

アッラーは上帝か？

佐藤実

はじめに

本稿ではイスラーム漢籍における神の訳語を手がかりに、イスラームの神と儒教の天、上帝の距離を計測し、イスラームと儒教はおなじ思想であるとする「回儒同一説」とでも呼ぶべき思考の意味を考察したい。その際にあわせて中国ムスリム知識人たちの翻訳にたいする態度についても検討する。

前近代におけるイスラーム漢籍の中心的な担い手は南京、雲南のムスリムであった。かれらは漢語を母語とし、イスラームを信仰する。かれらが住まう社会はもちろん中国の社会であり、ムスリムは少数派である。そうした状況のなかで、漢語によってみずからが信仰する教えを表明しようとするときに、どのような問題が生じるのだろうか。儒教とイスラームの対峙が一個人のなかでどのように展開されるのだろうか。そうした問題も念頭においておきたい。

さて、中国ムスリムは十七世紀のなかば頃から漢語によってイスラームの思想を著述するようになる。本稿でもとりあげる王岱輿『正教真詮』（崇禎 15（1642）年、南京）がその最初期の書であるが、ちょうどその四十年ほどまえにイエズス会士、マテオ・リッチ（Matteo Ricci 利瑪竇）が『天主実義』を著している。本稿の問題をより明確にするために、まずリッチによる翻訳とその問題点についてまとめておく。

リッチの『天主実義』では天地万物の創造者、主宰者を「天主」と訳す。天主という語は、ふるい用例としては『史記』封禪書にいう「八神」のひとつがあげられる。だが八つの神のうちの一つである天主を唯一無二である創造者の訳語としてあてるのはあまりにも低くみつもりすぎである。しかも『史記』以降、日常語としてつかわれていたようではない。したがって『史記』をふまえるのではなく、「天にまします主」という意味からつくられたのであろう¹。天主という語をあらたにつくりだすことによって、それまでに中国にはなかった概念であることを明示するはたらきがあったとかがえられる。しかしもともと存在しない概念を理解させるためには、既存の概念を利用して説明しなければならない。そこで『天主実義』では天主にちかしい概念として天、上帝を提示し、ここでいう天は可視的な天つまり天地の天ではなく、漢語の上帝に相当する

¹ 日本語訳からの影響であるとする説もある。陳賛「基督教用語「天主」について—その成立についての考察」（『国文学』90号、2006年）を参照。いずれにせよ当時の中国人の耳にはなじみのない語であったことにはちがいない。

とした。それは『詩経』『周易』『礼記』『尚書』といった古典にみえる上帝であり、宋学が主張する太極や理とはまったく関係がないと釘を刺している。畢竟、キリスト教は儒教の説に近いとされる（『天主実義』第2篇）。

だがリッチのいう天主と漢語の上帝、天には意味のズレがある。①上帝、天は創造神的な性格が稀薄である。②キリスト教において創造主と非創造物は明確に区別される。それにたいし上帝、天は宇宙秩序、活動原理でもあるが、万物に内在する秩序でもあり、これらは不可分の関係にある。③不可分ということでは、そもそも可視的な蒼天と宇宙秩序、活動原理としての天はどちらも天であらわされ、別のものとは思念されていない。④天は「無心」であり意図的になにかをしようとはしない。キリスト教の創造主は明瞭な意思をもつ。⑤上帝は最高の存在ではあるが、唯一の存在ではなく。キリスト教の創造主は唯一無二の存在である。以上のようなズレについてキリスト教を排斥する儒者側は攻撃する。また仏教徒である雲棲株宏からキリスト教にたいする批判として、天主が上帝であるとすれば、むかしから中国でもキリスト教の創造主は認識されていたわけで、あらためて布教する必要はないではないか、というものもある。

一 イスラームの神をどう翻訳し、解釈するか

『天主実義』が創造主を「天主」と翻訳したのにたいし、イスラーム漢籍では神を「真主」「真宰」「主宰」「主」などと翻訳する。とはいえ最もよくつかわれるのは真主である。真主は辞書的には、賢明な主、皇帝をひろくさす普通名詞であり、最高審級に真主という語をもってくるのはイスラームの特徴とみてよいだろう。それにたいして真宰は『莊子』に、主宰は『荀子』などに典拠をもつ語で、天地を主宰する者、事物をつかさどる者をさす。天主や真主とはちがひ、真宰、主宰はもともと主宰者性を帯びた語である。また神を指示する場合、イスラームでは天という文字をつかわない。つまりほんらいは天と結びつけてかんがえられていないのである。

ここでは代表的な中国ムスリム知識人の著作から、王岱輿『正教真詮』（崇禎15（1642）年、南京）、馬注『清真指南』（康熙22（1683）年、雲南）、劉智『天方典礼』（康熙48（1709）年、南京）を中心にとりあげ、まず、かれらが神をどのように説明し、天や上帝といった中国の伝統的概念をどのようにとらえていたのかを概観したい。

1 王岱輿の場合

まず王岱輿『正教真詮』は巻頭の真一篇を「真主は止一にして、比似有る無く、乃ち無始の原有、命を受くるに非ざるの有なり」と書きはじめている。神を真主と訳したう

えで²、なにものにも比べられず、はじまりがなく、もともと存在するものであり、なにものからも命令をうけずに存在するものであると定義される。このしばらくあとで真主が止一（この世界を完全に超越した唯一の存在）であるのにたいし、「太極、両儀を生じ、両儀、四象を生ずと曰うは数の一なり。一本萬殊、萬法歸一と曰うも亦た数の一なり。無名は天地の始め、有名は萬物の母と曰うも亦た数の一なり」とあるように、『周易』、宋学、仏教、道家といった中国に既存の万物の根源をあらわす概念が数の上での一（数えあげられるかぎりにおいての一であり、まだこの世界とかかわっている存在）であり、真主より一段低い概念であることがのべられている。

さらに王岱輿は似真篇において清真（イスラーム）に似た教え、とくに儒家の概念を論駁していく。まず天と上帝にたいする批判である。『尚書』と『周易』をとりあげて、主宰者がふたつ存在するのはおかしいとつぎのように指摘する（段落は筆者による）。

『尚書』に「昊天に^{つし}歆^しみ^が若い、日び昭らかに上帝に事う³」とあるが、その昊天はどこから出てきたのか、上帝はどこからきたのかと質問してみたらどうだろう。いまでも定論がないではないか。おそらく秦の焚書坑儒によって古典がそこなわれてしまったのだろう。宋儒たちが苦心してあつめたが、どうやら削ったり付けくわえたりしたようだ。たぶん堯、舜、周公、孔子の全貌はあきらかになっていないのだ。

しかも東土では易学を文字の祖先とみなし、人を観察する際に易をもってくるが、これも定理がない。だから易を学ぶ人々のあいだで異説がしばしば出るのである。たとえば〔乾卦・彖伝では〕「乾元、天を統ぶ」、〔説卦伝では、乾は〕「君為り、父為り」といわれる。いっぽうで〔説卦伝では〕「帝、震より出づ」ともいわれ、この句にたいして紫陽氏（朱熹の号）は「帝とは天地の主宰者である」と解釈している。重要な箇所であるのに、とどのつまり統一の見解がないのである。真理とは一つであり、二つあるならば一方はただしくない。さきほどの説がどちらともただしいのであれば、主宰するものは二つになってしまう。いったいどちらが本当なのか⁴。

前段落では昊天と上帝の出自の不明を問うているが、これも後段落の「真理とは一つであり、二つあるならば一方はただしくない（理無二是，必有一非）」につながるものとかんがえられる。つまり昊天と上帝という二つの概念が存在することの批判である。た

² 『正教真詮』では神を言表する語として、もうひとつ「真一」がある。金宜久『王岱輿思想研究』（民族出版社、2008年）によると、真主は信仰対象としての神、真一は思想対象としての神である。したがって神の属性を議論するときは真一となる。また創造主としての神が真主であるのにたいし、自己顕現する神が真一である（262頁～271頁）。本稿では検討できなかったが、議論すべき問題である。

³ 「昭事上帝」は『詩経』大雅・大明の句。文王の徳をたたえる。

⁴ 惟書有曰、歆若昊天、日昭事上帝。試問、其昊天從何出、上帝從何來。及至此間、了無定論。蓋因強秦之坑儒焚書、古典殘缺。雖宋儒苦心衷集、未免少加損益、恐其未得堯舜周孔之全備耳。

且東土以易學爲文字之祖、觀人論易、亦無定理、故同類學人、常出異說。如言乾元統天、爲君爲父。又言帝出乎震。紫陽氏解之、以爲帝者天地之主宰。似此至要關頭、畢竟不曾畫一。理無二是、必有一非。設若皆是、主宰二矣、將何歸乎。

だしここで注意したいのは、天と上帝は並びたつことはできないと指摘するにとどまっ
ていて、天や上帝そのものの否定はなされていないということである。見解が一致して
いないことに批判の焦点がおかれているのである。またこのことに関連して重要なのは、
『尚書』(『詩経』)については、直接的には焚書坑儒が原因で、間接的には宋学の担い
手のバイアスがかかったことによって、いわゆる中国の聖人たちの思想があきらかにな
っていない、という王岱輿の歴史認識である。これは逆にいえば焚書坑儒がなければ、
あるいは宋儒がきちんと聖人の教えを復原できていれば、すくなくとも「主宰」が「二」
であるということにはならなかったはずだ、という解釈にもなる。おそらく王岱輿は焚
書坑儒を重くみていない。なぜなら後段落における『周易』の例をみると、主宰者が乾
(乾は天の象徴である)であるのか、それとも帝なのかという問題は『周易』テキスト
内の矛盾というよりは、朱熹が「帝とは天地の主宰者である」と注釈したことによって
生じたからである。はたして、王岱輿の批判の矛先は宇宙の根源とみなされてきた太極
(この語じたいは『周易』繫辭伝の語)と上帝の関係を経て、太極を理とする宋学の宇
宙論へと向けられる。つづけていう。

上帝が太極から生まれるのであれば、太極は上帝の上に位置することになる。で
はどうして太極に仕えないで、上帝に仕えるのか。もし上帝が太極であるというの
であれば、それはどこに出典があるのだ。古人がそうした説を隠して伝えないとい
うことがあるのか。

また太極は理であるとかんがえる者も多く、それで太極図の注には「理とは物で
はない」とある。理がなければ物はないので、周敦頤は理が物の根源であると信じ
たのである⁵。理はたしかに事物よりさきにある。だが自立できず、かならず何か
に依存する。たとえるなら、文章がまだ紙に書かれる前に、その意味内容はすでに
心のなかにそなわっているが、その意味内容をイメージして文章を完成させる者が
かならずいる、そのようなものである。したがって太極とは真主がうち立てた天地
万物の理であり、その後で天地万物のかたちができあがるのである⁶。

まず太極と上帝が並び立たないことの証明。話題が天から太極に移ったのは、程明道が
となえた天即理から朱熹の太極即理への歴史的推移と平行である。冒頭の、上帝が
太極から生まれる云々とは、『周易』繫辭上に「是の故に易に太極有り、是れ両儀を生
じ、両儀、四象を生じ、四象、八卦を生ず」とあるように、八卦(震卦はそのひとつ)

⁵ 原文「太極圖注云、理者非物也」は周敦頤「太極図説」、朱熹「太極図説解」にはなく、また「故周子信
理爲物之原也」も周敦頤のことばとしてはないようである。だがじつはこの二句はともにリッチ『天主実
義』第二篇にみえる(後句は「所以無其理則無其物、故周子信理爲物之原也」までおなじ)。リッチはここ
で太極=理を万物の根源とする宋学の思想を批判していた。さらにいえば上帝批判についても「但聞古先
君子敬恭于天地之上帝、未聞有尊奉太極者。如太極爲上帝、萬物之祖、古聖何隱其說乎」(同上)とあり、
王岱輿が『天主実義』を読んでいた蓋然性はかなり高い。

⁶ 既言上帝自太極而生、太極又居于上帝之上、何不事太極而事上帝乎。若言上帝即是太極、此說出于何典。
古人何隱而不傳也。且皆以太極爲理、故太極圖注云、理者非物也。所以無其理、則無其物。故周子信理爲
物之原也。但理雖出于事先、然不能自立、必有所托、即若文理未落紙筆之先、義理已具于心、然必有一發
理成文之士也。是故太極乃真主所立天地萬物之理、而後成天地萬物之形。

は太極から諸段階をへて生じるわけで、その震卦から上帝が生じるということは、当然、上帝は太極から生まれる、ということ。そうであるとすれば太極ではなく、上帝に仕えるのはおかしいことになる。ここではじめて上帝は太極との関係からその至高の存在性が否定される。だがそれは上帝の至高性の否定であって、やはり上帝そのものの存在を否定しているわけではない。つづく文章もやはり太極そのものの存在否定ではない。ここでは太極を理ととらえて、その理を万物の根源であるとする思想を否定している。いや、厳密に言えば、太極を理ととらえることじたいは認めているが、理を万物の主とすることに反対しているのである。

このことは思想的にみればどういうことになるのか。宋学において天あるいは太極が理であると宣言されたことによって、天あるいは太極の主宰的、絶対的、超越的な要素がとりはらわれ、個人のうちに存在の根拠が確立された。溝口雄三氏によれば「天が理だというのは、宇宙自然の現象は、人間世界の出来事も含めて、ある法則性の中にあるのであり、その法則性は人間の理性によって認識できる、とみなす新しい宇宙自然観⁷」であり、その意義は「天における主宰的な側面、すなわち「権威」的、「命」的、「超越」「絶対」的な側面を排除し、かつ、理法の観念を前面に押しだ⁸した点にある。それにたいし王岱輿が太極を理とみとめたということは、法則性は法則性として個物に内在するものとみなしたうえで、法則性を付与した絶対者をさらにもういちど設定したことになる。宋代以前において、天は主宰的、絶対的、超越的な存在者としてたしかに思念されていた。堯、舜といった聖人たちの思想を追想しつつ、宋儒を批判したのはそのためである。しかし本当は宋以前の天と王岱輿がいうところの神は決定的にことなる。天は君主がただしい政治をおこなっていなければ自然災害などを引きおこすことによって譴責し、君主は政策を点検し改善につとめる。つまりこの人間世界に関与してくる。それにたいして王岱輿がいう神は先述のようにまったくこの世界とはかかわらないのである。ここに微妙な問題がよこたわる。つまり上古の聖人が仰いだ昊天、上帝の至高的な存在を完全否定はせずに、だがそれでも神とは同一視しない姿勢である。だからこそ神の訳語としてキリスト教のように「天」字を使用しないのである。

2 馬注の場合

つづいて馬注の場合をみてみよう。まず馬注もその書『清真指南』では神を「真主」と訳していることを確認しておく⁹。「主宰」の語もあるが、「主宰する」という意味で使われている。さて『清真指南』は巻一にムスリム有識者からの詩を掲載したあと、巻二から本論がはじまる。その巻二の冒頭は「客問」（全十六条）と名づけられ、問答形式でイスラームの教えを解説する。その第十三条に興味ぶかい問答がある。人類はアダ

⁷ 溝口雄三、伊東貴之、村田雄二郎『中国という視座』（平凡社、1995年）11頁。

⁸ 同上44頁。

⁹ 用例の数はそれぞれ、真主（27）、真宰（2）、主宰（7）である。

ムから出発したという話を聞き、ある人が質問する。人類のはじまりはひとつであるのに、どうして回（イスラーム）と漢（中国の教え）にわかれてしまったのか、と。これにたいして、つぎのように答えている。

天地開闢の後、人類が次第に増えるにつれて、教えは四方に広がり、遠くに伝播するにつれて、理解に相違が生じ、従う者、背く者にわかれしました。それはその人々が賢いか賢くないかによります。賢い者はかならず行いが正しく堂々としていますし、賢くない者は不公正で卑しいものです。この地は天房（メッカ）から数万里も東にあり、アダムから八千年後になってはじめて伏羲が文教活動をはじめました。どうして伏羲より前の人々がみな愚昧で、伏羲になってはじめて教えを立てたといえましょうか。伏羲が誕生するまでのあいだに、ただしい教えはわからなくなってしまったのですが、上帝に仕えるという清真（イスラーム）に似た教えはあったのです。ところが玄（道教）釈（仏教）の出現によって上帝は考慮されなくなり、そうすると釈氏側がじしんのことを尊というようになったのです¹⁰。

伏羲の時代に、上帝に仕えるというイスラームに似た教えがたまたま東土に存在したのか、それともイスラームから伝わったものなのか、そのあたりの事情がよくわからないが、ともかくさきほどの王岱輿『正教真詮』でいわれた「似真」とおなじく、上古にはイスラームに似た教えがあった。ただし馬注はこの「上帝」に双行注を挿入し、道教でいう上帝とは海外光嚴妙藥王の子（玉皇大帝）、仏教でいう光嚴妙藥王仏とは釈迦の弟子であって、『詩経』や『書経』でいう上帝とは名はおなじだが内実がちがう、とのべている。イスラームに似た教えとして上帝に仕えるという行為を挙げる点では王岱輿とおなじだが、馬注は道教、仏教でいう上帝を否定することで、儒教の上帝概念を肯定的に評価しているようである。ただしここでは馬注が上帝をどのようなものとして把握していたかはわからない。そのあたりを詳説するのが巻三・窮理である。『孝経』によれば、周公は周の始祖である后稷をたつとび、天と一緒に祭り、父である文王を明堂にて上帝といっしょに祭った、というが、

かたや天といい、かたや上帝といっているが、上帝は天とおなじではない。天は創造されたものであり、創造されたものは有形に属す。帝は創造する主（原文は「行造之主」）であり、創造主は無声である。無声とは始まりのない有であり、有形は始まりのある有である。始まりのない有は始まりのあるものを創りだすことができるが、始まりのある有は始まりのないものを創りだすことはできない。おもうに、始まりのない有は、天地のすべてを創造でき、天地はそれ（始まりのないもの）によって安定する。また国土のすべてを変化させることができ、国土はそれによって

¹⁰曰、縁開闢之後、人生日繁、教道四達、流被日遠、認理或殊、向背各異。子孫之賢不肖故也。賢者務其正而大、不肖者務其偏而鄙。乃此地距天房數萬里之東、去阿丹八千年之後、自伏羲始開文教、豈前人盡愚、至此始立。其間不無見聞失實、然猶彷彿清真、惟事上帝。自玄釋之論出、而上帝又不可攷矣。上帝既不可攷、則釋氏之稱曰尊。（玄門謂上帝乃海外光嚴妙藥王之子、宋眞宗祥符七年、以功德封玉皇上帝。釋教謂光嚴藥王佛乃釋迦弟子、其與『詩』之上帝臨汝、『書』之昭事上帝、名同而實異耶。）

衰退したり興隆したりする。またすべての動物を滋養することができ、動物はそれによって知覚できる。またすべての性命を与奪することができ、性命はそれによって存在したり無くなったりする。またすべての善悪にたいして賞罰をあたえることができ、善悪はそれによって誉められたりおとしめられたりする¹¹。

ここで馬注は上帝を、始まりをもたない感覚知覚で把持できないものとし¹²、天地を創造し、国土の命運を掌握し、動物をはぐくみ、人の本性や命を与奪し、人の行為にたいして賞罰をあたえるものとしてとらえていることがわかる。一見すると神である¹³。天については創造されたものであるとしている。だが馬注はそこで終わらない。上帝を造物主であるとしたうえで、さらに天との関係を、王岱輿も引いた『周易』の「乾元統天、爲君爲父」「帝出乎震」をとりあげて検討する。その内容はほとんど王岱輿による批判とおなじである。つまり、震の卦は太極の一端であり、その震卦から上帝が生まれるのだから上帝は天の後（後天）に位置し、震卦に先行する無極から太極への変化に上帝はあずかることができない。だれがその変化をなしとげることになるのか、というものである¹⁴。このように上帝は、『周易』の文脈に置くと、主宰ではなくなってしまう。そこで馬注は再度、天について検討するのである。

じつはこの巻三・窮理の冒頭では、孔子が五〇歳で「天命」を知り、「罪を天からうけてしまえば祈ってもムダだ（獲罪于天，無所禱也）」（『論語』八佾）といったこと、孔子の孫である子思が『中庸』で「天の命ずる、之れを性と謂う」「〔天地の道……〕其の物爲るや二ならざれば、則ち其の物を生ずること測らず」とのべていることから、馬

¹¹ 一則曰天，一則曰帝，是上帝不可與天同等。天乃受造之天，受造者屬於有形。帝乃行造之主，行造者本於無聲。無聲乃無始之有，有形乃有始之有。無始之有能爲有始，有始之有不能爲無始。蓋無始之有能成造一切天地，天地賴其倚頓。能變遷一切國土，國土賴其興衰。能滋養一切群生，群生賴其伺察。能予奪一切性命，性命賴其有無。能賞罰一切善惡，善惡賴其昇降。

¹² 原文の「無聲」はそもそも天の行為を形容することばで、『詩經』大雅・文王「上天所爲之事，無聲音，無臭味」、『中庸』「上天之載，無聲無臭，至矣」とあり、われわれ人間には気づかないかたちで自然界を整理していることを意味する。また朱熹『太極図説解』では「無極而太極」にたいして「上天の載は，聲無く，臭無く，實に造化の枢紐にして，品彙の根柢なり。故に無極にして太極と曰う。太極の外に復た無極有るに非ざるなり」とある。

¹³ 刻本ではこの「上帝」の文字が擡頭となっていて、「真主」とおなじ扱いになっている。

¹⁴ 「易云，乾元統天，爲君爲父。又言，帝出乎震。震乃太極之一端，是上帝自後天而有，太極又居上帝之先。然則，由無極而成太極者誰歟。紫陽解之以爲帝者天地之主宰。理難二是，必有一得。似此至要關頭，莫能核實勿惑」。原文をさきほどみた王岱輿の『周易』批判とくらべると、馬注の議論は王岱輿のそれを敷衍したかたちで展開されていることがわかる。

だが馬注は王岱輿とちがい、宋学について、儒教を再興させたことについては評価している。巻二・客問の第九条では、儒教が生前と死後について説明をしてこなかったために仏教と道教が台頭するようになったことを指摘し、仏教と道教を批判（出家して父母に孝行を尽くさないなど）したうえで、宋学についてはつぎのようにいう。

宋代の儒教が起こって至道をあきらかにし、蒙昧な教えをとおざけ、その意義はすばらしいものでした。けれども残念なことにまだ真主（神）の明命や至聖（ムハンマド）による真実の伝承はえられておりません。

宋儒起而闡明至道，以闢其妄，意亦良善。惜也其未得真主之明命，至聖之眞傳。

宋学の評価すべき点はまず蒙昧な教えである仏教と道教を排除したところにある。では「闡明至道」とはなにを指すのか。いくつかあるのかもしれないが、すぐ後の本文でも引用する「天者理」つまり天は理であるとしたことが挙げられよう。

注は『中庸』を読めば性から命を反省し、命から天を知り、天によって「主」に思いをいたすことができる（因天思主）と主張している。つまり天は「主」と等価ではないものの、天をよりどころにして「主」を認識することはできるという前提が馬注にはあった。そういっておいて、天と類似概念である上帝について検討をくわえ、「創造する主（行造之主）」であるとすると、別の文脈に置かれると矛盾が生ずるのでやはり神ではない。ここまでの議論の流れはそうなるだろう。

だがここで注意しておかなければならないことがある。上にいくつか「主」字がでてきたが、この「主」は神を意味する語ではないということである。神はあくまでも「真主」であり、「真」字がつかない「主」は主宰・支配すること、あるいは主宰・支配するなにか（者）を指すにすぎない。つまり「因天思主」とは天によってなにかがこの世界を主宰していること、あるいは主宰しているなにかを忖度するということになる。したがって「行造之主」も、そもそも神とは等価ではないのである。

そこで再度、天を俎上にのぼす。馬注はいう。

總て孔子の言う所の天を悟らず。萬物を覆育するの天に非ず、乃ち天地萬物を造化するの天なり。所謂る「罪を天に獲れば、禱る所無きなり」。

孔子がいう「獲罪于天、無所禱也」や、五〇歳になって理解した「天命」の天も天地万物を創造する天である¹⁵。さらにつづけていう。

蓋し以爲らく、萬物の主は天より尊きもの莫し。天とは理なり。理極まれば則ち其の上に出づること無し。然らざれば何を以て之れを命と謂い、何を以て之れを性と謂い、何を以て天命便ち性を成さんや。

「天者理」とは北宋の程明道が独自にかんがえだし、朱熹にうけつがれて「性即理」へと発展していく重要なテーゼである。王岱輿は太極＝理というテーゼにたいして、認めてはいた、という程度だったが、それにたいして馬注は積極的にこの宋学の自然観に賛同する。天より尊いものはなく、理より上に出るものはない。では天が至高の存在なのかということそうではない。つぎのようにつづく。

蓋し無極は太極を生じ、太極は無極に本づくなり。無極は大能爲り、太極は乃ち原種なり。

「無極而太極」は宋学以降、根源的存在であり、理である。その「無極而太極」がそれぞれパラフレーズされ、無極が「大いなる能力」つまり神の力であり、太極がその力によって創りだされた万物の種子であるという。「神の」力であるから、とうぜん「無極而太極」は神のなかに包摂される。じつはこの「無極而太極」のうえに神を置き、無極を神の力、太極を万物とする構造も王岱輿とおなじである¹⁶。結局、天を万物を創造する主とし、理つまり法則性とみなしながらも、その法則性を神の下に位置づけるのであ

¹⁵ ということは上の『孝経』でいわれた「創造された天」というのは『孝経』の文脈でいえばそうだが、という括弧つきの天ということになるのだろうか。このあたりの議論はややわかりにくい。

¹⁶ くわしくは堀池信夫「無極と太極-王岱輿と「ムハンマドの神性」-」（『宋学西漸-イスラムからヨーロッパまで-』平成16年度～平成19年度科学研究費補助金（基盤研究（B））研究成果報告書）を参照。

る。

以上、卷三・窮理の議論をみてきたが、上帝は「行造之主」であるし、天も「天地萬物を造化」する「萬物之主」とみなされている。それでも上帝、天が真なる主ではないのは、王岱輿がいうようにこの世界とかがわっているからなのかもしれない。しかしこの卷三・窮理の記述では上帝、天を「真なる主ではない」とはっきり否定しているわけではない。すなわち読めばむしろ上帝、天も神ととれるのである。

では上帝、天をここで持ちだすのはどういう意図があつてのことなのだろうか。

馬注はこの卷三・窮理で儒教を評価して「儒は道理を知ってはいるが、言説が混乱している（儒知而言渾）」といている。知っている道理というのは、天地万物を主宰する超越的、絶対的な存在者がいるということであろう。では「言説が混乱している」とはどういうことか。神に相当する概念が上帝であつたり、天であつたりと儒教側にはいくつもあり、統一されていないことを指すのだろう。まさにその点において神の唯一無二性にもとる。上帝、天が神ではない理由は形而下的万物世界との連続性にあるのではなく、当の概念が複数存在することによるのではないだろうか¹⁷。

そうであるとすれば、もしかりに儒教に上帝か天のどちらかの概念しかなければ、儒教とイスラームはおなじということになってしまう。「儒知而言渾」ということばにおいてイスラームと儒教の距離はきわめて近く、あやうい。

3 劉智の場合

最後に劉智をみってみる。劉智の特徴は二つあげられる。第一にこれまでほとんど真主と言表されていた神が、真宰、主宰そして真主と呼称が複数化する。第二に神を上帝、天になぞらえる。この二点が注目される。

第一点について。まず『天方性理』（1709）では真主は使用されず¹⁸、真宰と主宰がつかわれる。このばあい真宰と主宰の用法はことなる。真宰は「神が自己顕現した状態」を指し、主宰は「世界がまだ現れていない状態、神が自己顕現していない状態」を指す¹⁹。この主宰の用法は、神が顕現するか、しないかが問題になるときに使用される独特な用法である。したがって『天方性理』いがいの書（劉智いがいの書もふくめて）がこの用法にしたがって主宰をつかっているかは不明である。主宰は普通は下にみるようにコントロールするという意味でつかわれることのほうが多い。

『天方典礼』（1710）では真宰、真主、主宰いずれも使用される。用法のちがいを検討すると、まず主宰だが、「必有眞主，主宰乎其間也」（卷四・諦言篇・我証第一章）のように「主宰する」という動詞か「主宰するもの」としてつかわれることが多く、また

¹⁷ となれば、王岱輿が批判した太極と上帝は並びたたないとする言説と同一線上にあることになる。

¹⁸ 黒鳴鳳の按語に三例（卷四・障礙層次図説に二例、同・順逆分支図説に一例）ある。

¹⁹ くわしくは青木隆・佐藤実・仁子寿晴編「訳注天方性理卷四」（『中国イスラーム思想研究』第1号、2005）70頁～72頁を参照。

経文で使用されるのは1例のみ²⁰。つまり主宰は『天方性理』のような意味あいではつかわれることはない。というか『天方性理』が哲理を、『天方典礼』が儀礼を説くことに重きを置いているという性格上、神が顕現する以前の状態を云々することが『天方典礼』ではほとんどないのである。

では真宰と真主のちがいはどうだろうか。『天方典礼』の巻一・原教篇は「維初太始，萬物未形，惟一眞宰，無方無似」という経文からはじまる。万物がまだ何もあらわれていない原初のときは場所も占めず，似姿もない真宰だけがある。巻二はその名も真宰篇であり「維皇眞宰，獨一無相。生天生地，生人生物」とはじまる。巻一，巻二は真宰の語がつかわれる。真主の初出はというと巻一の注に一例のみ，つづいて巻二の末尾の双行注に五例登場すると，巻三・認識篇からは経文にも真主があらわれ，真宰より真主が頻繁につかわれるようになる²¹。巻四以降は真宰はほとんどつかわれず，真主が一般的に神を指す語となる。巻一はイスラームの根源を説き，巻二は神の属性をあげるという内容である。いずれも神の側から説明といえる。つまり人がいようとまいとにかかわらず成立している世界である。それにたいし巻三・認識篇は人間が神を認識する際の諸問題，巻四・諦言篇も人間がとなえる信仰告白の解説であるから，どちらも人間側から神をどうみるかという立場である。巻五以降は具体的な儀礼所作についてであり，当然，人間世界からの視座となる。つまり真宰はおもに人間とは切り離された場面における形而上学的な神の呼称であり，真主はわれわれが住まう人間世界における呼称といえる。

『天方至聖実録』(1724)では真主(「眞主諭云」などが頻出する)がほとんどで，真宰は形而上的用法で少々つかわれ，主宰はほとんどなく，あっても「主宰する」の意味である。またジャーミー(d.1492)の*Lawā'ih*の翻訳である『真境昭微』(成立年不詳)では真主が十二例，主宰が一例，真宰はなし。

つまり形而上的世界における神を議論するばあいは主宰と真宰という語によって神の顕現前，顕現後をあらわす。真主は使用しない。それが『天方性理』の用法であった。それにたいして儀礼を解説する『天方典礼』やその他の書では神は一般的には真主と呼ばれる。普段使いの用語としては真主であった。だが神の属性について議論する場合は

²⁰ 巻三・認識篇の「主宰之本然，隱於用，見於爲，……」のみである。「統御する」という意味では巻五・五功篇・念眞の「念者，心乎主宰之謂也」，巻六・礼拝の「拜者，身乎主宰之謂也」の二例がある。

²¹ 経文では真主が三例，真宰はゼロ。注では真主が四例，真宰が三例。内容をまったく考慮にいかず，なおかつ経文，注，双行注なども区別せずに用例をかぞえると，つぎようになる。

	巻1	巻2	巻3	巻4	巻5	巻6	巻7	巻8	巻9	巻10
真宰	10	36	4	1	3					
真主	2	2	24	14	9	4	1	1	1	1
主宰	5	1	56	13	2	1		1	1	
	巻11	巻12	巻13	巻14	巻15	巻16	巻17	巻18	巻19	巻20
真宰								5		
真主	7	9	1	13			1	6		3
主宰										

なお真主は後編にも十一例ある。

真宰という。『天方性理』が書かれた当初は、語感の重さからいけば真主→真宰→主宰の順で重くなっていく。『天方典礼』では相対的に形而下世界について言及するので真宰までで事足りるのである。ただし主宰は「主宰する」という一般動詞としてもつかわれるので『天方性理』的な用法はあまり劉智じしんも使用しなかった。あるいはこの世界とかかわることのない神を真宰とし、その真宰のはたらきを主宰であらわし、「真」宰の「主」宰があらわれた、われわれ人間世界においては両方の要素をとって「真主」としたのかもしれない。

第二点について。『天方典礼』巻三・認識篇は「工藝に必ず匠有り、大造に必ず主有り」と書きはじめられる。つまり工芸品にはそれを作る職人がいるように、この世界にはそれを創造した主がかならず存在する。その主がなにであるか、中国の概念と照らしあわせて検討する。人々はその主を老子、ブッダ、天、理などに比定しようとするがいずれも「真」なる「主」ではないとする。真主とはまず人間ではない。人間は造られたものであり、また生死を免れることができない。天は地と対になる造られたモノである。理とはその造られたモノにくっついた意味である。真主とは形象をもたないが確実に存在し、天と人を造化し、理と気をめぐらせるものである。したがって老子、ブッダ、天、理は真主ではありえないことになる。

ところが本篇の末尾にある「集覧」というパラグラフにおいて、『尚書』『詩経』『周易』『春秋』など儒家の経典にみえる「上帝」の使用例を十七条あげ、さらに宋代の儒者のコメントもいくつか引用した上でつぎのようにいう。

愚按ずるに、『詩』『書』の上帝を言うは、亦た猶お吾が清真の主宰を言うがごときなり。其の五帝三王を視るに、上帝の心を敬畏するも亦た既に誠懇なり。嘗て又た天字を以て之れを呼ぶ。皇天、昊天、天命、天怒の類の如きなり。蓋し天は即ち帝なるを云うなり、蒼蒼形體の天を指して言と爲すに非ざるなり。

『詩経』『尚書』でいう上帝はイスラームの主宰のようなものだ、さらに皇天、昊天、天命、天怒といった天も蒼々たる天ではなく上帝だ、という。となればやはり天もイスラームの主宰とおなじようなものだということになる。だが「猶」字にいくらかの保留があるし、また「主宰」という表現になっているから『天方典礼』の用法でいえば神そのものを指示していないとおもわれる。つまり劉智は微妙な表現方法で、イスラームの神は中国の上帝とはやはりちがう、ということをおもわせたのである。先ほどのべたように、この「集覧」パラグラフは巻三の末尾におかれ、しかも双行注となっている。つまりメインとなる本文あるいは単行注において言及されるのではなく、いわばひっそりと明言されているのである。

ここに、中国に住まうムスリム知識人の葛藤がみられるのではないだろうか。つまり、イスラームの神は上帝、天とは違う。原書を読んでイスラームを学び、かつ中国伝統思想に親しめば親しむほど、その違いはおそらくははっきりするだろう。神と上帝、天の関係についてはすでにイエズス会士たち、そして儒者、仏教徒たちが議論し、同定したば

あいの問題点も指摘されていた。ムスリム知識人たちもそうした事情は知っていた可能性が強い。けれども、それでも中国に住まう普通のムスリムにとっては教義としての神とエートスとしての上帝、天とは似ているもの、あるいは同じものと思念され、ムスリム知識人じしんもそういった思想風土に身を置いていたのではないだろうか。とすれば、イスラームの神は上帝、天と似ている、あるいは同じであるという考え方を完全に否定することは、自己否定、あるいはじしんも含めたコミュニティーを否定することになるのではないか。

劉智が上帝、天と神のちがいを知りつつも類似を説いたのは、おそらくその場が『天方典礼』であったからである。『天方典礼』は日常儀礼を中心に解説する書であった。それにたいして『天方性理』は万物生成論を下敷きにしながら、もっぱら哲学を説く。したがって厳密な神についての議論は『天方性理』で展開する。はたして『天方典礼』とほぼ同時期にできた『天方性理』では神と上帝、天との類似性については決して言及しない。そういった意味では『天方典礼』は一般ムスリム指向の書である。

だが劉智の意図はともあれ、漢語を母語とする人が上の文章を読めば、きっと儒教でいう上帝とイスラームの神はおなじである、と受けとるだろう。つづけていう。

然るに未だ帝の帝爲る所以を詳言せざるなり。孔孟自り降り、帝と云わずして但だ天と云うのみ。庸愚なる者、至理に達せず、有象の天に滞る。……宋に迄びて程伊川の伝易に曰く「帝とは天の主宰なり。形體を以て之れを天と謂い、主宰を以て之れを帝と謂う」と。則ち其の理曉然として明暢なり。

ところがその帝の本質はくわしく解説されず、ただ天と読んだために人々は有象の天だと思いこんでしまった。それを程伊川がいまいちどあきらかにしたのである。馬注が宋儒を評価していった「闡明至道」²²とは程伊川の天観もふくまれるはずである。

重要なのは『詩経』『尚書』に代表されるいにしえにおいては中国伝統文化もイスラームに似た神概念を有していたのだ、と思念されているということである。これは馬注も認識してはいたが、劉智はより明確にいう。『天方性理』自序の「天方の經典は孔子、孟子の教えと同じであることにハッと気づいた」という言葉はその最たる表現ではないだろうか。

二 回儒同一説、回儒同源説

じつはイスラームと儒教の近似性の指摘は王岱輿からすでに存在するのだが、それはおもに倫理道德に関連してのことであった。たとえば王岱輿は『正教真詮』問答紀言で

²² 注(14)参照。

「そもそも孔孟の道である修身，齊家，治國はわれわれの教えとおなじであって，その是非についてむやみに議論する必要などまったくない²³」といい，馬注も『清真指南』巻八・教条八款に「イスラームと儒の教えにちがいはなく，ただ認（信仰告白），礼（礼拝），齋（断食），濟（喜捨），遊（巡礼）の五常だけがいくらかイスラーム風だが，ほかは同じだ。道教や仏教が結婚をせずに人倫を捨て去り，ヒゲや髪を剃りあげて肉食を禁止するようなことはしないのだ²⁴」などといっている。けれども劉智は神概念まで儒教とおなじようなものであると明言した。倫理道徳のみならず神概念まで同一であると宣言されると，回と儒の差異はほとんどなくなってしまう。しかしそれではわざわざイスラームの思想を漢語で闡明する必要はなくなる。回儒同一説はムスリムのアイデンティティに問題をつきつけることになる。

この回儒同一の根拠となるのは，上古や孔孟の時代にはイスラームと儒教はおなじだったのだという回儒同源説である。この回儒同源説あるいは回儒同一説は後世のムスリムにつたわることになる。たとえば『天方性理』兪楷「天方性理図説序」に「余獨喜天方之學，與佛氏介介不相入，而其論性理，則深合乎周子（周濂溪）」とあり，『天方典禮』鹿祐序に「清真一教，不偏不倚，與中國聖人之教理同道合，而非尋常異端曲說所可同語者也」とあるのをはじめ，藍煦「天方正学序」（咸豊2（1852）年）「豈知回儒經書文字雖殊而道無不共」や，馬徳新『四典要会』の馬安礼序（咸豊9（1859）年）には，

そもそも大いなる道は元々，天から出てきたのであり，堯舜いらい皆，天を敬い，天に法ることで天とつきあってきたのだ。……〔本書でいう〕「大用渾然」とはちょうど〔『詩経』大雅，『中庸』にいう〕「上天の載，無声無臭なり」のことであり，「天仙代理」とは〔『中庸』にいう〕「鬼神の徳為る，物に体し遺す無きなり²⁵」のことであり，「真宰を敬畏す」とは〔『詩経』大雅にいう〕「昭らかに上帝に事う」，〔『尚書』太甲にいう〕「諛の〔天の〕明命を顧みる」のことであり……²⁶。

とある。とりわけ馬安礼（そしておそらくは師である馬徳新も同意見である）は神と天，上帝を同一視している。決定的な馬安礼の発言をきいてみよう。阿日孚『祝天大賛集解』馬安礼序（光緒4（1878）年）は冒頭「儒と回とは同源異流であり，伏羲，堯，舜いらい皆，天を敬うことを第一としてきた（儒之與回同源異流，自伏羲堯舜以來皆以敬天為主）」と書き起こす²⁷。そして序の後半部分において師，馬徳新のなげきが吐露される。

²³若夫孔孟之道，修身，齊家，治國與吾同者，予焉敢妄議其是非哉。

²⁴清真之與儒教無所分別，惟認，禮，齋，濟，遊之五常，便有些回輝氣象，餘則皆同。非若玄，釋之絶婚姻而廢人倫，削鬚髮而禁肉食。

²⁵『中庸』十六章に「子曰，鬼神之爲徳，其盛矣乎。視之而弗視，聽之而弗聽，體物而不可遺」とある。

²⁶且道之大，原出於天，自堯舜以來，皆以敬天法天相爲授受者也。……是書所言大用渾然，則猶然上天之載無聲無臭也。所言天仙代理，則猶然鬼神爲徳，體物無遺也。所言敬畏真宰，則猶然照事上帝，顧諛明命也。……

²⁷馬安礼はつづけてつぎのようにいっている。

……これまでにわが教内でも本が著されてきたが，イスラームの經典には習熟しているが，儒の道理に通じていなかったり，儒の書物はよんでいるが，イスラームの教典は知らなかったりといったあり

無能な学者や見識の浅い者は天といえば形にこだわり、理といえばその主宰性について会得しない。そのため回教を異端であるとし、しりぞけて歯牙にもかけない。いっぽう回教の人々はしばしば古くて表層的な習慣にしたがい、至高の道理を忘れ、真主については避諱して天とっている。知らないのである、天とはつまり真主であることを、真主とはつまり上帝であることを²⁸。

興味ぶかいのは、一般のムスリムが真主の名を忌んで天と呼んでいた²⁹ということである。神を指示する語として真主が人々に定着していたことがわかるのみならず、人々が真主という名をさけて天と呼んでいることそれじたいが、馬安礼（馬徳新）が批判訂正するまでもなく、人々が真主を天に比定していた³⁰ということが看取できるのである³¹。そして二〇世紀にはいってもこの回儒同一説は根強く滲透していたようである³²。

さまたった。〔イスラームが誕生して〕千年ほどたって金陵の劉介廉先生が本を著した。その思想内容は奥深く、ことばは広がりがあり、イスラームと儒とをあわせて一家とした。まさに東西の奇才である。ほかに王岱輿、馬注がいるが、著書はあるものの、選びかたがあまく、記述もくわしくない。『教款捷要』の類については文辞が下品で、書物というに足りない。また『回回原来』『清真正学』の類はひとりよがりの勝手な妄言で、根拠もなくでたらめ。……

……歴代以來吾教雖有著述，然或習經典而不通儒理，或讀儒書而不知教典。上下千載，維金陵劉介廉先生著述，義理深奧，文辭恢宏，合回儒爲一家。實東西之畸人。其他如王岱輿，馬注諸先輩，雖有著述，然皆擇焉不精，語焉不詳。至如教款捷要之類則文辭鄙俚，不足云書。回回原來，清真正學之類則私意妄言，荒誕不經。……（阿日孚『祝天大贊集解』馬安礼序，光緒4（1878）年，雲南）

イスラームの知識（アラビア語・ペルシア語）と儒学の知識（漢語）の両輪のように必要であること、歴代の著述のなかでは劉智が頂点であり、王岱輿、馬注がそれにつぐ（馬徳新、馬安礼は『正教真詮』『清真指南』の節略本『真詮要録』『指南要言』を作製しているのも評価していた証左になる）、経書というに足りない書物の流布にたいする批判、などがみてとれる。この馬安礼の言説が後世、王岱輿、馬注、劉智そして馬安礼の師である馬徳新を四大中国ムスリム知識人とよぶ大きな契機になったのではないだろうか。

それはともかく、ここで批判されている馬伯良『教款捷要』だが、あとで本稿で議論するように、明末清初期の翻訳活動をになう書であり、劉智は済南の馬伯良に教えを請いにたずねている。翻訳著述にかなして劉智になんらかの影響をあたえたはずである。馬安礼の批判にあるように「文辭鄙俚」であることは馬伯良じしん序文でみとめていることであるが、その歴史的役割をかんがみると、この批判はあまりに無情である。はたして馬安礼をして「不足云書」とまでいわしめる要因がほかになにかあったのだろうか。

²⁸我師復初氏，……竊歎腐儒俗士言天而復拘於形迹，言理而不得其主宰。致以回教爲異端，屏之不齒。而回教之人又往往循其粗迹，遺其至理，言眞主而諱言天，不知天即眞主，眞主即上帝也。この「循其粗迹」は因循姑息だという意でとったが、あるいは遺物信仰のようなものがあつたのだろうか。

²⁹じつはこの「真主の名を忌んで天と呼んでいた」ことじたい興味ぶかい。ここではとりあえず措くが、考究するに値する言説ではないだろうか。

³⁰馬安礼の批判はおそらく人々は真主を蒼々たる天と同一視していることにたいするものであろう。だが「天」字がもつ重層的な意味（蒼々たる天，主宰者の天，理法の天）をかんがえると、人々が忌んで呼称した天に、馬安礼がいう天とおなじ意味内容がふくまれていた可能性はおおいにある。

³¹李興華等著『中国伊斯兰教史』（中国社会科学出版社，1998年）ではこの『祝天大贊集解』をつぎのように解説している。

『祝天大贊集解』の最大の特徴はイスラームでいう真主を天と訳したということである。……「真主」を「天」と訳すのは馬復初，馬安礼といった清朝側にしたがう回族学者だけである（馬復初は雲貴総督，馬安礼は貴州候補知県）。……王岱輿，馬注，劉智の代表的著作を整理した『真詮要録』『指南要言』などは，原著とくらべてどうかはおくとして，整理の目的はやはり清朝に迎合する政治的な要求があつたといわねばならない。（593頁～594頁）

たしかに政治的要請もあつたのだろうが、これは突如として降って沸いた態度ではなく、劉智前後あたりから神を天，上帝としてとらえる風潮があつたのである。そして少なくとも『祝天大贊集解』が著された時代には民衆にもそうした認識が根付いていたことがわかる。

³²松本ますみ「〈近代〉の衝撃と雲南ムスリム知識人一存在一性論の普遍思想から近代国家規格のエスニック・アイデンティティへ」（人間文化研究機構連携研究シンポジウム報告書『ユーラシアと日本一境界の

漢語によるイスラーム思想の闡明は王岱輿や馬注のように儒教とのあいだに一線を画す、王岱輿のばあいであれば他者を峻拒するかたちではじまったこと、そして回儒同源、同一説が後世にあたえた影響を考慮にいれると、劉智のこの「発見」はいわば「事件」であったとあってよいだろう。

三 翻訳観

では劉智をして回儒同源を「発見」せしめたゆえんはどこにあるのだろうか。ここで翻訳という問題を取りあげたい。よくしられるように、イスラームの聖典であるクルアーンはムハンマドに下された神の啓示であり、それはアラビア語であったため翻訳してはいけないとされてきた。そこで翻訳は注釈であるという方便でなされる³³。このようにクルアーンの翻訳にかんしては教義的にブレーキがかかっていたため、中国における漢語によるイスラーム思想の言明はクルアーン、ハディースをはじめとする聖典などに依拠しつつも、著述というかたちではじまった。王岱輿、馬注の著書のなかには部分的に翻訳された文章があるものの、その大半は著述である。それにたいして劉智はジャーミー (d.1492) の *Lawā'ih* を『真境昭微』という名で翻訳しているし、『天方至聖実録』もカーザルーニー (d.1033) のムハンマド伝の翻訳とされる。また『天方典礼』も経文部分は「天方礼法書」の翻訳ということになっているのである³⁴。

興味ぶかいのは劉智の翻訳観である。たとえば『天方典礼』例言³⁵には「是の書皆な天方の語、漢訳を用って文を成す。其の中に訳すべき者有り、訳すべからざる者有り。事を述べ、理を解くは其の訳すべき者なり。人名、地名は訳すべからざる者なり」とあり、人名地名といった固有名は訳出できないが、物事の叙述や道理の解説については翻訳可能であるとしている。『天方性理』の例言にも「是の書の語義、悉く天方の經に本づくも、間ま經文の漢訳し難き有り、別文を用い以て之れを伝えざるを得ず。文、合わずと雖も、義、合わざる無きなり」とある。翻訳しにくい部分では「別文を用い」る、つまり1対1に対応する語がないばあいには別の語を使うという意味であろうか。そう

形成と認識』2008年)。

³³ 中国でクルアーン的全訳がでるのは民国16(1927)年のことである。翻訳者は鉄錚という漢族で、これはアラビア語からの直訳ではなく、われらが坂本健一による日本語訳(『コーラン経』)からの重訳である(書名は『可蘭経』)。坂本のクルアーンはロッドウェルの英訳からの重訳なので、三重訳になる。ムスリムによるアラビア語からの本格的な全訳は王静斎の『古蘭経訳解』であり、民国21(1932)年に完成している。王静斎が翻訳した書名は同書がクルアーンの注釈である点を配慮したものになっている。

³⁴ 『天方典礼』自序による。

³⁵ 「例言」はいままでいう凡例のことだが、『天方性理』『天方典礼』には「例言」が、『天方至聖実録』には「凡例」がついている。王岱輿、馬注の書にはない。手元にある書で例言があるものは他に『真功発微』『帰真要道』『天方正学』などがあげられる。『天方正学』は措くとして、例言は翻訳した書に付されることがおおいのではないかと。「例言」研究も興味ぶかいテーマである。

であったとしても意味はかならず合致するという。こうした翻訳可能性をまず担保するのは次のような言語観である。

東西の書契, 形聲異なると雖も, 文理却って同じ。翻訳するに或いは其の文を原ね, 或いは其の義を用い, 總て以て表彰し漏らさざるのみ。文合わざるも, 義合わざる無きなり³⁶。

東西の言語は文字の形や音はちがっても, 文字によって織りなされる文章からでてくる意味内容はおなじでありうる。つまり形や音といった表面的な相違はあっても「理」はおなじであるという観念である。ここに宋学の影響を指摘することもできようが, ここでは措く。先にあげた『天方典礼』例言「是の書皆な天方の語, 漢譯を用って文を成す。其の中に譯すべき者有り, 譯すべからざる者有り。事を述べ理を解くは其の譯すべき者なり」という文章は余浩洲『真功發微』(乾隆 58 (1793) 年, 袁国祚序), 藍煦『天方正学』(咸豐 2 (1852) 年) にもそのまま引用され, 劉智以降のムスリム知識人は基本的には翻訳は可能であるとかんがえていたようである。

だがいっぽうで劉智じしんが『天方至聖実録』例言で「茲に漢譯を用いるも, 或いは符合し難きは, 勉力して之れを爲し, 意を致すのみ」といい, 同・著書述で「其の學を難しとし, 復た翻譯を難しとす」とのべているように, アラビア語・ペルシア語原典を漢語に翻訳するという作業はけっして簡単なものではなかった。翻訳の困難さを述懐する文章は劉智以前の翻訳書の序文に散見する。たとえば劉智が師としたとされる馬伯良『教款捷要』(康熙 17 (1678) 年) の自序にはつぎのようにある。

われらは漢の地に住み, 言語文字は東土のそれである。道理はことなるし, 風俗もちがう。したがって経文を失う者も多いし, 教理にくわしい者はほとんどいない。……指南書をまとめようとしたのだが, これがまたむずかしい。漢文でなければそもそも人々の理解を得ることはできないし, 漢文だけをつかって表現しようとするれば, こんどはイスラームの教義と合わなくなってしまう。……[本書の] 訳語は卑俗で, 語句はふさわしくないものもあり, 用語のあやまりについては申し訳なくおもう。読者をお願いしたいのは, [『孟子』万章上がいうように] 一字にとらわれて一句の意味をそこない, 一句にとらわれて全体の意味をそこなわないようにしてもらいたい, ということである³⁷。

イスラームと中国とでは「道理がことなる」とあるように, 先述の回儒同一の観念はまったくみられない。ここにあるのは, ことなる言語を前にして正直すぎるといってもよいほどの無力さの告白である。ここまですらなくともジャーミーの *Ashi "at al-Lama'at* を翻訳した舎起靈 (1630 頃-1710 頃) はその書『昭元秘訣』の序文 (小引) につぎのよ

³⁶ 東西書契, 形聲雖異, 文理却同。翻譯或原其文, 或用其義, 總以表彰不漏而已。文有不合, 義無不合也。

³⁷ 吾等生居漢地, 言語文字統屬東土。理道不同, 文風迥異, 所以失經文者多而精于教理者蓋鮮其人也。……欲集一書以作指南則又難言之矣。蓋以非用漢文, 固不能啓大衆之省悟, 純用漢文, 又難合正教之規矩。……獨是言詞鄙俚, 語句不倫, 及用字差錯, 未免抱歉。幸閱之者切勿以文害辭, 以辭害意也。

うにいう。

いまこの書を翻訳したが、文章の訳語は鄙俗、詩の訳語は稚拙なものにならざるをえなかった。東西の音があっていること、内容に誤りがないことを心がけたのだが、実際、わたしはその言葉を伝えたのだろうか、代筆できたのだろうか³⁸。

「東西の音があっていること」というのは音訳のことをいうのであろう。これもじしんの翻訳にたいするたんなる謙遜ではないようにみえる。あるいはナジュムッディーン・ラーズィー (d.1256) の *Mirsād al-'Ibād* を翻訳した伍遵契はその書『帰真要道』(康熙 11 (1672) 年) の自序に「原集の義に依りて譯するに漢文を以てす。未だ嘗て修飾潤色せず、自ら其意を行わしむるなり」とあり、さらに凡例で「經文は古奥簡樸なり。義を譯し達することを求む。敢えて藻飾せざるも、以て俚俗の病とすること勿かれ」とある。文飾しなかったことを弁明するかのようなのだが、これも翻訳の困難さを物語る証左となるのではないか³⁹。

以上、翻訳者の苦悩からうかがえるように、翻訳じたい容易なしろものではなかった。あるいは翻訳可能性すら疑われたきらいがあった。回儒同一説もそこには見られない。けれども翻訳をすることでイスラームの教えを失った人々を啓蒙する必要があった。先述の馬伯良は無力の告白のあと、その名も「不得已」と題する序文を改めて書き「今、予勉強註述すれども、豈に樂しみて此れを爲さんや。實に已むを得ざるなり」といい、『教款捷要』が失学した者のための便覧であることを強調している。そうした翻訳活動の積み重ねがある閾値を超えたところで、翻訳可能性を確信したところで回儒同一説は発見されたのではないだろうか。翻訳が可能であるということは、あちら側で指示される語の意味内容に相当するものがこちら側にも存在することを前提にしなければならない。イスラームにあるものは中国側にもあるはずなのである。

もちろん、かれらは中国の社会的文化的文脈のなかで生活を営んできた。さきにも述べたが、上帝や天の存在を否定することはかれら自身を否定することにもなる。真主を忌んで天と呼ぶのが一般のムスリムであった。回と儒はどちらも自身のものなのである(だがそれでもイスラームは儒教とはちがうのだ、ということを劉智は言うことでムスリムのアイデンティティを保とうとしたのである)。翻訳可能性の確信が回儒同一説の発見の唯一の条件であるというわけではもとよりない。ただ翻訳という行為がより自覚的に回と儒をむすびつけるはたらきをしたのではないだろうか、ということである。

その回儒同一説を担保したのは、上古の時代には東土の人々も上帝、天といった神に類似した対象を主としていたという回儒同源説である。この回儒同源説じたいはファンタジーかもしれないが、たしかに東土では上帝、天を祀っていたのであり、中国の伝統

³⁸ 今譯此集，文不諱俚俗，詩不妨鄙拙。雖其志在合東西之音，較眞偽之誤，其實余無乃傳言耶，代筆耶。

³⁹ 同様の主旨の文章は『真功發微』「是録原以便俗，不用文藻。高明覽者勿以不文責」などがある。

に立脚している。だがこの説をさらにささえるのは、人類は神が創造したアダムからはじまったというイスラームの教義である。したがって実は回儒同一説の主張はイスラームの教義から、ムスリムのアイデンティティを保持したまま導出できるわけである。