浄罪の説にさえ言及しているように見える。ただし、イブン・アラビーや『帰処の諸神秘』が火獄における神の十全な視認の不可を説くのに対し、『大化総帰』は、地獄も「主」を目撃する点では天堂と違わな

いとし、この意味では信賞必罰を曖昧にする。いずれにしても『大化総帰』の来世論は、イブン・アラビー説を部分的に取り入れながらも、それと微妙に異なっている。

では、馬徳新が関与した両著作において、イブン・アラビーの来世論が率直に表明されなかったのは何故か。最後にこの問題について、いくらかの可能性を論じておきたい。

まず、馬徳新が存在一性論と獲得論を組み合わせた背景として、次のことが考えられるかもしれない。それは、彼が中東を周遊した1840年代の前後に、当地のイスラーム改革諸潮流の中で、存在一性論と獲得論への新たな関心が生じていたということである。たとえば、ナクシュバンディーヤ=ムジャッディディーヤ=ハーリディーヤ派の名祖で、晩年ダマスカスに拠った、ハーリド・バグダーディー (Khālid al-Baghdādī, d. 1827) は、ナクシュバンディーヤ派の伝統として「行動的宗教知識人 (‘ālim ‘āmil)」たることを理想とし、その思想基盤として獲得論を重視した [Weismann 2001: 47, 136]。また、彼の弟子で、シリアのハマーヤイスタンブルなどで活動した、大ハーニー (Muḥammad al-Khānī the elder, d. 1862) は、イブン・アラビー思想によってハーリディーヤ派の教説を闡明した [ibid.: 148]¹⁹⁾。さらに、若年の折に大ハーニーに(彼を介して間接的にハーリドに)師事した、アブドゥルカーディル・ジャザーイリー (‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī, d. 1883) は晩年、ダマスカスを拠点としつつ存在一性論を熱烈に信奉・研究し、その立場から獲得論を、最終的には否認したものの、一定程度は評価していた [ibid.: 168-171, 185-186]。いっぽう、ハーリド・バグダーディーの別の弟子で、当該時期にバグダードで活躍した、シハーブッディーン・アールーサー (Shihāb al-Dīn al-Ālūsī, d. 1854) は、存在一性論を拒否するとともに、人間の自由意思を主張したイブン・タイミーヤに追隨して、獲得論をも否定した [Nafi 2002a: 485]。

このように馬徳新の中東訪問の前後には、ハーリディーヤ派の系譜に連なる人々によって、イスラーム改革の文脈の中で、存在一性論や獲得論が賛否さまざまな形で議論されていた²⁰⁾。馬徳新は、こうした論争に触発され²¹⁾、彼なりの回答として、存在一性論と獲得論を統合す

19) ハーリド自身は存在一性論を基本的には無視したが、彼の図書館にはイブン・アラビーの著作が収蔵されていた [Weismann 2007: 148]。

20) 南アジアでも存在一性論をめぐる議論は盛んであった。スィルヒンディー (Aḥmad Sirhindī, d. 1624) が「目撃一性論 (waḥda al-shuhūd)」を提唱してイブン・アラビーの「存在一性論」を批判したのち、シャーワリーウッラー (Shāh Walī Allāh, d. 1762) やジャーネジャーナン (Mazhar Jān-i Jānān, d. 1781) が両論の調停を行った [Ansari 1988; Weismann 2007: 66]。馬徳新は南アジアにおけるこのような動向にも触れていたかもしれない。馬徳新は中東へ向かう途中、コルカタに4カ月ほど滞在し、多くの印刷刊本を目にした [中西 2013: 69]。

21) 馬徳新は、彼の中東旅行の記録『朝覲途記』[朝覲: 10a-11a]によると、1845年にイスタンブルに半年ほど滞在した際、オスマン朝のかつての大宰相(在職1939-40)メフメト・フスレヴ・パシャ(母哈黙徳・戸司魯=Mehmed Hüsrev [Paşa], d. 1855) [İnalçık 1999: 44] や、後のシェイヒュルイスラーム(在職1846-54)のアーリフ・ヒクメト・ベイ(阿爾勒甫・拜凱=Ārif [Hikmet] Bey, d. 1859) [Bilge 1991: 365] としき人物に謁見したという [朝覲: 10ab]。メフメト・フスレヴは、タンズィマートの進展とともに影響力を失い、大宰相就任後わずか1年ほどで失脚して流罪に処せられたが、1841年中に許されてイスタンブルに戻り、1845年当時は権力ノ

るに至ったのかもしれない²²⁾。あるいは、何らかのイスラーム改革思想の影響下に、中国ムスリムにイスラーム法を厳守させる（ひいては完全人間を目指させる）ことを志向するようになり、その促進のために、因果応報を説く獲得論を、とくに自己の体系に編入したのかもしれない。

では、『大化総帰』において、火獄での苦痛消滅の説が省かれたのはなぜか。これにはまた別の背景が想定される。すなわち、馬徳新が仏教・道教の輪廻転生説へ対抗しようとしていたことが、それである。あるいは、輪廻転生説を否認する儒教（とくに朱子学 [山田 1978: 88-89, 431; 吾妻 2004: 226-227]）を翼賛し、中国正統思想の陣営にイスラームを加入させようとする彼の企図が原因として働いていたと考えられる。

そもそも『大化総帰』の著述動機のひとつも、馬徳新と馬開科の序文から窺われるように、イスラームの来世をめぐる明晰な論理を宣明することで、仏教徒・道教徒による輪廻転生の主張を緘黙させることにあった。また、仏教・道教への対抗意識は、『大化総帰』巻下「地獄」の結句 [大化: 下, 40]²³⁾ からも看取される。

この章の言うところはこうである。地獄の設置は、一度の背逆によって自らその身を害することである。地獄が必ず火を用いるのは、背逆が心や本性に入ることによって、身が減んでも欲が在るが故に、必ず火による滅却が心を明瞭にして本性を浄化することを必要とするからである。要するに、“自分の火で、自分の身を焼く”のである。二つの言葉は最も要点を押さえている。篇全体は道理を論じて懲罰 [の詳細] を問題にしていない。これを読むことは人を恐懼させ、これを解釈することは人を自失させる。仏教道教の両家がいう地獄はほとんど幽玄微妙で [理解不能で] ある。ここで問う、この篇は一句一字でもでたらめがあるか否か、と。篇末の説（天堂も地獄も神の一側面を見る点では同じという説）は、眞宰への帰還という段階を越えて、さらに眞主の大罰の中に大仁が存するのを見ている。

↘ に返り咲きつつあった。彼はハーリディーヤ派に親近感を持っていたらしく、かつて1839年にはイスタンブール郊外のエユブに同派の修道場 (tekke) を建設したことがあった [Abu-Manneh 2001: 84, 108]。アーリフ・ヒクメトは、その父 (İbrahim İsmet Bey, d. 1807) がムジャッディディーヤ派の信奉者であった。アーリフ自身も、ナクシュバンディーヤ最良だったという [Abu-Manneh 2001: 106]。本当に彼らと交流があったとすると、馬徳新がハーリディーヤ派の影響を受けていた可能性も、強ち否定できないだろう。

22) もっとも、馬徳新による存在一性論と獲得論の統合が、直接には19世紀以前の何らかの文献を典拠とするものであった可能性を否定するわけではない。たとえば、Nafi [2002b: 339-342, 351] は、クーラーニー (Ibrāhīm al-Kūrānī, d. 1689) やその弟子筋のウラマーたちによって、存在一性論とアシュアリー神学とが獲得論を核として結合されたと指摘する。存在一性論と獲得論の統合をめぐる馬徳新の直接の典拠同定は、今後の課題である。

23) 此章言：地獄之設者，一逆之自害其身；而地獄之必用火者，以逆入心性，雖身亡而欲在，故必需火化乃能明心淨性。總之，以自己之火，焚自己之身。二語最爲扼要。通篇論理，而不論罰，讀之令人胆落，釋之令人魂消。佛道兩家所言地獄半多幽渺。是問此篇有一句一字荒誕否。篇末說出歸真一層，更見眞主大罰之中有大仁存焉。

地獄での折檻は自業自得で、罪業の浄化のためにあるというイスラームの明快な理論は、輪廻の然る所以を論理的に説明しない仏教・道教の来世論よりも、よほど人々を納得させて戒めるに足る、というのである。そして、ここにイスラーム来世論の論理性を担保する、地獄での浄罪の説が、イブン・アラビーの、火獄での苦痛消滅の説と矛盾するという点からも、後者の説は『大化総帰』から省かれたのだろう。地獄での浄罪の説は、罪業の浄化が完了すれば地獄が役割を終えて消滅することを示唆する。実際、先述のごとく、イブン・タイミーヤなどはそう考えた。しかし、火獄での苦痛消滅の説は、火獄ないしその折檻じたいは永続すると主張するのである。

また、イブン・アラビーの、火獄での苦痛消滅・相応の幸福享受と、神の不可視の説は、救済の「半・普遍主義」というべきものである。この説を持ち出すことは、「悉有仏性」「神仙可学」という一種の「普遍主義」を訴える仏教・道教に対抗する上で、不利と感ぜられたのではないだろうか。あるいは、「聖人可学」の「普遍主義」を掲げる儒教との協調を目指す視点からも、それは忌避されたのではないか。万人は努力次第で救済に至れるとする儒・仏・道の「普遍主義」をめぐる、このような配慮は、『大化総帰』で、自己の真相と相即する「主」への「帰真」の努力が、救済への道として勧奨されたこととも親和的である。

さらに言えば、その努力の結果、天堂でも地獄でも「主」を目撃するという意味で同等の境地に到達し得るとする「普遍主義」は、イスラーム以外の教えによっても、自己が認識し得る限りの「主」を懸命に信奉するならばイスラーム信仰と同様の救済があることを認めるものである。『大化総帰』で、かかる「普遍主義」がイブン・アラビーの「半・普遍主義」に代えて採用された背景には、諸宗教の共存を実現しようとする馬徳新の強い意志が働いていたのであろう。

ところで、上引の「地獄」節の結句で、イスラーム来世論の優越性が「道理(理)」の解明に置かれていることは、注目に値する。もとより儒教への接近を意識したものだろうが、この態度は、啓示と理性の一致への確信にもとづいて啓示の論理的解釈を重んじたイブン・タイミーヤや、彼の思想を奉じた近代のサラフィー主義 [Weismann 2001: 265-274] にも近づいている。イブン・タイミーヤの思想じたいは、17世紀ごろから中東で再評価されはじめる [Nafi 2002b: 324, 329-334, 348-49, 353]。この形勢に乗って、サラフィー主義が、早くはシハーブッディーン・アールूसィーに萌芽し [Nafi 2002a: 483-486]、のちにハーリド・バグダーディーやアブドゥルカーディル・ジャザーイリーの思想的系譜からも出現した [Weismann 2001: 204-214, 275-282]。馬徳新が中東周遊の折にこのような潮流に触れていた可能性は十分あろう。もし『大化総帰』と『帰処の諸神秘』で、地獄での浄罪という「普遍主義」が採られていたとすれば、それは当該の可能性の証左となるかもしれない。

[附記] 本稿は JSPS 科研費 26770241 の助成による研究成果の一部である。助成にたいして謝意を表したい。

参考文献

- Asrār: [馬德新] *Asrār al-ma'ād*. n. p.: n. p., n. d.
- 朝覲: 馬德新『朝覲途記』(京都大学大学院文学研究科図書館桑原文庫所蔵)
- 大化: 馬德新『大化總歸』(中華民國十一年 大化總歸 四典要會 合印版)
- Fuṣūṣ: al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. by Abū al-'Alā' Afīfī. 2 vols. in 1. 2nd chāp, [Tih-rān]: Intishārāt al-Zahrā, 1370 SH.
- Futūḥāt: al-Shaykh al-Imām Khātīm al-Awliyā' Abī Bakur Muḥyī' al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abdullāh al-Ḥātīmī al-ma'rūf bi-Ibn 'Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Ed. by Aḥmad Shams al-Dīn. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyya, H. 1420/1999.
- 会帰: 马复初『会归要语』 马继祖『马复初作品选译』 香港: 天马出版有限公司, 2009年, 114-155頁.
- Naṣā'ih: Al-Ḥājj Yūsuf Rūḥ al-Dīn [馬德新], *al-Naṣā'ih al-Islāmiyya*, (马复初 编著, 马敏康 翻译『伊斯兰教控尔慈系列经典之 al-Naṣā'ih al-Islāmiyya 伊斯兰的忠言 (中阿对照)』 n. p.: n. p., [2002]).
- Sharḥ Fuṣūṣ Jāmi': al-Mullā 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad al-mulaqqab bi-Nūr al-Dīn. *Sharḥ al-Jāmi' alā Fuṣūṣ al-ḥikam li'l-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī*. Ed. by 'Āsim Ibrāhīm al-Kayyālī. 2nd ed. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009.
- 性命: 马复初『性命宗旨』 马继祖『马复初作品选译』 香港: 天马出版有限公司, 2009年, 86-113頁.
- 真詮: 王岱舆『正教真詮』 余振贵, 铁大钧 译注, 刘景隆 审订『白话译著 正教真詮 清真大学 希真正答』 银川: 宁夏人民出版社, 1999年, 1-363頁.
- 指南: 马注『清真指南』 郭璟, 孙滔, 马忠 校注, 西宁: 青海人民出版社, 1989年.
- Abu-Manneh, Butrus (2001) *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*. Istanbul: The ISIS Press.
- Ansari, Abdul Haq (1988) Shah Waliy Allah Attempts to Revise Waḥdat al-Wujūd. *Arabica* 35, 197-213.
- 青木隆, 佐藤実, 中西竜也, 仁子寿晴 (2007) 訳注 天方性理 卷二 その二『中国伊斯兰思想研究』 3, 81-397.
- Austin, R. W. J. (1980) *Ibn al-'Arabī, The Bezels of Wisdom: The Classics of Western Spirituality*. New York: Paulist Press.
- 吾妻重二 (2004) 『朱子学の新研究』 創文社.
- 白寿彝 主編 (2000) 『回族人物志』 上下, 银川: 宁夏人民出版社.
- Bilge, Mustafa L. (1991) ÂRÎF HİKMET BEY, Şeyhülislâm Seyyid Hac Ahmed Ârif Hikmet (1786-1859) Osmanlı şeyhülislâmı, şair ve tezkire yazarı. İslâm Ansiklopedisi 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 365-366.
- Chittick, William C. (1988) Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology. *The*

- Muslim world* 78, 51-82.
- Chittick, William C. (1989) *The Sufi Path of Knowledge : Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany : State University of New York Press.
- Chittick, William C. (1994) *Imaginal Worlds : Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany : State University of New York Press.
- İnalçık, Halil. (1999) HÜSREV PAŞA, Koca (ö. 1855) Osmanlı sadrazamı. *İslâm Ansiklopedisi* 19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 41-45.
- Izutsu, Toshihiko. (1983) *Sufism and Taoism : A Comparative Study of Philosophical Concepts of Ibn 'Arabi and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*. Tokyo : Iwanami Shoten.
- Khalil, Mohammad Hassan (2015) Is Hell Truly Everlasting? : An Introduction to Medieval Islamic Universalism. *Locating Hell in Islamic Traditions*. Ed. by Christian Lange. Leiden · Boston : Brill, 165-174.
- Knysch, Alexandre (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition : The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany : State University of New York Press.
- Lange, Christian (2016) *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. New York : Cambridge University Press.
- Lin, Chang-Kuan (1990) Three Eminent Chinese 'Ulama' of Yunnan. *Journal/ Institute of Muslim Minority Affairs* 11/1, 100-117.
- 松本耿郎 (2007) 中国イスラーム哲学思想における「全体大用」に関する考察 —— 馬復初 (徳新) における「全体大用」を中心に —— 『サピエンチア 英知大学論叢』41, 269-287.
- 松本耿郎 (2009) イスラームの死生観と馬復初の来世観 『サピエンチア 英知大学論叢』43, 143-164.
- 松本耿郎 (2014a) 『馬徳新哲学研究序説』駱駝舎.
- 松本耿郎 (2014b) 馬復初の『大化総帰』とイブン・アラビーの“*Fuṣūṣ al-Ḥikam*” 『サピエンチア : 英知大学論叢』48, 22-35.
- Murata, Sachiko (2000) *Chinese Gleams of Sufi Light : Wang Tai-yu'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. Chittick)*. Albany : State University of New York Press.
- Murata, S., William C. Chittick, & Tu Weiming (with a Foreword by Seyyed Hossein Nasr) (2009) *The Sage Learning of Liu Zhi : Islamic Thought in Confucian Terms*. Cambridge · London : the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
- Nafi, Basheer M. (2002a) Abu al-Thana' al-Alusi : An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an. *IJMES* 34, 465-494.
- Nafi, Basheer M. (2002b) Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture : in Search of Ibrāhīm al-Kūrānī. *Die Welt des Islams* 42, 307-355.
- 中西竜也 (2013) 『中華と対話するイスラーム —— 17-19世紀中国ムスリムの思想的営為 ——』京都大学学術出版社.

- 中西竜也 (2016) 近代中国ムスリムのイスラーム法解釈 —— 非ムスリムとの共生をめぐる ——
『東洋史研究』74/1, 1-35.
- Pagani, Samuela (2015) Ibn 'Arabi, Ibn Qyyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment
in the Islamic Hell. *Locating Hell in Islamic Traditions*. Ed. by Christian Lange. Leiden ·
Boston : Brill, 175-207.
- Rudolph, Ulrich (2015) *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand (original
title : Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand)*. Tr. by Rodrigo Adem.
Leiden · Boston : Brill.
- Watt, W. Montgomery (2009) *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg, 1962. Rep. in New
Brunswick · London : Aldine Transaction.
- Weismann, Itzhak (2001) *Taste of Modernity : Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman
Damascus*. Leiden · Boston · Köln : Brill.
- Weismann, Itzhak (2007) *The Naqshbandiyya : Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi
Tradition*. London · New York : Routledge.
- 山田慶児 (1978) 『朱子の自然学』岩波書店.
- 杨桂萍 (2004) 『马德新思想研究』北京 : 宗教文化出版社.

(京都大学人文科学研究所)