

『帰真総義』：中央アジアにおけるその源流

濱田正美（神戸大学）

はじめに

元代に政治・経済の中枢に参画していたムスリムは、元明鼎革の結果、一挙に中国社会の周縁的存在へと移行することを余儀なくされた。中国の各地に分散していた彼らのコミュニティーでは、使用言語を始め生活のあらゆる面で漢化が進展し、通説ではイスラーム教学の伝承もほとんど地を払うほどにまで衰退したとされる。嘉靖年間に及んで陝西渭城出身の胡登洲（1522-1597）は「正道を發明することをおのが任として」学校を開き後進を教育した。これが後代に経堂教育という名を与えられることになるイスラーム教学の教授システムの濫觴である¹。従来既に、明末以降の著名な「経師」（イスラーム教理学者）はほとんど胡登洲の学統に連なるとの説が有力であったが、1987年に発見、翌年公刊された趙燦『経学系伝譜』（康熙16年抄本）の出現は、この見解を確認、補強することになった。（ただし、同書の記述についてはより詳細な検討が必要であると思われる。）胡登洲自身経典の漢訳を志したとも言われるが²、漢文によるイスラーム教学書の出現は、王岱輿（1570頃－1660頃、生没年については諸説有り）、ついで張中（1584頃－1670）を待たねばならない。『経学系伝譜』によれば、前者は胡登洲の五伝の弟子、後者は四伝の弟子であり本稿の主題である『帰真総義』の編著者に他ならない。

張中とその著作

張中、またの名は時中、字は君時（言うまでもなく『中庸』の「君子而時中」にちなむ命名。後述の通り志中と称した可能性もある）号は隱齋、または寒山（時に寒山叟、寒山樵叟とも）の経歴はほとんど不明である。蘇州の出身で、崇禎11年（1638）から数年間は南京に滞在してインド人阿世格‘Āsiq に師事した。順治2年（1645）の南京陥落に際しては兵火に見まわれたが、順治7年（1650）以前に蘇州から揚州に赴き、弟子たちに『四篇要道』を講義し、更にこれを刊行して、遅くとも順治15年（1658）には蘇州に戻っていたと思われ³、順治18年には78歳で病に臥して「自ら立たざるを分とす」という状態であった。最近の中国の文献は、一致して没年を1670年するがその根拠は明示されていない。露某という息子があったこと以外、その家系や家庭に関しても知られるところはない。

張中の著作としては『帰真総義』『四篇要道』があるが、『帰真総義』の凡例に書名のみ見える『克里黙解』が抄本の形で発見され、1983年に至って公刊された。先の二書は張中の生前に版に付されていたが、『克里黙解』が果たして版刻されていたか否かは不明である。更に張中の文章としては、1926年の夏に桑田六郎が蘇州丁家巷瑞凝礼拝寺の側壁に嵌入してあるのを実見した『礼拝寺梵書碑記訳文』と題する碑文がある。桑田によれば、この碑文には「寺の勝手な沿革が、順治15年梵字横書の石片を発見し、それに本づいたとして、書いて」⁴あったという。桑田は、筆者が瑞符里人七十五翁隱齋張志中とあるのに注目し、号と年齢から考えてこれは張中その人であるに違いないとした。従うべき見解であると思われる。近年刊行された呉研偉主編『中国清真寺総覧』（寧夏人民出版社、1995；続編、1998）を始めとする文献は蘇州にこの名の礼拝寺が存在することにすら言及せず、桑

1. この用語を最初に用いた人物は王寛（1848-1919）である。Barbara Stöcker-Parnian, *Jintang Jiaoyu - die Bücherhallen und Entwicklung der islamischen Erziehung in den chinesischen Hui-Gemeinden von 17.-19. Jahrhundert*, Berlin, Peter Lang, p. 8

2. 邱樹森 主編『中国回族史』寧夏人民出版社、1996、525頁

3. 田阪興道『中国における回教の伝来とその弘通』下巻、財団法人東洋文庫、昭和39年、1368-1372頁

4. 桑田六郎、礼拝寺巡り、『東洋学報』16-1、大正10年10月、123頁

田が「貧弱な建物」であったと述べている寺自体が、その後消滅した可能性も考えられ、この碑文については、現時点では桑田の報告が唯一の情報源である。

張中の三種の著作に関する書誌的情報は以下の通りである。

A『帰真総義』：本書中には『欣度師以麻尼解』縁起疏、『以麻尼解』弁言、『帰真総義便蒙浅説』凡例、『以麻尼穆直黙啓蒙浅説』、『帰真総義便蒙浅解』、『帰真総義』が書名として現れる。順治18年、張中の従兄馬明の資金援助により上梓された原刊本は現存しない。現在目睹しうるものは、

(1) 光緒4年、叙城蘇世泰重刊本（その影印本、回族和中国伊斯蘭經古籍資料匯編第一輯、1987）(2) 光緒34年初版、民国11年第20版、北京清真書報社本 (3) 民国12年、馬福祥本（清真書報社本の題箋を揮毫した回族軍閥の馬福祥が、みずからの序と按語を付して刊行したもの）(4) 出版年不明、中国回族典籍叢書第5巻所収（馬福祥本を簡体字に移し、現代語訳を付したものである）である。

B『四篇要道』：正確な書名は『四篇要道訳解』。さらに『四篇要道補註便蒙浅説』、『四篇要道精訳』という題名も書中に見える。張中の揚州滞在中に上梓された原刊本と蘇州へ帰還後に「募刻」された版本もともに伝世しない。現存するものは(1) 同治11年、錦城王占超重刊本と(2) 民国12年、清真書報社本である。

C『克里黙解』：正確には『克里黙解啓蒙浅説』。『回族研究』第2期（総第35期）、1983年5月、4-8頁に解説を付して移録されている。この解説によれば、基づいた抄本は、嘉慶19年の洮陽（甘肅臨潭）の馬天慶の手になる抄本を咸豊10年に「重録」したものであるが、書写した人物の名は知られない、とのことである。崇禎4年の年次を記した青溪（解説者によれば浙江淳安県）の穆景修の序が付せられている。

二つの『以麻尼解』

『帰真総義』冒頭の自序『欣度師以麻尼解』縁起疏において、張中は本書の成立の経緯を以下のごとくに記している。

師、諱は阿世格。欣度国の人に係る。故に欣度師を以て之を称す。欣度従り大明の留都に至る計程十万余里。是を以て遨遊一十三載にして至り止まる。居ること数歳、復浩然として帰る。師や十三歳の勤劬を以て十万余里の程途を経、其の間、霜を餐い露を吸い幾寒暑なりしやを知らず。風に櫛けずり雨に沐し幾勞頓なりしやを知らず。山に梯子海を航し幾陰阻なりしやを知らず。其の道路の経る所は、崇岩峻嶺、幽谷叢林、狂風怒浪、怪獸奇禽、啼猿嘯虎、又幾閱歴なりしやを知らず。遐荒を経、絶域を履む。師や胡為れぞ此にきたるや。余、崇禎戊寅の春に南都に遊学し、幸いにして慈駕に逢う。其の儀表を觀るに、隆準環眼、高額長髯、雄奇魁偉なり。人僉曰く、此胡僧なり。雲遊はその長技のみ。烏ぞ異とするに足らんやと。独り臨潼の少山張老師之を識りて曰く、此有道の士たり。胡ぞ尋常を以て之を測る可けんやと。余因りて徐に其の衷を叩く。聰明は天縱にして、知穎は倫に邁る。毎に松風月露の下に、性道を晤言し、古今を考証す。或いは天人の奥を言い、或いは性命の微を窮め、或いは理道の旨を究め、或いは修証の功を談ず。抑も時有りては身世の真幻を剖ち、聖賢の往事を評し、以て経史百家に至る。大叩すれば則ち大鳴し、小叩すれば則ち小鳴す。豁然として蒙を発するが若く、また邃然として窺う可き莫し。余遂に弟子の礼を執る。謹みて教を奉ずること三年。因りて言う。吾が教の最要は認主より先んずる莫し。而して認主の竅妙の処を以麻尼と曰う。故に凡そ師の口授する所は以麻尼の義に非ざるは無しと。余因りて以て之を筆記し、集めて一帙をなし、以麻尼解と曰う。以麻尼を解するのみに非ざるなり。意らく千経万典も其の理は是くの如し。蓋し將に本源を直指して斯の人と與に同じく大道に帰せんとするのみ。乃ち知りぬ、十三載の勤劬、十数万里の跋涉は、直に斯道を彰明せんが為に來たれりと。明末に至るに迫んで、国祚將に移らんとす。師は幾先の哲を以て復浩然として帰る。嗟乎、哲人既に往き、手沢猶存す。意わざりき、兵燹の後、煨燼の余は僅かに什の一を存す。而して此の解の主句の原稿は五葉を欠き、二句三句は十一葉を欠き、末句

は十四葉を欠く。遺失頗る多く、次序も亦乱る。意らく、以麻尼は原より解す可からざるかと。今余病に臥すこと半載。自ら起きざるを分とす。乃ち露児に命じて亟かに存する所の略を將て之を櫛比檢録せしむ。奈可せん。屢刊行を疏さんとするも果たさず。是に至りて師伝を失なわんことを懼れ、一読の毎に覚えず破涕す。適ま表兄馬明翁、見て是を悦び黙解心賞し、憮然として嘆じて曰く、是の解たるや造化の玄機を發し、生人の理道を明らむ。誠に迷途の慧炬、道岸の慈航たり。詎ぞ湮没して聞かれず、以て不世出の奇遇に負く可けんやと。遂に欣然として貲を捐じ割刷に付し、以て同志に公にす。嗚乎、師は一十三載の勤劬、十万余里の跋涉を以てして、今一旦此に昭明す。其の撒娃トと吾が師西來の意とは同じく不朽に垂れん。寒山張時中齋心して具に疏す。

文中、阿世格は、普通名詞としては(神を)恋慕する者を意味する‘Āsiqの漢字転写であり、以麻尼(imān)、撒娃ト(thawāb)もそれぞれ、信仰と功德を意味するアラビア語である。アーシクが欣度師とも呼ばれたことに鑑みると、彼が Hindūstānī というニスバを称していた可能性もあろう。

この序文と凡例中に張中の言うところによれば、この書はアーシクの口授を筆録しそれに自身の解説を付け加えたものに他ならず、本文の表題『以麻尼穆直默勒啓蒙淺說』に続けても「大西天欣度師口授、寒山叟張時中筆記」と明記されている。ところで、先述の『克理默解啓蒙淺說』の穆景修の序からは、この文章が草された崇禎4年(1631)以前、すなわちアーシクと出会う7年以上前に、張中が『倚嗎尼解』を編んでいたことが窺われる。

其の師説を守り、但主は至尊に属き、人は応に認主すべきことを知る。而して認主の奥妙の処を倚嗎尼と曰う。各経伝中の、凡そ以て此の理を發明すべき者に随い、集めて一帙を成し、倚嗎尼解と曰う。倚嗎尼を解するのみに非ざるなり。意以らく千経万典も其の理は是くの如也。蓋し將に本源を指さば、主の外に邪無く、悉く聖門に依らば、聖は欽差に属くのみ。

「守其師説」以下の文の主語は張中であるとして誤り無からう。とすれば、ここに言う張中の『倚嗎尼解』と崇禎11年以降に彼が筆記したという『欣度師以麻尼解』との関係、また「集成一帙」から「蓋將(直)指本源」までの文言の一致を如何に解釈すべきであろうか。張中は早くから「各経伝」からイーマーンに関する文章を収集しており、後になってアーシクの言葉を「以麻尼穆直默勒」という「経」に対する注釈という形に纏めた際に、自らが集めていた文章をその注釈への注、いわば疏の材料として活用したとするのが最も穏当な解釈であろう。但し、『帰真総義』全体が、アーシクの名に仮託した張中の著作である可能性を完全に否定し去ることも出来ないように思われる。さらに上記の文言の一致は、張中が穆景修の文章をそのまま自分の文章に取り込んだことによるのであろうか。はたまた、『克理默解』が抄写されてゆく過程で、『帰真総義』の文章が紛れ込んだのであろうか。いずれとも決しがたいが、前者の推測により蓋然性がある。

イーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサル(その一)

さて、『帰真総義』本文冒頭の「標題訳解」に見える「以麻尼穆直默はこれ本経の名なり。此には帰真総義と云う」という文に明示的に示されているように、帰真総義とは以麻尼穆直默(imān mujmal)の漢訳に他ならない。イーマーン・ムジュマルとは「総括された、もしくは要約された信仰(告白)」の意味であり、imān mufaṣṣal すなわち「詳細な信仰(告白)」と対をなす用語である。現代の中国のイスラーム教では、前者を「総信(言)」、後者を「分信(言)」と訳しており、「総信」は特に「中国イスラーム教の用語」とであるとされ、「分信」はすなわち「六大信仰」いわゆる「六信」を指すとされている⁵。ところで、普通イーマーン・ムジュマルは‘indicates that the essential content of faith is the affirmation that came to known as the creed or *ṣabāda* (testimony) of Islam,

5. 金宜久 主編『伊斯蘭教辭典』上海辭書出版社、1997、1-2頁

that there is no God but God and that Muhammad is the messenger of God⁶とされており、要するにシャハーダの内容を信じることに他ならない。しかしながら、中国のイスラーム教の「総信」はシャハーダとは異なる。ここでは、「神の外に神なし。ムハンマドは神の使徒である」というシャハーダの周知の2句は「清真言」(kalima ṭayyiba)と呼ばれ、「私は、神の外に神は無く、彼に並ぶものはない、と証言する。私は、ムハンマドは彼の奴隷であり、彼の使徒であると、証言する」という日々の祈祷にふくまれる句は「作証言」(kalima šahāda)と称される。張中の『克理黙解』は後者を逐語訳し解説したものに他ならない。

「総信」すなわち「帰真総義」を張中は漢字転写したうえで、これを4句からなるとして以下のように漢訳している。

阿満禿賓略希克謨乎 弼阿斯摩以希空雖法替希 空格必勒禿哲彌耳阿哈蓋密希。

我帰順真主就如他。我同真主一切尊名帰順。我同真主一切動静帰順。我承領真主一切断法。

しかし、*وَأَمِنْتُ بِاللَّهِ كَمَا هُوَ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَقَبِلْتُ جَمِيعَ أَحْكَامِهِ*と復元されるこのアラビア語の文章は「私は、彼の名と属性に従って（すなわち、名と属性に示される通りに）神を信じる。そして、彼の命令の全てを受け入れる」という意味であり、張中の示す訳は誤訳とは言わぬまでも、正確ではない。⁷

張中はイーマーン・ムファッサルという用語もその漢訳語も用いてはいないが、後に述べるように、『四篇要道』巻1にはイーマーンの数をも七とする記述がある。ここでは「六信」のうちの来世を「後世日期」と「死後復活」に分割して、信仰箇条を七と数えているのであるが、この「七信」は劉智の『天方典礼』巻四諦言篇・分信第四章にも見え、現在流布している一般ムスリム向けの礼拝指南書の類のパンフレットにも、「六信」といわず、「七信」をあげるものがある。シャハーダとは異なるイーマーン・ムジュマル、七つの信仰箇条を数えるイーマーン・ムファッサルは、果たして中国イスラームに固有のものであろうか。その答えは、漢訳『四篇要道』の原本を発見することにより得られるであろう。

『チャハール・キターブ』と『四篇要道』

14世紀から17世紀にかけて編纂され、「アフガニスタンとペルシア語を母語とする中央アジアにおいて、長期に亘ってコーランに次いで重要なイスラームの書物であるとみなされ」⁸、イスラームへの回帰現象が著しい最近のタジキスタンにおいても、石版本の複印やキリル文字タジク語への転写本が広く流布している *Chabār Kitāb*（四書）という書物がある。タシュケント所在のこの写本の解題によれば、四書とは、1) Šaraf ad-Dīn Buḥārī 作の *Muqadimmat aš-šalāt* 2) 著者不明かつ無題であるが、冒頭の一語を採って *Bedān* と一般に呼ばれている作品 3) 同じく著者不明の *Mubimmāt al-muslimīn* 及び 4) 良く知られている Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār 作 *Pand-nāma* であるという⁹。しかし、筆者が入手した、タシュケントで帝政時代に公刊されたと思しい石印本¹⁰の複印には、『バンド・ナーマ』以外の書名は見えず、標題は以下のように記されている。

6. Jane I. Smith, Faith, *Encyclopedia of Qur’ān*, Volume Two Leiden, Brill, 2002, p. 168

7. 但し、より後代の劉智はこれを「我信主本然。以其妙用尊名。我承主一切法則」と、より正確に訳している。『天方典礼』巻四諦言篇、総信第三章。

8. Stéphane A. Dudoignon, Local Lore, the Transmission of Learning, and Communal Identity in Late 20th-Century Tajikistan. The Khujand-Nāma of ‘Arifān Yahyazād Khujandī, Stéphane A. Dudoignon(ed.), *Devout Societies vs. Impious States?* Berlin Klaus Schwarz Verlag, 2004, p. 230, note 44

9. A. Urunbaev et al., *Sobranie vostochnyx rukopiisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, tom IX, Tashkent, Izdatel'stvo "Fan" Uzbekskoj SSR, 1971, pp. 187-493

10. その表紙には、書籍商として故 Mirzā Karīm の息子 Mullā Mirzā Aḥmad の名が見え、アジア印刷所 (Maṭba-i Āziyā) 印行と記されている。

(真の援助者の神助によりて。マウラーナー・シャラフディーン・ブハーリーの著作、イーマーンとイスラーム及びそれらの要件に関する論考、並びにシャイフ・ファリードウディーン・アッターールのパンド・ナーマの若干の詩句よりなる、『四書』と題されたる、浄め、礼拝、断食の全重要問題)

この標題では、三種の書物しか上げられていないが、実際には、預言者の死後693年、すなわちヒジュラ暦703年(1303-04)に完成したことが明記されている¹¹シャラフディーンの韻文の作品

(pp.2-18)に続き、いずれもバスマラで始まる2篇の散文の教理問答集があり(pp. 18-61, pp. 62-97)、次いで終章にあたるパンド・ナーマ(pp.98-120)が収録されている。標題の列記に鑑みれば、中の散文の2篇はまとめてリサーラ(論考)と呼ばれていたと思われる。また、サンクトペテルブルグの写本目録は、『四書』のうちに「ベダーン」の名を挙げず、これをChahār faṣl(四章)に代えている¹²。要するに、『チャハール・キターブ』の散文部分は「リサーラ」とも称され、そのうちの「ベダーン」は別名「チャハール・ファスル(四章)」と呼ばれたということになる。

同治11年に『四篇要道』を重刊した王占超は、自らが付した「弁言」において、「この書は、寒山張君時先生の率蘇理経に就きて訳解して出せるものなり」と述べているが、この率蘇理経はすなわち「リサーラ」であり、『四篇要道』という題名は、韻文作品を含む『チャハール・キターブ』ではなく「チャハール・ファスル」を漢訳したものであると思われる。試みに、『四篇要道』巻1の冒頭部分の訳文(張中は、全編を通じて、一文もしくは一節の訳文を掲げ、ついで本文より遙かに長文の自らの解説を加えている)を張中の分節に従って示し、これに対応する『チャハール・キターブ』の原文を示せば以下の通りである。

- 1) 我憑普慈今世。獨慈後世。真主尊名起。 بسم الله الرحمن الرحيم
- 2) (我感謝調養普世之主。) الحمد لله رب العالمين
- 3) (好結果。在一切計較之人。主恩在其真聖。名穆罕默德。亦在他一切後代。)

والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين

- 4) 爾知真主在兩世與爾吉慶矣。 بدان اسعدك الله في الدارين
- 5) 此經解明認識以麻尼。及教門、礼濟、齊遊、天命當然。

این کتاب در بیان معرفت ایمان و اسلام و نماز و روزہ و حج [و زکوت و طهارت] و فرض و واجب

- 6) 聖行礼法等事。修成四篇。使初学之士。讀之足矣。

و سنت [و مستحب و مباح و محرم و مفسد و احکام و ارکان] و این کتاب بر چهار فصل بنا نهاده شد تا مبتدیانرا پسندیده بود

- 7) 第一篇解明認識以麻尼。 فصل اول در بیان معرفت ایمان

11. Chahār Kitāb p. 18 ただし、タシュケントの写本目録には、写本には預言者の死後699年と記されていると述べられている。Urunbaev et al., Sobranie..., p. 487

12. O. F. Akimushkin et al., Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta Narodov Azii AN SSSR. chast' I, Moscow, Izdatel'stvo Nauka, 1964, pp. 147-149

8) 設或人問以麻尼原根之甚麼。答曰是真主所垂賜。

اگر پرسند که اصل ایمان چیست جواب بگو که عطای باری تعالی است

括弧内は、いずれも対応を持たない語句であるが、冒頭部分ではそれは僅少で漢文はペルシア語（一部アラビア語）文の正確な訳であることは明らかである。（第2、3句の祈願文のアラビア語原文が『チャハール・キターブ』に無いのは訝しいが、これは中央アジアで書かれた多くの書物に冠せられた常套句であるので容易に復元可能である。）8) に見える「もしイーマーンの根元は何かと問うならば、讀むべき神の贈り物であると答えよ」と同じ形式の問答が連ねられ、『四篇要道』と『チャハール・キターブ』の両書が一致する項目は、順を追って出現するが、前者にあつて後者にない文章も少なくなく、またその逆の場合は更に頻出する。この傾向は『四篇要道』巻二 第二篇解明認識真主伊斯了門、巻三 第三篇解明礼拝及其諸條規、巻四 第四篇解明小淨第淨及其天命聖行と巻を逐うに従って甚だしくなり、巻四に至ってはペルシア語テキストに対応するものは、17條中僅かに2條である。張中が原本から適宜取捨選択すると同時に他の文献から採った文章を増添した可能性も完全に否定することはできぬが、恐らくは張中が依つた『チャハール・キターブ』（あるいは、その散文部分をなす『リサーラ』）は、現在筆者の手元にある石版本とは異なるヴァージョンであつた可能性が高い¹³。『チャハール・キターブ』には第二篇解明認識真主伊斯了門にあたる章立てが無いように、上に引用した通り、首章こそ「第一章。イーマーンの学について」とあるが、それ以降は「第何章」という標記を欠き、単に dar bayān-i ṭahārat（浄めについて）、dar bayān-i namāz-i taṭawwu'（服従の礼拝について）、dar bayān-i faḍilat-i jamā'at（集団礼拝の美德について）という標題のみが記されている。最後の章立ては『四篇要道』に見えず（ここに含まれる2条の問答は、『四篇要道』の巻三にある）、「浄め」と「礼拝」の章の順序が入れ替わっている点にも注意すべきであろう。これらの相違点は、両書が異本の関係にあることを示唆していると思われる。

イーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサル（その二）

さて上述の如く、『四篇要道』巻一の最後に、イーマーンの「動静」の数に関する問答がある。「動静」は、既に引用したイーマーン・ムジュマルの漢訳中に見るように、ṣifat すなわち「属性」の訳語であるが、そこではイーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサルの語は明示的には現れない。

問以麻尼動静有幾様。答曰七様。我帰順真主。我帰順一切天仙。我帰順一切経書。我帰順一切聖人。我帰順後世日期。我帰順好歹是主定奪。我帰順死後復活。

これに対し『チャハール・キターブ』には、この漢文に完全に対応する文章を含む、三つの関連する問答が記される。

اگر پرسند که ایمان آوردن بر چند نوع است جواب بگو که بر دو نوع است اول ایمان مُجمل دوم ایمان مفصل

اگر پرسند که صفت ایمان مُجمل چند است جواب بگو که چهار است آمنتُ بِاللَّهِ كَمَا هُوَ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَقَبِلْتُ جَمِيعَ أَحْكَامِهِ وَ

أَركَانِهِ يَعْنِي إِيمَانَ آوَرْدَمَنْ مِنْ بَخْدَائِ تَعَالَى وَبِنَامَاهِی خَدَائِ تَعَالَى بِرِ حَقِّ سِتِّ وَبِصِفَاتِهَای خَدَائِ تَعَالَى قَبُولِ كَرْدَمْ یَعْنِی پَذِیرْفَتَمْ دِینِ

مُسْلِمَانِی رَا وَآنْجِهْ دَرِ وِیْسِتِّ وَبِیْزَارَمْ اَزِ كَفْرِّ وَكَافَرِی وَ خَدَائِ تَعَالَى اَزِ وِیْ بِیْزَارَسْت

13. 『四篇要道』を参訂した沙維宗の「四篇要道訳解序」に、「君時張老師の吳門（蘇州）より来たるに会い、与は懇ろに一二を講解せんことを求むに、老師は四篇要道を出して予に示す。予少きより未だ習わざるを苦しみ、隻字も知らず。適ま友人、馬公御、李中和側に在り。二公皆始て入教し、亦西方の点畫を識らず。因て共に老師に之を詳言せんことを求むも、拙にして一語も記得すること能わず。之を書するに疾しむ。此の訳解の出る所由なり」とあるのに鑑みれば、張中が「西方」の言語でしるされた『四篇要道』を持っていたことは明らかである。

اگر پرسند که صفت ایمان مفصل چند است حوَاب بگو که هفتست آمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ

وَشَرِّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ يَعْنِي إِيمَانَ آوَرْدَمِ مِنْ بِيخْدَايِ عَزَّ وَجَلَّ كَمَا خَدَايَتَعَالَى يَكِي اسْتِ دَوْمِ إِيمَانَ آوَرْدَمِ مِنْ

بفرشتگان وی یعنی فرشتگان بر حق اند و آفریدهء اویند سوم ایمان آوردم من بکتابهای وی چهارم ایمان آوردم من برسولان وی پنجم

ایمان آوردم من بروز قیامت یعنی بدانید که قیامت آمدنی است در آمدن قیامت هیچ شکی نیست ششم ایمان آوردم من بتقدیر

خدایتعالی بدانی که تقدیر نیکی و بدی همه از خداست عز و جل هفتم ایمان آوردم من ببعث یعنی زنده کرداندن بعد از میراندن

حق ست و راستست يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

(もし、信仰に帰依するには、何種類 (の仕方) があるかと問うならば、第一はイーマーン・ムジュマル、第二はイーマーン・ムファッサルの二種類があると答えよ。

もし、イーマーン・ムジュマルの属性は幾つかと問うならば、四つであると答えよ。「私は、彼の名と属性に従って (すなわち、名と属性に示される通りに) 神を信じる。そして、彼の命令と彼の (信仰の) 柱の全てを受け入れる。」すなわち (ペルシア語で言うならば) 私は、至高なる神と、至高なる神の名が真であることと、至高なる神の属性を信じる。私は、ムスリムの宗教とそのうちに有るものを受納する、すなわち引き受ける。そしてわたしは、不信仰と不信仰の行いと、至高なる神が嫌悪するものを (?) 嫌悪する。

もしイーマーン・ムファッサルの属性は幾つかと問うならば、七つであると答えよ。「私は、神、彼の諸天使、彼の諸聖典、彼の諸預言者、最後の日、至高なる神の善悪の定命、及び死後の復活を信じる。」すなわち (ペルシア語でいうならば) 私は、至高なる神は唯一であるとして、無比にして全能の神を信じる。第二に私は、彼の諸天使を信じる。すなわち、諸天使は真であり、彼の創造物である。第三に私は、彼の諸聖典を信じる。第四に私は、彼の諸預言者を信じる。第五に私は最後の審判の日を信じる。すなわち、汝ら、最後の審判は必ず来ると知れ。最後の審判の日の到来に疑いの余地は全くない。第六に私は、至高なる神の天命を信じる。善と悪の天命は全て、無比にして全能の神からであると知れ。第七に私は復活を信じる。すなわち、(神が人を) 死なせた後に生き返らせることは、真実である。「神は望むところを行い、欲するところを命じる。」)

これらの問答が3条でひとまとまりになっていることは明白であり、たとえ『チャハール・キターブ』に様々な異本が存在したとしても、このまとまりを無視したヴァージョンがあったとは想像しがたい。先に張中が『チャハール・キターブ』から取捨選択を行った可能性は低いことを指摘したこととは矛盾するようであるが、張中は『四篇要道』を講義した時点で既に『帰真総義』の稿本を完成していた筈であるから、敢えて重複を避けて、イーマーン・ムジュマルを訳出しなかったとも考えられる。信仰の五柱 (arkān) が追加されている点で、『チャハール・キターブ』のイーマーン・ムジュマルは『帰真総義』のそれとは異なるが、アラビア語の原テキストからのずれ、すなわち、bi-asmā'ihī wa šifātihi の前置詞 bi- をインストルメンタルの「よって、従って」の意味に解さず、bi-llāhi と同様に動詞 āmantu に掛けて理解している点は共通し、漢語訳がペルシア語訳に依拠した可能性を示唆する。いずれにしても、シャハーダとは異なる句からなるイーマーン・ムジュマルと、信仰箇条を七つと数えるイーマーン・ムファッサルは、中国のイスラーム教に固有の教理ではなく、その源流が中央アジアにあることはいまや明白であると言いうる。

さらなる源流

『チャハール・キターブ』を構成する4編のうち、韻文の『ムカッディマト・アッサラート』は1303-04年の作であることは先に述べた。今ひとつの韻文『パンド・ナーマ』の著者アッタールの生没年については諸説があるが、その没年の下限は1220年であり、いずれにしてもモンゴル時代以前に

書かれたものである。一方、一般信徒向けの教理問答集の性格を有する「ベダーン」もしくは「チャハール・ファスル」と「ムヒンマートゥル・ムスリミン」（双方を合して「リサーラ」と呼ばれた可能性もある）は、これまた先に述べたように14世紀から17世紀にかけて成立したとされている。では、これらの教理問答集は何に基づいて編纂されたのであろうか。就中、本稿で問題にしている二つのイーマーンは如何なる権威に由来するのであろうか。その究明は筆者の能力のよく及ぶところではないが、若干の憶測を試みたい。

Abū Muṭī‘ al-Buḥārī (814年没) が伝えた Abū Ḥanīfa の言葉の集成である *Kitāb al-fiqh al-abyāt* には、「多神崇拜の土地にあって、概ねイスラームを知る者は、（宗教）義務やコーランを知らずともムスリムである」という箇条に続けて、信仰とは唯一の神、彼の天使、聖典、使徒、天国と地獄、復活、および善と悪は神から来ることを信じることでであると定義されている¹⁴。ここで、天国と地獄、すなわち来世とは別に復活が上げられ、信仰箇条が7項目になっていることは興味深い。この書は後に、*al-Fiqh al-akbar* と呼ばれるようになり、中央アジアの主流であった、神学はハナフィー派、神学はマートゥリーディー派をセットにして奉ずる学者たちに重視されていた。¹⁵従って、七つの信仰箇条はマートゥリーディー派神学のうちで定着した可能性は考慮に値するであろう。

一方、「その属性と名のままに神を信じる」というイーマーン・ムジュマルもまた、マートゥリーディー派に由来する可能性がある。「神の外に神はなく、ムハンマドは神の使徒であると信ずる」という信仰告白が信仰のうちにある者と外の者とを峻別する断言であるとすれば、このイーマーン・ムジュマルは、同じ信仰の内側において、その信じ方を表明する宣言であるといえる。「その属性と名のままに神を信じる」という信条は、神の属性を完全に否定したとされるジャフミー派や、属性の比喩的解釈を主張したムウタズィラ派の神学に対立することを宣言するものであるからには、これがアシュアリー派もしくはマートゥリーディー派の教条であって不思議ではない。さらに、みづから *al-Ḥanafī al-Māturīdī* と名乗る中国の学者、馬良駿アホン（1867-1957、イスラーム名はムハンマド・ユースフ。1913年以降新疆に住み、1949年の新疆の「和平解放」を積極的に支持した）が、自著において、イーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサルを列挙し、後者については特に解説を付していることは、これら二つのイーマーンがマートゥリーディー派の教理の一部として伝承されてきたことを傍証すると思われる¹⁶。

おわりに

モンゴル時代の中国におけるイスラームの、政治、経済、軍事および一部文化の諸分野における活動については既に多くのことが知られている。しかし、彼らの信じていた宗教それ自体について、我々が知る所はほとんど皆無と言ってよい。但し、当時中国に流入したイスラームの多くは、中央アジアに出自し、移住後も出身地との連絡は絶えなかったであろうから、ハナフィー・マートゥリーディー派の教理にもとづくイスラーム教が、広く中央アジアから中国にわたって実践されていたことは想像に難くない。関連の書物も多く中国のイスラームのもとへともたらされていたことであろう。明朝の成立は、彼らの社会的地位を一変させたばかりでなく、その出身地との交通も遮断してしまった。ここでは、詳細に立ち入ることは出来ぬが、張中はじめ「経師」たちによって言及されるペルシア・アラブ文献が、ジャーミーの作品をほぼ唯一の例外として、ほとんど元明鼎革以前に成ったものであることは、この間の事情を反映している。そうしたなかで、胡登洲から劉智にいたる経師たちの関心事は、何よりもまず書籍を搜索、収集することであった。『経学系伝譜』には、良師ではなく良書を求めて

14. Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī & die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, Brill, 1997, p. 71

15. Wilfred Madelung, *The Spread of Māturīdism and Turks*, *Acta do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden Brill, 1971

16. Muḥammad Yūsuf al-Ḥajrānī aš-Šānmuwalī at-Ti'inšuwī al-Qanšuwī al-Ḥanafī al-Māturīdī, *Kitāb at-talḥīs al-kabīr*, 新疆迪化 1940, pp. 1, 5, 16-17

遍歴するエピソードが多く記載されている。彼らは入手した原典を全て価値あるものとして尊重し、自らの思索と著述のなかに採り入れた。マートゥリーディー派に由来すると思しい教条を、禅仏教徒新儒教の用語を交えつつ、存在一性論的に解釈した張中の『帰真総義』は、まさしく明代に中国のムスリムが置かれた状況の産物であった。

