

## 17・18世紀交替期の中国古行派イスラーム 開封・朱仙鎮のアラビア語碑文の検討から

中西竜也, 森本一夫, 黒岩 高

はじめに

回民すなわち中国ムスリムの存在は、世界の研究者の高い注目を集め、近年では各分野で飛躍的な研究の進展が見られるようになってきている。特に、漢語イスラーム文献の研究における著しい進展は、中国ムスリムの知的世界に多くの光を投げかけてきた<sup>(1)</sup>。しかし、そのような活況にもかかわらず、前近代の中国ムスリムが清真寺（モスク）を核として各地に形成した共同体、すなわちムスリム・コミュニティに関する宗教社会史的な研究は、実は何ほどにも進展していない。15世紀半ばから16世紀のいわゆる「回民形成期」についてはもちろんのこと、かなり後代にいたるまで、各地のムスリム・コミュニティの具体的な状況を問う研究の蓄積は、残念ながら、きわめて乏しいと言わざるをえない

---

1 漢語イスラーム文献とは、17世紀頃以降の中国ムスリムの一部識者が、アラビア語・ペルシア語を理解しない同胞を意識して、イスラームの教理を漢語で説いた文献類を指す。この分野における最近の成果としては、劉智『天方性理』の訳注である青木ほか2007や Murata et al. 2009を挙げることができる。また、濱田正美による *Chahār faṣṭ* 中の解説は、ペルシア語文化圏のスナナ派地帯に広く流布した、イスラームの信仰と実践に関するペルシア語の初等啓蒙書『四章 (*Chahār faṣṭ*)』と『ムスリム要綱 (*Muhimmāt al-Muslimīn*)』が、漢訳されて張中『四篇要道』や馬伯良『教款捷要』などとなり、中国においても確実に浸透していたことを指摘する。そのほか、最近10年ほどの注目すべき研究成果については、Nakanishi 2011を参照されたい。

のである。各コミュニティにおける宗教生活の実際のあり方を問う研究は、漢語イスラーム文献に見られる理念的な次元でのイスラームとは異なる、より実践的な次元における中国イスラームの姿を提示するに違いない。また、コミュニティ間、もしくはコミュニティ内部で生じた宗教論争の実態を解明することは、中国ムスリム社会の基本構造、そしてその全体的な動向をめぐる理解にとって鍵となるであろう。しかし、こうした領域における我々の知識は、基礎的で限定的なものにとどまっている。

その最大の原因となっているのは絶対的な史料不足である。近代以前の中国ムスリムには、自らの歴史を記述する習慣がほとんどなかった。ある程度のまとまった記述を含むものとして、ウラマー列伝である『經學系傳譜』や、北京牛街のムスリム・コミュニティに関する地方志である『岡志』などが挙げられるが、これらは全くの例外である。そのほかの、一般的な地方志といった各種の文献史料に現れる断片的な記述からだけでは、かつてのムスリム・コミュニティの状況を再構築することは難しい。

こうした状況の中で、そのさらなる活用が待たれているのが、各地の清真寺に残された碑刻史料である。もちろん、碑刻史料も無視されてきたわけではなく、例えば、余振貴、雷晓静2001といった史料集が存在する。しかし、主として中国で刊行される、史料集を中心とする関連の研究成果は、網羅性や翻刻の精度といった点で問題を抱えることが多い。また、その大部分が漢語碑文を扱ったものであり、それとは異なる種類の情報を伝えることが多いアラビア文字碑文（アラビア語・ペルシア語による碑文）に相応の注意が払われていないという限界も存在する。アラビア文字碑文については、かつては Huart 1905や陈达生等1984のような比較的信頼に足る研究が存在したが、その後の研究は、翻刻・翻訳の質に（漢語碑文にも増して）問題を抱えるだけでなく、そもそもその絶対数自体が不足しているのである。本稿は、科学研究費（基盤B、海外調査）「近代における中国回民コミュニティの経済的・文化的活動」の成果であ

るが、この研究プロジェクトが碑刻史料の実地調査と分析を活動の一つの柱とし、また本稿がアラビア語による一碑文を取り上げて分析するのは、まさにこのような研究状況を背景としてのことである。

本稿が以下に問題とする碑文は、河南省開封市の北大寺と同市郊外に位置する朱仙鎮の清真北寺とにそれぞれ属す二つの石碑に刻まれているものである。17・18世紀の交に成立したと考えられる両碑のテキストは、若干の異同を含むものの実質的に同一と言ってよい。そこでは、古行・新行の論争を背景として、古行派の立場から13箇条の正しい宗教行為（古行の細目）が列挙され、その正しさが主張される。

古行・新行の論争は、常志美（1610-70）と舍起靈（1638-1710）が中国イスラームの改革を唱えた際に、それに反発する保守的な人々が彼らの改革的教条を新行と蔑称し、自らの伝統的教条を古行として誇ったことに始まる。以来その論争は、中国のムスリム社会内部に深刻な対立を醸成し続け、時にはコミュニティの分裂や流血の惨事をも引き起こした。民国時代にいたってもなお、そのような事態は解消されるどころかむしろ激化していたようである。

従来の研究は、この論争・対立が中国各地で生じていたことを、個々の事例の紹介を通じて明らかにしてきた<sup>(2)</sup>。しかし、時空を通じた古行・新行の展開、その思想的ないし社会的な背景、およびこの論争が中国のムスリム社会に及ぼした影響といった諸点についての我々の理解は、いまだ充分と言うにはほど遠い。特に、この論争の初期の様相はほとんど不明のままである。そして、このような現状もまた、不利な史料状況の結果である部分が多い。論争と同時期の漢語イスラーム文献は、著者たちが論争に巻き込まれたりそれを刺激したりするのを忌避したためか、古行・新行間の争点にほとんど言及することがない

---

2 古行・新行の論争に関する従来の研究としては、楊徳元1936；岩村1949-50, II: 63-90；佐口1969；李兴华等1998, 618-23；吴丕清1999, I:91-96；李兴华2004a；李兴华2004b；中西2006などがある。

のである。そのような中で、論争の始まりとほぼ同時期の17・18世紀の交に成立し、当時の古行の細目を13箇条にわたって呈示する我々の碑文テキストには、特に大きな史料的价值が認められる。

さらに、この碑文テキストは、そこで主張される諸条項の正統性の根拠として、アラビア語・ペルシア語による27もの文献の名を挙げている点でも特徴的である。それらの文献の何たるかを解明し、またそれらがどのように利用されているかを明らかにすることは、古行・新行の論争のみならず、中国イスラームのイスラーム世界における位置づけを理解する上でも有用であろう。

以下では、まず、問題の碑文が刻まれた二つの石碑の概要を記述した上で、その日本語訳を示し、碑文テキストの来歴を検討する（第1章）。次いで、碑文に記されている内容、特にそこで示される13箇条の古行細目の史料的价值を検討する（第2章）。さらに、碑文が典拠として示す27点の文献に着目し、そのできる限りの同定と傾向の評価を行った上で、それらの文献がいかなる意味合いで典拠とされているのかを考察する（第3章）。なお、碑文のアラビア語原文と漢語による関連テキスト（後述）は、それぞれ資料I、資料IIとして本論の後に付した。また、関連の写真も稿末に呈示する。

下で触れるように、問題の碑文を扱った既刊の研究としては、李興華がその論文中に要約を載せている例が存在するのみである。本稿での紹介と検討に、古行・新行の論争、あるいはより広く中国のイスラームに対する理解に貢献するところがあれば幸いである。

## 碑文の概要と内容

### (1) 石碑の記述

上述のように、本稿で扱うアラビア語碑文は、若干の異同を伴う同一テキストが2基の石碑に刻まれているものである。開封市北大寺のいわゆる「古行十

三件碑記」(アラビア語・漢語合璧)のアラビア語部分と、朱仙鎮清真北寺のいわゆる「古行十三件阿文碑記」がそれに当たる。

開封北大寺「古行十三件碑記」が刻まれた石碑は1956年に河南省文物局(鄭州)に接収されており、現在北大寺で見ることができるのは、北講堂西側の壁面、向かって南側に掛けられた拓本のみである<sup>3)</sup>。拓本から知られる限り、碑面の高さは192 cm、幅は64 cmである。我々に確認することのできた拓本はこれ1点のみであり、したがって碑陰の状態は不明である。この拓本は以下の二つの部分からなる。まず、(1) 本稿の考察対象である、アラビア語で古行13箇条を記した部分であり、これが拓本の最上部から128 cm分を占める。次いで、(2) アラビア語で記される(1)の13箇条を漢語で簡略に列挙し直した部分であり、これが(1)の下64 cm分を占めている。この両者は、明らかに事前の計画に従って碑面に割りつけられており、内容の高い関連性からいっても同時に刻まれたものであることに疑いはない。両者の年代表示は、(1)ではヒジュラ暦1121年ラジャブ月(西暦1709年9-10月)、(2)では道光20(1840-41)年と大きく乖離しているが、すぐに見るように、ほぼ同文の朱仙鎮「古行十三件阿文碑記」が嘉慶10(1805)年以前に刻まれていることが確実なので、これは、1709年にはすでに成立していたアラビア語のテキストが、1840-41年立碑の石碑に利用されたことを示すものと解釈される。

朱仙鎮北寺の「古行十三件阿文碑記」は、大殿前に位置する南北の碑亭のうち南側のものに収められた石碑の、東向きの面に刻まれている。石碑は碑亭に埋め込まれており、碑面の末端を全周にわたって確認できるわけではないが、露出している限りにおけるその高さは199 cm、碑面最下部でのその幅は82 cmである。この石碑には、その両面に、あわせて四つの以下のような碑文が刻ま

3 接収についての情報は北大寺管理委員(60代前半と推定)からの聴き取りによる(2010年3月3日)。接収後の石碑の所在は現時点では未確認である。

れている。まず、東側の面に刻まれているのは、(A)：本稿の考察対象である「古行十三件阿文碑記」、(B)：割付から「古行十三件阿文碑記」と同時に刻まれたと考えられる、漢語による題字「朱仙鎮清真寺遵行舊規」(阿文碑記文字列の向かって右側)および漢語による13箇条の簡単な列挙(向かって左側)、(C)：(B)のうち13箇条が列挙された部分の上に重刻され、嘉慶10年仲秋月(1805年9-10月)に「公建」されたとの年代表示を持つ、御前侍衛張萬清が(おそらく右の阿文碑記を)「撰文」したと主張する漢語の碑記である。次いで西側の面には、(D)：「清真古行碑序」と題され、道光15年正月(1835年1-2月)に「立」したとの年代表示を持つ、(A)(B)の13箇条とは必ずしも一致しない古行細目が記された漢語碑文が刻まれている<sup>(4)</sup>。「阿文碑記」(A)の末尾には年代表示が見られるが、これは(おそらく一度)重刻されており、判読が困難である。しかし、最初はヒジュラ暦で1100年代(1688-1785年)の年代が刻まれていたところに後から1200年代(1785-1882年)の年代が重ねられたことは十分に判断できる。また、最初に刻まれていた年代は1111(1699-1700)年<sup>(5)</sup>であった可能性が高いように見受けられる<sup>(6)</sup>。なお、「阿文碑記」(A)がこの石碑に刻まれた時期については、(B)にかぶせて重刻された(C)の存在から、嘉慶10(1805)

4 注22で後述するように、「清真古行碑序」の撰文自体は乾隆52(1787)年のことである。

5 以後、西暦換算を伴う形で年代や世紀を記すに当たり、特に暦や年号に言及しない場合には、ヒジュラ暦のそれらを指すこととする。参考文献一覧で太陽ヒジュラ暦を用いる際にはAHSを付けて区別する。

6 開封の「古行十三件碑記」アラビア語部分における年代表示と朱仙鎮の「阿文碑記」(A)における年代表示は、「選ばれし預言者〈彼に平安がありますよう〉の聖遷からn年目の至大なるラジャブ月の金曜日に」のnの部分異なる以外は全く同一の文面である。「阿文碑記」(A)での年代を「古行十三件碑記」と同じ1121年と読むのは不可能であるが、年代の相違は単なる書き(刻み)間違いであり、実は同一の年代が意図されていたという可能性も否定はできない。

年以前であることが判断できる。

二つの石碑に関する唯一の先行研究としては李興華の論文が存在する（李興華2004b）。これは、朱仙鎮の石碑に刻まれた碑文群のうち（D）の翻刻を含み、「阿文碑記」（A）についても、王アホンという人物によって1990年6月に作成されたという漢語の要約を含む。しかし、その要約は、碑文中で典拠として示される27点の文献の数を24点としたり、一つ一つ示されているそれらの文献の題を省略したりという具合で、このアラビア語碑文を本格的に分析・評価しようとする際に利用できる性格のものではない<sup>7)</sup>。開封碑文であると朱仙鎮碑文であるとを問わず、このアラビア語碑文の原文を学界に呈示しそれに分析を加えるのは、本稿が初めてである。

## （2）碑文の内容

では、問題の碑文テキストの具体的な内容を、日本語訳という形で呈示することにしよう。本稿の読者の多くはアラビア語を解さないことが予想されるので、ここでは原文を示さない。しかし、アラビア語を解する読者は、ぜひ最初に資料Ⅰ（75[267]–71[272]頁）の原文を検討し、その上で下の訳文を吟味していただきたい。原文のアラビア語は全体としては十分に達意なものと同様に評価できるが、意味不明瞭な箇所も相応に含んでいる。したがって、以下の日本語訳には、それぞれに程度の差こそあれ、推測に依拠して訳出した箇所が複数存在する。

なお、これ以降、開封の「古行十三件碑記」のアラビア語部分を開封碑文、朱仙鎮の「古行十三件阿文碑記」（A）を朱仙鎮碑文と呼ぶ。また、基本的に同一のテキストである両者をまとめて呼ぶ際には、開封・朱仙鎮碑文という呼称を用いることとする。

以下の訳文は朱仙鎮碑文を底本とする資料Ⅰの原文翻刻に依拠するものであ

---

7 （D）の翻刻にも写し間違いが多数見られる。

る。両碑文の間に見られる単なる正字法上の相違や文意に影響を与えない文言上の相違は捨象するが、内容に関わる相違については注で言及することとする。

[日本語訳]

いと高きお方のお言葉：「あなた方信仰する者よ、神に従いなさい。また使徒とあなた方の中の権能を持つ者に従いなさい。あなた方は何事についても異論があれば、神と終末の日を信じるのなら、これを神と使徒に委ねなさい。それは最もよい、最も妥当な決定である」[クルアーン IV:59]<sup>(8)</sup>。

慈悲慈愛あまねき神の御名において。神に讃えあれ。その僕（ムハンマド）に貴い啓典（クルアーン）を下したまい、それに従い行う者に莫大な報奨を与えることをお約束なさったお方。また慈悲の心から預言者たちをお遣わしになり、揺らぐことのない正しきことを彼らに示したまい、則を外れた者には苦しい懲罰が与えられることを請け負われたお方。

また、神の使徒ムハンマドに祝福あれ。シャリーアというその知識に「人々を」導く堅固な把手（教え；[クルアーン II:256]）にすぎた者たちが、その御旗のもとに控える「ことになる」お方。その言行に従わず、ましてやそれを廃れさせようとした者には、その執り成しが閉ざされているお方<sup>(9)</sup>。さらに、導きにおいてムハンマドに一致するところの預言者たち、神の友たちにも祝福あれ。

さて、これ（この碑文）は、啓典ならびに神の使徒から伝わるスンナ（慣行）

---

8 日本ムスリム協会訳を一部改変した。この章句は、君主やウラマーなど、何らかの意味で指導的な立場にある人々の権能を正当化しようとする文脈で、問題の人物（人々）こそが「権能を持つ者」に当たると主張する形でしばしば引用される。ここでは、下で触れられるマー・タイ・バーバー・フークワーンウィーが「権能を持つ者」として意識されていると考えられる。

9 以上の2文の解釈は、特に強く推測に依拠している。



が「正しく」保持された結果として残されたものである。また、ここに記される内容は、アブー・ハニーファ〈神の慈悲が彼に与えられますよう〉に従う集団 (millat Abī Ḥanīfa) の間で広く行われていることである<sup>(10)</sup>。というのも、もともと一つの金曜モスク (jamā'a)<sup>(11)</sup> しかなかったこのジュースイヤンジューイン (朱仙鎮) 街区 (maḥalla) は、教民 (qawm) が多くなったので合意により二つのモスクに分割されたとはいえ、両モスクの人々はともに一つの教説に従う者たちだからである<sup>(12)</sup>。それは、古来の (qadīm), そしてスンナにもとづく (sunnī), 正統なる唯一神信仰 (ḥanīf) の教説であり、信仰への「誤った」付加事項 (すなわち逸脱行為) (bid'a) や恣意 (hawā') からはほど遠く、明証に寄り従う精妙なものである。

それをなぜ「古来の」と呼ぶかといえ、それは信仰に関し現在従われている戒律が、イスラームがカアバ神殿の地から中国に渡ってきて以来、変わることなく伝えられてきたものだからである。今日にいたるまで、後に続く世代の者たちは、様々な行いを、何も欠かすことなく、また何も無くすことなく、最初に先行の世代の者たちが行っていたように行ってきたのである。また、それをなぜ「スンナにもとづく」と言うかといえ、それはそれが諸事において使徒の言行に一致しており、挙止において、また内外 (心と身体) において、使徒の足跡に従うものだからである。このことは特に、よく知られた13の行いに妥当する。ところが、典拠を知りもしない一部の者たち、また、典拠を知っていながらそれを否定する者たちが、これら13の行いに反対し、あまつさえそれ

10 「集団のものとして知られるものである」という訳の方が、アラビア語の表現それ自体にはより近いのかもしれない。

11 文字通りに訳せば「集団礼拝に集う集団」。

12 以上の1文は、開封碑文では、「要して言えば、ピャーリヤーン・ビンの北の集団 (集団礼拝に集う集団) の従う教説はといえば、」。音写された地名は、汴梁 (開封の別名) に迎、濱、坊といった字が付いたものであろう。

らを醜行であるとか卑しい行いであるなどと述べるようになった。

その第一は、クルアーン読誦における開扉章の繰り返し<sup>(13)</sup>。

第二は、クルアーンを完読する際<sup>(14)</sup>以外における3回のイフラス章。

第三は、黎明章以降最後までの方々の章を詠む際に、「神は偉大なり」と唱えること。

第四は、遺体を洗浄する際にターハー章を心の中で読誦すること。

第五は、サンダルを履いて葬儀礼拝を行うこと。というのも葬儀礼拝は「普通の」礼拝ではないから。

第六は、「身内の死という」災厄に遭った者たちが、自由喜捨による、死者

---

13 以下の三つの条項と関連するクルアーン読誦の作法については、2012年3月に甘肅省臨夏市明德清真寺の学生（マンラー）の方々や、同省東郷族自治県大湾頭クブリヤ張門門宦の現教主の御子息、張開基氏に聴き取り調査を行った。これらの情報提供者たちが奉じる教条は、古行のそれと通じるものと見てよい。中国西北部では、歴史上、新行派が浸透して古行・新行の論争が起こった形跡がないからである。実際、彼らは古行・新行の論争については限られた知識しか持たない様子であった。加えて張開基氏は、碑文中の13箇条のうち第12条以外（実際は第2条と第12条以外）は自分たちも今なお実践していると述べた（自身の教条が「中国古来の教条」であることを改めて確認できたからであろうか、やや感慨深げな様子を見せたのが印象的であった）。さて、これらの情報提供者によれば、現在クルアーンを読誦は次のような手順で行われているという。すなわち、開扉章（1章）から始めて各章を順に唱えてゆき、黎明章（89章）以降は各章の末尾で「神は偉大なり」と唱える。また、イフラス章（112章）のみは3回唱え、その1回ごとに末尾で「神は偉大なり」と唱える。そして、最終章の間章（114章）とそれに付随する「神は偉大なり」を唱え終わったら、開扉章と雌牛章（2章）の最初の5節とを唱え直し、祈願（ドゥアー）を行う。以下に訳出する碑文の第1条と第3条はこの手順に当てはめて理解することができる。また、第2条も、イフラス章に限って3回唱える場合があるという点においては、この手順と一致する。

14 朱仙鎮の石碑における漢文要約（上の [B]；70[273]－65[278]頁の資料 II, i-2）を参考とし、原文の“tāmm”を“tamām”の崩れたものと解釈して訳出した。

のための犠牲獣によって、饗応すること。

第七は、ターバンの布の端を上から下に流すこと。

第八は、日の出前 [の礼拝] と午後 [の礼拝] の [際の] 祈祷 (ウィルド) に当たって開扉章を讀誦すること。

第九は、二大祭 (イード) 時の礼拝, 金曜礼拝, 日の出前の礼拝の後に礼拝者が握手を行うこと。

第十は、ウィトル礼拝 (夜の礼拝と日の出前の礼拝の間に行われる任意の礼拝) の後に行うのが望ましいとされる2回の跪拝。

第十一は、信仰告白を行う際に人差し指で合図をするのはスンナであること。

第十二は、日の出前と午後の礼拝以外の礼拝で、大きな声でアーメンと唱えること。

第十三は、金曜礼拝の日、洞窟章の後で周知のアザーン (礼拝への呼びかけ) を行うこと。

これら13の行いのそれぞれには明確な典拠があり強い明証がある。それを行う者には数えられないほど多くの褒美が与えられ、目に明らかな報奨が約束されている。しかし、ここでそれらの典拠の一つ一つを呈示することは、長くもなり、碑面 (maktab) も限られており、文字数も多くなるので、できない<sup>(15)</sup>。これらの13箇条に疑いを持つ者、あるいはその多くに疑念を挟む者は、[代々] 受け継がれてきた以下のよく知られた書物を求め、参照するがよい。

[1] 『灯明 (*Maṣābiḥ*)』, [2] 『鍵 (*Mafātīḥ*)』, [3] 『僕たちの宝 (*Kanz al-'ibād*)』, [4] 『ハーン [にちなんだ] 集成 (*Majmū'-i khānī*)』, [5] 『解説 (*Tamḥiṣ*)』, [6] 『壁龕 (*Mishkāṭ*)』, [7] 『《護り》注釈 (*Sharḥ al-Wiqāya*)』, [8] 『天国の鍵 (*Miftāḥ al-jinān*)』, [9] 『集成 (*Multaqaṭ*)』, [10] 『秘められた意味 (*Muḍmarāt*)』,

15 原文中の “ūdan fa-ūdan” (あるいは “awdan fa-awdan” か) は、ある事柄にさらに別の同じような事柄が加わる様を示しているようである。しかし、これは推測にすぎないのであえて訳出しなかった。

[11] 『ルビー (*Yawāqūt*)』, [12] 『法学の贈り物 (*Tuhfat al-fiqh*)』, [13] アラビア語版『支え (*‘Umda*)』, [14] 『礼拝への誘い (*Targhib al-ṣalāt*)』, [15] 『マスウードの法学 (*Fiqh-i Mas‘ūdī*)』, [16] 『寛恕者による寛恕 (*Maghfarat al-Ghafūr*)』, [17] 『幸福にいたる手段 (*Wasīlat al-sa‘ādāt*)』, [18] 『永遠性の法学 (*Fiqh al-abadiyya*)』, [19] 『〈何事ぞ〉注釈 (*Tafsīr ‘Amma*)』, [20] 『イスラームにおける珍しい事柄 (*Nawādir al-Islām*)』, [21] アラビア語版『導き (*Hidāya*)』, [22] 『初学者の求めるもの (*Munyat al-mubtadi‘*)』, [23] 『書かれたもの (*Masṭūr*)』, [24] 『諸学の宝石 (*Jawāhir al-‘ulūm*)』, [25] 『諸ファトワーの要約 (*Mukhtaṣar-i fatāwā*)』, [26] 『礼拝者の庭園 (*Rawḍat al-muṣallī*)』, [27] 『選ばれし預言者の光 (*Nūr al-Muṣṭafā*)』。また、典拠を含むこれら以外のその他の書籍 [も参照せよ]。

畢竟、古来のもので (qadīm) かつスンナに従うところの中国の教説は、長老であり中国の神の友 (聖者) である (al-Shaykh Walī al-Ṣīn) マー・タイ・バーバー・フークワーンウィー<sup>(16)</sup> が伝えたものに定まっており、それ以外の教説は根拠薄弱である。[従われるべき] 戒律は、恣意ではなく精選された典拠にもとづく彼の见解によってすでに定まっている。しかしながら、この石碑は、逸脱の発生に対する懸念からこうして設置された。遠近の信徒たちよ、汝らはこの貴い教説を守らねばならない。この教説こそがより確かに地獄から救い、より確かに天国に導くものである。選ばれし預言者〈彼に平安がありますよう〉の聖遷から1111?年目の至大なるラジャブ月の金曜日に<sup>(17)</sup>。

### (3) 碑文テキストの来歴

以上の訳文からも確認できるように、開封碑文と朱仙鎮碑文は基本的に同一

16 あるいは開封碑文に従いマー・タイ・バーバー・フークワーン(稿末の原文参照)。

17 最後の1文、注6で述べたように、開封碑文も年代が異なる以外は同文。

のテキストを呈示している。そして、このテキストが刻まれた二つの石碑に関する上での検討からは、このテキストが、開封と朱仙鎮という互いに近接した場所で使い回され、異なる時期に別個の石碑に刻まれたことが分かる。では、このテキスト自体は、一体いつどこで成立したものであろうか。章を閉じるに当たり、次章以降の検討の前提とするため、この点に検討を加えておくこととしよう。

まず時期について述べれば、その確実な下限が、開封碑文に見られる年代表示から1121 (1709) 年に設定可能なことは明らかであろう。これに対し、テキスト中には、成立時期の上限を示す明示的な記述は見られない。しかし、実は末尾付近に見られる「中国の教説は、長老であり中国の神の友（聖者）であるマー・タイ・バーバー・フークワーンウィーが伝えたものに定まって」いるという一節が重要な手がかりとなる。下で述べるように、これは17世紀に活躍したムスリム学者、馬明龍 (1597-1679) を指すことが確実だからである。しかも、碑文テキストは馬明龍の教説からの逸脱を戒めており、そのことから彼の没後に作成されたことが推測される。以上から、碑文テキストの成立時期としては、1679年から1709年までの期間を想定することができる。より早い成立の可能性も排除はできないが、その場合でも馬明龍が名声を確立して以降の時期ということになる。

これに対し、テキスト成立地を絞り込むことは難しい。もちろん、開封・朱仙鎮碑文の存在を前提とし、そのテキストを読む際に得られる印象は、開封・朱仙鎮一帯で作成されたテキストが、それぞれのコミュニティへの言及部分のみが差し替えられる形でそのまま使い回され、碑刻されたというものである。このテキストが当初から碑刻を目的として作成されたことは文面から明らかなことから、開封・朱仙鎮碑文は、作成当初からのテキストの目的をそのまま具現化したものと見なされうるからである。そして、この場合には、二つの碑文のうち碑刻がより早くなされ (1805年以前)、かつ、不確実ではあるもののよ

り早い年代表示（1111 [1699-1700] 年）を持つ碑文を伝える朱仙鎮の方が、開封との比較でいえば、テキストの作成地である可能性を高く持つように思われる<sup>18)</sup>。また、後述するように、馬明龍には朱仙鎮出身の弟子がいたことが知られている。このことも、テキストの成立地を朱仙鎮と考える際の根拠となろう。しかしながら、そうした印象ないし状況証拠をこえ、より積極的にテキストの朱仙鎮・開封起源を支持する証拠があるかといえ、そうしたものが何ら存在しないのもまた事実である。開封・朱仙鎮碑文が、はるか遠くの別の土地で作成されたテキストを呈示している可能性は否定することができない。

同様に、当初の作成と朱仙鎮における碑刻とを隔てる期間にこのテキストがどこでどのように伝えられていたかについても、我々には確たることを述べることができない。朱仙鎮で作成されたテキストがそのまますぐに朱仙鎮で碑に刻まれたと推測することには相応の妥当性が認められようと思われる。しかし、テキスト作成と朱仙鎮における碑刻とを隔てる期間が最大で136年（1679-1805）に及びうることもまた事実である。この間のテキスト伝来のあり方に関しては、原テキストと朱仙鎮碑文とを繋ぐ何らかの中間的な版（例えば我々には未知の別碑文）の存在も含め、様々な可能性が想定可能である。

以上から、開封・朱仙鎮碑文が呈示するテキストの来歴に関し確実に言えるのは、それが17・18世紀の交に作成されたこと、そして1805年以前のある時に朱仙鎮で、次いで1840-41年に開封で、それぞれ碑刻に利用されたこと、ということになる。我々共著者一同は、テキスト作成地が開封・朱仙鎮一帯（なか

---

18 ただし、2番目の根拠は、テキスト末尾の年代表示を、原テキストの成立時を示すものではなく、何らかの段階での碑刻（我々が検討している碑文は、すでに別の石碑に刻まれていたテキストを、その碑刻の時期を示す年代表示をも含めそのまま写したものである可能性もある）の時期を示すものであると理解し、かつその碑刻が朱仙鎮で行われたと想定する場合にのみ根拠となる。したがって、両碑文における年代表示の異同が単なる写し（刻み）間違いによるものであると考える場合（注6参照）などには、これは根拠とはなりえない。

でも朱仙鎮)である蓋然性は高いと考えるが、以下ではこの不確実な推論は排除した上で議論を進めることとする。

## 碑文の意義

一読すれば明らかなように、開封・朱仙鎮碑文のテキストは、「典拠を知りもしない一部の者たち、また、典拠を知っていながらそれを否定する者たち」と「古来のもの」を奉ずる人々が対抗する文脈の中で、後者によって作成されたものである。そして、信徒が遵守すべき行いを13箇条にまとめ、さらにそれらの典拠として27の文献名を列挙する。また、このテキストは、その呈示内容の全体を、「長老であり中国の神の友(聖者)である」とされるマー・タイ・バーバー・フークワーンウィーなる人物の教説であるともしている。この章では、このようなテキストが17・18世紀の交に作成された後に開封・朱仙鎮で繰り返し石碑に刻まれたことも含め、この碑文テキストが中国のイスラーム、なかでも古行・新行の論争に関する理解を進める上で持つ意義を整理しておきたい。

ただし、本題に入る前に、碑文テキストの述べる「古来のもの」が、いわゆる古行を指すことを確認しておかなければなるまい。幸いながら、この問題は、13箇条を従来古行の細目として知られてきたものと比較することで簡単に解決できる。具体的に言えば、13箇条のうち、第3条、第7条、第9条、第12条を除く九つの条項は、すでに従来の研究において、古行派自体が主張した細目として、あるいは新行派によって批判された細目として、言及されているものである<sup>(19)</sup>。これまでに各地・各時代に記録されてきた古行の細目も決して全てが互

19 注2に列挙した諸研究を参照。『岡志』(成立年代不明；道光11年2月5日[1831年3月18日]に燕山沈鳳儀によって作成された手稿本にもとづく簡体字テキストを利用)に、北京牛街の新行派人士(新興兒)、馬永和が批判したものとして古行10箇条が列挙されているのも参考になる(『岡志』19-20)。

いに一致するわけではないことを考えれば、「古来のもの」が古行と同一視されるべきことは明らかである。

では、開封・朱仙鎮碑文の意義としてどのような点を挙げることができるだろうか。最初に指摘しておきたいのは、それが従来古行のものとしては知られてこなかった条項を含んでいるという、今触れたまさにそのことである。第3条と第12条に関しては、管見の限り、この碑文以外に、中国ムスリムの間で争点となったことを示す記録が見られない。また、第7条と第9条も、近現代の中国西北部でイフワーン派とカディーム派との争点となってきたようではあるが、古行・新行の名のもとで戦わせられた論争の中で争点となった形跡はない<sup>(20)</sup>。それぞれの条項の内容は我々には些細なことに見え、こうしたことが争

---

20 第7条との関連では、2012年3月の臨夏市明德清真寺での聴き取り調査によると、礼拝以外の時、イフワーン派はターバンの余剰の布を巻き上げておくが、カディーム派は垂らしたままにしておくという相違があるという。また、礼拝時における余剰の布の垂らし方についても相違があるらしい。1933年、臨夏の城角寺で、カディーム派の祁明德アホン（1987年没；「経名」は al-Ḥājj Muḥammad Kamāl al-Dīn）と、イフワーン派のアホンとの間で教義論争が行われた（『聳阿訇』36, 108, n. 1；ただし馬通2000, 102は、この教義論争は企画倒れに終わったとする）。その際、祁明德は「ターバンの余剰の布（穂子）は、どんな場所にでも垂らしていいというわけではない」と主張したという（『聳阿訇』159）。また、祁明德の子、祁介泉（2012年没；al-Ḥājj Muḥammad-Ibrāhīm）がカディーム派を擁護しイフワーン派を非難すべく著した『ワッハブ派への反論におけるサイフッディーンの陳述 (Taqrīr Sayf al-Dīn fī radd al-Wahhābiyya)』は、ターバンの余剰の布（‘adhaba）を垂らすのは望ましいこと（mustahabb）であるが、左肩の方に垂らすのはビドアであるとする（Taqrīr, 124）。一方、第9条については、同じ『サイフッディーンの陳述』で「日の出前の礼拝、金曜礼拝、二大祭の際の握手」の合法性が論じられていることから、これが少なくとも現代のイフワーン派とカディーム派の争点の一つとなっていることが分かる（Taqrīr, 152-54）。なお、イフワーン派とカディーム派の別は、西南アジアの近代イスラーム改革思想の影響下に馬萬福（1849-1934）がイフワーン派を創始して以降に生じた。イフワーン派が、聖者崇拜をはじめとする中国イスラームの改革



われるようになった理由も現時点では不明であるとはいえ、この碑文が従来知られていなかった古行・新行間の争点を今に伝えていることは指摘に値しよう。

次に述べたいのは、この碑文が、古行派が自らその教条を説明した史料としては、中国全体を見廻しても最古のものであることである。古行・新行分立の原因が常志美（1610-70）や舎起靈（1638-1710）による改革運動にあるのに対し、開封・朱仙鎮碑文のテキストとその13箇条の古行細目は、上述のように1709年までには成立していたと考えられる。この碑文テキストは、したがって、成立に比較的近い時期の古行の様相を、古行派自身の語りによって伝えるものとして貴重である。

最初期の古行に関する同時代史料としての開封・朱仙鎮碑文の重要性は、同時代性においてこれと比較可能な唯一の史料、すなわち雲南省通海県の納家營清真寺に保管されている、新行の立場から古行を批判するアラビア語碑文と比較するとより明確になる<sup>(21)</sup>。開封・朱仙鎮碑文のテキストが成立したのとほぼ同じ頃、すなわち康熙32（1693）年を上限とする17・18世紀の交に作成されたと思われるこの碑文での古行は、わずか4箇条からなるにすぎない（イマームがほかの礼拝者たちの列に混じること〔連班〕；日の出前の礼拝や午後の礼拝

---

を唱えたことで、それに反発する保守的な人々がカディーム派を称するようになったのである。これに対し、古行派・新行派の別は、すでに述べたように、常志美（1610-70）と舎起靈（1638-1710）が中国イスラームの改革を唱えた際に、それに反発する人々が彼らの改革を新行と蔑称し、自らの伝統を古行として誇ったことに由来する。また、カディーム派とイフワーン派、古行派と新行派、それぞれの争点には、重なる部分もあるが異なる部分も多い。したがって、両対立は、時期・背景という点でも枠組・内容という点でも、別個のものとして理解されるべきものである。新行派とイフワーン派はともに第7条・第9条に反対しているが、このことに関しても、両派間での相互影響や継承関係の有無は今のところ不明である。

21 納家營碑文については中西2006を参照。なお、舎起靈が古行に反対して唱えたとされる18箇条の新行のうち11箇条が知られているが（李兴华等1998, 623）、それらはいかなる史料に由来するものか判然とせず、後世の創作である疑いが残る。

の後の開扉章読誦；説教壇の側から顔を背けること；信仰告白を行う際に人差し指で合図をすること）。最初期の古行に関する史料として見る時、開封・朱仙鎮碑文は、その詳細さにおいても特別な価値を持つのである。

ただし、開封・朱仙鎮碑文が、古行の原形（そのようなものが措定可能であるとして）や当時の古行の全体を示すわけでは必ずしもないことは断っておかなければならない。このことも、納家營碑文との比較から、具体的には同碑文の四つの条項のうち二つが開封・朱仙鎮碑文の13箇条に含まれていないことから、了解される。開封・朱仙鎮碑文のテキストが作成された環境においてはこの2条項がそもそも知られていなかったにせよ、知られてはいたが碑文テキスト作成に当たって捨象されたにせよ、開封・朱仙鎮碑文のみで発生期の古行全体を語ることはできない。

また、時代的な古さとの関連から、開封・朱仙鎮碑文が、古行・新行の対立点を13箇条にまとめるという形式を踏まえた、知られる限りで最古の例であることも指摘しておきたい。この形式には、開封・朱仙鎮以外においても、また新行派によっても用いられた例がある。道光年間（1821-50）に山東濟寧の柳行西寺で治姓のアホンが新行13箇条を唱えたという事例（李兴华2004a, 135-36）や、1944年に岩村忍らのインタビューに答えた宣化北寺の何温亮という新行派のアホンが古行・新行の相違点を13箇条として説明したという事例（岩村1949-50, II:68-69）がそれに当たる<sup>(22)</sup>。両アホンが列挙した争点には互いに若

22 朱仙鎮の上記「清真古行碑序」(D)も13箇条を意識していた可能性がある。この碑文のテキストは、乾隆52年春（1787年）に把全禮という人物が弟の全真とともに漢語によって撰文したもので（道光15年1月〔1835年〕碑刻）、その名の通りこれまた古行の教条を説明したものである。同碑文に列挙された古行の細目は、朱仙鎮碑文の13箇条を11箇条に編成し直した上に、ラマダーンに関する規定を加えたもののように見える（資料II, iii 参照）。新たに加えられたラマダーン関連の規定は、1箇条にも見えるが、内容に着目すれば2箇条に分かれていると言えなくもない。すなわち、前半ではラマダーンの開始と終結の時期を新月の目視によって決めるよう定

干の異同があり、それぞれ開封・朱仙鎮碑文の13箇条とは重なるところがありながらも比較的大きく異なる。これらの事例からは、所説を13箇条にまとめるという「型」が、時空や党派を越えて意識されていたことが看取されるであろう<sup>(23)</sup>。開封・朱仙鎮碑文がこの数合わせの知られる限りで最初の例として位置づけられることは、その内容が後の古行と大きく重なることに加えて、この碑文の示す古行がほかから孤立したのではなく、古行発展の大きな流れの中に、しかも時代からいってその源流に近い場所に、確固と位置づけられるべき性格のものであることを示すと言える。

最後に、この碑文が著名なムスリム学者、馬明龍と古行派との関係についてもたらず新しい知見にも触れておきたい。上でも触れたように、碑文中で「長老」にして「中国の神の友」であるとされるマー・タイ・バーバー・フークワーンウィーなる人物は、馬明龍に同定が可能である。「マー・タイ・バーバー」は「馬太爸爸」の音写で、「フークワーンウィー」は「湖広〔出身〕の」を意味する由来名（ニスバ）であると考えられるが、碑文テキスト成立の下限である18世紀初頭以前でこれに該当しそうな人物は、湖北武昌出身の馬明龍をおいてほかにはないのである。武昌が湖広と表記されるのは、元代に湖広行省に属したことから怪しむに足りない。中国ムスリムが中国の地名をアラビア文字で表記する際には、元代の行政区名を音写することがしばしばあるからである<sup>(24)</sup>。

---

め、後半では新月を目視できなかった場合に終結時期をいかに決めるかを定めている。

23 もっともこの「型」も常に採用されたわけではない。例えば、注19で触れた、馬永和による（批判対象としての）古行10箇条という例がある（『岡志』19-20）。また、1944年に行われた岩村忍らのインタビューに答えた宣北中寺の鐘文貴という古行派のアホンと張家口西関寺の山國慶という新行派のアホンは、古行・新行の相違点を、それぞれ内容は異なるものの、ともに7箇条として説明したという（岩村1949-50, II:70-72）。

24 開封碑文で、元代に汴梁路に属した開封が「汴梁」と呼ばれているのも同じ現象

また、馬明龍は普通「四爸爸」の通称で知られるものの（楊曉春2011）、中国ムスリムの間で偉人一般に汎用される「太爸爸」の尊称が「四爸爸」に代えて用いられることは充分ありうる<sup>(25)</sup>。加えて、馬明龍の弟子の中に朱仙鎮出身の許景祥という人物がいたことは、この同定を強く傍証するであろう<sup>(26)</sup>。古行派・新行派の争いという文脈において馬明龍がどのように位置づけられるかについては、これまで何も明らかにされてこなかった。しかし、この碑文の記述からは、少なくとも、馬明龍の死没（1679年）からほどないと思われる時期の古行派（の一部）が、馬明龍を自派の祖と見なしていたことが明らかになるのである<sup>(27)</sup>。

ところで、前章で触れたように、この碑文は、異なる時期に開封と朱仙鎮で作成されたと考えられる漢語による13箇条の要約とともに伝存している。章を閉じるに当たって、開封碑文と朱仙鎮碑文とをそれぞれアラビア語碑文と漢語碑文がセットになった二組の合璧碑文と見た際に得られる知見にも言及しておきたい。それは、アラビア語碑文には、読ませるためではなく、見せるために刻まれるという側面があったことである<sup>(28)</sup>。これは、1805年以前と1840-41年という異なる時期に朱仙鎮と開封という異なる場所で刻された二つのアラビ

---

であろう。注12参照。

25 同様の事例は、我々の「近代中国における回民コミュニティの経済的・文化的活動」プロジェクトが最近見出した馬明龍のアラビア語・ペルシア語文墓碑においても、彼の師、馮伯菴「老三爸爸」の称号に関して見出すことができる。同碑文についてはプロジェクトにおいて別稿を準備中である。

26 許景祥については『經學系傳譜』41参照。

27 馬明龍の弟子の中には新行派に属した蔡璿と思しき人物もいたので（中西2006, 323-24, 312, n. 36）、馬明龍自身が実際に古行を主張していたかどうかについては留保が必要である。

28 アラビア語で書かれた碑文の象徴的な意味合いについては、すでに中西2009でも論じている。

ア語碑文の内容が（関連の地名などを除けば）実質的に同一なのに対し、それに付された漢語による二つの要約には違いが見られることから見て取ることができる。

このことを最も明瞭に示す第6条,「[身内の死という]災厄に遭った者たちが,自由喜捨による,死者のための犠牲獣によって,饗応すること」という条文に対応する漢語の条項を見てみよう。同条は,朱仙鎮碑文に付随する漢語要約(「朱仙鎮清真寺遵行舊規」[B];資料II, i-6)では「喪家が客をもてなす(喪家礼賓)」と要訳されている。これに対して開封の漢語要約は,「葬式の時はいつでも喪主が客をもてなすこと。[ただし,]客が去るに忍びず長居したりのんびり楽しんでるものは戒めなければならない(每逢喪葬喪主款待賓客宜戒留戀歡暢)」とある(資料II, ii-6)。つまり,開封碑文の漢語要約には,アラビア語原文にも朱仙鎮碑文の漢語要約にも見られない独自の「ただし書き」が加えられているのである。おそらくこれは,葬家での長居に対する新行派の批判への対応として加えられたと思われるが,それはアラビア語碑文自体の変更によってではなく,漢語要約の変更によって行われている<sup>(29)</sup>。アラビア語碑文自体が広く読まれることは,期待あるいは想定されていなかったということになろう。それ

---

29 朱仙鎮石碑の「清真古行碑序」(D)でも死者の埋葬の際に客をもてなすことが挙げられているが(資料II, iii-11),この「ただし書き」は見えない。「清真古行碑序」はテキストが1787年に成立していることから,この「ただし書き」は,開封の漢語要約が朱仙鎮の漢語要約や「清真古行碑序」に遅れて作成された際に追加された蓋然性が高い。また,開封・朱仙鎮碑文の第2条も,朱仙鎮の漢語要約においては正確に漢訳されているように見えるが,開封の漢文要約では異なる規定に置き替えられている。すなわち,開封・朱仙鎮碑文の第2条ではクルアーン完読の際には忠誠章を3回唱えることはしない(1回しか唱えない)ことが規定されているのに対し,開封の漢文要約では,クルアーンの読誦の際には常に忠誠章を3回唱えることが規定されているのである。なお,完読の場合であろうがなかろうが忠誠章は常に3回唱えるという規定は,「清真古行碑序」(D)にもすでに見えている(資料II, 注6参照)。

でも開封碑文が碑面の大半をアラビア語碑文に割り振っているのは、やはり聖典の言葉であるアラビア語が持つ権威・象徴性に重きが置かれた結果と考えるのが妥当であるように思われる。

なお、アラビア語碑文テキストに2種の漢語要約と「清真古行碑序」(D)を加えた関連の諸テキストの比較からは、開封と朱仙鎮における古行の内容がどれほど安定性を持ったものであったかについて考えることも可能である。また、一部に見られる改変は、その背景にあった新行派との論争の内容・推移について一定の推測を許容する点で興味深い<sup>(30)</sup>。しかし、それらの点の考察は、本稿が主題とするアラビア語碑文それ自体の紹介・分析からあまりに離れすぎる。ここで詳しく論じることは差し控えたい。

---

30 例えば、注22でも述べたように、「清真古行碑序」(D)は、朱仙鎮碑文の13箇条を11箇条に編成し直した上に、新月の目視によるラマダーンの時期決定についての規定を追加している。この規定は、新行派が天文学的な月齢計算による時期決定を主張したこと(岩村1949-50, II:73, 75, 81; 佐口1969, 12)への反対表明と思われる。ところで、この新加規定は、開封・朱仙鎮碑文のテキスト成立時点では、いまだ古行派の見解として成立していなかった可能性がある。『岡志』39-45には、康熙57(1718)年に、同じ連班派に属す馬君錫と白元輔が、ラマダーンの時期決定は新月の目視によるか天文学的な月齢計算によるかをめぐって対立したという逸話が見える。連班派はおおむね古行派と重なると考えられるので、これは、新月の目視によるラマダーンの時期決定という条項が、古行派の統一見解とは考えられていなかったことを示唆しているように思われる。すなわち、経緯の詳細は不明であるが、時期決定を新月の目視によって行うのが古行で、月齢計算によって行うのが新行であるとの通念が後になって形成されたがゆえに、問題の規定が「清真古行碑序」で新たに追加されたのではなかろうか。なお、「清真古行碑序」には、開封・朱仙鎮碑文の13箇条と同じ争点を扱う部分においても、後者とは異なった主張がなされている(と読める)箇所があるが(資料II, 注3, 4, 6参照)、そうした異同の中には新行派への譲歩を窺わせるものがある(資料II, 注3, 4参照)。

## 27点の典拠文献

すでに述べたように、開封・朱仙鎮碑文の重要な特徴の一つに、27点ものアラビア語・ペルシア語文献を典拠として呈示していることがある。古行・新行の教義論争に関する史料の中でこのように典拠を列挙するものは、これ以外には上述の納家営アラビア語碑文が知られるのみである。しかも、そこではわずかに8点の文献が古行批判の典拠として触れられているに過ぎない。開封・朱仙鎮碑文は、古行自体の典拠を示すという点で類例を見ないものであり、古行・新行の論争に係る史料としては抜きんでて多くの典拠を挙げている点でも貴重なものである。

開封・朱仙鎮碑文が正統性の主張のために列挙するこれらの文献は、また、17・18世紀の交という時代における中国ムスリムの間で、イスラーム法、なかんずく宗教儀礼に関する分野において権威を認められていたものと考えられる（このことには後により詳しく触れる）。したがって、それらがどのような文献であるかを解明することは、イスラーム世界の辺境にあった中国ムスリムが中核地域の知をどれほど共有し、どのような知を権威として前提としていたかを把握することに繋がるはずである。前近代の中国ムスリムが用いたアラビア語・ペルシア語文献についてはこれまでもいくつかの研究や報告が発表されてきたが、イスラーム法学、それも宗教儀礼に関するものばかりが27点もの規模で一挙に示されたことはない。前近代の中国ムスリムの法学的素養や傾向を窺い知る上で、開封・朱仙鎮碑文はまたとない史料とすることができる。

### (1) 典拠の同定

では、これら27点の文献とは一体いかなるものなのであろうか。まずはこれらの文献のできる限りの同定を行うこととしよう。碑文の挙げる不完全な題の



みにもとづいて文献を同定することはもちろん容易ではない。しかし、中国ムスリムがハナフィー派法学を絶対的に信奉していたことや、これまでに知られている中国ムスリムの「経典」の多くが、中央アジアや南アジア、あるいはシリア派化以前のイランで権威のあったアラビア語・ペルシア語文献と重なることも考慮に入れば、かなりの確率で推定が可能である。同定の作業に当たっては、アラビア語文献やペルシア語文献を網羅的に対象とした書目のみならず、各地の図書館が所蔵する手稿本コレクションの目録をも利用した。また、いくつかの文献については、内容や引用されている文献を確認するため、現物も参照した。

[1] 『灯明 (*Maṣābīḥ*)』：言うまでもなく、これはバガウイー (Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baghawī；ホラーサーン出身；516 [1122] ないし 510 [1117] 年没) の『[預言者の] 慣行の灯明 (*Maṣābīḥ al-sunna*)』を指す<sup>(31)</sup>。本書は、イスラーム世界において広範に流布した、アラビア語で書かれた著名なハディース集である。

[2] 『鍵 (*Mafāṭīḥ*)』：ザイダーニー (Muzhir al-Dīn al-Ḥusayn b. Maḥmūd al-Zaydānī；727 [1326–27] 年没) の『《灯明》の注釈たる鍵 (*al-Mafāṭīḥ fī sharḥ al-Maṣābīḥ*)』であろう<sup>(32)</sup>。本書は、前出の『慣行の灯明』に対するアラビア語での注釈である。プロッケルマンによれば720 (1320) 年撰筆。ラザー図書館 (ラームプル) のアラビア語手稿本目録を編纂したアルシーによれば、657

31 *Kashf*, II:1698–1702；GAL, GI:363, SI:620；Tashkent, IV:134–37 (nos. 2979–81)；Rampur (Arabic), I:552–53 (nos. 1028–30)；Ganj Bakhsh, II:507–09；Mar'ashī, IV:8 (no. 1210), 97–98 (no. 1308), 133 (no. 1358), 206 (no. 1421), V:87 (no. 1692)。

32 *Kashf*, II:1699；GAL, GI:364, SI:620；Rampur (Arabic), I:554 (no. 1032)。なお、*Fihris*, X:154 (no. 206) に見える *Mafāṭīḥ 'alā Sharḥ al-Wiqāya*、および *Fihris*, X:154–55 (no. 207) に見える *Mafāṭīḥ al-Qudūrī* との同定も不可能ではない。



(1269)年(西暦は1259年の誤りか)に編纂され、661(1263)年に別の著者によって完成されたという。

[3] 『僕たちの宝 (*Kanz al-ibād*)』: グーリー (‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Aḥmad al-Ghūrī; スィースターンのギザ Giza に居住; 9 [15] 世紀) の『《祈祷》の注釈たる僕たちの宝 (*Kanz al-ibād fī sharḥ al-Awrād*)』に違いない<sup>(33)</sup>。スフラワルディーヤの祖の一人であるスーフイー、シハーブッディーン・スフラワルディー (Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī; 632 [1234] 年没) がペルシア語で著した『祈祷の書 (*Kitāb al-awrād*)』に対するアラビア語による注釈である。内容の多くを礼拝(沐浴を含む)とその方法に関する法学的議論が占める。書中にはハナフィー派の法学文献が多数引用され、基本的にはそれらを典拠として議論が展開されている<sup>(34)</sup>。

[4] 『ハーン [にちなんだ] 集成 (*Majmū‘i khānī*)』: ナーガウリー (Kamāl Karīm Nāgawrī; 1000 [1592] 年生存<sup>(35)</sup>) の著した同名のペルシア語作品に違いない<sup>(36)</sup>。若干の神学的議論も含むが、おおむね五行(沐浴を含む)を論じている。書中にハナフィー派の法学文献が多数引用され、基本的にはそれらを典

33 *Kanz*; *Kashf*, II:1517; GAL, GI:441, SI:790; Tashkent, III:256 (no. 2393), IV:407 (no. 3404); India Office (Loth), 93 (nos. 363–64); *Fihris*, VIII:444–45 (no. 354). *Fihris* はグーリーが754 (1353) 年に生きていたとする。ただし、『僕たちの宝』では832 (1429) 年没のカードウリーによる『秘められた意味』が引用されていること(次注)にも注意。

34 *Kanz*. 引用されるのは、『導き』(開封・朱仙鎮碑文での典拠21番)、『クドウリーの要約』(典拠10番の項参照)、『集成』(9)、『秘められた意味』(10)、『礼拝への誘い』(14)、『マスウードの礼拝』(我々の判断では15番と同一)ほか多数。

35 生存時期は Muminov et al. 2007, 58による。

36 題を省略せずには書けば、*Majmū‘i khānī fī ‘izz al-mā‘ānī* または *Majmū‘i khānī fī ‘ayn al-mā‘ānī*. *Majmū‘*; India Office (Ethé), 1384–86 (nos. 2572–74); Tashkent, VIII:335–37 (nos. 5890–91); Bankipore, XIV:87 (no. 1228), suppl. II:51 (no. 2060); Ganj Bakhsh, I:581–85, II:404–07.

拠として議論が展開されている<sup>(37)</sup>。著者の由来名や序文から南アジアで著されたものと判断される。

[5] 『解説 (*Tamhīṣ*)』：ハラウィー (al-Harawī) の『大集成の要約の注解たる解説 (*al-Tamhīṣ fī sharḥ Talkhīṣ al-Jāmi' al-kabīr*)』か。同書はハナフィー派法学文献だという (*Fihris*, II:791–92 [no. 1534])。

[6] 『壁龕 (*Mishkāt*)』：ハティープ・タブリーズィー (Walī al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Khaṭīb al-Tabrīzī) が737 (1337) 年に著した『《灯明》の壁龕 (*Mishkāt al-Maṣābīḥ*)』に違いない<sup>(38)</sup>。本書は、バガウィーの前出のハディース集、『慣行の灯明』に増補を加えたアラビア語のハディース集であり、広範な流布が知られている。

[7] 『《護り》注釈 (*Sharḥ al-Wiqāya*)』：サドルッシャリーア2世 ('Ubayd Allāh b. Mas'ūd Ṣadr al-Sharī'a al-Thānī；ブハラ；745 [1344–45], 747 [1346] あるいは750 [1349–50] 年没) の同名の著書に違いない<sup>(39)</sup>。本書は、著者の祖父サドルッシャリーア1世 (Burhān al-Dīn 'Ubayd Allāh b. Maḥmūd al-Maḥbūbī；7 [13] 世紀) が著した、マルギーナーニー著『導き』(下記21番) の摘要、『《導き》中の諸問題に関する伝承の護り (*Wiqāyat al-riwāya fī masā'il al-Hidāya*)』に対するアラビア語の注釈書である。743 (1342) 年完成。ハナフィー派法学の基本文献として広く重用された。

---

37 *Majmū'*. 注34で示した文献のほか多数の引用が確認される。

38 *Kashf*, II:1699–1700；GAL, GI:364, SI:621；Tashkent, IV:137–38 (no. 2982)；India Office (Loth), 36–37 (nos. 152–56)；Rampur (Arabic), I:554–61 (nos. 1033–47)；Ganj Bakhsh, II:506–07.

39 *Kashf*, II:2021；GAL, GI:377, SI:646；Tashkent, IV:232–34 (nos. 3107–08)；India Office (Levy), 245–47 (nos. 1577–91)；Rampur (Arabic), III:160–65 (nos. 2278–86)；Ganj Bakhsh, I:243–45；Mar'ashī, III:349–50 (no. 1179), IV:100–01 (no. 1313), V:106 (no. 1717), 257–58 (no. 1879), VI:244–45 (no. 2260), VII:264 (no. 2688)；*Fihris*, V:661–703 (no. 1519).

[8] 『天国の鍵 (*Miftāḥ al-jinān*)』: ムハンマド・ムジール (Muḥammad Muḥjir Waḥīh Adīb あるいは Muḥammad Muḥjir b. Waḥīh al-Dīn) の同名のペルシア語著書であろう<sup>(40)</sup>。主に礼拝について論じ、道徳、神学なども扱う作品である (*Miftāḥ*; British Museum, I:41)。また、書中にはハナフィー派法学文献が多数引用されている<sup>(41)</sup>。エテによれば、著者はチシュティーヤのスーフイー、ナスィールッディーン・マフムード (757 [1356] 年没; いわゆる「デリーの灯明 (Chirāgh-i Dehlī)」) の弟子で、770 (1368–69) 年頃に本書を著したという<sup>(42)</sup>。

[9] 『集成 (*Multaqaṭ*)』: ナースィールッディーン・サマルカンディー (Nāṣir al-Dīn Abū'l-Qāsim Muḥammad b. Yūsuf al-Ḥusaynī al-Samarqandī; 556 [1161] あるいは656 [1258] 年没) の『ハナフィー派ファトワーの集成 (*al-Multaqaṭ fī al-fatāwā al-Ḥanafīyya*)』であろう<sup>(43)</sup>。本書は、ナースィールッディーンが集成したファトワー集を、ウスルーシャニー (Jalāl al-Dīn Maḥmūd b. al-Ḥusayn al-

40 *Kashf*, II:1760; India Office (Ethé), 1379–80 (nos. 2565–66); Tashkent, IV:372–73 (no. 3342), VIII:347–50 (no. 5901); Dānish-pazhūh 1988, 60.

41 *Miftāḥ*. 『僕たちの宝』(上記3番) や 『秘められた意味』(下記10番), 『礼拝への誘い』(下記14番), 『マスウードの礼拝』(我々の判断では下記15番と同一) などが引用される。

42 India Office (Ethé), 1379–80. Tashkent, IV:372–73も14世紀後半に書かれたとし、加えておそらく15世紀ごろにトルコ語訳が作られたとする。しかし、14世紀後半の成書は、書中に9 (15) 世紀頃の人であるグーリーの『僕たちの宝』(3) (*Miftāḥ*, 151b, 179b) や、カードゥーリー (832 [1429] 年没) の『秘められた意味』(10) (*Miftāḥ*, 10b, 68b, 273a) が引用されていることと矛盾するように見える。

43 *Kashf*, II:1813; GAL, GI:381, SI:655–56; *Fihris*, X:270–72 (no. 492). Tashkent, IV: 210–12 (nos. 3075–77) に見える *Multaqaṭ-i Nāṣirī* も同じ作品である。GALによれば、著者の名前 Muḥammad b. Yūsuf には、Yūsuf b. Muḥammad もしくは Ibn Yūsuf b. Muḥammad というヴァリエントがあるという。*Fihris*, X:270–72 (no. 492) は、ナースィールッディーン・サマルカンディーの没年は556 (1161) 年であって、656 (1258) 年ではないと明言する。

Uṣrūshānī) が603 (1207) 年にマー・ワラー・アンナフルのウスルーシャナで主題別となるように再構成し、616 (1219) 年にサマルカンドで完成させたものである。

[10] 『秘められた意味 (*Mudmarāt*)』: カドゥーリー (Jamāl al-Dīn Yūsuf b. ‘Umar al-Ṣūfī al-Kādūrī, Nabīra-yi Shaykh ‘Umar; 832 [1429] 年没) の『秘められた意味と難しい箇所集成 (*Jāmi‘ al-mudmarāt wa’l-mushkilāt*)』であろう<sup>(44)</sup>。ハーッジー・ハリーフアヤレヴィによれば、同書は単に *al-Mudmarāt* と呼ばれることもあるという。本書は、クドゥーリー (al-Qudūrī; 428 [1037] 年没) の著名なハナフィー派法学書『クドゥーリーの要約 (*Mukhtaṣar al-Qudūrī*)』に対するアラビア語の注釈である。

[11] 『ルビー (*Yawāqīt*)』: 未詳。ただしこれは、祁明德 (1987年没) の子、祁介泉 (2012年没) が著した『ワッハーブ派への反論におけるサイフッディーンの陳述 (*Taqrīr Sayf al-Dīn fī radd al-Wahhābiyya*)』において、ウイトル礼拝後の2回の跪拝の功德が主張される際に典拠として挙げられる『刻限のルビー (*Yawāqīt al-mawāqīt*)』と同じものかもしれない<sup>(45)</sup>。だとすれば、少なくとも13箇条の第10条に関する典拠ということにはなりうる。

[12] 『法学の贈り物 (*Tuḥfat al-fiqh*)』: ムハンマド・イブン・ムバーラク (Muḥammad b. Mubārak b. ‘Abd al-Ḥaqq b. Nūr; 903 [1497–98] 年以前生存) の同名の著作<sup>(46)</sup>、もしくはアラウッディーン・サマルカンドイー (‘Alā’ al-Dīn Muḥammad al-Samarqandī al-Ḥanafī; 538 [1144] 年没) の『法学者たちへ

44 *Kashf*, I:574; GAL, GI:175, SI:296; India Office (Levy), 232 (no. 1521); Rampur (Arabic), III:126 (no. 2211); *Fihris*, IX:694 (no. 1800). カドゥーリーというニスパは、インドのカルナータカ州の地名 Kādūr に由来するか。

45 *Taqrīr*, 154. 原文では “*Yawāqīt al-mawāqīt*” と綴られており、著者名などの情報は与えられていない。なお、祁親子にはすでに注20で触れている。

46 GAL, SII:955. また、*Fihris*, II:413–14 (no. 391) にも著者不明の同名書が載る。

の贈り物 (*Tuḥfat al-fuqahā'*)』か<sup>(47)</sup>。いずれもアラビア語で書かれたハナフィー派の法学文献である<sup>(48)</sup>。

[13] アラビア語版『支え (*Umda*)』: ムルターニー (Abū Ṭāhir b. Kamāl Multānī; 生没年不詳) の『イスラームの支え (*Umdat al-Islām*)』であろう<sup>(49)</sup>。本書は、ムルターン在住の著者による五行に関する法学文献で、もとはペルシア語で著されたものである。

[14] 『礼拝への誘い (*Targhīb al-ṣalāt*)』: ザーヒデー (Muḥammad b. Aḥmad al-Zāhidī; 9 [15] 世紀以前) の同名の著作に違いない<sup>(50)</sup>。本書は、礼拝と沐浴に関するペルシア語の法学文献である。ドローヌ調査団の報告 (プロ

47 *Kashf*, I:371; GAL, GI:374, SI:640; *Fihris*, II:414-15 (no. 392). 本書は、前出『クドゥーリーの要約』(10番参照)に増補を加えたものという。

48 ラームプルのラザー図書館 (Raza Library) には、“Mubārak b. ‘Abd al-Ḥaqq b. Nūr”による *Tuḥfat al-fiqh* の手稿本 (1089 [1687] 年書写) と、*Tuḥfat al-fuqahā'* という題を持つ別の手稿本 (993 [1585] 年の日付を持つ) が所蔵されており、後者は前者の要約であるという (序文は同一とのこと)。ここでの *Tuḥfat al-fiqh* は、この *Tuḥfat al-fuqahā'* と同一である可能性もある。Rampur (Arabic) 1963-77, III:272-75 (nos. 2505-08).

49 *Umda*; Bankipore, XVII:158-59 (no. 1710); Ganj Bakhsh, I:322-26, II:318-20.

50 該書についての記述は、*Kashf*, I:399; Tashkent, IV:415 (no. 3420), X:192-93 (no. 6916); Dānish-pazhūh 1988, 64; Bankipore, XVII:159 (no. 1711); Ganj Bakhsh, II:83-87; Mar‘ashī, XX:81-82 (no. 7701); *Fihris*, II:550-51 (no. 680). Mar‘ashī, XX:81-82 (no. 7701) は、著者名を ‘Ayn al-Dīn Muḥammad-Aḥmad b. Muḥammad-Zāhid とする。著者の活動時期は、一説によるとおおよそ907 (1502) 年から1040 (1630) 年の間とされる (Tashkent, X:192)。また、桑田六郎は成書年代を16世紀中葉以前とする (桑田1933, 341)。これに対しダーネシュ・パジューフは、成書年代を858 (1454) 年以前とする (Dānish-pazhūh 1988, 64)。この問題に関しては、該書が9 (15) 世紀のゲーリーによる『僕たちの宝』(3) に引用されていることも勘案する必要がある (注34参照)。なお、*Fihris*, II:550-51 (no. 680) が、著者名を Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sinān [al-Zāhid] (Abū Ja‘far) とし、没年を220 (835) 年とするのは明らかに誤り。

シェによる署名記事)で言及される書中の引用文献から (Vissière et al. 1911, 286), ハナフィー派のものと考えて間違いない。

[15] 『マスウードの法学 (*Fiqh-i Mas'ūdī*)』: これは、マスウード・サマルカンディー (Mas'ūd b. Maḥmūd b. Yūsuf al-Samarqandī; 8 [14] 世紀前半?) の『マスウードの礼拝 (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*)』を指すと考えられる<sup>(51)</sup>。本書はペルシア語で書かれたハナフィー派の法学文献で、沐浴や礼拝のほか、聖戦や喜捨などの主題も扱う。

[16] 『寛恕者による寛恕 (*Maghfarat al-Ghafūr*)』: 未詳<sup>(52)</sup>。

[17] 『幸福にいたる手段 (*Wasīlat al-sa'ādāt*)』: ガズナウィー (‘Uthmān b. Muḥammad al-Ghaznawī; 生没年不詳) による『宗教儀礼の諸問題の説明たる幸福にいたる手段 (*Wasīlat al-sa'ādāt dar bayān-i masā'il al-'ibādāt*)』であろう<sup>(53)</sup>。ペルシア語の法学文献である。

---

51 『マスウードの礼拝』については、Tashkent, XI:294-97 (nos. 7434-44); Dānīsh-pazhūh 1988, 52; Bankipore, XIV:7677 (nos. 1223-24); Ganj Bakhsh, I:306-10; *Fihris*, VI:66-67 (no. 220). *Kashf*, II:1081にも書名だけが出る。Mar'ashī, XXIII:291-92 (no. 9174) には、*Fiqh-i Mas'ūdī* という題が載る。Dānīsh-pazhūh 1988, 52は著者名を Abū 'Aṭā Rukn al-Dīn Mas'ūd b. Muḥammad b. Yūsuf Mas'ūdī Sa'dī Samarqandī とする。Bankipore, XIV:76は、本書が *Ḥayrat al-fuqahā* (695 [1295-96] 年成書) を引き、また『天国の鍵』(8) (Bankipore は757 [1356] 年成書とする) に引かれることから、同書を8 (14) 世紀前半の作品とする。桑田1933, 340もこれにならう。しかし、『天国の鍵』(8) が、9 (15) 世紀のグーリーによる『僕たちの宝』(3) を引用し、かつ『僕たちの宝』が『マスウードの礼拝』を引用していることを勘案すると、『マスウードの礼拝』は8-9 (14-15) 世紀頃の作品とするのが無難であろう。いずれにせよ、Ganj Bakhsh, I:307が著者を6 (12) 世紀の人としたり、*Fihris*, VI:66-67 (no. 220) が著者の没年を520 (1126) 年としたりするのは誤りか。

52 *Kashf*, II:1748に同じ題名だけが出る。

53 Tashkent, IV:385-86 (no. 3364); *Fihris*, XI:547 (no. 243). Tashkent, IV:385-86 (no. 3364) では標題の最初の語が “wasīla” と表記されているが、“средство” という訳が与えられているから、これは “wasīla” の誤記に違いない。

[18] 『永遠性の法学 (*Fiqh al-abadiyya*)』：未詳。

[19] 『〈何事ぞ〉注釈 (*Tafsīr ‘Amma*)』：未詳。クルアーン最終部(第30部；*juz'*)の注釈であると考えられる。37の章を含み、一般のムスリムによって暗記されることも多い同部は、クルアーン第78章冒頭の「何事ぞ(‘amma)」という文言から始まるので、「〈何事ぞ〉部 (*Juz' ‘Amma*)」と呼ばれる<sup>(54)</sup>。あるいは、クルアーン第78章の注釈かもしれない。同章は「消息 (*al-Naba'*)」の章題で知られるが、「〈何事ぞ〉章 (*Sūrat ‘Amma*)」の名でも呼ばれる<sup>(55)</sup>。

[20] 『イスラームにおける珍しい事柄 (*Nawādir al-Islām*)』：未詳。ただし、同じ書名が開封東清真寺(東大寺)の洪寶泉アホン (*Aḥmar Jawhar ‘Ayn al-Kayfunī*)の著した『教えの解説 (*Munīr al-dīn*)』に典拠として見える<sup>(56)</sup>。

[21] アラビア語版『導き (*Hidāya*)』：言うまでもなく、マルギーナーニー (*Burhān al-Dīn al-Marghīnānī*；593 [1197]年没)の同名の著書を指す<sup>(57)</sup>。本書は、同著者のハナフィー派法学書『初心者のための端緒 (*Bidāyat al-mubtadi'*)』に対するアラビア語の注釈で、ハナフィー派法学の最も基本的な

54 Rampur (Persian), I:35には、*Tafsīr-i Pāra-yi ‘Amma* という題の作品が見える (*pāra* は *juz'* に当たるペルシア語単語)。

55 北京の東四清真寺に、ティフリースイー (*Abū Naṣr Aḥmad b. Ḥasan b. Aḥmad Dūnīsī Kāmil al-Ta‘bīr Tiflīsī*)なる人物の手による『消息章注釈 (*Tafsīr al-Naba'*)』が所蔵されていたというシャリーアト (*M. J. Sharīat*)の報告があるが (*Dānish-pazhūh* 1983, 1012)、もしかするとこの書に同定できるかもしれない。

56 『明真釋疑』1516, 1526, 1536。『教えの解説』は、民国8 (1919)年に洪寶泉が行ったイフワーン派との論争にもとづいて著され、民国10 (1921)年に漢語訳を付して『明真釋疑』の名で出版された (趙家珍2000, 226)。『明真釋疑』冒頭の「採輯經目」にも「乃挖底雷意思戩目」という形で *Nawādir al-Islām* の名が挙げられている。

57 *Kashf*, II:2031–40 ; GAL, GI:376, SI:644 ; Tashkent, IV:217–25 (nos. 3083–97) ; India Office (Levy), 235–38 (nos. 1528–48) ; Rampur (Arabic), III:140–47 (nos. 2242–55) ; Ganj Bakhsh, I:694–96 ; Mar‘ashī, XV:354 (no. 5977) ; *Fihris*, XI:367–413 (no. 22).

文献として非常に著名である。わざわざ「アラビア語版」と述べられているのは、ペルシア語訳も流布していたからであろう<sup>(58)</sup>。

[22] 『初学者の求めるもの (*Munyat al-mubtadiʿ*)』: カーシュガリー (Sadīd al-Dīn al-Kāshgharī; 705 [1305–06] 年没) の『礼拝者の求めるものにして初心者の糧となるもの (*Munyat al-muṣallī wa-ghunyat al-mubtadiʿ*)』であろう<sup>(59)</sup>。本書は、ハナフィー派学説に則って礼拝と沐浴について説明したアラビア語文献であり、広く流布したことが知られる。

[23] 『書かれたもの (*Mastūr*)』: 未詳。20世紀初頭の北京三里河モスクの蔵書のうちに見える“*Kanz Mastoūr*”という本と同じものか (Bouvat 1908, 519)。

[24] 『諸学の宝石 (*Jawāhir al-ʿulūm*)』: 同定候補として以下の二つの書物がある。(1) ハフィード・タフターザーニー (Shaykh al-Islām Aḥmad b. Yaḥyā Harawī, Ḥafīd al-Taftāzānī) によって894 (1488–89)年に完成された『諸学の宝石』というアラビア語の作品 (Marʿashī, VIII:114 [no. 2922])。マルアシー図書館の目録によれば、内容は百科事典と呼ぶのがふさわしい多彩なもので、イスラーム法学をも包含するようである。(2) ミスキーニー・サマルカンディー (Muḥammad-Fāḍil b. ʿAlī b. Muḥammad al-Miskīnī al-Qāḍī al-Samarqandī) 著『フマーユーンに捧げられた諸学の宝石 (*Jawāhir al-ʿulūm-i Humāyūnī*)』(Bankipore,

---

58 『導き』のペルシア語訳には、例えばスィルヒンディイー (ʿAbd al-Ḥaqq Sajawī Sirhindī) という人物が手がけたものがある (Dānish-pazhūh 1988, 50)。また、ドロース調査団の報告によれば、北京は“Kiao tseu lou tong”のモスク (教子胡同清真寺を指すか) のアホンが所蔵していた『導き』は、ペルシア語で書かれていたという (Vissière et al. 1911, 378)。

59 *Kashf*, II:1886–87; GAL, GI:383, SI:659; Tashkent, IV:409 (nos. 3409–10); Dānish-pazhūh 1988, 53; India Office (Loth), 91–92 (nos. 357–58); India Office (Levy), 262–64 (nos. 1654–66); Rampur (Arabic) 1963–77, III:198–201 (nos. 2364–68); Ganj Bakhsh, I:631–32; *Fihris*, X:663–90 (no. 1308).



IX:144–50 [no. 910] ; Ganj Bakhsh, II:132–39)。ムガル朝第2代皇帝フマーユーンに捧げられたペルシア語作品。パトナ（バンキプル）の東洋公共図書館（The Oriental Public Library）の目録では「百科事典」に分類され、同目録が掲げる目次によれば、わずかながら宗教儀礼を扱う部分も含むようである<sup>(60)</sup>。

[25] 『諸ファトワーの要約 (*Mukhtaṣar-i fatāwā*)』：未詳。マフムード・イブン・カーディー＝ハージャ (Maḥmūd b. Qāḍī Khwāja) による『諸ファトワーの書』からの要約 (*al-Mukhtaṣar min Kitāb al-fatāwā*)』というアラビア語のハナフィー派法学文献があるが (GAL, SII:953), これと同定できるかは不明。

[26] 『礼拝者の庭園 (*Rawḍat al-muṣallī*)』：本書は管見の限り中国以外での配布が確認できない。ドローヌ調査団が甘粛で得たペルシア語の手稿本の中に同じ題名が見える (Vissière et al. 1911, 289)。同調査団の報告によればハナフィー派の法学文献であるという。

[27] 『選ばれし預言者の光 (*Nūr al-Muṣṭafā*)』：未詳。

このように、未詳とせざるをえなかった作品以外の18ないし19点については、それぞれに確度が異なるとはいえ、著者や主題などの同定を行うことができた。この結果に照らせば、開封・朱仙鎮碑文が言及する典拠文献の全体的特徴として、以下の諸点が指摘できるであろう。

第一に、中央アジアや南アジアにおいて、あるいは同地の出身者によって著されたハナフィー派の法学文献が目立つこと。確実なものだけでも、『僕たちの宝』(3), 『ハーン [にちなんだ] 集成』(4), 『《護り》注釈』(7), 『集成』(9), 『礼拝への誘い』(14), 『マスウードの法学』(15), アラビア語版『導き』(21), 『初学者の求めるもの』(22) の8点がこれに相当する。

60 2012年3月の臨夏市明德清真寺での聴き取りによれば、同寺には、インドから将来された4巻本の同名書が所蔵されているという。

第二に、中央アジアや南アジアにおいても権威が確立していたと考えられる文献が多いこと。例えば、中央アジアで著された『僕たちの宝』(3)と南アジアで著されたと考えられる『ハーン [にちなんだ] 集成』(4)を繙いてみると、両書にはともに、『集成』(9), 『秘められた意味』(10), 『礼拝への誘い』(14), 『マスウードの法学』(15), 『導き』(21)からの引用が散見される<sup>(61)</sup>。このことは、これら5作品の両地域における権威を示すものと言えよう<sup>(62)</sup>。また、『灯明』(1), 『壁龕』(6), 『導き』(21)といった特によく知られた作品だけでなく、『ハーン [にちなんだ] 集成』(4), 『《護り》注釈』(7), 『天国の鍵』(8), 『礼拝への誘い』(14), 『マスウードの礼拝』(15と同一と判断), 『初学者の求めるもの』(22)については、中央アジアや南アジアの図書館の手稿本目録に特に多数の手稿本が記載されていることから、両地域でのその権威を推し量ることができる。

第三に、ペルシア語文献が相当数含まれていること。少なくとも『ハーン [にちなんだ] 集成』(4), 『礼拝への誘い』(14), 『マスウードの法学』(15), 『幸福にいたる手段』(17), 『礼拝者の庭園』(26)がこれに当たる。

これらはいずれも、中国ムスリムがハナフィー派法学を奉じていること、中

61 注34, 37参照。また、注41で述べたように、『天国の鍵』(8)には、『僕たちの宝』(3), 『秘められた意味』(10), 『礼拝への誘い』(14), 『マスウードの法学』(15)が引かれている。

62 『僕たちの宝』(3)には、『ルビー』(11)と同じものかどうかは不明であるが、『刻限のルビー (*Yawāqūt al-mawāqūt*)』という名の書物からの引用も見られる (*Kanz*, 180, 322, 374, 386 et passim; なお、『刻限のルビー』という題名については上記典拠11番の項も参照)。『ハーン [にちなんだ] 集成』(4)や『天国の鍵』(8)にも、『ルビー (*Yawāqūt*)』という名の書物からの引用がいくらか見られる (*Majmū*, I:141, 176, 184; *Miftāḥ*, 84b, 88a, 92a)。また、『僕たちの宝』(3)と『ハーン [にちなんだ] 集成』(4)には、『法学の贈り物』(12)と同じものかどうかは不明であるが、『贈り物 (*Tuḥfa*)』という名の書物からの引用が散見される。

17・18世紀交替期の中国古行派イスラーム

表 I：他の諸資料における言及状況（他の諸資料に言及が見られる17点の典拠文献のみを対象とする）

	『教款捷要』 (1678)	納家宮碑文 (17・18世紀の交)	開封連理擁護碑文 (18世紀初)	劉智『天方典禮』 (1709)	雍正10年西安碑文 (1732)	(1782)	乾隆帝上覽文獻 (1783)	ブラジットの北京からの 報告(1863)	ドロリス調査団報告 (1906-1909)	(20世紀初)	北京三里河清真寺蔵書 (20世紀後半)	北京東西清真寺蔵書 (20世紀後半)	パフティヤール報告 (1990年代)	甘肅省臨夏市明德清真寺 蔵書(20世紀末)	その他
1. <i>Maṣābiḥ</i>		○	○		○										○康熙三十八年講班(1699)
2. <i>Mafātīḥ</i>		○	○		○			○							
3. <i>Kanz al-'ibād</i>		○									○			○	
4. <i>Majmū-'i khānī</i>	○			○				○			○	○			
6. <i>Mishkāṭ</i>					○									○	
7. <i>Sharḥ al-Wiqāya</i>	○			○			○	○						○	○「十三部經」(民国)；「説明(Tawdīḥ)」(1903)
11. <i>Yawāqīt</i>				△*i										△*ii	△ <i>Taqrīr</i> (1996?)；劉智「天方性理」(1710) *i
12. <i>Tuḥfat al-ḥiḡḥ</i>	△*iii									△*iii					
13. <i>'Umda</i> (アラビア語版)	△*iv										○	○天津			△「漢譯耳木代」(1921)；「獸母戴」(1936)；「歸真總義」(1661以降)；舍起靈(1703年没)の教科書リスト；内蒙古長城地帯(1944)
14. <i>Targḥīb al-ṣalāt</i>	○			○			○	○甘肅(17世紀の手稿本)	○	○	○	○新疆(ハミ, コルラ)			
15. <i>Fiḡḥ-i Mas'ūdāt</i>	○			○		○	△	△	○	○* <td>○トルファン</td> <td></td> <td>○</td> <td></td> <td></td>	○トルファン		○		
17. <i>Wasīlat al-ṣalāt</i>				○	○										

19.	<i>Tafsīr 'Amma</i>									△		
21.	<i>Hidāya</i> (アラビア語 版)	○			○			○北京 (ペル シア語 版)	○		○北京牛街, 新疆 (Qarbag [Chārbāgh], Yecheng)	
22.	<i>Munyat al-mubtadī</i>										○ヤルカ ン ド	○
23.	<i>Mas̄ūr</i>								△			
26.	<i>Rawḍat al-muṣallī</i>	○						○甘 肅		○		

典拠および補足

『教款提要』：(4) 16b, 22b, 23a et passim；(7) 13a；(12) 12a；(13) 18a；(14) 39a, 42b, 44b et passim；(15) 41a (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*) (31a, 42b, 50a et passim には *Mas'ūdī* という名の書物からの引用も散見される。*Mas'ūdī* は、*Ṣalāt-i Mas'ūdī* と同じものであるか [ただし『教款提要』78b には *Fatāwā-yi Mas'ūdī* という名の書物からの引用も見られる])；(21) 12b, 13b, 31b et passim；(26) 8b, 28b, 32a, 34b, 40b, 57b；納家宮碑文 (典拠：中西2006)：(1) 326 (n. 20)；(2) 326 (n. 19)；(3) 326 (n. 21)；開封連班擁護碑文：(1) Huart 1905, 264, 268；中西2009, 194；(2) Huart 1905, 264, 268；『天方典禮』(典拠：Leslie and Wassel 1982)：(4) 99；(7) 97；(11) 104；(14) 99；(15) 99 (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*)；(17) 100；(21) 97；雍正10年西安碑文 (雍正10年3月13日碑刻) (典拠：Huart 1905)：(1) 296, 304；(2) 295, 296, 297, 302 (n. 2), 304, 305；(6) 300, 311；(17) 301, 312；乾隆帝上覽文獻 (典拠：Leslie et al. 2001)：(7) 21–22；(15) 20–21 (*Fiqh-i Mas'ūdī*)；ブラジットの北京からの報告 (典拠：Blodgett 1866)：(2) xxii；(4) xxii；(7) xxii；(14) xxii；(15) xxii (معسودي [ママ])；ドロース調査団報告 (典拠：Vissière et al. 1911)：(14) 286；(15) (“Kiao tseu lou tong” 教子胡同清真寺？のアホンが所持) 378 (*Mas'ūdī*)；(21) (“Kiao tseu lou tong” 教子胡同清真寺？のアホンが所持) 378；(26) 289–290；北京三里河清真寺藏書：(3) Bouvat 1908, 519；Hartmann 1908, 280；(4) Bouvat 1908, 518；(12) Bouvat 1908, 519；Hartmann 1908, 280；(14) Bouvat 1908, 519；(15) Bouvat 1908, 518 (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*)；Hartmann 1908, 280 (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*)；(21) Bouvat 1908, 518；Hartmann 1908, 279；(23) Bouvat 1908, 519 (*Kanz Mastūr*)；北京東四清真寺藏書：(4) Dānish-pazhūh 1983, 1023；1988, 49；(13) Dānish-pazhūh 1983, 1023；1988, 66 (ともにペルシア語原作)；(14) Dānish-pazhūh 1983, 1022；(15) Sharī'at 1977, 584–589 (*Fiqh-i Mas'ūdī*)；Dānish-pazhūh 1983, 1022 (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*)；(19) Dānish-pazhūh 1983, 1012 (シャリーアトが東四清真寺藏書として報告する、ティフリースイヤーの *Tafsīr al-Naba'*)；(26) Dānish-pazhūh 1983, 1023；パフティヤール報告 (典拠：Bakhtyar 1994)：(13) 107 (ペルシア語原作)；(14) 93, 99；(15) 109 (*Ṣalāt-i Mas'ūdī*)；(21) 87, 103, 113；(22) 104；甘肅省臨夏市明德清真寺藏書 (典拠：『鞏阿訇』)：(3) 106「看祖力艾巴迪」；(6) 105「米什卡提麥薩比海」；(7) 104「含熱海伟嘎耶」；(11) 107「也瓦給七」；(15) 107「索爾七买塞伍迪」(i.e., *Ṣalāt-i Mas'ūdī*)；(22) 105「木硬也土力木算例」(i.e., *Munyat al-muṣallī*)；その他：(1) 康熙三十八年講班 (北京の牛街で連班派と独班派の間に生じた教義論争)；中西2006, 318 (n. 55)；2009, 194；(7)「十三部經」；杨怀忠、余振贵1995, 356–58；Tawḍīḥ (馬聯元 [1903年没] による *Sharḥ al-Wiqāya* の摘要)；(11) *Taqrīr*, 154 (ウイトル拜後の2回の跪拜の典拠として *Yawāqūt al-mawāqūt* という書名に言及)；『天方性理』：Leslie and Wassel 1982, 94；(13)『漢譯耳木代』・『歐母載』：両書は Multānī の *'Umda* の漢訳である；『歸真總義』：5a に引かれる「恩達」(*'Umda* の音訳)がこの *'Umda* に同定可能 (cf.『漢譯耳木代』9a；『歐母載』1)；舍起靈の教科書リスト：『經學系傳譜』19 (『闡特』)という書名が見える)；内蒙古長城地帯：佐口1950.

注

\* i 『葉瓦基特』(i.e., *Yawāqūt*) という書名には『天方性理』と『天方典禮』の両方で「月令紀」という漢訳が与えられている。これは、内容が暦・時間に関するもの (例えばラマダーンの開始・終了の決定方法や礼拝時間の決定方法) であったからかもしれないし、正式書名が暦・時間に関する単語を含む、例えば *Taqrīr* に見える『刻限のルビー』(*Yawāqūt al-mawāqūt*) のようなものであったからかもしれない。

\* ii 明德清真寺を拠点に活動する邵介泉が *Taqrīr* で言及する *Yawāqūt al-mawāqūt* と同じものに違いない。

\* iii とともに *Tuhfa* とのみ。アルトマンは同定の候補として *Tuhfat al-mulūk* を挙げる。Zayn (Tāj) al-Dīn Muḥammad b. Abū Bakr al-Rāzī のそれ (GAL, GI:383, SI:658) を指すか。

\* iv 『教款提要』18a に '*Umdat al-Islām* からの一節が引かれており、それと同様の記述が『漢譯耳木代』34b と『歐母載』92–94 に見える。『漢譯耳木代』『歐母載』については『典拠および補足』の項参照。

\* v *Fiqh-i Mas'ūdī* と *Ṣalāt-i Mas'ūdī* の所蔵が、別の機会にそれぞれ報告されている。両者の関係は不明。

中央アジアや南アジアにおいては同法学派が優勢なこと、両地域のみならず中国のムスリム社会もまた「ペルシア語文化圏」を構成する地域と考えられることなどに鑑みれば<sup>(63)</sup>、何ら驚くようなことではない。しかし、27点もの文献が一挙に呈示される中でこうした点が再確認されたことには、少なくとも史料の基盤の強化という意味で、意義が認められるべきであろう。また、27点の文献の中に、『灯明』(1)、『鍵』(2)、『壁龕』(6)という3点のハディース集が含まれていることにも触れておきたい。これは、中国ムスリムたちが、法学書などに整理された権威ある学説を踏襲するだけでなく、自らも法源に当たって解釈を行っていたことを意味するのかもしれない。

最後に、これら27点の文献が、漢語イスラーム文献で引用される典拠や、中国ムスリムが用いてきたアラビア語・ペルシア語文献としてこれまでの研究において指摘されてきた文献とどの程度重なるのかを表に整理しておく(表I)。この表からは、『ハーーン [にちなんだ] 集成』(4)、『礼拝への誘い』(14)、『マスウードの法学』(15)、『導き』(21)などのかかなりの文献が、ほかの複数の典籍や研究でも言及されていることを見て取ることができる。これら27点の典拠のセットは、宗教儀礼に関わるものという限定つきではあるが、中国ムスリムによって権威的と見なされてきた文献類をかなりの程度忠実に示していると考えてよいように思われる。

## (2) 典拠列挙の意味

最後に、27点の典拠がどのような意味合いで列挙されているのかを考察して章を閉じることとする。どの典拠がどの条項の根拠になるのかも示さない大雑把な呈示方法からは、これらの典拠表示に期待されていた役割が、個別具体的

63 最後の点については、佐口1950；Leslie and Wassel 1982；Leslie et al. 2001；中西2009；中西2011。

な証拠づけよりも全般的な権威づけに重点を置くものであったことがどうやら明らかである。しかし同時に、典拠文献の多くが、実際に宗教儀礼、特に礼拝を扱うものであることも上の同定から明らかになっている。では、これらの典拠文献には、13箇条を正当化する記述が本当に含まれているのであろうか。

この問題を考えるための試みとして、我々は『僕たちの宝』(3)を繙いてみた。すると、この本には、確かに13箇条の第10条(ウイトル礼拝の後に行うのが望ましいとされる2回の跪拝)を支持する次のような文言が見られた<sup>(64)</sup>。

彼の言葉(スフラワルディーによる本文)。「ウイトル礼拝の終わりに」[平安あれ]と言った後、跪拝する。[ゲーリーによる注釈。]『秘められた意味』に次のようにある。『集成』に言う。ウイトル礼拝を終えて長時間の跪拝(sajda ṭawīla)を行っても、ムハンマド(アブー・ハニーファの高弟シャイバーニー)〈神が彼に慈悲を賜わりますよう〉の言葉に照らせば、それは忌むべきことではない。というのも、[彼によれば]次のような伝承が預言者〈神が彼に祝福と平安を賜わりますよう〉から伝えられているからである。彼(預言者)はファーティマ〈神が彼女を嘉したまいますよう〉に次のように言った。男女の信徒が、ウイトル礼拝の後に2回の跪拝(sajdatayn)を行って、その跪拝の最中に5回「全くも聖なるお方よ。諸天使と霊の主よ(Subbūh Quddūs rabb al-malā'ika wa'l-rūh)」と言い、頭を上げ、クルスリーの節を1回唱え、跪拝し、5回「全くも聖なるお方よ。諸天使と霊の主よ。ムハンマドの靈魂がその手にかかるお方よ(wa'lladhī nafs Muḥammad bi-yadihi)」と言ってから立ちあがると、神はたちまちのうちにその者に赦しをお与えになる。

64 *Kanz*, 187. また、以下の引用部分からは、『秘められた意味』(10)や『集成』(9)にも第10条を支持する文言が存在することが窺われる。

また、同書のイフラス章注釈の章には、「『言え、彼こそはアッラー、唯一なる神』（イフラス章の冒頭）を唱えれば、クルアーンの三分の一を唱えたも同然」というハディースが引用されている（*Kanz*, 52）。これは、一定の理屈づけを加えれば、13箇条の第2条「クルアーンを完読する際（？）以外における3回のイフラス章」の典拠として使うことが可能な記述であろう<sup>(65)</sup>。

しかし、『僕たちの宝』が13箇条全ての正当性を担保するかというと、どうやらそのようなことはない。例えば、13箇条の第8条「日の出前 [の礼拝] と午後 [の礼拝] の [際の] 祈祷（ウィルド）に当たって開扉章を読誦すること」に関連する同書中の記述は下の通りである。

『要約 (*al-Khulāṣa*)』の第11章には、「義務礼拝の後に諸々の重要事のために開扉章を唱えることは逸脱行為である」とある。『様々な出来事についてのファトワー (*Fatāwā al-wāqī'āt*)』には、「義務礼拝の後に、諸々の重要事 [の達成] や害 [の回避] のために開扉章を唱えることは、周りに聞こえる声で唱えようが、聞こえないように低い声で唱えようが、忌むべきことである。というのも、いずれも、教友たちや後継世代の者たち〈神が彼らを嘉したまいますよう〉から伝えられているわけではない逸脱行為だからである。[義務礼拝後の] クルアーン完読も早読み (*ishtāb khwāndan*) も同様 [に忌むべきこと] である」とある。[しかし、] 偉大なイマーム、ブルハーヌッディーン・マルギーナーニー (*Burhān al-Dīn*

65 実際には、佐口は、クルアーン読誦に際して古行派がイフラス章を3回唱えることに触れ、「イフラス章を三度くり返すというのは、マホメットがそのハディース（聖論）において、『イフラス章を一度読めばコーランの三分の一を読むに等しい』と言っているのを根拠として、三度誦えればコーラン全篇を通読したことになる」と見なし、かかる慣習が生じたものである」と述べている（佐口1969, 10-11）。

al-Marghīnānī) は「それは忌むべきことではない」との法学意見を表明し (iftā), カーディー, イマーム, バディーウッディーン (Badī al-Dīn) 〈神が彼に慈悲を賜わりますよう〉も同じ見解を採っている。また, カーディー, イマーム, ジャラルッディーン 〈神が彼に慈悲を賜わりますよう〉は, 「もしそれに続けて行われる礼拝が預言者の慣行にもとづく礼拝 (sunna) であるならば, それは忌むべきことであるが, そうでないならば忌むべきことではない」との見解を採った。(*Kanz*, 160)

このように, 義務礼拝 (日の出前の礼拝と午後の礼拝もそれに含まれる) の後の開扉章読誦に関する『僕たちの宝』での議論は, それが忌むべきものであるか否かという問題に終始している。これは, 「それを行う者には数えられないほど多くの褒美が与えられ, 目に明らかな報奨が約束されている」行為に対する「明確な典拠」や「強い明証」であるとはとても言えない。特に, 義務礼拝後の開扉章読誦を逸脱行為とする『要約』や, それを忌むべきこととする『様々な出来事についてのファトワー』が引用されている部分は, 第8条の正当性主張を著しく妨げるものである<sup>(66)</sup>。

また, 典拠として『マスウードの礼拝』(我々の判断では『マスウードの法学』

---

66 この部分に着目してであろうか, 上でも触れた納家堂碑文では, 義務礼拝後の祈祷における開扉章読誦の非合法性を証する典拠として『僕たちの宝』の名が挙げられている。なお, 『要約』は, ハナフィー派法学者, ターヒル・イブン・アフマド・ブハーリー (Ṭāhir b. Aḥmad al-Bukhārī; 542 [1147] 年没) 著『諸ファトワーの要約 (*Khulāṣat al-fatāwā*)』(*Kashf*, I:718; GAL, SI:641) を指すものと思われる。『様々な出来事についてのファトワー』は, 同じくハナフィー派法学者, フサームッディーン・ブハーリー (Ḥusām al-Dīn ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz al-Bukhārī, al-Ṣadr al-Shahīd; 536 [1141] 年没) 著, 通称『フサームによる様々な出来事 (*al-Wāqī‘āt al-Ḥusāmīyya*)』(*Kashf*, II:1998-99; GAL, GI:374, SI:640) が最有力の同定候補となろう。ともにハナフィー派によって広く使われた文献であることは間違いない。



[15] と同一文献) が引かれる以下の記述も、13箇条の第4条、「遺体を洗淨する際にターハー一章を心の中で読誦すること」と矛盾するように見える<sup>(67)</sup>。

『マスウードの礼拝』に次のようにある。[法学者の意見は] 以下のことで一致している。[遺体の] 大淨の時にはクルアーンを詠み上げてはならないし、祈願も高い声で唱えてはならない。だが、静かに祈願を唱えるならば、それは可である。

遺体の大淨の際にクルアーンを心の中で唱えることの可否は直接触れられていないが、自然に演繹すればそれは禁止されているということになろう。少なくとも、この記述が、第4条の内容を根拠づけようとする際にわざわざ引用されるような内容でないことは明らかである<sup>(68)</sup>。

ただし、このように『僕たちの宝』が一部の条項に関する正当性の主張にとって不利な記述や矛盾する内容を含んでいるからといって、そうした条項には全く「明確な典拠」がないと速断することはできない。そうした条項については、27文献中の別の文献が「強い明証」となりうる可能性があるからである。実際、我々は、第8条を支持する記述を『天国の鍵』(8)に見出すことができた。

『礼拝の翻訳者 (*Turjumān al-ṣalāt*)』<sup>(69)</sup>に次のようにある。よく知られた

67 *Kanz*, 360. これは358頁から続く「遺体の大淨 (ghusl al-mayt)」をめぐる議論の一環である。

68 そのほかにも、13箇条の第5条が葬儀礼拝を「[普通の] 礼拝ではない」とするのに反し、それを通常の礼拝の一部と見なした上でなされた立論が引用されている箇所が見られる (*Kanz*, 365)。

69 納家宮碑文でも、まさしく『礼拝の翻訳者』なる書物が、「義務礼拝後にウィルド [の一部] として開扉章を唱えること」を支持する古行派の典拠として挙げられ、シャーフィイーの弟子とされる“SNJAWDI”の著作とされている。ハナフィー派の

伝承では次のように伝えられている。至高なる神は言われた。「我が力能と壮麗さにかけて、我が権威の大なることにかけて、我が命令の高貴さにかけて。下僕が義務礼拝を終える度に開扉章と〔以下に述べる諸節のうち〕一つの節を唱えるならば、我は必ず毎日70回、慈愛をもって彼に眼差しを注ぎ、彼の70の請願を認め、彼に数々の罪があるとしても、彼を拝謁の約束された地たる壮麗の家（楽園）に住まわせよう」と。すなわち、〔1日〕5回の義務礼拝を規定通りに行って、〔以下の〕諸節を唱えれば、たとえ彼が自らを罪人であると考えたとしても、その全て〔の罪〕は〔実のところ〕償われてしまっている。〔唱えるべき〕諸節とは次の通りである。開扉章、クルスィーの節〔クルアーン II:255〕、「使徒は、主から下されたものを信じる」の節〔II:285〕、「神は立証なされた」の節〔III:18〕、「言え。『おお神よ、王権の主よ』」〔III:26〕の節。（*Miftāh*, 78b-79a）

また、我々は第4条を支持する記述が『諸学の宝石』（24）に含まれていた形跡を見出すこともできた。それは、上でも触れた祁介泉の著作に見られる記述で、そこではまさに、『諸学の宝』という文献の「第3章」に見られるとされる

---

学説こそを排他的に信奉せねばならないと主張する同碑文の文脈の中で、シャーフイー派に関連づけることで古行派を批判しているのである。なお、イスタンブルの İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) のウェブサイト<sup>1</sup>で図書館横断検索を行うと、“Secavend, Necmeddin Muhammed” (Najm al-Dīn Muḥammad Sajāwandī?) の “*Tercümanü'l-Salāt*” (コレクション名: MANİSA İL H./割り当て番号: 001237) というペルシア語作品がヒットする。“SNJAWDI” が “SJAWNDI” の誤りであると考えると、納家菅清真寺アラビア語碑文のいう『礼拝の翻訳者』は、この作品である可能性が高い。中西はかつて、“*Turjumān al-ṣalāt*” は “*Tarjamat al-ṣalāt*” の誤りではないかと考え、サファヴィー朝期のマジユルスィー二世 (Muḥammad-Bāqir al-Majlisī; 1110 [1698] 年没) の作品に同定したが (中西2006, 319), 「義務礼拝後にウィルド〔の一部〕として開扉章を唱えること」を支持する *Turjumān al-ṣalāt* の存在がほぼ確認された今、この説は放棄しなければならない。

記述が、「遺体の大浄の際にはターハー章以外のクルアーン [章句] の読誦は許されない」という言明の典拠として挙げられているのである (*Taqrīr*, 264-65)。祁介泉が指す『諸学の宝』が碑文の指す作品と同一であるとする確たる証拠はないが、中国のムスリム学者が作品に関する何の解説もなく当たり前のように典拠として引いているという文脈上の一致を考えるならば、両者が同一の文献を指す蓋然性はきわめて高い。

すなわち、開封・朱仙鎮碑文の典拠表示は、権威的な文献を適宜並べただけの内実を伴わない権威づけでは決してなく、それぞれの文献にはそれなりに13箇条の根拠となる記述が含まれていると考えられる。それと同時に、『僕たちの宝』や『天国の鍵』の検討からは、典拠文献のどれかを見れば13箇条の全てが裏づけられるというわけではどうやらなく、個々の文献は部分的な典拠として言及されているらしいことが窺われる<sup>(70)</sup>。また、これらの文献は、互いに一致しない説を呈示している場合があることも分かった。つまり、開封・朱仙鎮碑文は、これらの文献に散見される自説に有利な記述を、あたかも摘み食いするかのように利用しているということになろう。なお、同じことは新行についても言えるように思われる。開封・朱仙鎮碑文で典拠として名指しされる3点の文献が古行を批判する立場の納家宮碑文によっても引かれていることは(表I参照)、典拠文献への同様なアプローチを示唆するように見受けられるからである。

---

70 このことは27もの文献が挙げられていることとも符牒が合う。なお、『僕たちの宝』とともに用いた『天国の鍵』が、そのみで、第8条だけでなく、ほかの全ての条項の典拠にもなるという可能性は極めて低い。そもそも『天国の鍵』はクルアーン読誦(第1-3条が関係)や葬儀(第4-6条が関係)を扱った章を含まない。また、我々は、礼拝を扱う同書第3章のうち、金曜礼拝に関わる第13節(102b-110b)とアザーンを扱う第14節(110b-120b)に、第13条(「金曜礼拝の日、洞窟章の後で周知のアザーンを行うこと」)の典拠となるような記述を見出すことができなかった。

## おわりに

以上、17・18世紀の交替期に成立したテキストによって、古行の細目13箇条のみならず27点ものアラビア語・ペルシア語典拠を今に伝える碑刻史料、開封・朱仙鎮碑文の内容と意義に関して検討を進めてきた。

古行派と新行派の論争に関する史料として見る時、この碑文テキストが帯びている最大の価値は、それが論争の最初期に成立したという点にある。おそらくは地域差をも伴っていたに違いない当時の古行派教条の全てを示しているわけではないにしても、この碑文は、論争の出発点に当たる時期の古行派の姿を、他史料に比して格段に詳しく呈示している。

また、碑文中で言及される27点の典拠文献は、古行派・新行派間の論争だけでなく、中国イスラーム全体のイスラーム世界における位置づけを考える上での好個の材料である。それらの文献の同定作業を通じて、我々は、それらの典拠文献が中国ムスリムの間でのハナフィー派の卓越的地位やペルシア語文化の影響を示すものであること、また、権威的文献の共有という点におけるインドや中央アジアとの連続性をも示唆するものであることを確認した。

逆に本稿でほとんど行うことができなかったのは、開封・朱仙鎮碑文が呈示する13箇条の古行細目それ自体を、中央アジアやインドにおけるハナフィー派内での学説の展開と関連づけてみるという試みである。我々は、碑文テキストの挙げる典拠文献が13箇条の根拠となる記述を実際に含んでいることを、主に『僕たちの宝』と『天国の鍵』を参照しつつ確認したが、その際に明らかになったのは、碑文テキストによる両文献の利用が、摘まみ食いとでも呼ぶべき方法で行われていることであった。この摘まみ食いは、中国の古行派が中央アジアやインドからもたらされた文献の内容を丸ごとそのまま踏襲していたのではなく、そうした文献中の素材を主体的に選択利用していたことを示唆しているよ

うに見受けられる。13箇条を「恣意ではなく精選された典拠にもとづく」馬明龍の見解として呈示する碑文テキストの姿勢は、そのような古行派自体の主體性を示すものと読むことができよう。しかし同時に、中央アジアやインドのハナフィー派の間にも同じ仕方で摘み食いを行うグループがおり、古行派はその影響を受けていたに過ぎないという可能性も否定はできない。古行・新行派間の論争はその具体的な内容に照らしても中国独自のものと言えるのか、それとも周辺諸地域との関連の中で理解されるべきものなのか。この問いに答えるため、我々は、宗教儀礼の具体的な方法をめぐる学説の展開を古典期以後のハナフィー派全般に関して明らかにするような二次文献を探したが、そのような好都合なものを見出すことはできなかった。この問題は、今後の課題とせざるをえないようである。

個々の碑文から明らかになる事柄は数少なく、得られる視角も限られている。しかし、そうした個別的な知見を巧みに組み合わせていくことができれば、各地のムスリム・コミュニティの時々々の姿に対する理解は大きく前進するに違いない。本稿での検討とその成果は、その際に、漢語碑文だけでなくアラビア文字碑文にも応分の注意が払われるべきことを示している。本稿が、碑刻史料の重要性を再確認する契機となるだけでなく、アラビア文字碑文に対する再評価とその着実な研究を惹起するものとなれば幸いである。

資料 I：開封・朱仙鎮碑文アラビア語原文

開封碑文と朱仙鎮碑文の間のテキストとしての細かな系譜関係は不明である。両碑文に見られる異同を検討しても、そのあり方には両者の関係を明白に示すような傾向性は見られない。一方が他方を単純に写したということはありえないが、一方から他方への手を加えながらの引き写しという可能性も、共通する親テキストからの派生という可能性も、ともに充分にありうるように見受けられる。以下の翻刻の作成に当たっては、文法的な見地などから全体により「正しい」テキストを呈示しているように思われる朱仙鎮碑文(略号 Zh)を底本とした。テキスト中に( )に入れて挿入したアラビア数字は朱仙鎮碑文における行番号を示す。もちろん、開封碑文(略号 K)にも有用性がないわけではない。注で示すように、こちらでの表記を採用した単語なども少なからず存在する。なお、ハムザの用い方など、正字法上の特徴については基本的に朱仙鎮碑文のあり方を再現したが、子音文字の上に乗る形で多用されるマッダなど、技術的に再現できなかった要素がある。

(1) قوله تعالى<sup>1</sup> (2) ((يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله (3) واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء (4) فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم (5) الآخر ذلك خير واحسن تأويلا))<sup>2</sup> (6) بسم الله الرحمن الرحيم<sup>3</sup> (7) الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب الكريم والوعد لديه ان يجزى لعامله الثواب

1 قوله تعالى K: قال الله تعالى K ではなくバスマラが全ての最初、この文言の前に記されている。

2 [クルアーン IV:59] : ذلك خير لكم K: ذلك خير واحسن تأويلا ;

3 K ではなくバスマラの位置が異なる。注1 参照。

العظيم (8) وارسل الانبياء للرحمة وبينهم الصواب المحكم<sup>4</sup> من الوعيد به ان يستحق المتعدون (9) العذاب الاليم والصلوة على رسوله محمد الذى حضر تحت علمه حضرة<sup>5</sup> من استمسك بالعروة (10) الوثقى من هادى علمه شريعة و<sup>6</sup> لا ينال من ترك قوله وفعله بل عفا ايهما له (11) شفاعة وعلى الذين يوافقونه من الانبياء والاولياء<sup>7</sup> هداية وبعد فهذه<sup>8</sup> اثر من (12) حفظ الكتاب والسنة عن رسول الله وما فيها منتشر لملة ابى حنيفة رحمة الله عليه (13) \*لانه كان فى هذه المحلة جوسياً جوى<sup>9</sup> جماعة اصلا ثم صار مسجدين بالقسمة الموافقة لكثرة القوم (14) لكن اهلهما على مذهب واحد وهو\*<sup>10</sup> قديم وسنى حنيفا مبعد عن البدعة والهواء مقرب الى (15) الحجة لطيفا اما كونه قديما فلا يتغير الحكم الجارى فى الدين منذ يوم ذهاب (16) الاسلام من ملك الكعبة الى الصين فكان الاخلاف<sup>11</sup> تعمل<sup>12</sup> الانواع من العمل الى<sup>13</sup> الآن والحال (17) كما عملت الاسلاف فى الابتداء غير النقصان والزوال واما كونه سنة فلموافقته قول الرسول (18) وفعله<sup>14</sup> فى الامور وتبع قدمه فى الحركة والسكون وفى البطون والظهور خصوصا لثلاثة (19) عشر عملا مشهورا ثم<sup>15</sup>

4. الحكم الصواب K: الصواب المحكم.

5. علم حضرته あるいはある علم حضرت K: علمه حضرة.

6. K では欠.

7. الانبياء والمرسلين والاولياء والمؤمنين والمسلمين رضوان الله عليهم K: الانبياء والاولياء.

8. K فالاجر.

9. Jūsiyan jūyin と読むのであろう。

10. 二つの\* 印の間: K فالجملة ان مذهب الجماعة الشمال البيالين ب.

11. K الاخلاق.

12. 兩碑文とも تعتمد.

13. K より。Zh では欠。

14. فعل الرسول وقوله K: قول الرسول وفعله.

15. عملا (は K より)。Zh では مشهورا ثم.

خالفها بعض لم يروا<sup>16</sup> الدليل او بعض راوا ونكروا<sup>17</sup> بل نسبوها (20) الى القبحة  
والذليل اما اولها فتكرار سورة الفاتحة في قراءة القران والثاني فسورة (21)  
الاخلاص ثلاث مرات في غير تام<sup>18</sup>؟ القران والثالث فتلاوة التكبير لكل سورة من  
والضحى الى الاخر (22) والرابع فقراءة سورة طه عند غسل الميت على السرّ  
والخامس فاقامة الجنائز بالنعل (23) لانها ليست بصلوة والسادس فضيافة اهل  
المصيبة بذبح للميت بصدقة والسابع (24) فارسال سنبله العمامة من فوق الى تحت<sup>19</sup>  
والثامن فتلاوة الفاتحة في اوراد (25) الفجر والعصر والتاسع فتصافح المصلى بعد  
العيد والجمعة والفجر والعاشر فسجدتان (26) اللتان تستحبان بعد الوتر والحادى  
عشر فاشارة بالمسبحة سنة<sup>20</sup> عند الشهادة والثاني (27) عشر فداء آمين لما سوى  
الفجر والعصر من الصلوة والثالث عشر فاذا ن مشهور<sup>21</sup> (28) بعد سورة الكهف يوم  
صلوة الجمعة<sup>22</sup> واما العشرة الثالثة المذكورة<sup>23</sup> فلكل منها دليل معين (29) وحجة  
قوية ولعامله جزاء كثير لا يحصى وثواب مبین لكن<sup>24</sup> لم يمكن ايراد كل دليل من  
(30) الدلائل هنا فردا فردا لطول القول وضيق المكتب وكثرة الحروف عودا فعودا<sup>25</sup>  
(31) فمن تردد في هذه العشرة الثلث او شك من كثيرة فليطلب ولينظر الى<sup>26</sup> هذه

16 Kより。Zhでは يروا。

17 Kの拓本では読解不可。石碑自体の摩耗か。

18 Zhでは かも なるか とあるように読めるが、Kでは明白に نام 。

19 من فوقها ملقبة الى اسفلها K: من فوق الى تحت

20 Kでは欠。

21 K مشهورة

22 بصلوة الجمعة K: يوم صلوة الجمعة

23 Kより。Zhでは المنكور

24 K لكنه

25 Kより。Zhでは عادا

26 Kでは欠。



الكتب المعلومة<sup>27</sup> (32) ماثورة<sup>28</sup> مصابيح ومفاتيح وكنز العباد<sup>29</sup> و<sup>30</sup> مجموع خاني وتمحيص<sup>31</sup> ومشكاة وشرح الوقاية ومفتاح (33) الجنان وملتقط ومضمرات يواقيت<sup>32</sup> وتحفة الفقه وعمدة عربى وترغيب الصلوة وفقه مسعودى و (34) مغفرة الغفور ووسيلة السعادات وفقه الابدية وتفسير عم ونوادر<sup>33</sup> الاسلام وهداية عربى (35) ومنية المبتدى<sup>34</sup> ومسطور وجواهر العلوم ومختصر فتاوى وروضة المصلى ونور (36) المصطفى وما غير هؤلاء<sup>35</sup> من الكتب ذى الدلالات<sup>36</sup> الاخرى والحاصل ان مذهب الصين قديما (37) وسنة ثبت بما رواه<sup>37</sup> الشيخ ولى الصين مَاتَى بَابًا فَوْوَانَوَى<sup>38</sup> قد ضعف ما سواه وتقرر الحكم على ما رآه (38) من الادلة المختارة<sup>39</sup> لا هواه<sup>40</sup> لكن وضعوا هذا الحجر مخافة حدوث الخلف<sup>41</sup> والانحراف

---

27 K المعلومية.

28 Kより。Zhでは مشهورة.

29 Kより。Zhでは عبادت.

30 Kより。Zhでは欠.

31 K تمحيص.

32 K موافيت.

33 K نور.

34 K المبتدى.

35 K غيرها.

36 K الدلائل.

37 K يما رواه.

38 K مَاتَى بَابًا فَوْوَانَوَى.

39 K المختار.

40 Kより。Zhでは هده.

41 K الخلق.

فيا مؤمنون بعدا وقربا (39) عليكم بهذا<sup>42</sup> المذهب ذى الاشراف فانه انجى من النيران وادخل الى الجنان فى تاريخ يوم الجمعة (40) من شهر رجب معظم فى سنة الحادى عشر ومائة والى<sup>43</sup> سنة من الهجرة المصطفوية عليه السلام.

---

42 K هذا.

43 الحادى وعشرون ومايت والى K: الحادى عشر ومائة والى Zh 読みは最初に刻まれたと思われる年代のものであり、かつ確実ではない。

## 資料Ⅱ：漢語による3種の古行細目（原文・日本語訳）

行番号と〔 〕中の項目番号は共著者による付加である。また、原文におけるアラビア語・ペルシア語単語の音写部分には下線を付し、必要に応じてその原語を訳文に示した。○は文字が判読できなかったことを、×は空白を、〔 〕は文字を推測したことを示す。

## (i) 朱仙鎮石碑「朱仙鎮清真寺遵行舊規」(B)における古行13箇条の漢語要約

(1行目)〔1〕第一件念古尔臘○之后重念法体漢〔2〕第二件念赫〔當〕重三遍古理乎開大經不念〔3〕第三件念萬祖哈起以至索拉尾念忒克必〔4〕第四件〔但〕遇亡人定念他哈〔5〕第五件穿鞋跣者納

(2行目)〔6〕第六件喪家礼賓〔7〕第七件得思搭従上往下拽〔8〕第八件邦搭與的格爲而得裡邊念法体漢〔9〕第九件尔得與主麻邦搭之后拏手贊×<sup>(1)</sup>聖〔10〕第十件在爲忒而之后叩兩個塞只得

(3行目)〔11〕十一件在念捨哈得忒時舉指是××<sup>(1)</sup>聖行〔12〕十二件除邦搭與的格之后叫阿彌〔13〕十三件遇主麻之日在克非之后念頌刻

〔1〕第1件，クルアーンを誦読した後，開扉章（Fātiḥa）を再度唱える。〔2〕第2件，赫〔當〕<sup>(2)</sup>を誦読する際は忠誠章（Qul Huwa）を3回唱え，「開大經」（ク

1 空白は「聖」（預言者）を敬うための抬頭表現であらう。

2 「赫聽」「赫聽」「孩聽」「亥帖」などと書かれるものと同じものを指していると考えられる。すなわちクルアーンの節略・章句精選本のこと（Aubin 1997, 377）。オバンは原音を“khātām”か“khātīm”としている。“khatm”（クルアーンの完読を意味する）や“khātima”（クルアーンの誦読の後に唱える文言）の可能性もあるよう

ルアーン完読?) の際は [1回しか] 唱えない。〔3〕第3件, 黎明章 (Wa'l-Duḥā) 以降, 章 (ṣūra) の末尾 (最終章) にいたるまで「神は偉大なり」(takbīr) を唱える。〔4〕第4件, 亡くなった人に遭えば必ずターハー章 (Ṭāhā) を唱える。〔5〕第5件, 靴を履いたまま葬儀礼拝 (janāza) を行う。〔6〕第6件, 喪家が客をもてなす。〔7〕第7件, ターバン (dastār) [の端] を上から下へ垂らす。〔8〕第8件, 日の出前の礼拝 (bāmdād) と午後の礼拝 (dīgar) の祈禱 (wird) で開扉章 (Fātiḥa) を唱える。〔9〕第9件, 二大祭 (īd) と金曜礼拝 (jum'a), 日の出前の礼拝 (bāmdād) の後に握手し預言者を称える。〔10〕第10件, ウィトル礼拝 (witr) の後に2回の跪拝 (sajda) を行う。〔11〕第11件, 信仰告白 (shahāda) を唱える際に [人指し] 指を突き出すのはスンナである。〔12〕第12件, 日の出前の礼拝 (bāmdād) と午後の礼拝 (dīgar) 以外の礼拝の後にアーメンと唱える。〔13〕金曜礼拝 (jum'a) では洞窟章 (Kahf) の後にアザーン (bāng: 礼拝の呼びかけ) を唱える。

(ii) 開封碑文における古行13箇条の漢語要約

- (1行目) [1] 一 每逢誦經法題好索唎務須重念兩遍  
 (2行目) [2] 一 每逢誦經古禮呼索唎務須重念三遍  
 (3行目) [3] 一 每逢誦經念忒格畢唎從萬蘇萬念起至終皆道忒克璧唎  
 (4行目) [4] 一 每逢葬洗亡人之時務須默念他哈  
 (5行目) [5] 一 每逢喪葬與亡人站澤那則務須穿鞋不可赤足  
 (6行目) [6] 一 每逢喪葬喪主欸待賓客宜戒留戀歡暢  
 (7行目) [7] 一 每逢禮拜時頭纏忒斯塔唎務須將穗子從上往下曳  
 (8行目) [8] 一 榜補搭德拜後與的格唎拜後俱念法題好索唎  
 (9行目) [9] 一 每年兩次開齋佳節與聚日及寅時之拜俱拿手取和

---

に思われる。

- (10行目) [10] 一 至聖衛武咧拜之後要兩叩頭  
 (11行目) [11] 一 念色哈得武之時要乍指  
 (12行目) [12] 一 寅時之拜與申時之拜不叫阿密乃下餘三時之拜與二德之拜  
 (13行目) 聚日之拜俱念阿密乃  
 (14行目) [13] 一 主穆而拜期在念客非之後方念幫克

[1] 一つ、クルアーンを読誦する時はいつでも開扉 (Fātiḥa) 章 (ṣūra) を重複して唱える。[2] 一つ、クルアーンを読誦する時はいつでも忠誠 (Qul Huwa) 章 (ṣūra) を3回唱える。[3] 一つ、クルアーンを読誦する時はいつでも「神は偉大なり」(takbīr) を唱え、黎明章 (Wa'l-Ḍuḥā) から最後まで [のあらゆる章で] 「神は偉大なり」(takbīr) を唱える。[4] 一つ、死者を清める時はいつでもターハー章 (Ṭāhā) を心の中で唱える。[5] 一つ、葬式の際に死者に対して葬儀礼拝 (janāza) を行う時はいつでも、靴を履いたままで行うべきであり裸足を不可とする。[6] 一つ、葬式の時はいつでも喪主が客をもてなすこと。[ただし、] 客が去るに忍びず長居したりのんびり楽しんだりするのは戒めなければならない。[7] 一つ、礼拝の時はいつでも、頭に巻いたターバン (dastār) の端を上から下へ垂らす。[8] 一つ、日の出前の礼拝 (bāmdād) の後と午後の礼拝 (dīgar) の後、いずれにおいても開扉 (Fātiḥa) 章 (ṣūra) を唱える。[9] 一つ、毎年2回ある禁忌が明けた後の祝祭 (断食明けの祭と、イフラームを解いた後の犠牲祭) と金曜礼拝、日の出前の礼拝のいずれにおいても [互いに] 握手し友好を深める。[10] 一つ、預言者が行っていたウイトル礼拝 (witr) の後に2回の跪拝 (sajda) を行うことが必要である。[11] 一つ、信仰告白 (shahāda) を唱える際に [人指し] 指を突き出す。[12] 一つ、日の出前の礼拝と午後の礼拝ではアーメンを声に出して唱えず、それ以外の3回の礼拝や二大祭 (īd) の礼拝、金曜礼拝では、いずれにおいてもアーメンと唱える。[13] 一つ、金曜礼拝 (jum'a) では洞窟章 (Kahf) を唱えた後に初めて

アザーン (bāng; 礼拝の呼びかけ) を唱える。

(iii) 朱仙鎮石碑「清真古行碑序」(D)における古行細目

(1行目)〔1〕 毎日禮拜頭纏德司塔囉穗要拽于上尊重朝拜 (2) 五時拜必教  
接阿密叨邦布撻畢乍指攢手

(2行目)〔3〕 毎日邦搭低竿拜後須念法題號一次接念鎖拉 (4) 虎符丹位忒  
拉拜後叩頭二次念討白乍指

(3行目)〔5〕 每逢主麻日期並二大節期拜畢同衆讚聖攢手 (6) 主麻開經先  
念邦刻論衆齊集寺裡公朝拜

(4行目)〔7〕 每逢開大經念嘿題要將法題號鎖拉重念一次 (8) 自萬蘇號起  
古里虎三次至尾念忒克必拉

(5行目)〔9〕 每逢喪事洗亡人男女須默念塔哈至七歲當念 (10) 阿衡師傅  
親友同轉爐三次穿鞋占責納則

(6行目)〔11〕 每逢殯埋亡人當日誦經請客

(7行目)〔12〕 每年把齋日期須看新月封齋建新月開齋經名古瀆立憑証看月合  
朔時定至初二日顯光初三開齋

〔1〕 毎日の礼拝で、頭に巻くターバン (dastār) の余剰の布を上から引き、  
厳かに礼拝に臨まなければならない。〔2〕 1日5回の礼拝では必ず [イマームの  
開扉章読誦とアーメン詠唱に] 続けてアーメンを声に出して唱え<sup>(3)</sup>、日の出前

---

3 「五時拜必教接阿密」は、「教」を同音の「叫」(声に出して唱える)の意味で解  
した。「接」は「接ぐ」の意味で、原文には明示されていないが、イマームの開扉  
章読誦とアーメン詠唱に続けて唱えることを言うのであろう。例えば、マルギーナー  
ニーの『導き』では、1日5回の礼拝に関する説明の中に、「イマームは『踏み迷え  
る人々の〔道ではなく〕(開扉章の末尾句)を唱えた後、アーメンを唱え、追従者  
もアーメンを唱える」とある (Hidāya, I:122)。つまり、「五時拜必教接阿密」は、  
直訳すると「1日5回の礼拝では必ずアーメンを声に出して唱え [イマームの開扉章

の礼拝の最後に〔信仰告白を唱える時に〕指を出し、〔礼拝の後に〕握手する。〔3〕毎日の日の出前の礼拝(bāmdād)と午後の礼拝(dīgar)の後、開扉章(Fātiḥa)を1度唱え、続けてクルアーンの章句(ṣūra)を唱えなければならない。〔4〕夜の礼拝(khuftan)の〔後の〕ウィトル(witr)礼拝の後、2回跪拝を行い、悔悟句(tawba)を唱え、〔信仰告白を唱える時に?〕指を出す。〔5〕金曜(jum'a)や二大祭の時はいつでも、礼拝が終われば一同預言者を称えて握手する。〔6〕金曜礼拝(jum'a)でクルアーンを詠む際には、先立って礼拝の呼びかけ(bāng)を行い、清真寺に集まって集団礼拝を行うことを人々に諭す<sup>(4)</sup>。〔7〕クルアーンの完読(開大經)の際にハーティマ(khātima)<sup>(5)</sup>を唱える時はいつでも、開扉章を〔始めと終りに1度唱えて〕重複させる。〔8〕黎明章(Wa'l-Ḍuḥā)に始まり、忠誠章(Qul Huwa)を3回唱え、末尾にいたるまで、「神は偉大なり」(takbīr)を唱える<sup>(6)</sup>。〔9〕人が亡くなった時はいつでも、死者を清める際に、男女とも

---

読誦とアーメン詠唱を] 接ぐ」となる。一方、「教」をそのまま使役の意味でとることも考えられなくはない。その場合、「五時拜必教授阿密」は、「1日5回の礼拝では必ず、〔イマームが人々に、開扉章読誦とアーメン詠唱の後、〕続けてアーメンを唱えさせる」とでも訳されることになろう。興味深いのは、これらの訳の両方が、「日の出前と午後の礼拝以外の礼拝で、大きな声でアーメンと唱えること」という開封・朱仙鎮碑文の第12条と一致しないことである。後者の場合には、声を出すか否かが明示されていないために、開封・朱仙鎮碑文と必ずしも矛盾しないようにも見える。開封・朱仙鎮碑文も、1日5回、礼拝においてアーメンを唱えることそれ自体に積極的に反対しているわけではないからである。しかし、両者の論点は明らかに異なってしまう。開封・朱仙鎮碑文が問題としているのは、おそらく、どの礼拝でアーメンを唱えるかではなく、どの礼拝でアーメンを大声で唱え、どの礼拝で静かに唱えるかということであると思われるからである。

- 4 〔6〕は、クルアーンの「洞窟章の後で周知のアザーン」が行われるべきことを規定する、開封・朱仙鎮碑文の第13条と明らかに矛盾する。
- 5 クルアーン完読後に唱えられる一連の文言や祈禱のこと。
- 6 〔7〕と〔8〕はクルアーン完読に関わる一続きの規定を呈示していると考えられる。その前提に立つならば、ここでの忠誠章に関する規定は、クルアーン完読の際に忠

にターハー章 (Ṭahā) を心の中で唱え (以下意味不明)。〔10〕アホン、先生、親類友人がともに3回ずつ転炉を行い<sup>(7)</sup>、靴を履いたまま葬儀礼拝 (janāza) を行う。〔11〕死者を埋葬する時はいつでも、当日にクルアーンを誦読し、客をもてなす。〔12〕毎年のラマダーンは、新月を目視して開始し、新月を目視して<sup>(8)</sup>終結せねばならない。『クドゥーリー』<sup>(9)</sup>にもとづき、新月を目視して月の初日を定めるが、[天候のせいで新月が目視できず] 2日目になって晴れた場合は、3日目を断食明けとする。

### 参考文献一覧および略号表

#### (1) 一次的な史資料

*Chahār faṣl* : Mullā Mīr Maḥmūd b. Mīr Rajab Dīvānī Begī Namangānī : 濱田正美解説 ; 濱田正美, 塩野崎信也校訂, *Chahār Faṣl (Bidān) – Muḥimmāt al-Muslimīn*, 京都大学大学院文学研究科, 2010.

『岡志』: 北京市政协文史资料研究委员会, 北京市民族古籍整理出版规划小组编; 刘东声, 刘盛林注释『北京牛街志书:《冈志》(修订本)』第二版, 北京: 北京出版社, 1991.

---

誠章を3回唱えることは行わない (1回しか唱えない) とする開封・朱仙鎮碑文の第2条と矛盾する。

7 転炉は転香炉とも言い、親族などの葬儀参加者が、遺体を洗う前に、遺体の乗せられた寝台や屍衣、葬儀用具の周りで香を焚いた炉を回す儀礼である。回す回数は奇数でなくてはならず、一般に5回を超えず、多くとも7回である。これにより、環境が浄化されたことを示すとともに、死者への哀悼と降臨した天使に対する尊敬を表す。金1997, 21; 郑1993, 384.

8 「建」は同音の「見」の意味で解釈した。

9 『クドゥーリーの要約』のことであろう。本論中27の典拠に関する部分の、10番の典拠に関する項を参照。



『歸真總義』：張中『歸真總義』（光緒四年寶真堂藏版重刊本）中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂『中國宗教歷史文獻集成之四 清真大典』第十六冊，合肥：黃山書社，2005，237-74.

『漢譯耳木代』：馬奎麟『漢譯耳木代』（民國十年北京清真書報社鉛印本）中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂『中國宗教歷史文獻集成之四 清真大典』第十五冊，合肥：黃山書社，2005，508-29.

*Hidāya* : Burhān al-Dīn ‘Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāya: Sharḥ Bidāyat al-mubtadi*, 4 vols., Cairo: Dār al-Salām, 1420 (2000).

『教款捷要』：馬伯良『教款捷要』（同治六年粵東清真寺重刻本）中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂『中國宗教歷史文獻集成之四 清真大典』第十五冊，191-248.

『經學系傳譜』：趙燦『經學系傳譜』中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂『中國宗教歷史文獻集成之四 清真大典』第二十冊，合肥：黃山書社，2005，1-105.

*Kanz* : ‘Alī b. Aḥmad al-Ghūrī, *Kanz al-‘ibād fī sharḥ al-Awrād*, Qazan: al-Maṭba‘a al-Karīmīyya (Лито-Типографія Т-го Д-ма Братья Каримовы), 1326 (1908).

*Kashf* : Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, ed. by Ş. Yalṭkaya and K. R. Bilge, 2 vols., Istanbul: Wikālat al-Ma‘ārif al-Jalīla, 1941-43.

『聳阿訇』：无名氏『聳阿訇』臨夏：明德清真寺，[1996?].

*Majmū* : Kamāl Karīm, *Majmū‘-i khānī fī ‘izz al-ma‘ānī*, Lahore: Maṭba‘-i Muṣṭafāī, 2 vols., 1314 (1896-97).

*Miftāḥ* : Muḥammad Mujīr Wajīh Adīb, *Miftāḥ al-jinān*, MS Süleymaniye Library (Istanbul), Hacı Selim Ağa 568.

『明真釋疑』：洪寶泉（Aḥmar Jawhar ‘Ayn al-Kayfunī）著；劉國保等譯述『明真釋疑（*Munīr al-Dīn*）』王建平主編；白潤生副主編『中國伊斯蘭教典籍選』

第三冊，上海：上海古籍出版社，2007，1467–1597.

『歐母戴』：丁蘊輝『歐母戴圖絡伊斯蘭全集』（民國二十五年北京清真書報社鉛印本）中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂『中國宗教歷史文獻集成之四清真大典』第十五冊，530–61.

*Tawdīh* : al-Ḥājj al-Sayyid Muḥammad Nūr al-Ḥaqq b. al-Sayyid Luqmān al-Ṣīnī al-Yunnānī al-Sihīnī, *Tawdīh*, Kanpur: Maḥmūd al-Maṭābī, 1321 (1903).

*Taqrīr* : al-Ḥājj Muḥammad-Ibrāhīm b. al-Ḥājj Muḥammad Kamāl al-Dīn, *Taqrīr Sayf al-Dīn fī radd al-Wahhābiyya*, 臨夏：明德清真寺，2000.

‘*Umda* : [Abū Ṭāhir b. Kamāl Multānī], *Kitāb ‘umdat al-Islām bi’l-Fārsī fī’l-fiqh*, MS Süleymaniye Library (Istanbul), Ayasofya 1332.

(2) 研究書・目録など

青木隆，佐藤実，中西竜也，仁子寿晴（2007）「訳注『天方性理』巻二その2」『中国伊斯蘭思想研究』3，83–397.

Aubin, Françoise (1997) “L’enseignement dans la Chine islamique précommuniste (du XVIe siècle au milieu du XXe): Entre affirmation identitaire et modernisme,” in Nicole Grandin and Marc Gaborieau eds., *Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris: Éditions Arguments, 373–88.

Bakhtyar, Mozafar (1994) “China,” in Geoffrey Roper ed., *World Survey of Islamic Manuscripts*, vol. 4 (supplement), London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 61–116.

Bankipore : (Khuda Bakhsh) Oriental Public Library, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, vol. 1–, Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot, 1908–.

Blodget, H. (1866) “Arabs in Peking,” *Journal of the American Oriental Society*

8:xxi–xxii.

Bouvat, L. (1908) “Une bibliothèque de mosquée chinoise,” *Revue du monde musulman* 4:516–21.

British Museum : Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 3 vols., London: British Museum, 1879–83.

陈达生主撰；陈恩明英文翻译；福建泉州海外交通史博物馆编（1984）『泉州伊斯兰教石刻』福州：福建人民出版社，〔银川〕：宁夏人民出版社。

Dānīsh-pazhūh, Muḥammad-Taqī (1983 [1362 AHS]) “Nigāhī gudharā baypaywand-i farhangī-yi Īrān wa Chīn,” *Nuskha-hā-yi khaṭṭī*, vol. 11–12, Tehran: Mu’assisa-yi Intishārāt wa Chāp-i Dānīshgāh-i Tīhrān, 1006–35.

Dānīsh-pazhūh, Muḥammad-Taqī (1988 [1367 AHS]) *Fihristwāra-yi fiqh-i hizār wa chahār šad sāla-yi Islāmī dar zabān-i Fārsī ba-inḍimām-i Risāla-yi uṣūl-i fiqh-i Fārsī (Ta’līf-i Abū’l-Faṭḥ Sharīfī Gurgānī)*, [Tehran]: Sharikat-i Intishārāt-i ‘Ilmī wa Farhangī.

*Fihris* : al-Majma’ al-Malikī li’l-Buḥūth al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya, *al-Fihris al-shāmil li’l-turāth al-‘Arabī al-Islāmī al-makḥṭūṭ: al-Fiqh wa-uṣūluhu*, 12 vols., Amman: al-Majma’ al-Malikī li’l-Buḥūth al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya, 1420–25 (1999–2004).

GAL : Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 5 vols., Leiden: Brill, 1937–49.

Ganj Bakhsh : Muḥammad-Ḥusayn Tasbīhī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Ganj Bakhsh: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān wa Pākistān*, 2 vols., Rawalpindi: Intishārāt-i Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān wa Pākistān, 1971–74.

Hartmann, M. (1908) “Littérature des musulmans chinois,” *Revue du monde musulman* 5:275–88.

Huart, M. Cl. (1905) “Inscriptions arabes et persanes des mosquées chinoises de

K'ai-fong-fou et de Si-ngan-fou," *T'oung-pao* (通報) série 2, 6/3:261-320.

India Office (Ethé) : Hermann Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, vol. 1, Oxford: Printed for the India Office by Horace Hart, 1903.

India Office (Loth) : Otto Loth, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London: The Secretary of State for India in Council, 1877.

India Office (Levy) : Reuben Levy, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, vol. II, iii. *Fiqh*, London: The Secretary of State for India at the India Office, 1937.

岩村忍 (1949-50) 『中国回教社会の構造』上・下, 日本評論社.

金宜久主编 (1997) 『伊斯兰教辞典』上海: 上海辞书出版社.

桑田六郎 (1933) 「劉智の採經書目に就いて」『市村博士古稀記念東洋史論叢』富山房, 335-53.

Leslie, D. D., Y. Daye and A. Youssef (2001) "Arabic Works Shown to the Qianlong Emperor in 1782," *Central Asiatic Journal* 45/1:7-27.

Leslie, D. D. and M. Wassel (1982) "Arabic and Persian Sources Used by Liu Chih," *Central Asiatic Journal* 26/1-2:78-104.

李兴华 (2004a) 「济宁伊斯兰教研究」『回族研究』2004年第2期, 129-41.

李兴华 (2004b) 「朱仙镇伊斯兰教研究」『回族研究』2004年第4期, 80-86.

李兴华, 秦惠彬, 冯今源, 沙秋真 (1998) 『中国伊斯兰教史』北京: 中国社会科学出版社.

Mar'ashī : Maḥmūd Mar'ashī (zīr-i naẓar); Aḥmad Ḥusaynī (nigārīsh), *Fihrist-i kitāb-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi 'Umūmī-yi Ḥaḍrat Āyat Allāh al-'Uzmā Najafī Mar'ashī*, vol. 1-, Qum: [Kitābkhāna-yi Mar'ashī], 1354 AHS- (1395-/1975-).

马通 (2000) 『中国伊斯兰教派与门宦制度史略』第三版第四次印刷, 银川: 宁

夏人民出版社.

Muminov, Ashirbek, Maria Szuppe and Abdusalim Idrisov (avec la collaboration de Shovosil Ziyodov) (2007) *Manuscrits en écriture arabe du Musée Régional de Nukus (République Autonome du Karakalpakstan, Ouzbékistan): Fonds arabe, persan, turkī et karakalpak*, Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino – CNRS (Mondes Iranien et Indien).

Murata, Sachiko, William C. Chittick and Tu Weiming (with a foreword by Seyyed Hossein Nasr) (2009) *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge, MA and London: The Harvard University Asia Center.

中西竜也 (2006) 「清初の中国ムスリムにおける『ハナフィー派への帰属』についての再検討：納家宮清真寺アラブ語碑文の分析から」『中国—社会と文化』21, 309–31.

中西竜也 (2009) 「清代の中国ムスリムにおけるペルシア語文化受容」森本一夫編『ペルシア語が結んだ世界：もうひとつのユーラシア史』北海道大学出版会, 175–203.

中西竜也 (2011) 「中国におけるペルシア語文法学の成立」近藤信彰編『ペルシア語文化圏史研究の最前線』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 129–50.

Nakanishi, Tatsuya (2011) “One Giant Leap in the Study of the Chinese Crescent: A Superb Annotated Translation of Liu Zhi’s Nature and Principle in Islam,” *International Journal of Asian Studies* 8/1:63–71.

Rampur (Arabic) : Imtiyāz ‘Alī ‘Arshī, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library, Rampur*, 6 vols., Rampur: Raza Library Trust, 1963–77.

Rampur (Persian) : Kitābkhāna-yi Raḍā Rāmpūr, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Fārsī-yi Kitābkhāna-yi Raḍā Rāmpūr*, 3 vols., Rampur: Kitābkhāna-yi Raḍā

Rāmpūr, 1996–2000.

佐口透 (1950) 「中国イスラムの経典」『東洋学法』32/4, 100–28.

佐口透 (1969) 「中国イスラムの教派」『金沢大学法文学部論集・史学篇』17, 1–16.

Sharīʿat, Muḥammad-Jawād (1977 [1356 AHS]) “Kitābkhāna-yi Masjīd-i Dūn Shīdar Shahr-i Pīkan,” *Rāhnamā-yi Kitāb* 20:584–89.

Tashkent : Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР, 11 vols., Ташкент: Издательство Академии Наук Узбекской ССР, 1952–87.

Vissière, A. (études); E. Blochet et al. (notes) (1911) *Mission d'Ollone 1906–1909: Recherches sur les musulmans chinois, par le commandant d'Ollone*, Paris: Ernest Leroux, Éditeur.

吴丕清 (1999) 『沧州回族』上・下册, 北京: 中央民族大学出版社.

杨德元 (1936) 「中国回教新旧派争之今昔观」李兴华, 冯今源编『中国伊斯兰教史参考资料选编 (1911–1949)』上册, 银川: 宁夏人民出版社, 1985, 765–75 (原载: 『晨熹』第2卷第11期, 1936).

杨晓春 (2011) 「明末清初伊斯兰教学者马明龙的生平与著述」『回族研究』2011年第1期, 112–17.

杨怀忠, 余振贵主编 (1995) 『伊斯兰与中国文化』银川: 宁夏人民出版社.

余振贵, 雷晓静主编 (2001) 『回族金石录』银川: 宁夏人民出版社.

赵家珍 (2000) 『开封民族宗教志』(《开封民族宗教志》编纂委员会编; 赵家珍主编) 香港: 天马出版社.

郑勉之主编 (1993) 『伊斯兰教简明辞典』南京: 江苏古籍出版社.

## 謝辞

本稿作成に当たり濱田正美先生に有益なコメントを頂戴した。記して感謝する。

本稿は、科学研究費(基盤B, 海外調査)「近代における中国回民コミュニティの経済的・文化的活動」(研究課題番号: 21401026; 代表: 黒岩高)の研究成果である。また、イスタンブールにおけるスレイマニエ図書館所蔵手稿本(*Miftāḥ*と'*Umda*)の实地調査は、三菱財団の助成金によって、「モンゴル時代とポスト・モンゴル時代のペルシア語原典史料に関する調査・研究」(代表: 杉山正明)の一環として行われた。加えて、2012年3月の甘肅省での聴き取り調査は、日本学術振興会特別研究員奨励費(研究課題「『中国的』イスラームの展開と地域差: 中国内地と西北部の統合・比較から」)によって行われた。関係諸機関・団体にもご支援に対し謝意を表する。

図版

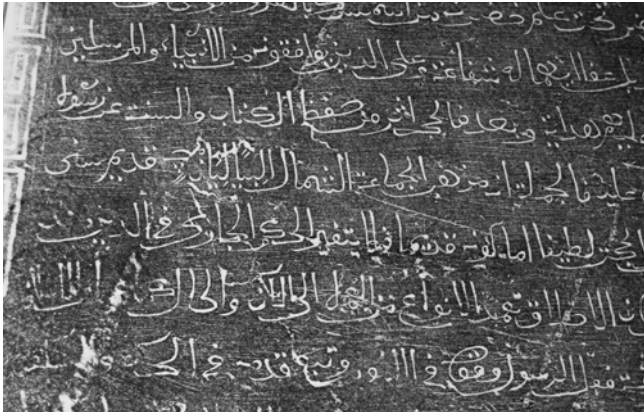


1. 開封北大寺北講堂内部。左側の拓本が開封碑文のもの。



2. 開封碑文拓本。下の三分の一ほどが漢語要約。

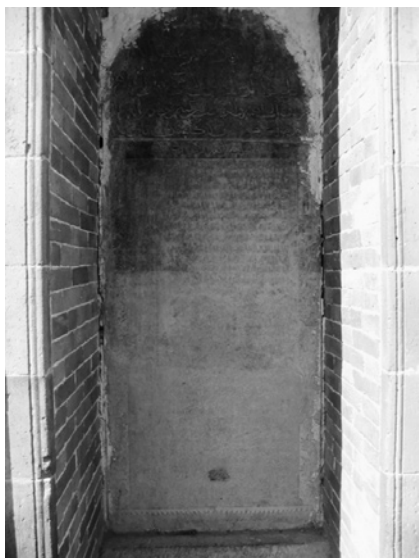




3. 開封碑文細部。



4. 朱仙鎮北寺大殿と南北の碑亭。左側の碑亭が朱仙鎮碑文を納める。



5. 碑亭にはめ込まれた朱仙鎮碑文。



6. 朱仙鎮碑文細部。

[撮影] 1, 3, 6 森本一夫；2 青木隆；4, 5 中西竜也。

# ——17, 18世纪之交的中国古行派的伊斯兰教——

## ——基于开封与朱仙镇的阿拉伯文碑记的分析——

中西竄也，森本一夫，黒岩 高

本论文是以中国河南省开封及其近郊朱仙镇所留存的两块阿文碑记来进行讨论的。这两块阿文碑记，除了有关建立碑记经过的记述和若干文字有不同之外，基本上是相同的。该碑记列举了13件伊斯兰教礼法的教条，称这些都是中国古来的《古行》，并且又列举了27种阿语和波斯语文献，称这些证明13件古行教条的正统性。也就是说其内容反映了所谓《古行》和《新行》的论争。而这个论争据说在常志美（1610 - 1670）和舍起灵（1638 - 1710）改革中国古来伊斯兰教礼法的时候就已经开始了。

在此我们提出了开封朱仙镇阿文碑记的阿文原文和日文翻译，来阐明其来历和历史意义，又查明其中所列举的27种阿语和波斯语文献是什么，并且考察所列举的文献代表着什么意涵。

我们首先讨论两块阿文碑记的形成年代，并且论证其草稿在17, 18世纪之交就已形成了，然后指出其内容反映了《古行》和《新行》最初期的论争情况。又指出这两块阿文碑记，包含着若干有关《古行》和《新行》论争的新信息。

其次，我们确认了开封朱仙镇阿文碑记所列举的27种阿语和波斯语文献，大概是中亚及南亚拥有权威的哈乃斐派法学文献。这个事实意味着，中国的穆斯林跟中亚和南亚的穆斯林有关连性。

再者，我们指出，27种阿语和波斯语文献，分别支持13件古行教条的一部分，而且其中有的文献包含关于某个教条跟别的文献不一致的描述。这个事实可能说

明了，古行支持者不是被动地沿袭来自伊斯兰世界核心地域有权威的文献，而是主动地选择利用那个文献的说法。

在本论文里，我们通过了分析开封朱仙镇阿文碑记，可以进一步理解前近代中国穆斯林宗教实践的细节和知识水平的实际情形，从而可以奠定探讨伊斯兰教特殊性的基础。