

「聖」なる賽典赤とムスリム・アイデンティティ
—清代中国の預言者一族の対外生存戦略と内的緊張関係—

Saidianchi, Who Was Related to the Sage (*Sheng*), and Muslim Identity: Survival Strategy and Inner Tension of a Chinese *Sayyid* Family during the Qing Period

中西 竜也
Tatsuya NAKANISHI

This essay focuses on the Chinese epitaph of a descendant of Saidianchi (Sayyid Ajall Shams al-Dīn, d. 1279), Na Yongjie (d. 1691), erected by his descendants at Najiaing, Yunnan Province, in 1778. It questions why this epitaph did not specify that Saidianchi was a descendant of the Prophet but implied it by using a cliché for the sages (*shengren*): “[He] had a mysterious and superior knowledge by nature.” Thus, this essay explores how Chinese-speaking Muslims recognized and expressed the nobility of *sayyids* during the Qing period. Additionally, it elucidates how the strange hint regarding Saidianchi’s honorable pedigree resulted from a strategy adopted by Na Yongjie’s descendants for their survival in China and an inner tension among them. Furthermore, it discusses how Saidianchi—a symbol linking Chinese-speaking Muslims to the Prophet and Chinese society—influenced the formation of their identities.

はじめに

「皇明勅封世襲錦衣衛納永階墓誌銘」¹と題する墓碑は、賽典赤・瞻思丁（サイイド・アジャッル・シャムスッディーン, Sayyid Ajall Shams al-Dīn,

* 本稿は日本学術振興会科学研究費（19H01317, 20H05825, 17K03130, 21K00906）の助成による研究成果の一部である。

¹ 姚继德, 肖芒 (分册主编) (云南民族村寨调查主编是高发元)『云南民族村寨调查: 回族: 通海纳古镇』昆明: 云南大学出版社, 2001, 320–321. 马继祖 (编著)『郑和家世研究』昆明: 云南人民出版社, 2005, 200. 前者の翻刻テキストは、撰者の肩書と名前を記した部分を欠くため、後者で補った。

1279 年没)の末裔、納永階(清朝の康熙 30 年/1691 年没)のために、後者の子孫たちによって、清朝の乾隆 43 年/1778 年、雲南省河西県土軍村(現・通海県納古鎮納家営)²に立てられた。碑文によれば納永階は、一説に賽典赤の孫(賽典赤の長子、納速刺丁の子)、伯顔の子と言われる、納速魯(またの名を納璞爸)³なる人物の末裔だという。

同墓碑は、納永階が賽典赤の子孫であることを説明する際、モンゴル時代に雲南の「文明化(中華化)」に資する「善政」を布いたことで知られる、このサイド(預言者ムハンマドの末裔)を称えて「生まれながらにして神霊」(生而神霊)と述べる。「神霊」とは「優れた知恵を持つ」ということ。この「生まれながらにして神霊」という性質は、しばしば「聖人」の特徴とみなされた⁴。「聖人」は、儒教の理想的人格であり、一般には古代中国における文明の創始者たちや有徳の王たち、および孔子を指す。ただし、中国ムスリム(漢語を話すムスリム)の間では預言者(nabī)も「聖人」とみなされた⁵。ムハンマドが「聖人」の特徴を持ったことは時に非ムスリム漢人からも承認された。ゆえに、たとえば『大明一統志』巻 90「外夷・默徳那國」にも「[マディーナは]すなわちムスリムの祖国である。はじめ国王のムハンマドは、生まれながらにして神霊で、大徳があり[後略]」という⁶。

とはいえ、納永階墓碑は「生まれながらにして神霊」との描写によって、賽典赤が「聖人」ないし預言者そのものだったと主張しようとしたのではなかろう。そうではなくて、おそらくはその記述によって、賽典赤が「聖人」ないし預言者の性質の一部またはそれに似たある種の「聖」性をもったこ

² 姚继德、肖芒『通海纳古镇』5: 纳为信、马世祥、纳芳『元咸阳王赛典赤・瞻思丁世家』第 3 版、北京: 今日中国出版社, 1996, 187 によれば、納家営の名は清末に用いられ始めるが、民初まで「土軍村」の呼称が用いられていたという。納永階の墓と碑は納家営のムスリム共同墓地に存在する(納为信等『元咸阳王赛典赤・瞻思丁世家』179)。

³ 納为信等『元咸阳王赛典赤・瞻思丁世家』186。

⁴ 聖人は「生まれながらにして神霊」であるとの観念は、たとえば、明の王應電『周禮傳』『文淵閣四庫全書』所収本巻 3 下 26 葉裏(『景印文淵閣四庫全書』1501 vols., ソウル: 疆江出版社, 1988, 96: 171) の、『周禮』春官宗伯「凡邦之大裁、歌哭而誦」への注における、次の文言から窺える。「常人は神と気が暗く塞がり、まるで[天と]隔たって通じないかのようだが、聖人は生まれながらにして神霊で、もとより幽隠なものと明顕なものに通じ得るがゆえに、古に聖人を称える者は『神の如く賢明(神明)だ』と言った」。当該観念は、『史記』巻 1「五帝本紀第一」に、黄帝と帝嚳が「生まれながらにして神霊」だったとあるところに由来する。

⁵ なかでもムハンマドは、しばしば孔子に比されて「最高の聖人」(至聖)と称された。

⁶ 長澤規矩也、山根幸夫(編)『和刻本大明一統志』上下巻、汲古書院、1978、下: 1546。

と、あるいはそれをしからしめた賽典赤と預言者の血縁関係を示唆しようとしたのに違いない。賽典赤の「聖人」に近い性質が預言者血統に由来するという考え方は、1633年成立の『清真教考群書彙輯』「勅封回回賽典赤咸陽王」が引く、もと廬陵県（江西省）の「教授」、趙文の著した、『金陵賽氏家傳』の序文の一節にも表れている。すなわち、「古の聖賢は神的な者の血筋（神明之胄）から出た。賽氏は実際に預言者の後裔（聖後）から出た」⁷という。「勅封回回賽典赤咸陽王」の原典「太監鄭和勅書」なる文章は後代の中国ムスリムによく参照された⁸ので、同様の考え方が納永階墓碑に見えてもおかしくはない。

しかし奇妙なことに問題の墓碑は、納永階や賽典赤が預言者ムハンマドの末裔であることを明示しない。まるで敢えて「生まれながらにして神霊」という言葉によってその血統を暗示するに止めているかのようなのである。本稿は、この奇妙な暗示の背景の分析を通じて、前近代、とくに清代の中国ムスリムの間におけるサイド崇敬の様相を探ろうとするものである。

そもそも中国におけるサイド崇敬の存在は自明ではないし、その表出の有様や変遷も検討の余地がある⁹。たとえば、筆者が2015年に雲南巍山彝族

⁷ 李偉、吳建偉（主編）『回族文獻叢刊』8 vols., 上海：上海古籍出版社，2008, 1: 33.

⁸ たとえば当該文章の一部が、劉智（1724年以降没）『天方至聖實錄年譜』巻20「勅回回太師文」（中國宗教歴史文獻集成編纂委員會【編纂】『中國宗教歴史文獻集成之四 清真大典』25 vols., 合肥：黃山書社，2005, 14: 348-349, esp., 349 [同治八年錦城寶真堂重刊本巻20, 4葉表]), 1874年頃に書かれた李煥乙『清真先正言行略』巻上「瞻思丁」（李偉、吳建偉『回族文獻叢刊』1: 103），1852年頃に書かれた藍煦の『天方正學』巻7「聖裔賽真人墓誌」（『清真大典』17: 196-197 [民國十四年清真書報社刊印本巻7, 38-39]）などに引かれる。ただし、賽典赤をほとんど聖賢に比す趙文の譜序は、内容の過激さからか、後一者にしか言及がない。

⁹ たとえばBen-Dor Beniteは、賽典赤の末裔たることが馬注とその著『清真指南』の名声を高めたと述べる（Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Cambridge, Massachusetts and London: The Harvard University Asia Center, 2005, 140）が、後述の如く、その名声は時に賽典赤の血統よりもむしろ彼の雲南開拓の功に依存した。またPetersenも、サイドの出自が馬德新（1874年没）に権威を付与したと述べる（Kristian Petersen, *Interpreting Islamic in China: Pilgrimage, Scripture, & Language in the Han Kitab*, New York: Oxford University Press, 2018, 71）が、これも再考の余地がある。たしかに弟子の馬聯元（1903年没）は、そのアラビア語著作『説明』（al-Ḥajj al-Sayyid Muḥammad Nūr al-Ḥaqq b. al-Sayyid Luqmān al-Ṣīnī al-Yunnānī al-Sihīnī, *Tawḍīḥ*, Kanpur: Maḥmūd al-Maṭābī', 1321 AH/1903, 290）で馬德新を尊んで「我らが師、サイド・ユースフ（Mawlānā al-Sayyid Yūsuf）」と呼ぶ。しかし別の弟子、馬安禮は、馬德新の漢語墓碑（余振貴、雷曉靜【主編】『中国回族金石录』銀川：宁夏人民出版社，2001, 501-503）で、彼を賽典赤の子孫としながらも預言者の血統を明示しなかった。馬德新自身も自らのサイド血統を誇った形跡がほとんどない。自著『本經五章譯解』（馬德新『本經五章譯解』n.p.: 馬復初【馬德新】，1284 AH/1867, 1b）で「アブドゥルカイユーム・ルーフッディーン（‘Abd

回族自治区の某所で出会ったある中国ムスリムの「サイド」親子は、自身が賽典赤の子孫であることを誇ったが、預言者ムハンマドの血を引くことはほとんど意識していなかった¹⁰。中国ムスリムがサイドの尊貴を如何に認識・表現してきたかは、あらためて問われるべきだろう。

また、結論からいえば、納永階の墓碑において賽典赤の預言者血統が明示されず暗示にとどまった背景には、この墓碑を立てた、墓主の子孫のムスリム一族における対外生存戦略と内的緊張関係が作用していたと考えられる。すなわち、彼らはイスラームの宗教学者と儒教の知識人とを何れも輩出し、中国ムスリム社会での威信確立と非ムスリム漢人社会での地位上昇をとともに目指した。しかし彼らは、他の中国ムスリムの一族でもまま見られたこの戦略¹¹によって、社会的成功をめぐる二つのベクトルの間で引き裂かれる危険

al-Qayyūm Rūh al-Dīn)』、『覺世寶箴』という漢語表題を冠された、イブン・ハジャール・アスカラーニー (Ibn Hajar al-'Asqālānī) の『警醒』(*Munabbihāt*) の木刻本 (姚继德 [主编]『云南回族古籍典藏』20 vols., 昆明: 云南出版集团, 云南人民出版社, 2019, 20: 74 [35b]) で「写字生ユースフ・アビー・ナスル・ルーフディーン (al-kātib Yūsuf Abī l-Naṣr Rūh al-Dīn)」などと自称するように、アラビア語自署においてさえ自らの名にサイドを冠さなかった。馬注『清真指南』の摘要『指南要言』(同治3年/1864年刊) に見える「榆城聖裔馬德新復初氏探正」との表現 (姚继德『云南回族古籍典藏』17: 21 [馬德新探正, 馬安禮參訂『指南要言』同治三年馬如龍刊本, 卷1, 1葉表]) は、管見の限り、馬德新の関与した漢語著述で彼の「聖裔」性を明示した唯一の例だが、これは彼の自署ではない。

¹⁰ 逆に中国西北部のスーフィー教団の一つ、大拱北門宦では、祖師ホージャ・アブドゥッラー (Khawāja 'Abdullāh, 1689年没) のサイド性が、近代に「再発見」され、強く意識されるようになったように見える。管見の限り彼が預言者の後裔 (29世孫) たることに言及している最も早い例は、『西北世紀』巻4第6期 (1949年) に載った「臨夏拱北溯源」という文章である (李兴华, 冯光源 [編]『中国伊斯兰教史参考资料选编 [1911-1949]』上下册, [银川]: 宁夏人民出版社, 1985, 上: 862-869, esp., 862)。しかし、それ以前の史料は彼の聖裔性に触れない。たとえば、彼の没後すぐの1691年に弟子の馬子雲が立てた「先師碑記」(余振貴, 雷晓静『中国回族金石录』489-491: テキストは筆者撮影の写真も参照) は、ホージャ・アブドゥッラー (華哲阿補董喇希) の「血統は天方のマディーナの祖国に出て広がり、教えは最高の聖人/預言者ムハンマドの嫡伝にもとづく」(系衍天方默抵勒之祖國, 教本至聖穆罕默德之宗傳) と記す。現甘肅省臨夏県の漠泥溝拱北で最近修復された、ホージャ・アブドゥッラーの弟子シャー・ヌールディーン (Shāh Nūr al-Dīn) のアラビア語墓碑銘 (その弟子ナッジャームディーン Najjām al-Dīn が作成) も、祖師を「諸々の好機を知り、諸々の善人を識る御方、シャイフ・アブドゥッラー猥下」(Ḥadrat 'Ālim al-Ahyān wa-'Arīf al-Ṣūlahā' Shaykh 'Abdullāh) と称すのみである (テキストは筆者撮影の写真に基づく)。清の同治年間 (1862-75年) に大拱北の導師、祁道和が漢語で著した『清真根源集』(『清真大典』19: 46-47, 50) は、ホージャ・アブドゥッラーを聖裔とは呼ばず、むしろアリーその人である (アリーがアブドゥッラーとして現れた) と説明する。

¹¹ たとえば、賽典赤裔の別の一族、雲南の馬氏の家譜『賽典赤家譜』(『清真大典』vol. 22所収抄本) からは、この一族が清代に多数のイスラーム学者と科挙合格者とを輩出していた様が窺える。とくに巻上84葉表 (『清真大典』22: 31) に現れる「映東」(47世) の二子、「呈烈」と「呈霄」(48

性を孕むことになったようである。前近代の多くの中国ムスリム一族は、回・漢（ムスリム・非ムスリム）両社会に同時に帰属しようとした¹²ことで、多かれ少なかれ同様の分断を抱えていたと思われる。

このような背景をめぐる本稿の探究は、「中国ムスリム」というカテゴリーを問い直し、その内部の断層に光を当てることになろう¹³。また、「中国ムスリム」を預言者ムハンマドおよび中国の双方と結びつける賽典赤のような象徴的存在が、彼らのアイデンティティ形成において如何に作用したかという問題にも触れることになろう。たとえば、教友サアド・イブン・アビー・ワッカース（Sa'd b. Abī Waqqāṣ）は、唐朝の危機を救うために太宗に招聘され、彼と共に来華したムスリムたちが中国ムスリムの祖となった、との伝説をもつ。この伝説によってサアドは、中国ムスリムの起源を預言者ムハンマドに接続するとともに、中国における彼らの現存を合法化し、ムスリムにして同時に中華的であるとの彼らのアイデンティティ形成を助けたと言われる¹⁴。同じ事は賽典赤についても言えるだろうが、本稿はこうした議論にニュアンスを加えることになるだろう。

I. 中国におけるサイド崇敬の存在と漢語によるその表現

納永階墓碑がなぜ預言者血統を明示しなかったかを考えるために、まずは中国ムスリムが一般にサイドの特別さをどのように表現してきたかを検討してみたい。

ヒジュラ暦 859 年 6 月／1455 年 5-6 月の日付をもち、陝西の咸寧県北部清真寺というモスクの再建に際して作成されたと思しきペルシア語碑文¹⁵

世)は、それぞれ「天方後學」と「乾隆乙卯科舉人」だったといい、兄弟でムスリム社会と非ムスリム社会での生存競争を分担していたことが注目される。

¹² Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad*, 62-71; Yue Que, "Hui Linages in Taizhou and the Acculturation of Islam during the Qing Dynasty," in Jianxiong Ma, Oded Abt and Jide Yao (eds.), *Islam and Chinese Society: Genealogies, Lineage and Local Community*, London and New York: Routledge, 2020, 75-88, esp. 80-81.

¹³ 「中国ムスリム」やそれに付随する「回漢対立」という枠組みの相対化の重要性については、中西竜也「異文化間の対話と共生を考える：中国ムスリム研究の近年の動向」『思想』1134 (2018): 116-126 を参照されたい。

¹⁴ Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad*, 205-207, 213.

¹⁵ Clément Huart, "Inscriptions arabes et persanes des mosquées chinoises de K'ai-fong-fou et de Si-ngan-

は、当該再建事業に貢献した出資者を「サイドたちや学者たちの扶養者」と褒め、彼の楽園行きを讃えて次のように言う。「神の家を建てた者は、神が現世と来世に彼の家を建てる」、あるいは「至高なる神のマスジドを建てた者は、神が彼のために楽園に家を建てる」という「幸福」は、

一性の謁見の間に受け入れられた者たちやムハンマドの敷居の選良たちの分け前となった。たとえば、王の諸旗を掲げられ、帝王の諸光で輝かされた、皇帝の玉座 [に座す]、アレクサンドロスの幸運 [を有する]、この帝王¹⁶—— [彼を賛美する韻文と祈願文は省略] ——の治世のこの時期に、この幸福や幸運、この成功や救済が、このようなマスジドの建設によって、次のような御方の現在の財と来世のための蓄えに結びついたように。すなわち彼は、イスラームの民の公益の保証人、人類の依頼する所にしてその避難所、慈善と善行の諸門を開く者、敬虔と感謝の諸痕跡を基礎づける者、サイドたちや学者たちの扶養者、弱者たちや異邦人たちの助け、気前の良い王の眼差しを向けられた者である〈神が彼を永らえさせ救したまいますよう、彼が人類の選良たるウンマのために神の家を建てたのと同様に〉。彼は、高き御前の助けによって、カアバの如く比類なき建造物を建設した。

ここからは、当該モスク再建が利用者としてのサイドに裨益したこと、そして少なくとも明代中葉にさしかかりつつあった当時、中国ムスリムの間にもサイドへの優恤を為とする考えが存在したことを読み取ることができる。なお、咸寧県には賽典赤の衣冠墓が存在する。当時、このサイドの子孫がその周辺に暮らしていたのかもしれない¹⁷。

fou," *T'oung-pao* série II, 6-3 (1905): 261–320, esp., 269–275. 当該論文は、このベルシア語碑文が西安近辺に存在したというが、それがどのモスクに関するものかは明示しない。しかし明の景泰6年5月/1455年5–6月に咸寧県北部清真寺の再建に際して立碑された後述の「重修禮拜寺無相記」とほぼ同時に作成されていることから、おそらく当該ベルシア語碑文は同モスクに帰属するものであった可能性が高い。

¹⁶ 碑文の時期から判断すると、明の景泰帝を指すか。

¹⁷ 馬注「瞻思丁公墓碑總序」(馬注《清真指南》郭璟・孫滔・馬忠[校注]、西寧：青海人民出版社，1989，436–441，esp., 439)は、雲南で没した賽典赤の遺体は子孫が「長安東十里舖滄河之岸」云々(明代の咸寧県の域内、現在の西安市米家崖)に運んで埋めたというが、李清升『賽典赤・瞻思丁評傳』昆明：云南民族出版社，1998，113–115によればこれは誤りで、賽典赤の実際の墓は昆

ただし、同じ再建事業の縁起の説明と、事業唱道・代表者の「マンラー¹⁸ 劉氏」(滿刺劉氏)の称賛とを趣旨として、当該ペルシア語碑文と同時に立てられた漢語碑文「重修禮拜寺無相記」¹⁹は、サイイド保護の功に触れない。もちろんそれは必ずしも特筆されるべき内容ではなかったかもしれないが、この漢文碑文を含む中国ムスリムの漢語叙述が総じて、彼らのアラビア語・ペルシア語叙述に比べ、サイイドの尊貴を訴える姿勢に乏しかったことは否めない。その傾向は、たとえば、清末の「北莊門宦アラビア語碑文」と「修建北莊馬太公追遠亭碑記」の比較からも看取される。

両碑文は、中国西北部の東郷(現・甘肅省臨夏回族自治州東郷族自治県)を拠点とするスーフィー教団、北莊門宦を創始した馬葆真(Ḥamza, 1826年没)²⁰の事績を述べたものである。馬葆真は、ヤルカンドで師事したシャー・アウリヤー(Shāh Awliyā)からナクシュバンディーヤ・ムジャッディディーヤ派の道統を継ぎ、自身の出身地東郷で同教団を創始した²¹。同教団は、自らの由緒正しさを証立てる方途の一つとして、シャー・アウリヤーのサイイド性を誇示した。

たとえば、北莊門宦の活動の中心地、馬葆真の墓廟の傍らに、19世紀末に立てられたと考えられている「北莊門宦アラビア語碑文」²²は、馬葆真の事績を述べる中で、彼が初めてシャー・アウリヤーに面会した場面に説き及

明にあり、咸寧県にあるのは彼の衣冠墓であるという。馬注の「誤解」は、その衣冠墓が、賽典赤の長男の納速刺丁が陝西に赴任して同地で没した(ibid., 167)前後に彼もしくはその親族によって作られたことを推測させる。後述のヒジュラ暦952年/1545年の当該衣冠墓改修も、松江から来た納速刺丁の子孫が行ったようである。

¹⁸ 教師・学者を意味する *mawlā* ないし *mullā* の転訛。中国ではアホン(イスラーム学者)となることを志す学徒をマンラーと呼ぶが、ここのマンラーは本来的な用法に従い「学者」の尊称として用いられているかもしれない。

¹⁹ 余振貴、雷晓静『中国回族金石录』182-184; 乌志鸿『西安清真寺古碑选注』银川: 宁夏人民出版社, 2010, 10-14.

²⁰ 北莊門宦と馬葆真については、马通『中国伊斯兰教派与门宦制度史略』第3版, 银川: 宁夏人民出版社, 2000, 198-210を見よ。馬葆真はモンゴル語系の言語(東郷語)を母語としていたと思われるが、北莊門宦はモンゴル系ムスリムのみならず中国ムスリムをも宣教の対象としてきた。本稿の議論の文脈に関する限りで言えば、北莊門宦の言説を中国ムスリムのそれとみなしても差し支えないだろう。

²¹ シャー・アウリヤーが継承したムジャッディディーヤの道統については、中西竜也『中華と対話するイスラーム: 17-19世紀中国ムスリムの思想的営為』京都大学学術出版会, 2013, 36 n. 19を見よ。

²² 马自祥『东乡族文学史』兰州: 甘肃人民出版社, 1994, 69-95, esp., 78-79. テキストは筆者撮影の写真も参照した。

んだ際、後者を次のように紹介する。

すると、人類の中のヒドル、日々の中の「御稜威の夜」(qadr) [の日のような御方] が至った。彼は、28 人の媒介者 (wāsiṭa) によって、神を怖れる純潔な人々のイマーム、カルバラーの殉教者たちの首領、両聖地の王冠、信徒の指揮官、フサイン閣下〈至高なる神のご嘉悦が、裁きの日まで彼らと彼らの一族全ての上にあらんことを〉に血統が繋がる。彼は、選ばれし者 (Muṣṭafā = ムハンマド) の光の影、神に嘉されし者 (Murtaḍā = アリー) の息子たちの栄光、使徒の家の精髓、貞節な乙女 (Batūl = ファーティマ) の息子たちの要旨、アリーにとっての眼の癒し、隠れた神秘と明らかな神秘を知る者、フサインの諸神秘の顕れの間、ハサンとフサイン (Ḥasanayn) の息子たちの頭、完全人間、全統合的な一個人 (fard al-jāmi'), 神の友たちの徴、預言者たちの奇跡、神友性の王権のスルターン、究極の玉座の王、完全さの闘技場の騎士、威厳と美の諸神秘の監視者、導きの空の星、果ての地平の太陽、諸々の味得を溢出させることで諸々の恩恵を広げる者、恍惚と諸歓喜から諸々の恩恵を振り撒く者、知者たちの支柱、預言者たちや使徒たちの継承者。

この一節は、シャー・アウリヤーがスーフィーとしてのみならずサイドとしても特別優良であったことについて美辞麗句を重ねる。サイド崇敬の当為を前提として、預言者の末裔を道統の源流にもつ北莊門宦の偉大さを示そうとするのである。

また、1882 年に同じ墓廟の傍らに立てられた「修建北莊馬太公追遠亭碑記」²³ も、馬葆真の事績を述べる中で、やはりシャー・アウリヤーが預言者の末裔であることにわざわざ言及している。

嘉慶 5 年 [1800 年]、本箱を背負って道を尋ね、ヤルカンドに至り、聖人 [預言者] の 32 代目の末裔、アウリヤー (奧裡雅) に会い、彼に師事した。

²³ 余振貴、雷晓静『中国回族金石录』514-515, esp., 515.

ただしこの漢文は、先のアラビア語文に比べると、シャー・アウリヤーをサイドとして称揚することに控えめである。当該漢文碑文の撰者は、「特授秦州直隸州徽縣儒學教諭、乙卯科舉人、古酒泉教末」の劉翼武という人であった。その肩書において信徒の末席に連なると謙遜しつつ挙人（省レベルの科举合格者）出身の地方官僚を自称する彼は、おそらく自身を含む儒教知識人の価値観に照らして重要でないこと、あるいは彼ら一般に理解・許容できないことは述べないという著述方針を採ったのだろう。「聖」人の末「裔」という表現は一般に孔子の子孫を指すから、それを彼ら以外の誰かに適用するのは一部の漢人にしてみると不遜に聞こえがちだった。後述の如く、それは時に異端の謗りを招く危険性もあった。しかし「聖人」ムハンマドの子孫は正しく「聖裔」であって孔子一族と同様に崇敬すべき存在であるとの示唆は、劉翼武の場合、ぎりぎり非ムスリム漢人知識人に理解可能で、許容ないし尊重されると判断されたと見える。

シャー・アウリヤーのサイド性について彼が「聖人」の32代目の子孫であることにしか触れない当該漢文の簡潔な叙述は、逆にその事実さえ示しておけば、当人の身元の確かさ、ひいては北荘門宦の正統性が十分に了解されるような知的環境が、当時の東郷周辺の中国ムスリムのあいだに存在したことを物語るのかもしれない。ただいずれにせよ、アリーやファーティマ、ハサン、フサインとの関係など、イスラームの文脈に即したサイド性をめぐる詳細な語りを受け入れる余地は、漢語の言説空間にほとんど存在しなかっただろう。

II. 賽典赤とその子孫の顕彰

明末清初に出身地の雲南で活躍したムスリム学者、馬注（1710年以降没）は、北荘門宦に劣らずサイドの權威を熱心に主張し、しかもそれを漢語で表明したことで知られる。自身が賽典赤の末裔であった彼は、その血統を利用して中国社会における自身とイスラームの地位向上を図ったのであった。それゆえ彼は、ムスリムのみならず非ムスリムをも対象とする漢語著述の中で賽典赤や自身の預言者血統を積極的に誇示した。しかしそのような彼であっても、ひたすらイスラームの文脈から賽典赤やその子孫の高貴さを説明したわけではなかった。

馬注はかつて清の康熙帝に向かって、歴代中華王朝がサイドを優遇してきたのと「同じように慈しんで恩典を賜われんこと」(恩賜同仁)を請い、並びにイスラームの経世の学(清真實學)を選び儒教にも通じる形で編んだ自著『清真指南』を献上しようとした。この試みは成功しなかったが、馬注はその際の上奏文「請褒表」を『清真指南』巻1に録し、自身の権利と自著の有用性を訴え続けた。

「請褒表」において彼は、冒頭に「神勅を授けられた、西域の最高の聖人／預言者たるムハンマド、その45代目の子孫、[清朝の]臣たるサイド、馬注が謹んで上奏します」(勅加西域至聖穆罕默德四十五代孫、臣賽義特馬注謹奏)といい、自身がサイドたることを堂々と紹介する²⁴。また彼は、自らが撰文した「瞻思丁公墓碑總序」²⁵においても、預言者やフサインを源として賽典赤から自身に至る系譜を述べる。これらを一見すると馬注は、イスラーム的文脈で認められる預言者血統の權威を、漢語読者に向けてナイーブに振りかざしたようにも見える。しかし「請褒表」や「瞻思丁公墓碑總序」は元・明朝による賽典赤とその子孫の優遇の様を、また後者は賽典赤の雲南開拓・中華化の功績、つまりは中国社会への貢献をあわせて強調している。これを鑑みれば、馬注もまたサイドの特別さを語る際、漢人知識人の価値観に配慮せねばならなかったことが窺える。

同じ配慮は、『清真指南』巻10「左道通曉」にも見出される。「左道通曉」は、馬注が雲南のムスリム遊行者(格蘭岱<qalandar)の非合法性性を官府に訴え、その禁圧の布告を勝ち取るまでの過程の記録である。そこに収録された、馬注が雲南昆明知府楊某に提出した告訴文の冒頭には、こう述べる²⁶。「イスラームの聖裔にして、雲南を開拓した功臣たる咸陽忠惠王[賽典赤]の子孫、馬注が、異端を仮借なく逮捕し、[モスクの]住持を選んで風俗を正しく教化し、そうして禍の種を根絶せんが事のために[申し上げる]」。やはりここでも馬注は、自身の預言者血統を誇るだけでなく、祖先の賽典赤が漢人社会に裨益したことを特筆しているのである。

また、他の中国ムスリムの学者たちも馬注を一応「聖裔」として尊んだ

²⁴ 馬注『清真指南』26.

²⁵ 馬注『清真指南』436-441.

²⁶ 馬注『清真指南』421.

が、彼らの一部はその所以を、賽典赤の預言者血統それ自体よりむしろ彼の雲南開拓の勲功に帰したようである。『清真指南』巻1「附海内贈言」に載る、中国ムスリム学者の皇甫經が馬注に贈った賛辞には次のようにいう²⁷。

賽公典赤は雲南南部を治め、400余年たっても功績はいまだ消えない。西にアラブ〔の教え〕のそのままのかたちで聖人たる祖先〔の教え〕をひろめ、東に教えの道を伝えて中原を満たした。〔子孫の〕6人の王による事業継承は、その勲功が依然として存在し、〔子孫の〕8人の宰相による国家運営は、その事に〔今でも〕すぐることができる。15伝して馬注に至り、『指南』が勝ち取ったのは、〔下流の〕水が〔根源の〕滴と同じになるということだった。

馬注や皇甫經に限らず、中国ムスリムたちが漢語で賽典赤を称えるとき、その雲南開拓の功績への言及はほぼ常套であったが、一方で彼の預言者血統は、次に賽典赤裔の合揆という人物の墓碑において見るように、必ずしも触れるべきことではなかったようである。

合揆（1735年没）の墓碑は、彼の次子合孺孝が、乾隆25年／1760年に作成したものである。合孺孝は、父の合揆が吏部稽勲司主事の任にあった際、翰林院に在職していた傅爲寧と付き合いがあった縁から、後者に撰文を依頼したという。当該墓碑は、はじめ納永階墓碑の存在する現・納家営の至近、現・雲南通海県河西鎮下回村の合揆の墓の傍らに立てられたと思われる²⁸が、それとほとんど同じテキストを持つ複製品と思しき「甸百畝合揆進士墓誌」が、通海県の西隣、現・雲南省峨山彝族自治県の甸百畝村にも存在する²⁹。合揆は賽典赤の次子哈刺の末裔で、下回村を原籍としたといい、彼の子孫も同村を中心に分布するが、甸百畝村もその一族の居住地の一つであった³⁰。

合揆の墓碑は、合揆の祖先について「原籍はモンゴルで、祖先の賽典赤は、元の世祖に従って中国を平定し、雲南を開拓し、立派な功績が大いに現

²⁷ 馬注『清真指南』17.

²⁸ 馬繼祖『郑和家世研究』197. ただし、碑文全文を採録していないので、後述の「甸百畝合揆進士墓誌」のテキストとの異同の詳細は不明。

²⁹ 余振貴、雷晓静『中国回族金石录』494-495.

³⁰ 馬繼祖『郑和家世研究』198-199. 賽典赤の次子哈刺は、正しくは哈三（Hasan）という。

れた」と述べる。「甸百畝合揆進士墓誌」のテキストに拠る限り、同墓碑は合揆とその一族がサイドたることはおろか、ムスリムたることすら匂わせていない。その祖先の系譜を預言者まで遡らせず、賽典赤を始祖とする。そして、例によって賽典赤の雲南開拓の功績を強調している。墓主と撰文者は清朝の進士出身の官僚である。加えて文中、墓主の子孫から多くの生員（官立学校に入学して知識人の身分と科挙受験資格を得た者）が輩出されたことを誇っている。当該碑文が、漢人知識人の価値観に従って著されたことは間違いない。しかし墓碑建立者たちが墓主の預言者血統に触れなかったのは、果たして漢化し過ぎてその記憶を失っていたからか³¹。否むしろ、漢人社会の価値観を重視して³²、それにそぐわない預言者血統への言及を不必要と見なしたのではなかったか。あるいは、敢えてそれを避けたのかもしれない。

合揆の墓碑が作成された約 20 年後、広西巡撫の朱椿など清朝の一部の地方官たちが、スーフィー教団ジャフリーヤの反乱（1781 年）と絡めて漢語イスラーム文献の諸表現を問題視した、いわゆる海富潤事件（1782 年）³³が起きている。この「文字の獄」は、ジャフリーヤの反乱で動揺する中国ムスリムたちのさらなる激発を恐れた乾隆帝が、漢語イスラーム文献の違法性を否定して落着いたが、イスラーム教義の漢語表現がともすれば漢人知識人の疑義を招き得ることを浮き彫りにした。朱椿は乾隆帝に奏摺を提出した際、劉智（1724 年以降没）の『天方至聖實錄年譜』の中から、預言者ムハンマドを「聖人」と称揚する箇所など、非常識・非道德的と見なした表現を列挙した。乾隆帝は、その指弾に対して当該奏摺への朱批で逐一反駁した。このことは、サイドを「聖裔」と誇ることが漢人官僚による誹謗的になり得

³¹ 合揆の墓碑は、後述の如く賽典赤の預言者血統を極力暗示しようとした納永階墓碑建立の 20 年弱前にその近傍に立てられた。納永階一族と同じく賽典赤裔を称した合揆墓の建立者たちが、自らの預言者血統を忘れていた可能性は低い。なお、1963 年に作成された『合氏宗譜』によれば、合揆の 4 世孫、合慶はイスラーム經典（回文）に習熟して某所の教長となったという（馬继祖『郑和家世研究』112, 196-199）。合揆一族がムスリム性を保持し続けていたのはほぼ間違いない。

³² 合揆の墓碑は、賽典赤を、清朝皇帝に王権を遺贈して同盟者となったモンゴルに結びつけている点から、清朝支配者層の価値観を重視していたとも言い得る。

³³ 海富潤事件については、納国昌「清代回族伊斯坎文字獄：海富潤案件始末」『回族研究』2000-4（2000）：25-28 を見よ。同事件の後、中国ムスリムが漢語表現に益々慎重になった可能性については、中西竜也「近代中国ムスリムのイスラーム法解釈：非ムスリムとの共生をめぐる」『東洋史研究』74-4（2016）：858-824, esp., 853 を見よ。

たことを示唆する³⁴。海富潤以前から清朝の地方官僚の間には反ムスリム感情が高まっていた³⁵ので、合揆の一族のように官界と関係のあった中国ムスリムたちが、同様の筆禍事件の発生を予測・危惧して、「聖裔」血統の明示を控えた可能性は高い。

以上の清代の諸事例とは時代がかなり異なるものの、中国ムスリムのアラビア語文が賽典赤を称える際、漢文とは対照的に、そのサイド血統の賛美に終始していることは参考に値する。ヒジュラ暦 952 年／1545 年になされた、陝西咸寧県の「賽典赤墓」(実際は衣冠墓)の改修に関するアラビア語碑文(同年作成)には、次のようにいう³⁶。

実にこの[墓主の] シャイフは、サイドの中のサイド、貴性やサイド性の柱(‘umdat al-‘ulā wa-l-siyāda)、性質や気性の善なる者、根源や天性の清浄な者、預言者の一族の子孫、[ムハンマド・] ムスタファー家の模範の要旨、ハーシム家の柱、ファーティマの精髓、[アリー・] ムルタダー家のサイドたち[の]、高貴なるアリー家の支柱、ムスリムたちのサイドから出た者、サイド・アジャッル(Sayyid Ajall)である〈彼の墓が[神の]満悦の園にして放免と恩赦の庭であり続けますよう〉。彼の子孫たちの一人——彼が彼の偉大なる父祖の墓を[改修し

³⁴ たとえば乾隆帝は、朱椿が「『万聖の元首となる』から『天命を受けてその教を明らかにする』云々まで」の文言を問題視したことにたいして、「この書の記載によれば、西域には 12 万 4 千強の聖人がいてムハンマドはあらゆる聖人の大成者だというのだから、[彼を] 元首と呼んでよい。『天命を受けてその教を明らかにする』に至っては、まさにその事[を言うもの]である。どうして異端と指弾されることであろうか」との批示を与えている(劉智『天方至聖實錄年譜』同治八年錦城寶真堂重刊本所収「御批至聖實錄講義」『清真大典』14: 17-18, esp., 17 [30 葉表])。加えて、朱椿の奏摺に応えた上諭(ibid., 5-6, esp., 6 [7 葉表])でも「朱椿が選び出した書中の字句についてはほとんどが卑俗だが、多くは非常識・非道德的だと追及指弾し得ない」と述べる。また、乾隆帝が特に応答しなかった発言ではあるが、朱椿の奏摺(劉智『天方至聖實錄年譜』同治八年錦城寶真堂重刊本所収「清真大典」14: 4-5, esp., 4 [4 葉裏])は「その書名『至聖實錄』は「僧称妄語(僧妄)に属す」と非難する。

³⁵ 片岡一忠「『清朝の回民政策』の再検討：清実録記事を中心に」『歴史研究』13 (1975): 59-79。馬注が自身の「聖裔」性を披歴し得たのは、康熙年間にはまだ漢人官僚の対ムスリム感情が後代ほど悪化していなかったからかもしれない。ただし、賽典赤裔を称する山東青州の趙氏によって乾隆 26 年／1761 年に立てられた「重修祖榮碑記」(馬文清[主編]『回族譜序与宗源考略』長春：吉林文史出版社，2011, 678)は、その一族の「聖裔」血統を誇示するので、当時の中国ムスリムが当該表現に対して抱いた政治的危惧の度合いは様々であったといえる。

³⁶ Clément Huart, "Inscriptions arabes et persanes," 276-284, esp., 278.

て] 強化した（‘amada）ことはこの地方にとっての榮譽である——が、使徒たちのサイイドの暦で 952 年に、神の〔供給の〕十全さとともにやって来て、骨折りや不運な事故なしに、幸運の完成によって、その〔墓廟改修の〕完遂と完結を美しくした。実に彼〔神〕は、あらゆる困難を容易にさせ給う御方。彼の名は、松江のシャリーフ・バドルッディーン・ブン・シャムスッディーン（al-Sharīf Badr al-Dīn b. Shams al-Dīn Sūng Gāngī）³⁷ であり、彼らの世代から神の使徒の世代まで、30 代であった。〔後略〕

漢人知識人を読者として想定していないアラビア語文では、イスラーム的
文脈に即して賽典赤の高貴な血統それ自体に価値を置くいっぽうで、彼の中国
社会での活躍には一切言及していない。

III. 賽典赤の預言者血統の暗示

以上見てきたように、中国ムスリムのサイイドに関する漢語記述では、漢
人知識人の価値観を優先しがちであり、勢い賽典赤の預言者血統への言及を
避けることもあったようである。「はじめに」で触れた納永階墓碑が、賽典
赤の預言者血統を明示しなかったのも、この文脈において理解できる。その
製作者たちは、20 年弱前に近所で合撰の墓碑を立てた同族傍系の人々と同
様の筆禍への危惧を共有していたのだろう。しかし「はじめに」で問うたよ
うに、納永階墓碑が賽典赤のサイイド性を敢えて暗示したのは何故だろう
か。以下この問題を検討するために、まずは納永階墓碑の関連部分を確認す
る。

ああ、我が納氏の宗族の系譜を考えるに、遠い祖先は西域に始まり、所
非爾のときから中華に朝貢し、奉王の爵位を受けた。数世代してシャム
スッディーン（瞻思丁）に至った。彼は生まれながらにして神靈であつ
た（生而神靈）。元の世祖は平章政事をもって雲南の統治を補佐させた。

³⁷ 馬注「瞻思丁公墓碑總序」（馬注『清真指南』440）によれば、賽典赤の長男の子、伯顔の末裔が
松江に存在したというから、バドルッディーンは、この一族の出かもしれない。

およそ治水，農法の教授（治水教稼），孔子廟附属の学堂の建設といったあらゆる善政を行ったので，雲南の民は彼を崇め，朝廷は彼の地位を高くし，咸陽王に封じた。

この碑文は，賽典赤の祖先について「西域」に始まるとしか言わず，その「聖裔」性に明示的には言及しない。やはり漢人社会の価値観に従って，賽典赤による雲南開拓の功績を強調し，墓主が預言者よりもむしろ賽典赤の子孫であることを重視しているように見える。しかし当該碑文は，むしろ賽典赤は「生まれながらにして神霊」だったと述べることで，彼と預言者（聖人）との類縁性や血縁関係を敢えて暗示していると考えられる。また，「聖人」舜による文明教化を彷彿させる「治水，農法の教授」との表現³⁸で賽典赤の業績を説明している箇所も，彼が「聖人」性（預言者性）³⁹に由来・類似する何らかの性質を「聖裔」として継承したことの暗示といえるかもしれない。

では，このような「聖裔」性の暗示は何故行われたのか。おそらくは納永階の子孫たる碑文製作者たちが回漢両社会における自らの一族の地位向上を念じていたからであろう。すなわち，彼らは納永階裔の特別さを，ムハンマドの血統に意味を見出さない漢人知識人にも理解できるかたちで示しながら，当該血統に由来するこの一族の権威を，中国ムスリム社会に向けて訴えようとしたのだろう。「生まれながらにして神霊」との表現は，必ずしも本来の「聖人」やその子孫にしか適用され得ないわけではなかった⁴⁰ので，漢人知識人の正統的言説から甚だ逸脱しているとは見なされなかっただろう。

³⁸ この表現は、『孟子』滕文公章句上「舜は益をして火を司らせ〔中略〕禹をして九河を通ぜしめ〔中略〕后稷をして民に播種・収穫の方法を教えさせ〔中略〕（舜使益掌火〔中略〕禹疏九河〔中略〕后稷教民稼穡〔中略〕）と響き合う。

³⁹ 中国ムスリムの中には，預言者を「聖人」と呼ぶのみならず，逆に中国の「聖人」をイスラームの預言者と同一視する者もいた。たとえば劉智『天方典禮擇要解』巻3は、『詩經』などを引用し，中国の聖人にも神の啓示が降ったことを示唆する（James D. Frankel, *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011, 81）。

⁴⁰ たとえば，鳩摩羅什や林愿の娘（天妃）が「生まれながらにして神霊」と言われた例がある。それぞれ明の朱時恩『佛祖綱目』巻25「辛丑鳩摩羅什法師至長安」（前田景雲〔編〕『大日本續藏經』第1輯第2編乙第19套第3冊，〔藏經書院〕，1911, 216a），『大明一統志』巻77「興化府」（長澤山根『和刻本大明一統志』下：1340）にみえる。

それどころか当該表現の「聖」性の含意が、漢人知識人によって承認される可能性もゼロではなかったし、中国ムスリムの知識人によって理解・尊重された可能性はより高い。

ただし、以下に論じるように、必ずしも立碑関係者の全員が回漢両社会での上昇を均等に重視していたとは限らない。加えて、まさにその状況を鑑みて彼らの一部は、賽典赤の預言者血統の暗示によって、一族内部に向けたもう一つのメッセージを発しようとしていた可能性がある。

納永階一族の中には、中国ムスリム社会での立身と漢人社会での出世、いずれかをより志向する人々が混在しており、一族全体で両社会での生存を確保し得るような態勢がとられていた。納永階墓碑の上引文に続く箇所には、納一族がその二つのベクトル各々において多くの成功者を輩出したことを誇って、次のようにいう。

そして2世、3世祖はともに王爵に封じられ、4世祖の納速魯に至っては〔家督〕を継いで臨安元江宣慰司都元帥を授けられた。明の洪武帝が天下を平定すると、前代における〔賽典赤の〕偉大な業績を調べ、咸陽王廟を〔雲南の〕省都〔昆明〕に建設し、関係の官に命じて春秋に崇拝・祭祀させた。洪武3年、〔関係の官に〕咸陽王の後裔を探させ、武略將軍の職を授けた。宣徳7年、さらに昇進させて掌印世襲錦衣衛を授けた。〔世襲が〕連続すること8代で、我が叔曾祖の永階公に至り、依然として恩蔭により職を世襲した。公は日頃から、徳を積んで功績を増やしたが、〔そうした行いは〕全て数え上げることが難しいほどである。ゆえに、後継ぎが次々に栄え、子孫が増え広がり、今に至るまでに5世代を経ると、子孫の枝はよく成長繁茂して見事に花を咲かせた。あるものは、〔イスラームの〕經典を深く明らかにして教えの宣布を司り、あるものは、詩書〔などの儒教經典〕を学んで官立学校への入学〔知識人の身分と科挙受験資格の取得〕を果たした。

たしかに墓碑末尾に名前が列挙された立碑関係者の中にも、納永階の孫の納之洌や曾孫の納銘のようなイスラーム学者（掌教）たちや、孫の納之注や重孫の納采龍、納見龍のような生員たちが含まれている。加えて、納永階の孫で碑文撰者の雲鶴は「吏部候選儒學訓導進士」（儒学訓導になる資格を有

して吏部の籤引で選ばれるのを待つ進士)であった。碑文製作者たちは、全体で回漢それぞれの社会での生存競争に同時に勝利することを目指したようだが、一部の個人は何れかの社会での浮上をより重視していたかもしれない。おそらく賽典赤の預言者血統をめぐる、漢人社会での栄達を企図する者はその明示を避けようとしたいっぽうで、中国ムスリム社会での声望を重視する者⁴¹はその暗示を碑文撰者に要請したのではないだろうか。

もちろん、必ずしもイスラーム諸学を修める者が専ら中国ムスリム社会のみに、そして科挙や官界での成功を志す者が専ら漢人社会のみに、それぞれ注意を向け、互いの戦略を全く共有しないということはなかっただろう。ただし納永階一族の中には、当時、中国ムスリム社会での一族の令名に関心が薄く、モスクやワクフの維持といった、ムスリムとしての美徳を疎かにする者がすでに存在したかもしれない。あるいは、そういう輩の出現の気配が漂っていたかもしれない。それは、納永階墓碑建立の11年前、乾隆32年／1767年に、納永階裔を含む、4世祖の納璞爸（納速魯）の子孫たちの主導で立てられた、納家営清真寺「常住碑記」⁴²の次の記述から窺われる。

我が〔土軍〕村〔の来歴〕について言うと、始祖咸陽王が元朝のときに雲南統治に功績をあげ、2世祖、3世祖がみな王爵に封じられたのち、継いで4世祖の納璞爸が臨安元江宣慰司の職を授けられ、この地で不動産を経営しはじめた。すなわち、このモスクを建て、歴代の〔納氏〕宗族の親族が、その規模を漸次拡大し、田畑を買って寄進しワクフ（常住）としてきた。それは、我が後代の人々を支援啓発することにおいて、誠に完全無欠であった。もしこれを碑石に刻まなければ、おそらくは年が過ぎ世代が変わることで、先輩の経営や寄進者の善なる思いを埋没させてしまい、明らかにできなくなってしまうだろう。また、先人の功業を顕彰して良い方法を永続させることにならないだろう。（吾村由

⁴¹ 納永階裔を含む土軍村（納家営）の納一族のイスラーム学者たちは、ムスリムとしての正統性に特別敏感であったかもしれない。というのも、彼らは宗教実践の細目をめぐる論争で、いわゆる「新行」を支持し、「古行」支持者と対立関係にあったからである。詳細は中西竜也『中華と対話するイスラーム』143-180を見よ。後述の納家営清真寺「常住碑記」は、納家営に「新行」を導入した蔡爸爸の命日記念のためのワクフ設定を記録し（ibid., 160）、納一族が「新行」の維持に努めていた様を窺わせる。

⁴² 姚继德、肖芒『通海纳古镇』290-292。テキストは筆者撮影の写真も参照した。

始祖咸陽王於元時撫滇有功，二世，三世祖俱封王爵，至於四世祖納璞爸接授臨安元江宣慰司，創業於此，即建斯寺，歷代宗親，漸闊其規模，且買施田畝，以爲常住。其佑啓我後人者，不誠咸正無欽哉。倘不勒之碑石，恐年深世久，將先輩之經營，施者之善念，淹沒弗彰，又非所以光前烈而永良法也。）

土軍村は納璞爸の移住に起源し、彼の子孫の増加によって形成され、彼らの一族が人口の大半を占めてきた⁴³。この碑文は、歴代の納一族が同村のモスクとワクフを拡充してきたことを称えながらも、その先達の事業がやがて忘れられかねないような雰囲気我当时存在していたことを告白している。碑文の後半に諸ワクフ地の寄進者と寄進時期や四囲が列挙されていることを鑑みれば、その告白は、土軍村民、あるいはその主要成員たる納璞爸一族中の、不心得者が将来ワクフ財を侵奪することへの恐れ吐露だったと理解される。また同碑文は、その恐れゆえに当該モスクやワクフ財がそもそも賽典赤の功績に縁起することを強調しているようである。そうすることで、賽典赤による漢人社会への貢献を誇りはしてもイスラームに比較的冷淡な、納璞爸一族の一部の者が、さらなる不敬虔に傾くことを牽制しようとしたと見られる。

この碑文建立に関わった納璞爸裔の人物は県学生員の二人で、うち一人は後に納永階墓碑の建立にも参与することになる納見龍であった。少なくとも彼は、自身漢人社会に重心を置く生員でありながら納璞爸裔によるモスクとワクフの経営を重視していたようである。納璞爸一族の将来の敬虔さに不安を抱いた彼は、その一支で自らの属す納永階の家系についても同じ不安を感じていたのではないか。だとすれば、あるいは彼こそが、「常住碑記」の11年後に納永階墓碑を作る際、納永階裔の非イスラーム化への危惧から賽典赤の「聖裔」性の暗示を企てた一人であったかもしれない。すなわち、賽典赤由来のモスクやワクフを守ろうとした納見龍は、この偉大な祖先の預言者との連続性を示唆することで、その一族のイスラーム尊重の伝統を納永階の子孫たちの記憶にとどめようとしたのではないだろうか。

⁴³ 姚继德，肖芒『通海纳古镇』4-5, 98-99.

おわりに

前近代の中国ムスリムによるサイド崇敬の事例は一定数確認できる。しかし彼らが漢語でサイドについて語るとき、漢人知識人にその価値が理解されないような要素には言及しない傾向があった。アリーやフサイン等との血縁はもとよりムハンマドとのそれさえも敢えて隠すことがあった。賽典赤の子孫たちは、しばしば彼をサイドというよりはむしろ雲南開拓・中華化の功労者として称えた。

納永階の子孫たちが彼の墓碑において祖先の賽典赤と一族の聖裔性を明示しなかったのは、このような傾向に沿うものだった。いっぽうで同墓碑が賽典赤を「生まれながらにして神霊」と描写したのは、漢人知識人の価値観に配慮しながらも、賽典赤の預言者血統、一族のムスリム性を極力表現しようとしたからであろう。そしてその思惑の一つは、身内の非ムスリムの傾向の顕著化を抑制するためであったと考えられる。

納永階の一族のように、成員のイスラームにたいする関心の濃淡のゆえに内部に亀裂を抱える中国ムスリムの一族は他にも多く存在しただろう。それどころか、中国ムスリムは各々が回・漢社会への両属を多かれ少なかれ目指しながらも、ある場面では何れかの社会での生き残りを優先したことで、一族内部に限らず、様々なレベルでも同様の分断にしばしば直面した⁴⁴。前近代の中国ムスリムは、ムスリムであると同時に中華的であるとのアイデンティティを鍛造したとしばしば言われるが、このような自己同定は、彼らが漢人を「他者」としながらも彼らと融和しようとする文脈に限って発露したのである。彼らが同宗者や親族と対峙するような別の局面では、その同時性の自己意識が必ずしも前面に出てきたわけではない。

とはいえ、場合によってはそれらの断裂が架橋され、回・漢社会に両属する「中国ムスリム」や「何々一族」といったアイデンティティが表出したこ

⁴⁴ たとえば、Tatsuya Nakanishi, "After Criticism of Ma Dexin against Veneration of Saints: Rethinking Chinese Elaboration of Islam," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 14 (2021): 138–161; 中西竜也「馬徳新による聖者崇拜批判とその後：イスラームの中国適応再考」東長靖、イディリス・ダニシマズ、藤井千晶（編）『イスラームの多文化共生の知恵：周縁イスラーム世界のスーフィズムに着目して』京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属ケナン・リファイー・スーフィズム研究センター、2021年、29–48を見よ。

とも確かである。その際には、「はじめに」で述べたように、預言者と特別な関係で結ばれながら中国社会への貢献の功績をも有すると見なされたサアド・イブン・アビー・ワッカースや賽典赤のような象徴的存在が、時に肯定的な役割を果たすことがあった。たとえば納永階碑文において賽典赤は、その血統と事績によって納永階一族を回漢両社会に繋ぎとめつつ統合するポテンシャルが期待されていたのだろう。

ただし、少なくともシンボルとしての賽典赤は、彼を自己の源流と仰ぐ人々のムスリム性を守ることもあれば、逆にそれを削ることもあり得る、諸刃の剣だったのではなかろうか。本論で言及した合揆の墓碑が、政治的状況に応じて、賽典赤がもつ中国社会の英雄としての側面のみを強調し、彼の預言者血統ないし一族のムスリム性を完全に隠し得たことは、それを予想させる⁴⁵。合揆の墓碑それ自体は、中国ムスリムが賽典赤のようなシンボルを文脈に応じて使い分け、自他の境界を引き直すことで、ムスリムでありながら中国社会に適応することに成功したことを物語るのだろう。しかし、そのように操作された言説が、それを讀んだり聞いたりする者の歴史的記憶や心性に影響を与えた可能性は否定できないだろう⁴⁶。

合揆の墓の在所にしてその子孫が暮らす下回村で、民国5年／1916年に全村民によって立てられた清真寺碑記⁴⁷は、同村が賽典赤裔の移住に起源し、以来同地の出身者から、イスラーム学者に加え、合揆などの文武官員が数多輩出されたと誇るが、賽典赤が「聖裔」であったことには触れない。当時、賽典赤裔を「聖裔」と呼ぶことで筆禍を招く恐れは最早無かった⁴⁸。同碑が

⁴⁵ 合揆一族とは対照的に、前注で言及した山東青州の趙氏は、漢人社会よりもムスリム社会での突出を選択したようである。宗教的権威を必要とした趙氏は、17世紀頃から祖先の語り方を変え、賽典赤裔のサイドを称し始めたという (Huiqian Ding, "Ming-Qing Huihui Genealogies and Changing Communal Memory: A Study of Qingzhou (Shandong) Huihui Jiapu," in Ma, Abt and Yao [eds.], *Islam and Chinese Society*, 89-104, esp., 92-95, 99-100)。

⁴⁶ 納璞爸の末子（第4子）の納貫は、兄たちが住んだ土軍村に近い、現・通海県曲陀関村に定住して丁姓を名乗ったが、その末裔はやがてムスリムでなくなったという（姚继德、肖芒『通海纳古镇』98）。その原因の一つは、この類の言説操作であったかもしれない。

⁴⁷ 余振贵、雷晓静『中国回族金石录』315-317。

⁴⁸ たとえば光緒7年／1881年刊行の唐晉徵『清真釋疑補輯』は、歴代中華王朝がムスリムを称賛・優待してきたことを説明する中で、賽典赤を「聖裔」と称する（96葉裏）。同書の編纂・刊行には、雲南をはじめ中国各地の多くのムスリム挙人・官僚が協力している。光緒11年／1885年重刊の際には、各地のムスリム文武官が出資した。その一人は「通海県」（清代の河西県の隣県）の前知県、馬錫蕃という人であった（『清真大典』18:115）。

賽典赤の預言者血統について沈黙を守ったのは、賽典赤の象徴が柔軟に選択され続けた末に、彼の預言者血統が殊更強調すべきものと見なされなくなっていたからかもしれない。