

回儒思想の研究

— 「原回儒」 としての王岱輿と『清真大学』 —

丁 小麗

はじめに

マテオ・リッチ（1552-1610）は、そのイエズス会の中国における布教の見聞日記において、「ところでこれまでの経験からわれわれには、チナ人の心を動かすには説教や議論より書物のほうがはるかに有効であることが明らかになっている」⁽¹⁾と述べている。この発言は、リッチを始めとするイエズス会の宣教師たちが漢文によるキリスト教書物を多く残したという事実をよく反映していると言えよう。彼らはその時代から「西儒」⁽²⁾を自称し、西洋人儒学者としての立場を強調していた。これと同様に、リッチとほとんど同じ時代に「回儒」⁽³⁾も多く現れた。「回儒」というのは「回回」（ムスリム）の儒学者のことで、漢文によってイスラーム書物を著した人々のことである。ただし、この名称は彼らの自称ではなく、1925年に日本の東洋学者である桑田六郎によって彼らに与えられたものである⁽⁴⁾。

この言葉自体はムスリム儒学者の特徴を的確に表現したインパクトのある概念ではあるが、これまでの研究でなされた「回儒」の定義については、大いに議論の余地がある。つまり、「回儒」を「ムスリム儒学者」と定義した場合、それは「漢・キターブ」⁽⁵⁾（漢文イスラーム経典）の著者にしか該当しないのか、それ以外のムスリム儒学者にも当てはまるのか、ということがまず問題となる。さらに、「漢・キターブ」を著したムスリム儒学者に限定したとしても、時代区分の問題が残る。つまり、明末清初だけでなく、清から中華民国まで、さらにそれ以降のそうしたムスリム儒学者も「回儒」の名に当たるのか、という問題である。この言葉を打ち出した桑田の焦点は明末清初の漢文イスラーム経典を著したムスリム儒学者にあったが、これらの2つの疑問に関して彼は明確な答えを提示しなかった。そのためか、研究者の間では「回儒」という言葉の使い方がまちまちになっている。ただし、確かにこの概念についての明確な定義はなされていないとしても、桑田をはじめとして、研究者たちは「イスラームの教理に関する漢文の翻訳・著作を書き出したムスリム儒学者」⁽⁶⁾という意味で使用する傾向が強い。本稿では、この傾向に従いつつも、上述の時代区分の問題に注意を払い、16世末から17世紀中頃までに活躍した王岱輿^{おうたいよ}をはじめとする初期の「回儒」たちを、「原回儒」⁽⁷⁾と呼ぶことにする。

本稿は、王岱輿が著したイスラームの哲学書『清真大学』において、儒教の諸概念がどのように扱われているのかを分析するものである。しかしその前に、時代背景、問題関心、および先行研究について言及しておきたい。

1. 時代背景、問題関心、および先行研究

1-1 時代背景

明末清初の時代、中国ムスリムの間で2つの宗教復興運動が興った。1つは、胡登洲^{ことうしゅう} (1522-1594) が提唱した宗教教育運動である。これはイスラーム世界のマドラサのような塾を開いて学生を招き、優れた宗教教師を教育し、信者に対して正しい信仰を教える、というものであった。この宗教教育運動によって輩出された優れたムスリム学者は、明末清初のたった約100年の間に100人以上にも上ったとされる⁽⁸⁾。もう1つは、王岱輿を代表とする「原回儒」による漢文イスラーム著作活動である。桑田の整理に基づくならば、同じく約100年の間に13人の回儒が登場し、合わせて25部の書物が著された⁽⁹⁾。

ところで、後者の回儒による著作活動が、前者の宗教教育運動の影響によって生じたものである、という可能性は十分にある。しかしながら、王は自身の最初の著作『正教真詮』において著作動機について述べる際、この教育運動に関して一切言及していない。また『清真大学』は、儒教・道教・仏教の哲学思想を援用した難解な哲学書であることから、その読者は学者或いはエリート層であったと推測される。要するに、明末清初の中国イスラーム復興運動において、胡登洲はムスリム一般信者向けの宗教教育の領域を開いたのに対して、王岱輿はエリート層向けの漢文著作の領域を開いたのである。

では、なぜこの時期に中国ムスリムの間で宗教教育および著作活動がとりわけ盛り上がったのであろうか。この問いについては、3つの要因が考えられる⁽¹⁰⁾。

① 王朝が交替する時代

13世紀の元においては、ムスリムはイスラーム世界と中国との両地域に自由に移動でき、さらにモンゴル政府の補佐として中国で優れた社会地位を得ており、宗教的・社会的にも好調であった⁽¹¹⁾。しかし明代になると、状況が一転して、ムスリムの政治的な優越性は失われた⁽¹²⁾。さらに、明末清初という時代はちょうど旧王朝と新王朝との転換点であって、社会全体に変動の空気が漂っていたと考えられ、また中国ムスリムは、元と明の王朝の交替によって社会的な地位が転落したという状況下に、さらに明清の王朝交替によって、身分的にも地位を落とされるという危機の中にあっただ⁽¹³⁾、このような社会状況は、中国ムスリムに対して何らかの行動を起こさせる契機になったと推察される。

② ムスリムの信仰喪失の危機

明代に入ると、中国ムスリム共同体は鎖国政策によってその母体であるイスラーム世界との繋がりを切断されて、中国内部に閉じ込められ、さらに、明政府は同化政策を打ち出していた。また、当時イスラームの宗教書物はアラビア語・ペルシア語で書かれたものしかなかったが、ほとんどの中国ムスリムがアラビア語・ペルシア語を忘却してしまい、それらの宗教テキストを読むことができなくなっていた。さらに、それらのイスラーム書物自体、元末明初以前のものしかなかった、時代に適合した良書が求めにくくなっていた⁽¹⁴⁾。このような状況において、ムスリムは中国で自立的に道を開かなければならなくなったのである。宗教教育と漢文の宗教書物が求められるようになったのも必然と言えよう。

③ イエズス会の刺激

マテオ・リッチは日記の中で、中国ムスリムについて「ナンキンでわたしは同地で生まれ育った

ひとりの男に出会ったが、彼はわたしが発音できるのと同じくらいにダビデ、アブラハム、イサク、ヤコブの名をあげた。容貌は全くチナ人と同様である」⁽¹⁵⁾と記している。さらに、王が生きていたまさにその時代には、従来ムスリムを主要な構成員としていた「欽天監」(天文台)という官職にイエズス会宣教師も勤めるようになっていた⁽¹⁶⁾。ここから分かるように、当時イエズス会とムスリムは互いの存在を認識し、交流していたのである。また、イエズス会の主要な活動地域は当時の文化の中心地であった南京であり、他方、王岱輿や、回儒の営みを集大成した人物と言われる劉智^(りゅうち)(1669-1764)など、優れた著作を残した多くの回儒の出身地も南京及びその周辺であった⁽¹⁷⁾。当時の南京においては、イエズス会が中国のエリート層と密接に接触しており、キリスト教信者が急増していた。これらのことは、中国イスラームに大きな刺激を与えたであろう。さらに、リッチらの宣教師は中国社会に受け入れられるように漢文によるキリスト教の書物を書き始めており、実際それは効果的であった。同時代の回儒の著作活動は、このことに直接的に刺激を受けたものと考えられる。

1-2 問題関心

王岱輿の正確な生没年は未だに不明であるが、1573年から1619年の間に生まれ、1657年か1658年には没したとされる⁽¹⁸⁾。『正教真詮』における自叙によれば、彼は「欽天監」という天文に係わる官職を世襲していた家系の生まれである。王は幼い頃からイスラームの文化的環境で育てられたが、40代になると儒教などの中国の思想・文化に関する書物を学び始めた⁽¹⁹⁾。そして、同自叙によれば、彼はしばしばイスラームの思想を用いて多くの儒教や仏教の学者と議論を行い、相手を説き伏せていたが、その結果、周りの儒教知識人からのイスラームの思想を詳しく知りたいとの要望を受けることになり、それに応じて『正教真詮』を著したという⁽²⁰⁾。前述の通り、王の活動の中心は、主に学者同士の間での学術交流であった。王の著作としては、平易な文章で書かれた教理書である『正教真詮』(1643)、難解でありつつもたった13,000字でイスラーム思想を簡潔に表現した哲学書『清真大学』(成立年不明)⁽²¹⁾、そして、王と儒仏道回の人々との問答を収録した『希真正答』(1658)が知られている⁽²²⁾。なお、王の著作活動にはマテオ・リッチの活動が刺激とインスピレーションを与えたと考えられ、実際、王岱輿は『正教真詮』の執筆にあたってリッチの『天主実義』を模倣したとも言われている⁽²³⁾。

王岱輿らの回儒の書物は後に中国ムスリムの間で広く知られ、漢語が母語になった中国ムスリムがイスラームを学ぶための重要な宗教經典になった。王がこのような、漢文によってイスラームの教理を説く著作活動の世界を開いていなかったら、現在の中国イスラームは全く別の姿を取っていたであろう。彼は「中国イスラームの父」とも呼ばれているが⁽²⁴⁾、彼の活動が中国イスラーム史においていかに画期的な出来事であったかを鑑みるならば、このような呼び名は決して過言ではない。

『清真大学』について簡単に紹介すると、「清真」とは「イスラーム」を意味する言葉であり、また「大学」は儒教の『大学』と全く同じ語であって、つまり『清真大学』とは「イスラームの『大学』」を意味している。つまり、この著作において、王は儒教の『大学』を引き合いに出し、また『大学』を下地としつつ、イスラーム思想を表現したのである。儒教世界において『大学』は「孔氏の遺書にして初学入徳の門」⁽²⁵⁾と言うべき存在であるが、王が『清真大学』を著したのは、儒教における『大学』に類比されるような中国イスラームの根本となる漢文イスラーム經典を作るためであったと考えられる。この著作には王の思想のエッセンスが詰め込まれており、それゆえ、回儒が中

国の思想文化をどのように活用し、どのようにイスラーム文化と調和させたのかを明らかにするためには、まず王岱輿の『清真大学』に着手することが必須である。

そこで本稿では、儒教における諸概念が『清真大学』においてどのように扱われているのかを検討する。まず第2章にて『清真大学』の内容を簡潔に紹介した上で、第3章では同書に見られる『大学』の概念に、第4章では同書に見られる宋学の概念にそれぞれ焦点を当てる。具体的には、第3章では『清真大学』のなかで『大学』の八条目がどのように活用されているのかを検討し、第4章では、宋学の基礎を築いた人物の一人である周敦頤の「太極本無極」思想と、宋学を集大成した朱子の「親民」思想について如何なる見解が示されているのかを分析する。

1-3 先行研究

これまで王岱輿の『清真大学』を取り上げた研究としては、王岱輿の書物を校訂した余振貴(回)の「從《清真大学》試論王岱輿宗教哲学思想的特点」(1987)⁽²⁶⁾などの論文、イスラーム研究者である沙宗平(回)の「以回道包儒道-《清真大学》與《大学》之比較」(2009)⁽²⁷⁾、中国イスラーム研究者である孫振玉(漢)の『王岱輿劉智評傳』(2011)⁽²⁸⁾、そして、日本の東アジア研究者である堀池信夫の『中国イスラーム哲学の形成：王岱輿研究』(2012)⁽²⁹⁾が挙げられる⁽³⁰⁾。この他、アメリカ系日本人の村田幸子による『清真大学』の英訳⁽³¹⁾が存在する。

これらの先行研究では『清真大学』の概要や構成について論じられてきた。とは言え、その内容に十分に踏み込んでいるとは言い難い。本稿は、『清真大学』の内容をより詳細に分析し、先行研究の成果を補うものである。

2. 『清真大学』について

『清真大学』の構造は表一の通りである⁽³²⁾。全体的に見れば、序論(題綱)、本論(真一・数一・体一)、結び(総論)という構成になっている。本論は三つの「一」に分かれており、それらの「一」もそれぞれ三つの部分(三品)に分かれている。以下、『清真大学』の内容を簡潔に紹介する。

まず「題綱」の冒頭にて、本書の「正宗」が「作証之言」とであると宣言される。「作証」とはシャハーダ(イスラームの信仰告白)のことであり⁽³³⁾、つまりこの冒頭箇所は、シャハーダで唱えられる「神以外に神はなし、ムハンマドは神の使者である」という文言が、この『清真大学』の根幹であることの宣言である。次に本書を著す目的として、第一の原理である「真一」と第二の原理である「数一」が異なるものであることを明らかにする、と述べられる。「真一」とはアッラーのことであり、「真一」が至高にして唯一なる造物主であることが明言される(「無始之原有」とも表現される)。他方、「数一」(これは後に「無極」と言い換えられる)とはアッラーの代わりに実際に働く存在であり、アッラーの「首僕」(最首位の僕)である。続いて、『大学』の八条目を活用しつつ、王自身によるイスラーム的な条目が提示され(後述)、その後アッラーと人間をそれぞれ美人と鏡に喩えつつ、人間こそアッラーの完全性を反映することができる万物より高貴な存在であることが述べられる(この箇所は本論の「体一」に対応している)。そして最後に、アッラーが造物主であり天地・万物・人間が被造物であることを知らなければ「忠は忠ではなくなり、孝も孝ではなくな」ってしまい、造物主(真一)、造物主による創造(数一)、造物主と人間との関係(体一)を知らなければ忠君孝行が無駄になってしまう、と主張される。かくして、本論にて三つの「一」が詳述される。

表一

目録（原文通り）	論者による内容のまとめ
題綱（統説）	八条目を引用しつつ問題提起
真一（三品）	造物主アッラーについての包括的な説明
本然第一章	アッラーの本来的な在り方
本分第二章	アッラーの属性
本為第三章	アッラーの機能
数一（三品）	第二の実在である無極についての包括的な説明
元勳第一章	無極の在り方
代理第二章	無極における運命諸事を決める属性
代書第三章	無極の天地万物人を産む機能，すなわち太極
体一（三品）	スーフィー修行の三つの段階についての説明
知認第一章	人間が理性によって神を認識すること
見認第二章	人間が神からの知を得て回心すること
統認第三章	人間が滅私することで神と合一すること
総論（三一，兼言造化，教門 ⁽³⁴⁾ ， 性命，生死，空無等事）	三一思想の内容をまとめつつ儒教・道教・仏教を批判

「真一」（アッラー）は、「本然」、「本分」、「本為」という3つの観点から論じられる。これらの言葉は一般的な中国思想用語ではなく一見しただけではその内容を知りたいが、それぞれの文字の意味を勘案するならば、「本然」は「本来的な在り方」（「本」は「本来の・固有の」、「然」は「様子」という意味を持つ）、「本分」は「本来的な性質」（「分」は「もちまえ・性質」の意味を持つ）⁽³⁵⁾、「本為」は「本来的な行為」（「為」は「行為」を意味する）を指すと考えられる。つまり王はここで、至高存在とはどのような存在であるかを多角的に説明しているのである。

「数一」とは、アッラー（真一）の代わりに実際に働く存在であり、アッラーより下位ではあるが、宇宙・天地・万物・人間を超えている第二の至高存在である。王によれば、「数一」は「アッラーの命令を承って顕れ、万物の本来の姿となり、万物のこころを内蔵する」ものである。これはまた、「無極」とも言い換えられている⁽³⁶⁾。さて、王は「数一」についても三つの観点に分けて説明している。つまり、「元勳」、「代理」、「代書」である。「元勳」の章では「数一」がどのような存在であるかが示されており、「万物の種」、「諸々な玄妙なものが出てくる『ドア』」、「無、いわゆる天地の始まり」などと表現される⁽³⁷⁾。「代理」の章では、「数一」がどのように宇宙・天地・万物・人間に「性」を与えたのかが説明される。すなわち『大学』では気質の違いによって賢愚の違いが生じると述べられているが、王は『清真大学』において、賢愚だけではなく、それ以外の人間が掌握できないもの、つまり性質と命運、生と死、長寿と夭折、老と幼、美と醜、富貴、栄華、権力などといった事柄も、造物主である「真一」によってあらかじめ定められていると主張する。但し、「真一」はこうした全ての運命の原因であるが、実際に働くのはその僕である「数一」である。それゆ

え、数一は真一の「代理」と呼ばれるのである。「代書」の章では、太極・陰陽・五行から万物が生じるといふ儒教的な宇宙生成論の過程が説明される。なお、王は「代書」を「太極」のことであるとしているが、『清真大学』における「無極」と「太極」の関係については後に検討する。

「体一」では、人が神の実在をどのように認識するのか、また神と合一する体験とはどのようなものであるのかが主題とされ、その内容として「知認」、「見認」、「統認」が挙げられる。「知認」とは、人が自らの力と理性で宇宙・天地・万物・人間の存在を学習することによって、完全に精密な世界を創ることができる造物主としての神が存在していることをはっきりと知ることである。「見認」とはアッラーを認識することであるが、これは自らの力で得られるものではなく、神から与えられる知であり、生まれ変わるような回心体験である。「統認」とは、滅私して神と一体になる境地のことである。これらはイスラームのスーフィー的な修行体験の内容と言うこともできよう。

最後の「総論」では、以上の三一思想を踏まえて人間の生の理由と死の目的が述べられた上で、儒教・道教・仏教が批判される。王によれば、人間は前世でアッラーの命令を受けて現世に生まれ、来世で神に「復命」する（命令として与えられた現世での善行を確かに実行したと報告する）のであって、つまり人間の最も重要な使命は来世における神への「復命」であり、終末審判を受けることである。但し、彼は現世について、確かに虚しい場所、あるいは牢屋であると否定的に扱っているものの、現世的な幸福に積極的な意義があることも認めている。つまり、彼によれば、死後アッラーに復命するという「大本」を忘れなければ、現世的幸福の追求が来世に向かう「軽舟」（軽快な舟）になる。現世を充実して過ごした上でアッラーに「復命」することもできるのであって、この場合、現世的幸福の追求はむしろ錦上に花を添えることに等しい⁽³⁸⁾。他方、現世的幸福に溺れてアッラーへの「復命」を忘れたとしたら、現世的幸福はかえって自らを傷つける鋭い刃物になる。現世で楽しく過ごしたとしても、来世でアッラーに「復命」することができなくなり、地獄に墮ちるのである⁽³⁹⁾。要するに、王はここで、儒教のような現世的事柄に積極的な意義を認める態度に賛同しつつも、現世ばかり注目することについては批判しているのである。他方、王は仏教と道教の無為・無意・無弁に対しては強烈に批判を加える。彼によれば「真主について究めるにあたり、空無が最も忌避すべきものである」⁽⁴⁰⁾。ここで、王はイスラーム的な現世否定が仏教と道教を想起しやすいことに自覚的であったと考えられる。つまり、彼はイスラームが仏教や道教と同じように扱われることを防ぐため、仏教と道教の空無思想を批判し、社会と離れた隠遁的な態度を完全に否定して、現世を重視しつつも現世と一歩距離を取るという姿勢を明示しているのである。このようにして中国における三教を全て批判した上で、王は彼自身が「正教」と呼ぶところのイスラームを勧める。彼によれば、「もし忠節を守って揺るがず、本性を見抜き、また本心を明澄にして、原有と合一しようと欲するならば、必ず正教の園に至り、それによって初めて、完成した良い果実を得ることができる」のである⁽⁴¹⁾。

以上は『清真大学』の構成と内容である。以降では、王岱輿がどのように儒教思想を活用したのかを分析していく。

3. 『清真大学』における八条目

王岱輿は「題綱」のなかで、『大学』の八条目、すなわち「致知—格物—正心—誠意—修身—齊家—治國—平天下」を援用しつつ、イスラームの思想と合わせて新たな条目を打ち出している。すな

わち、「主僕分明－真数一定－明德之源－明明徳－真知－知己－心正－意誠－舌定－身修－家斉－国治」である。これらの条目について、王は次のように述べている。

主と僕をはっきりと分け、真一と数一を定めると、初めて明德の源を知る。明德の源を知ると、明德が明らかになる。明德が明らかになると、真なる知になる。真なる知になると、己を知る。己を知ると、心が正しくなる。心が正しくなると、意が誠になる。意が誠になると、舌が定まる。舌が定まると、身が修まる。身が修まると、家が斉う。家が斉うと、国が治まる。国家が治まらないのは家が斉わないからであり、家が斉わないのは身が修まらないからであり、身が修まらないのは舌が一致しないからであり、舌が一致しないのは意が誠でないからであり、意が誠でないのは心が正しくないからであり、心が正しくないのは己を知らないからであり、己を知らないのは知が真でないからであり、知が真でないのは明德が明らかでないからであり、明德が明らかでないのは明德の源を知らないからであり、明德の源を知らないのは真一と数一を弁別できないからであり、真一と数一が弁別できないのは主僕の至大の理が明らかでないからである。(42)

この文章について、次の四点を指摘することができる。第一に、『大学』の8条目に数えられる「治国」、「齐家」、「修身」、「正心」、「誠意」や、その目的である「明明徳」だけでなく、『大学』には見られない「主僕分明」、「真数一定」、「明德之源」、「真知」、「知己」、「舌定」という言葉が含まれている。第二に、『大学』の八条目の中でもとりわけ重要である「格物」、「致知」、「平天下」が提示されていない。第三に、「治国」が最終的な到達点となっている。第四に、「国家」が「不治」となる根本原因について、『大学』では「格物致知」がなされていないこととされるが、ここでは「主僕の至大の理」を知らないこととされている。以下、この4点について検討する。

3-1 「主僕分明」、「真数一定」、「明德之源」、「真知」、「知己」、「舌定」とは何か

「主」とは造物主であるアッラーであり、王が呼ぶところの「真一」である(43)。「僕」とは「首僕」、すなわち無極であり、王が呼ぶところの「数一」である(44)。つまり、主＝アッラー＝真一、僕＝無極＝数一である。それゆえ「主僕分明」および「真数一定」とは、アッラーと無極をはっきりと分けることである。この点については、3-4で詳述する。

「明德之源」とは「イーマーン」、すなわち信仰である。これについて、王は『正教真詮』の「真賜」の節のなかで「真賜というのは、即ち、いわゆる以媽納のことである。以媽納という3文字は乃ち西域の言葉の発音である。訳して曰く、即ち明德の源である」(45)と明記している。

「真知」は、『大学』の八条目の1つである「致知」との関係性から理解することができる。朱子学においては、「致知」とは「物の理を究める」ことによって得られた知識とされる。王陽明の「致知」は「致良知」であり、知は良知とされる(46)。これに対して、王は「真知」という言葉を使うことによって、朱子と王陽明が主張する「知」が「真なる知」ではない、と主張しようとしていると考えられる。では、王の言う「真なる知」とは何であろうか。結論を言えば、天地・万物・人間・時空が造物主アッラーによって創られたものだ、ということを知ることである。

「知己」は、字義通りに「己を知る」という意味であるが、これは即ち「人間のことを知る」ということである。王によれば人間こそ神の最も傑出した作品であり、彼はこのことに関して「人祖

〔アダム〕は万物の極み、聖人は人間の極み、至聖であるムハンマドは聖人の極みであり、人間が〔ムハンマドの〕境地に至ると、真主の本然が顕現する」と述べている⁽⁴⁷⁾。ここで、究極の人間であるという意味において、ムハンマドは人間性を備える者であるが、同時に「神の本然が顕現する」という意味において、ムハンマドには神性を見出すことができよう⁽⁴⁸⁾。つまり王は「ムハンマドの人間性と神性」を通して、人間こそ神に到達できる存在であるということを強調しているのである。そして「知己」とは、このような意味における人間の在り方を知らなければならない、という主張なのである。

「舌定」は、「シャハーダ」を意味するものと考えられる。これはイスラームの最も根本的な信仰告白であり、王が『清真大学』の冒頭において提示した「作証之言」⁽⁴⁹⁾に他ならない。

3-2 なぜ「格物」、「致知」、「平天下」は提示されなかったのか

周知のように、朱子は「格物」を、王陽明は「致知」を強調し、それぞれ儒家の根本としている。また、「平天下」は『大学』の八条目における究極な目標であって、一種の理想的なユートピア世界の実現を意味する。ところで、王は『清真大学』において『大学』の8条目を援用したにもかかわらず、これら3つの最重要概念には言及していない。ここには、どのような意図があるのだろうか。

まず、王岱輿が「格物」や「致知」の思想そのものを否定したとは考えにくい。というのも、天文学などの自然科学を重視するイスラーム学者にとって、朱子学の物事の理を究める「格物」や、「格物」によって知識を得る「致知」は必ずしも批判されるべきものでないからである。他方、善を勧める宗教家として、陽明学の良知への追求である「致知」を否定する理由もない。では、なぜ王は「格物」と「致知」に言及しなかったのであろうか。ここで、「格物」あるいは「致知」は、治国・平天下の根本として主張されるものであった、ということを想起しておきたい。この見解は中国文化において根強く、かつ宋代以降の中国社会の正統とも言えるほどの地位を占めしていた。王はイスラーム思想を表現する際、儒教思想を援用しながら自らの思想を打ち出すという策略を取っており、それゆえ基本的に儒教思想を認める立場である。だが、彼は実際の治国理念について正統・優勢にある儒教と全く異なる意見を打ち出すことになった。おそらく、彼が「格物」や「致知」を明確に提起しなかったのは、儒教に対して敢えて真っ向からの挑戦することを避けるためなのではないだろうか。

続いて、王が「平天下」を提示しなかったことについては、次のように考えられる。まず、儒教では、悪と不公平が満ちた現世において「平天下」の実現を掲げることで、人々に希望を与えている。儒教の「平天下」の段階である理想的世界は、人々が道徳的に高く善人しかおらず、心身は満足しており、社会も安定して豊かな世界である。しかし、現実の世界には悪や不公平が満ちており、自らの命運を自らで決めることもできない儚い人生において、そのようなユートピア的な世界は遥かに遠い未来にあるもので、時には実現不可能と考える人もいるであろう。王岱輿は『正教真詮』の「後世」(来世)の節で、以下のように述べている。

世の中には、悪人が栄華を享受し、善人がその生涯において貧困であることがある。このようなことがあるため、生死は取り留めがなく、長寿短命も人によって違い、正しいことと誤ったことが転倒しており、どうしたものか、公平を実現する者など居ないのだと、酔っ払いや夢の中を彷徨

復っているような者たちが言う。そして、〔彼らは〕善行をして何の益があるだろうか、悪行をして何の損があるのだろうかなどと考え、人の貴賤は運によるもので、善は必ず報われるわけではなく、悪も必ず罰せられるわけもないと結論づける。このような疑いによって、空無や寂滅〔煩惱を離れて寂靜に至る〕の想いが出てくるわけである。嗚呼！一つの県に県長がいなければ、県全体が乱れる。一つの国に君主がいなければ、全国が乱れる。君主がいるにもかかわらず公平な賞罰が行わなければ、その命令も必ず無効となる。〔中略〕必ず唯一にして至尊なる真主がおり、最も公正な賞罰を実現する。このことには少しも疑いがない。⁽⁵⁰⁾

ここでは、現世において人間が掌握できない事柄があまりに多いことが述べられており、ここから「平天下」の社会はなかなか実現できないという示唆を得ることもできよう。しかしながら、アッラーは必ず公正を実現する。これは最終審判のことであり、それゆえ人々の究極的な目標も終末審判において天国に行くことである。つまり、王は「平天下」のような何世代を経てもなかなか実現しない時間がかかる遠い目標より、天国という1人の人間に限定してその一生の善行によって得られる近い目標を人々に与えようとしていた、と考えられる。もっとも、儒教とは異なってイスラーム思想では前世、現世、来世の区別が想定されており、王はこのうちの現世を、馱家や牢屋や「幻海」などに譬えていた⁽⁵¹⁾。また、『正教真詮』の「今世」（現世）の節では「経に曰く、浮世の営みは一幕の劇である」⁽⁵²⁾とも述べており、つまり王にとって、現世は人間の永遠の居場所あるいは落ち着くべき所ではないのである。彼の世界観に基づくならば、虚しい現世において天国のような「平天下」はそもそもあるわけがなく、それゆえ「平天下」が唱えられるはずもない。

3-3 なぜ「治国」を問題点にしたのか

儒教の8条目は「致知－格物－正心－誠意－修身－齐家－治国－平天下」であり、「平天下」を最終的な目的としている。他方、『清真大学』の前掲の文章では、「〔前略〕家が斉うと、国が治まる。国家が治まらないのは家が斉わないからであり〔後略〕」と書かれており、「治国」が転換点となっていて、つまり「どのように国を治めるのか」が根本問題とされているのである。このことから、彼が狙いとした読者が「統治者」であった、ということが窺える。1-1で述べた歴史的背景と関連付けるならば、王岱輿は王朝転換期の社会的な空気を察知しただろうし、かつ彼にとっては、約300年前の元の時代に彼の祖先が優勢な地位を享受し、その宗教も統治者から重視されたことは遙か遠い記憶ではないだろう。さらに、前述したように、王の生きた時代にはイエズス会が官僚層にまで進出してきており、またマテオ・リッチは彼より40年も前に既に漢文書物を著すことで統治者の注目を獲得することに成功していたのであって、こうしたことが王に刺激を与えたとも考えられる⁽⁵³⁾。もっとも、中国で強大な影響力を持つ儒教を比較の対象とすること、及び儒教において最も根本な経典である『大学』に並び立つものとして『清真大学』を打ち出したことから、王岱輿の意図がエリート層及び統治者層に対してイスラームを積極的に推薦することにあつたということは既に明白である。

3-4 「主と僕の至大の理」とは何か

上述したように、「主」とはアッラーであり、「僕」とは無極であるが、その「至大の理」には2

層の意味があると考えられる。

第一層の意味は、次のようなものである。まず、アッラーと無極は同じく万物の原理を表す形而上学的概念として、確かに極めて互いに似たものであり、時には分別できないほどである。しかし、「主」は永遠に唯一なる「主」であり、「真なる単独な一」である。他方、「僕」は永遠で唯一の「僕」である。アッラーは永遠なる最高存在であるが、無極は永遠なる第二の最高存在である。それゆえ、王が強調しているのは、無極をアッラーの上に位置づけたり、両者を混同したりしてはいけないという理なのである。「僕」が「主」の代わりに「主」になることは決してない。

2層目の意味は、「主僕」の関係こそ、「君臣」や「父子」の関係にも優越する倫理の至高点に置かれるべきである、という理である。というのも、「性質と命運、生と死、長寿と夭折、老と幼、美と醜などの人間についてのことがら」⁽⁵⁴⁾や、「天が上にあり地が下にあること、富貴、栄華、権力、万物」⁽⁵⁵⁾といった肝心なものに関して、人間・天地・万物はそのすべてを自らの力で掌握することができず、これらすべてを掌握しているのは、ただ時空を超えた究極的な存在であるアッラーだけだからである。王によれば、アッラーの力によって天地・万物・人間が存在し、アッラーはその力によって天地・万物・人間の過去・現在・未来の在り様も掌握している。つまり、世界は神の計画と意思によって働いているのである。このように天地万物さえアッラーが掌握しているため、君臣父子の関係は、主僕の関係に比べたら、全く取るに足らないものである。にもかかわらず、儒教は君臣・父子の関係を社会の最上位に置き、そして「忠」・「孝」を最も根本としている。ゆえに、王は儒教に対して、現世ばかり考え、万物・人間がどこから来たのか、何故来たのか、死ぬ意味とは何か、ということを考えていないと明確に批判する。かくして、王は世界の第一原因である「真一」（アッラー）と実際に働く「数一」（無極）の関係を最も重視し、この主僕の関係が「誠に、三綱の大綱にして五倫の大倫である」⁽⁵⁶⁾とする。そして、このような主と僕の至大な理を認識することこそ「真忠」（真なる忠）・「至孝」（至大な孝）であると主張するのである⁽⁵⁷⁾。

4. 王岱與と宋学

王岱與は『清真大学』においてイスラームの思想を展開するにあたり、宋学の理論も用いている。ここでは、同書において活用されている周敦頤の「太極本無極」の思想、および朱子の「親民」思想について検討する。

4-1 王の無極太極関係論

周敦頤は高名な『太極図説』のなかで、宇宙の発生過程を「太極」・「両儀（陰陽）」・「五行」に即して説明しつつ、「太極」以前の宇宙の第一原理として「無極」という概念を提示した。しかし、彼はそれについて簡潔に「太極本無極」と述べただけであり、これが後世に疑問を残すことになった。つまり、「太極本無極」における「本」は、「本来」と「～から」の二つの意味で捉えられるため、「太極本無極」は「太極は本来無極である」という意味であるのか、それとも「太極は無極から生じた」という意味であるのかが問われることになったのである。これについて、程朱理学は前者、即ち「太極は本来無極である」と主張し、他方、陸象山は後者、即ち「太極は無極から生じた」のであり、宇宙の最初原理は無極であると主張したことが知られている。では、王岱與はこの「太極本無極」をどのように解釈したのだろうか。堀池によれば、朱子における無極と太極の関係は「無

極＝太極」であり、無極と太極は別物ではなく、一つの事態の表裏のようなものである。他方、陸象山においては「無極>太極」ないし「無極→太極」であり、無極は太極に先行するより根本的な概念である。そして、王岱輿は陸象山と同様であり、「無極→太極」である、と整理されている⁽⁵⁸⁾。これに対して、本稿では、王の無極太極関係論は、陸象山と朱子の両者の無極太極関係論を統合したものであり、それゆえ三者の見解は全く異なったものであると主張する。結論から言えば、陸象山は無極が太極に「先行」し、「優越」しているという関係にあるものと考え、朱子は「同等」の関係にあると考え、王岱輿は無極が太極を「包括」しているという関係にあると考えているのである。

王は無極と太極に関して、『清真大学』の「教一」の箇所論じている。前述のように、彼は「真一」、「教一」、「体一」を説明する際、それぞれをさらに三つの部分（三品）に分けてその内実を解明しようとした。これに関して、堀池はこれらの三つの部分を三つの段階と見なしている⁽⁵⁹⁾。つまり彼によれば、「本然」、「本分」、「本為」は「真一」の三段階であり、「元勳」、「代理」、「代書」は「教一」の三段階であり、「知認」、「見認」、「体認」は「体一」の三段階である。しかしながら、実際の内容から判断するならば、確かに「体一」の三品を三つの段階と見なすことに同意するとしても、「真一」と「教一」の三品は上下関係になく、段階性を全く持っていない。唯一の実体を三つの観点から説明したのと考えられる。というのも、「真一」とは即ちアッラーであるが、「本然」の部分で述べられているのはアッラーの「本来的な在り方」であり、「本分」で述べられているのは「本来的な属性」であり、「本為」で述べられているのはアッラーの「本来的な行為」だからである。或る存在の在り方、属性、および行為は段階という関係にはない。また、「教一」即ち無極とは、前述の通り、アッラーの代わりに実際に働く存在である。「元勳」では「教一」の在り方が述べられ、「代理」では「教一」の運命諸事を決める機能が述べられ、「代書」では「教一」の万物を転化する行為が述べられている。従って、「教一」の三品である「元勳」、「代理」、「代書」も、段階の関係にあるとは言えないであろう。

王の無極と太極の関係は、「アダムとエバ」の関係に譬えることができるものである。彼によれば、無極は「大父」であり、その「代書」にあたる太極は「万物母」である。つまり、無極とは子ができる種（精子）を持つ男、太極とは子を培養する子宮を持つ女であり、宇宙・万物・人間は無極と太極によって生まれた子であると考えられる。ところで、ユダヤ・キリスト教で語られる原初の男女と同様に、同じ一神教であるイスラームの神話においても、好媧（エバ）は阿丹（アダム）の骨（左の肋骨）から造られたとされている。王における無極と太極の関係は、こうしたアダムとエバの神話に結び付けて考察することができよう。すなわち、最初の「人」は男であって、「人＝男」である。しかし、女が「人＝男」の骨から創られると、「人」は「男＋女」になり、そこから女なしには「人」は「人」でなくなることになる。無極と太極との関係は、一神教におけるアダムとエバのような関係にあり、太極は無極の重要な部分である。エバがアダムと一体であると同時に、アダムから生み出されたのと同様に、太極は無極と一体であると同時に、無極から生み出されたものである。それゆえ、王の無極太極関係論は、陸象山の「無極→太極」と同一であるという堀池の主張とは異なって、むしろ朱子の「無極＝太極」と陸象山の「無極→太極」の両者を統合したものであると言えよう。王が主張している無極と太極の関係は、儒教において考えられているような関係ではなく、イスラーム神学的な関係である。

4-2 親民と新生

『大学』では冒頭において「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善」⁽⁶⁰⁾と述べられているが、程朱理学によれば、ここでの「親民」とは「新民」のことであり、「新」は旧きを取り除くことを意味する。つまり、人は格物・致知・修身などによって以前の自身の欠点を漸次的に取り除いていくと、最終的には道徳的秩序において期待される新しい自分として変容し、「新民」となるとされる。ここで言う「新民」とは、忠君・孝行・三綱五常という基本的徳目を十全に実践する、君主や聖人に望まれた民のことである⁽⁶¹⁾。他方、王岱輿は、このような程朱理学による「親民（＝新民）」解釈を踏まえた上で、さらにイスラームの世界観に基づいた再解釈を施して、「新生」という概念を提示するに至っている。『清真大学』において、「新生」という言葉は3箇所で見られる。

まず「題綱」において、王は、自己と他者を分別する肉体を持った「幻我」と真主に身を預ける「真我」を区別し、人間に見られる、アッラーを証明するような証拠に言及した上で、それらの証拠を除いたら人間の「相」にあるものは「新生の傷に過ぎない」と述べている⁽⁶²⁾。ここでは、人間の肉体が、「新生」、つまりアッラーに身を委ねた「真我」における「傷」とであると解釈することができる。さらに、肉体を持った「幻我」と対比されていることから、「新生」とは内的な変化による人間の新しい境地の実現であることが示唆されている。次に、本論の1つである「体一」のうちの「見認」の章では、「突如として驚いて気付き、回心して思いも変わる。これによって初めて、新生と原有を見分け、主と僕とははっきりと分けることが、全く自分によって出来ることではないと気づく」と述べられている⁽⁶³⁾。第2章で説明したように、「見認」とはスーフイズムの修行の3段階のうちの一つで、神から与えられる神秘的な知であり、人間の心に起こりうる回心体験である。「新生」という言葉は「新しく生まれる」⁽⁶⁴⁾という意味を持っており、回心体験に至った人間を指していると考えられる。つまりここでは、回心によって初めて、「新生」（新たに生まれた自己）と「原有」（アッラー）とが異なるものであることを直観する、ということが言われているのである。最後に、「総論」では、「永久に流れる水は、その本来的な姿が変容しておらず、清く澄んでいる。それは原有〔水源〕に直接に繋がっているためである。他方、堤によって遮られた池の流れない水には必ず清い水と濁る水があり、変化を被る。これは新生を阻害するものである」⁽⁶⁵⁾と語られている。ここでは、池の流れない水が濁るのは堤（肉体）の中に閉じ込められて水源（原有）と繋がっていないからであり、そしてこの堤（肉体）は「新生」を阻害していると言われている。それゆえ「新生」とは、池の水とは異なる新しい状態の水であり、つまりは原有に繋がった人間の新しい境地を指しているのである。

さらに付け加えるならば、王は「見認」の箇所において「忠君孝行、三綱五常、礼儀は俗世間の出会いにおける交際でしかないことを知らなければならない」⁽⁶⁶⁾と述べているが、ここでは程朱理学が言うところの「新民」説（新民とは、忠君孝行、三綱五常の優れた実践者である）が念頭に置かれていると考えられる。つまり王によれば、現実社会において「新民」になることが重要であるが、現世は幻であることを忘れてはならず、そして現世は幻であることに気づくために「見認」しなければならないのである。神から神秘的な知を得て、回心体験をしたならば、その人は「新生」となる。「新生」の「新」は「新民」の「新」と同様に「旧きを取り除く」という意味であるが、王岱輿はこのような意味において「新生」という概念を用いている。すなわち彼は、儒教的な現世における自己実現に至った後、イスラームの基準によってさらに一歩進んで、自己はどこから来たか、

何のために生きるのかということも知らなければならない、と主張しているのである。

5. 結び

以上、本稿では主に「原回儒」である王岱輿を取り上げ、彼が著した『清真大学』を分析した。『清真大学』という書物が儒教的な論理スタイルと中国思想用語を利用しつつも、あくまでイスラーム思想を内実とする1冊の哲学書であったことは、十分に示されたであろう。

王岱輿は儒教に対して、現世に拘泥していること、人間が何のためにこの世に生まれ、そして死後はどこに行くのかという問題を追求していないことに遺憾の念を表明し、またそれを批判しつつ、イスラームの教えによってその不足部分を埋めた。とは言え、仏教と道教に対して容赦なく批判したのはと異なり、儒教の思想については基本的に認めるという態度を取っている。つまり、王岱輿は意識的に、イスラームと儒教を実際に共存しうるものとして描いているのである。その際、王はイスラーム思想の本質的な部分を変容させて儒教に迎合する、ということはない。むしろ、彼の後継者である劉智が「天方〔イスラーム〕之理は孔孟〔孔子・孟子〕之旨と大同である」⁽⁶⁷⁾と主張したのと同様に、王岱輿はイスラームと儒教とが本来的に調和しうる二種の教えであると主張することによって、両者の共存を求めたのである。

謝辞

本稿の作成にあたり、徳田安津樹氏に日本語の校正をして頂きました。厚く御礼申し上げます。

註

- (1) マッテオ・リッチ、アルヴァーロ・セメード著、川名公平訳、矢沢利彦訳・注『中国キリスト教布教史』2巻、岩波書店、1983年、180頁。
- (2) 「比如，传教士利玛竇（Matteo Ricci 1552-1610）在北京出版的著作《天主实义》，利用儒家思想释天主教教义，书中多次用“西儒”，“西士”，“西哲”等称呼来代表基督教神学家和西方哲学家」。金剛「關於“回儒”和“西儒”比較研究的思考」、『中央社会主義学院学報』第5期（共191期），2014，86頁。
- (3) 「回儒」という言葉自体の初出は、初期回儒の一人である馬注の書物である。但し、それは「ムスリム儒学者」を意味するものではなく、馬注は「イスラーム文明と中華文明」を表現するために「回」と「儒」の二文字をつなぎ合わせて使用したに過ぎない。また、儒家文化の影響の下に発展してきた中国ムスリム全体を指す場合もある。金剛，前掲論文，85頁。
- (4) 桑田六郎「明末清初の回儒」，池内宏編『東洋史論叢：白鳥博士還暦記念』，岩波書店，1925年，377-386頁。
- (5) 「漢・キターブ」とは、のちの中国ムスリムが回儒の漢文イスラーム著作群を呼ぶ際の総称である。「キターブ」はアラビア語の音読であり、「経典」を意味する。「漢・キターブ」で、すなわち漢文イスラーム経典となる。ただし、漢文イスラーム書物であれば全てが「漢・キターブ」であるわけではなく、中国ムスリムの間で正しいと思われて承認された書物のみ「漢・キターブ」と呼ばれる。王の著作は「漢・キターブ」の中の正統と言えほどの地位を占めている。

- (6) 「回儒」をより厳密に定義するならば、「漢・キターブと呼ぶに値しうる著作や翻訳を著したムスリム儒学者」となるであろう。註5参照。
- (7) 但し、王より後のどの回儒までが「原回儒」に相当するののかという問題については、本稿では問わず、今後の課題としたい。
- (8) 趙燦，楊永昌，馬繼祖評注『經学系傳譜』（青海人民出版社，1989）に基づく。
- (9) 桑田，前掲論文。
- (10) 桑田，前掲論文。
- (11) 傅通先，井東憲訳『中国回教史』，書肆心水，2015年，203-204頁。
- (12) 白寿彝『中国伊斯兰教史存稿』，宁夏人民出版社出版，1983，27頁。
- (13) 元の時代，モンゴルが打ち出した階級制度においては，各民族の地位は上から「モンゴル族，ムスリム，漢民族，南人」であった。漢民族が統治している明の時代では，階級制度は打ち出されてなかったが，少数民族と漢民族との通婚を推奨する同化政策が行われた。また，満族が統治していた清の時代になると階級制度が再び打ち出され，各民族の地位は上から「満族，漢民族，ムスリムを含む少数民族」となる。马以愚「中國回教史鑿」，『民國叢書』第一編12哲學・宗教類，上海書店，1936，84頁を参照。明末清初の時代には，既に非ムスリムがムスリムに対して軽蔑を示し，誤った認識をしていた。白寿彝『中国伊斯兰教史存稿』，宁夏人民出版社出版，1983，27頁を参照。清の時代，ムスリムが社会の最下位に転落しかねない雰囲気はすでに充分あった。当時のムスリムたちはこうした危険性を実感したのである。
- (14) 濱田正美『『歸眞總義』——中央アジアにおけるその源流』，『中國宗教文獻研究』，臨川書店，2007年，458頁。
- (15) リッチ，前掲書，514-518頁。
- (16) イエズス会が持ってきた西法は，清までの中国の封建王朝が採用していた大統曆と回曆（イスラーム曆）より精確であったため，崇禎帝によって正式に導入されることになった。このことが，イエズス会宣教師が登用されるきっかけとなる。岡本さえ『イエズス会と中国知識人』，山川出版社，2008年，26-36頁。
- (17) 明末清初のムスリム学者のほとんどが，南京，江蘇，北京に遊歴した経験がある。
- (18) Sachiko Murata, *CHINESE CLEAMS OF SUFI LIGHT*, State University of New York Press, 2000, pp. 19-20. 孫振玉『王岱輿劉智評傳』，南京大学出版社，2011，63-64頁。堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成——王岱輿研究』人文書院，2012年，153-154頁。
- (19) 王岱輿著，余振貴点校『正教真詮 清真大学 希真正答』中国回族古籍丛书，宁夏人民出版社，1988，17頁。
- (20) 同書，17頁。
- (21) 研究者の間では少なくとも『正教真詮』より後に書かれたものと認識されている。
- (22) 『希真正答』については，王の弟子である伍遵契（1598-1698）が王の弟子たちの記載を整理して書いたものである，という説もある。
- (23) 問永寧「『正教真詮』和《天主關係》的初探」，<http://www.china-sufi.com/thread-85427-1-1.html>（2016年公開，2018年11月26日閲覧）。当該論文は本来，問永寧「試論『正教真詮』对『天主教義』的沿襲問題」（『宗教對話與和諧社会』，中国社会科学出版社，2008）に掲載。

- (24) 村田幸子「王岱輿」、『イスラーム辞典』岩波書店、2002年。
- (25) 朱熹等注『四書五経』、上海古籍出版社、1996、1頁。
- (26) 余振貴「從《清真大学》試論王岱輿宗教哲学思想的特点」、『中国伊斯蘭教研究』、青海人民出版社、1987、172-183頁。この論文は『清真大学』の各部分の主題を解明したものである。余によれば、「題綱」においては、『清真大学』の宗旨として、アッラーを認識することが道德修養や三綱五常に優越することが示されている。また「本題」のうち、「真一」では世界の本源について、「数一」では宇宙の発生について、「体一」では人間の認識について、それぞれ語られている。そして「総論」において、「三一」（真一、数一、体一）学説の重要性が強調される。以上の整理は、本稿の帰結とも合致する。
- (27) 沙宗平「以回道包儒道・《清真大学》與《大学》之比較」、『対話：中国伝統文化與和諧社会』、2009、173-183頁。この研究は、『清真大学』と『大学』との比較である。沙によれば、『大学』の要が「修己治人」（己を修し人を治める）の儒道であるのに対し、『清真大学』の旨は「認主独一」（主の独一性を認識すること）である。本稿の結論も沙の結論に同意するものである。
- (28) 孫振玉『王岱輿劉智評傳』、南京大学出版社、2011。ここでは、後述する「三つの一」のうち「体一」だけに焦点を当て、『清真大学』をそれ以前に書かれた『正教真詮』に関連付けて論じられている。
- (29) 堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成——王岱輿研究』、人文書院、2012年。『清真大学』を翻訳しつつ分析を加えたもの。
- (30) 「(回)」と「(漢)」は、それぞれ研究者が「回族」であること、「漢族」であることを示す。
- (31) Murata, *op. cit.*
- (32) 本稿では、『清真大学』については、基本的に中國宗教歴史文獻集成編纂委員會編纂、周燮藩主编『清真大典』第十六冊（黄山書社、2005）に収録されている、清道光五年（1826年）清真堂版重刊本に依拠する。但し、解釈にあたっては、参考として前掲の余振貴による校正版（1988年）を参照している。清道光五年版と余校正版では、しばしば句読点の打ち方が異なる。なお、清道光五年版は全文が旧字体であるが、本稿で引用する場合は全て通用字体に置き換えた。
- (33) 堀池、前掲書、199頁。
- (34) 「教門」という言葉は、現代の西北部の中国ムスリムの間で一般的に使われており、語彙的には「宗派・教派」を指すイメージが強い。但し、ここの文脈においては「宗教的な教え・宗旨」の意味である。この言葉は仏教用語であり、仏教の教えを指す言葉で、広く仏教以外の宗教の教えを指す場合もある。
- (35) 「本分」という言葉は現代ではほとんど「人の本来尽くすべきつとめ」として使われており、「本来の性質や属性」という意味はほとんど使われなくなっている。
- (36) 王岱輿『清真大学』（『清真大典』2005）、11頁。
- (37) 同書、11頁。
- (38) 同書、19頁。
- (39) 同書、19頁。
- (40) 同書、20頁。

- (41) 同書, 18 頁。
- (42) 同書, 5 頁。
- (43) 同書, 4 頁。
- (44) 同書, 4 頁。
- (45) 王岱輿著, 余振貴点校, 前掲書, 36-37 頁。
- (46) 高麗「王陽明对『大学』的經典詮釈」, 『琼州学院学报』, 第 22 卷第 4 期, 2015, 32-36 頁。
- (47) 王岱輿『清真大学』(『清真大典』2005), 15 頁。
- (48) ここでは, イスラーム神秘主義における「ハキーク・ムハンマディーヤ」が想定されていると考えられる。
- (49) 王岱輿『清真大学』(『清真大典』2005), 4 頁。
- (50) 王岱輿著, 余振貴点校, 前掲書, 140 頁。
- (51) 「幻海」とは, 仏教由来の中国語で「俗世」を意味するが, とりわけ俗世が幻の世界で真の世界ではない考えを強調する場合に使われる。
- (52) 王岱輿著, 余振貴点校, 前掲書, 137 頁。
- (53) 問永寧「《正教真詮》和《天主教關係》的初探」, <http://www.china-sufi.com/thread-85427-1-1.html> (2016 年公開, 2018 年 11 月 26 日閲覧)。当該論文はもともと, 問永寧「試論『正教真詮』对『天主教義』的沿襲問題」(『宗教對話與和諧社会』, 中国社会科学出版社, 2008) に掲載されたもの。
- (54) 王岱輿『清真大学』(『清真大典』2005), 5 頁。
- (55) 同書, 5 頁。
- (56) 同書, 12 頁。
- (57) 王岱輿著, 余振貴点校, 前掲書, 88-93 頁。
- (58) 堀池, 前掲書, 240 頁。
- (59) 同書, 201-252 頁。
- (60) 朱熹等注『四書五經』, 1 頁。
- (61) 「親民」という言葉については, 儒学者の間で様々な議論がなされた。王陽明は, 「親民」の文字は文字通りに読まれるべきであって, 「親」は「新」ではなく「親しい」という意味である, と主張した。この場合の「親民」とは, 君主が民に親しく配慮する善政の要請である。趙法生「《大学》“親民”與“新民”弁説」, 『中国哲学史』, 第 1 期, 2011, 97-106 頁。
- (62) 王岱輿『清真大学』(『清真大典』2005), 7 頁。
- (63) 同書, 13 頁。
- (64) 現代中国語の中でも「如获新生」(新たな生を得た如く)の四字熟語があり, その意味は「生まれ変わる事」である。
- (65) 王岱輿『清真大学』(『清真大典』2005), 16 頁。
- (66) 同書, 13 頁。
- (67) 劉智, 『天方性理』(中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂, 周燮藩主編『清真大典』第十七冊, 黄山書社, 2005), 13 頁。

The Thought of an ‘Islamic Confucian’:
Wang Daiyu and his *Great Learning of the Pure and Real*

Xiaoli DING

In 16th and 17th, Matteo Ricci and other Catholic catechists entered China and by means of writing Christian books in Chinese made deep relationships with Chinese elite class successfully. They called themselves ‘West Confucians’ (西儒). Actually there were also ‘Islamic Confucians’ (回儒) appearing during the same time. ‘Islamic Confucians’ were known by their Islamic Chinese books which were called Ch. *Han Ar. Kitāb* (Chinese Islamic canon). This thesis chooses the first ‘Islamic Confucian’ named Wang Daiyu and his one book which called *Great Learning of the Pure and Real* (清真大学). This book is based on Confucianism’s most basic canon *Great Learning* (大学) and it illustrates Islamic thought with Confucian words and thought, and so on. The objective of this thesis is analyzing how this book make Islamic thought and Confucian thought in one system.

We learn that in Wang’s theory the monotheistic God is the first principle and the Beyond Ultimate (無極) is the second principle. Everything in this world is created and ordered by the Lord God, but God is not the direct creator, the Beyond Ultimate created everything instead. But it did not create phenomenal reality directly but fate, person’s life, talent and other matters people can not control by ourselves. Phenomenal reality is created by Great Ultimate (太極) directly. A difference with Zhu xi (朱子) and Lu jiyuan (陸九淵), is that in Wang’s theory the Great Ultimate is an important part in Beyond Ultimate and the relationship with them is just like the relationship of Adam and Eve. Apart from this, we also learn in this paper why he translated God as Real One (真一), and how he quoted The Eight Steps (八条目) of *Great Learning*, and so on.