

中西竜也著

中華と對話するイスラーム

—— 17-19世紀中國ムスリムの思想的營爲 ——

三 浦 國 雄

—

美しい本である。

「本というものは、ただ活字を印刷した紙を綴じて製本してあればよい、というものではない」という江藤淳のことばを、私は装幀家であり作家でもある司修氏から教えてもらったが（白水社刊『本の魔法』）、机上で本書と對面した時、はからずも私はこのことばを思い出した。

装幀からして美しい。カバーは、若草色の地に、「神の御名において」を意味する力強く躍動的な黄土色のアラビア書道文字と、碧綠色を基調にした、中國ムスリムと覺しき立禮をする人物像があしらわれ、これ自體がすでに、「イスラームの「中國化」という本書のメインテーマの表象になっている。美しいのは装幀だけではない。精選された豊富で美麗な圖像が本書を引き立てている。本を開くと、著者が撮影した北莊拱北（拱北はムスリム聖者墓のこと）、現代のムスリム・回族の人達、納家營清真寺（モスク）、

ペルシア語寫本などのカラー寫眞が口繪を飾っている。本文に入れば、序章と終章を含めた全11章の扉に、本書および廣く中國イスラーム文化に關わる資料寫眞が短く適確な解説付きで黒地にくっきりと浮き出ている。のみならず、本文中にも隨處にイラストが挿入されていて、たとえば、第4章「中國ムスリムの法學派觀」の本文の餘白一〇頁に互って禮拜をする人物の連續所作畫が掲載されている。これはその章のテーマとも關わりがあるのだが、どこか遊び心も感じられて微笑ましい。

本書には錯綜した議論をビジュアルに表現した圖表がいくつか登載されている。たとえば第7章において著者は、内丹理論とイスラーム思想との構造的類似を七種もの圖表にまとめているのであるが、これらも視覺的なイラストで讀者の理解を助けている。

著者は序章の中で、それらの圖像や挿圖について出處やその意義を説明しつつ、「これらの圖像からも中國ムスリムたちの息遣いを感じていただけると幸いである」と記している。そこから讀者は、著者の感性の豊かさや中國イスラームに對する溢れるような愛情を感じ取るはずである。

堀池信夫氏によると、本邦の學界で本格的な中國イスラーム研究が始まったのは、文部省の新方式による研究プログラム「現代イスラーム世界の動態的研究」が立ち上げられた一九九七年からのことらしい。そのなかに「中國イスラーム哲學」という柱もあって、一九九九年から二〇〇〇年にかけていくつかの成果が現れてくる（堀池信夫『中國イスラームの形成』人文書院、二〇一二年、序章）。これは堀池氏も言及していることだが、その「現代イスラーム……」プログラムのもとに組織された「回儒の著作

研究會」の活躍がわけでも目覺ましい。これはアラビア哲學、中央アジア文化史、回族社會史、中國科學史、中國文學思想というそれぞれ専門の異なった若い人達のグループで、これまで『中國伊斯蘭思想研究』という研究誌を三冊刊行して（二〇〇五―二〇〇七年）、主に劉智の『天方性理』の詳細な譯注（卷四、卷二）を發表してきており、近々第四號が出ると思われる。

私がこのグループの活動を知ったのは、二〇〇六年、大東文化大學で開かれた日本中國學會での「中國學への提言——外から見た日本の中國學研究——」と題された特別企劃において、メンバーの青木隆氏の講演を聞いた時からのことである（他人事みたいに語るのは自分でも滑稽なので云っておくが、この企劃の責任者は當時大東文化大學に勤務していた私）。その時登壇していただいた四人の先生方の講演は、その後理事長の丸尾常喜氏（故人）にお願いして學會の方で冊子にしていただき會員に配布した（二〇〇七年、日本中國學會發行）。今回この書評を書くに際して、あらためて青木氏の講演録を再讀したが、新しい學問への開拓者的な意気込みと、研究會の白熱した議論の様子に壓倒された。この時の青木氏の講演のことは堀池氏も前掲書「あとがき」で言及しており、「眞に新しい知の領域とはこうし無鐵砲な若い、譯の分からないカオスのエネルギーの中からこそ創出・開拓されてゆくのだと、感動した」と書いている。ほかならぬ著者中西氏はこの研究會の有力なメンバーで、そこから育ってきた學人なのである。

前引、堀池氏の六〇〇頁近い大作も近十年の記念碑的業績として特筆しておかねばならない。ほぼ二〇〇頁を占める注の充實ぶ

りにもそれこそ壓倒される。副題は「王岱輿研究」で、明の萬曆年間に活躍したこの回儒の著作の解析が中心的テーマであるが、それ以外の中國ムスリムたちも論究されており、本書を起爆剤として、いずれ王岱輿と劉智を繋ぐ水脈が見出されるだけでなく、中國ムスリム思想史なるものが書かれるにちがいない（おそらくは日本人の手によって）。

堀池氏は中國哲學畑の出身ということもあり、はじめ氏自身「中國イスラーム哲學の研究は」本格的にイスラームを學んだわけではないし、アラビア語もベルシア語もできない私にはとても無理」と思ったという（前掲書「あとがき」）。一方、中西氏は、アラビア語、ベルシア語をよくする新世代の研究者である（ベルシア語文獻『靈智の要旨』の脚韻の亂れまで指摘しているのには恐れ入った）。漢文資料の讀解力もしっかり鍛えられていることは、本書を通讀すればよくわかる（引用された漢文資料にはその都度適確な邦譯が附けられている）。従って方法的には、アラビア語文獻、ベルシア語文獻、漢語文獻の三方からのアプローチであるが、それだけでなく、フィールドワークというべきか、しばしば現地に赴いて中國ムスリムと交流し、彼らとの信頼關係を築きあげ、新出資料の發見もしている（本書第6章の『靈智の要旨』）。

著者は本書の中で「文化がその邊境でこそ問ひ直され、新たに創造されてきたことを思い出す……」（五五頁）と述べているが、これが著者の中國イスラームに向き合う際の基本的スタンスである。一九六〇年代、評者が兵庫縣尼崎市の高等學校に勤務していた折、ある在日韓國人家庭の葬儀に參列したことがあったが、

「朱子家禮」に則った喪禮が目の前に現前して驚いた記憶がある。後日、文化人類學の鈴木滿男氏の著作から「邊境のアイデンティティ」という考え方を教わって納得がいった（たとえば「或る宗親會の誕生」『韓』85號）。世界どこでも、本國から離れて邊境に暮らす人ほど正統文化への志向が強いのである。

本論に入る前に、評者の立場について斷っておくべきことがある。要するに、評者はこれまで傳統的な中國思想は勉強してきたが、中國ムスリムについては全くの門外漢だという單純な事實である。『古蘭經譯解』（中華民國二十一年版）や『天方性理』（中華民國十二年、上海中華書局活字版）などは架載しているが、ちゃんと通讀していない。中國のムスリム經驗といっても、一九七九年秋、東北大學の訪中國（金谷治團長、寺田隆信副團長）に加わって初めて中國に渡航した時、鼓樓近くの西安化覺巷の清真寺を訪問して内部まで拜觀した、といった程度なのである。そういうわけで、書評の中心はいきおい、第2、6、7章にならざるを得ない。この三章なら何とか食い下がるからである。その他の章は中身の簡単な紹介とその場その時の感想程度でお許しただくほかはない。

二

本書は、序章と終章の間に九章が置かれるという全十一章構成になっている。

まず序章では、「中國ムスリム」の定義、彼らの「土着化の現象」、そして本書のテーマである「イスラームの「中國化」」について平明に語られ、本書全九章の意圖が各章毎に手短に述べられ

る。この序章で重要なのは、本書のテーマである「イスラームの「中國化」」の研究、すなわち、「（中國ムスリムによる）イスラームと中國の現實に即したイスラームの再解釋の歴史的動態の解明」の意義附けである。著者はこの問題は「優れて普遍的かつ現代的な課題である」として、その意義を以下の四點にまとめている。1、マイノリティとマジョリティとの多文化共生の模索に有益、2、文明間對話の叡智を汲み取りうる、3、中東のイスラームで代表されがちなイスラームの多様性の把握に寄與、4、多民族國家としての中國の多元性を理解するためにも必要。これらの諸點は評者としてもまったく同感である。本書では扱われていないが、チベット族や滿洲族（滿洲語も消滅しつつあるらしい）のアイデンティティの問題とも繋がってくるだろう。また、これらは「現代的課題」であると同時に、中國の佛教受容など、歴史的な問題の考察にも新たなヒントを與えてくれるはずである。

ただ、本書のキーワードとしてタイトルにも使われ、この序章のほか本文中にも繰り返して登場する「對話」なる語について説明の必要はなかったのだろうか。一般に「對話」というのは、雙方向的な交流が前提であろう。ところが中國イスラームの場合、中國傳統思想や朱子學、それに道教内丹などに向けて中國ムスリムの側から「對話」を仕掛けたのは事實であるにしても、先方から（つまり漢族中國人から）の應答については本書は、劉智の『天方典禮』が『四庫全書總目提要』子部雜家類の存目に著録されたということ以外、殆ど記述されていない。實際「對話」以外にふさわしい語は思い付きにくいと思うが、それならそれで、本書で使われる「對話」はしかじかの意味を籠めて使っているという斷

りがあった方が親切というものだろう。ちなみに、その『四庫全書總目提要』の解題であるが、「回回教は本より僻謬なるに、（劉）智は頗る儒書に習い、乃ち經義を雜援し、以て其の説を文れば、其の文も亦た頗る雅贍なり。然れども根柢先ず非なれば、巧みに文飾を爲すも無益なり」と酷評している。このように露骨に「中華」主義を振りかざされたのでは、少なくとも權威筋との「對話」は成り立ち難かったように思う。再度ちなみに云う、文中、中國各地の清真寺の殆どが破壊されたという（本書v頁）。

第1章「中國ムスリム史および中國イスラーム史概観」は六〇頁にも及ぶ長篇で、全體の總論というべき内容になっている。唐以來のムスリムの來華から説き起こし、明代の土着化によつて中葉には中國ムスリムが登場し、中國的イスラームが形成される過程が丁寧な跡づけられる。そしてそのあと、イスラーム再生の氣運が湧き起こつて經堂教育（宗教教育）のシステムが整備され、明末になると漢語イスラーム文獻が出現し、中國全土に廣まつてゆく。こうした中國的イスラームの特徴は、ハナフィー派絶對主義と典禮重視、西北部のスーフィズム理論、特に存在一性論の浸透、ペルシア語文化の影響といった觀點から捉えることができるという。このような中國的イスラームは、19世紀になると、大規模なムスリム叛亂を経験し西南アジアのイスラーム改革の影響を受けて變容を強いられる。

本章ではそうした歴史の流れとは別に、スーフィズムや存在一性論というイスラーム獨特の思想についても紙数が割かれ、明晰な解説が加えられている。そして、それらの思想が漢語に翻譯さ

れる時は朱子學の思想的枠組みが援用され、それが「イスラームの「中國化」に道を開いたことに著者は注意を喚起している。

本書には六箇所ほど「コラム」なるコーナーが設けられている。當該章の記述を補つたり一層深化させたりする工夫なのであるが、本章の「コラム」では存在一性論の補説として絶對的純一性顯現のプロセスが解説されている。これなど一篇の論文に近い力作である。

三

第2章「イスラームの「漢譯」における中國傳統思想の浸潤——劉智の「性」の朱子學的側面——」から實質的な本論が始まる。

明末以來、アラビア語・ペルシア語を解さない中國ムスリムのためにイスラームの教義を解説する漢語文獻が盛んに著され、本章で扱われる『天方性理』もその潮流に倣した作品として世に送り出された。該書も含めてそのような多くの著作を著者中西氏が括弧付きで「漢譯」とするのは、それらが「アラビア語・ペルシア語の語彙を、ただ單純に漢語で置換するだけ」というものではなく、かならずしもなかったやうで、「原語には存在しない」「中國傳統思想由來のニュアンスも帯びる」という現象が生じていたらしい（78頁）という判斷に基づいている。ただ、讀者としてはここで云われる「漢譯」を、たとえば夥しい佛教經典の「漢譯」と同一視してはならないだろう。佛典の場合、『法華經』であれ何經であれ、譯經僧たちの目指すところは釋迦の金口の忠實な移植であったはずである。しかし、少なくとも『天方性理』の場合、あ

る特定の「一經の翻譯ではない。劉智は「例言」で「本經は諸經を集めて一經となしたものと述べている。本書は本文としての『本經』とそれをパラフレーズする『圖傳』とから構成されているが、事實「本經」では、『漢譯』のこの部分はしらかじかの經典から採ったとして出處が明記されている。つまり、このような『漢譯』の形態は翻譯は翻譯でも一種の「編集」であり、そこに著者の見解が入り込む餘地が充分にあることを意味している。その上に、經文である「本經」に對する注釋としての「圖傳」の存在である。著者は一層自由に自分の考えを盛り込むことができるわけである。

「漢譯」に關して、さらに大きな問題がある。ふたたび佛教受容を例に引いて述べると、翻譯に際しては老莊を中心とした、すでに鞏固な傳統をもつ中國思想の用語が多用されただけでなく、一旦翻譯されると原典は用無きものとして殆ど顧みられず、元のサンスクリットに遡るより自國の傳統思想の方にフィードバックされるのが常であった。ここに佛教の「中國化」というものが生じる最大の理由がある。一方『天方性理』の場合、南京で生まれ育ち、「儒者の經史子集及び雜家の書を閲すること遍ねし」（『天方至聖實錄』所收「著書述」）と述懐する著者劉智にとって、儒教・朱子學を中心とする中國の傳統思想は「天方の學」と同じ程度に普遍的な眞理であり、フィフティ・フィフティと云つていいのかどうか、兩者ともに自己のアイデンティティの據り所であったはずである。『天方性理』では朱子學の用語が多用されているが、その場合、譯語として借用することによって「中國傳統思想由來のニュアンスも帯びる」だけでなく、その譯語が背負う思想

體系も同時に表出されているところに留意すべきであろう。したがって、イスラーム思想と中國傳統思想との折衷（漢語の「折衷」は單に足して二で割る意でなくいわゆる「止揚」に近い）こそ、本書の眞骨頂はあり、そこに「イスラームの「中國化」の深遠な一事例を見出すべきであろう。以上述べたことは、實は本章において具體に即して深く掘り下げられているのであるが、讀者の理解を助けるために評者として敢えて贅言を弄したまでである。

さて、本章では劉智の『天方性理』における「性」の問題が論じられる。話が前後するが、劉智（一六七〇頃～一七二四以降歿）は、王岱輿、劉智、馬注、馬德新の、所謂中國イスラーム四大ウラマー（宗教的・學問的指導者）の一人として中國イスラーム學史上、特筆される人物である。著作は数多いが、漢語で書かれた『天方性理』、『天方典禮』、『天方至聖實錄』の三部作が重要で、特に前二者は漢語イスラーム文獻の最高傑作とまで云われる。このうち思想的には『天方性理』が最も重要である。「天方」はメッカないしアラブ地方の意で、「性理」は漢語としては性理學・朱子學を意味するが（たとえば『性理大全』などの呼稱を見よ）、當時の人々には、人間をはじめとする事物の本性・本質と宇宙の眞理、ないしそれを究める普遍的な學問として受け止められており、劉智もそういう意味で自らが構築するイスラーム思想の呼び名に使っているのである。今日いう「哲學」に近いかもしれない。

本章は「はじめに」のあと、第1節「性」の基本的相貌、第2節「性」の朱子學的側面、第3節「朱子學的「性」が構想さ

れた理由・意義」章結、へと續いて、まことに多角的で周到な構成になっている。本章の主旨をごく簡約に云えば、劉智の「性」はダーヤ（一一七七―一二五六）のペルシア語スーフィズム文獻『下僕たちの大道』に見えるアラビア語の「ルーフ（靈魂）」に淵源するとして、ダーヤ的「ルーフ」、朱子學的「性」、劉智的「性」概念という三者混融の様態が明らかにされるのである。その緻密な論述の委細はここで要約できる底のものではなく中西氏の原書に就いて見ていただくしかないが、ここでは第2節の中心的テーマになっている以下の一文を取り上げたい。

先天之性理、其所以分別者、義理之分別也。義理非有跡者也。是以雖有所別而不見其有分之跡。渾然一理之中、自有不相淆亂之妙。（『天方性理』卷二「理象相屬圖說」）

著者はこれを以下のように譯している。

先天の性理が分かれているのは、義理が分かれているからである。義理には目に見える痕跡がない。それゆえ「性理」は分かれているといっても、分かれた痕跡が見えない。渾然たる一理のうちに、「性理」が「こちゃ混ぜにならない不思議さ、おのずとある。（八七頁）

明快な譯であるが、ここでの問題點は、「性理」と「義理」はどう違うのか、「性理の分別」と「義理の分別」はどう違うのか（「分別」は「性」の各様のあり方）、それらは思想的にどこに由来するのか、といった事柄である。著者はまず「（兩者は）朱子學の文脈では同じものを指す」としつつ、「朱子學にもとづく理解」に沿って、「義理」とは「あるものが他でなくそのものであるためにのつとるべき原則（パラフレーズすれば責務のごときも

の）」、「性理」は「あるものが他でなくそのものであることの根據（パラフレーズして責務に對應する地位や身分のごときもの）」とした上で、『天方性理』の文脈では兩者は異なるレベルのものだとして「理一分殊」で受け止める。そして、そこにイスラームの思想的文脈を読み込んで、「理一」としての「義理」はアアヤーン・サービタ（恆常的諸實在）に、「分殊」としての「性理」はマクラート（靈魂の形而上的先天世界）に、それぞれ對應するとする。「恆常的諸實在」とは、「創造主たる神の知において把握されている、萬物それぞれの「本質」のごとであり、「最初の被造物であるムハンマドのルーフが神の外側に顯れるよりまえの段階ですでに、無始永遠なる神の知のうちに、文字どおり恆常的に存在するもの」（八九頁）とされる。

この一節は回儒の著作研究會でも時間をかけて議論されたようにで、譯注（『中國伊斯蘭思想研究』第二號）には詳細な「解説」が掲載されている。「義理」にアアヤーン・サービタ（「恆常的原型」と譯されている）を當てるなど、基本的には中西氏と同じ解釋であるが、讀者の理解を助けるためにそちらの一文も引いておく。「一理」たる「眞理」が、多なる先天の性理に分かれていくのは、神（主宰）の内部ですでに「義理」のかたちで、分かれていく原理があるからである。このとき「一理」（「眞理」）のなかには、その後あらわれて来る多なる先天の性理が未分化のかたちで内包されており、それがその後、多なる先天の性理として、展開していくのである」（二九三―二九四頁）。

評者としては、上引の一文を朱子學的文脈で讀んだ場合、別様の解釋もあり得るのではと考える。私の理解は簡單である。「義

「理」と「性理」は、それぞれ原則Ⅱ責務、根據Ⅱ職位と解釋する必要はなく、「性理」の上位に別種の「義理」なるものを置く必要もない。兩者は同じものの位相的表現の差異にすぎない。この一文が「理象相屬圖說」中のものであることを想起したい。ここ

では世界は、先天（理または性の形而上的世界）と後天（象または形器の形而下的世界）の二種類しかない。この圖說の主旨は、後天世界にさまざまな差異として現れ出てくる人・物の「性」はすでに先天世界で整然と準備されていて、「理」と「象」の兩世界は連續（相屬）している、ということではないか。「性理」と「義理」に「理」が附せられているのは、「性」も「義」も先天世界（理）の範疇だからである。「義理」はこの場合、「理」を二字に敷衍しただけのものと考えられる。そもそも「理」なるものは「渾然たる一理の中に自ら相淆亂せざる妙のあるもの」だから、「理」としての「性（性即理）」も先天のレベルにおいては、さまざまに差異（分別）のある人・物がその差異のまま互いに「淆亂」せずに「渾然」として静まっている——と私は解したいのである。しかし、以上は不案内なイスラーム思想をまったく顧慮せずに解したもので、片面的たることを免れないだろう。おそらく劉智の眞意は中西氏たちの解釋中にあると思われるが、朱子學的な立場からはこうも讀めると一解を提出したまでである。なお、著者は、義理Ⅱ原則、性理Ⅱ根據としているが（八七頁他）、もし朱子學の所謂「所以然」「所當然」の論理を踏まえてのことであれば、義理と性理の位置が逆になるはずである。また、著者は「性」を「原理の類」（九三頁他）とするのであるが、「性」は各物（または各類）の持ち前であるから、「原理」とするのには

違和感がある。それから、「渾然一理」は、『論語集注』（里仁篇、吾道一以貫之章）、『齋居感興詩』第一などに見える朱子學ではお馴染みの言句である。

第3節「朱子學的「性」が構想された理由・意義」では、『天方性理』卷三「繼性顯著圖說」中の「本性與繼性原非二也……」で始まる一節が分析される。「本性」は各人の性、「繼性」は至聖の性（ムハマンドのルーフ）のことで、兩性の關係、前者の後者への回歸の可否がここの論題である。著者は云う、劉智が依據したイスラーム側の文獻にはダーヤの宿命論（どのルーフを具えるかによってその人間の位階・境地が宿命としてあらかじめ豫定）とナサフィーの萬人歸眞説の兩様があつたが、劉智は「歸眞する聖人の體驗に照らしえば……萬人が歸眞しえるといえる」と考えることで、兩説を「見事に調停していた」と（九九頁）。

上引「聖人の體驗」と「萬人歸眞」の間を省略したのは、そこにイスラーム思想の本質に關わる委細が説明されていて、とても全文を引用できないからである。ダーヤの宿命論では萬人の歸神（歸眞）は否定されているが、劉智が次のように云う時、そこに別種の「調停」を讀み取れないだろうか。劉智は「天方性理」卷四「聖功實踐圖說」において、聖人は歸眞でできない衆人にそれができるように深く望んでそこに至る「實踐の路」を示した、と述べているのである。こちらの方が評者には分かりやすい。また、本節の主題である「本性與繼性原非二也……」で始まる一節の終わりに、「各具之顯歸入於公共之顯、則公共之顯遂若獨顯於我、而繼性遂得爲我之繼性矣。此繼性之顯著也」（著者譯・「かくし

て「各人にそなわる『本性』の顯れが、公共の『繼性』の顯れへと歸り入ると、公共の『繼性』の顯れが、ついに我においてひとり顯れているかのようになり、繼性はついに我の繼性となりえる。以上が、繼性の顯れ方である」とあつて、「本性」の「繼性」への歸入が詠い上げられている。それ以前に、劉智が「ルーフ」を萬人共有の「性」に置き換えたことで、萬人歸眞論（朱子學という聖人可學論）への道が開かれた、というのが本章の基本的な主旨だと受け止めて大過ないだろう。なお、「繼性」の用語としての典據が『易經』繫辭上傳の「一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也」であることを注記しておくべきであろう。

『天方性理』の研究は、上にも引いたように最近では本邦の若い研究者たちが氣を吐いている。佐藤實氏も回儒の著作研究會のメンバーであるが、その『劉智の自然學』（汲古書院、二〇〇八年）も重要な成果で、特に標點も施した第10章「定本『天方性理』」は大變有用である。

四

第3章は「17・18世紀中國内地におけるスーフィズム」と題されている。イスラーム神秘主義と呼ばれることの多いスーフィズムは、神人合一による神の體驗的認識を目指すもので、その教義についてはすでに第1章で説明されている。スーフィー教團は中國西北部を活動の舞臺としており、内地もしくは沿岸部（陝西以西）には殆ど浸透していなかったが、そういう地域でスーフィズムがどのように受け入れられたかが本章のテーマである。スーフィズムでは窮極の境地に導くためにはシャイフ（導師）の指導

が不可欠とされていたが、教團のないこれらの地域にはシャイフは不在で、アホン（學者、經堂教育などの教師）は居なければ、彼らは宗教的實踐よりもブッキッシュな知識を傳授する學問の教師にすぎなかった。余浩洲が著した漢語イスラーム文獻『眞功發微』を見ると、余浩洲が發案した三〇からなる神秘階梯が掲載されているが、ここでは「知る」ことを優先させており、これならブッキッシュな知しか扱わないアホンたちでもその入り口までは指導できることになる。そこに、アホンたちに神秘道の案内人としての資格を認めようとする余浩洲の意圖が看取される。もうひとつ道統の問題がある。經堂教育の第一級史料である『經學系傳譜』は舍起靈が監修したものであるが、そこで舍起靈自身はアホンにしてスーフィーとして記述されている。それを保證したのは、自分たちの學統の祖、胡登洲がムハンマドの道統を繼承する然るべきシャイフだという認識であつた。しかしこうした考え方は、逆にシャイフ不在狀況の改善を妨げることもなつた。

その「アホンにしてスーフィー」である舍起靈について『經學系傳譜』に次のように述べられている箇所がある。

初先生道號破納癡、多内養工夫、故童顏鶴髮、精神充滿、對卷授徒、終日不倦。

右の「多内養工夫、故童顏鶴髮……」であるが、著者は「内面の陶冶に勤しんだ（多内養工夫）お陰で……」と譯し、「中國ムスリムがスーフィーに「神仙」のイメージを重ねていた」とする先行研究を踏まえつつ、「この文脈では、神仙というよりはむしろスーフィーの修養と達道の様」とコメントしている（一二〇頁）。表現は内丹だが中身はイスラーム（スーフィズム）という

消息は第6・7章で詳述されるが、ここは文字通り體内の氣を練ることで年よりは若く見え、エネルギーに溢れていた、というほどの意味ではないだろうか。舍は當然スーフィーの修行は行なっていたであろうが、一方で中國式の身體鍛鍊（内丹や神仙という大袈裟なものではなく）も実践していたと考えたいのであるが、どうであろうか。

第4章は「中國ムスリムの法學派觀」と題されているが、本章だけ讀んでも何が問題になっているのか、何故それが組上に載せられるのか、理解しにくいところがある。しかし著者はすでに第1章において包括的に道案内をしてくれているので、そこと合わせ讀めば問題の所在が見えてくる。

そもそもイスラーム法（シャリーア）は、法律の部分と宗教儀禮（信仰告白、禮拜、喜捨、斷食、巡禮のいわゆる五行）の部分から成っている。イスラーム初期には多くの法學派が存在したが、結局スンナ派においては四大法學派に淘汰され、中國ムスリムは實際上ハナフィー派を信奉した。その理由は、中國ムスリムの父祖たちの壓倒的多数がハナフィー派の支配的な地域の出身であったことや、ハナフィー派以外の文獻が傳來しなかったという中國の歴史的、地理的條件に由るところが大きい。しかしハナフィー派絶對主義といっても、中國ムスリムたちはその法律的側面については敢えて論究するのを避け、儀禮的側面について熱心に議論する傾向があった。

著者は本章において、主として「納家營清真寺アラビア語碑文」（雲南省通海縣納古鎮、口繪に珍しい清真女寺と清真寺の寫

眞あり）の検討を通してその事實を實證的に確認している。この碑文についてはすでに中國人研究者によるアラビア語テキストと中文抄譯があるが、著者は原碑を實見し、あらためて正確なアラビア語テキストを確定した上で詳細な日本語譯注を作成している。たしかにそこでは、「義務禮拜後」の「開扉章の讀誦」をはじめとして種々の儀禮（我々日本人の感覚から云えば「儀禮」というより「身振り」に近い）が問題にされている。このように中國ムスリムが典禮に多大の關心を示したのは、儒教における「禮」の重視とも關係があるかもしれないと著者は述べているが（第1章四〇頁）、これは極めて示唆的な見解だと思ふ。

第5章は「イスラームと中華のあいだを生き抜く——19世紀雲南におけるイスラーム法探究——」と題されている。前章までは17・18世紀の中國内地が舞臺であったが、本章は章題の示す通り19世紀の雲南、第6・7章は19世紀の中國西北部で展開された中國ムスリムの營爲が扱われる。

本章は前章のイスラーム法の問題を承けるが、ここでは法律的側面に光が當てられる。前章で著者は、中國ムスリムはシャリーアのそちらの方面は敢えて避けようとしたという意味のことを述べているが、この傾向は19世紀雲南で活躍した馬德新とその弟子の馬聯元において一變したという。雲南ムスリム叛亂を體驗し、マッカ（アラビア語でメッカのことをこう云うらしい）巡禮を通じて當時の西南アジアのイスラーム改革思潮にも觸れていた馬德新は、中國社會を「戦争の家」と表現し、離縁問題を例證に、壓倒的マイノリティとして「生き抜く」ために中國の現實に見合っ

たイスラーム法を模索してゆこうとした（イスラーム法では、夫婦喧嘩の際、夫が離縁を口走ったら本當に離縁が成立するという）。このような姿勢は「聖戦（ジハード）」に對する弟子馬聯元の再解釋にも見られる。

著者は前世紀と19世紀の中國ムスリムの相違を示すために、章結において劉智の『天方典禮』『婚姻篇』の一節を引用し、劉智は「イスラーム法と中國の習俗との」衝突が深刻な場合は、單純に中國の方を切り捨てよと主張する」と述べている。ただ、評者の印象では劉智も充分融和的で馬德新と同様、「中國の現實に沿いつつイスラーム法をも嚴守する方法を探っていこう」としたと云い得るのではないだろうか。おなじ「婚姻篇」で劉智は、「清真の禮は天方聖教より出するも、儒家の禮と多く相符合す。風殊なり俗異なり、細微に亦た不同有りと雖も、大節は則ち總べて相似たり」と述べている。また、「婚姻篇」中の、「問八字（相性占い）……の如きに至りては、皆風俗の斷じて従うべからざるものなり」という箇所を、著者は「（イスラーム法と中國の習俗との）衝突が深刻な場合」として讀んでいるようであるが、これらのケースは雙方の「衝突が深刻な場合」に妥當するかどうか、また、この一文で劉智が判斷の基準にしているのはイスラーム法というより、伊・儒を超えた普遍的な良識（大節）のようなものではないだろうか。

五

これはあくまで評者の私見であるが、第6章「中國民間所藏ペルシア語スーフイズム文獻『靈知の要旨』」と、次の第7章

「スーフイズムとタオイイズム——19世紀中國西北部における對話——」は本書のハイライトだと思う。

本第6章は、これまで殆ど研究されてこなかった西北部の中國イスラームについて、現地に赴き自分の手で新資料を發見し、それを詳細に分析するだけでなく、それと類似的の漢文文獻を探し出し、それと逐一對照し、作者を推定し、附録としてその譯注と、著者が持ち歸ったそのペルシア語手稿本の翻刻・影印を掲載する、という徹底ぶりである。そして、そこから焙り出されてきたのは、お馴染みの儒教Ⅱ朱子學とは面貌の異なった、道教Ⅱ内丹なのであった。内丹というのは、丹砂や黃金といった礦物に化學反應を起こさせて丹Ⅱ不死の靈藥を造る煉丹術（これが外丹）とは一八〇度異なつて、氣を原基に「胎」や「嬰兒」に比擬される丹を自分の體內で煉成する思想または技法を云い、宋代以降、道教の主流となつてゆく。

以上が本章の核心であるが、もう少し説明を加えておかねばならない。

西北部イスラームと中國傳統思想との關わりについては、カール・デリリーヤ派系の門宦（スーフイ教團）關係者による道教との「對話」が重要で、わけても道教的色彩が濃厚な楊保元（一七八〇～一八七三）の漢語文獻『綱常』が注目される。著者は楊保元の活動と關連して、ほぼ同地域、同時代に生きた全真教龍門派の道士、劉一明（號は悟元子、一七三四～一八二二）による感化の可能性を指摘するのであるが、これは中國道教史サイドから見ても看過できない指摘である。清の乾隆・嘉慶時代、甘肅省棲雲山（蘭州附近）を中心に活躍した劉一明は、多くの内丹書を残して

いるが、それほど研究が進んでいるようにも見えない。その著述は嘉慶年間、湖南常德護國庵において『道書十二種』として刊行され、この嘉慶版と光緒年刊上海翼化堂刊本との「兩本を校勘補缺」した影印版が一九九〇年、中國中醫藥出版社から出されている。評者が個人的に興味を抱いているのは、かの『西遊記』全百回を、徹頭徹尾、内丹的に讀み解いた彼の『西遊原旨』という奇書である（本書は浩瀚なので上記『道書十二種』には『西遊原旨讀法』しか收録されていない）。著者中西氏によれば、中國カリーディリーヤ派系門宮のある一派の創始者、祁靜一（一二二〇年歿）のもとに、劉一明、號は悟元子なる道士が改宗したうえ悟一子と改名して入門した、という傳承が伝えられている由である。生歿年からして事實ではありえないが、高名な劉一明を祁靜一の弟子に仕立て上げようとする魂膽が窺われると中西氏は述べている。なお、評者の知るところ、「悟一子」は、『西遊原旨』に先だって、やはり『西遊記』を内丹的に解讀した『西遊眞詮』の作者、陳士斌の號でもある。中西氏の研究をきっかけに、今後の研究の進展如何によつては雙方向的な「對話」の實態が見えてくるかもしれない。

以上は本章の助走にすぎない。ここで著者は、『靈智の要旨』なるスーフイズム文獻を提起し、楊保元の『綱常』の典據のひとつではないかという豫測を立て、逐一對照して實證してゆく。本テキストこそ初めに述べた、中西氏が甘肅省臨夏回族自治州で発見して持ち歸った當の草稿本に他ならない。

『靈智の要旨』は、沐浴、信仰告白、禮拜、斷食、喜捨、巡禮、金曜禮拜、という七つの宗教儀禮を取り上げたテキストで、それ

らを外面（外面的行爲）、内面（本當の目的、または高次の境地）、真相（同）という觀點から解説している。この三レベルは、實はスーフイズムで云うシャリーア（イスラーム法）、タリーカ（道）、ハキーク（真相）にそれぞれ對應するというのが中西氏の見方である。このような觀點から両者が對照されるのであるが、一目瞭然、『綱常』のその部分と『靈智の要旨』は見事に對應している。

ところで、本章の冒頭に豫告された道教内丹であるが、具體的に云えばこういうことである。『綱常』の禮拜の項に「三つ目はハキークで、水、火、風、土の四元素を集めようとするところである」とあり、對して『靈智の要旨』には「禮拜の真相はというと、『當該のレベルでは』諸元素を凝集する。すなわち風、水、火、土を『凝集する』と記されている。中西氏はこの箇所注目して、『神人合一のなかでも比較的高次の境地として、風・水・火・土の四元素を凝集するというのは、イスラームないしスーフイズムの文脈ではよく理解しがたい」とし、「五行の歸一による金丹の生成を表現したものかもしれない」として、清代の道教徒・朱元育の『悟眞篇闡幽』の類似的箇所を引用する。さらに、『悟眞篇闡幽』のこの五行歸一（金丹生成）の思想が『綱常』においても「スーフイズムのある高次の境地を表現するための比喩として用いられている」と指摘している。そして、『靈智の要旨』の作者は「道教との對話を好んだ中國のカリーディリーヤ派の關係者」であった可能性があると述べて本章を結んでいる。自分が發見したペルシア語テキストを漢語文獻に引き當て、さらにそこに内丹的思考を見出し、『悟眞篇闡幽』に辿り着く、というこのホップ・ステップ・ジャンプの探索の過程は見事というか、スリリングな

興奮を覺えずにはおれない。

なお、『靈智の要旨』や『綱常』での四元素が『悟眞篇闡幽』では五行になっているが、このアリストテレス流の四元素と中國傳統の五元素説との差異に關して、著者も周知の佐藤實氏の考察『劉智の自然學』第3章「五行と四行の關係」を引くなどして、少し説明があつてしかるべきであつたかもしれない。

云い忘れるところであつたが、本章の「コラム」——カール・ディリヤー派關係者の著作と覺しい十二種の漢語文獻解題——も大變充實している。

第7章「スーフィズムとタオイズム」——19世紀中國西北部における對話——は前章を承け、同じく楊保元の『綱常』を軸にして、西北部イスラームにおける道教内丹との「對話」をさらに踏み込んで考察している。「對話」の相手は、前章の終わり近くに登場した朱元育の『悟眞篇闡幽』である。ところがそこに、隠し味とでも云うべきか、アラビア語文獻『秘中の至秘、諸光の顯れる所』（『秘中の至秘』と略稱）が絡んできて一層複雑な方程式になっている。

『悟眞篇闡幽』は北宋の張伯端『悟眞篇』の注解書である。宋代以降、内丹が道教の主流になっていったが、それを決定づけたのがこの『悟眞篇』なのである。ただ、内丹それ自體、難解な隱喩で説明されるのが常である上、本書は全文、シンボリックな韻文（詩と詞）で記述されているので、すでに宋代から多くの注釋が書かれることになった。その潮流は清代でも變わらず、仇兆鰲『悟眞篇集註』（康熙五十二（一七一三）年刊）を始めとして、董德寧『悟眞篇正義』（乾隆五十三（一七八八）年自序）、劉一明

『悟眞篇直指』（嘉慶四（一七九九）年自序）、朱元育『悟眞篇闡幽』（？）といった注釋書が書き繼がれていった。當の朱元育については大陸でも專論がないようであるが、最近、秋岡英行氏の論文「朱元育の内丹思想——『悟眞篇闡幽』を中心に——」（『中國學志』願號、二〇一二年一月刊）が出たのは朗報である。しかし朱元育の傳記的事實については、資料が絶對的に少なく、秋岡論文も彼が全眞教龍門派の道士で、明末清初に活躍して「雲陽道人」と號した、ということ以外は未詳としている。なお、本章では、楊保元がたとえば劉一明の『悟眞篇直指』でなく何故『悟眞篇闡幽』から引いたのか、という問題については考察が及んでいないが、これは道教研究者が引き取るべき課題かもしれない。

さて、本章の大意はこういうことであろうか。『綱常』は内丹の書かと見紛う書きぶりであるが、書中、便宜上「三五一解」と名づけておく約四五〇字ほどの一文がある。これは「三五一度三箇字……」で始まる『悟眞篇』中の一詩の注解で、文字の異同は若干あるものの『悟眞篇闡幽』と一致する。この詩は『悟眞篇闡幽』の解釋に従えば、人間の身體を構成する魂（木）、神（火）、魄（金）、精（水）という四種の氣が、魂と神、魄と精がそれぞれホツキスされ、魂・神のペアと魄・精のペアが交合して體内の中央（土、中宮、中黃）に歸一することで、「聖胎」や「嬰兒」と呼ばれる金丹が結ばれる様子を詠ったものである。しかし、楊保元の意圖は、道教内丹術を紹介するところにあつたわけではない。

ここで參考にしたいのは、同じ『綱常』中の假に「呼吸解」と呼んでおく約一三〇字から成る一節である。ここには、哈(hā)、

呼(hu)・吸(hiya)・呼(huwa)と、四種のアラビア語の人称代名詞が擧げられ、哈(ha)は吸(hiya)に、呼(hu)は呼(huwa)にそれぞれ含まれるという前提で次のような配當關係にあると述べられ、最後に「四家は中央戊己に歸す」と結ばれている。下のシャリーア以下は、スーフィーの修業の段階を表している(評者も最初そう誤解したが、これは呼吸法とは關係がないようだ)。

- ① 吸(hiya、女性獨立形)∥陰、北方、壬癸、水、シャリーア
- ② 哈(ha、女性接尾形)∥陰、西方、庚申、金、タリーカ
- ③ 呼(hu、男性接尾形)∥陽、東方、甲乙、木、マアリファ
- ④ 呼(huwa、男性獨立形)∥陽、南方、丙丁、火、ハキーク

このうち、上述したように①と②、③と④はそれぞれホッチキスされるから、構造的に「三五一解」と似ており、精∥戊己、ハキリーア、魄∥戊己、タリーカ、魂∥戊己、マアリファ、神∥huwa、ハキークという對應關係が成り立つことになる。

そうすると、次に問題になってくるのは、『綱常』の「三五一解」に云う精、魄、魂、神とは結局何なのか、ということであるが、そこで浮上してくるのが『秘中の至秘』というアラビア語作品で(作者不明、13世紀以降の成立)、そこに「三五一解」と類似的の記述が見られるのである。該書によれば、人間の體の表層と深層には肉體的靈、精神的靈、スルターンの靈、神聖な靈というラターイフ(靈的認識器官、本來的靈性)が伏在していて、それらはそれぞれ、シャリーア、タリーカ、マアリファ、ハキークと

いう修行の各段階と對應しており、修行の成就に應じてそれと對應するラターイフが発現してくる。そして最後のハキークの段階に至ると、『精神的嬰兒』と呼ばれる神聖な靈が顯現し、ここに神人合一の境地が體驗され、神についての完全な認識が得られる。以上が『秘中の至秘』の關連箇所所要旨であるが、これを踏まえて「三五一解」を見直してみると、そこで云う問題の精、魄、魂、神は、それぞれ『秘中の至秘』の肉體的靈、精神的靈、スルターンの靈、神聖な靈とパラレルになっていることに気づかされる(中國の傳統的觀念によれば、精↓魄↓魂↓神の順に精神性のレベルが上昇)。さらに、核心的要素である「嬰兒」と「精神的嬰兒」の對應である。ここから以下のこと云い得るだろう。楊保元が「三五一解」を著した際、『秘中の至秘』を念頭に置いていた可能性が高い。彼は既知の『悟真篇闡幽』の「三五一解」を通して『秘中の至秘』を表現しようとしたのではないか。かの「嬰兒」にしても、彼が表現したかったのは「丹」の生成ということではなく、上述した神人合一の境地と神についての完全な認識ということであつただろう。

朱元育は「三五一解」を「河圖」の方位と數に依據して解釋するのであるが、楊保元はそこに意味を見出した節がある。『河圖』は古代中國で瑞祥や王者の受命のシンボルとされた神秘的なダイヤグラムで、『書經』洪範は「洛書」が元になったのに對して、易の八卦は「河圖」をルーツとするという傳承が長く信じられていた。楊保元はそのような「河圖」にあらゆる思想を包括し超越する普遍的眞理を見出したのである。換言すれば、イスラームの理論をより普遍的なものに還元するツールとして機能させたので

あった——。

以上が重層的に構成されている本章の荒筋である。念の入ったことに、附録2として『綱常』「三五一解」譯注、附録3として『秘中の至秘』の關連記述（關連部分の邦譯）が掲載されている。

『綱常』に『悟眞篇』の注解が始どそのまま引用されている、という指摘だけでも充分意味があるのに（『綱常』は『性命圭旨』も引くという指摘も評者には驚き。一二〇頁）、『秘中の至秘』という補助線を引くことによって、本書をイスラーム世界の方に引き戻してくる著者の中國イスラーム學に對する情熱というか、粘り腰には敬服せずにはおれない。『秘中の至秘』から「三五一解」との相似性を引き出してくる手並みにも讃嘆のほかはない。ただ、評者のような門外漢は、どれほどの中國ムスリムが「三五一解」を通して眞正のイスラーム思想を透視しえたのか、そういうことなら楊保元は内丹なんぞを始めから引かないで『秘中の至秘』を噛み砕いて漢譯すればよかったのに、などと身も蓋もないことを考えてしまいが、著者はそういう素朴な疑問に對しても答えを用意している。楊保元が晩年に遭遇した西北ムスリム叛亂（一八六二―七八年、第1章で解説）は、結果として中國ムスリム社會に甚大な打撃を與えたが、楊保元は特定の思想や傳統の枠を超えるこのような記述を選ぶことで深刻な回漢對立の融和を目指したのかもしれない、と。しかし「三五一解」に關する限り、あまりにも中國寄りとは云えないか。著者は云う、楊がイスラームと内丹との差異化にあまり關心がなかったのは、中國文明に埋没してしまふ危機意識が内地ほど尖鋭ではなかった西北の地域性にも原因

があり、また、中國ムスリムの間にはスーフィーを神仙視する傳統もあつて、門宦導師としての楊保元は自己を神仙として演出しようとしたのではないかと。いずれも決定打と云えないところにこの問題の難しさがあり、また『綱常』というテキストの面白さもあるのであろう。

『秘中の至秘』に見える「精神的嬰兒」のことであるが、そもそも傳統的なイスラーム思想に神人合一を「嬰兒」と表現する發想があるのかどうか、大變興味を持った。というのも、門外漢の氣樂さで、逆にアラビア語文獻の『秘中の至秘』に道教内丹の影響を認めることはできないのか、と思つたからである（「精神的」という限定も氣になる）。

もう一點、著者の云う「普遍的な眞理」としての「河圖」という捉え方は評者にも納得できるものであるが、「普遍性」ということを云うと、『悟眞篇』や内丹思想にも彼らは「普遍性」を感じていた可能性はないのか。そしてもつと云うと、そもそも19世紀西北のスーフィーたちは内丹にシンパシーを感じていたのではないだろうか。根據のない思い付きであるが。

八十年代を中心に井筒俊彦氏は旺盛な活動を展開され、スーフィズムについても數多くの言説を残されたが、もとより本場イスラームのそれか、東洋傳統思想との關わりが氏の中心的な關心事であつて、中國イスラームまではその視野に入つていなかったはずである。そして比較をする場合でも、しばしばタオイイズムに言及されたけれども老莊止まりであつたと思う。氏がもし存命で、中國イスラームのこのような内丹タオイイズムの側面を知つたならどのような思いを洩らされるのか、訊いてみたい氣もする。

六

第8章は「清代中國ムスリムのペルシア語文化受容」と題され、第9章は「中國におけるペルシア語文法學の創成」と題されているように、本書最後の2章ではペルシア語の問題が扱われる。清代の中國ムスリムの間にペルシア語文化の影響が色濃く存在したことはすでに指摘されているが、しかし彼らは著述をする場合には壓倒的にアラビア語を使ったという事實はこれまで閑却視されてきたという。何ゆえペルシア語は書寫語としての地位を確立し得なかったのか、というのが本章のテーマである。

著者はまず、ペルシア語文化の浸透について、ペルシア語文學と「ペルシア語的漢語」という従来とは異なった新しい觀點からその事實を再確認したあと、當該のテーマについては、①清代中國ムスリムの間で識字人口は漢語、アラビア語、ペルシア語という順に減少しており、②アラビア語は聖なる言語として崇敬されていたから、という解答を導き出している。著者はさらに時代を遡って明代のペルシア語の地位を考察し、西安の化覺巷清真寺（ここは評者も行ったところ）再建に關わるペルシア語碑文を資料に使いながら、「明の中頃まではペルシヤ語もアラビア語に劣らぬ尊嚴を保持していたが、明末あたりから再イスラーム化の動きに合わせて、アラビア語の威信が著しく高まった」と指摘している。

アラビア語とペルシア語の區別さえつかない評者には、著者のア・ペ語の學力に感嘆するほかはないのであるが、著者の云う「ペルシア語的漢語」にはいたく興味をそそられた。これは「漢

語」として考えると文脈上意味が通じないが、ペルシア語に置き換えると理解できるような、おそらくはペルシア語の影響下に新しい意味を賦與されたと思しき漢語のこと」だとして、幾つか實例を挙げている。そこで想起されるのが「蒙文直譯體」（モンゴル語の直譯體）のことである。詳細は田中謙二「元典章における（蒙文）直譯體の文章」（汲古書院刊『田中謙二著作集』第二卷所收）を見られたいが、刊行と同時に大きな話題を呼んだ金文京氏の『漢文と東アジア——訓讀の文化圈』（岩波新書、二〇一〇年）に分かりやすく書かれている。儒教の經典のひとつである『孝經』の一節に「夫孝徳之本也」（それ孝は徳の本なり）とあるが、これを口頭語でパラフレーズした元人の『孝經直解』では、その箇所は「孝道的勾當是徳行的根本有」（孝道の勾當は徳行の根本である）になっている。この文章で漢文として奇異なのは句末の「有」字で、これは日本語の「である」に相當するモンゴル語のaを漢字にしたものと金氏は解説している（二〇八頁）。評者は中國語學史についても門外漢であるが、中西氏のこの氣づきは漢語史という觀點から見ても重要な問題提起ではないだろうか。

第9章は8章を承けて、そのようなペルシア語文化の衰退下、世界最古のペルシア語文法書が著された背景を考察する。著者が云うのは明末清初のムスリム學者、常志美がペルシア語で著した『風』という本を指している。著者はまず、『風』のモデルになったのは『知れ』というペルシア語で書かれたアラビア文法書ではないかと推定する。本書はすでに研究の蓄積があり、サファヴィー朝下のイランでアーミリー（一五四七—一六二二）なる人

物によって書かれたことが判明しているが、著者は「イランや中央アジアでは、〈サルフ〉——アラビア語の語形變化——をペルシア語で論じた、『知れ』と」類似の作品が、改作を繰り返しながら脈々と生み出され、讀みつがれてきたのであろう」と幅を持たせつつ、これを『風』と結びつけ、兩者の記述を綿密に對照させて推定の正しさを確證したのち、次のように述べる。「これは、中國のペルシア語文化學が、ペルシア語文化圏の多言語的環境のなかで育まれたアラビア語文化學の傳統を基礎として生み出されことを意味する」と。そして、中國におけるペルシア語文化學の成立要因はそれだけではないとして、語を繼いで次のように云う、「ペルシア語文化圏の邊境・中國において、當該文化は、絶えず他文化の優越による消滅の危機に瀕してきた。しかし同時にそのような緊迫感のなかにこそ、ペルシア語文化創造の契機が伏在していたものと思われる」と。

ここで「文化創造」という語にあらためて注意を喚起したい。著者は本章の冒頭部分でもこの常志美の仕事を「文化圏邊境の逆説的な文化創造の例」として評價している。評者は拙評第一章において鈴木滿男氏の「邊境のアイデンティティ」なる言説を引用したが、著者は一步進めて「創造」という語を使うのである。『天方性理』も『綱常』も『眞功發微』も、更にはかすれの味を出すアラビア書道も、いずれか既存の文化の單なるコピーではない。それらはイスラームの「中國化」であり、同時に文化の再創造なのであった（「中國化」が本書では常に括弧付きなのは、それが「必ずしもイスラーム要素の消失や弱化を意味しない」（九頁）からである）。本書を通して、著者が讀者に最も届けたい

メッセージはそのことではないだろうか。

終章は「第1節 中華と對話するイスラームの歴史的展開と今日的意義」、「第2節 今後の課題と展望——中華と對話するイスラームの近代」から構成されている。第1節では本文全9章を手短にまとめた上で、序章で提示された「優れて普遍的かつ現代的課題」としての四點について、四〇〇頁にわたる自らの考察を踏まえて更なる展望が示される。それらは評者にはいちいち首肯されるのであるが、許された紙數の關係もあって、ここでは第四番目の中國の多元性に關する言及だけ紹介しておく。著者は、壓倒的にマジョリティである漢人を主人公として少數の異民族の存在をマイナー視する「大漢族主義」史觀を批判し、漢人・漢族のアイデンティティ形成にとつても中國ムスリムの營爲は何らかの影響があつたと見るべきだとして、こう述べている。「中國ムスリムは漢人にとつて最も身近な「他者」であり續けてき……中國ムスリムのアイデンティティ形成と、漢人・漢族のアイデンティティ形成とが、たがいに觸發しあつていたということは十分想定可能であろう」と。そしてその地點から、「中國イスラーム思想史」構築の意義を力説する。著者のこの發言は、「大漢族主義」が一層露わになりつつある現代中國にとつて、頂門の一針以上のリアルな意味を持つと評者には思われる。第2節は節題の示す通り、イスラームの「中國化」が近現代も進行中であることが具體例を引きつつ述べられるが、特段コメントすることはない。

總じて本書は、アラビア、ペルシア、中國という三要素（もうひとつ、作者としての中國ムスリムを加えると四要素になる）が複雑に絡み合つたアラバスクを解くという、高次の連立方程式に

挑んだ仕事である。評者としては、何か云わないと藝がないと嗤われるのを懼れて時には批判的なことも述べざるを得なかったが（それらには當然著者の反論もあるはずである）、評者の見るところ、若い著者はその方程式を見事に解いていると思う。瑕瑾があ

るとすれば、それは著作というものが持つ不可避の宿命である。日本の東洋史學界に新星が現れたことを慶賀したい。

二〇一三年三月 京都 京都大學學術出版會
A五判 一六十四二六頁 五〇〇〇圓＋税