

中国ムスリムの死生観

— 王岱輿おうたいよの思想から

丁小麗

はじめに

中国は漢民族と 55 の少数民族によって構成されている。大別すると、漢民族が 9 割を占め、それに対して 55 の少数民族は 1 割である。55 の少数民族の中で 10 の少数民族がイスラーム信仰を持つ。人口比としては少数民族の半分以上がムスリムであり、ムスリムは中国のあらゆる地域に存在している。なお、イスラーム信仰を持つ 10 の少数民族である回族 (1058.6 万)、ウイグル族 (1006.9 万)、カザフ族 (146.26 万)、東郷族 (62.15 万)、キルギス族 (18.67 万)、サラ族 (13.06 万)、タジク族 (5.11 万)、保安族 (2 万)、ウズベク族 (1.06 万)、タタール族 (3556)¹ について、大まかに新疆地域と西北地域³、及びその他の地域に分かれることができる。

上述した 10 の少数民族はそれぞれの歴史を持つが、中国イスラームの歴史を全体的に大まかに把握すれば、7 世紀まで遡ることができ、現代までに既に約 1,400 年の歴史がある。7 世紀は中国の唐王朝とイスラーム帝国が共に繁栄を誇り始めた時代であり、この時代から多くのムスリム遣唐使及び商人が中国を訪れ始めた。7 世紀から 12 世紀までの唐宋時代、中国に定着したムスリムは「蕃客」⁴ として中国に定住し、唐政府が承認した「蕃坊」⁵ (外国人の町) で自治を行っていた。13 世紀の元代になると、ムスリムはモンゴル政権の補佐として優越的な社会的地位を与えられた。そして、ムスリム

を管理する政府機関が設けられ、ムスリムは国法によって管理されるようになった。元の時代、西アジアと中国の境界線が崩れ、大量のムスリムが中国に移住し、中国ムスリムの人口が大きく増加した。14世紀、明王朝が政権を握った際には、有力な輔翼となった中国ムスリム将軍も多く現れた。明代にはムスリムを管理する政府機関がなくなり、民間における「教坊」、すなわちスンナ派のムスリムが自発的に作った、モスクを中心とするムスリム共同体を管理するシステムが興った。さらに、明王朝は少数民族と漢民族との通婚や漢民族風の姓への変更を要請する同化政策を進めた。そのため、現在基本的に新疆地域以外にムスリムの顔立ちや姓名は、漢民族とほとんど区別がない。17世紀半ば頃、満族が政権を握った清王朝では、ムスリムは疎外されるほどではないが、元明時代と比較してみれば、その社会的な地位が一変して階級制度の下位に位置づけられた。20世紀初頭には、近代化を進める有識者たちが救国運動を推進し、「五族共和」を打ち出したことによって、ムスリム及び他の少数民族は階級制度から離脱できた。現代では、中国の社会・人類学者である費孝通が述べている「多元一体の中国社会構造」が理念とされており、ムスリムの宗教信仰も一種の生活習慣として見なされ、中国人として宗教的な生活と俗的な生活を送っている。

これまでの中国イスラームの歴史において画期的な出来事は、16・17世紀の明末清初、中国ムスリム学者が行ったイスラーム思想文化を漢文によって著す学問運動である。漢文著作運動を行ったムスリム学者は、イスラームの思想文化と儒教などの中国思想文化を共に熟知し、さらに漢文のイスラーム書物を著す際にしばしば儒教などの中国思想を援用する特徴があるため、回儒（ムスリム儒学者）と呼ばれるようになった。その漢文著作運動の背景には、明末清初の王朝の交替におけるムスリムの地位の転落、そして同じ一神教であるイエズス会の刺激などがあると考えられる¹⁰。尤も16・17世紀の明末清初には、中国ムスリムのほとんどが母語であったアラビア語・ペルシア語を忘却し、宗教書物の読解が不可能になっていた¹¹。回儒の出現はこのような問題を解決へと導いた。それゆえ、回儒がこのような漢文著作活動を始めていなければ、現在の中国イスラームは全く別の様相を呈していたであろう

う。

1. 問題関心・先行研究

回儒思想に関する研究は 20 世紀末頃に興隆し始めた、比較的新しい研究であると言えよう。日本における回儒思想の研究は 2000 年から 2010 年の間にブームになり、多くの研究成果が得られた。中国の場合、2000 年から 2010 年の間は低迷していたが、2010 年以降は隆盛するようになり、多くの研究論文が発表されるようになった。なお、中国イスラーム協会も 2017 年頃から回儒に注目し始め、そのホームページには回儒についての研究論文がしばしば掲載されている。西洋人の回儒思想の研究者も何人かいる。王岱與思想の主な研究者として、中国では余振貴¹²、沙宗平¹³、孫振玉¹⁴などがおり、日本では堀池信夫¹⁵などがいる。しかし、王岱與の思想研究についての先行研究を見た限りでは、王岱與の死生観に関する研究論文はこれまでに発表されたことがない。本稿は初期の回儒である王岱與の思想を分析し、その思想を通して、中国ムスリムの死生観を明らかにしようとするものである。

王岱與の著作は、平易な文章で書かれた教理書である『正教真詮^{せいぎょうしんせん}』(1643)、難解でありつつも、たった 13,000 字でイスラーム思想を簡潔に表現した哲学書『清真大学^{せいしんだいがく}』(成立年不明)、そして、王と儒仏道回の人々との問答を収録した『希真正答^{きしんせいとう}』(1658) が知られている。

このうちの『清真大学』は彼の哲学思想のエッセンスが詰め込まれた哲学書である。「清真」とは「イスラーム」を意味する言葉であり、また「大学」は儒教の『大学』と全く同じ語であって、つまり『清真大学』とは「イスラームの『大学』」を意味している。換言すれば、この著作において、王は儒教の『大学』を引き合いに出し、また『大学』を基盤としつつ、イスラーム思想を表現したのである。儒教世界において『大学』は「孔氏の遺書にして初学入徳の門」(朱熹『大学章句』)と言うべき存在であるが、王が『清真大学』を著したのは、儒教における『大学』に類比されるような中国イスラームの根本となる漢文イスラーム経典を作るためであったと考えら

れる。それゆえ、『清真大学』は王岱輿の思想の要領であると推測できるのである。王岱輿は、表1の『清真大学』¹⁶の目録から明らかなように、「真一」ではアッラーを詳論し、「数一」^{すういつ}ではアッラーの代わりに実際に創造を働きかけた無極を詳論した。「体一」^{たいいつ}では人間が如何にしてアッラーに到達できるかを述べた。従って、ここに王の思想における三つのキーワードが見出される。すなわち、アッラー（真一）・無極（数一）・人間である。王岱輿の思想は、主にこの三つの概念によって網羅できる。

表 1

目録（原文通り）	筆者による内容のまとめ
題綱（統説）	八条目を引用しつつ問題提起
真一（三品）	造物主アッラーについての包括的な説明
本然第一章	アッラーの本来的な在り方
本分第二章	アッラーの属性
本為第三章	アッラーの機能
数一（三品）	第二の实在である無極についての包括的な説明
元勳第一章	無極の在り方
代理第二章	無極における運命諸事を決める属性
代書第三章	無極の天地万物人を産む機能、すなわち太極
体一（三品）	スーフィー修行の三つの段階についての説明
知認第一章	人間が理性によってアッラーを認識すること
見認第二章	人間がアッラーからの知を得て回心すること
続認第三章	人間が滅私することでアッラーと合一すること
総論（三一、兼言造化、教門 ¹⁷ 、性命、生死、空無等事）	三一思想の内容をまとめつつ儒教・道教・仏教を批判

そして、王岱輿の思想は「真主^{しんしゅ}中心主義」、及び「人間優位主義」にまとめることができる。「真主」という言葉は、アッラーを意味する。「真主」はアッラーという言葉の漢訳として、中国ムスリムの間で広く使われている。¹⁸ イスラーム信者である王岱輿が真主を中心とした理由は言うまでもなく、真主は全知全能の造物主で唯一の至高存在だからである。人間を優位にした理由は、人間は真主によって創られた万物の主人で、そして、真主の鏡¹⁹として真主を顕現させることができる唯一の存在だからである。本稿は「真主中心」と「人間優位」を巡って王岱輿の思想を解明し、彼の死生観を見出すことを試みる。

2. 真主中心主義

イスラームにおける真主は、造物主であるというその地位から重要視される。それゆえ、まず王岱輿の思想における創造論を明らかにしたい。彼の思想における創造論は一般的な一神教の創造論ではなく、中国思想が織り込まれた独特な一神教創造論である。彼の創造論は宇宙創造論と人間創造論との二つに大別される。のちに詳論するように、無極・太極、「人極」という三つの主題がある。そのうち、宇宙創造論は無極と太極に深く関わっており、また、人間創造論は「人極」という概念と深く関わっている。宇宙創造論において、王は中国思想の伝統的な自然生成論を継承しつつ、そこに新たな解釈を賦与した。人間創造論においては、彼は一神教の神話における人間創造論に沿いつつも、中国的な思想概念を用いて説明する点が特徴である。

1. 宇宙創造論：無極・太極

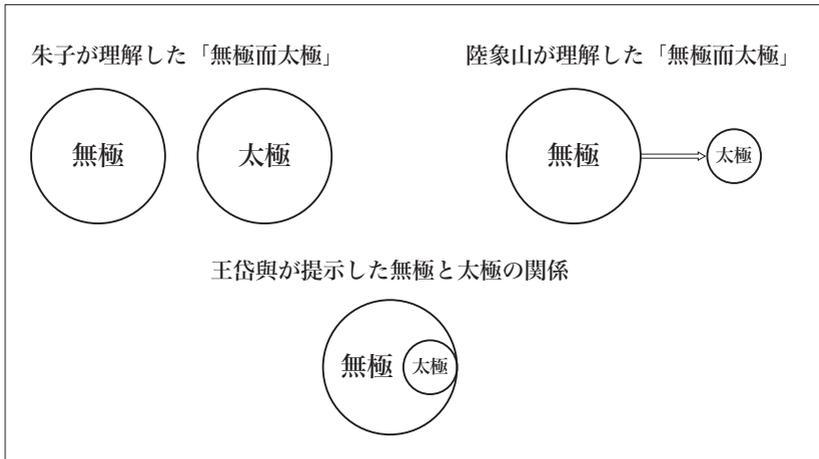
王岱輿の宇宙創造論では、真一（真主）が数一（無極・太極）を生じ、数一が陰陽を生じ、陰陽は五行を生じ、五行は万物を生ずるとされる。ここでは特に、無極と太極の関係に注目したい。まず「無極」という哲学概念についてであるが、ここでは、真主の代わりに実際に創造を働きかけた存在として位置づけられた。すなわち真主は確かに宇宙・人間・万物の発生の第一原

理ではあるが、直接に万物とは関わらない。万物の生成においてその「首^{しゅ}僕^{ぼく}」（首位の僕）である無極を介して生成させた。無極は究極的な第二の原理として、真主とは密接な関係を持ち、「万理^{ばんり}」（あらゆる道理・規則）を実際に決める存在である。次に、無極と太極の関係に関して、周敦頤は「無極而太極」を提唱したが、その意味についての詳細な説明がなされていなかった。そこで、周敦頤の「無極而太極」の文言に対して、朱子は「全く同じものである」（無極にして太極）と解釈し、陸象山は「無極が太極を生ずる」（無極よりして太極たり）と解釈している²⁰。本論では朱陸の論争そのものを脇に置き、とりわけ無極と太極の関係に注目する。要するに、ここでは、無極と太極の関係について、「無極は太極と全く同等である」及び「無極が太極を生じ、そして太極より先行している」という二つの見解を示されている。これに対して、ムスリム儒学者である王は、無極と太極の関係についての三つ目の見解を示した。それは、陸象山と同様に「無極が太極を生ずる」との主張ではあるが、その内実が異なる。つまり、王は確かに陸象山と同様に「生ずる」の生む関係を以て無極と太極の関係を捉えているが、陸象山が理解している「生ずる」は、太極がそれより大なり、先行している無極から自然的に発生・生じられたことであるのに対して、王が理解している「生ずる」は、エバがアダムから生じられた（アダムの骨からエバが創られた）ことである。つまり、太極は無極に内在しながら無極から出てきたものである。確かに陸象山と同じ前後の関係のようにも見えるが、王が述べる無極・太極の関係性はアダムとエバに類似するような包括的な「夫婦」関係である。王の『正教真詮』では無極は「父」で、太極は「母」であるとされている。このようにして、「大父」である無極と「万物の母」である太極の交わりによって森羅万象が生成された。

無極はなんと大なるものであろうか、乃ち夫婦の始まりである。太極は乃ち万象の原来である。それゆえ、無極は性命を顕現する。性命がなければ鬼神はない。太極は両儀となり、両儀がなければ天地がない。無極の始まり、太極の原来、総じて大なる人である。（『正教真詮』夫婦²¹）

彼は『清真大学』においても、明確に無極を「大父」と述べ、太極を「万物の母」と述べている。ここでも、「無極乃ち夫婦の始まりである」と表示しており、無極と太極の「夫婦」関係を裏付けている。以下の図1は、上述した無極と太極の関係についての三つの見解である。

図1



2. 人間創造論：人極

第六日の甲時、[真主は] 始めて天仙に五方²²の土を取れと命じ、人祖であるアダムの身体を創った。即ち古今の人々の身体の祖である。(『正教真詮』元始(原初))

中国思想における太極生成論では、太極が五行を生じ、五行が互いに影響を与え合って天地万物を生じたとされる。そして、天地が形成されてから地上に東・西・南・北・中央の五つの方位が確立された。ここで分かるのは、真主は太極から生じた五つの方位から取られた土を用いて、自らアダムを創ったことである。ここまでは人間の身体の究極的な源であるアダムの身体につ

いての創造過程である。人間の本性の究極の源であるアダムの「真性」^{しんせい}について次のように述べられている。

人祖の身体が完成する際、真主はまたその本来の真性を命と智の二つの源から遊離、到来させ、遂にこの身体の内に結合させたのである。それから、四肢百骸、目耳鼻舌が生き生きとして動き始めた。真主はまた、[人祖に] 冠と衣裳を賜り、[人祖を] 玉座に登らせ、天仙が [人祖を] 祝い拜むようにと命じた。そのあと、さらに大智（大なる知恵）と真知（真ある叡知）を [人祖に] 賜った。（『正教真詮』元始）

ここでは、主はアダムの身体を創った後、アダムに「真性」も賦与した。その「真性」は無極に由来する。これについて、『清真大学』^{びんくん}「元勲」の章では「数一」（無極）がどのような存在であるかが示されており、「万物の種」、「諸々の玄妙な道理が出てくる『ドア』」などと表現される。「代理」の章では、「数一」（無極）がどのように宇宙・天地・万物・人間に「性」を与えたのかの説明される。すなわち宋学では気質の違いによって賢愚の違いが生じると述べられているが、王は『清真大学』において、賢愚だけではなく、それ以外の人間が掌握できないもの、つまり「性」即ち人の性質・あり方、及び「命」即ち人の生と死、長寿と夭折、老と幼、美と醜、富貴、栄華、権力などといった事柄も、造物主である「真一」（真主）によってあらかじめ定められていると主張する。但し、「真一」はこうしたすべての運命の原因であるが、実際に働くのはその僕である「数一」（無極）である。それゆえ、数一（無極）は真一（真主）の「代理」と呼ばれる。そして、人間だけではなく、無極は「万物の理」をも秘めているのである。「理」というのは宋学の重要な概念である。すなわち万物の規則・本質・根本であり、見えない道理である。また、人間の理について朱子は「性即理」と明言している。「性即理」について、モノの場合、その在り方・本質を「理」と呼ぶが、人間の場合、その在り方・本質を「性」と呼ぶ。それゆえ、「真性」も「万理」も無極から遊離、到来したのである。ここでさらに、「真性」は無極に包含さ

れている「命」と「智」に由来することが分かる。「命」について、前述したような運命・人間の力で掌握できない諸事であり、すなわち真主の定めを指している。また、「智」について、そのもとの意味である「物事を知りわかる能力・かしこい・事理に通達する・知に通ずる・智慧」などと関連付けて見れば、後述する人間の自由意志を指していると分かる。

以上のように、真主は自ら土でアダムの身体を創り、そして無極からアダムに「真性」を賦与した。なお、王は人間の身体と性の究極な源であるアダムのことを「人極」と名付ける。

人という者は仁であり、渾一にして未分であり、これは人極となる。一は二と化し、これは夫婦となる。人極は原来一人であり、夫婦は二人である。一人なる者は人であり、二人なる者は仁である。それゆえ、三綱五常、君臣父子、すべては夫婦の仁にして成り立たせるのである。(『正教真詮』人品)

「人」について、ここでは王はそれを中国思想の最も根本的な概念の一つである「仁」と関連付けて説明されている。「仁」という字は人偏と二で構成され、「人」との発音が同じであるため、「二人の人」が「仁」であるという文字解釈がある。フランスの漢学者であるアンヌ・チャンは、「仁」は「人」と「二」であり、人は他人との関係の中で初めて人間的になれるという意であるとし、そして、儒教における「仁」は、主に人間の寛大さと人間らしさを強調する概念であるとも述べている。²³王も同じように「仁」を「二人の人」として解釈したが、ここでの「二人の人」とはアダムとエバのことで、そして、エバが創られる以前のアダムを「人極」と名付けている。要するに、人間の究極的な父と母はアダムとエバであるため、「人極」とは人間の究極的な源ということである。さらに、儒教における「仁」の内容が主に道徳性を指すのに対し、ここで王が言う「仁」とは完全たる「真性」を有する人極の本来の在り方であり、そこで念頭にあるのは人間らしきの手本としてのムハンマドである。なぜなら、『清真大学』では「人祖（アダム）は万物の極

み、聖人は人間の極み、至聖であるムハンマドは聖人の極みであり、人間が[ムハンマドの]境地に至ると、真主の本然が顕現する（『清真大学』体一（統認））」と述べられているからである。つまり、ここで王が主張する「仁」＝人間らしさは道徳的な人間だけに留まらず、さらに一步を進め、真主の本然を顕現する完全な人間にまで至ることである。イスラームの人間創造論を儒教の「仁」の概念に織り込んで語ることはムスリム儒学者としての王岱與らの回儒の独自性である。

3. 無極・太極・人極の関係

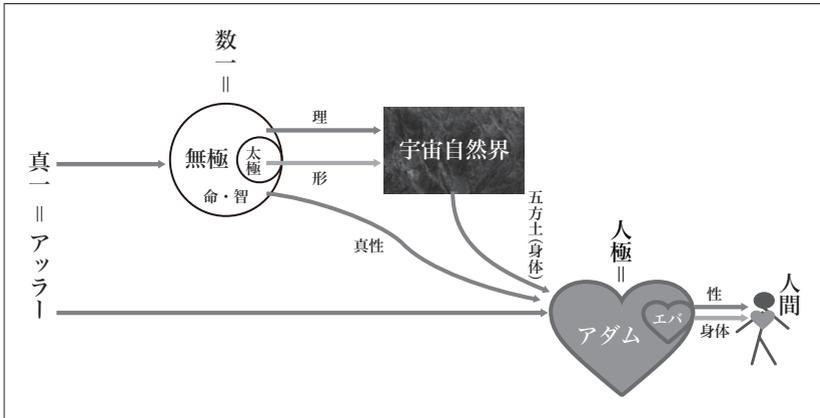
以上の宇宙創造論と人間創造論から分かるように、無極と人極は真主がそのまま介入して創ったのである。無極は宇宙自然万物の父であるのに対して、人極は人間の父である。そして、無極は万物の母である太極を包含し、人極は人間の母であるエバを包含している。また、太極は形態を有する現象世界を生成する存在であるのに対して、無極は現象世界のあらゆる存在の理を潜在させている。人間の場合、エバは人間の身体を生む存在であるのに対して、アダムは人間の性を秘めている存在である。ただし、人間は確かに森羅万象とは異なり、無極と太極の働きから生じた存在ではないが、人極の真性は無極から遊離、到来したため、人間の性の究極の源は万物と同じく無極なのである。以上、性・理の世界は無極で、人間の身体はエバによって生まれ、物質的な世界は太極によって生じたということが明確になった。尚且つ、真主がまず理の世界を創り、それから物質世界を創った。これは朱子学の理気論における理が気より先行し、そして気より優位であるという「理先気後」の主張と一致している。「無極」・「太極」、「人極」の三者の関係について『正教真詮』では「種」・「樹」、「果実」の喩えを使って説明されている。

ここまで観てきて、無極は種で、太極は樹で、人極は果実であることを知らなければならない。種即ち果実であり、樹は果実の中に蔵されており、果実は樹の中に蔵されている。網羅し貫徹しており、揃わないもの一つもない。（『正教真詮』元始）

この段落を分析してみると、種は樹の根本的な決定要素である。つまり、その種からどのような樹が出てくるのかを決定する。王はその著作において無極を目に見えない性・命・理を決める存在であると明らかに提示している。つまり、樹の種が樹の性質・根本・在り方を決めるのと同様に、無極は人間自然万物の性質・根本・在り方を決める。しかし、種には確かに樹の本質が宿っているが、種を見るだけではその樹が何の樹かは分からない。その種の様相を顕現させるのは樹である。よって、太極は樹である。つまり、太極は無極を形として顕せる存在である。人極が果実であることについては、果実は種の最終的な成果・到達点でありながら、種を蔵している特性がある。言い換えれば、人極は無極の最も究極的で優れた結果である。このように、無極・太極・人極を「種→樹→果実」の関係として捉えることによって、人極が無極によって実らせる結果であることを示され、人極こそが被造物の中で最も貴い存在であることを主張されている。さらに探求すると、人間の父母である人極（アダムとエバ）が生むという機能を以て、しばしば種と譬えられる精液を介して、人間に人間の本質である性を授けた。アダムの精液が人間の性の潜む種であれば、ひとりの独立した人間が樹であろう。というような場合、ひとりの人間にとっての果実、すなわち自己実現とは何かが問われる。回儒である王岱輿にとっては、人間の一般的な自己実現が、ムスリムとしての信仰実践及び中国教養人としての道德教養を完成した、後述で提示する「善人」・「正人」・「賢人」・「聖人」になることである。そして、人間の最も高次の自己実現は、上述の『清真大学』の目録における「統認」で述べられている「人間が滅私することでアッラーと合一する」ことであるしかない。

さて、太極は万物の母ではあるが、人間の母ではない。この創造論は、人間も自然界の万物の一つとして「気」で構成されているとする宋学の自然哲学的な主張とは本質的に異なっているのだが、一方では王は宋学の自然生成論を自らの一神教の神学的な創造論に編入していた。王岱輿の思想における創造生成論を図式で表現すると、図2のようになる。

図 2



この図をみれば、前述の「無極はなんと大なるものだ、乃ち夫婦の始まりである」、「無極の始まり、太極の原来、総じて大なる人である」という文言についても明瞭になる。つまり、無極と太極の関係はアダムとエバの関係のような包括的な関係で、さらに無極と太極はアダムとエバより先に創られたため、「夫婦の始まり」なのである。また、無極と太極はアダムとエバと同様に生む機能を有するが、アダムとエバが人間しか生めないのに対して、無極と太極は森羅万象を生めるため、「大なる人」なのである。

3. 人間優位主義

1. 形而上世界において人間の優位

王岱與の著書における存在論は、基本的に造物主と被造物から成るが、造物主は唯一たる存在であるのに対して、被造物は多種多様である。上述した無極太極から生じた宇宙自然界及び人極が生まれた人間以外に、天仙、神鬼といった人格的な存在も存在する。

『正教真詮』仙神篇において、まず、天仙については、それは「明光」（明るい光）で作られた「純陽無陰」の存在で、老いと幼いがなく、男と女の性別がなく、欲望がなく、孽生（生々出産）はなく、眠ることなく、飲食することなく、反乱することなく、怠けない、と述べられている。天仙には三つの職がある。上職は生死を管理する。中職は日月の転換、星を操る。常職は自然界を管理する。天仙はそれぞれの職に勤め、勝手な判断で行動しない。天仙が賞罰を求めずに順従できるのはそれらが無欲の本質を持つからである。上述の「人極を拜めと真主は天仙に命じた」ことから、人極は天仙より上位であることが分かる。人極の後裔である人間も天仙より優位になることができる。その理由として、天仙は本来から無欲であるため、善であることは何ら不思議ではない。しかし、人間は本来的に欲望のある存在であるにもかかわらず、私欲に負けない人間がいる。よって、「聖人は上職の天仙より上位で、賢人は中職の天仙より上位で、正人は常職の天仙より上位である」。ここで注意しなければならないのは、人間であれば誰も天仙より上位であるわけではないことである。人は聖人のレベルに達して初めて天仙より上位になる。とはいえ、最初の人間（人極）は、天仙より優位であることが確実である。

続いて「神（しん）」について、まず確認しておかなければならないのは、ここで検討する「神（しん）」は日本語の「神（かみ）」とは全く異なる概念であるということである。中国語における「神（しん）」の用法には、日本語の場合と同様に「神（かみ）」を指す用法もあるが、それ以外に、朱子が自然現象と気の運動として捉えたような「鬼神」としての「神（しん）」の用法、及び「形が具してから神が生ずる。[楊倞注] 神は精魂と謂う」（『荀子・天論』）、²⁴「君主に為ることができない者は形（身体）を傷つけ、精神を費やし、心を憂え、意を労する。」（『墨子・所染』）のような人間の魂（スピリット・精神）としての「神（しん）」の用法もある。王の著書における「神（しん）」の用法は中国の伝統的な思想用語としての概念を踏襲しつつも、さらに具体的に言うと、その「神（しん）」とは、イスラームにおける「ジン」のことである。『正教真詮』では「神（しん）」について「火光」（炎

が出す光)で作られ、「清さの中の濁り、濁りの中の清さ」であると述べられている。イスラームの精霊である「ジン」も煙のない火炎からの被造物である。そして、「神(しん)」は人間と直接に接触し互いに影響を与える存在でもある。それはイスラームにおける、人に幸福をもたらすことができれば、人間に危害をもたらすこともできるというジンの概念と一致している。なお、「神(しん)」について生死(生があれば死もある)、男女(男がいれば女もいる)、欲望(欲望がある)、孽生(生々出産すること)、食欲(食欲がある)、眠り(寝ることがある)、順従反逆(従順と反乱)、正邪(正義の神がいれば邪悪な神もいる)、功課(終末審判の成績をつける課業がある)、事業(自らの功績をつく事業がある)のである。一言でまとめると「神(しん)」はアンビバレントな存在である。これもイスラームのジンとは共通している。それゆえ、ここの「神(しん)」はイスラームの「ジン」であることが確定できる。そこで、王岱與の思想書物における「神」の概念を使う際に、日本語の神概念と宋学の鬼神概念と区別するためには、特別に「神(ジン)」と表現し、王の思想の独特性を強調したいと考える。

他方、「神(ジン)」のイメージについて、宋学の「気」の思想を意識していることも察知できる。『正教真詮』において、天仙は「純陽無陰」の存在、鬼は「純陰無陽」の存在、人間は「陰陽兼備」の存在であると表現されているが、「神(ジン)」について「清濁混同」と表している。「清濁」という表現は宋学の「気」を即時に想起させるだろう。宋学において、人間の性は天から人間に与えられた抽象的な原理であり、完全なものであると主張されており、そして、すべての人がその性の完全性を顕現することができるわけではないと述べられている。その理由は人間の体は「気」によって形成されたが、「気」には清濁、厚薄などの質があるため、生まれた人間も千差万別であるためである。そして、「気質」の影響によって人間には善悪が生じる。これは「神(ジン)」を善悪二元とする考え方とも類似している。「気」のイメージについては、一般に「雲気」、「風」、「呼吸」、「氣息」などと表現されており、さらに「精霊呪術的な受け取り方が原姿となっている²⁵」とも言われている。そして、「神(ジン)」はイスラームのジンであるため、人格的な霊

的存在でもある。尤も洋の東西に問わず、靈的な存在について、一種の物理的に見えない雲気的な存在であるとイメージするのが普通である。従って、「神（ジン）」のイメージも「氣」と同じようなイメージを持つだろう。ただし、中国思想における「氣」と言えば、総じて「人間と自然を成り立たせている生命・物質の動的エネルギーとみられる」²⁶のである。宋学の場合、人間に限定していうと、「氣」は人間の肉体の根本的な構成要素だけではなく、人間の心（意思・精神）に由来する善悪と道徳心に影響する重要な要素でもある。ここで王は宋学の「氣」の思想について、それが人間の心（王の場合、後述する三性の「靈性」を指す）に影響する点を受け継いだが、人間の肉体の構成要素である点を除去した。その理由として、上述した創造生成論から分かるように、人間の肉体はアダムによって生まれてきたからである。

そして、宋学では、人間は確かに「氣質」の影響によって善悪を生ずるが、人間は聖人の行いを学ぶことによって「氣質」を清めて向上することができる。つまり、先天的な質の如何にかかわらず、人間は自ら聖人を手本にして善なる人間と道徳的な人間になる道を選べるのである。この点を「神（ジン）」観念とも関連付けている。まず、『正教真詮』における善悪論を見てみよう。

善悪が成立することは初めから予定されていたことである。[人間が]善悪をつかう（選択する）ことは自由（自らに由る）である。（『正教真詮』前定（予定））

人の善悪を知ろうと欲すれば、必ず先ず性命とは何か、善悪とは何かを知らなければならない。性命は各物事の本然（あり方・根本）であり、善悪は乃ち性命の発生・作用である。この発生・作用には二つがあり、善は本用（本来の用途）であり、見る、聴く、嗅ぐ、話すなどのように[個々人に備わったもので]、増減したり他人に授けたりすることはできない。悪は作用であり、書くこと、描くこと、技術のようであって、人は皆有しており、互いに影響を与え合う。（『正教真詮』性命）

ここで、「善は本来の用途で、増減できず人に授けられず」ということから「人間は本来から不変で同じような善を持っている。或いは人間は善であるべきである」と解読できよう。つまり、孟子の「性善説」と一致している。また、悪についても、それも善と同じように人間に内在している。ただ、それは技術のようなものである。つまり、人間が自ら選択でき、コントロールできるものである。要するに、人間は善を發揮する能力と悪を選択しない、学ばない能力を兼ね備えている。それゆえ、善悪というものは定められた客観的な存在であるが、それをどのように使うかは人間が自らに由って選択する。附言するなら、上述の引用では「自由（自らに由る）」を「自由」と訳したが、それは近代西欧哲学の「自由」とは異なるものだろう。但し、王の「自由」概念はアブラハムの宗教（ユダヤ教・キリスト教・イスラーム）に共通する「自由意思」の観念——人間は自分の意思により唯一神への信仰を選択する能力があり、それゆえに尊い——に他ならず、近代西欧哲学の「自由」概念も部分的には宗教的な「自由意思」に由来するから、「自由」と訳すことは許容されよう。王は「必ず、来る時に種はこの身の土地にまき、帰る時に〔種が〕発生（発芽）して露わとなる（輪郭があらわれる）。〔帰る時〕善悪は各自で収穫することを知らなければならない。〔略〕正しい道（イスラームの道）を以て水撒きをして培う者は清真（清浄にして真なる）²⁸ 果実を結ぶ。己の私欲で水撒きをして養う者は謬妄（謬る）の花を咲く（『正教真詮』回回（イスラーム又はムスリム））」とも述べている。言い換えれば、善で栽培された人生は善の果実を得る、悪で栽培された人生は悪の果実を得る、すべては人間自らがもたらした結果である。それを神（ジン）の概念と関連させるなら、王はその書物において人間の死後について語る際に、「人神の善にして死んだ者は天国に昇り〔略〕人神の悪にして死んだ者は地獄に陥る（『正教真詮』仙神）」と表現した。この表現から、神（ジン）は人間とは密接不離で一体であるかのようなイメージが察知できる。それに、神（ジン）は人間の善悪と直ちに關係する存在であることも分かる。のちに詳論するが、『正教真詮』では人間が生（生長）・覚（知覚）・靈（判断・推理）の三性を持つと表現されている。身体と靈の両方を持つ人間は靈的な次元と

繋がることのできるのは「靈性」を通してしかないだろう。それゆえ、神（ジン）は人間の「靈性」を左右する存在であると考えられる。人間は自由意志を持つため、善い神（ジン）を仲間にするか、悪い神（ジン）と友になるかは人間の選択である。或いは、善い人間には善い神（ジン）が憑いてくる、悪い人間には悪い神（ジン）が寄る。すなわち「福のある種は福のない土壤に落ちない。福のない土壤には福のある果実を植えない」（『正教真詮』性命）。

鬼について、イブリスの物語で説明されている。すなわち、原初の時、巨神のイブリスは、自らは「火光」（火炎）で創られたため、土で創られた人極より偉いと主張し、人極に跪かなかった。真主は「火は外が光明だが中身は暗黒、小さな炎は山を燃やし尽くす。土は見た目には濁るが、中身は光明であり、小さな種が土に置かれると草原が生える。だから人極は神（ジン）より上だ」と答えた。それに納得しないイブリスは真主に反乱し独立した。そのイブリスに従うものがすべて鬼になった。真主は鬼らを天上から地上に追いはらった。それらの鬼は人間世界に満ちており、人間を惑わし共に地獄に墮ちることを企む。それゆえ、「鬼は純陰で地下に居続ける。邪悪で不正なものである」（『正教真詮』仙神）。ここから分かるように、鬼は墮落した神（ジン）であり、墮天使（悪魔）のことを指す。

以上の「純陽」である天仙、「純陰」である鬼、そして陰でもなければ陽でもなく「清濁」と表現される神（ジン）といった存在らはいずれも形がない人格的な存在である。そして、これらの中において人極は最上位である。人間の場合、聖人・賢者・正人となる人間は天仙よりも優れる。しかし、邪悪になる人間は鬼と同じく墮落した存在となる。

天仙は、乃ち万有中の無形な存在における最も賢く、軽くて清い存在である。人極は万有中の有形な存在における最も賢く、完璧で欠けがない存在である。但し、天仙はただ其の清さだけを得た存在で、人極は形相と靈妙さ全てを備える存在である。それゆえ、道は人ではなければ弘めることができない。道が専ら人に責任が委ねられた理由である。人は天

地万物の最も完璧で高貴な存在であるからだ。天仙と神鬼でさえ人のために存在するのだ。(『正教真詮』仙神)

というように、人極は有形・無形を含めた現象世界の中で最上位であることが明確である。もちろん、人間イコール人極ではないが、人間は人極の後裔として、人極の性をそのまま受け継いでいる。つまり、人間のみが人極の真性を発揮し、真主の本来の性質を顕現する可能性を持つ。それゆえ、弘道の責任を人間に任せたとのである。このように、ここでは、人極と真主の関係、人間と人極の関係を媒介として、人間と真主の間にも密接な関係があることが論じられている。

王はさらに以下のように道教を批判した。

今日の愚昧な者は人間が仙・神になれる、そして現世で永久に生きられるとの妄言を吐く。それが多くの人を惑わすことができるのは何故か。或いは陰を採取して陽を補い、辰砂を用いて薬を煉る。それを得て不死になると説く。或いは存神(内観)し気を養い、露を吸い込み風を吹きだし、穀物を断つことで、人は生死の約束と真に帰って公平な審判を受けると忘れることができると説く。これらの罪は何という深いものだ。もし確かに現世に永久に住み続けることができれば、逃亡者が[故郷に]帰らず、本来性を裏切ることとは何の違があるだろう。臣の場合で言うと、不忠であり、子の場合でいうと、不孝である。それに、これらの勝手に行動する連中は、天地万物の真なる主を裏切り、本来性に帰ることを欲することはないが、その罪はどうであろう。かつて、天仙は光で創られ、神鬼は火で創られ、人極は土で創られたという創造の本来の由来を知らないがために、むやみに卑下し定められた位を乱した。人の尊貴さは万なる存在を超越することを知らないのである。このことを明確に知っているならば、仙神の列に居ることを潔しとするだろうか。(『正教真詮』仙神)

ここで王は、人間は本来、仙神よりも優位であるにも関わらず、仙神になりたいと願う人間は自らを卑下にし、本来の位を乱したと主張することによって、道教における錬金術（外丹・内丹思想）を批判した。そして、人間の生は真主が創造したのだから、死というのは生まれ来た場所に帰ることに過ぎないと主張し、死というものを素直に受け取ることを勧めた。このようにして道教における不死を求めることは、真主のもとに帰ることから逃げることでありと批判した。

2. 形而下世界における人間の優位

形而下世界における基本的な存在とは、人間・動物・植物・他の天地山川海などの自然万物である。これらについて、『正教真詮』では「三性説」で区別して説明している。すなわち「生性」・「覚性」・「靈性」である。

蓋し性命は三品あり、下品は「生性」といい、中品は「覚性」といい、上品は「靈性」という。生長の命は乃ち草木の性であり、草木の生長を扶ける。草木が枯れると、その性も消滅する。知覚の命は乃ち鳥と獣の性であり、鳥と獣の成長を扶ける。そして、目、耳、鼻、舌、身、心を使い観る、聴く、嗅ぐ、賞味する、知る、覚えることを可能にする。但し、[事理の] 推理はできない。それらが死ぬとその性も消滅する。聡明で英知の命は乃ち人の性であり、人はさらに生・覚の二性も兼ねている。これらによって人は発育成長ができ、そして人は知覚することができ、さらに事理を推理することもできる。（『正教真詮』性命）

ここで分かるように、「生性」とは人間・動植物が生長・伸びるという形的な変化を決定する性質である。「覚性」とは人間・動物が五感によって感知する性質である。「靈性」とは人間の思考・判断・推理の能力を決定する性質である。よって、植物には「生性」のみあり、動物は「生性」・「覚性」の二性があり、人間には「生性」・「覚性」・「靈性」の三性が備わっていることになる。そして、「生性」・「覚性」は形而下世界の動植物に特有な性質であ

り、「靈性」は形而上世界の天仙神鬼が有する性質である。動植物は有形な存在として無形な存在である天仙神鬼とは異なる次元の存在である。しかし、人間はこの両次元の性質を共に有している。それゆえ、「人間は形と神を兼備し、高い所から低い所に至るまですべてを網羅している。実際にはあらゆる存在における完全たる存在である」（『清真大学』体一）。これも靈的な存在である人間が形のみから成る偶像や動植物を崇拜することへの強烈な非難でもある。

続いて、人間の死と動植物の死の違いが論じられる。

[人間の] この身体が死んでも、その性は長く生き続ける。凡そ知覚のことは身体に依託するため、身体が止まると、知覚の性も何の機能も果たせなくなる。それゆえ、草木、鳥と獣の性は身体を本にしているから、身体が死ぬとその性も同時に消滅するのである。推論・明哲の性は身体に依存する必要性がなく、その性は自ら動けるため、身体がなくなっても本来の〔靈的な〕能力を用いてその神（ジン）を遣うことができる。それゆえ、禽獸草木とは大きく異なるのである。（『正教真詮』性命）

人だけは違う、彼は善悪の異なりを知ることができる。有無の玄妙な道理を洞察することができる。行くか止まるかを自ら判断できる。更に物に関与することができる。身体に累を及ぼさせるか。人の死は、乃ち身体の覚性〔の死〕であり、人の靈性〔の死〕ではない。靈性は身体に在ることは、牢獄に拘留されているようである。この身体が死んだら、囚人は牢屋から出られたようで、その靈も倍增するのである。凡そ命を知る者は死を恐れず、もとの場所に帰るが、[そこには] 各自に定められた位があり、勝手に変えることができない。（『正教真詮』生死）

以上のように、動植物は身体に依存して存在するものであるため、体がなくなる時点で、同時に終焉を迎える。しかし、人間の場合、動植物とは異なって「靈性」を持つため、死んで身体がなくなっても、靈的な存在としてこの

世界に生き続ける。中国において死ぬべき運命と死後の存在について、仏教の輪廻説、道教の自然的な死生観、そして儒教の「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（『論語』先進）という死を取り扱わない考えなどがある。仏教の輪廻説は、言うまでもなく、人間が死後に動物などに生まれ変わるということである。王岱與の著書では、人間は動物と源から本質的に異なり、不滅の霊性を持つ存在であるため、輪廻することは決してない。これは仏教の輪廻説に対する否定である。

道家における人間の死ぬべき運命への対処方として、荘子の無為自然的な死生観がある。つまり、人間の生死は自然界において花が咲いて枯れること、四季の循環、天体の運動とは同じく自然的な摂理の一つに過ぎないとする死生観である。「夭折した子供より長生きできる人はおらず、彭祖は若くして死んだ。天地は私とともに生じ、万物は私と一つである」（『荘子』秋水³¹）。つまり、それぞれの物事には各々の摂理と運命がある。同じ水平において見るべきではない。このようにして、すべてはただ自然の一部に過ぎないため、人間が行う比較衡量や、悲しみ、残念に思う感情などはただ人間の主観的なものに過ぎない。総じて、荘子の場合には、人間の死はむしろ動植物の死とは同じようなもので、ただ自然界におけるごく自然の一部である。しかし、ここでの創造論と三性説をみれば道家に批判的であることは明瞭である。まず、上述した創造論から、人間は太極によって生成された自然界の一部分である動植物とは全く異なり、人極によって生まれたからである。つまり、人間は動植物とは本質的に異なる次元の存在である。次に、人間は霊性を有するため、死後も存在し続けるのであって、動植物のように形がなくなった時点で消失することがない。このように、人間を動植物と同等の存在とする道家の思想を否定した。しかしながら、ここで彼は、道家が主張する死に対する「自然に委ねる」という指向性に対して、むしろ肯定的に扱っている。ただし、その心境は人間の生死を自然の摂理と見なすことに発するものではなく、「真性」を発することによって得られるものである。すなわち「真性は命の本源から出るもので、先天の至大な理であり、それを発することができれば、真主に忠実で二心がなく、一心に主に向かい、天下を破れた靴と見な

して捨て、富貴をも浮き雲のようなものと見る」（『正教真詮』性命）。言い換えれば、死というのは生まれ来た場所に帰ることに等しく、死後の至福こそが人間の本質に他ならないということを悟り、現世における得失を淡泊に見るというような成り行きに従う心境である。そして、道教の無為の消極的な処世態度とは異なり、王は現世における修身・齐家・治国、及び個人の幸福を積極的に扱っている。

儒教は確かに死を語らないが、死後の存在を否定はしない。『朱子語類』巻三・鬼神によれば、人の生は気の集まりであり、人が死ぬとその気も散じる。従って、人間は死後、生前の気の残余として存在する。とはいえ、その気もやがては散じきってなくなることになる。つまり、「生があれば死もある。始まりがあれば終わりもある」と朱子が述べるように、人間は最終的になくなる。しかし、王岱輿の場合、人間を「有始無終」の存在と主張する。つまり、人間は死後に存在し続けるだけでなく、永久に存在し続けるのである。但し、現世における行いによって、人間は死後の存在として天国にいくか地獄に墮ちるかになり、そして死後の存在の運命は変えられず、永遠に天国か地獄かにいることになる。言い換えれば、生は一度限りの生であり、死も一度限りの死なのであって、現世で身を修めなければ死後は望ましくない状態になる。そして、死後が永遠に存在し続けるため、その望ましくない状態も永遠に続く。一度限りの生と死の定めにおいて、人間にはやり直す機会もない。つまり、王は人間が死後存在としてのあり方について、宋学とは異なる意見を提示したが、死後存在としての永遠性を語ることによって人間に誠告するような論じ方は、人間の修養論と道徳性を強調する儒教とは相性がよい。

そして、人間の身体が死んでも霊性が不死であることについて、以下のよう論じられている。

ゆえに、生性と覚性は身体に依拠する。身体が死ぬと同時に消滅する性はこれらの性のことである。霊性は本来的に異なり、身体に依らない。もしも身体に依るものであったら、身体に縛られる。如何にして是

非を弁別することができるのだろうか。禽獣の場合、食べ物を見かけたら、食べたくて仕方がない、是非を分かたず、礼讓を尽くすことができようか。人は飢餓で喉が渇いた際に、不義の食物を見かけても、その心は普通 [平常心のまま] に惑わされず、美味しくても食べるのは潔しとしない。それに人は主を認識すること、君主に忠実であること、親に孝行をすること、家を斉えること、国を治めること、天下に徳を恵むこと、千古にわたってこれらの美名が流れている。身体は動いていないが、神は宇宙の間に自在に泳いでいる。[人間は精神の] 極度を使いこなさないものは一つもない、どうして身体に縛られて良からうか。(『正教真詮』生死)

ここでは再び動物と比較して、人間は徳を有することで、その霊もの不滅であると論じられ、またその徳の内容は忠や孝などの儒教的なものとして示されている。さらに別の箇所でも、王は動物との比較で「人心」・「物心」の概念を提示している。

多くの場合、生き物の心はただ一つである。人のみ二つの心を持っている。乃ち、「人心」、「物心」である。また性も二つある。乃ち「真性」、「稟性」である。凡そ不義の財と色に遇った際、それを喜び好むが、非礼であると思慮する。[その時に、欲望に] 従えば物心と為し、断ずれば人心と為す。[略] ゆえに、禽獣は皆禽獣の心がある。但し靈気がないため、是非を区別することができず、意のままに行動し、自らを制することができない。それ [行為自体] を善であるか悪であるか自覚していない。これは有形 [のもの] の知というもので、有形の知以外に、情は通じないのだ。如何にして自らを反省してその性を知るのか。それゆえ、古今、禽獣を賞罰する法はなかった。(『正教真詮』生死)

このようにして、人間の道德論を禽獣との比較によって確立している。ここでは、確かに人間は動物より優位であると主張しているが、その一方で、人

間は動物とは異なって是非・善悪を分別する能力（靈性）を元来備えているからこそ、非と悪を行う人間は禽獣よりも劣るのである。かくして、形而下世界において、人間は物理的に動植物にない「靈性」を持つだけではなく、動植物にない道德心（人心）も持っていることによって、優れた存在であることが強調される。

以上、「真主中心主義」の部分では、宇宙の由来、人間の由来を明らかにし、王岱輿の創造論を論じた。「人間優位主義」の部分では、王岱輿の思想における人間存在の意義、人性論、道德論、善悪論を明らかにした。真主、人間、天仙、神鬼、万物の關係については、彼の以下のような文言がまともになっていると言える。

生死は有無という。有無の意味は蓋し同じではない。有は三品がある。曰く、「無始無終の有」、乃ち真主の単独の一の有である。「有始無終の有」、乃ち天仙、人神、数一の有である。「有始有終の有」、乃ち魚獸鳥、草木、金石が依拠する有である。（『正教真詮』生死）

4. 王岱輿の死生観

1. 死について

人間の死の行方について「人神の善にして死んだ者はその靈が天に上り、天仙と交わるが、天仙 [そのものというわけ] ではない。人神の悪にして死んだ者はその魂が地下に降ろされ、悪鬼と隣家になるが、悪鬼 [そのものというわけ] ではない。」（『正教真詮』仙神）と述べられている。つまり、終末の審判の時、現世で聖人・賢人・正人・善人は死後天に昇り、天仙とともに暮らし、永遠の至福を得る。他方、現世で悪人であった人は死後地下に降ろされ、鬼の世界に永遠に閉じ込められる。人間の死は終わりではなく新たな真の始まりである。人間は死を恐れるが、王の思想においては死とは人間の靈の解放であり、怖いものではない。とはいえ、ただ死ねばよいというわ

けではない。それは、人間の死後の行方は現世の生によって決まるからである。例えば聖人になれば天仙の界に入ることになる。そして、人間は現世において道を弘める使命があるから、自殺を選ぶことは使命を放棄することになり、許されない。

以上、王岱輿の思想における人間の死についてまとめるならば、死を恐れて不死を求めることは元々の場所に帰ることを拒むことであり、逃亡者である。また、形而上世界において人極は天仙神鬼よりも優れた存在であるから、仙神になることを望む人間は自らを卑下することと同じである。そして、「神（ジン）」をコントロールできない人間は弱く、鬼になる人間は墮落している。さらに、ひたすら死を求めることは使命を放棄することになり、真主に対する不忠不孝である。

他方、死と関わる埋葬儀礼は、言うまでもなく土葬である。しかし、『正教真詮』では土葬を勧める時には、漢民族の棺の使用と比較しながら、「孝」観念と関係づけて論じることが特徴である。土葬の主張の根拠としては「自然」と「清浄」の二点が挙げられている。自然である理由は原初の時、人間はそもそも土から創られたからである。すなわち「自然 [のあり方において]、人は本来、土から生じた。本に返し元の状態に戻り、土に再び帰る」（『正教真詮』風水）。そして、棺に入れない理由は、死体が腐って濃血が棺の中で溜まり、死体がずっと濃血の中に浸ることになる。しかしながら、死体を白い布で包み、そのまま土穴の中に入れれば、死体が腐って、その濃血も土の中に浸み込み、土と一体になるため、物理的にも土に帰ることになる。これは清浄であると彼は主張する。すなわち「清浄というのは、即ち人の血肉である。大地に埋葬され、土に成り遂げる。人は本来から地と土から出たのだから、棺の中に永遠に止められたら、氷と炭火が同じ炉にあるようなもので、必ず [土と] 合一できない」（『正教真詮』風水）。さらに、「本を忘れることは必ず自然ではない、死者は知覚がないから、金の棺、玉の椁であっても、彼にとってなんの益があろうか。若し死者がそれを知れば、膿血の中におり、避けようとしても避けられない境地になる。身体全体が汚いのであり、どうやって清浄を得ようか。生きている前の孝行は期限がある。死後の

孝行は無限である。仮に死んだ親をこんな苦難の中に置くならば、孝になるうか』（『正教真詮』風水）と述べるように、王は中国で最も重要視される孝の概念を用いて、棺に入れて葬ることは大なる不孝であると批判した。

2. 生について

人間の死の意義と死後の行方について明確にした上で、王は人間が現世でどう生きるべきかについても論じる。もちろんムスリムである王岱輿はイスラーム的な生き方を勧めるのである。彼はイスラームの六信五行、食文化についても『正教真詮』において説明した上で、人間は靈的な有形な存在として、「人心」を生かさなければ、動植物よりも劣るものになるから、儒教が主張する修養論の必要性和人間の道徳性をも主張した。『正教真詮』較量篇³²においては人間の生き方が「三品」、「十条」にまとめられる。「三品」とはすなわち「心において篤信すること」・「舌において唱えること」・「身体において従うこと」である。この三つは唯一神である真主を篤信することである。「十条」とは「飲食を節制すること、言語を慎むこと、寝ることを節制すること、悔い改めること、静寂を求めること、清貧に甘んじること、知足し安んずること、苦難を忍耐すること、文句を言わずに成り行きに任せること、楽しく成り行きに従うこと」である。これは修養論である。

特徴的なのは、王が現世における人間の食欲・性欲、そして富貴名誉などの世俗的な幸福を認めていることである。まず、食欲について次のように述べられる。

且つ、人間は本来的に全身が血肉である。胎児の時から血を飲み、生まれてから乳を飲む。絶えず肉食をしている。これすべて造化であり、人為ではない。（『正教真詮』葷素）

食べるべきものを食べないことは、主の創造の恩恵に背くことになる。食べてはいけないものを食べると、私用（私欲を満足させること）に属することになる。それゆえ、世間の草木は人の身体が伸びることを助ける。

世間の飛行する生物全般は人の身体の運動を助ける。世間の聖賢は人の身体の性理を導く。天と人は一致し、理と形は相いれないことはなく、どれ一つでも欠けることができようか。（『正教真詮』葦素）

中国では仏教の不殺生の思想の影響も強いいため、王はここで仏教の菜食主義を意識しているのであろう。肉食を肯定する根拠は、野菜は「生性」が強いものであるため、野菜を食べることは人間の成長を助長し、同じように動物は「覚性」が強い存在で運動機能が優れているため、動物を食べることは人間の運動を助長するというものである。これらは真主がもたらす人間への恩恵であり、食べないことは真主の恩に背くことになる。とはいえ、すべてのものを食べられるわけではない。そこで、王はイスラームのハラールを推奨した。

また、性欲について次のように述べられる。

天地人神を見てみよう、昆虫草木など些細なものに至るまで。情がある無しにかかわらず、陰陽を得ずにいられる存在は一つもない。人の体の精気でさえ陰陽が揃えば調和し、盛衰すれば病むのだ。いずれか一つが欠ければ死に至る。この身体における陰陽調和でさえこの有様であるのに、夫婦何れかが欠くことなどできるものか。〔略〕故に、正教（イスラーム）の道理においては、妻を亡くした男や、夫が死んだ女でさえ一人のままでいることを勧めない。なぜなら、表は潔で中身は淫であることより、真実の正を明瞭にして節を改めたほうがよい。どれが大事か、どれが正しいか、弁じなくても明瞭であろう。しかし、このことは人に益をもたらすと同時に、人に悪をもたらすこともできる。そのことを知らなければならない。なぜなら、人に益をもたらすのは、正色（正当な性欲である）である。人に悪をもたらすのは邪色（邪悪な性欲）である。〔略〕たとえば、美食によって満腹な時には、如何に珍しくて美味しいものであっても見もくれないように、正色も必ずなくてはならないものである。（『正教真詮』夫婦）

ここで王は人間の正当な性欲を認めている。生命を維持することが食べることの正当な欲求であるのと同じように、人間の基本的な性欲を満足させることは正当な欲求である。これは食べることと同じように不可欠なものである。その理由は、この世界が陰陽の調和によって良好に働いているため、人間という存在も陰陽の理によって定められているためである。

現世の幸福について、『清真大学』は、現世は確かに虚しい場所、或いは牢屋であると否定的に扱ってはいるものの、現世における富貴・名誉・朋友交際・夫婦恩愛などの幸福に積極的な意義があることも認めている。つまり、彼によれば、死後、真主に復命するという「大本」を忘れなければ、現世的幸福の追求は来世に向かう「軽舟」（軽快な舟）になる。現世を充実して過ごした上で真主に「復命」することもできるのであって、この場合、現世的幸福の追求はむしろ錦上に花を添えることに等しい。他方、現世的幸福に溺れて真主への「復命」を忘れたとしたら、現世的幸福はかえって自らを傷つける鋭い刃物になる。現世で楽しく過ごしたとしても、来世で真主に「復命」することができなくなり、地獄に墮ちるのである。³³

結び

以上のように、王岱輿は「人間はなぜ生まれたのか、現世でどのように過ごすべきか、死後の行方・死の意味とは何か」という古今にわたり探求された哲学的な問題について明確な答えを提示した。すなわち、神は自らの完全性を顕すために人間を創り、人間に試練を与えるために現世を創った。人間は死後、終末に復活し審判を受け、現世の行いによって永久に天国に昇るか、永遠に地獄に陥るかのどちらかになる。彼の比喻で言うと、前世は種を撒き、現世で栽培し、来世で果実を得る。現世において悪で栽培した人生は来世で悪の果実（罰・地獄）を得るが、善で栽培した人生は善の果実（褒賞・天国）を得るのである。このようにして、王岱輿は人間の生死の決定要素である真主を重視するため、現世の幸福ばかり追求することを批判する。また、

現世における人間を重視するため、現世の幸福を軽んじてひたすら死後を考えるという虚無主義をも批判する。従って、人間は死後と現世のいずれにも偏らず、終末において穢れがない存在として蘇るために善なる一生を過ごし、そして現世の充実のために幸福な一生を過ごすべきというのが、王の死生観であると言える。

■注

- 1 劉曉春「基於人口普查的中国穆斯林人口特徴分析」『回族研究』、2014年、70-76頁。
中国の全国人口統計は10年ごとに実施されている。第七回人口統計は2020年11月に実施される予定である。従って、現時点劉の論文にある2010年の統計データが最新のものとなる。
- 2 ウイグル族、カザフ族、キルギス族、タジク族、ウズベク族、タタール族が90%以上も新疆に集まっている。同論文、70-76頁。
- 3 回族、東郷族、保安族、サラ族が主に寧夏、甘肅、青海などの西北部に集まっている。同論文、70-76頁。
- 4 「蕃」は外国の意味で、蕃客とは外国からの客の意味である。
- 5 当時、色目人と呼ばれた。主にシーア派のムスリムであった。
- 6 これらのムスリム将軍はスンナ派である可能性が高い。
- 7 通常、三・四文字で構成されていたムスリムの姓を、漢民族と同じように一文字にする政策。
- 8 五族とは、満・蔵・蒙・回・漢を指す。
- 9 日本の東洋学者である桑田六郎が作った名称である。
- 10 桑田六郎「明末清初の回儒」、池内宏編『東洋史論叢：白鳥博士還暦記念』、岩波書店、1925年、377-386頁。
- 11 濱田正美『『歸真總義』——中央アジアにおけるその源流』、『中國宗教文獻研究』、臨川書店、2007年、458頁。
- 12 余振貴「從『清真大学』試論王岱輿宗教哲学思想的特点」、『中国伊斯蘭教研究』、青海人民出版社、1987。

- 13 沙宗平『以回道包儒道——『清真大学』與『大学』之比較』、『対話：中国传统文化與和諧社会』、2009年。
- 14 孫振玉『王岱輿劉智評傳』、南京大学出版社、2011年。
- 15 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、2012年。
- 16 本稿においては、『清真大学』については、基本的に中国宗教歴史文獻集成編纂委員會編纂、周燮藩主編『清真大典』第十六冊（黄山書社、2005）に収録されている、清道光五年（1826年）清真堂版重刊本に依拠する。
- 17 ここの文脈において、「教門」は「宗教的な教え・宗旨」の意味である。
- 18 筆者は中国ムスリムの一人であるが、この言葉は中国ムスリムの間で最も熟知されている言葉である。これに対して、アッラーという言葉の漢訳哲学用語としての「真一」がさほど熟知されていない。
- 19 王岱輿の『清真大学』の「題綱」において明確に提示されている。
- 20 堀池信夫、前掲書、2012年、240頁。
- 21 『正教真詮』は真一・元始・前定などの40篇によって構成され、それぞれの篇は2頁から6頁の紙幅である。
- 22 五方とは東西南北中央の五つの方位である。
- 23 アンヌ・チャン著、志野好伸、中島隆博、廣瀬玲子訳『中国思想史』知泉書館、2010年、48頁。
- 24 溝口雄三、丸山松幸、池田知久『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001年、269頁。
- 25 小野沢精一、福永光司、山井湧『氣の思想：中国における自然観と人間観の展開』東京大学出版会、1978年、iv頁。
- 26 同書、vi頁。
- 27 アッラーによる予定説と人間の自由意志説の対立の問題については、イスラーム神学でも、アッラーの予定を徹底に主張し、人間の自由意志を認めない考えもある一方、アッラーの予定を主張すると同時に人間の自由意志を認める考えもある。王岱輿は、アッラーの予定と人間の自由意志は両立可能であると主張する立場である。
- 28 「清真」という言葉について、「清淨無染、真乃独一」（清淨にして純一無雜である。真乃唯一たる一である）という用語に由来する。この引用文における「清淨にして真なる果実」とは、すなわちイスラームの道によって得られた果実のことである。現代の中国では、主にハラルの意味として用いられている。なお、イスラームを指す

- 場合、清真教の用法がある。
- 29 後述するように、王は、死後存在は人間の本質に他ならないと考えているため、本来性というのは死後存在を指す。
- 30 八百歳くらいまで生きてとされる伝説上の人物。
- 31 アンヌ・チャン、前掲書、102 頁。
- 32 比較し衡量すること。王は「較量というのはすべての物事に対し必ず正直で、偏ることがないこと」と説明する。
- 33 王岱輿『清真大学』清道光五年（1826 年）清真堂版重刊本、中國宗教歴史文獻集成編纂委員會編纂、周燮藩主編『清真大典』第十六冊、黄山書社、2005 年、11 頁。

■参考資料

- アンヌ・チャン著、志野好伸、中島隆博、廣瀬玲子訳『中国思想史』知泉書館、2010 年。
- 井筒俊彦『イスラーム思想史』岩波書店、1975 年。
- 王岱輿著、余振貴点校『正教真詮 清真大学 希真正答』中国回族古籍叢書、寧夏人民出版社、1988 年。
- 王岱輿著『清真大学』清道光五年（1826 年）清真堂版重刊本、中國宗教歴史文獻集成編纂委員會編纂、周燮藩主編『清真大典』第十六冊、黄山書社、2005 年。
- 小野沢精一、福永光司、山井湧『氣の思想：中国における自然観と人間観の展開』東京大学出版会、1978 年。
- 陳垣「回教之入中国史略」、『回教青年』第 5 卷第 8、9 期合刊、『中国伊斯蘭教史參考資料選編上册』、1985 年。
- 白寿彝『中国伊斯蘭教史存稿』寧夏人民出版社出版、1983 年。
- 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、2012 年。
- 溝口雄三、丸山松幸、池田知久『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001 年。
- 劉文英著、堀池信夫、井川義次、菅本大二訳『中国の時空論——甲骨文字から相対性理論まで』東方書店、1992 年。
- 山井湧『明清思想史の研究』東京大学出版会、1980 年。

(テイ・ショウレイ 東京大学大学院人文社会系研究科 基礎文化研究・宗教学宗教学史学博士課程)

Chinese Muslim's View of Life and Death : The Example of Wang Daiyu (王岱與)

Xiaoli Ding

China is a multi-ethnic nation composed of Han nationality and 55 ethnic minorities. Islam is widely accepted by 10 out of the 55 ethnic groups, and Muslims in China accounting for 0.5% of the national population. Traced back to 7th century, Islam in China has been practiced for more than 1,400 years. A distinctive feature of Chinese Muslim is that they are devout Islam, yet such identity has not forbidden them from absorbing traditional Chinese values such as those within Confucianism. This characteristic is to be best exemplified in the case of “Islamic Confucian” (*buiru* 回儒), who were Muslim scholars in 16th and 17th centuries trying to express Islamic theology in terms of Confucian concepts. This thesis mainly analyzes the thoughts of Wang Daiyu, a pioneer of Islamic Confucians, to explore Chinese Muslim's view on the philosophical problem of life and death. Wang's ideas concerning this theme has been largely neglected until this point.

In the first chapter, this paper examines Wang's *Great Learning of the Pure and Real* (Qingzhen Daxue 清真大学) to define, first three key words of his thoughts: Allah, the Ultimate of Non-being (Wuji 無極) and man, then two characteristics: “Allah-centrism” and “human superiority”. These two characteristics, serving as key concepts, unable us to take a grasp, in the following chapters, at Wang Daiyu's thoughts as a whole as well as on life and death.

Chapter two “Allah-centrism” clarifies Wang Daiyu’s two theories of creation, that is, the creationism of the universe and the creationism of human beings. Wang believes that all natural things in the universe originated from the unity of the Ultimate of Non-being and the Great Ultimate of being (Taiji 太極), both created by God, while the Ultimate of human being (*Renji* 人極) Adam is created directly by God. In his opinion, man created by Allah will eventually return to Allah, and death represents such return.

Chapter three “human superiority” focuses on Wang’s emphasis upon human superiority in the metaphysical world and the material world. The metaphysical world contains humans, immortals, jinn (*shen* 「神(ジン)」) and ghosts, among which human is the supreme. The material world is composed of animals, plants and so on. Wang suggests that it is “spirituality”, a feature possessed only by human, that makes them far surpass animals and plants. Spirituality is the reason that human can judge right and wrong and exist permanently after death. Through a comparison with animals, he heightens human’s responsibility to cultivate their morality.

To sum up, for Wang Daiyu, death is to return to Allah and thus not a terrible thing. Moreover, after death, human beings will be resurrected, then judged by their actions in this world, according to the result of which they will either rise to heaven or fall into hell. Only those who become saints and sages in this life can truly return to Allah. It is on such accounts that, regarding how should we live this life on earth, Wang agrees with the Confucian ideas of moral cultivation to obtain sainthood and sagehood without losing sight of the significance of the six articles of faith and five pillars of Islam.