

中西竜也著

『中華と対話するイスラーム』

——「七一九世紀中国ムスリムの思想的営為」——

矢 島 洋 一

「知識を追い求めよ、たとえ中国へであらうとも」とはイスラーム世界の人口に膾炙したハディースであるが、逆に中国にありながら遙か西方のアラビア語・ペルシア語イスラーム文献に知識の源泉を求め、それを中国の知的伝統と調和させつつ独自の思想世界を創り上げてきた人々がいた。それが本書で扱われる中国ムスリムの思想家たちである。本書は、明清時代を中心とする中国イスラーム史について現在活発な研究活動を行っている気鋭の研究者である著者中西竜也氏が二〇〇八年に京都大学に提出した博士論文に修訂と増補を加えたものである。内容の多くは既発表の論文を元としているが、各所で別章の参照指示がなされており、全体として緊密な一体性をもつ研究となっている。また本書の特徴をなすのが所々に挿入されたコラムや写真で、関連知識を得るのに役立つばかりでなく、時に難解な思想研究に没入する本書の通読を助けるよい著休めでもある。

書 評

題名から分かる通り本書は中国とイスラーム世界という二大文明圏間の関係を扱ったものであるが、さらに本書において一貫しているのは歴史研究と思想研究をも対話せしめようという態度で

ある。著者は中国ムスリムの思想やその展開について語る際、閉じた思想史の流れの中ばかりでなく、常にそれを歴史的背景の中に位置付けるよう努めている。つまり本書は中国研究とイスラーム研究、歴史研究と思想研究という、二重の意味で異分野間の架橋をなす研究である。そのような越境的研究はえてして二次文献に依存しがちであるが、著者は漢語・アラビア語・ペルシア語のすべてにおいて徹底的に原典から議論を立ち上げている。さらに本書の叙述に重みを与えているのが、文献学と現地調査の成果である。著者は史料となる中国イスラーム文献を無批判に使うことなく、記述の典拠を徹底的に探索して素性を明らかにしてから使うよう努める。現在電子テキストの普及によって典拠の検索は格段に容易になつているが、漢語文献におけるアラビア語・ペルシア語の典拠を確定するのは未だ簡単ではなく、双方の文献に通じる著者の高い能力が発揮されているところである。さらに一部の文献については写真版・テキスト・訳注という文献学の基本に忠実な提示を行っている。全く異なる伝統を持つ中国文献とイスラーム文献の交点に成立する中国イスラーム文献学の方法論は今後も練り上げていかなければならぬだろうが、著者が行っているような基礎作業がその出発点となることは間違いない。また本書には随所に著者による現地調査の成果が自身の撮影による写真と共に盛り込まれており、その中には基本的な通説に修正を迫るものもある。例えば中国の所謂四大門宦の一つクブリーヤ派張門門宦は一般の概説書ではクブラウイー系の教団とされており、評者もそれを鵜呑みにしてきた一人である。その系統関係には最近疑義も出されているが、著者は現地調査によって門宦の現当事者

がその関係を否定していることを確認している。

以上のような多彩な研究能力を総動員して作り上げられた本書は膨大な情報と鋭い分析に満ちている。以下、本書の内容を順を追って紹介しつつ、適宜気付いた点を述べていきたい。

まず序章では、本書の目的と各章の概観と共に、本書の研究対象である「中国ムスリム」という用語の定義がなされる。ここでいう中国ムスリムとは、中国に暮らし、漢語を日常語とするムスリムのことである。つまり、現中国領内に暮らしていたムスリムであってもテュルク系言語やモンゴル系言語を母語とする人々は含まず、また中国政府の認定する民族カテゴリーである回族とは（一部重なるだろうが）一致しない。彼らはかつて西アジアや中央アジアから移住してきたムスリムの末裔だが、混血により西方人の外見的特徴を失い、アラビア語やペルシア語も母語としては失いながら、イスラーム信仰とムスリムとしてのアイデンティティだけは保持してきた。本書はそのような中国ムスリムの歴史を特に思想面から解明することを目指す。扱う時期は、中国イスラーム思想が生まれ発展した一七—一九世紀を中心とする。

第一章「中国ムスリム史および中国イスラーム史概観」は、次章以降のテーマに関わる問題に重点を置きつつ中国におけるイスラームの展開を述べたもので、中国イスラーム史の優れた概説ともなっている。途中で中国から離れてスーフィズムやイブン・アラビーの存在一性論について延々と説明する箇所はコラムを活用する手もあったように思うが、それらは本書の理解に不可欠な予備知識なので読み飛ばすことは許さぬという著者の配慮かもしれない。一点気になったのが、中国で読まれたアラビア語・ペルシ

ア語文献がモンゴル帝国期までに書かれたものが多い理由を、その時期に西方ムスリムの中国流入が増えたためとしていることである。確かに中国でよく読まれたペルシア語文献の著者であるダーヤやナサフィーらは一三世紀、モンゴル帝国期の人物であるが、書物の著作年代と中国への伝来時期は全く別の問題ではないか。またそもそも中国に限らず西アジア・中央アジアにおいても長く広く読まれたスーフィー文献はモンゴル帝国期までに書かれたものが多いし、一方で著者自身も触れているように一五世紀のジャーミーなどそれ以降の文献も現に中国に伝わってよく読まれている。さらに明代のように交易が制限されることで流通が滞るのは消費物の場合であって、一冊でも持ち込めればいくらでもコピーを作ることが可能な書物はそれとは性格が異なる。輸入された書物がどの程度流通するかは勿論その書物の内容自体にも左右されるだろう。それら複雑な要因を考えれば、中国ムスリムの間で読まれていた西方文献の著作年代の傾向を、単にモンゴル帝国期に東西交流が活発化したという大雑把な時代背景だけで説明するのは難しいように思える。

第二章「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」は、劉智『天方性理』における「性」の概念と、その典拠となったペルシア語文献における「ルーフ」の概念の差異と、そのような差異が生まれた背景を明らかにする。性／ルーフに関連して特に重要なのは、神に回帰することは先天的に定められた一部の人間だけに可能なのか、それとも努力次第で万人に可能なのか、という問題である。ダーヤは前者の、ナサフィーは後者の立場をとり、朱子学は後者に親和的

である。劉智の「性」は基本的にダーヤの「ルーフ」を踏襲するが、非ムスリム中国人の理解を得るため朱子学と親和的な後者の立場とダーヤの思想を調和させようとした。思想書の内容ばかりでなくその読者までも視野に入れて考察する手法は歴史研究と思想研究を架橋する本書の見事な点である。ただ、劉智がそのような複雑な思想的操作を施してまでダーヤ思想の不都合な部分をも継承しなければならなかった理由について一言説明が欲しいところ。

第三章「一七・一八世紀中国内地におけるスーフイズム」は、中国内地（ここでは陝西以東を指す）のスーフイズムが実践面よりも知識の習得を重視していたことを示し、それはスーフイズムの実践的修行を指導する人材が欠如していたためとする。さらに彼らは預言者ムハンマドに連なる道統（スイルスィラ）に接続しておらず、それどころかそのことを誇ってさえたという。これらは道統を重視し導師からの直接的指導を絶対視するスーフイズムの常識を覆すもので、スーフイズム史を研究する者にとつては衝撃的ですからある。ただ、そのどこに特殊性を認めるかという点はどう一歩進めて考えることもできそうである。一般にスーフイズムにおいて現実的に意味を持つ道統はせいぜいタリーカの始祖までであつて、それ以前の部分の多くは本来理念的なもの、よりはっきり言つてしまえば虚構である。従つて実践的修行のノウハウもムハンマドから連綿と伝えられてきたわけではなく、道統上のどこかでスーフイーたちが独創したものである。また中央アジアのウヴァイスイーのように、はるか昔に死んだ導師から霊的な繋がりによつて教導を受けたと称するスーフイーたちもいた。つ

まり客観的に見れば、中国とイスラーム世界のスーフイー（ないしスーフイー的思想家）たちが置かれていた立場はそう大きく隔たつてゐるわけではない。評者はむしろ、そのような立場に置かれた中国ムスリムが道統の偽造に走つたり勝手な修行法を創出したようにしなかつたことに興味を覚える。中国内地のスーフイズムの特殊性は、道統や実践的修行の欠如自体もさることながら、開き直つてそれらの欠陥を正当化する方向に向かつたことの方により鮮明に表れてゐるのではないだろうか。

第四章「中国ムスリムの法学派観」は、中国イスラームにおける「ハナフイー派至上主義」の存在を指摘する。アラビア語碑文など著者が引用する史料の中では、他法学派ではなくハナフイー派のみに従うべきことが強く主張されている。そのような言説が行われるためには当然ハナフイー派支配を脅かしかねない対抗勢力の存在が不可欠に思えるが、著者によるとどうもそうではないらしい。史料上でハナフイー派の敵役として槍玉に挙げられてゐるのはシャーフイー派であるが、中国において実際に両派の対立があつたわけではなく、法学派とは別次元で対立してゐた新行派と旧行派が双方ハナフイー派を自称し、相手にシャーフイー派というレッテルを貼つて非難合戦を繰り広げてゐたのである。従つてその「ハナフイー派至上主義」は単なるハナフイー派一辺倒ではなく、ある意味虚構に過ぎなかつたことになる。イスラームにおいて（あるいは宗教一般においても）宗派対立の建前は現実と大きく乖離しがちである。この中国の例は宗派とは何かという根本的な問題を考える上でも興味深い。なお著者は「ハナフイー派至上主義」が生まれたのは中国でハナフイー派以外の文献

が欠如していたためだとしているが、それだと単にハナフィー派一辺倒になるだけでもよさそうな気がする。そのような特殊な形の「宗派対立」の原因はどこか他の所に求めるべきではないか。

第五章「イスラームと中華のあいだを生き抜く——一九世紀雲南におけるイスラーム法探求」は、イスラーム法と中国の現実との衝突という、中国ムスリムにとって最も深刻な問題に切り込んだ思想家たちに焦点を当てる。一九世紀雲南で活動した馬徳新と馬聯元は、それまでの中国ムスリムがあえて触れなかった、あるいは触れることができなかった聖戦や離婚といったイスラーム法の実践に関する問題を扱った。彼らはその中であるべくイスラーム法が中国法と矛盾しないような法解釈を追求し、中国でムスリムとして生きる道を模索したのである。著者はそのような営為が行われた理由を、彼ら二人が雲南ムスリム反乱を体験したこと、またマッカ巡礼を通じて中東の改革思想に触れていたことに求める。一九世紀に中東で始まったイスラーム改革思想の広範な影響は周知のことだが、従来の研究では中国は視野に入っていないかった。著者の指摘は近代イスラーム思想研究者にも刺激を与えずにはおかないだろう。なお細かいことだが、アラビア語の二人称女性単数代名詞独立形は *anta* ではなく *anti*、同接尾形は *-ka* ではなく *-a* と転写すべき。

第六章「中国民間所蔵ペルシア語スーフイズム文献『靈智の要旨』は、甘肅張門門宦に伝わる章題の文献を分析し、次章でも扱う『網常』の典拠となつてゐること、道教の影響が見られることを指摘する。この貴重な文献の入手と公開自体、著者が現地調査において培つてきた現地の人々との信頼関係の賜なのだろう。

章末には同書の写真版・テキスト・訳注を添えており有益である。いくつかの読み別に別案を提示すると、二四〇頁「援助者である至高の神が……よう望んだ」→「至高の神に援助を求めた」、二四五頁「燃焼 (*huniq*) の衣や、アラビア語と非アラビア語の音から」→「アラビア語と非アラビア語の文字 (*huniq*) と音の衣から」、同頁「文字を持たぬ者となり、称賛となった (*bi-sharf wa tasbihi shuda*)」→「文字も数珠も持たぬ者となった (＝經典を読まなくなった)」、二四六頁「礼拝者に満足が住むようになった」→「(魂が) 満足という礼拝所に住むようになった」、二六〇頁「近づいた者 (*man mugarrib*)」→「同 (*man taqarraba*)」、二六一頁「二でもって裂く (*ma-kan*)。／酒場で友となる」→「二つに裂く (二つにする *ma-kan*)。／酒場での出逢ひを」、二六三頁「二つの世界の背後を飾る者 (*mugayyin*)」→「二つの世界を超えて残る者 (*baqiya*)」、同頁「現世の放棄を言え (*gu*)」→「現世を放棄せよ (*kun*)」、二六四頁「抜く (*bar kashad*)」→「抜く (*bar kash*)」ではなからうか。

第七章「スーフイズムとタオイイズム——一九世紀中国西北部における対話」の章題は故井筒俊彦氏の有名な著作 (*Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, 1983) を意識してゐると思われる。しかし、井筒氏の研究が比較思想的観点からスーフイズムと道教の構造的な相似を指摘したものであるのに対して、著者は中国における両者の直接的な接触を扱っており、その意図は根本的に異なる。著者が注目するのは一九世紀のカーデイリーヤに属する楊保元の『網常』である。『網常』には、道教内丹經典への注釈書である朱元育「悟真

篇闡幽」が魂・神・魄・精という人間の四つの氣について語った部分をほとんどそのまま借用した箇所がある。また『網常』の他の箇所では、魂・神・魄・精がそれぞれスーフイズムの文脈でいうマアリファ・ハキーカー・タリーカ・シャリーアに対応するとされている。一方、現在でも中国西北部で流通しているアラビア語スーフイズム文献『秘中の至秘』には、マアリファ・ハキーカー・タリーカ・シャリーアを四つの靈と対応させる箇所がある。以上のことから著者は、『網常』は『秘中の至秘』の内容を表現しようとした際に、『悟真篇闡幽』に内容の類似性を見出しそのまま借用したのだらうと推測するのである。『網常』の著者楊保元が『秘中の至秘』を読んでいた可能性を示すものとして著者が挙げる根拠はやや弱いように評者には思えるが、いずれにせよ『網常』においてスーフイズムと道教思想が同じ文脈で語られていることは間違いない。中国イスラーム思想が儒教の影響を受けていることは既によく知られているが、道教との関係は従来ほとんど解明されていなかった。著者の研究は、中国イスラーム思想研究に新たなブレイクスルーを齎すものと言えるだろう。

第八章「清代中国ムスリムのペルシア語文化受容」は、中国ムスリムにおけるペルシア語の地位を、主にアラビア語との比較において考察したものである。中国では概ね明代まではペルシア語でものが書かれることはあったが、やがてその地位は低下し、ペルシア語は著述言語としてはほとんど使われなくなった。また一部ペルシア語の復興を試みた者もいたものの、思想家たちのペルシア語に対する評価は概してネガティブである。著者はペルシア語の地位低下の理由を、ムスリムにとって宗教言語として揺るぎ

ない威信を持つアラビア語と、中国においては他に追隨を許さぬ伝達力を持つ漢語の間で、ペルシア語で著述を行わなければならない領域はほとんどなかったためだとしている。このように中国ムスリムの間でペルシア語の地位が低かったという事実は、少なくとも評者にとっては意外であった。ただし、ここでの著者の議論はペルシア語で「書く」ことに偏り、ペルシア語を「読む」ことに関する考察が少ないように感じた。あるいは、両者をペルシア語能力として一括りにしてしまっているようにも見える。中国でペルシア語による新たな著作が書かれなくなったことは、同時に既存のペルシア語文献の地位も低下し読まれなくなったことをも意味するのだろうか。その問題は知識人のペルシア語観だけで判定できることではなく、写本の書写・流布状況などからも考える必要があるだろう。著者による今後の調査に期待したいところである。

第九章「中国におけるペルシア語文法学の創成」は、一七世紀に中国でペルシア語で書かれたペルシア語文法学『風』がアラビア語文法学の構成に倣っていることを明らかにし、さらに同書の誕生には中国がペルシア語文化圏の辺境に位置していたことが作用していたと考察する。『風』は同類のペルシア語文法学としては世界最古とのことである。そういえば一七世紀は *Rudimenta linguae persicae* (一六三九年) を嚆矢としてヨーロッパでもペルシア語文法学が書かれ始めた時代である。ほぼ同じ時期にユーラシアの両端でペルシア語文法学が誕生していたのは面白い。

終章は本書の内容を振り返りつつ、中国ムスリムの歴史的研究がいかに今日的意義を持っているかについて述べる。正直に言う

と、これほどまでに重厚な歴史研究を早急に現代の問題と結びつける必要はないのではないかと思わないでもなかったが、それは評者の身勝手な嗜好に過ぎないかもしれない。多文化共生・文明間対話・中東イスラームの相対化・中国の多元性の理解という著者が挙げる意義は十分に説得力をもつ。この部分で著者はイスラームの「中国化」をマイノリティ・マジョリティの問題として捉えているが、別の見方もできるように思える。イスラームの理念と矛盾する圧倒的な「現実」にムスリムが適応を迫られるという事態は、支配者であり圧倒的マジョリティである異教徒の中で宗教的マイノリティとして暮らしてきた中国ムスリムに特有のことではない。ムガル朝ではムスリムが支配者でありながらマイノリティであり、圧倒的多数を占める多神教徒・偶像崇拜者のヒンドゥー教徒らと共存するためにイスラームの理念を曲げることを余儀なくされていた。また一九世紀以降ヨーロッパ列強の支配下に置かれたイスラーム世界では支配者が異教徒であり数の上ではマイノリティだったが、その圧倒的支配力の前にマジョリティであるムスリムがイスラーム信仰に制限を加えられていた。また植民地時代が過ぎ去りマジョリティであるムスリムが主権をもっている現代の国家においても、世俗主義とイスラーム主義との対立という形で、現実はどうイスラームを適応させていくかという問題は続いている。つまりイスラームが現実への適応を迫られるのは、ムスリムがマジョリティであつてもマイノリティであつてもあり得るし、支配者でも被支配者でもあり得るのである。さらに言えば、それは宗教というものが本質的に持つ保守性と常に変化していく現実をどう調和させるかという、極めて普遍的な問題の表れでも

ある。中国ムスリムの営為も、そのような普遍的な問題への対応の一例として捉えることでその特徴がより明確に現れるのではないだろうか。

そのようなことを考えさせてくれる本書は、中国研究者ばかりでなく広くイスラーム世界を研究対象とする読者にこそ是非とも読んでもらいたい研究である。また本書は中国学を専門としない読者にも開かれるべく周到な配慮がなされている。本書で漢語文献を引用する際には、書き下しではなくすべて読みやすい現代日本語訳がなされている。またアラビア語・ペルシア語からの引用では原語のローマ字転写が時に過剰なまでに付されており、中東研究者も自分たちが親しんでいる用語が本書でどのように扱われているか容易に知ることができる。それらのローマ字転写や片仮名転写は誤植程度の僅かなミスを除けば正確であり、中国イスラームに関する研究を読んでいる時に頻繁に感じる不正確・不適切な原語表記からくるストレスが本書ではほとんど感じられない。それというのも、著者中西氏は漢語に加えてアラビア語とペルシア語、さらにはテュルク語までをもすべて高いレベルで読みこなす、世界的に見ても稀有な中国イスラーム研究者だからである。中国イスラーム、特にその思想面の研究は近年特に活況を呈している分野であり、中国イスラーム文献の大規模な復刻刊行（中国宗教歴史文献集成編纂委員会（編）『清真大典』全二五冊、合肥、二〇〇五年など）が進んでいることも助けて、中国・日本・欧米各地で次々と成果が発表されている。それらの研究には、中国思想史に軸足を置くもの、すなわち中国イスラーム思想を中国思想のイスラーム的展開として捉える立場と、イスラーム思想史に軸

足を置くもの、すなわちそれをイスラーム思想の中国的展開として捉える立場があるが（例えば前者の例として堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成——王岱輿研究——』人文書院、二〇一二年、後者の例として Sachiko Murata et al., *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge, Mass. & London, 2009 など¹⁾が挙げられるだろう）、本書は漢語文献に立脚した中国研究を基本姿勢としながらも、アラビア語・ペルシア語文献の徹底的な参照によってイスラーム思想史の知見を大量に取り込み、両者の立場を統合することに成功している。さらに歴史研究・思想研究の双方に通じ、文献学や現地調査の成果までふんだんに盛り込んだ本書は、中国イスラーム研究の水準と、その研究に従事する者に要求される能力の水準を大きく引き上げたと言えるだろう。

（A5判 x x vi + 四二六頁 二〇一三年三月

京都大学学術出版会 税別五〇〇〇円）

（奈良女子大学准教授）