

# 馬聯元著『天方性理阿文注解』の研究

松 本 耿 郎

- (一) はじめに
- (二) 馬聯元について
- (三) 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』について
- (四) 中國イスラーム思想と存在一性論
- (五) 馬聯元の『天方性理阿文注解』と劉智の『天方性理』
- (六) 馬聯元と中國の傳統思想

## (一) はじめに

我が國では中國ムスリムの精神世界について十分な研究と評價がなされていない。とりわけ、回儒と呼ばれる人たちの哲學思想や世界観についての研究はほとんどなされていないのが實情である。この分野の研究が立ち遅れているのは戦前、日本の戦争指導者たちが中國侵略のために回族（以下、本稿においては漢語を母語とする中國ムスリムを便宜上回族と呼ぶ）の利用を畫策し、そのために回族の研究を奨励したためであろう。戦前の日本の回族研究はこのような舊日本軍の回族政策と深く係わっていた。回族研究がこのような負の遺産を背負ったことが戦後の研究者を回族研究から遠のかせてしまったと考えられる。他方、中國國內では國民黨と共產黨の双方の國民統合政策が對立するなかで回族の定義や位置づけが政治的に非常に微妙な問題になっていた。このことも研究者を近づき難くしていたと考えられる。しかしながら戦前の回族研究の成果のなかにも、ごく僅かであるが回族の間に發達したイスラーム思想についての研究成果も含まれている。野原四郎、角野達堂、田坂興道のような人々が特に明清時代の回儒と呼ばれる人々の思想に関心をもち研究を行っている<sup>(1)</sup>。彼らのある

(1) ビブリオ書店復刻版『月刊回教園』第1巻第1號～第8巻第9號は戦前日本の中國ムスリム研究の状況についての重要な資料である。多くは旅行探訪記や動向分析調査報告であるが、角野達堂の『『清真大學』考(一)』第5巻第4號および『『清真大學』考

ものは純粹に學問的好奇心から回儒の思想の研究に従事したのであろうが、その當時の社會狀況は學問研究の中立性を許すものではなかった。イスラーム研究、とりわけ中國回族についての研究はなんであれ中國侵略に貢獻する戰略的な意味を有するものとされたのである。

日中戦争の終結とともにこうした研究はおおむね放棄されることになった。その結果、回族の思想的世界についての研究も見捨てられたのである。もちろん、戦後にも中國史の一部として回族についての歴史學的研究は繼續されている。中田吉信、今永清二などにより研究成果が發表されてきた。しかしながら、回族の思想や精神世界についての研究は未だ戦前の水準にさえ回復していない。今日、イスラーム思想の研究が世界的な規模でおこなわれ、廣大なイスラーム文化圏の各地域におけるイスラーム教徒の思想的營爲の所産が次々に明らかにされてきているにもかかわらず、中國ムスリム、とくに漢語を母語とするイスラーム教徒の精神世界が忘れられたままになっているのは残念なことというべきであろう。そこで本稿では清末に活躍した馬聯元(致本)(1841~1903)の哲學的著作の分析を通じて中國イスラーム教徒の思想がイスラーム思想史において占める位置を考察してみようと思う。

## (一) 馬聯元について<sup>(2)</sup>

馬聯元の字は致本といい雲南省昆明の南の新興(玉溪)大營の人である。道光二十一年十一月九日に生まれた。彼の遠祖は馬應祥、父親は馬學寬である。馬學寬は雲南のイスラーム教徒の間では遍く知られた阿衡(アホン)であった。馬學寬は長命の人で百一歳まで生きたと記録されている。少年のころから父親について漢籍と阿文(主としてアラビア語文とペルシア語文)を學び、二十歳のころには漢文とアラビア語文の双方に熟達した。二十二歳で河西小回村の講席となった。このころ雲南では回民の杜文秀(1827~1872)、馬如龍(?~1891)などを指導者として清朝に對し回民の反亂が起り、なかば獨立國家が形成されか

(一) 第5卷第5號や野原四郎の『『天方典禮擇要解』の邦譯に際して』第4卷第2號、田坂興道の「回教と支那思想」第8卷第4號はいわゆる回儒の思想をとりあげた論考である。

(2) 白壽彝主編『回族人物誌・近代』、寧夏人民出版社、1997年、191~196頁の馬聯元の記事を参照。なお以下第2節の馬聯元に關する評傳は同記事に基づく。

かっていた。しかしながら蜂起した回民も清朝の以回制回政策により内部抗争を始めてしまった。このために雲南の回族社会は騒然としていた。しかし、馬聯元はこの有名な雲南回民反乱には関わりをもたなかったようである。馬聯元は舅の馬仕山とともにこの時期に朝覲すなわちメッカ巡禮に出掛けている。巡禮を終えて後もエジプト、トルコ、インドなどの國々を巡り、各地でイスラーム教學の各分野の學者たちと交流し研鑽を積み、またアラビア語ペルシア語の文獻を収集した。こうして、遊學することおよそ五年にして同治十三年に馬聯元は雲南に歸って來た。このとき雲南の情勢は彼の巡禮出發前と一變していた。雲南回民反乱は清朝により鎮壓され大量の回民が虐殺されていた。馬聯元の師であり當時の雲南回族の精神的指導者でありイブン・アラビーの “Fuṣūṣ al-ḥikam” 『叙知の臺座』の漢文解説書『大化總歸』の著者でもある碩學馬德新（復初）（1794～1874）までが處刑された。また清真寺の多くは破壊され、學堂も放棄されたままであり、イスラーム教徒の多くは逼塞していた。このような状況のなかで馬聯元は反乱失敗後の荒廢した雲南のムスリム共同體の再建を自らの任務とみなしたようである。馬聯元は父親の主宰していた清真寺の運営を繼承し、イスラーム教學の學校を再興し、學生の教育に専念した。馬聯元の努力により學生の數も徐々に増加し、やがて寄宿舎と講堂を増築するまでになった。馬聯元は個々の學生の能力と生活環境に應じて教學の學習ができるように自ら各種の教本を編集した。このような馬聯元のイスラーム教學教育復興の努力はカリキュラム改革の一面をもっていたようである。馬聯元の教育方針の特徴は學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點である。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、他方アラビア語文獻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。ごく少數の篤學のムスリムだけが阿文と漢文を兼學していた。このため漢文によるイスラーム教學の教養をもつ者と阿文によるイスラーム教學の教養をもつ者の間の相互理解が難しくなっていたらしい。

中國イスラーム教學の歴史には周知のとおり王岱輿（約1570～1660）や劉智（約1660～1730）のような優れた思想家が輩出し、彼らは自分たちの思想を漢文で表現している。またアズィーズ・ナサフィー（約1200～1282）、ジャーミー

(1414~1492) のような存在一性論學派の思想家の著作やナジュムッディーン・ダーヤー・ラーズィー (1177~1256) などの靈魂淨化の方法論に関するペルシア語著作も漢譯されている。したがって、阿文の素養がない漢人のムスリムはこれらの漢文のイスラーム教學文獻によってイスラームの世界觀や人生觀を學んでいたのである。しかしながら、漢語の言語的世界とアラビア語・ペルシア語のそれとは異なる。さらに、アラビア語文獻が漢語に翻譯されるときイスラーム思想の諸概念は中國佛教や宋學や老莊思想に現れる概念に置き換えられている。もともとイスラーム思想において使用されるアラビア語の單語はコーランに由來するものとヘレニズム哲學の諸概念に由來するものとの2種類におおむね分けることができる。そのような複合文化的背景を背負ったアラビア語の概念を用いて織り成されるイスラーム思想を、さらに傳統的中國思想の概念に置き換えて展開しているのが漢譯イスラーム文獻や回儒の漢文著作なのである。それゆえ漢人のイスラーム教徒が漢文のイスラーム教學文獻を通して會得する世界觀や人生觀はアラビア語の文獻によって直接見えてくるそれらと完全に一致するものとはならない。馬聯元はこのようなパーセプション・ギャップを埋めることが必要であると考えたのである。彼はさまざまな儀禮において唱えられるアラビア語の語句すなわち亥听 (khatm) に漢文の譯をつけたものを作り雲南のイスラーム教徒の間に配布した。また中國イスラーム教徒にとり最重要の文獻である劉智の『天方性理』<sup>(3)</sup>の本文の一句毎にアラビア語の譯をつけた對譯本『性理微言 Laṭā'if』<sup>(4)</sup>も作っている。この漢阿對譯の『性理微言』は劉智の『天方性理』の内容を理解するのに重要な書物である。

ところで馬聯元の著作目録の完全なものは現時點では作成されていないが、白壽彝の書いた馬聯元の略傳によれば約二十冊のアラビア語とペルシア語による著作と『辨理明正語錄』というキリスト教批判の漢文の著作があるとされている。しかし、馬聯元の雲南のイスラーム教學復興のためになした最大の貢獻

(3) 金陵劉介廉『天方性理』校閱者楊德元・馬宏道，清真書報社，中華民國十一年十二月。この論文において使用する『天方性理』のテキストはこの版である。なお、『天方性理』をはじめ東洋文庫所蔵のその他の回儒の文獻について貴重な教示をいただいた岩見隆氏，志茂硯敏氏にここに謝意を記す。

(4) 馬聯元『性理微言』棋陽文庫馬子廉敬刊，光緒戊戌年鐫。この論文において使用する『性理微言』のテキストはこの版である。

はなんといっても漢文譯のついた『コーラン』の出版である。雲南では馬聯元の前に杜文秀が『コーラン』を出版したことがあったが杜文秀の反亂失敗の後は雲南回族が難を恐れてこの杜文秀版の『コーラン』を破棄してしまったらしい。このため回民反亂失敗の後の雲南の回族の間では一時期『コーラン』が稀觀本になっていたことがあるようだ。これはイスラーム教徒にとっては由々しい問題であった。そこで馬聯元は雲南の回族共同體の再興の爲に漢文譯附きの『コーラン』を出版したのである。現在でも雲南回族の間では馬聯元譯の附いた『コーラン』が用いられているという。

馬聯元は光緒二十六年に六十歳になった。この年、彼は太僕寺卿で阿衡をつとめ始めて二十六年になった。この間、およそ二千人の人材を養成したという。馬聯元の還曆の祝いにはビルマ、貴州、四川、雲南の各教長すなわち阿衡及び中國各地の回族共同體の教長たちが祝詞を寄せている。

ところが、馬聯元六十歳年の九月に突然雲南を去りビルマへ旅立つのである。そして、さらに翌年にはビルマを去りインドのガンジス河のほとりのカーンプール（現在ウッタルプラデシュ州）へと赴く。そして彼はカーンプールに居を定め、ここで著述に専念していた。しかし彼の地の氣候に合わなかったのか滞在すること二年程でこの世を去っている。白壽彝は六十歳にして馬聯元が雲南を去る直接の原因をその年に彼が刺客に襲われた事件に求めている。なぜ馬聯元のような篤學の阿衡が刺客に襲われたりしたのか理由ははっきりとは解らない。ただ白壽彝によれば馬聯元は知力體軀ともに並外れていたという。自稱か他稱か「高哈只」（のっぽのハジ）と呼ばれたほど背丈が高い人であったらしい。それだけに自信家でもあり、反對意見や謬説には容赦のない批判を浴びせた。このような一面があったために彼の批判の對象となった人の恨みを買うこともあったようだ。馬聯元を襲った刺客とはそういう恨みを彼に對して抱いている人間の一人であったとされている。回民反亂により荒廢した雲南ムスリム共同體の再興の最大の功勞者が、還曆祝いを終えた直後にこうして山紫水明常春の故郷雲南を蒼惶として立ち去り、酷暑瘴癘の地に客死したのは痛ましい限りである。

## (三) 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』について

さて本稿において考察する馬聯元の『天方性理阿文注解』は、そのアラビア語の題名“Sharḥ al-Laṭā'if”から解るように“al-Laṭā'if”すなわち馬聯元の作った『性理微言』に對する彼自身の注釋書である。『性理微言』は先述のように劉智（介廉）の『天方性理』の漢阿對譯本である。劉智の『天方性理』は中國イスラーム教徒、特に漢人のイスラーム教徒にとっては最重要の書物であり、中國イスラームにおいては經典の一種とみなされている。漢語のムスリムの世界では『天方性理』こそがイスラームの教えの精髓であると考えられている。馬聯元の師でもある前記の馬復初も『天方性理』の漢文注釋を書いている。今世紀になっても、たとえば濟南に民國十四年に設立された回族阿衡の養成機關である成達師範學校のカリキュラムの中にも『天方性理』學習の時間が設けられていた<sup>(5)</sup>。この『天方性理』は本文が漢文四言體約2000字で記され五章に別れている。劉智は自らこの書物のための解説を書き『天方性理圖傳』<sup>(6)</sup>という解説書も書いている。『天方性理圖傳』と呼ばれるのは周敦頤（濂溪）の『太極圖說』にならって劉智が本文に出てくる哲學的概念を圖を用いて解説しているからである。形而上學の觀念を圖形を用いて説明するのは視覺的直觀的把握を好む中國人の氣質の現れであろう。『天方性理』の馬聯元の手になる阿文對譯本『性理微言』そのものには劉智の『天方性理圖傳』に見えるさまざまな圖はついていない。しかしながら『天方性理阿文注解』のほうには劉智の『天方性理圖傳』に見える多くの圖がアラビア語の解説とともに掲載されている。

ところで手元にある『天方性理阿文注解』には著者の名前も出版社の名前も記されていない。表紙にアラビア語で“Sharḥ al-Laṭā'if”と印刷されその下に縦書き漢字で天方性理とあり、さらにその左に少し小さめの漢字で阿文注解と印刷されているだけである。しかし、最後のページに sanah 1343 H. Q. というアラビア文字が見えるからこの本そのものはイスラーム暦のこの年（西暦1924年あるいは1925年）に印刷されたものである。また本文の最後のページには

(5) 李興華・馮今源『中國伊斯蘭教史參考資料選編・下冊』寧夏人民出版社，1985年，1043頁。

(6) op. cit., 『天方性理』所收。

hādhā al-ṭab‘ wāqi‘ bi-Kānbūr fī sanah 1320 al-hijriyah al-nabawiyah (預言者のヒジュラ紀元1320年にカーンブールで印刷された) という言葉が見えるから最初はイスラーム暦1320年、すなわち西暦1902年あるいは1903年に印刷されたことが解る。また中表紙には Maḥmūd al-maṭābi‘ というインド・カーンブールの印刷所の名前が印刷されている。このように表紙は阿文漢文の両方が印刷され、中表紙から本文の119ページのすべてはアラビア文字の本であることから、この本はイスラーム暦1320年にカーンブールで初めて印刷されたものがイスラーム暦1343年に再度印刷され、それを中國で寫眞製版印刷したものであろう。そしてこの本の表紙に用いられている薄い青色の紙からみて、この本が西暦1929年から1958年まで上海の西藏南路恆茂里にあった上海穆民經書社の出版物のひとつであると推察される。上海穆民經書社の出版物には薄い青色の紙表紙で綴じられたものが多い。上海穆民經書社は反右派闘争の始まるころに出版活動をやめている。しかし、それまでの29年間に夥しい数のイスラーム教関係の圖書を出版していた書店として知られている<sup>(7)</sup>。これらの圖書のなかには中文圖書の外に漢文、阿文の重要書籍の影印版が含まれていた。ともかく、上海穆民經書社は1958年までは出版活動を行っていたわけであるからこの『天方性理阿文注解』はその年までの29年間のいずれかの年に出版されたものであろう。カーンブール版の影印版であるからそういう印刷技術が導入されて以後1958年に至るまでのいずれかの年に上海で出版されたものと考えられる。

また、この本には序と目次がついていない。本の大きさはイラン風にいえば wazīrī である。本書は五つの章に別れている。書き出しの序言に續き、第一章として al-faṣl al-’awwal fī bayān tanazzulāt al-’alam al-kabīr (大世界下降流出の説明)とあり、この章は第2ページから第33ページまでである。第二章は al-faṣl al-thānī fī bayān khawās al-makhlūqāt (被造物の特性の説明)と名付けられて、第33ページから第60ページまでである。第三章は al-faṣl al-thālith fī bayān khalq al-bashar (人類の創造の説明)とあり、第60ページから第79ページまでである。第四章は al-faṣl al-rābi‘ fī bayān khawās al-’insān (人間の特性の説明)とあり、第79ページから第99ページまでである。第五章は第99ページか

(7) 餘振貴・楊懷中『中國伊斯蘭文獻著譯提要』寧夏人民出版社，1993年，649頁。

ら第119ページすなわち最後のページまでである。第五章は單に al-faṣl al-khāmis (第五章) と書いてあるだけである。ただし、これに續いて「本章は前記四章に述べたところの内容をまとめるものである。なぜなら、本章は分散の集合 jam' al-farq であり、既に述べたことは集合の分散 farq al-jam' である」と書かれている。jam' al-farq と farq al-jam' はイスラーム神祕思想における存在認識の2つの境地を指す言葉であるのはいうまでもない。そして、この言葉が示すように第五章では眞實在である神の認識に至る方法としての存在認識論とその裏付けとなる存在一性論の要約が記されている。

以上のように『天方性理阿文注解』すなわち “Sharḥ al-Laṭā'if” の各章の題名は劉智の『天方性理』本經の各章についている題名におおむね對應している。すなわち『天方性理』も五章からできており、第一章は「總述大世界造化流行之次第」という題がついている。第二章には「分述天地人物各具之巧能」という題がついている。第三章は「總述小世界身性顯著之由」という題がついている。第四章には「分述小世界身心性命所藏之用」という題がついている。第五章には「總述大小兩世界分合之妙義天人渾化之極致」という題がついている。

ところで『天方性理阿文注解』すなわち “Sharḥ al-Laṭā'if” では、第一章には18個の圖が含まれている。第二章には7個の圖が含まれている。第三章には6個の圖が含まれている。第四章には5個の圖が含まれている。そして第五章には9個の圖が含まれている。すなわち、合計45の圖がこの書物には掲載されている。これに對して、『天方性理』巻首には10個の圖がつけられ、『天方性理圖傳』については各章の圖を合計すると64個の圖がついている。すなわち、『天方性理』には74個の圖がついているわけである。したがって、馬聯元の『天方性理阿文注解』が劉智の『天方性理』に完全に内容的に一致しているわけではない。

また、『天方性理阿文注解』すなわち “Sharḥ al-Laṭā'if” には各ページの hāmish にアラビア語の ḥāshiyah (欄外注) がついている。しかしながら、この ḥāshiyah の著者の名前はどこにも書かれていない。ḥāshiyah の内容は主として本文に使用されている哲學的概念の平易な説明である。馬聯元自身によりこの ḥāshiyah が書かれていると考えるのが妥當であろう。しかしながら、現

時点では、この本の元原稿の所在が不明であるのでこれ以上のことは明らかでない。

ところでこの『天方性理阿文注解』が馬聯元著と書いてなくても馬聯元の著作の一つであると断定できるのは、中表紙に「Sharḥ al-Laṭā'if は流麗なる文藝作品とイスラーム法學の著述の作者にして、教授中の教授、學徒の保護者、支那のウラマーの模範、萬國に知られたる者、我らが導師アルハージッサイイド・ムハンマド・ヌール・ル・ハック・ブン・サイイド・ルクマーン al-ḥājj al-sayyid Muḥammad Nūr al-Ḥaqq b. al-sayyid Luqmān の作品である。彼はこの著述の正しさを證明するためにインドにおいて眞理探究の學者たちに提示した。すると學者たちはこの著述が知識の恩恵を求める者たちに廣く役立つように印刷に付することを命じた。アッラーは彼を我らと全ムスリムに代わって祝福したまへ。そこで至高のアッラーの希求者サイイド・マフムード・アリーがその印刷に着手した」と書かれていることによる。金宜久主編の『伊斯蘭教辭典』（上海辭書出版社，1997年）によると馬聯元のムスリム名が努倫・罕格 Nulun hange（アラビア語で「眞理之光」の意味）であると記されている。したがって、この文中にみえるヌール・ル・ハック・ブン・サイイド・ルクマーンとは馬聯元その人であることが確實である。さらに第1ページの序文を見ると次のように記されている。

#### 大慈大悲のアッラーの御名において

隠れたる寶なりしに／知られることを愛して一閃光明を發したるものに榮  
光あれ

かのお方により至高の筆という太陽は昇る／さらにその太陽から千紫萬紅  
の光は廣がる

またかの太陽から原初の塵埃という影が現れ／そしてかのお方はこの塵埃  
により萬象を造り整えた

選ばれしかのお方の僕に祝福あれ／かのお方の僕がなかりせばかのお方は  
萬物を創造することはなかったのだ

さらにかの僕の家族と導きの光なる教友たち／また彼に従う敬虔なる先達  
に祝福あれ

さて、本貫ブハーラーの支那人 (al-ṣīnī al-Bukhārā al-'aṣl) にして貧しき者アブド・ル・ハリーム・ル・ハーッジ・サイイド・ムハンマド・ヌール・ル・ハック・ブン・サイイド・ルクマーンは言う。すなわち、時代の驚異、知者にして行者、篤學の士にして碩學かつ精緻な究理家であり支那の國では論述と文章の高雅さで著名なサーリフ・カイリヤーン Ṣāliḥ Qailiyān (アッラーが彼の靈を聖化したまうように。神かけて、もしも預言者ムハンマドが預言者の封印でなかりせば、彼が支那の預言者となったであろう) により漢文で書かれた「スィリ (性理) sili」の書を読んだ時、眞理 ḥaqā'iq についての諸書のうちでもそれはもっとも意味明晰、もっとも簡潔な言葉で綴られ、もっとも論旨の優れたものと思った。さらにこの書物は解説の明快さと同時に、つまらない所も退屈な箇所もなく、簡略ではあるが二つの世界のあらゆることを完璧に説明しているのである。それゆえに私は自分の學生達にこれを暗記するように命じたのである。しかしながら、この書物の中のある種の概念を彼らは理解できなかった。そこで、彼らに對する憐憫から私はアラビア語でその書の解説をし、さらに裨益するところを多くするために私はアラビア語でその書に注解書を記したのである。そして私はその注解書に “Laṭā'if al-khamsah” (五章微言) と名付けた。なぜならこの書が五つの章から成り立つからである<sup>(8)</sup>。

この序文に見えるサーリフ・カイリヤーン Ṣāliḥ Qailiyān のカイリヤーンが劉智の字の介廉を指し、『スィリ sili』の書が劉智の『天方性理』を意味していることは明らかである。この序文の欄外に「カイリヤーン」すなわち介廉という中國語と「サーリフ」というアラビア語は同じ意味であるという書き込みがある。ともかく劉智のムスリム名はサーリフ (清廉の人の意味) であったことが明らかである。

(8) Nūr al-Ḥaqq 馬聯元『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』上海穆民經書社 (推定)、出版年なし。2～3頁。

ところで、この序文によると、馬聯元が漢文の『天方性理』を學生に暗記せよと命じたとあるから、當然それは雲南にいたころの記憶を書いていると考えられる。またその學生達が『天方性理』の内容をよく理解しなかったので可哀想だからアラビア語でその書を解説したとあるのは『天方性理』の漢阿對譯本『性理微言 Laṭā'if』を馬聯元が作ったことを指していると考えられる。このことから『性理微言』は雲南において雲南の回族學生たちのために書いたものであることが断定できる。しかし、この『性理微言』のアラビア語注釋書“Laṭā'if al-khamsah”（五章微言）すなわち『天方性理阿文注解』が雲南の回族學生のために書かれたものなのかどうかは不明である。先に見た中表紙の言葉「この著述の正しさを證明するためにインドにおいて眞理探究の學者たちに提示した」から推測すると、おそらく雲南にいたころに馬聯元が書いていた原稿をインドへ持ち込み、そこでインドの學者たちに見てもらったと考えられる。興味深いことは馬聯元が劉智について「もしも預言者ムハンマドが預言者の封印でなかりせば、彼が支那の預言者となったであろう」と書いていることである。これは馬聯元が劉智を非常に尊敬し、彼に傾倒していたことを示している。馬聯元ならずとも劉智は中國ムスリムの世界では「四大カリフ」の一人と見なされて非常に尊敬されている人物である<sup>(9)</sup>。

ところで、イスラーム教徒が人を讃えるときに、美辭麗句をいろいろ連ねるのをしばしば見受ける。しかしイスラーム教徒にとり預言者ムハンマドは人類史上最高の人物と見なされているのだから、預言者ムハンマドに比肩する人物であるという稱贊の言葉は通常用いない。こんなことを言えば場合によってはその人の信仰を疑われる危険性さえある。存在一性論學派において發達した預言者學の理論では預言者ムハンマドにおいて預言者性の圓環 *dā'irah al-nubūwah* が完結したとされる。すなわち、預言者とは神の世界創造の始めに現れたムハンマド的眞理 *al-ḥaqīqah al-Muḥammadīyah* が歴史上の預言者ムハンマドとして出現したとされているのである。それでもあえて馬聯元がこのような言葉で劉智を稱揚したということは、中國ムスリムの世界において劉智

(9) 伍胎業「從王岱輿到劉智的啓示和反思—17世紀中國伊斯蘭教思潮」西北第二民族學院回族研究所・蘭州穆斯林教育基金會『中國回族研究』第一輯所收，70頁。

の占める位置がどれほど重要であるかをよく物語っている。他方、馬聯元がインドの學者たちに「著述の正しさを證明しよう」としたということは、劉智に代表される中國-Muslimの哲學的思索のレベルの高さを廣くイスラーム世界に知らせたかったということを意味していると考えられる。中表紙の文と序文に散見される語句からこのように推理してみると『天方性理阿文注解』は雲南の學生たちのために書かれた参考書というより、イスラーム世界全體にむけて書かれたものであるということができであろう。

#### (四) 中國イスラーム思想と存在一性論<sup>10)</sup>

ところで前節で紹介したように、『天方性理阿文注解』序文の冒頭には

隠れたる寶なりしに／知られることを愛して一閃光明を發したるものに榮  
光あれ

subhāna man kāna kanzan makhfiyan／fa-'aḥabba 'an yu'rafa fa-tajallā

という對句で始まる五行の詩が書かれている。これは勿論「私は隠れた寶であった。そこで知られることを愛して、私は知られるようになるために被造物を創造した」kuntu kanzan makhfiyan fa-'aḥabtu an 'u'rafa fa-khalaqtu al-khalaqa likay 'u'rafa という遍く知られた聖なる傳承 al-ḥadīth al-quḍṣī (啓示の書には記録されていないが神が直接人間に語りかけた言葉の記録。この場合は神がイスラエルのダヴィデに語った言葉とされる)を踏まえて書かれたものである。この聖なる傳承にはナジュムッディーン・クブラー (1145～1220)、ナジュムッディーン・ダーヤー・ラーズィー (1256没)、イブン・アラビー (1165～1240) など著名なイスラーム神祕思想家たちが注釋を書き残している<sup>11)</sup>。勿論、彼ら以外にも夥しい數の人々がイスラーム世界の各地でそれぞれの解釋を書き残している。この聖なる傳承はそれほどイスラーム教徒の形而上學的靈感をかき立てる

(10) 本稿における「存在一性論」は waḥdah al-wujūd の理論を指す。なお現代中國ではこの語は「萬有單一論」あるいは「存在單一論」などと譯されている。『中國伊斯蘭百科全書』(四川辭書出版社、1996年)の「萬有單一論」の項参照。

(11) M. T. Dānīshpāzūh, "Sharḥ-i Ḥadīth-i kuntu kanzan makhfiyan", *SOPHIA PERENNIS*, Volume III, Number I, 1977, pp. 27～31.

ものなのである。馬聯元の『天方性理阿文注解』も劉智の『天方性理』の解説という體裁をとりながら、實はこの聖なる傳承の解釋書にもなっている。馬聯元はアズィーズ・ナサフィーの“Maqṣad-i aqṣā”『最奥の目的地』を『天方性理阿文注解』の中で繰り返し引用している。“Maqṣad-i aqṣā”にはこの「隠れた寶」の聖なる傳承が記載されている。それゆえ、馬聯元は少なくとも“Maqṣad-i aqṣā”<sup>112</sup>を通してこの聖なる傳承を知っていた。あるいはイブン・アラビーの“al-Futūḥāt al-Makkiyah”『メッカ啓示』<sup>113</sup>に見えるこの聖なる傳承のより詳しい解説を踏まえて『天方性理阿文注解』を書き起こしているであろう。ともかくこの聖なる傳承はイスラーム存在一性論學派の人々の間では特に好まれているものである。彼らはこの聖なる傳承が神の世界創造に秘められた愛と認識と存在の意味を象徴的に説明するものと考えている。したがって、この聖なる傳承の詳しい意味を理解することが存在の本質と神の創造の意圖を理解することになると考えているのである。

アズィーズ・ナサフィーは前掲書においてこの聖なる傳承を解説して次のようにいう。すなわち、

kuntu kanzan makhfīyan (私は隠れた寶であった) と神がのたまうときの  
 “隠れた寶”とは神の本體 dhāt のことである。ところで、神の本體とは  
 原始の太洋である。原始の太洋が燦然たる光を放つ tajallī kard と、第二  
 の太洋が出現する。(この)第二の太洋とは結合の靈 rūḥ-i iḍāfī なので  
 ある。何度も言われたことだが、結合の靈には多くの別稱がある。すなわ  
 ち、第一理性、至高の筆、大いなる靈、ムハンマドの靈などである。神の  
 使徒はこのために“アッラーが創造した最初のものは理性である”とのた  
 もうたのである。神の諸屬性はここ(第二の太洋)において分節し、神の  
 諸神名はここにおいて現れる。結合の靈なる第二の太洋が燦然たる光を  
 放つと第三の太洋と第四の太洋が現れる。すなわちそれらは事物の世界  
 ‘ālam-i mulk と天理の世界 ‘ālam-i malakūt である。かくして四つの太洋

[12] Azīz-i Nasafī, “Maqṣad-i aqṣā”, “Ashi‘ah al-Lama‘āt-i Jāmī bi-inḍimām-i Sawāniḥ-i Ghazzālī o chand kitāb-i ‘irfānī-i dīgar” ed. by Ḥāmid Rabbānī, kitāb-khānah-i ‘ilmīyah-i Ḥāmidī, Tehrān, p. 256.

[13] Ibn ‘Arabī, “al-Futūḥāt al-Makkiyah”, Bayrūt. vol. II. p. 232, 310.

が完成した。すなわち、大世界の第一實體である結合の靈には表面と裏面とがあるのだ。結合の靈の表面は諸天圏と星と元素となり、その結果事物の世界が現れたのである。結合の靈の裏面は諸天圏と星と元素の生命となり、その結果天理の世界が現れた。かくして四つの太洋が完成したのである。（ところで）諸天圏と星と元素と本性を父と母ともいう。この父と母とは常時燦然たる光を放っている。かれらの發光により3つの子供が現れたし、また今も現れているのだ。そして、最後に人間が現れて、今も（なお）現れている。そして、人間が完成の域に到達し、知者となると、かの隠れた寶であったが現れ、知られることを欲したところの第一の太洋は現れて、知られるのである<sup>(14)</sup>。

このアズィーズ・ナサフィーの「隠れた寶」の聖なる傳承の解説は極めて簡潔なものである。イブン・アラビーの場合はさらに詳細な分析を加えている。ともかく、この聖なる傳承は人間を含む森羅萬象の出現の源である神の世界創造の諸過程を示し、同時にこの諸過程を人間が認識することで人間の完成が成就されることも示していると考えられているのである。これは永遠の眞實在（眞有）から有限な存在（幻有）が出で、一から多が出で、必然存在者から可能的存在者が生まれ、認識を超えたものから認識可能なものが出てくる過程を説明する理論なのである。存在一性論學派の思想家たちはこの世界顯現あるいは存在顯現の過程をイスラーム哲學の内部に發達した流出哲學的存在論の諸概念を用いて理論化する。

ところで、この一元的存在流出論の普及に最も貢獻した思想家の一人がヌールッディーン・アブドッラフマーン・ジャーミー（1414～1492）である。ジャーミーの存在一性論に関する作品の主要なものはかなり早い時期に漢文に翻譯されて中國イスラーム教徒に絶大な影響を與えている。ジャーミーの“Ashi-‘ah al-Lama‘āt”『閃光の輝き』、（劉智の『天方性理』採輯經書目では『費隱經』と呼ばれている<sup>(15)</sup>）は舍起靈（約1634～1710、號は破衲痴）により『額慎唎哼（昭元祕

(14) op. cit., Azīz-i Nasafī, “Maqṣad-i aqṣā” pp. 256～7.

(15) op. cit., 『天方性理』「採輯經書目」1頁。“Ashi ‘ah al-Lama‘āt”に對し「額史爾」と漢字が宛られている。

訣』<sup>16</sup> という題で漢譯されている。この “Ashi‘ah al-Lama‘at” はファフルッディーン・イラーキー (1289没) の詩集 “Lama‘at” 『光輝』にジャーミー (昨密尊者) が注したものである。この詩集とその注釋を貫く主題は神の愛である。神の世界創造が神自身の内部における根源的愛に由來し、世界内のあらゆる現象はその愛の徴を帯びていることが詳しく解かれている書物である。またジャーミーの “Lawā’ih” 『閃光』は劉智により『眞境昭微』<sup>17</sup> という題で漢譯されている。この兩書は中國ムスリムの間で廣く讀まれている。馬聯元の『天方性理阿文注解』の中においてもこの兩書の原典からの引用が多数見られる。

ところで、ジャーミーの “Lawā’ih” は存在顯現の過程を韻文を交えて明快に説明している書物である。劉智の『天方性理』はこの “Lawā’ih” すなわち『眞境昭微』から多くの靈感を得ている。ちなみに “Lawā’ih” の中で存在顯現を説明している箇所を見ると次のように記されている。

神の本質はそれそのものとしては (dhāt min ḥaythu hiya) すべての神名と屬性、およびすべての様態と關係を超越している。神の本質が神名や屬性を帯びようになるのは第一次神聖照明 (tajallī-i awwal) の段階における神の本質の現象世界 (‘ālam-i ḡhūr) への志向 (tawajjuh) に由來する。この第一次神聖照明とは、神の本質が自己を自ら照らし知と光と存在 (wujūd) と觀照 (shuhūd) という關係的屬性 (nisbat) が現れる段階である。ところで、知という關係的屬性は知的能動性と知的受動性の双方を含んでいる。また、光という屬性は照射性 ḡhīriyat と顯現性 maḡharīyat の兩方を含んでいる。さらに、存在と觀照はそれぞれ發見者性 wājidīyat と被發見者性 mawjūdīyat, および觀照者性 shāhidīyat と被觀照者 mashhūdīyat を伴っている。また、同じく光に附隨する顯現 ḡhūr には隱祕 buṭūn が先行する。すなわち、隱祕は顯現にたいして本質的先行性と優位性を有するのである。さて、これで第一者、最終者、顯現者、隱祕者

(16) 金宜久主編『伊斯蘭教辭典』上海辭書出版社、1997年、「額慎嘯吟」および「昭元秘訣」の項參照。

(17) 原註者天方查密氏、繙譯者金陵劉介廉『眞境昭微』、清真書報社、中華民國十四年。この論文において使用する『眞境昭微』のテキストはこの版である。

という神の名稱の意味が確定した。同様にして、第二次神聖照明、第三次神聖照明が生じる。この神聖照明は神の望むがままに續くが、その神聖照明が繰り返されるほどに、様態と関係は増殖するのである。そして、これらの様態と神名が増殖すればするほどに神の顯現が完成するのである。あるいは（換言すれば）、神の隱秘が完成するのである。『その光の顯現により自らを隠し、そのヴェイルを被ることで自らを現す者（神）に榮光あれ *fa-subḥāna man 'iḥtajaba bi-maṣāhiri nūri-hi wa ṣahara bi-'isbāli sutūri-hi*』神の隱秘とはその本質の純粹性と絶對性を意味し、神の顯現とはその本質と自己規定の意味である。

わたしはつぶやいた、蕾の口の薔薇の顔よ、  
 なぜに君は戀心をそそるように顔を隠すのか。  
 すると彼の君の微笑みながらいうには  
 私はこの世の美人と違い、ヴェイルを附ければ見えてきて、ヴェイルを取れば隠れるの、と

君の面差しはヴェイルなしでは見るができない。  
 君との出會いはヴェイル無しではかなわぬこと。  
 極限の光明を放つ限りは  
 その光の源を見るのはかなわぬこと。

太陽が大空に光の旗印を掲げるとき、  
 その光輝のあまりに目も眩む。  
 けれど、雲のヴェイルを附けると、  
 人は心行くまで太陽を眺める<sup>18</sup>。

“*Lawā'ih*” のこの箇所末尾の三つのルバーイー（四行詩）は、ここに述べ

[18] Jāmī, “*Lawā'ih*” ed. by M. Ḥ. Tasbiḥī, *Kitābfurūshī-i Furūghī*, H. S. 1342. pp. 26~28.

られた内容を簡潔に要約している。ところで『眞境昭微』のこの部分に相當する箇所は漢文の言語的特性上極めて簡潔に譯されている。『眞境昭微』そのものが“Lawā’ih”の逐語譯ではなく、大膽な意譯になっている。しかし、決してジャーミーの意圖を損なうものではなく、見事な漢譯になっている。これを漢譯した劉智が中國ムスリムの間で特別の尊敬を集めているのも至極尤もなことである。前記の“Lawā’ih”からの引用に當たる『眞境昭微』の文は次のようになっている。

本體は名づく可き無く、擬す可き無し。可名と可擬とは其の表世に向かうを以てするなり。初動の中に於いて自らが自らを見れば、すなわち知と見と賦授との喩を有す。知を言え、知者と所知者とを必ず有す。見を言え、見者と所見者とを必ず有す。賦授を言え、賦授者と所賦授者とを必ず有す。賦授を受ける者には擬喩が起りて名は一とならず。顯は隱よりも後なり。すなわち、隱は本初と爲り、太初と爲り、太始と爲りて隱・顯・始・終の名あり。第二動と第三動して下に至りて比擬は生生として名喩は無窮となる。隱はいよいよ密にして、顯はいよいよ彰かなり。顯はいよいよ熾んにして、隱はいよいよ微かなり。ゆえに曰く、『玄なる哉、眞主は顯光を以て隠れ、垂幔を以て昭らかにす』と。其の隱は其の流通を論き、其の顯は其の發現を論く<sup>(19)</sup>。

先に見た Lawā’ih からの直接引用箇所と『眞境昭微』からの引用とを對比すると、「神の本質はそれそのものとしては (dhāt min ḥaythu hiya)」に本體という語が當てられ、また「現象世界 (‘ālam-i ḡuhūr)」には表世という語が當てられ、「第一次神聖照明 (tajallī-i awwal)」には初動という語が當てられ、「第二次神聖照明」「第三次神聖照明」にはそれぞれ第二動、第三動という語が當てられていることが解かる。また『その光の顯現により自らを隠し、そのヴェイルを被ることで自らを現す者(神)に榮光あれ fa-subḥāna man ’iḥtajaba bi-maḡāhiri nūri-hi wa ḡahara bi-’isbālī sutūri-hi』というアラビア語の挿入句が『玄なる哉、眞主は顯光を以て隠れ、垂幔を以て昭らかにす(玄哉眞主以顯光而隱、以垂幔而昭)』と譯されていることなどが解る。しかし、原文の末尾に

(19) op. cit., 『眞境昭微』17～19頁。

ある三つのルバーイーが漢譯されていないのは残念である。

このように、存在一性論の中核をなす存在顯現の理論は完全に漢語によって理解されているのである。『眞境昭微』の譯者でもある劉智はこの存在一性論を踏まえて彼の『天方性理』を著しているのである。漢語を母語とする中國ムスリムの間ではすでに述べたように劉智の『天方性理』は古典中の古典として重視され、廣く讀まれている。このことは中國ムスリムの世界觀が存在一性論に基礎を置いているということを意味している。

#### (五) 馬聯元の『天方性理阿文注解』と劉智の『天方性理』

すでに述べたように『天方性理阿文注解』は『天方性理』の本經の漢阿對譯本『性理微言』のアラビア語譯部分に對するアラビア語の注解書である。ところで、『天方性理』の第一章總述大世界造化流行之次第は「最初無稱」（最初は無稱である）という四言で始まっている<sup>(1)</sup>。しかしながら『性理微言』においては『天方性理』の第一章の本文の最初の四言の前に「清哉本然」（清らかなるかな本然は）という餘分な四言が記されている<sup>(2)</sup>。そしてこの「清哉本然」の阿文對譯として *subhāna man kāna kanzan makhfiyan* すなわち「隠れた寶なりし者に榮光あれ」という意味のアラビア語文がつけられている。これは本稿の第四章で説明したように「私は隠れた寶であった。そこで知られることを愛して、私は知られるようになるために被造物を創造した」*kuntu kanzan makhfiyan fa-'aḥbabtu an 'u'rafa fa-khalaqtu al-khalaqa likay 'u'rafa* という聖なる傳承を踏まえた言葉である。したがって、本稿の第三章および第四章で見た『天方性理阿文注解』冒頭の詩の第一行前半句はこの『性理微言』の冒頭の語句をそのまま繰返していることが解る。馬聯元が『天方性理』の漢阿對譯本『性理微言』を作る際、なぜ『天方性理』本文にはない一句をその冒頭においたのか理由は明らかでない。

ところで、『天方性理』の第一句「最初無稱」という四言文には文章の主語が示されていない。これでは何が最初は無稱だったのか解らない文である。しかし、劉智はこの第一句に續いて「眞體無着」（眞體には附着するものがない）と

(1) op. cit., 『天方性理』本經1頁。

(2) op. cit., 『性理微言』1頁。

いう第二句をおいている。この第二句では「眞體」という主語が明示されている。そうしてみると、第一句の「最初無稱」は第二句の「眞體」にかかる形容句ととって「最初は無稱の眞體には附着するものがない」と読むこともできる。しかしながら馬聯元はこの第一句の前にさらに「清哉本然」という句を置く必要を感じたのであろう。「清哉本然」にたいする馬聯元のアラビア語譯は先に見たように「隠れた寶なりし者に榮光あれ」という意味の文である。したがってこれは、「清らかなるかな本然は最初は無稱である」と記すことで、馬聯元は以下聖なる傳承「私は隠れた寶」の玄義を『天方性理』の文脈に絡めて説き明かすであろうことを宣言しているとみることができるからである。馬聯元は『天方性理阿文注解』において自説を展開するにあたって「大世界の下降の説明」という章題をつけている。これは『天方性理』本文の第一章題名「總述大世界造化流行之次第」の譯である。さらに自説の説明の前提として

大世界の下降（流出）には十二の位相があり、そのうちの六つは現象界（‘alam al-mulk, 劉智における「後天」<sup>(22)</sup>）に属している。（また別の）三つは英知界（‘alam al-malakūt, 劉智における「先天」<sup>(23)</sup>）に属している。（さらにまた別の）三つは“純粹一性の本體” al-dhāt al-’aḥadiyah（王岱輿や劉智における「眞一」）に属している。

と述べている。馬聯元はこれら三種類の存在流出の位相のうち最後に挙げた“純粹一性の本體”の三つの位相から説き始めている。そして“純粹一性の本體”の三つの位相の始原となるものが「最初無稱」であると記している<sup>(24)</sup>。

ところで「性理微言」においてはこの「最初無稱」という句に wa huwa mabda’ bilā ’ibtidā’ ghayr muttaṣif（さて、それは始まりのない形容を超えた始原である）というアラビア語の對譯がつけられている<sup>(25)</sup>。馬聯元は『天方性理阿文注解』において、この「始まりのない形容を超えた始原」について以下のように説明している。

(22) op. cit., 『天方性理』本經 2 頁および op. cit., 『性理微言』3 頁。

(23) op. cit., 『天方性理』本經 2 頁および op. cit., 『性理微言』3 頁。

(24) op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā’if』3 頁。なお馬聯元は『性理微言』において劉智の「眞一」の語を ’aḥadiyah と譯している。op. cit., 『性理微言』24～25 頁参照。

(25) op. cit., 『性理微言』1 頁。

この始原とは“存在(有)の本體” ḥaqīqah al-wujūd 以外のなにものでもないのである。そして“存在の本體”はそれそのものとしては hiya min ḥaythu hiya 實在的諸關係 nasab および觀念的諸關係 ’iṭibārāt とは無縁である。さらには、無縁性 tajarrud という関係とさえも無縁なのである。これゆえに、この『始原は形容を超えている』《最初無稱》と彼(劉智)が言ったのだ。つまり、それは名附けられることもなく、形容されることもない。まして、永遠者とか有始者とか名附けたりすることはできない。なぜなら、“もの”が形容されるということはそのものがなんらかの関係によって自己分節(自己規定) ta’ayyun することによってのみおこるからである。この(存在の)位相にはまったく自己分節がない。そこで、この存在の位相(すなわち“存在の本體”)は“絶對存在 wujūd muṭlaq”とか“愛 ‘ishq”とか“私は隠れた寶 kuntu kanzan”とか“純粹存在 hast-i širf”とか“玄冥の本質 ghayb huwiyah”とか『純粹本質 dhāt baḥt』《眞體》とか“絶對一性 ‘aḥadiyah muṭlaqah”とか“本質的一性 ‘aḥadiyah dhātīyah”などと呼ばれているのである。この状態での存在の本體の位相は認識 ‘ilm, 理性 ‘aql, 判斷力 wahm, 表象力 khayāl, 神祕的直觀 kashf, 超越的觀照 shuhūd による把握を『帶びることはない ghayr mulābasah』《無着》。それゆえ、存在の本體の超越度 tanazzuh が強すぎるために、判斷力が存在の本體とは觀念的に指定された存在 wujūd ’iṭibārī であるとみなしてしまう恐れがある。それゆえに、劉智は“ただここに實有するのみ”《惟茲實有》wa ’innamā hādhā wujūd ḥaqīqī という言葉によりそのような考えを拒否しているのである<sup>㉞</sup>。

馬聯元はこのように『天方性理』の最初の三つの句すなわち最初無稱、眞體無着、惟茲實有を説明している。すなわちこれは存在一性論學派のなかで練り上げられた存在認識についての三段階理論の第一段階の存在、すなわち認識不可能であるが實在する純粹存在についての説である。存在一性論の存在認識理論においてはこの純粹存在のみが眞に實在するのであって、經驗的に把握される存在は眞の存在ではないとする。しかしこのような超越的存在をだれも捉え

㉞ op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā’if』3～4頁。

ることはできない。そのために不死鳥 ‘anqā’ になぞらえられることもある。純粹存在はしばしば「陰没の不死鳥」‘anqā’ mughrib と呼ばれている。

この馬聯元の純粹存在についての説明で興味深いのはこの超越的存在を指示するさまざまな名稱を列挙するときに、第二番目に愛 ‘ishq という言葉を挙げている点である。森羅萬象の究極的原因である純粹存在すなわち神を愛という言葉で理解しようとしたのはアフマド・ガザーリー (1126没) である。またこのような愛の一元論を繼承した神祕思想家の一人が前記の ファフルッディーン・イラーキーである。馬聯元は長期に西アジア・インドに遊んだ人であるからアフマド・ガザーリーの著作を読んでいたと思われる。他方、イラーキーの “Lama‘āt” のジャーミーの注釋 “Ashi‘ah al-Lama‘āt” には『額愼呬亭』という題名の漢譯があることは先に觸れた。この “Ashi‘ah al-Lama‘āt” のなかには數箇所アフマド・ガザーリーについての言及もある。阿文漢文兩方に通曉していた馬聯元は、 “Ashi‘ah al-Lama‘āt” を原文で読んでいた。そのことは後程見るように『天方性理阿文注解』のなかにこの書物からの引用があることから明らかである。したがって愛の一元論は馬聯元にとって親しみ深い思想であったと思われる。ジャーミーの “Ashi‘ah al-Lama‘āt” は愛の存在一性論的解釋を體系的に記した作品である。この作品を通じて馬聯元は愛の存在一性論的解釋に強く影響されている。このために、馬聯元は神の本質である純粹存在を指すのに用いる言葉を列挙するなかで愛を “絕對存在” という名稱の次ぎに挿入しているのであろう。これは彼の神理解が愛を重視する傾向にあることを示していると考えてよいであろう。愛の存在一性論的理解を普及するのに功績のあった思想家はジャーミーである。馬聯元はジャーミーの思想を正しく繼承しているといえることができる。また、馬聯元が著作の冒頭に置いた「隠れた寶」の聖なる傳承は、その文中に「知られることを愛した」という言葉があり、これは神の本質に含まれる原初的愛について言及しているとされている。したがって、この傳承について最初に言及し、あらためてまた神の本質に関する呼稱として愛を挙げていることは馬聯元が愛の觀念にいかにかかわっている

(27) S. J. Āshtiyānī, “Hastī az naẓar-i falsafah o ‘irfān”, Nahḍat-i zanān-i mosalmān, n. d. p. 179.

かを示している。

ところで馬聯元は先に見た「實有」という言葉について、

それは生成 *kawn*, 生起 *ḥusūl* という動名詞の意味ではない。むしろこの存在は他者によらずそれ自らで存在するという意味である。さらに、他の存在は、偶有が實體に依存しているように、この存在に依存する。それ故、現象界と英知界の諸事物はこの存在の顯現であり現出であって、決してそれら自身で存在しているのではない。むしろ、それらの事物は陽光が太陽に依存するようにかの存在に依存しているのである。それゆえ、陽光はオアシスの蜃氣樓のような幻影なのである。なぜなら、陽光とは太陽にほかならないからである。したがって、眞の存在はひとつしかない。ゆえに、君は一つのものを二つに見てしまう斜視の人になってはならない<sup>(28)</sup>。

と記している。

そしてこれに續いてペルシア語の四行詩(ルバーイー)を記している。それは、

その愛に我が心をゆだねし者よ、汝は(この前半句だけアラビア語。筆者)  
我が上にあり、我が下にありて、上下なし。

萬象の本質は存在するも汝の本質に依存す  
汝の本質は素朴にして純粹なる存在。

というものであるが、これは勿論馬聯元の自作の詩ではない。ジャーミーの“*Lawā'ih*”に見える四行詩のひとつである<sup>(29)</sup>。この詩も劉智の『真境昭微』には譯出されていない。しかしながら、馬聯元がこの詩を引用しているのは劉智の『天方性理』をジャーミーの“*Lawā'ih*”の論旨にもとづいて理解しなければならないと考えていたことを示しているものである。馬聯元はこの詩の引用に續いて、一つの圖を描いている。この圖を描くにあたって馬聯元は「その圖は斯くの如し *wa šūratu-hu hākadhā*」と記してから、圓を描きその中央に「存在 *wujūd*」の一語を書き入れている<sup>(30)</sup>。これは明らかに劉智が『天方性

(28) op. cit., 『天方性理阿文注解 *Sharḥ al-Laṭā'if*』4頁。

(29) op. cit., Jāmi, “*Lawā'ih*”, p. 23.

(30) op. cit., 『天方性理阿文注解 *Sharḥ al-Laṭā'if*』5頁。

理』の圖入り解説として自ら表した『天方性理圖傳』の第一圖である「最初無稱圖」、すなわち圓の中央に「有」の一字を描いた圖を引用したものである<sup>61)</sup>。

中國思想の傳統として形而上學的觀念を圖によって視覚的直観的に説明する方法がある。このような哲學の圖解という方法は西アジアにはあまり見かけないものである。馬聯元がアラビア語で書いた著作の中にこのような中國思想の傳統的方法を採用しているのは興味深いことである。これは一面では漢人ムスリムの自らの傳統文化に對する姿勢を暗示しているように思われる。

さて、この圖に續いて馬聯元はさらに言葉を續けている。

ところで、（かの三つの）位相のうちの第一の位相は“純粹一性の本體 (dhāt 'aḥadiyah 眞一)”である。その中にはやがて明されるように神的で、創造的で、無始的で、無終的な“諸形相原型 shu'ūnāt が含まれている”

《執一含萬》（すなわち一をまもって萬を含む wa 'aḥadiyah 'indarajat fi-hā al-shu'ūnāt）。しかしながら、それらは曾て現れたことはない。“すべての形相原型”はその出現と分節の前に“純粹一性”に“含まれて”いる《唯一含萬》（ただ一のみが萬を含む wa li-'indirāji al-shu'ūnāt fi-hā）。それはあたかも乗數と被乗數についての全ての式が、この兩者の展開の以前には、乘法式に含まれているようなものである。その様子は容器のなかに内容物が含まれているのとも違う。また普遍の中に個物が含まれているのとも違う。このように（ただ一のみが萬を含む）のだから、“かの（存在）の屬性全てがこの位相の中に存在していたのである”《妙用斯渾》（妙用はここにて渾《まざる》のである kānat ṣifātuhu kullu-hā）。というのも、これらの屬性は互いに“たとえ區別されないにしても”《斯渾》（ここにて渾ざる ghayr mutamayizah fi-hā）形相原型なのである。そしてこの位相は無分節 lā ta'ayyun とか限定無 'adam 'inḥiṣār とかあらゆる實在的規定と觀念的規定からの解放 al-'iṭlāq 'an kull qayd wa 'i'tibār とか呼ばれているのである。この位相の存在はこのような様式のために、性質と屬性という関係とは無縁であるし、言語による表現を超越しているのである<sup>62)</sup>。

61) op. cit., 『天方性理』附『天方性理圖傳』卷一, 1頁。

62) op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』5～6頁。

このように馬聯元は始めに説明した絶對的無相の唯一存在の内部に無分節の状態で多の原型となるものが含まれていることを説明している。これは無分節の絶對的存在としての神がもつ三つの位相のうちの第一の位相でもある。すなわち、純粹存在とか存在の本體と呼ばれる完全に認識を超越した存在には「無分節、無限定の存在」と呼び得る側面があるので、この側面を一つの位相と位置付けたのである。このような觀點から見た純粹存在は無分節、無限定ではあるがその中に複數者を生み出す可能性を含むと考えられているのである。つまり最初の完全な無相の存在は、この觀點においてはその内に複數性、分節可能性を胚胎している存在に變わってきているのである。

ところで馬聯元はこの位相の存在の説明を終えるに當たってふたたびジャーミーの Lawā'ih から四行詩を引用している。この詩も『眞境昭微』には譯は見当たらないが、それは次ぎのような詩である。

神の本質における原形相の内藏は自明である。

原形相は屬性に似て、神の本質は屬性の基體に似る。

なれど知るべしこの攝理、神ありて

部分なく、全體なく、容るものはなく、容器なし<sup>63</sup>。

この詩につづいて馬聯元は再び圖を描いて、ここでの説明内容を視覺的に理解させようとしている。その圖は圓を描いてその中央に「本體 dhāt」の一語が描かれているものである<sup>64</sup>。これもまた、劉智の『天方性理圖傳』の第二圖、すなわち圓の中央に「體」の一字を書いた「眞體無着圖」を寫したものである<sup>65</sup>。馬聯元はこの圖の補足としてジャーミーの “Lawā'ih” から「存在の本質 haqīqat-i hast は至高の神の本體 dhāt-i ḥaḍrat-i Haqq である」<sup>66</sup>という言葉を用いている。すなわち絶對無相の存在は認識を超越しているが、これを

<sup>63</sup> op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』 6 頁および op. cit., Jāmī, “Lawā'ih”, p. 37.

<sup>64</sup> op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』 6 頁。

<sup>65</sup> op. cit., 『天方性理』附『天方性理圖傳』卷一, 3 頁。

<sup>66</sup> op. cit., Jāmī, “Lawā'ih”, p. 72.

無分節、無規定と観ずることでそれが神の本質として把握されるようになる、ということである。そして神の本質には無規定、無分節であるが森羅萬象の諸形相の原型となる形相原型が融合し一體となって含まれているとされるのである。

馬聯元はさらに續けて

前述の第二の位相についていえば、それは屬性の位相なのである。すなわち、神が知られることを愛した時に、“神の本質”はその本質を“屬性により照射する”《惟體運用》（ただ體は用をめぐるせる fa-yatajallā dhāta-hu bi-al-ṣifāt）<sup>㉞</sup>。その照射は第一の照射であり神の本質に含まれたすべての形相原型を抱攝するところの普遍的原型形相を帯びたものである。そして、この普遍的形相原型がムハンマド的眞理 ḥaqīqah Muḥammadīyah と呼ばれている。これはあらゆる神的屬性とあらゆる事物の本質を區別されないまま包括的、集約的に含む本質である。これが第一次自己分節 (ta‘ayyun ‘awwal) と呼ばれている。なぜなら、それは存在の本質の最初の自己分節であるからだ。さらにこの最初の自己分節は集約的である。そしてこれより上位の位相とは無分節 (lā ta‘ayyun) の位相なのである

という<sup>㉟</sup>。

すなわち、神の本質とは換言すれば屬性の集合なのである。この屬性は本稿の第三節、および第四節に見た「隠れた寶」の聖なる傳承に見える神が「知られることを愛した」ことにより出現したものである。したがって、この屬性はそれ自身の内に森羅萬象の一つ一つの現存の原因となる形相を含むものなのである。もちろんこの場合の諸形相は複数で存在しているのではなく集約されて融合統一して存在している。この諸形相を融合統一しているものを普遍的形相原型と呼ぶのである。あるいは別名ムハンマド的眞理とも呼ばれているのである。

ここでまた馬聯元は純粹存在の本質が屬性の集合として現れてくる様子を圖

㉞ op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā‘if』では tajallin が yatajallā と動詞の形になっている。しかし、op. cit. 『性理微言』ではこの箇所は fa-bi-tajallī dhāti-hi となっている。

㉟ op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā‘if』 6～7頁。

によって示している。その圖は圓を描いて、その中央に「屬性 *ṣifāt*」と書き、その内圓周に沿って上に意欲 (*irādah*) という單語を書き、時計回りに順で聽力 (*samʿ*)、知 (*ʿilm*)、生命 (*ḥayāh*)、語 (*takallum*)、能力 (*qudrah*)、視力 (*baṣār*) の七つの單語を書いたものである<sup>39</sup>。馬聯元の圖にはさらに中央の屬性という語を取り囲んで小さな文字で「この屬性の意味は “‘Aqāʿid” 『信條』に記された恒常的屬性 *al-ṣifāt al-thubūtīyah* のことである」<sup>40</sup>と描かれている。

ところでこの圖は『天方性理圖傳』に見える第三圖「大用渾然圖」を寫したものであろうが、「大用渾然圖」は圓を描いてその中央に「用」（すなわち屬性）の一字を書き、この「用」の左右に「知」と「能」の二字だけが書かれているものである<sup>41</sup>。すなわち馬聯元の描いた圖に見える七つの單語のうちの知 (*ʿilm*) と能力 (*qudrah*) に当たる二つの語だけが「大用渾然圖」に見えるのである。「大用渾然圖」の説明には「大用は知能の二者に過ぎず」とある。

馬聯元が屬性の集合としての本質を説明するのにアシュアリー神學の主張する七つの屬性を特筆しているのに對し、劉智の圖にはただ知と能という最も根本的な2つの屬性のみが挙げられているのは對照的である。馬聯元はこの圖に續いて「(神の本質の) 原型形相、實在的關係および觀念的關係はその屬性である」というジャーミーの “*Lawāʾih*”<sup>42</sup>からの引用を記している。さらにジャーミーの “*Ashiʿah al-Lamaʿāt*” から

(神の) 認識という觀點からの下降流出の最初の位相とは無始、無終で永遠なる神的創造的形相原型の全てを包含する普遍的位相における下降流出である。その流出形式とはこの抱攝的普遍的位相における自己を認識し、その位相を帯びた本質についての知的形相を自らのうえに發生させるというものである。勿論、その知的形相は諸々の神的形相原型の間には區別のない普遍的、集約的な様式で發生している。そして、この知的形相が

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 7.

<sup>40</sup> ここに馬聯元により引用された “‘Aqāʿid” がいずれの “‘Aqāʿid” であるのか不明。しかし、ここに挙げられた七つの屬性はアシュアリー神學が主張する七つの「永遠なる屬性」*ṣifāt ʿazalīyah* と一致している。*al-Ghazali, “al-iktisad fī l-ʿitkāḍ” ed. I. A. Çubukçu ve H. Atay, Ankara, 1962. pp. 79~128* 参照。したがって、中國ムスリムの間ではアシュアリー神學系統の “‘Aqāʿid” が廣まっているようである。

<sup>41</sup> *op. cit.*, 『天方性理』付『天方性理圖傳』卷一, 5頁。

<sup>42</sup> *op. cit.*, *Jāmī, “Lawāʾih”, p. 72.*

普遍的形相原型もしくは明白な形相に規定され、それを着装しているために《ムハンマドの本體》と呼ばれている<sup>43</sup>。

という箇所を引用している。

馬聯元は純粹存在の流出の第二の位相である屬性の位相についてこのように説明を終えている。ついで馬聯元はその第三の位相について次ぎのように述べている。

純粹一性の本質 (dhāt 'aḥadiyyah) の第三の位相は行爲の位相である。ここでいう行爲とは“Aqā'id”のなかに述べられている諸行爲の屬性という意味である。すなわち、創造 takwīn, 成型 taṣwīr, 扶養 tazrīq などのことである。丁度、劉智が(神の行爲が)“出でた”(出 ṣadarat) と言うとおりである。すなわち、神の知の内部に“神の行爲(作爲 'af'alu-hu)”の本質が“始めて('ibtidā'an)”現れたということである。しかしながら、それは決して現實態として現れるのではない。なぜなら、もしも行爲の本質が現實態において現れたとするならば、存在的事實は外界に出現することになるからである。このために“Maqṣad-i aqṣā”のなかでは現象界 mulk と英知界 malakūt は神の行爲と呼ばれているのである。すなわち、アジーズ・ナサフィーは《知れ、神の行爲は最初の分離において現象界と英知界の二種類となることを》<sup>44</sup>と言っているのである。この位相においては行爲は外界での實效をもたない。それゆえ、行爲の意味はこの場合、“Aqā'id”に云うごとく行爲の本質のことなのである。それゆえ、創造 takwīn は神の本質の中では無限に永續しているのである。そして被造物は關係の發生により出現する。ところで、行爲の位相とは比喩として名付けられており、それが第二の分節 ta'ayyun thānī と呼ばれるのは分節現象の第二番目のものであるからである。すなわち、集約の後の分散における分節であるからなのだ。これはまた神性の位相 martabah al-'ulūhiyyah とも呼ばれている<sup>45</sup>。

<sup>43</sup> op. cit., Jāmī, “Ashi'ah al-Lama'at-i Jāmī bi-inḍimām-i Sawāniḥ-i Ghazzālī o chand kitāb-i 'irfānī-i digar” ed. by Ḥāmid Rabbānī, p. 6.

<sup>44</sup> op. cit., Azīz-i Nasafī, “Maqṣad-i aqṣā”, p. 238.

<sup>45</sup> op. cit., 『天方性理阿文注解 Sharḥ al-Laṭā'if』 8頁。

馬聯元は『性理微言』のなかの《作爲始出》(作爲始めていずる *ṣadarat 'af'ālu-hu 'ibtidā'an*) の句をこのように説明している。これは純粹存在の流出の過程で神の諸行爲が現れる位相を解説している箇所である。馬聯元はこの位相の説明のために再び圖を描いている。その圖は「行爲 *'af'al*」の語を中央にした圓を描き、圓周の内側に創造 *takwīn* の語を上にして、時計回りに致死 *'imātah*, 蘇生 *'iḥyā'*, 扶養 *tazrīq*, 成型 *taṣwīr* の五つの語が書かれた圖である<sup>(46)</sup>。これは『天方性理圖傳』の第四圖, すなわち體用始分圖<sup>(47)</sup>に對應するものである。しかしながら、體用始分圖のほうは、爲という文字を中央にした圓を描き、その圓周の内側に沿って知の一字を頂點に、時計回りの順で觀、豫、生、能、化、奪、聽の八字が書かれている。これは先に見た馬聯元の存在流出の第二の位相の説明に用いた圖, すなわち圓の中央に屬性 (*ṣifāt*) と書き、その圓周に沿って意欲 (*'irādah*) を頂點とし、時計回りに順で聽力 (*sam'*), 知 (*'ilm*), 生命 (*ḥayāh*), 語 (*takallum*), 能力 (*qudrah*), 視力 (*baṣar*) の七つの單語が書かれている圖に似ている。

馬聯元と劉智の描いたそれぞれの第四圖の様子が完全に一致していないのはジャーミーが“*Lawā'ih*”において神の屬性を現實存在者を前提としている屬性とそうでない屬性に分類し、知とか能力のような屬性は後者に属するといっていることに関係していると思われる<sup>(48)</sup>。劉智の場合はジャーミーの説を徹底させて、純粹存在の流出の過程で、まだ個々の存在者が現實存在していない次元で出現する屬性は知と能だけであると考えて『天方性理圖傳』の第三圖, すなわち圓の中央に用と書き、その左右に知と能の二字を入れた圖を描いたのであろう。馬聯元がこの箇所に描いた第四圖に見える諸屬性は致死、蘇生などのように現存する存在者を前提としたものだけである。一方、劉智の描いた第四圖では、知と能は現存する存在者を前提としないものであるが、そのほかの諸屬性はそれを前提とするものである。すなわち、劉智の圖のほうはこの流出の位相において既にあった知と能とに加えて現存在者と関係する屬性を書いているのである。

(46) *ibid.*, p. 8.

(47) *op. cit.*, 『天方性理』附『天方性理圖傳』卷一, 7 頁。

(48) *op. cit.*, Jāmī, “*Lawā'ih*”, p. 29.

ところで、これまでに見た馬聯元の注解は『天方性理』の冒頭の八句「最初無稱，眞體無着，惟茲實有，執一含萬，唯一含萬，妙用斯渾，惟體運用，作爲始出」<sup>49</sup>までの注解になっている。劉智の『天方性理』ではここまでの八句の次ぎに『昭微經』<sup>50</sup>と小さく書かれている。この場合の『昭微經』とは『天方性理』の採輯經書目に『勒瓦一合』<sup>51</sup>とその原音名が示されているものであり、桑田六郎の指摘の通り『勒瓦一合』とはジャーミーの“Lawā’ih”を表している<sup>52</sup>。しかしながら、その“Lawā’ih”の劉智による漢譯『眞境昭微』の中にこの八句をそのまま見つけたことはできない。本稿の第三節に見たように『眞境昭微』は『天方性理』のような四言體で書かれていない。したがって、劉智は『眞境昭微』の一部を要約し、四言體に直して『天方性理』の冒頭に置いたと考えられる。おそらく『眞境昭微』の中の「體用十五章」から「妙蘊十九章」<sup>53</sup>までの内容を思い切り短く要約したものが『天方性理』のこの部分であると思われる。なお、この部分は“Lawā’ih”の原文の lā’iḥah 15 から lā’iḥah 19 に当たる<sup>54</sup>。

勿論、先に明らかにしたように馬聯元の『天方性理阿文注解』は彼の作った『天方性理』の漢阿對譯本『性理微言』のアラビア語の部分に對する注解となっている。しかし、『性理微言』は先に示したようにその冒頭に「清哉本然」という『天方性理』の本文には見えない一句があり、これに subhāna man kāna kanzan makhfiyan（隠れた寶なりし者に榮光あれ）といういわば超譯がついているのである。このために『天方性理阿文注解』は『天方性理』の注釋書であるとともに聖なる傳承「隠れた寶」の解説書にもなっているという特色を備えている。

<sup>49</sup> op. cit., 『天方性理』本經1頁。

<sup>50</sup> ibid., p. 1.

<sup>51</sup> ibid., 「採輯經書目」1頁。

<sup>52</sup> 桑田六郎「劉智の採經書目に就いて」『市村博士古希記念東洋史論叢』昭和8年、335～353頁參照。

<sup>53</sup> op. cit., 『眞境昭微』16～29頁。

<sup>54</sup> op. cit., Jāmī, “Lawā’ih”, pp. 26～38.

## (六) 馬聯元と中國の傳統思想

ところで、『天方性理阿文注解』の文體はこれまでの分析で明らかになったように本論はアラビア語で書かれているがペルシア語の文獻からの引用が大量に含まれているものである。したがって、この書物を著す際の馬聯元はアラビア語、ペルシア語の言語の論理に即して思索しつつ筆を進めている。このため、劉智などのいわゆる回儒と呼ばれる思想家たちが漢文で書いた作品に認められる中國の傳統思想とイスラーム存在一性論の折衷融合は見えてこない。馬聯元の思想は西アジアのイスラーム世界に發達した存在一性論思想に極めて忠實であるといえる。ただし、その思索の過程においても形而上學的觀念を圖形化するという中國思想の思索の傳統的方法が採用されている點は注目される。漢字文化圏の人々は抽象概念を形象によって直觀的象徴的に表すことに秀でている。馬聯元はこの圖形化の方法を優れたものとみなし採用したのであろう。思索の根幹はイスラーム思想に深く根差しているが、その提示の方法に中國的なものを認めることができる。このことは獨り馬聯元について言えることばかりではなく、田坂興道がかつて指摘したように明清時代の回儒たちについても言えることなのかもしれない<sup>65</sup>。たしかに、劉智のような回儒と呼ばれる思想家たちは「天方の經はおおかた孔孟の旨に同じ」<sup>66</sup>としてイスラームの教えを儒教的に理解することが可能であるという立場を表明している。しかし、このような考えは一つの眞理が多様な現れ方をするという存在一性論の思想に立脚しなければ出てこないであろう。劉智の『天方性理』は馬聯元の『天方性理阿文注解』によって明らかにされているようにアズィーズ・ナサフィーやジャーミーの説く存在一性論を土臺にしている。したがって、この劉智の言葉も存在一性論思想から出てきたものであるということが出来る。その意味では劉智もイスラーム存在一性論思想に忠實な思想家の一人であるということができよう。他方、馬聯元は劉智により存在一性論が漢文で提示される際に體・用、理・氣のような中國傳統思想の觀念を含むために存在流出の體系が正しく理解

<sup>65</sup> 田坂興道「回教と支那思想」回教圈研究所發行『月刊回教圈』第8巻第4號，昭和十九年所収。

<sup>66</sup> op. cit., 『天方性理』劉智「自序」1頁。

されないことを恐れて、漢阿對譯本『性理微言』を作りイスラーム思想を表現する際に用いられる漢語の原義を示したと思われる。そしてその思想體系をより正確に説明するために『天方性理阿文注解』を著したとも考えられる。ただし、馬聯元はこの注解書を書くに当たって、本稿において指摘したように「隠れた寶」の聖なる傳承を冒頭におくことで、單なる存在一性論の解説に終わらず愛の一元論と存在一性論を重複させる内容にしたてあげている。

ところで、馬聯元は『天方性理阿文注解』において劉智の『天方性理』の説明に従い、純粹存在の流出の過程を順次詳しく説明してゆくなかで、興味深い主張をしている。すなわち、ムハンマド的本質を神が實在させるために神が「在れ！」と命令したときに、この命令により太初の靈が出現したが、この靈は神の命令と同じであり、大いなる靈、第一理性、ジャバルート世界、最初の筆、光などの別稱がある。さらに神はこの第一理性という筆に對し、神の内にあることを書き記すように命令した。神の内にあることとは恆常原型 (ʿaʿyān thābitah) のことであり、これは神の筆にとってのインクにあたる。他方、第一理性すなわち大いなる靈は知と能というもっとも根源的な屬性をもっている。この知という屬性の實效が普遍的靈能であり、能の實效が普遍的理性である。この普遍的靈は諸々の存在者の靈を含む。他方、普遍的理性は諸々の存在者の理性を含む。この兩者の出現が完了すると、その兩者の内部に精妙な滓が残った。なぜ神の光に由來するムハンマド的本質から出た兩者に精妙な滓が残ったりするのかと言えば、ムハンマド的本質は神に創造されたものであるから有始性と被造者性という屬性を帯びているからである。この滓というのは哲學者たちが質料 (hāyulā ギリシア語 ὕλη のアラビア語訛した言葉) と呼ぶものにあたる。この滓に現象界の諸存在者のかたちが含まれている。この滓を存在一性論者のほうでは塵埃 (habāʾ) と呼ぶ。すなわち、「天方性理」に「是謂元氣，是を元氣と謂う」という場合の元氣が塵埃 (habāʾ) なのである。この滓は別名「似像の世界 ʿālam al-mithāl」とも呼ぶ。したがって、存在流出の過程において靈の世界の最終點に当たるのがこの塵埃なのである。しかし、この塵埃こそが現象界の直接の源なのである。ところで、この原初の塵埃はその出現に先立つ普遍的理性と普遍的靈の影響で「熱い塵埃」と「冷たい塵埃」に分かれた。そ

附圖 『天方性理阿文注解』19頁にみえる二つの圖



れは原初の塵埃が畢竟、普遍的理性の滓と普遍的靈の滓の混合體であるからそうなのである。普遍的理性の滓は熱いものであり普遍的靈の滓は冷たいものである。なぜ普遍的理性が熱くなり、普遍的靈は冷たいかといえば、理性は能に由來し、運動に伴うものであり、運動は熱を伴うからである。他方、靈は知に由來し、知は靜止に隨伴し、靜止は寒冷を伴うからである<sup>67)</sup>。

馬聯元は流出過程の説明がここまでくると『天方性理圖傳』における陰陽始分圖を寫している。劉智の陰陽始分圖は圓を描いて、その中に黒點を無數に描き、さらに「黒者爲陰(黒を陰となす)」と「白者爲陽(白を陽となす)」という二句が書き込まれている<sup>68)</sup>。すなわち圖そのものには黒點しか描かれていないが、白點もあることになっている。馬聯元の圖は劉智の圖と同様に圓を描いてその中に多數の黒點が描かれている。しかし、「黒者爲陰」「白者爲陽」に当たる言葉は書き込まれていない。そのかわり、圓の中央にアラビア語で *al-habā' al-'ulā* (原初の塵埃) と書かれている。また、この圖につけて「原初の塵埃の内にある黒い點すべてが冷たさであり、白い點すべてが熱さである」という説明がある<sup>69)</sup>。この塵埃のうちの熱いものがその本來の性質にしたがって外部へと廣がってゆき、冷たいものはその本來の性質にしたがって内部へと收斂する。この様子を馬聯元は再び圖を描いて説明している。その圖は3つの同心圓からなり、外側の圓の部分に *ḥarrānīyah* (熱い塵埃)、中心の圓には *qurrānīyah* (冷たい塵埃) とアラビア語で書かれている(附圖の上の圖参照)。この圖と同じものは『天方性理圖傳』には見られない。馬聯元のこの圖は熱い塵埃すなわち白い塵埃が外側に集まり、冷たい塵埃すなわち黒い塵埃が中心に集まる様子を説明するものであるから中心の圓には黒い點を多數書き込むか、あるいは黒く塗りつぶすべきであろう。しかし、この馬聯元の圖には白黒の塗り分けはなされていない。

馬聯元はこの圖の説明に續いてさらに別の圖を描いている。それは圓の中に二つ巴を描き、上から中央に向けて巻いている巴を白、下から中央に巻いてい

<sup>67)</sup> この箇所は筆者が *op. cit.*, 『天方性理阿文注解 *Sharḥ al-Laṭā'if*』の11頁から18頁までの内容を要約したものである。

<sup>68)</sup> *op. cit.*, 『天方性理』付『天方性理圖傳』卷一, 16頁。

<sup>69)</sup> *op. cit.*, 『天方性理阿文注解 *Sharḥ al-Laṭā'if*』18頁。

る巴を黒く塗った黑白二つ巴の圖である。そしてこの黑白二つ巴圖に漢字で「太極」と書き、それぞれの漢字にアラビア文字で *tay*, *shi* とその読み方が示してある(附圖の下に圖参照)。これは勿論、太極から陰陽が化成する様子を示す圖として中國を含む東アジア地域に廣く知られている圖である。このような圖は『天方性理圖傳』の中には描かれていない。馬聯元はこの陰陽化成圖を自らが先に描いた3つの同心圓の圖との對比のために描いたのである。

彼は自分の描いた圖について

これはより正しく適切な圖である。決して支那人が主張する圖のようなものではない。その圖というのは次ぎのように左に冷たいものがあり、右に熱いものがある圖である。(圖の中の)2つの文字の意味は太極(*ghāyah al-kubrā*)という意味である。なぜそのように呼ぶかという、彼らの考えではこれ以上に大なるものはないからである。このために彼らは太極を創造主 *ṣāniʿ* と想像したのである。しかも彼らは太極を尊敬して彼らの家の門の上にこの圖を描いているのだ。なんという愚かしいことであろうか! *mā 'ajhala-hum*。というのも、これは塵埃が集まったものにしか過ぎないのであるからだ。どうして、そんなものが創造主たりうるのか。ともかく、これが彼らの形而上學の究極の到達點 *muntahā 'ulūmi-him al-'ilāhiyah* なのであり、彼らはそれ以上のことを考える力がないのである。

と書き記している<sup>60)</sup>。馬聯元は異説を唱える者に對し嚴しい非難をあげたと伝えられているが、この文章にもそういう場合の彼の口吻を読み取ることができる。

ともかく、イスラームの存在一性論の流出論において純粹存在を出發點とする下降流出がかなり進んだ段階で現れる「原初の塵埃」を中國の傳統思想では究極的存在とみなしていると馬聯元は主張しているのである。この馬聯元の批判が正鵠を射るものかどうかは別として、中國ムスリムの中國傳統思想にたいする評價の一面を示している。馬聯元がここで批判している太極が陰陽二氣を化成する圖は中國の民間信仰次元の圖であるから、周濂溪の萬物化成圖に見えるものとは違う。しかしながら、周濂溪の『太極圖說』における萬物化成の説

60) *ibid.*, pp. 19~20.

明でも「無極にして太極なり。太極動いて陽を生ず。動くこと極まって静なり。静にして陰を生ず」<sup>6)</sup>となっていて、馬聯元や劉智が存在一性論に基づいて説くところの陰陽二氣が眞體から流出してくるまでの間にある様々の存在の位相は缺落している。馬聯元にしてみれば、宋學における萬物化成の説明は不完全なものに見えてくる。周濂溪の本來の意圖がいかなるものであったかは別として、この萬物化成の説明では一般の人々が太極の中に陰陽が潜在的に存在していると理解しても不思議ではない。しかし、存在一性論の見地からすれば陰陽二氣を潜在的に含んだ存在位相は、最初無稱の眞體という究極の存在位相からははるかに遠く離れた存在位相とされる塵埃の位相のことなのである。したがって、これを究極の眞實在すなわち太極ないし無極とみるのは誤りであると馬聯元は主張している。あるいは、中國傳統哲學の形而上學は存在秩序の認識がこの程度で止まってしまっていると考えているのである。しかしながら、このことは中國傳統哲學を完全に否定しているのではなく、それが存在一性論の中においては未完成の哲學として位置付けられると考えていることを意味している。すなわち存在一性論は究極の眞實在の認識に至る學であるが中國の形而上學はその2、3歩手前で止まっていると見なしていると思える。存在一性論は階層的流出論でもあるため多様な事實や多様な文化の階層的共存の原理にもなりうる。

さて、『天方性理阿文注解』についての以上までの考察は紙幅の関係上、その第一章の一部に限られている。しかし、これまでの分析でこの書物のテキストの成立の文化的背景と様々の構成要素を明らかにすることができた。そして、この分析を通じてイブン・アラビー、ジャーミー等の存在一性論思想が中國穆斯林に受容され、それが劉智において傳統的中國思想の衣裝を纏うことで中國穆斯林社會に確固として定着し、馬復初を経て近代の馬聯元という優れた哲學者を生み出したことを明示することができたと思う。このように近代にいたるまで中國穆斯林の精神世界には存在一性論が脈々と生き續けているのである。存在一性論は、その形而上學に基づく倫理・道徳をも基礎づけている。非イスラーム國家である現代中國の廣大な空間の中に少數者として生きる

6) 西晉一郎 小糸夏次郎譯註『太極圖說・通書・西銘・正蒙』岩波文庫、1986年、21頁。

中國ムスリムがこのような精神世界を所有していることの意味を問うことは、中國文化の重層的性格を理解するための「玄祕の鍵」の一つを手に入れることにもなるのではなかろうか。

※（この論文は平成10年～13年文部省科学研究費補助金による「基盤研究(C)2」課題番号10610093《スーフィズムの存在論に関する哲學史的研究》の研究成果の一部である）

situation led to the rise of the Nationalist government and the change of Great Britain's policy in China.

## ON MA LIAN-YUAN'S 馬聯元 "SHARḤ AL-LATĀ'IF"

MATSUMOTO Akio

Ma Lian-yuan (1841~1903) is well-known as one of the leading spiritual leaders (ulema) in Yunnan province in the end of the Qing Dynasty. He is famous for his great contribution to the reconstruction of the Muslim community in Yunnan province which was disastrously devastated after the unsuccessful Yunnan Muslim rebellion against the Qing Dynasty. Ma Lian-yuan's Muslim name is Nūr al-Ḥaqq which signifies in Arabic "light of the God". As a Muslim scholar, he wrote many works in Arabic as well as in Persian. He also translated Chinese classics about the Muslim in China into Arabic, and Arabic literature into Classical Chinese. His *Xingli weiyān* 性理微言 is an Arabic translation of Liu zhi 劉智's *Tianfang xingli* 天方性理. The book *Xingli weiyān* contains the original text in Classical Chinese and its phrase translation into Arabic, each phrase being juxtaposed. *Xingli weiyān*'s Arabic title is 'Laṭā'if'. Ma Lian-yuan wrote a detailed Arabic commentary on this *Laṭā'if*. This Arabic commentary is entitled 'Sharḥ al-Laṭā'if' in Arabic, and 'Tianfang xingli awen zhujie' 天方性理阿文注解 in Chinese. This book was at first printed in Kanpur in India, where Ma Lian-yuan died. In this paper, the theory of Unity of Being as well as that of Unity of Love which are found in Ma Lian-yuan's *Sharḥ al-Laṭā'if*, or *Tianfang xingli awen zhujie* are analyzed. Furthermore, the author also discusses Liu Zhi's philosophy, exactly the Chinese version of the theory of Unity of Being on which Ma Lian-yuan's philosophic view of the world was built.

We pay our attention to whether there is a character “聖” (sheng), in the posthumous title of those who were enshrined in the Imperial Ancestral Temple 太廟. The differences in the Temple are entirely in accord with those perceived in the case of Shenyudian. Moreover, in those temples and the Imperial Ancestral Temple, Buddhist service with the major role of the Tibetan monks were frequently seen. It is not hard for us to imagine that Dadu was filled with peculiar atmosphere of Tibetan Buddhism.

## **SALT GABELLE IN LATE QING AND EARLY REPUBLICAN CHINA**

OKAMOTO Takashi

Under the Qing fiscal system, numerous local offices were in charge of the actual collection and disposal of the revenues, which each of the provincial authorities controlled within their jurisdiction to sustain armies and preserve order. The central government audited the revenue and expenditure throughout the empire and directed the provincial authorities to balance them. This function of the central government disappeared in the Revolution of 1911 and the revenues collected in a province were practically placed at the disposal of the provincial government. Under these circumstances, in search for a powerful central government, the foreign powers and the Beijing government agreed to establish the foreign inspectorate of salt revenues to secure the Reorganization Loan. The centralization of the salt revenues which the inspectorate achieved enabled the Beijing government to have direct control over their collection and disposal. In this respect, there was little difference of the Beijing government in nature from the provincial ones. From 1917 on, due to Yuan Shi-kai's unsuccessful monarchical movement and the decrease of China's foreign obligations, provincial warlords often retained or appropriated the salt revenue surplus which the Beijing government should have obtained according to the Loan Agreement. In the contest for the salt revenue between the governments of the same nature, the Beijing and the provincial, the balance of advantage was lying with the latters. This