

科学研究費助成事業 研究成果報告書

平成 27 年 6 月 22 日現在

機関番号：32604

研究種目：基盤研究(C)

研究期間：2011～2014

課題番号：23520058

研究課題名(和文) 近世中国におけるムスリムの「釈疑」言説の研究

研究課題名(英文) A Study of Muslim Discourse to Disabuse Confucians of Anti-Muslim Prejudice in Early Modern China

研究代表者

佐藤 実 (SATO, Minoru)

大妻女子大学・比較文化学部・准教授

研究者番号：70447671

交付決定額(研究期間全体)：(直接経費) 3,600,000円

研究成果の概要(和文)：金天柱が著した『清真釈疑』の内容を分析した結果、以下のことがわかった。イスラーム教徒である金天柱から見ると、漢民族は儒教の教義にしたがっておらず、仏教や道教の習慣に染まっている。それに比べるとイスラーム教徒は日々の礼拝を実践している。神に祈りを捧げることは、儒教の最高神である上帝に祈りを捧げることと同じであり、イスラーム教徒のほうが漢民族よりよほど真摯に儒教の教義に忠実している。金天柱はそう述べることで、漢民族からイスラーム教徒にむけられた疑いの目を払拭しようとした。

研究成果の概要(英文)：As a result of analyzing the contents of "Qingzhen shiyi" written by Jin Tianzhu, I've learned the following things. For Jin Tianzhu, who is a Muslim, Han people do not follow the Confucian doctrine, but instead take on the customs of Buddhism or Taoism. Compared with them, Muslims practice daily religious services. Offering prayers to God is the same as offering prayers to the Confucian supreme god, and in that sense, Muslims faithfully follow the Confucian doctrine a lot more sincerely than Han people do. By saying so, Jin Tianzhu tried to eliminate Han people's doubts about Muslims.

研究分野：中国思想

キーワード：金天柱 清真釈疑 中国イスラーム 儒教

1. 研究開始当初の背景

明末(17世紀)以降、中国ムスリムの知識人たちが漢語によってイスラームの思想を表明するようになる。その流れと並行するかたちで、自身の信じるイスラームが何ら奇妙でも異様でもないこと、それは儒教思想から逸脱するものではないことを主張することで、圧倒的多数である漢族からの疑いの目を払拭しようとする(釈疑、つまり疑いを解く)書物が著されるようになる。その嚆矢となるのが金天柱(1690年~1765年)『清真釈疑』である。金天柱『清真釈疑』の研究は、最近の中国において行われるようになってきている。まず海正忠氏が『白話訳注 清真釈疑』(寧夏人民出版社、2002年)を発表し、原文の校勘と現代中国語訳を行っている。同書にはさらに同氏による金天柱の略伝に関する論文が掲載されている。その後2004年には海氏の著書を版本と現代語訳の側面から批判する論文が出ている(前者は薛蓮「《清真釈疑》版本考」大連図書館古籍部『古籍整理研究学刊』5期。後者は宛景森「評《白話訳注 清真釈疑》」『中国穆斯林』第3期)。また宛景森氏には「試論《清真釈疑》的成書背景及写作風格」(『第二届回族学国際学術討論会論文集』寧夏人民出版社、2009年)という論文がある。

以上のように一見すると『清真釈疑』に関する研究が進んでいるかのように見えるのだが、じつはその内容分析はあまり行われていない。その大きな原因は『清真釈疑』の主張が現代のムスリムからすれば非難糾弾すべきものであると考えられているからではないかと推察する。つまりイスラームは儒教となら変わらない、とする主張である。中国におけるイスラーム研究者はそのほとんどがムスリムである。したがっておのずと客観的な研究が行われにくい状況にあるように見受けられるのである。

2. 研究の目的

本研究ではこうした「釈疑」の言説に注目し、その内容を検討・分析することで、マイノリティであるムスリムがどのようにして漢族に認められようとしたのかについて考察する。またこの事例研究を通じて、中国ムスリムが宣教を行わず、「釈疑」という形式をとったことの意味もあわせて考える。

具体的には金天柱『清真釈疑』、唐晋徽(1820年頃~1900年)『清真釈疑輔輯』の言説を中心に検討し、両書の関係についても、先行するイスラーム思想漢籍や、両書を生みだした時代背景とあわせて考察する。

最終的には、近世において中国ムスリムが漢族と漢族が生みだした文化とりわけ儒教思想をどのように受容し、咀嚼し、それらと

共生していったのかを解明することが本研究の目的である。

3. 研究の方法

研究の中心となる『清真釈疑』『清真釈疑輔輯』の版本を広く採輯し、解読に便を図るために『清真釈疑』の電子テキストを作成し、校訂本を作成する。そのうえで中国伝統思想やキリスト教の教理解説書などを参考にしつつ、実証的に文献解読を行う。また海外調査によって版本調査や、「釈疑」関連文献を収集し、あわせて「釈疑」文献に関する聞き取り調査を行う。

4. 研究成果

まず金天柱が著した『清真釈疑』の版本について分かったことを示す。日本国内における『清真釈疑』の版本は、筆者の調べたかぎりでは以下の四種類である。

- ・道光16(1836)年 懷安堂(椋山女学園八木文庫蔵)
- ・光緒2(1876)年 鎮江城内清真寺(『清真大典』『回族和伊斯蘭教古籍史料匯編』所収)
- ・民国10(1921)年 北京牛街清真書報社蔵板(東洋文庫蔵)
- ・民国18(1929)年 北京牛街清真書報社蔵板(天理図書館蔵)

もっとも古い版本は椋山女学園が所蔵する懷安堂本ということになる。光緒2年の鎮江本も同じ系統のものである。中国の研究では従来この鎮江本にもとづき、現存する『清真釈疑』の刊本は光緒年間までしかさかのぼれないとしていた。版本史からいえば鎮江本より古い懷安堂本の存在は意義あるものである。

しかしこの『清真釈疑』の版本について薛蓮氏が「《清真釈疑》版本考」(大連図書館古籍部『古籍整理研究学刊』2004年第5期)の中で、大連図書館に所蔵されている乾隆33(1768)年刊本を紹介し、『清真釈疑』の版本研究は新しい局面をむかえる。「長樂齋蔵板」と書かれているらしいので長樂齋本と呼んでおく。おそらくこの長樂齋本がいまのところ最も古い刻本であり、あるいは初刻本ということになるのだろう。この長樂齋本には版心に「雅正堂」とあること、また下に述べる頁の錯簡などの特徴を考慮にいれると、われらが東洋文庫におさめられている牛街清真書報社本がどうやら長樂齋本の系統のようである。

さて本稿でこれから『清真釈疑』の序文を検討していくうえで重要なのは、鎮江本系統(古くは懷安堂本までさかのぼることができる)と長樂齋本をくらべると、鎮江本系統には錯簡があるということである。

薛蓮氏は海正忠氏の論文「清真釈疑 的成書過程— 清真釈疑・書叙 解読」(『古籍整理研究学刊』2003年第1期)をとりあげ、海氏は「従来……」ではじまる序文をすべて金天柱のものであるとしているがそれは誤

りであり、海氏がひとつにまとめてしまった序文の冒頭部分（一葉分）は馬廷輔という金天柱の知人が寄せた序文であり、その後の「上館卿余公請序書」以降は金天柱が四訳館の卿（館長）にあてた書翰であると指摘している。薛蓮氏のいうとおりである。

興味ぶかいのは、海氏が「上館卿余公請序書」の「上」字を「止」字に改めて、前の頁の末尾「春闈試後適止館、卿余公請序書」とつなげて読んでいる点である。薛氏は、まさか残本を読んでいたのではないかと疑義を呈しているが、実際に手元にある鎮江本系統（懷安堂本、鎮江本）と長樂齋本系統（牛街清真書報社本）をくらべると、鎮江本系統では版木にキズがついてしまったかのように「上」が「止」になっている。また「従来……」ではじまる馬廷輔の序の第一葉のあとに「上館卿余公請序書」が割り込み、「上館卿余公請序書」が九葉つづいたあと、馬廷輔の序のつづきが一葉挿入されている。版心の表記をみると、馬廷輔の序の第一葉には「書序」とあり、つづいて割り込んだ「上館卿余公請序書」の版心は「書」、そして九葉後の馬廷輔の序が「馬序」となっている。つまり鎮江本系統では「上館卿余公請序書」の後の一葉のみが馬廷輔の序であると判断して刻しているのである。海氏は光緒2年の鎮江本を底本にしたと述べているので、決して残本を読んだわけではない。

ついで「釈疑」言説が登場したいきさつについて明らかにした。舞台は18世紀の初め頃、非ムスリムから、ムスリムは以下の点で奇異に映っていた。つまり、純粋な太陰曆を採用していること、衣服・言語（母語は漢語であるから、礼拝時や日常会話でよく使われるアラビア語など）の相違、飲食の禁忌、断食月の食事のしかた、信仰の対象、夜中の礼拝、埋葬法（棺桶を使用せずに土葬すること）容貌である。

金天柱の先には王岱輿をはじめ、馬注（文炳）、劉智（介廉）など綺羅星のような学者がいたのだが、かれらの言説はもっぱらムスリム内部にむけられた教義の闡明であった。それはムスリムコミュニティにおいてはムスリムにたいする啓蒙が最優先事項としてあったからであり、外部の漢族にたいする釈疑は二の次とかんがえられたのであろう。したがって金天柱のかんがえでは先学が著したイスラーム漢籍はムスリムを対象に書かれたものであり、漢族にたいして書かれたものではない。あるいは先学にも漢族にたいして理解をもとめる意図があったのかもしれないが、すくなくともそれが奏功しているとは金天柱の眼にはうつっていない。

王岱輿をはじめとする先学と金天柱のこうした意識のずれ。その要因のひとつに、各自が置かれた社会的位置のちがいがあげられるだろう。王岱輿、馬注、劉智はアホンであったとかんがえられる。アホンであれば日

頃の付き合いの対象となるのはムスリムであり、その目の前のムスリムに正しい信仰、知識をもってもらおうようつとめるのがかれらの任務である。それにたいし金天柱のばあいは四訳館につとめる役人であった。日々接するのは他教の人々であったと推測される。清朝においても朱熹の解釈にもとづく科挙が実施されていたわけだから、官僚機構において中心となる教えはやはり儒教である。このような環境のなかで非ムスリムから疑いのまなざしを受けることも度々あり、それにたいする説明を幾度となくおこなったことであろう。金天柱の「釈疑」志向はこうした社会的位置によるとかんがえられる。

しかし金天柱によれば、外面的な風俗や衣服などはちがっても人々が守るべき倫理道徳は同じである。それは君臣関係、父子関係に代表されるものである。なおかつその倫理道徳は仏教、道教ではなく儒教が主張してきた徳目であって、イスラームはその儒教と基本路線をおなじくする、という。この仏教、道教を排斥してイスラームは儒教と大同小異であるとする主張は中国ムスリム知識人がしばしば述べるものではあるが、金天柱は特に強調している感がある。その際に踏まえられるのが、孟子が楊朱や墨翟といった（孟子からみたら）異端にたいする非難であった。

ムスリムが実践する宗教行為は正統である儒教の教えとたがうことがないとするかんがえかたは、さらにはムスリムが儒者以上に儒教の教えに忠実であるという主張につながり、ひるがえって儒者の態度に対する批判となっていく。たとえば、

わたくしが心配するのは、儒教を奉じる人びとは詩を詠んだり、書物を読んだりしますが、かならずしもみな君子であるわけではないということです。古人はつぎのようになっています。徳行が根本で、文芸は末端である、と。またつぎのようにもっています。徳行の根本は明德よりおおきいものはない。明德とはみずからがもっている天賦の良能をあきらかにすることであり、天をうらまず、人をとがめず、天が万物をつぎからつぎへと止むことなく生みだす法則性をしっかりと体認すべきものであり、〔仏教や道教が〕空談しているのをまねてはならない、と。これらのことばを念頭におき、人知れず観察してみますに、儒教を奉じる人びとで座って発言したことを、立って実行している者がはたしてどのくらいいるのでしょうか。

という指摘は、かなり厳しい儒者批判である。

そうした金天柱の厳しい儒者批判を担保するのがイスラームにおけるアッラー（漢語で主宰あるいは真宰と表記される）と上帝の同一視である。たとえばつぎのよういふ。我らが教えの道は「敬一歸真」といわれます。歸真とは造物の主宰に帰るといふ

こと。我々が教えるという主宰について、いまは細かくはいいません。ですが、儒教經典では上帝についてよく言及しています。もっともわかりやすい例でいえば、『詩経』〔大雅・文王〕の「〔殷が人心を失っていなかったころは〕しっかりと上帝に寄り添っていた」の朱子の注に「上帝とは天の主宰である」とあるのがそれです。また朱子は「天地にも主宰があるからこそ、あのようにたえず変化するのです」といい、また「敬虔なところを忘れてはならない。そういう気持ちで上帝を祀るのだ」ともいっています。これは回教のことではありません、儒教經典にあるのです。真宰にかんする言説がでたらめであるというのなら、朱子の注と先人の詩はどちらもまちがっているということになるのではないですか。我々が教えるでは本性をみだすものは食べないのですが、たとえこの道理がわからない人であっても、ここにはいつもこの真宰をいただくことができるのです。だから本性をそこなうという事態にはなりません。これが我々が教えるでは本性をそこなわないでいられる理由でして、文芸が末端であることについて言っているではありません。

という。

儒教經典とりわけ朱熹の權威のもとに上帝が引用され、それがイスラームという主宰に相当するとされる。ムスリムはその主宰を毎日モスクで拝しているのであるから、非ムスリムにくらべていかに上帝にたいして敬虔であるか、いかに儒の教えに忠実であるか、金天柱が儒者批判を強調するのはこのためであるのだ。

「上帝」の語でアッラーを指示する用例は『清真釈疑』に複数みられ、とりわけ沐浴を終えたあとの礼拝対象として呼ばれることがおおいことがわかった。このことは、「上帝」という語が具体的かつ日常的な身体経験をともなって発せられる語であることを意味する。形而上学的な議論をしている箇所では、真宰や主宰が使われるのと対称的である。

ではこのイスラームにおける神を上帝とみなす態度は、中国イスラーム思想史的にはどうかんがえればよいか。王岱輿（一五九〇年頃～一六五七年頃）、馬注（一六四〇年頃～一七一一年）、劉智（一六七〇年頃～一七四〇年頃）といった回儒のなかで、時代が下るにつれて上帝をアッラーに比定する傾向がある。それでも、これらのなかで最も後の世代になる劉智であっても『天方典禮』内の注というあまりスポットのあたらない場において、『詩経』『尚書』の上帝は「猶お吾が清真の主宰を言うがごときなり」と述べる程度であった。したがって、『清真釈疑』の態度はそうした傾向により拍車がかかったということになるのだが、神を上帝と呼んでい

いものなのか、という疑問が残る。神を上帝と呼ぶという心性はいかなるものなのか。

ここで、拙稿で指摘しておいた馬徳新（一七九四年～一八七四年）のなげきを想起したい。それは、一般のムスリムが真主の名を忌んで天と呼んでいたということにたいする嘆きであった。ここでいう「真主の名」というのは神名つまり神を言いあらわすための色々な呼称ということではなく、アラビア語で神を意味する「アッラー」のことである。中国の日常的な習慣としてよく知られるものに、相手を呼ぶ際に、本名を口に出してよぶことを避けて、字（あざな）で相手をよぶ、というものがある。つまり一般ムスリムはアッラーという名をさけて、いわば字として「上帝」とよんでいたということになるだろう。さきに上帝の用例をみたように、上帝といわれるのは「普段の実際の生活における礼拝」の対象としてであった。一般ムスリムはアッラーを上帝と呼び習わし、毎日、上帝に礼拝を捧げ、日々、上帝をこころに抱くことで、イスラームの教えのみならず、儒の教えをも、各教のだれよりもしっかりと実践していたことになるのである。

5. 主な発表論文等

（研究代表者、研究分担者及び連携研究者には下線）

〔学会発表〕（計 1 件）

佐藤実、中央大学経済研究所・ジェンダー研究会（17世紀-18世紀の中国イスラーム漢籍にみえる女性観）於中央大学多摩キャンパス（東京都・八王子市）2014年11月28日

〔図書〕（計 4 件）

佐藤実、『清真釈疑』におけるムスリムの儒者批判

堀池信夫総編集、堀川徹編『知のユーラシア2 知の継承と展開 イスラームの東と西』明治書院、pp.205-227、2014年4月

佐藤実、『岩波世界人名大辞典』（「袁汝琦」p.412 「王静齋」p.469 「王岱輿」p.472 「金天柱」p.755 「黒鳴鳳」p.975 「伍遵契」p.984 「賽典赤・瞻思丁」p.1069 「陳克礼」p.1703 「馬堅」p.2057 「馬注」p.2082 「馬徳新」p.2098 「馬聯元」p.2165 「龐士謙」p.2619 「游藝」p.2950 「熊明遇」p.2952 「劉智」pp.3175-3176 項担当）岩波書店辞典編集部編集、岩波書店、2013年12月

佐藤実、回儒-中国イスラームの思想的営為

中国ムスリム研究会編『中国のムスリムを知

るための60章』明石書店、pp.208-212（第33章） 2012年8月

佐藤実、イスラームにむけられた疑いを解くこと-金天柱『清真釈疑』初探-
堀池信夫編『知のユーラシア』明治書院、pp.176-194、2011年8月

6. 研究組織

(1) 研究代表者

佐藤 実 (SATO, Minoru)

大妻女子大学・比較文化学部・准教授

研究者番号：70447671