

政治行動を促し、結果としてどんな現象を引き起こすのか、なるべく普遍的な言葉で考える方がよいのではないだろうか。それは他の研究者との対話を促すし、イラクの独自性もそのなかではじめて見えてくるように思う。

OECD 2007, “Principles for Good International Engagement in Fragile States & Situations,” Paris.

(武内 進一 ジェトロ・アジア経済研究所アフリカ研究グループ長)

堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成——王岱輿研究』人文書院 2012年 582頁

1.

本書は、中国においてイスラーム思想が中国伝統思想と対決ないし調和するなかから、「中国イスラーム哲学」がいかにして熟成されたかを明らかにしようとする。主には、17世紀の半ばに活躍した中国ムスリム学者、王岱輿の漢語著述を深く詳細に検討することにより、中国イスラーム哲学形成の具体相に迫る。また、王岱輿の前後の時代に活躍した中国ムスリム知識人たちの漢語著述にも分析を加え、中国イスラーム哲学の萌芽、展開、紆余曲折を俯瞰することをも試みる。

中国イスラーム思想をめぐる研究は、近年、進展いちじるしい。とくに、中国イスラーム思想史上のひとつの頂点をなす、劉智(1724年以降没)の思想をめぐるのは、質・量ともにある程度充実した成果が生み出されている¹⁾。いっぽうで、劉智の先駆者であり、中国ではじめて本格的にイスラーム思想を語った人物と目される王岱輿の思想についても、比較的多くの研究がある²⁾。が、こちらは劉智研究に比べると、まだまだ深まりが足りない嫌いがある。

このような研究状況の中であって、本書は、いわば中国イスラーム思想研究の本流に掉さし、その要というべき王岱輿思想研究に新展開をもたらした。本書の価値は、第一にこの点にこそ存する。

第二に、王岱輿以前のイスラーム思想の状況を果敢に探求したことも、本書のとくに評価すべき点である。中国ムスリムによるイスラームについての本格的な思索は、王岱輿を嚆矢として花開いた、と一般には考えられている。そのため、それ以前の中国ムスリムの思想活動について論究する研究は、これまでほとんどなかった³⁾。本書は、こうした研究状況の改善に貢献したのである。

1) 代表的なものに次のようなものがある。佐藤実・仁子寿晴 編、回儒の著作研究会 訳注『訳注 天方性理 卷一』、文部科学省科学研究費補助金学術創成研究 イスラーム地域研究第5班「イスラームの歴史と文化」、2002年；青木隆・佐藤実・仁子寿晴 編「訳注 天方性理 卷四」中国イスラーム思想研究会編輯『中国イスラーム思想研究』1 (2005)、9-217頁；青木隆・佐藤実・中西竜也・仁子寿晴 編「訳注 天方性理 卷二 その一」中国イスラーム思想研究会編輯『中国イスラーム思想研究』2 (2006)、55-203頁；青木隆・佐藤実・中西竜也・仁子寿晴 編「訳注 天方性理 卷二 その二」中国イスラーム思想研究会編輯『中国イスラーム思想研究』3 (2007)、83-397頁；佐藤実『劉智の自然学——中国イスラーム思想研究序説』汲古書院、2008年；仁子寿晴「中国思想とイスラーム思想の境界線——劉智の「有」論」堀池信夫編『アジア遊学 129 中国のイスラーム思想と文化』勉誠出版、2009年、61-79頁；Sachiko Murata, William C. Chittick, and Tu Weiming (with a Foreword by Seyyed Hossein Nasr), *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge and London: the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2009. また、中西竜也『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』(京都大学学術出版会、2013年、77-101頁)の第2章「イスラームの「漢訳」における中国伝統思想の浸潤——劉智の「性」の朱子学的側面」も劉智思想を問題にしている。

2) 代表的なものに次のようなものがある。Sachiko Murata, *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 (New York): State University of New York Press, 2000. 金久久『王岱輿思想研究』北京：民族出版社、2008年。

3) ただし、王岱輿以前のイスラーム思想の状況を探ろうとする研究も、わずかながら存在する。たとえば、冯今源「《来复铭》析」(青海省宗教局 編『中国伊斯兰教研究——西北五省(区)伊斯兰学术讨论会(西宁会议)论文选

以上の二点は、本書のとくに注目すべきところである。ほかにも本書の意義は指摘しえるだろう⁴⁾が、以下では、この二点に的を絞り、その意義をより具体的に検証していくことにしたい。

本書は、三つの章と補章から成る。第一章では、中国におけるイスラームの伝来と定着の歴史が概説される。第二章では、王岱輿以前に中国で活躍したムスリムないしムスリム家系出身と思しき知識人たちの、ムスリムとしての側面やイスラーム思想が考察される。第三章では、王岱輿思想の全体的構造や中国思想史上における位置づけが議論される。補章では、王岱輿以降の中国ムスリム知識人の経歴と思想が概観される。この章立てに即して、以下ではまず、王岱輿以前のイスラーム思想を問題とする第二章の内容を吟味したうえで、ついで王岱輿の思想を論じる第三章の内容を論評することにした。

2.

第二章では、唐代の李彦昇、唐末五代の李珣、宋・元交替期の蒲寿晟、元代の賽典赤瞻思丁、伯顔(師聖)、瞻思、薩都刺、丁鶴年、伯顔(子中)、明代の海瑞、李贄といった、ムスリムやムスリム家系出身と思しき官僚・知識人たちを取り上げて、彼らのムスリムとしての側面が検討される。とくに彼らの著述中にイスラーム思想の発露なり影響なりが認められるか否かが問題とされる。李彦昇、李珣、賽典赤瞻思丁、伯顔(師聖)、瞻思、伯顔(子中)については、史料上の限界から、彼らがムスリムだったであろうことが確認されるに止まるが、蒲寿晟、薩都刺、丁鶴年、海瑞、李贄については、その漢語著述が分析され、そこにイスラーム思想の痕跡が探られるのである。

彼らは、基本的に公的な場面では、第一に儒教を奉じ、かたわらに仏教・道教にも理解を示す、典型的な中国人知識人として振る舞った。そして王岱輿以降の中国ムスリム学者たちのように、イスラームをそれと分るかたちでは語らなかった。しかし、彼らの漢語著述には、かすかながらイスラーム色が窺われるかもしれないとして、堀池氏は、その痕跡を指摘する。具体的には、ジャラルッディーン・ルーミーの文学的筆致と類似する表現や、特殊イスラーム的な習俗や文化を彷彿とさせる表現、イスラーム思想と類似する思想構造などを指摘する。

この議論に関する評者の感想を率直に言えば、それらの表現や思想構造が、イスラーム由来であると考えるのは、やはり難しいように思われる。とはいえ、一連の議論のなかでも、李贄(1527-1602)の『老子解』に、イスラーム思想を彷彿とさせる思想構造が認められるという指摘(第十一節)は、注目に値する。

堀池氏は、李贄の思想にイスラーム色が見出されるかどうかとの問いのもとに、おおむね次のように論じている。李贄は、人々が様々に思い描く、存在の相対的起源(「可道」)のさらなる形而上に、存在者たちには決して知りえない、絶対の根源を措定して、これを老子のいう「常道」とみなし、そのうえで、その「常道」にさらなる根源があることを誰が信じようかとの反語を発している。この反語は、「常道」のさらなる根源を否定しているようにも見えるが、それを少なくとも問題にはしている。ここから堀池氏は、李贄が、「常道」などを究極とする中国の伝統的理解をふまえつつも、さらにその先を窺っていた、と指摘する。加えて、李贄が、「常道」の出来してくる「虚静」の「極致」を強調するところからも、「常道」以上のものを暗示しようとした彼の姿勢が看取される、とする。そして堀池氏は、明言してはいないものの、そのような李贄の姿勢に、イス

集』西宁: 青海人民出版社、1987年、148-171頁)、青木隆「李贄——思想言語を獲得したムスリム知識人の先駆」(堀池信夫編『アジア遊学129 中国のイスラーム思想と文化』勉誠出版、2009年、45-60頁)、楊曉春『早期漢文伊斯蘭教典籍研究』(上海: 上海古籍出版社、2011年)などがある。

4) 佐藤実氏による書評(『東方』387号、2013年5月、27-32頁)も参照されたい。

ラーム思想の影響があった可能性を示唆しているようである。

たしかに、李贄が「常道」のさらなる根拠に想いを馳せたことは、彼よりも半世紀ほどのちに活躍した王岱輿の所説に通じるものがある。堀池氏も指摘するように、王岱輿は、中国伝統思想の存在論的最高概念である「太極」(『易』)、「一本万殊」の「一本」(宋学)、「万法帰一」の「一」(仏教)、「無名」(『老子』)などを、唯一神アッラーの被造物としてその下位に位置づけた。換言すれば、それら中国伝統思想の最高概念には、アッラーという、さらなる根源があることを主張したのである。李贄も王岱輿も、言うなれば、中国伝統思想を相対化したわけである。

堀池氏が明言を避けているように、このような李贄と王岱輿の考え方の類似性をもって、ただちに李贄の思想にイスラーム色を認めるのは難しいだろう。しかし、堀池氏による『老子解』の分析が、李贄思想中のイスラーム的要素(その有無じたいをふくめて)を考えるための一つの糸口を提供したことは間違いない。加えて、それ以上に注目されるのは、王岱輿に先立ち、中国伝統思想の相対化という意味で彼の思想と類似するものが、李贄において展開されていたという事実の指摘である。これは、中国哲学史上における王岱輿思想の位置づけや、王岱輿の思想形成の背景を考えるうえで、大変示唆に富む発見に思われる。

ところで第二章では、王岱輿以前に中国で活躍したムスリムやムスリム家系出身と思しき知識人の漢語著述にイスラーム思想の痕跡が探られるだけではない。のみならず、王岱輿以前に存在したと考えられる著者不明の漢語イスラーム文献、『省迷真原』のイスラーム思想についても、考察がなされている(第十二節)。そこで主に問題になっているのは、『省迷真原』は、イスラームを卑賤・通俗に墮させるものとして王岱輿に批判されたが、『省迷真原』のどのような内容が当該の批判を被ったのか、ということである。

結論をいえば、王岱輿が批判したのは、『省迷真原』が、「ムハンマドの神性」⁵⁾を「靈光」や「泥丸」⁶⁾の語で表現したり、「気」の如く人体中をめぐるものとして描いたりして、イスラームに民間的な仏教・道教の卑俗なイメージをかぶせたことであった、とされる。換言すれば、王岱輿は、民間的な伝統を拒み、士大夫の知的水準に相応しいイスラームの構築を目指した、と堀池氏は指摘するのである。この指摘も、王岱輿の思想形成の背景を考えるうえで、極めて重要であろう。また、「泥丸」についての知識がどれほど一般大衆に浸透していたかが日用類書によって確認されるくんだり(139頁)も、実に興味深い。こちらは、『省迷真原』が説くような「卑俗な」イスラーム思想の形成された背景を考えるのに有益な情報といえる。

5) 堀池氏は、いわゆる「ハキーク・ムハンマディーヤ(haqīqa Muḥammadiyya)」を「ムハンマドの神性」と訳す。ただ、『省迷真原』の「靈光」「泥丸」は、「ムハンマドの靈(rūḥ Muḥammadi)」のことであると言ったほうがよいかもしれない。「ハキーク・ムハンマディーヤ」と「ムハンマドの靈」は、ある意味では同じものであるともいえる。しかし『省迷真原』で、アダムの額に輝くとされる「泥丸の光」ないしムハンマドの「靈光」は、直接にはやはり「ムハンマドの靈」を指すのではないだろうか。たとえば、ドロース調査団が甘粛で発見した写本のひとつ(『言葉の諸目的(Maqāṣid-i kalām)』というタイトルをもつ)にも、「ムハンマドの光がアダムの額にあった」という記述がみえる(Maqāṣid-i kalām, Bibliothèque Nationale de France, supplément persan 2067, f.96b, l.6)が、ここにいる「ムハンマドの光」は「ムハンマドの靈」を指しているようである(Maqāṣid-i kalām, f.94b-95a)。

なお、アブドゥッラフマーン・ジャーミー(ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, d. 1492)の『閃光の照射(Ashīʿa al-lamaʿāt)』によると、「ハキーク・ムハンマディーヤ」は、神の自己規定の初端に位置づけられるものである。神の自己規定とは、神が、本来は絶対無相で無限定なはずの自己を、何者かとして認識・規定してゆくことである。そうすることで、神は万物創造を進めてゆくのである。たとえば、神がみずからを「全知者」と規定することではじめて、神によって知られる被造物の存在が前提され、その創造が準備される。ジャーミーの体系において、「ハキーク・ムハンマディーヤ」は、神がみずからを、「全知者」などと形容しうような「神」として規定するよりも、前の段階に措定される。たいてい「ムハンマドの靈」は、「神」が最初の被造物として、みずからの外側に顕現させるものをいう。「ハキーク・ムハンマディーヤ」と「ムハンマドの靈」は、言うなれば、それぞれ神の内側と外側にあって、表裏をなす関係にある(詳細は、中西竜也『中華と対話するイスラーム』、46-48頁を参照されたい)。

6) 仏教の「ニルバーナ」(涅槃)を、道教では「泥丸」と写す。道教の「泥丸」は、いわゆる「涅槃」のみならず、トランス状態やその状態をもたらす神格など多様な意味を帯びたという(133-134頁)。

ただし、堀池氏が用いた『省迷真原』のテキストが、本当に、王岱輿の批判した『省迷真原』に同定されうるものかどうかは、議論の余地があるかもしれない。堀池氏が用いた『省迷真原』のテキストは、民国3年(1914)北京鉛印本である(482頁、注204)が、これには成立年代が記されていないからである。王岱輿の批判した『省迷真原』は、その批判が載る王岱輿の『正教真詮』(1642年刊)に先行するのだから、遅くとも1642年以前には成立していたと考えられる。しかし現時点では、民国3年北京鉛印本『省迷真原』が、それ以降に著された別作品である可能性を、まったく排除することはできないのである。もちろん、まさしく堀池氏の議論で明らかにされたように、イスラームを卑賤・通俗に墮させるものという王岱輿の『省迷真原』批判は、民国3年北京鉛印本『省迷真原』にもよく当てはまるように見える。ゆえに両者が同一である可能性は極めて高いといえるだろう。また、その可能性は、楊曉春氏の考証によってもさらに高められている⁷⁾。ただ、問題が完全に解決されているわけでないことは、指摘しておかねばなるまい。

なお、中国ムスリムのあいだで、後代になればなるほど偉大な学者として名声を博するようになる王岱輿によって、かつてこっぴどく批判されたはずの『省迷真原』が、それでも駆逐されず、民国3年北京鉛印本として復刊されたとするならば、そのことは、中国ムスリム社会内に、王岱輿らの説く「高尚な」イスラームへの尊重と併せて、「卑俗な」イスラームへの需要も根強くあったことを意味するだろう。であるならば、それはそれで大変に興味深いということも、個人的な感想ながら付言しておきたい。

3.

では次に、第三章の論評に移りたい。

第三章では、第一節において王岱輿の経歴や著作の概要などが紹介されたのち、第二節以降に、彼の思想が非常に丁寧に分析・解説される。以下では、まず、第二節以降の各節の内容を簡単に確認しつつ、適宜コメントを付していくことにする。

第二節では、まず、王岱輿の主著『正教真詮』『清真大学』の根本目的が確認される。すなわち、アッラーが、中国伝統思想の形而上的諸概念と区別されるべきこと、それらを超越することを明らかにし、そのような存在論的ないし認識論的体系のなかで、中国伝統思想の形而上的諸概念がいかに位置づけられるかを説明することが、根本目的であるとされる。

次に「真一」や「原有」の概念が解説される。「真一」は、要はアッラーのことであるが、より具体的には、他の一切と無関係で万物を超絶している絶対者という含意のあることが説明される。また、「原有」は、そのような絶対者たる「真一」が独立自存していることそのもの、「真一」の根底において「真一」をあらしめている存在根拠と定義される。

第三節では、「数一」概念が解説される。「数一」は、「真一」の下位にあって、世界・存在者と直接関係し、それを生成・構築する「超越的審級」と説明される(これにたいして「真一」は「超・超越的審級」とされる)。そして、王岱輿は、中国伝統思想の形而上的諸概念、「太極」、「一本万殊」の「一本」、「万法帰一」の「一」、「無名」などをすべて、この「数一」に位置づけているということが述べられる。

第四節では、本来は他の一切と無関係なはずの「真一」が、どのようにして「数一」を生みだすか、というアポリアをめぐる、王岱輿の所論が扱われる。そして、彼が、「真一」と「数一」を媒介する、「能有」という概念によって、そのアポリアを解こうとしていたことが、『正教真詮』に

7) 楊曉春『早期漢文伊斯蘭教典籍研究』、23-38頁。

よって説明される。すなわち、「数一」を生みだすのは、「真一」の属性たる「能有」であり、「真一」は「数一」と関わらないが、「能有」は「真一」の本体たる「原有」と不即不離の関係にある、というのがその概要である。

第五節では、「真一」「数一」に「体一」を加えた、「三一」の構造が『清真大学』にもとづいて解説される。「真一」「数一」「体一」はそれぞれ三段階に分かれるが、その各段階の内容とそれら全体の関係が示される。

まず、『清真大学』のいう「真一」の三段階、「本然」「本分」「本為」は、『正教真詮』のいう「原有」「能有」がさらに分析されたもの、と指摘される。すなわち、「本然」が「原有」(「真一」の本体)、「本為」が「能有」(「真一」の属性)で、あいだに「発と未発の間」の「本分」が挿入されたのだという。

ところで、このことについて堀池氏は、「本分」の大きな意味の一つは、王岱輿の思索において分析と整合化が進展したという点にあったとみてよい」と結論づけている(210頁)。もちろんこれは、『清真大学』が『正教真詮』よりも後に著されたということを前提とするものである。ただ、両書の著述時間の先後については、議論の余地がある⁸⁾。実際、金宜久氏は、『清真大学』のほうに『正教真詮』よりも早期の著作であると論じている⁹⁾。いずれにせよ、堀池氏が、『正教真詮』と『清真大学』とのあいだに、王岱輿の思索における分析と整合化の進展を指摘したことは、両書の先後関係の問題に一石を投じたといえるだろう。「分析と整合化が進展した」からといって、必ずしも『清真大学』が『正教真詮』よりも後の作品だとはいえないかもしれないが、そのことが、両者の先後関係を考えるうえでの重要な手掛かりとなることには違いなだろう。

さらに言えば、現在一般に見られる『清真大学』の版本は、実のところ王岱輿の著作そのものであるかどうかに疑いがあるのだが、この問題とも、堀池氏の当該の指摘は絡んでくるかもしれない。

現在、比較的容易にみられる『清真大学』の版本としては、「道光5年(1825)清真堂版重刊本」と称されるもの(中国宗教歴史文献集成編纂委員会編纂『中国宗教歴史文献集成之四 清真大典』第十六冊、合肥：黄山書社、2005年、1-22頁)と、民国10年(1921)清真書報社刊本がある¹⁰⁾。

このうち、民国10年清真書報社刊本は、本文に「清真大学」の題字を冠するものの、扉に「啓蒙要略」の題字を有する。加えて、序文のひとつ、咸豊2年(1852)楊勳賛の「弁言」には、王守謙¹¹⁾という人物が、王岱輿『清真大学』と劉智『五功釈義』の「両書の精蘊を萃(あつ)め、合して一編と為し、之を名づけて「啓蒙要略」と曰」った、とある。つまり、民国10年清真書報社刊本は、その題字や楊勳賛の「弁言」にしたがうならば、王岱輿の『清真大学』そのものではなく、咸豊2年(1852)頃に王守謙の手になった『啓蒙要略』という名の別作品ということになる。この点は、田坂興道氏が夙に指摘している¹²⁾。

8) 両書ともに正確な執筆時期は不明であり、初刊年代も『正教真詮』は1642年であることが分かっている(田坂興道『中國における回教の傳來とその弘通』下巻、東洋文庫、1964年、1384-88頁)が、『清真大学』は1794年以前の版本は知られていない(Donald Daniel Leslie, *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Book, Authors and Associates*, Belconnen: Canberra College of Advanced Education, 1981, p.24)。

9) 金宜久『王岱輿思想研究』北京：民族出版社、2008年、217-220頁。

10) また、簡体字本として、王岱輿(余振貴 点校)『正教真詮 清真大学 希真正答』(银川：宁夏人民出版社、1988年)、王岱輿(白话译著、余振貴・铁大钧译注、刘景隆审订)『正教真詮 清真大学 希真正答』(银川：宁夏人民出版社、1999年)などがある。

11) 王守謙は、咸豊11年(1861)に藍煦『天方正学』の序文を書いている。また、王静斎「中国近代回教文化史料」(李兴华・冯今源『中国伊斯兰史参考资料选编(1911-1949)』下、银川：宁夏人民出版社、1985年、934頁)によれば、王守謙の息子(王振益)の堂兄(父方の年上の従兄)にあたる、王七師傅の子が、かの王寛(字は浩然、1848-1919)であったという。

12) 田坂興道『中國における回教の傳來とその弘通』下巻、1392-1393頁。ちなみに、田坂氏によれば、『清真大学』

また、いっぽうの「道光5年(1825)清真堂版重刊本」と称される『清真大典』所収の版も、その本文は民国10年清真書報社刊本と全く同じものである。しかも『清真大典』の影印版を見る限りでは、それが「清真堂」の版であることは確認できるものの、道光5年(1825)という刊行年代は確認できない。あるいはこの版も、咸豊2年(1852)の序文をもつ『啓蒙要略』よりも後につくられた、同系統の版本でないかと疑われる。

いずれにせよ、現在普通に見られる『清真大学』が、いずれも王守謙の『啓蒙要略』であるかもしれないとの疑いを完全に排除できないことは確かである。そして、堀池氏は、『清真大学』のどの版を用いたかについては明記していないようだ¹³⁾が、おそらく『啓蒙要略』と疑わしき版のいずれかを用いていると思われる。だとすれば、堀池氏が『正教真詮』と『清真大学』のあいだに思想的進展を跡付けたことは、かえってその『清真大学』が、王岱輿とは別人(王守謙)の別作品(『啓蒙要略』)である疑いを強めてしまうかもしれない。

ただし、『啓蒙要略』の問題の序文は、『啓蒙要略』と疑わしき『清真大学』の版本と、本来は無関係のものである可能性が高い。というのも、『啓蒙要略』は『清真大学』と『五功釈義』の折衷であるはずだが、『啓蒙要略』と疑われる『清真大学』の版本に、劉智『五功釈義』の痕跡を見出すことは困難だからである¹⁴⁾。真正の『清真大学』に、『清真大学』と『五功釈義』の折衷本である『啓蒙要略』の序文が誤って付された可能性も十分に考えられる。だとすれば、現行の『清真大学』の『啓蒙要略』疑惑は、かなりの程度解消されるだろう。

第五節では、「真一」につづいて「数一」が取り上げられる。「数一」の三段階である「元勲」「代理」「代書」は、それぞれ「ムハンマドの神性」、万物生成の端緒的時点、万物生成の具体的実現の段階、とされる。ここでは、王廷相(1474-1544)の影響が議論される。王岱輿は、先にも述べたように、儒教・道教・仏教の存在論的最高概念を「真一」の下位、「数一」のレベルに位置づけていたわけだが、彼がこのように中国伝統思想を相対化しえた一つの契機として、堀池氏は、王廷相の影響の可能性を指摘するのである(180-183頁)。王廷相は、万物生成の本体を、儒教・道教・仏教が「理」「無」「空」とするのを批判し、そうではなくて「氣」こそが本体であると主張したという。そこで、中国伝統思想の存在論的最高概念をめぐる思想を、「氣」にもとづいて批判した王廷相と、「真一」によって相対化した王岱輿とのあいだには、重なるところがある、と堀池氏はみえる。これは、王岱輿の思想史的位置づけを考えるうえで、非常に興味深い指摘である。

「数一」の次は、残る「体一」が論じられる。「体一」は、「数一」の万物生成によって生み出された人間が、「数一」「真一」を認識・直観していく過程であることが説明される。そして「体一」の三段階である、「知認」「見認」「統認」は、王岱輿にとって、道教内丹の「三関逆行」(鍊精化氣、鍊氣化神、鍊神還虚)の理論を彷彿とさせるものであった可能性が指摘される。

なお、「知認」「見認」「統認」は、ナジュムディー・ダーヤ(Najm al-Dīn Dāya, d.1256)のペルシア語スーフィズム著作『下僕たちの大道(Mirṣād al-‘ibād)』にみえる、「理性的認識(ma‘rifat-i ‘aqlī)」「瞑想的認識(ma‘rifat-i naẓarī)」「直観的認識(ma‘rifat-i shuhūdī)」¹⁵⁾を、少なくとも踏まえていたと考えられる。くわえて、おそらく他のアラビア語・ペルシア語原典にも典拠があると

の1857年成都刊本も、民国10年清真書報社刊本と同系統、つまり『啓蒙要略』である可能性が高いという。

13) 『正教真詮』については、同治12年(1873)錦城宝真堂刊本(『回族和伊斯蘭教古籍資料匯編』第一集第一函)所収と、1986年刊行の簡体字本『正教真詮・清真大学・希真正答』(余振貴 点校、银川: 宁夏人民出版社、1987年?)を参照したことが明記されている(495頁、注30)。

14) この点についても、田坂興道氏は夙に指摘している(田坂興道『中國における回教の傳來とその弘通』下巻、1394頁)。

15) Najm al-Dīn Abū Bakr b. Muḥammad b. Shāhāwar b. Anūshirwān Rāzī ma‘rūf ba-Dāya, *Mirṣād al-‘ibād*, Ed. Muḥammad Amīn Riyāhī, Tehrān: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb, 1352 A.H.S./1973, p. 114-125.

思われる¹⁶⁾。そして、堀池氏の指摘のとおり、もしも「体一」の三段階が、王岱輿に「三関逆行」の上昇イメージを想起させるものだったとすると、そのイメージによって王岱輿の「体一」は、『下僕たちの大道』をはじめとするアラビア語・ペルシア語原典の典拠とのあいだに何らかの差異を生じていたかもしれない。であれば、その差異はどのようなものだったかという問題が次なる課題として浮上してこよう。

第六節では、王岱輿の「無極・太極」理解が、中国伝統思想の流れの中に位置づけられる。まず、王岱輿が「無極・太極」を、流出論的序列関係(無極→太極)で捉えるいっぽうで、両者を体用関係や、「無極」が「太極」を包含・貫通する関係(無極>太極; 無極⊃太極; 無極=太極)によっても捉えていたことが分析される。ついで、朱子が「無極」と「太極」を同じもの(無極=太極)と解釈したことが確認される。さらに、朱子のあと、宋・元・明の儒学者たちのあいだに、「無極・太極」を体用関係、あるいは大小関係(無極>太極)や流出論的序列関係(無極→太極)に近い関係で捉える発想もみられたことが、広範かつ実証的に論じられる。また、道教でも「無極・太極」が大小関係(無極>太極)や流出論的序列関係(無極→太極)によって了解されていたことが確認される。そのうえで、王岱輿が、朱子以降の、陸学をもふくめた多様な「無極・太極」理解を、折衷・統合すえうことにより、独特の思想を展開していた、と結論される。

第七節では、王岱輿がアラビア語の「イーマーン(īmān)」(「信心」の意)を、「真知」(アッラーを知ること)や『大学』の「明德」と関連づけて理解した背景に、宋・元・明の儒学者たちによる「明德」解釈の蓄積のあったことが論じられる。まず、王岱輿が、「イーマーン(īmān)」を「明德の源」とし、「明德」を「真知」の根拠に据えていたことが明らかにされる。ついで、朱子が「明德」を、天が万人に与えた、「知」(倫理の認識)を可能にする基底の枠組み、と解釈したことが確認される。くわえて、朱子につづく宋・元・明の儒学者たちが、「明德」を「知」と絡めて、いかに解釈したかが、詳細に跡付けられる。たとえば、王陽明が、言語・書籍を介して学び得る規範的な「知」を超越するものとして、自ら悟り取るべき「知」、それじたいが善悪価値を生み出すような「知」(良知)を措定し、これを「明德の本体」とみなしたことなどが、確認される。そのうえで、このような「明德」解釈の流れを受け止めるかたちで、王岱輿の「イーマーン」理解があった、と結論される。

なお、堀池氏は明言されていないが、第七節の議論は、王岱輿が「明德」理解において朱子のみならず王陽明をも参照していた可能性を示唆している。すなわち、「イーマーン」を「明德」の根源に据えるという王岱輿の発想が、「明德の本体」を構想した王陽明に淵源する可能性である。従来の中国イスラーム思想史研究では、朱子学以外の儒学伝統の影響が具体的に検証されたことはほとんどないといってよい。その意味で、本節の議論は大変貴重なものといえる。

さて、第三章全体をふりかえって総評すれば、同章によって、王岱輿思想の全体像やその中国哲学史上における位置づけは、かなりの程度明らかにされたといえる。とくに王岱輿思想の中国哲学史上における位置づけをめぐる本格的な探求(第五、第六、第七節)は、従来になかったものであり、王岱輿思想研究に新地平を開いたと評することができる。

以上、堀池氏の大著の核心部分である第二章、第三章について、拙い論評を試みてきた。版本の

16) Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*, p. 76 は、「知認」「見認」「統認」が、それぞれ ‘ilm al-yaqīn, ‘ayn al-yaqīn, haqq al-yaqīn である可能性を指摘する。また、王岱輿は「知認」「見認」「統認」の段階をそれぞれ、tawhīd, ittihād, wahda と呼ぶが、その典拠は『下僕たちの大道』以外に探さなくてはならないように思われる。

ことなど、やや細かな問題に拘泥したが、もちろんそれは本書の根本的な価値を減じるような問題ではない。評者としては、本評を通じて本書の魅力を伝えることこそが本望である。600 頁に何んなとする大著の要点と意義を紹介し、読者を誘うことに成功したとすれば、評者としての責めは果たしたと考えたい。

なお、本書にはまだ補章があって、王岱輿以降の中国ムスリム知識人たちの思想が取り上げられている。そこでも堀池氏は濃密な思索を繰り広げているが、その論述を評価するためには、評者自身が各者の思想の全体像を得ていなければならないだろう。これは、今後の宿題として、今はここで筆を擱くことにしたい。

(中西 竜也 京都大学白眉センター特定助教)

末近浩太『イスラーム主義と中東政治——レバノン・ヒズブッラーの抵抗と革命』名古屋大学出版会 2013 年 x+377+91 頁

1. 本書刊行の背景

2011 年のいわゆる「アラブの春」と呼ばれる民衆主体の政治変動を皮切りに、中東地域では次々と長期独裁政権が倒れた。その独裁体制崩壊後のチュニジアやエジプトにおいて民衆による公正な選挙の結果民主的に台頭し政権を担ったのは、いずれもイスラーム主義組織を基盤とするイスラーム政党であった。他方でレバノンやシリアなど東方アラブ世界の情勢に目を転じると、そこで社会的・政治的な主導権を握ってきたのもまたイスラーム主義組織であったといえる。そのうちの 1 つである「ヒズブッラー（神の党）」は、「アラブの春」がはじまるはるか前にレバノンで誕生の産声を上げ、時に物理的暴力を用い、時に平和的な社会福祉活動を展開しながら、政治的・社会的勢力として徐々に成長し拡大を遂げてきたのである。

ヒズブッラーをめぐるのは、これまでに様々な評価が与えられてきた。アラブ諸国をはじめとするイスラーム諸国では、入植国家イスラエルに対するレバノンの「国民的レジスタンス」と見なされる一方で、欧米諸国では「テロ支援国家」あるいはイランに支援される「国際テロ組織」とも指摘されてきた。また彼ら自身「レバノンにおけるイスラーム革命」と名乗りこれを党旗でも用いたため、その「革命性」も強調されてきた（1990 年代半ば以降は「レバノンにおけるイスラーム抵抗」へ転換）。このような彼ら自身による名称を含め、彼らに関係する国々の間におけるいくつかの評価に象徴されるように、ヒズブッラーは様々な「貌」を有する多面的な組織としてこれまで機能してきたといえる。

ヒズブッラーとは一体何者なのか。本書は、気鋭の中東地域研究者・シリア研究者の末近浩太氏（立命館大学）が、学際的な地域研究の手法に基づきその全貌を総合的に描き出した、画期的著作である。

2. 本書の構成

本書は 3 部構成となっている。各部は、ヒズブッラーが歩んできたレバノン政治の 3 つの時代区分、すなわち「内戦の時代」（1975～90 年）、「疑似権威主義の時代」（1990～2005 年）、「民主化の時代」（2005 年～）に概ね対応しており、以下では著者の言葉に従いながら構成を概観しておきた