

中國イスラーム哲學の第二世代

——馬注とその思想——

堀池 信夫

一 はじめに

明代末期、中國イスラーム哲學の誕生という、新たな思想的狀況が現れる。

明代思想の主流は朱子學を承けての心學、續く清代は考據學、その狹間にあつて西洋からのキリスト教思想（西洋哲學）の初期的流入と、この時代が從來の中國思想史の、この時代の概圖であつた。しかし、そうした從來の圖式が想定していなかつた中國イスラーム哲學という新思想が、この時期に登場してくるのである。

中國へのイスラーム流入は、唐の永徽二年（六五二）、大食^{タジクランド}からの入貢が最初である。以降、東西交易の隆盛を背景に、中國域内に居住するムスリム（イスラーム教徒）の數は次第に増加し、長安にはモスク（清真寺）が築かれるほどになる。宋代を経て元代に至ると、ムスリム人口は爆発的に増加する。モンゴルが、中央アジアからの強制移住を大量におこなう政策をとつたからである。この移民により、廣く中國各地にムスリム集落が形成されることになる。

明代になり、ムスリム子弟のためのイスラーム教育（經堂教育）が

中國イスラーム哲學の第二世代

長安西郊ではじまる。『クルアーン』を中心とするアラビア語、ペルシャ語による教育であつたが、この經堂教育が各地の清真寺（モスク）のネットワークを通じて廣がつてゆき、それを背景にムスリム知識人が増加してゆく。一方、ムスリムの中國土着の時間が長くなるにしたがつて、當然ながら一般のムスリムにはアラビア語・ペルシャ語を解さぬものの方が多くなつてゆく。そこで漢文による教理解釋というものが必要となつてくる。またイスラーム信仰の正當性維持のため、中國ムスリムの周圍を取り巻く、儒佛道との知的な對決（あるいは調和）も喫緊のものとなつてくる。そのころ、來華したカトリック宣教師によつて漢文キリスト教思想書の著述が次々と行われ、中國ムスリム知識人たちがそれらを目にしていた。そういつた條件・刺激のもと、漢文による、中國のイスラーム思想書の著述という氣運が、明末のこの時期に醸成されてくるのである。

二 最初期の中國イスラーム哲學

中國イスラーム哲學の著述と稱されるものが現れる以前、漢文教理書としては『省迷眞言』『證主默解』などがすでに存在していた。し

かしこれらは内容的には中國イスラーム哲學の前段ともいうべきもので、中國においてイスラームの哲學を展開してゆくための必須條件ともいふべき、中國哲學との對決・すり合わせを經ていたものではなかつた。そうした理論的作業をおこない、中國という土地に對應したイスラーム哲學理論として歩み出すのは、王岱輿と張中という二人の學者の登場にはじまる。

彼らの詳細な生卒は明確ではない。王岱輿の場合、早ければ萬曆初年、一五七〇年代の生まれ、張中は萬曆の十年代、一五八〇年代の生まれ、卒年は、王岱輿は清の順治一四年（一六五七）か一五年（一六五八）、張中は康熙初年（二六七〇前後）とみられる。おそらく王岱輿の方が年長だつたであろう。また王岱輿の初著『正教眞詮』は崇禎一五年（一六四二）に刻されており、張中の初著『歸眞總義』は崇禎年間（一六四二）の著述であるが順治一八年（一六六二）初刻であるので、これも王岱輿の方が早い。ともあれ、中國イスラーム哲學草創の人物としてはこれらの二人が屈指されなければならないだろう。ただ中國のムスリムとしてみずからの独自の哲學を構築したものとして、その後、強く影響を残し、道標的存在となつたのは、どちらかといえば王岱輿であつた。本稿で取り上げる馬注もまた、その王岱輿の影響下にあつた人物である。中國イスラーム哲學者として、王岱輿・張中に次ぐ世代のリーダーとして清朝康熙帝期に活動したのがその馬注である。

馬注の思想は、王岱輿の哲學を繼承しつつ新たな思索をめぐらせたものであり、さらに次世代、康熙末期から雍正期にかけて活動した劉智による中國イスラーム哲學の集大成につながる、架橋的位置にある思想として、中國イスラーム哲學史上非常に重要な位置にあるものである。以下、その馬注という人物の生平と、思想的特徴的な部分につ

いて述べたい。

三 馬注小傳

1. 北京行まで

馬注、字は文炳、號は仲修あるいは指南老人、ムスリム名を郁速靉ユセフといひ、また賽義特サイイドとも稱した（以下馬注の傳については主として「郁速靉傳」（『清真指南』卷二）による）。明末の崇禎一〇年（一六三七）に雲南の保山に生まれた。その母が夢に彩鳳を見て生まれたことから、幼名を鳳と名づけられたという。異才の人によくある傳説をともなつての誕生であつた。

彼は、元代、雲南經營にあつた賽サイイド典ディン赤チの末裔であるといひ、また賽典赤はムハンマドの末裔であつたというから、馬注自身もムハンマドの末裔ということになる。雲南の名士の家柄であつた。馬注はのちに康熙帝に二度ほど上疏をおこなっているが、その際には「西域至聖穆罕默德四十五代孫臣賽義特馬注」（「請襲表」と署している）。

明代當時の雲南は意外にも、多くの進士を出している土地柄であり、馬注も幼時から科擧をめざす教育を受けた。七歳の時、父を失つて祖父に引き取られたものの、まもなくその祖父も世を去り、母親は紡績治農によつて彼（とその兄）の學業を支えた。彼はその學を、南明永曆朝の禮部中書であつた張虛白に受け、永曆帝の九年（一六五五、順治二年）、十六歳で科擧に應じ、秀才に合格する。十八歳の時、母にも死なれるが、そのころ、永曆朝は滿州の南下によつて追い詰められて雲南に都をおいていた。永曆帝の一一年（一六五七、順治一四年）、この機にあつて、馬注は人の推薦によつて、召されて中書に任官する。しかし官途は長く續かなかつた。翌永曆帝一二年（一六五八、順

治一五年)、吳三桂の亂が勃發し、雲南が攻撃されると、非力な永曆帝は一三年(一六五九、順治一六年)、ビルマ(ミャンマー)へと脱出してしまふ。このとき馬注は帝に従わず雲南に止まった。落魄の南明帝にも従わず、征服者の滿洲にも歸順せず、昆明において讀書生活に入ることとなつたのである。「順治十六年(一六五九)己亥、滇・黔定めらるるに底り、先生僻隱して教讀し、筆耕してみずから膳う」(「郁速復傳」と。康熙四年(一六六五)には雲南の武定に移り、弟子の教育に携わるが、この時期の彼は、まだ士大夫としての經世濟民の志を抱いており、その志のもと、『經』『權』の二書を著し、またそういった内容を弟子に教授していた。「三十にして『經』『權』を著わして青史に留められんことを期し、亦た已に編集して書と成し、自ら修齊治平、其の至理を得たと謂えり」(「清真指南」「自敘」と。ただ時局は次第に厳しくなつており、吳三桂の三藩と清朝との間のきしみはますます煮詰まってきた。武定にあつた馬注は、「時に霖雨止まず、獅子現れ、太華崩れ、彗星出て、赤虹日を貫く。先生曰く、天變上に在り。地變下に在り。上下交々警するは、此れ不祥の徵なり。國、將に危うきに去らざらんとするは、草木と何ぞ異ならんや」と。己酉(康熙八年、一六六九)春、乃ち滇を離れ、黔を越え、楚に遊び、中山を過りて燕に之けり」(「郁速復傳」と、雲南の戦火をさけて北京に向かつてたのである。

2. イスラーム覺醒

康熙八年(一六六九)、北京に至つた馬注は、安親王嶽樂(清太祖ヌルハチの第八子の子)の庇護のもとに入る。安親王府下にあつては兵學を論じ、また宋明理學の講義に携わつた。依然として儒教士大夫的な

志を抱き續けていたといえる。康熙一三年(一六七四)、安親王に雲南の吳三桂討伐の命がくだされる。安親王は定遠平寇大將軍に任ぜられて出陣するが、馬注は故園雲南をみずからの手で戦塵にまみれさせることをよしとせず、従軍しなかつた。

そのころから馬注は改めてイスラームを自覺しはじめた。「三十五にして經教を訪問して天命の従りて來るを知る。日夜鑽研して始めて前轍を覺り、茫然として身心濟うこと無し。是に於いて聞得悟領に因り、明師に誨わり、或いは見、或いは聞」(「清真指南」「自敘」)いて、イスラームの學問に勤しむことになる。馬注は雲南ムスリムの名家の出であつたが、その地においては幼少から科擧教育を受けていた。經堂教育を受けていたかは微妙であるが、もし受けていたにしてもムスリムとして必須程度のものにとどまっていたらう。一方、當時の北京にはすでに牛街、通州、長營そのほかのムスリム集住地が成立していた。當然、ムスリム知識人・教師も多く居住していたとみられる。またこの時期、ムスリム知識人の間では王岱輿の著作が廣く讀まれており、馬注もその影響を強く受けた。『清真指南』『自敘』には、王岱輿について、「岱輿王先生、吳の俗に奮起し、道の彰かならざるを懼れ、著わして『眞詮』一集を爲る。清夜に鐘を鳴らし、醉夢を喚醒し、苦業針砭、沈疴を救濟せりと謂うべし」と、その價值・影響の大きさを特記している。

康熙一八年(一六七九)、康熙帝が河南の蠡城に行幸し、その地の清真寺を訪問し、そこに架藏されていたイスラームの典籍に興味をもつという、中國の全ムスリムを驚喜させる事件が起こつた。これは清朝においては看過されていた感のあつたイスラームにとつては、信仰の存在が公認され、場合によっては庇護を受ける可能性がもたらされ

る大チャンスであった。この事件は馬注を刺激した。「清真指南」にはこのことについて、「康熙十八年己未、皇上、蠡城に狩して清真閣に登るに、天經を架置せるを見たり。徘徊して去るに忍びず、寺人に能く講ずる者を來らしめんことを詔するに、蠡人に詔に應ずるもの有ること無し」(卷一)と記している。このとき河南に、帝の詔に應じてイスラーム文献を説明できる人材がいなかったことは、中國にイスラームを廣布しようとの彼の意志を、かえって強めるものであったろう。

こうした諸事情中、馬注の内面において『清真指南』著述の直接契機としてとくに重要な意味をもっていたのは故園雲南への從軍中止であった。

昔、陳洄、將に魯を伐たんとするに、孔子謂わく、父母の邦、救わざるべからず、と。子貢をして洄に説き、師を移して吳を伐たしめ、一舉にして魯を存して越に覇し、卒に魯國の羞を免る。今、寇逆、滇中に盤踞し、滇人迫られて之に勢いし、已むを得ずして之に附す。破屋に完瓦無く、破國に完民無し。伯叔兄弟親戚故舊、水火に陥るも拯う能わず、反つて計を設けて以て之を附すなり。功を九錫に加うると雖も、心に於いて何ぞ忍びんや。吾聞く、智者は身を失いて以て利に趨らず、仁者は人を殺して以て榮を求めず。時なるかな、時なるかな。世の子を用うること能わざるに非ず、乃ち予自ら世を用うること能わざるのみなり。爰に是れ『清真指南』十萬餘言を輯りて、上は造化を窮め、中は修身を盡くし、末は後世を言いて、天地の祕、神鬼の奧、性命の理、死生の説の巨細隱顯、羣經を集めて其の粹を摘む。食を忘れ寢を廢し、膏を以て日に繼ぎ、形容は憔悴して顔色は枯稿す。(郁速觀

傳)

(昔、陳洄、將伐魯、孔子謂、父母之邦、不可不救。乃使子貢説洄、移師伐吳、一舉而存魯霸越、卒免魯國之羞。今寇逆盤踞滇中、滇人迫於勢之、不得已而附之。破屋無完瓦、破國無完民。伯叔兄弟親戚故舊、陷於水火而不能拯、反設計以附之。雖功加九錫、於心何忍。吾聞、智者不失身以趨利、仁者不殺人以求榮。時乎時乎。非世之不能用予、乃予自不能用世爾。爰是輯清真指南十萬餘言、上窮造化、中盡修身、末言後世、天地之祕、神鬼之奧、性命之理、死生之説、巨細隱顯、羣羣經而摘其粹。忘食廢寢、以膏繼日、形容憔悴、顔色枯稿)

また、北京への上京、王岱輿の影響、皇帝の行幸という好機、さらに「我が大清の數十年來に逮んで、經教漸く開かれ、西學踵を接す。聖天子、躬を俯して道を詢ね、理を窮めること渴ぐが若きに際するは、未だ必ずしも清真の幸いならざらんや」(『清真指南』「自叙」といふ康熙帝當時の文化的環境が存在していた。そして從軍に代わる故園を救う道の探求。そうした状況下において馬注は主著となる『清真指南』執筆を開始することになるのである。

3. 康熙帝への上疏と『清真指南』

『清真指南』は、康熙二十二年(一六八三)に完成する。その間の康熙二十一年(一六八二)、馬注は帝に「請褒表」を呈上している。「請褒表」の内容は、隋の開皇年間初めてイスラームが入貢したこと(10)から始まり、以後、イスラームが中國において如何に活躍し、褒賞されてきたかを縷々陳述し、ムハンマドは孔子のごとき聖人であるから、朝廷によつてイスラームを褒譽せんことを願ひ出るものであった。

臣の祖穆罕默德、異端蜂起するの時に当たり、西方の列土の正道幾んど息むに、身を苦しめ思いを焦がし、撥邪返正、教を百世の衰に起こし、人心の溺を濟う。……遺黎遺孫、國に正賦を供し、本朝數十年の知遇の隆を荷えり。臣、湮沒せしむるに忍びず。不忠不孝の罪に罹るを聞くこと無く、謹んで歷代の褒封欽嘉の實據を將つて繕めて御覽に呈す。伏して乞うらくは、皇上、臣の忠孝の心を原ね、往例を詳査し、恩賜同仁、清真の實學の儒回兼通なるを遴選し、經を繕めて呈進して以て一家の法言を立て、教を萬世に垂れ、天下の人心を救正せんことを。(請褒表)

(臣祖穆罕默德、當異端蜂起之時、西方列土正道幾息、苦身焦思、撥邪返正、教起百世之衰、濟人心之溺。……遺黎遺孫、供國正賦、荷本朝數十年知遇之隆。臣不忍使湮沒。無聞罹不忠不孝之罪、謹將歷代褒封欽嘉實據呈御覽。伏乞、皇上、原臣忠孝之心、詳查往例、恩賜同仁、遴選清真實學儒回兼通、繕經呈進以立一家之法、垂教萬世、救正天下人心)

しかしその上疏の結果は、「疏、屢々上さるるも機は未だ遇せず」(郁速復傳)と、空振りに終わった。

このような彼の意圖は、當然『清真指南』著述の背景にも流れている。『清真指南』「自敘」には、

唐の天寶元年春、上、以爲らく、西域の聖人の道は中國の聖人の道と同じきなり。……寺を長安に建て、名を清教寺と賜う。……玄宗朝、復た敕して唐明寺と改む。宋の靖康二年、……重修せり。元の中統の時、余の祖の伯顏淮安王に敕命して督修す。至元年間、余の祖の賽典・赤威陽王、敕を奉じて重修す。奏して清真を敕賜されんことを請う。明の洪武の初め、大いに將に

都の入らんとするに、秘藏の書數十萬冊を得たり。乃ち乾方の先聖人の遺典なるも、東土に其の文を解する者無し。翰林編修馬沙亦黑馬哈麻に命じて之を譯せしむ。上下を通じ、幽微を徹し、曆法始めて備わる。回輝司天監を置きて、曆法を推議し、天文を掌察し、日月星辰氣色の變を占う。百字を御書して聖德を褒頌す。(洪武)二十四年春、余の祖の賽哈智威寧侯に命じて淨覺・禮拜二寺を金陵・長安の地に建てて、以て天地人神萬物を造化するの主に事えしむ。

(唐天寶元年春、上以爲、西域聖人之道同中國聖人之道。……建寺長安賜名清教寺。……玄宗朝、復敕改唐明寺。……宋靖康二年、……重修。元中統時、敕命余祖伯顏淮安王督修。至元年間、余祖賽典赤威陽王、奉敕重修。奏請敕賜清真。明洪武初、大將入都得秘藏之書數十萬冊。乃乾方先聖人之遺典、東土無解其文者。命翰林編修馬沙亦黑馬哈麻譯之。通上下、徹幽微、曆法始備。置回輝司天監、推議曆法、掌察天文、占日月星辰氣色之變。御書百字、褒頌聖德。二十四年春、命余祖賽哈智威寧侯、建淨覺・禮拜二寺於金陵・長安之地、以事造化天地人神萬物之主)

と述べ、「請褒表」での期望とはほぼ同様のことが述べられている。

馬注は、一應前朝の遺臣であったから、清朝への仕官はしにくい立場にあった。彼の經世濟民の志操は、イスラームの公許への期望という形に轉化していたといえるだろう。康熙三三年(一六八四)、帝の南游を追いかける形で、馬注は雲南に歸郷の旅を始める。北京にあっては不可能であった帝による著作の御覽、あるいは謁見が、地方にあっては可能かもしれないとの見込みからのことであつたらうが、これも

結局は不發におわつた。「郁速馥傳」はこの間の事情を、「是に至りて歸るを思うこと、日々に切なり。……甲子の年（康熙二年）九月に都を出づ。瞻先生、長江に泛び、東魯を過り、吳越に由り、中山を度り、秦蜀を遶りて、滇に歸る」と述べるのみである。

かくて帝との面晤を得られなかつた馬注であつたが、その旅の途次では、南京に一年ほど滞在し、その際に劉三傑（劉智の父）と交流し、『清真指南』の校閲を行つてもらつてゐる。その後西安に行き咸陽王であつた賽典赤の遺址などを訪ねた後、康熙二十六年（一六八七）、雲南に歸着した。雲南において馬注は、學塾を開きそこで教え、また清真寺においても講學した。「先生をして紳措に笏を垂れ、漏を金門に待たしむれば、則ち、弟子を教訓し、經權の要略を著すに暇無し」（郁速馥傳）と。

雲南への歸路の途次か、あるいは雲南歸着後か、馬注は再度康熙帝に「進經疏」を上疏する。この上疏は、先の康熙一八年（一六七九）に帝が河南蠡城の清真閣に行幸して天經（イスラーム典籍）に興味を持つたにもかかわらず、それを説明できる人材がいなかつたという事態に發し、康熙二十一年（一六八二）にも同じようなことがあつたこと、そして康熙二十五年（一六八六）に帝が古今の書籍を集めて祕府に藏するとの詔を發したのに應ずるものであつた。そこではイスラームの教えが、東西の教えを止揚するものとして、「故に之に降すに聖を以てし、聖、明らかにすること能わざれば、之に降すに經を以てす。經とは、原始要終、天下を軌物に納め、造化獨一の主を認むるなり」（「進經疏」）としつつ、さらに

臣の教の眞經の如きは、一一皆主命を奉じ、君の臣に諭え、父の子に諭え、師の徒に諭うるが若し。堂に登り、室に入り、精粗

畢く覺たり。譬うれば猶お人の大國に入りて其の山川城郭宮室樓臺風景人物を見るに、便ち誰氏の天下爲るを知るがごときなるも、賞罰予奪は一ら主を共にするに由り、羣下の能く其の威福を擅いままにする所に非ざるなり。惟だ是の經書は浩繁にして汗牛充棟と雖も、天經の萬一も殫くす能わず。東土の習うところは又未だ天房の萬一をも得ず。臣の習う所の學は又未だ東土の萬一をも得ず。此の書の釋解は又未だ臣の學の萬一にも達すること能わざるも、要するに前人の未だ發せざる所を發し、後人の未だ知らざる所を啓くなり。經の有するところは、臣、敢えて隠さず、經の無きところは、臣、敢えて増さず。夫れ亦た、管を以て天を窺うと曰うも、管中の天も亦た天なり。蠡を以て海（の水）を測るも、蠡底の海も亦た海なり。（「進經疏」）

（如臣教眞經、一一皆奉主命、若君之諭臣、父之諭子、師之諭徒。登堂入室、精粗畢覽。譬猶入人之大國見其山川城郭宮室樓臺風景人物、便知爲誰氏之天下、賞罰予奪一由共主、非羣下所能擅其威福。惟是經書浩繁、雖汗牛充棟、不能殫天經之萬一。東土所習、又未得天房之萬一。臣所習學、又未得東土之萬一。此書釋解又未能達臣學之萬一、要以發前人所未發、啓後人所未知。經之所有、臣、不敢隱、經之所無、臣、不敢增。夫亦曰、以管窺天、管中之天亦天也。以蠡測海、蠡底之海亦海）

と、書名を具體的には示していないが、自らの著書を祕府に藏することを願つてゐる。幼少時より儒教教育・科擧教育を受け、また前朝に仕えたこともあつて、官方と連携することの意義を知悉していたであろう馬注にとって、朝廷によるイスラームの褒賞（あるいは自らの書の祕府への收藏）は、きわめて重要な意義をもつていたのであろう。

4. 「左道通曉」

雲南にあつて彼は晩年に至るまで經堂の教育を續けていたが、やがて土地の知的指導者のような立場になつていったようである。康熙四九年（一七一〇）のころ、インドからカラングール派のスーフィーが、雲南一帯に浸透してきた。雲南のムスリムはハナフィー・マートリィデー派の流れを汲み、スンナ派に屬していたため、カラングール派と對立することになった。馬注はカラングール派について「昔、我が大聖人、世に在るとき、十二個の妖人を出せり。他の念ずるは是れ我が教の經書、説くは是れ我が國の言語なるも、到る處便ち羊と人とを宰きて喫う。麻藥を入れて内に在り。其の術に中る者は則ち目は天堂を見るも、家の男婦老少の之に従うを闔む。閩門を穢亂し、禽獸と同じきに似たり。沐浴せず、把齋せず、禮拜せず、聖を認めず、主を拜せず、烟酒を禁ぜず。……至今、千有餘載、遺種尙存すれば、則ち今日の清眞を冒して革蘭袋に充つる者は、乃ち其の遺類ならん」（「左道通曉」と教義史的に説明し、また雲南におけるカラングール派の有り様を、「奇に居りて異を好み、正を棄てて邪に従い、獨り、聖賢の教えを立つるを思わず、正學有るを原ねず。正學を捨てて外にし、皆異端を爲し、近くは左道を見しめて衆の徒を惑わす。道に假るも道に非ず、回に似て回に非ず。魘魅咒詛して禍を地方に流す。即ち今の武定府に詳らかなる所なり。沙金なる者、道人の裝束を以て、借りて醫を行ふを題目と爲し、和曲州の屬の土古栢の清眞寺内に歇まる。禮拜講經に假りて名と爲し、村を合せて閑ぎ動きて、活佛と視爲す。遂に彼の地の回民馬騰蛟なるもの、家内に延き請い、拜して掌教と爲し、從いて道を學ぶこと有り。日久しきに至るに迫んで、内外を分かたず、男女混襖して、烟を以て媒と爲し、酒を以て餌と爲せり」

（「左道通曉」と記している。

土地の知的指導者的地位にあつた馬注は、これへの對策に追われることになる。「郁速額傳」は「先生をして禦侮捍敵、疆場に奔走せしむれば、則ち以て眞經を纂輯すること無し」と、研究編著の時間がなかつたという面を強めて記すが、實際は雲南の官方との綿密な連携を以て、相當氣を入れてカラングール派掃蕩をおこなおうとしていたらしい。カラングール派は、「秦より驅わるれば則ち之を蜀に逃れ、蜀より驅わるれば則ち之を黔に逃れ、滇に逃る。滇土は遠遠にして漢蕃裸處すれば、妖人の往來、潛匿に易し」（「左道通曉」という狀況であつたが、馬注はまず、「寺院に潛歇するも、華人は西語を辨り難ければ幾んど魚池に禍するなり。皇上、回民を洞悉するに感じて、涇渭を甄別し、諭を内地の回輝に一槩に充より免るることを傳え、天下の各寺をして具に結びて外道を隱留するを得ること勿からしめ、盡く邊に驅出せんことを仰がん」（「左道通曉」と帝に奏したうで、地元の官方と諮りはじめ、

康熙四十九年八月二十五日、武定府土古栢の馬盡忠、副掌教保岳の報狀二紙を持す。一張は聖後馬賽義に投ぜられ、時に一張は聖後に托して轉じて武定府の楊太爺に投ぜらる。楊太爺、省の總理廠の務めに在るに因るなり。又西村の蘇全忠の書一封、聖後に投ぜらる。書に云わく……武定の山蕃の所、漢彝裸處し、賢は少なく愚は多し。既に儒に通ぜずして、また經に違わざれば、異端左道、間に混雜して、人倫の大典を滅ぼし、朝廷の國法を壞して、清眞の正道を將つて漸く邪途に入らしめんとす。今、馬盡忠持する所の報狀、情は眞にして事は實、原より虛謬無し。乞うらくは聖後の一臂の力もて妖を除き正を扶け、愚迷を拯抜して禽類より

出し、人品此れに過ぎて及ぶもの無きことを證せん。(左道通曉)
 (康熙四十九年八月二十五日、武定府土古栢馬盡忠、持副掌教
 保岳報狀二紙。一張投聖後馬賽義、時一張托聖後轉投武定府楊
 太爺。因楊太爺在省總理廠務。又西村蘇全忠書一封投聖後。書
 云……武定山蕃之所、漢彝襍處、賢少愚多。既不通儒、又不遵
 經、異端左道、混雜於間、滅人倫之大典、壞朝廷之國法、將清
 眞正道漸入邪途。今馬盡忠所持報狀、情眞事實、原無虛謬。乞
 聖後一臂之力、除妖扶正、拯拔愚迷、出禽類而證人品過此無及
 矣)

そしてこの事件は、

按察司の轅門に至りて、叩謝して兩進に請示頒行し、竝びに隣
 境に移會して關津客店僧道寺觀を嚴査するに、左道、既に除かる
 と爲るを呈す。……異端を除きて以て地方を靖んじ、教典を嚴
 にして正風を以て事を化す。(左道通曉)

(至按察司轅門、叩謝請示頒行兩進、竝移會隣境嚴査關津客店
 僧道寺觀、呈爲左道既除。……除異端以靖地方、嚴教典以正風
 化事)

ということであつた。馬注のこの行動は、雲南のムスリ
 ムの既存の立場をまもるためのものであつた。だが官方との連携に
 よつて事が成就したということは、一方で彼にとつて快心の事件處理
 であつたであらう。ともあれ馬注はこういつた異端左道が蔓延するの
 は、雲南ムスリムの無知蒙昧にもその原因があると考え、それを回復
 する要諦は教育にあるとして、事件の経緯をまとめつつ、あらためて
 ムスリムの教化をめざす『左道通曉』を著したのであつた。その冒頭
 に、「經律に、^{フイブイ}回輝の飲酒する者は八十の皮鞭を杖す。禁戒後、復た

飲む者は杖を倍にす」と酒禁を高唱するのは、カランダール派が酒と
 烟を布教のアイテムとして使つたという、まことにこの事件の経緯を
 切實に振り返つてのことだつたといえるだろう。その後の馬注の動靜
 は不詳であるが、おそらく翌康熙五〇年(一七一二)、七一歳で卒した
 とみられる。

四 馬注の哲學

1. 馬注哲學の前提——王岱輿

馬注のイスラーム哲學は、王岱輿の哲學を受け入れ、それを思索の
 根底に据えて展開したものであつたといえる。中心となつたのは王岱
 輿の「三一」哲學である。

王岱輿の「三一」哲學の概要は次のようなものであつた。存在者と
 一切關與せず(「無干」)、絶對他者として超越的に存在する眞主
 を「眞一」と呼ぶ。一方、アッラーに下位して宇宙・存在者を創造す
 る形而上者を「數一」と稱し、「數一」によつて創造されている人間
 が「數一」↓「眞一」と認識の過程を遡源向上してゆくことにより、
 「眞一」に迫接・たどり着こうとする營爲を「體一」とする。この三
 つの「一」によつて構築される存在論・認識論構造の全體が「三一」
 哲學である。王岱輿のこの「三一」哲學は、それぞれの「一」の段階
 にあつて、また獨特緻密な論理・思索を展開するが、ここでとくに問
 題となる點を二つ指摘しておきたい。その一は、一切の存在者に對
 して「無干」、つまり存在者と關わりをもたない超絶的絶對他者であ
 る「眞一」が、なぜ存在者を創造しうるのか、ということである。王
 岱輿は、これをイスラーム哲學における神の屬性問題としてとらえ、
 「眞一」が直接創造するのではなく、「眞二」の屬性が創造をおこな

うという論理によつてこれを解決している。「眞一の餘光」「止一の餘光」という概念を用いる。その二は「數一」の概念である。この「數一」には中國思想としての重要な問題があつた。王岱輿は「數一」に、儒佛道のあらゆる傳統的形而上概念と、イスラーム神祕主義哲學由來の形而上概念である「ムハンマドの神性」とを重ねあわせ、それらを結局は、すべてに高位する超越的審級「眞一」に下位するものと位置づけた。「數一」という概念を置くことにより、いつてみれば東の形而上學と西の形而上學とを貫く、「眞一」の形而上世界を構築しようとしたのである。王岱輿の哲學において興味深いのは、「眞一」よりも中國においては直接的な問題を抱え込んでおり、また具體的に東西の形而上學を處理する場となつた「數一」であつた。さらにこれをもう少し説明すると、「數一」はその内部レベルを「無極」と「太極」、あるいは「體」「用」という宋學の用語による二つの段階に區分されて、「數一」内部における機能の相違が説明されるのである。「至聖を知るに、乃ち無極は其の體、太極は其の用なり」(「正教眞詮」「似眞」と)。「眞一」の位置づけはイスラームとしてはある意味絶對的に定まつているものであるが、「數一」はむしろもつとも豊かな思索が展開されたところでもあつた。またそれは、中國思想の歴史において、みずからの傳統をすべて相對化すると同時に、それらを超えうる思索の可能性を示したともいえるものであつた。中國の一隅にこじんまりと住みついていたマイナーな傳統が、そのことを生み落としたのである。

2. 思索の出發點

さて、馬注は王岱輿を研究してその哲學を受容し、それを根底に据えて思索を展開したのであるが、王岱輿を承けたということとは、「眞

一」は當然のことであるが、「ムハンマドの神性」(あるいは「無極」と「太極」)が論理の基軸に据えられるということであつた。

清真の教は天房に始まる。天房の教は人祖阿丹より始まる。阿丹は生まれながらにして神聖なり。故に能く天人の道を合し、もつて天地人神萬物を造化するの主に事う。嗣後、聖聖踵を接し、相い與に繼述す。至聖穆罕默德出づるに至りて、道は彌々彰明たり。穆罕默德、命を未だ天地有らざるの前に立て、萬聖の命の鼻祖と爲る。十二萬四千有零の聖人の後に挺んで生まれ、萬聖の身の英華を萃む。欽命を三百一十三位の聖人の末に受け、萬聖の教の總領と作る。天經を一百一十四部の終に受け、萬聖の經の樞機を括る。(「清真指南」卷二「客問」)

(清真之教始於天房。天房之教始於人祖阿丹。阿丹生而神聖。故能合天人之道、以事造化天地人神萬物之主。嗣後、聖聖接踵、相與繼述。至至聖穆罕默德出、道彌彰明矣。穆罕默德、命立於未有天地之前、爲萬聖命之鼻祖。挺生於十二萬四千有零聖人之後、萃萬聖身之英華。受欽命於三百一十三位聖人之末、作萬聖教之總領。受天經於一百一十四部之終、括萬聖經之樞機)

アダムが人類の開始であるとする、それよりはるか後に生まれたムハンマドがなぜアダムの上位にあつて、神に直屬しうるかということとを解決するのが、「ムハンマドの神性」である。この文においては、「至聖穆罕默德出づるに至りて」のムハンマドは歴史上のそれ、「命を未だ天地有らざるの前に立」つムハンマドは「ムハンマドの神性」である點を押さえておきたい。この文への自注において馬注は、

眞主、未だ天地人神萬物を造化せざるの前、止一の餘光より、先づ無極の本來を造化し了るは、乃ち至聖の靈光なり。至聖の靈

光繇^より、一切の聖智・賢愚・天仙・神鬼・水陸飛行の靈覺を造化し、以て諸天世界、日月星辰、土水火風、草木金石の本來に及ぶまで、畢く具^{ことごと}く^{そな}わらざる無し。聖人、十二萬四千有零の聖人の後に生まるるに及ぶは、樹嶺の果の若し。果は樹より生ず。命の未だ天地有らざるの前に立つは、樹の果を種うるが若し。樹は果より出づ。至聖は性命の原果なり。阿丹は形骸の原果なり。(『清真指南』卷二「客問」自注)

(眞主、未造化天地人神萬物之前、自止一之餘光、先造化了無極之本來、乃至聖之靈光。繇至聖之靈光、造化聖智賢愚天仙神鬼水陸飛行之靈覺、以及諸天世界日月星辰土水火風草木金石之本來、無不畢具。及聖人生於十二萬四千有零聖人之後、若樹嶺之果。果從樹生。命立於未有天地之前、若種樹之果。樹從果出。至聖爲性命之原果。阿丹爲形骸之原果)

と述べている。アダムとムハンマドの時間的不整合は「至聖の靈光」、すなわち「ムハンマドの神性」の概念によって解消されるとするものである。この文においては「止一之餘光」および「無極」の語が用いられているが、これはまさに王岱輿の「止一之餘光自り萬聖の元首、即ち穆罕默德・無極の本原を顯かにす。乃ち一切妙明の始めなり」(『正教眞詮』「元始」)によるものである。あるいはまた、世界の創造について、

眞主、無極を運らせて衆妙の門を面開す。(『清真指南』卷二「客問」)

(眞主運無極面開衆妙之門)

とするが、これもまた「眞主の、無極を運らせて、衆妙の門を開き、天地萬物を化生するは、皆無極の餘光なり」(『正教眞詮』「眞聖」)にも

とづく。また「無極」と「太極」の関係についても、

日月星辰火風水土は太極に本づく。太極の初めは無極に本づく。無極の始めを推すに、乃ち天地の従りて生ずる所なり。(『清真指南』卷二「客問」)

(日月星辰火風水土本於太極。太極之初本於無極。推無極之始、乃天地之所從生也)

とするが、これもやはり「未だ天地萬物有らざる時、首先に至聖の本來を造化す、と。即ち所謂無極なり。無極の顯るるや、是れを太極と爲す。太極の體は無極の用なり」(『正教眞詮』「眞聖」)を承けるものである。

このように馬注は王岱輿の「數一」の形而上的思索を受け継いでいるのである。その點について馬注はまた、

然らば萬物は自立すること能わず。必ず兩儀に頼る。兩儀、必ず太極に本づく。太極、必ず無極に本づく。無極、必ず眞一に本づく。眞一は乃ち造化の原主なり。無極は乃ち萬命の原種なり。太極は乃ち萬性の原果なり。兩儀は乃ち萬形の原本なり。形は性を離れず、性は命を離れず、命は理を離れず、理は眞一を離れざるなり。(『清真指南』卷三「格物」)

(然萬物不能自立。必頼於兩儀。兩儀必本於太極。太極必本於無極。無極必本於眞一。眞一乃造化之原主。無極乃萬命之原種。太極乃萬性之原果。兩儀乃萬形之原本。形不離性、性不離命、命不離理、理不離眞一)

とも述べている。ただ、「無極」「太極」の概念そのものについては、火の熱く、水の冷たく、金の剛く、木の柔きは、四物の本性なりと雖も、冷熱剛柔せしむる所以の者は、眞主の物に賦するの全

能を出でず。諸家は造化の原根に明らかならざれば、無極は太極を生じ、太極は化して陰陽とならざるを得ず、陰陽は化して萬物を生まざるを得ずと謂う。無極の前に推せば、則ち渙然として主無きなり。〔清真指南〕卷二「眞慈」

（火熱水冷金剛木柔雖四物之本性、所以使冷熱剛柔者、不出眞主賦物之全能。諸家不明造化之原根、謂無極生太極、太極不得化而爲陰陽、陰陽不得化而生萬物。推無極之前、則渙然無主）

との説明を加えて、王岱輿の概念（それは馬注自身の理解でもあるが）が誤解される可能性を防ごうとしている。それは、當時の朱子學的觀念からすると「無極」を最終的究極的概念であり世界生成の根源であるが見なしがちなのであるがそうではないこと、また「太極」↓「無極」の論理をそのまま推進してもそこには「主」は見出せない、「無極、必ず眞一に本づく」といつつも、「無極」は「眞主」とは次元・世界を異にするものであること、そして同時に「無極」は一方で「眞主」（の創造のもとにあるものであるがゆえ）に下位するものであることを強調的に説明するものであった。

そして馬注はまた、

無極は主に非ざるも、無極に非ざれば眞主の首命を顯らかにすること能わず。太極は主に非ざるも、太極に非ざれば眞主の巨能を顯らかにすること能わず。陰陽は主に非ざるも、陰陽に非ざれば眞主の妙用を顯らかにすること能わず。〔清真指南〕卷二「眞慈」

（無極非主、非無極不能顯眞主之首命。太極非主、非太極不能顯眞主之巨能。陰陽非主、非陰陽不能顯眞主之妙用）

ともしている。これは「無極」「太極」は「眞主」と次元・世界を異にする（「無干」）ものでありつつも、とくに後半において「眞主」の認識に至る過程において「太極」「無極」は決して捨棄されてはならぬものとするものであり、王岱輿の「體一」の論理を承けたものといえる。

3. 中國への適應

以上のように、馬注は王岱輿の「三二」の論理を承け、それを彼の思索の基盤に据えて出發、王岱輿よりもある意味で明解な論理を示していた。ただ馬注と王岱輿の差異はそうした形而上學的レベルでの展開よりも、むしろイスラーム哲學を中國において正當性をもつて扶植したいとの意識の差異にあった。王岱輿はイスラームの思想は中國思想の傳統に優越するということを表出していた。もちろん馬注も根底においては「眞主」の優越性を繼承していたが、しかしイスラームと中國の親和性、等同性をより強く打ち出した。まず、西洋と中國の歴史についての次のような記載は、兩洋の等同性を言わんとするものとして典型的なものといえる。

阿丹は首めて出づるの君なり。即ち「通鑑」に所謂盤古なる者なり。朱子は、天地開闢して盤古生まる、と云う。天に神たり、地に聖たり。天數は高を極め、地數は深を極め、盤古は長を極む。西洋には又亞黨と名づく。即ち天下古今、共に視うなり。故に人祖と曰うなり。〔清真指南〕卷二「客問一自注」

（阿丹首出之君。即通鑑所謂盤古者。朱子云、天地開闢而生盤古生。神於天、聖於地。天數極高、地數極深、盤古極長。西洋又名亞黨。即天下古今共視。故曰人祖）

つまりアダムと盤古とを同じものとし、東西の疎通を企ろうとして
 いるのである。そして馬注はその線上において、儒教について、とり
 わけ孔子について、ムハンマドとほとんど等同とすら考えていた。次
 の二文を比較するならば、そのことは明瞭であらう。

客曰く、孔子は周に生まる。聖人は唐に生まる。世は隔たり、
 地は遠し。兩つは相いに懸絶す。孔子の對は、或いは是れ佛なり
 と云わんや。〔馬注〕曰く、異なれり。此れ俗士の見なり。至人
 に語るべきことに非ざるなり。吾が教、阿丹沒後より欽聖踵を接
 す。孔子は儒者の宗なり。天地に後れて生まるるも、天地の始め
 を知り、天地に先んじて没するも、天地の終わりを知れり。且つ
 網常人倫の大、陶唐よりして下は、百氏争鳴するに、孔子、異端
 を掃除して前聖を續述せり。若し大聖は是れ佛なりと云わば、此
 れ又異學の見なり。〔清真指南〕卷二「客問」

〔客曰、孔子生於周。聖人生於唐。世隔地遠。兩相懸絶。孔子
 之對、或云是佛。曰、異哉。此俗士之見。非可語於至人也。吾
 教、自阿丹沒後、欽聖接踵。孔子儒者之宗。後天地而生、知天
 地之始、先天地而沒、知天地之終。且網常人倫之大、陶唐而
 下、百氏争鳴孔子掃除異端、續述前聖。若云大聖是佛、此又異
 學之見也〕

臣の祖穆罕默德、異端蜂起するの時に當たり、西方の列士の正
 道幾んど息むに、身を苦しめ思いを焦がし、撥邪返正、教を百世
 の衰に起こし、人心の溺を濟う〔請襲表〕

〔臣祖穆罕默德、當異端蜂起之時、西方列士正道幾息、苦身焦
 思、撥邪返正、教起百世之衰、濟人心之溺〕
 そしてさらに馬注は、

客曰く、二氏は既に正教に非ず。儒者の道は何如、と。〔馬注〕
 曰く、宇宙の間の網常倫舞、正心誠意、修齊治平の道なり。理は
 盡き義は極まれり。復た漏遺無し。至中正、不偏不倚、此れに
 非ざれば則ち人道全からず、治法備わらず。此れ儒道の獨り東土
 に隆んなるなり。〔清真指南〕卷二「客問」

〔客曰、二氏既非正教。儒者之道何如。曰、宇宙間網常倫舞、
 正心誠意、修齊治平之道。理盡義極。復無漏遺。至中正、不
 偏不倚、非此則人道不全、治法不備。此儒道獨隆於東土〕

と、孔子の道である儒教を非常に高く評價する發言をおこなつてい
 る。もちろん儒教全般を雙手をあげて贊美していたわけではない。以
 下の引用文に見るように、子思については孔子を繼いでそこそのもの
 ではあるが、孟子以後となるともはや知者ではないとするし、また
 孔子自身の儒教についても「天（リアッター）」への信仰的歸依がない
 という弱點はあるとする。しかし馬注は、孔子は實はすでにイスラー
 ムの神を知っていたのだとして、その點では孔子を他と絶した存在で
 あるとするのである。

問う、理、窮まりて後、道明らかになり。道、明らかにして後、
 識定まる。清真認主の教と三教とは、何の別あらん。曰く、儒は
 知にして渾を言う。……何をか知にして渾を言うかと謂うか。曰く、
 孔子は五十にして天命を知れり。其の言は則ち性と天道なり。天
 命を畏れ聖人の言を畏るるも、罪を天に獲て禱る所無し。……子
 思の學ぶ所、必ず孔氏の眞傳を聽むるも、孟軻より下は能く知る
 こと有るもの鮮し。〔清真指南〕卷三「窮理」

〔問、理窮而後道明。道明而後識定。清真認主之教與三教何別。
 曰、儒知而言渾。……何謂知而言渾。曰、孔子五十知天命。其

言則性與天道。畏天命、畏聖人之言、獲罪於天無所禱。……子思所學、必蘊孔氏真傳、孟軻而下、鮮有能知)

總べて孔子の言う所の天は、萬物を覆育するの天に非ずして、乃ち天地萬物を造化するの天なるを悟らざればなり。いわゆる、罪を天に獲て禱る所無きなり。春秋以來、邪說暴行し、異端猖熾す。孔子、春秋を作りて以て綱常を正し、眞天を尊びて、以て迷教を破る。蓋し以爲うに萬物の主は天より尊きは莫し。天とは理なり。理、極まれば則ち其の上に出づるもの無し。然からざれば、何を以て之を命と謂わんや、何を以て之を性と謂わんや。何を以て天命便ち性と成らんや。(「清真指南」卷三「窮理」)

(總不悟孔子之所言天、非覆育萬物之天、乃造化天地萬物之天。所謂、獲罪於天無所禱也。春秋以來、邪說暴行、異端猖熾。孔子作春秋、以正綱常、尊眞天、以破迷教。蓋以爲萬物之主莫尊於天。天者理也。理極則無出乎其上。不然何以謂之命、何以謂之性。何以天命便成性)

子思、本に遡り、源を窮めて追思讚嘆して一處に註解して言うも、惟わず識らず。子思の學ぶ所も亦た萬世の心眼を開くこと能わざるなり。故に曰く、儒は知にして渾を言う、と。渾なれば則ち淺き者は易く入ること能はず。故に二氏^(孟軻)、得て之に乘ずるなり。

(「清真指南」卷三「窮理」)

(子思、遡本窮源、追思讚嘆、註解一處而言、不惟不識。子思所學亦不能開萬世之心眼。故曰、儒知而言渾。渾則淺者不能易入。故二氏得乘之)

馬注が孔子をムハンマドと等同に見ていたことと(これはあるいは馬注は、孔子をイスラームの預言者の系譜の一環にあるものと位置づけたかっ

たのかもしれない)、「孔子の儒教」への高評價とは並行するものであったといえる。ただ、子思以下の儒教の系譜については、諸手をあげて賛同しているわけではないのだが、これは明末・清初期において一般的には聖人としての孔子は批判を許されない絶対性を付與されていたのであるが、これに對してその他の歴史上の儒教の學者に對しては相對的に批判が許容されていたという状況があったことが反映しているといえるだろう。その點で、宋儒に對してネガティブに見る、次のような文も指摘できる。

宋儒起りて至道を闡明して、以て其の妄意を闢けり。亦た良や善さも、惜しいかな其の未だ眞主の明命、至聖の眞傳を得ざること。徒だ語言文字の及ぶ所は則ち之に及び、語言文字の及ばざる所は則ち之に及ばざるを以てす。昔、孔子の太宰嚭に對して曰く、西方に大聖人有り。言わずして自ずから信あり、化せずして自ずから行わる。蕩蕩乎として、人能く名づくる無し。丘聞く、其れ聖人爲るか、と。(「清真指南」卷二「客問」)

(宋儒起而闡明至道、以闡其妄意。亦良善、惜也其未得眞主之明命、至聖之眞傳。徒以語言文字之所及則及之、語言文字之所不及則不及之。昔、孔子之對太宰嚭曰、西方有大聖人焉。不言、自信、不化自行。蕩蕩乎人無能名焉。丘聞、其爲聖人也)

このように馬注においては、儒教への位置づけは儒教の歴史的段階のそれぞれに對して變化していたといえるのであるが、彼が(イスラームの視點からというまったくの独自の解釋においてはあったが)孔子を高く評價したのは、落日の王朝(南明)の科擧であつたとはいえず、かつて秀才に合格したというほどの人であつたのだから、中國という土地における儒教、とりわけ孔子に與えられていた位置というものを

知悉していたからであつたらうし、またその地においてみずからの信仰・思想がどのようにあるべきか、あらまほしきかを、相當現實的・具體的に考えていたということを示すだろう。

五 おわりに

馬注は王岱輿を承けてその思想を展開させたが、その際、馬注の大きな特色は中國という地域におけるイスラームおよびその哲學の發展、あるいはその地における正當性・正統性の建立・獲得という點にあつた。「伏して乞うらくは、皇上、臣の忠孝の心を原ね、往例を詳査し、恩賜同仁、清眞の實學の儒回兼通なるを遴選し、經を繕めて呈進して以て一家の法言を立て、教を萬世に垂れ、天下の人心を救正せんことを」との、彼の「請褒表」はそのことを端的に示すものであつた。彼の儒教に對する、なかんずく孔子に對するイスラームの視點からの高評價も、そのことに對應する事態であつたといえるだろう。

注

- (1) たとえば、王岱輿がマテオ・リッチ『天主實義』を目にしていたことは、『正教眞詮』中に『天主實義』と相似する文章がいくつも見出されることから知られる。SATO Minoru, 'Is Allah the Shangdi, the Supreme God?' ("Cultural Reproduction on its Interface: From the Perspectives of Text, Diplomacy, Otherness, and Tea in East Asia," Kansai University, 2010) および問永寧「試論《正教眞詮》對《天主實義》的治襲問題」(『宗教對話與和諧社會』中國社會科學出版社、二〇〇八) 參照。

- (2) 堀池信夫「『省迷眞原』初探—初期の中國イスラーム哲學と道教的思维—」(『東方宗教』一一一號、二〇〇八) 參照。
- (3) 堀池信夫「王岱輿について」(『哲學・思想論集』三〇號、二〇〇五)、および濱田正美「『歸眞總義』初探」(『神戸大學文學部紀要』二七號、二〇〇〇) 參照。
- (4) ただし、張中の著ではないかとされている書に『克理默解』があり、これには崇禎四年(一六三二)の序が付されていることから、そうであるのなら張中はさらに早くに著述に携わっていたということになる。
- (5) 馬注は劉智の父劉三傑と親交があつた。劉三傑は馬注『清真指南』の上梓に際し、「二十餘年、海上に遊び、上方の烟霧、掌中に收まる。間に日月を囊中の物に探り、笑いて乾坤を水上の漚に指す。天國〔天國〕、妙偈を傳うるを已に聞くも、人間、何ぞ千秋有るを羨まん。南針、迷人の指すに向かわず。愧殺す、縁無くして白頭を空しくせるを」との贈言を與えている。
- (6) 獅石は武定の獅子山に産する石。この石が現れると雲南に異變が発生するといわれていた(『郁速馥傳』注)。
- (7) 太華は昆明にある山名。この山が崩れるとやはり雲南に異變が起こるとされていた(『郁速馥傳』注)。
- (8) ムスリムの知識人は増加していたとはいえ、皇帝の前で堂々とイスラームを漢文で説明できるほどの人材が、地方にはほとんどいなかったと見られる。
- (9) 「西學踵を接す」という表現には、イスラームのこののみならず、康熙朝におけるヨーロッパの思想・宗教への厚遇が含蓄されているだろう。
- (10) 先述したように歴史的事實としては、イスラームの最初の入貢は隋ではなく、唐の永徽年間である。

- (11) 堀池信夫「創造と光——中國イスラーム哲學者王岱輿の創造論——」
 (『比較市民社會・國家・文化特別プロジェクト平成17年度研究成果報告書(筑波大學)』、二〇〇六) 参照。
- (12) 堀池信夫「王岱輿の數一について」(『國學院中國學會報』第五一輯、二〇〇五) 参照。
- (13) 「數一」の概念自體の由來は、ペルシャのイスラーム神祕主義(たとえばジャーミー)の「數字の一」の概念にある。中西龍也「劉智の『天方性理』における Mirsād al-Ṭabāṭ について」(『西南アジア史研究』第六〇號、二〇〇四) 参照。
- (14) このことは、東の形而上學(とりわけ宋學)の論理・概念の獨特な使用によって、東西を貫いた、といった方がよいかもれない。
- (15) なお、『正教眞詮』では二段階であるが、のちの著作『清真大學』では三段階に區分される。堀池信夫『清真大學』の三一「構造」(『中國伊斯蘭思想研究』第三號、二〇〇七)。
- (16) キリスト教がその時代に西洋から直輸入されたものであったこととは、そこが違う。
- (17) 王岱輿のこの文は、先述した創造における神の屬性問題を説く例のひとつである。また、この文で留意すべきは、「無極の餘光」は、「止一の餘光」とは異なるものである(「止一の餘光」の方が「無極の餘光」より上位である)ということである。
- (18) これは先述した王岱輿の「無干」の論理を背景に置くものである。また馬注は「眞主は一物に憑らずして天地萬物を造化す。無極に始まり成りて太極と爲る」(『清真指南』卷三「四行」)ともいうが、この場合、文章の表層の意味は「眞主」は何物にも依據せず(萬物を創造するということであるが、その場合、「一物に憑らずして」と「無極」「太極」との間には、やはり「眞主」は直接的に萬物を造化するのではなく、直接的に造化するのは「無極」「太極」、すなわち「數一」であるという論理が伏在していることを見なくてはならないだろう。
- (19) 王岱輿は、「夫れ國に君有り、府に牧有り、州に守有り、家に長有り、世界に主有るは、道、一なり。儒者は紛紛として理氣二字を以てこれを盡くすは、是れ天下國家に君長無きを以て治むべきなり」(『問答紀言』)と、中國の既存の思想(標的としては宋學が前面にでているが)の上にアッラーを位置せしめんとしている。また「夫の孔孟の道の、修身齊家治國の吾れと同じきもの若きは、豫れ焉んぞ敢えて妄りにその是非を議せんや」と。
- (20) 「或いは厥の初めて民を生ずるの祖は、盤古の類の如きを謂う」(『朱子語類』卷九十「禮七・祭」)。
- (21) これと同様のことを、時代的にやや後のキリスト教宣教師中のフィギュアリストと呼ばれる人々も行った。彼らの場合は、アダムと黃帝を同一視した。(堀池信夫『中國哲學とヨーロッパの哲學者』下卷、明治書院、二〇〇二、三七五頁)。
- (22) 『正教眞詮』「羣書集考」引『事文類聚』卷三五。