

イスラーム存在一性論の構造と知的生命力

松 本 耿 郎

△論文要旨△ イスラームの信仰宣言「アッラーのほかに神はなく。ムハンマドはアッラーの使徒である」はムスリムを宗教的瞑想に誘う。その理由は、二つの命題の論理的関係が文言だけでは不明で、なぜ二つの命題を宣言するのも明らかなでないからである。多くのムスリムの思想家たちがこの問題に取り組み、その知的営為の中から存在一性論という哲学が形成され、この哲学を継承発展させる運動がイスラーム世界全域で展開した。存在一性論はアッラーを唯一の真実在者とし、それ以外の諸存在は仮の、あるいは幻の存在であるとする。そして、唯一の真実在者と幻の存在との関係を考察し、さらにこの真実在者から預言者ムハンマドが派遣される理由を可能な限り理論的に説明しようとする。これは相当なエネルギーを必要とする知的営為である。しかし、存在一性論はその中で使用する基本概念をいずれも重層的意味を持つものに設定して、この学派の枠組みの中の思索がほぼ自己増殖的に発展する装置を創り上げている。それは思想的生命力の自動的維持装置ともみなしうる。存在一性論が中国の思想的土壌のなかでも見事に開花していることもこのことを証明している。

△キーワード△ タウヒード、純粹一者性、タリーク、体一

イスラーム世界には知性主義の強固な伝統がある。それは理性の持続的活動により築かれた伝統である。知性主義は「断絶」を克服しようとする。このことは事物の真相を把握した人は「真主（ホダー）を認識し、その後には事物の本質をあるがままに認識する。（そのような人は）全ての人と平和をむすぶ。真主に到達した人の徴は、世界の人々と一挙に平和を取り結び、反抗と拒絶から自由となり、何者も敵とせず、むしろ万人を友として愛する」⁽¹⁾と

いわれることから明らかである。今日、戦争という反知性主義的現象が世界を覆っている。この危機的状況の中で、イスラームの中にも暴力に訴える反知性主義が台頭してきている。しかしながら、反知性主義はイスラームの本質からの逸脱である。このことはイスラームの知性主義の思想構造から理解できる。その構造的特徴とは思想を構成する鍵概念が意味重層的で、知的活動を意味の深みへと常に誘う装置を発達させていることである。この知的沈潜の装置が「心」の浄化の理論と結びつき、その結果、前記の平和の人間を形成するのである。

イスラームの核心は「タウヒード (tawhīd 唯一神信仰、一元論)」である。それはムスリム (イスラーム教徒) の信仰宣言の言葉「アッラーの他に神はなく、ムハンマドはアッラーの使徒であることを我は証言する」という語句に現れている。この信仰宣言は、ムスリムの様々な知的活動の出発点であるとされる。⁽²⁾ この信仰宣言が、ムスリムの宗教思想を発展させた。ムスリムの思索者たちが「タウヒード」について思索した知的成果にイスラーム「存在一性論」 waḥdat al-wujūd がある。「存在一性論」とはアッラーのみが真実在で、その他の諸存在は真の意味の「存在」に相応しくなく、むしろ幻の存在とみなすべきものであり、幻の存在である諸存在は真の存在であるアッラーにより創造され、その存在はアッラーに依存するという思想である。⁽³⁾ この考え方はイスラーム思想史、とりわけタサウフ (スーフィズム) の思想史の初期から現れていることが指摘されている。⁽⁴⁾ しかし、「存在一性論」という概念はイブン・アラビー (一二四〇没) 以後に彼の思想の継承者たちが使用し始めてからのことである。イブン・アラビーを指してアブドッラフマーン・ジャーミー (一四九二没、以下ジャーミー) が「イブン・アラビーは『存在一性論』者たちの師範である」⁽⁵⁾ というが、イブン・アラビー自身の著作の中にもこの概念は使用されていない。むしろ、イブン・アラビー思想の継承者たちの著作中にこの言葉が使用されて、やがて一つの世界観の名称として

普及するのである。

心の浄化と人間完成

「存在一性論」は広義のタサツウフ（スーフイズム）の分野では倫理学の基礎にもなる。タサツウフはアッラーと個人との関係を重視する。なぜなら、タウヒードの根本的意義を理解するのは個人であるからだ。「存在一性論」はアッラーの自己開示により世界と人間が創造され、人間は創造の源であるアッラーへと回帰すると定められているという人間観を説く。このような創造と回帰を前提とする人間観は「コーラン」に見える「まことにわれわれはアッラーに属し、アッラーに帰り行く」⁽⁶⁾や「清浄な心をアッラーの御許に届けるもの（のみ救われる）」⁽⁷⁾などの言葉に由来する。これらの「コーラン」の言葉から、終末の審判の時にすべての人間はアッラーのもとに呼び返され、その時に「清浄な心」を有する者のみが救われるという解釈が引き出される。このためムスリムの一部は終末にそなえて自らの心を「清浄な心」とする努力を開始したのである。彼らは宗教儀礼の実践はムスリムであることを証明するが、それだけでは心の浄化に不十分であると考えた。そこで「清浄な心」を獲得する種々の方法を開発したのである。この「清浄な心」の境地に到達する努力がタサツウフの本質であるとも言える⁽⁸⁾。この場合、その方法は「コーラン」に示される心の見取り図に準じて考案されている。

勿論、「コーラン」の中に、そのような図があるわけではない。しかし、「心」の問題に関心を持つムスリムたちは「コーラン」に見出される「（人の）魂は悪に執着する」という語句から「悪を命じる魂」（al-nafs al-ammārah）という概念を創り出す。また、「（自己を）責める魂」⁽¹⁰⁾を採って「改悛する魂」（al-nafs al-lawwāmah）という概念

を創り出す。さらに、「平穩な魂」⁽¹¹⁾を採って術語化し、「平穩な魂」(al-nafs al-mutmainnah)という心の最も安定した境地を設定する。⁽¹²⁾タサツウフ修行者の一部はこれら三つの言葉が、「心」の三つの部分を指し、それらは連続的階層をなすと考えた。⁽¹³⁾すなわち、「悪を命じる魂」を表層とし、「改悛する魂」を第二層とし、「平穩な魂」を第三層とする「心」の重層構造を想定したのである。タサツウフ修行者は「悪を命じる魂」から出発し、「改悛する魂」を経て「平穩な魂」に到達することが心の浄化を可能にするとしたのである。⁽¹⁴⁾さらに、イスラームの人間靈魂観では、人間の「心」にはアッラーが原人アダムに吹きこんだ「靈氣」(ruh)が備わっていて、それが人間とアッラーを結ぶとみなされている。

「心」を浄化して到達した「平穩な魂」の境地は、この「靈氣」に接続するとされる。したがって、人間は「平穩な魂」の境地に到ると「靈氣」を通じてアッラーと様々な関係を確立し得るとみなされている。アッラーとの関係という視点に立つと、人間の「心」の中でもこの「靈氣」が最重要となる。「靈氣」はアッラーとのこの特殊な関係のゆえに、「奥秘」(sir)とも呼ばれる。⁽¹⁵⁾なぜなら、この「奥秘」において人間はアッラーと邂逅すると考えられているからである。⁽¹⁶⁾このようにして、「心」の浄化の完成地点においてアッラーと出会うことは、すなわち、この境地において真実在者が唯一であるという事実を確認することでもある。このことは、「心」の浄化の完成点において「タウヒード」の真の意味を会得することを意味している。この「心」の浄化による「タウヒード」の真義の直接経験を「アッラーの他に神はなく、すべてのものは滅び去り、ただ（滅びぬは）その（アッラーの）御顔のみ」⁽¹⁷⁾「地上のものはすべて消失し、気高く、威厳ある汝の主の御顔のみが永続する」⁽¹⁸⁾などの「コーラン」の言葉が保証するとされる。

こうして、「心」の浄化が「心」の深部におけるアッラーとの邂逅を目指す修行へと発達したのである。それは人間が唯一の真実在に回帰することでもある。これは同時に、アッラーに形而上的接近をすることを意味している。ところで、アッラーへ接近するということ、それがアッラーとの一体化を意味するのか、限らない接近を意味しているのか、特殊な結合を意味しているのかについて、解釈が分かれるところである。しかし、大多数の修行者の間では、預言者ムハンマドは「弓二つ、あるいはそれよりも近く⁽¹⁹⁾」の距離で真実在を觀照したと「コーラン」にあるため、被造物である人間にとりアッラーへの接近には限度があり、完全な一体化は起こり得ないと考えられている。⁽²⁰⁾「心」の浄化の完成点で真実在者がアッラーのみという事実の体験が、すなわち「タウヒード」の真相を認識することである。この「タウヒード」の真相の認識とは、「タウヒード」が多義的であることを含意する。タウヒードにおいては「タウヒード」をはじめとしてその他の宗教的觀念が多義的かつ重層的なものとされる。そして、それらの觀念の表層的意味から深層へと理解を進めることが「心」の浄化とも関連している。

タウヒードの多層性

「タウヒード」の意味の多層性の見解がもつとも明確に読み取れるのは、ハージェ・アブドッラー・アンサーリー（一〇八九年没、以下アンサーリー）の言葉であろう。彼は、『巡歴者の宿所』*Manazil al-Sā'irīn*の中で「タウヒード」には三つの相がある。第一の相は大衆のタウヒードである。これは、証言により正当となるものである。第二の相は特別な（選ばれた）人々のタウヒードである。これは真理により確立するものである。第三の相は永遠性により存立するタウヒードである。これは特別に（選ばれた人々から）さらに（選ばれた）特殊な人々のタウヒードで

ある。第一のタウヒードは、アッラーのほかには神はなく、アッラーは唯一にして、アッラーに協力者はなく、アッラーは一者にして、永遠者。産みもせず、産まれもせず、なにものもアッラーに似ていない、という証言である。これは表面的かつ明白なタウヒードである。……真理により確立する第二のタウヒードとは、特別に選ばれた人々のタウヒードである。それは外面的な手段が剥落し、理性的議論と信仰証言への依存を超越することである。すなわち、それはタウヒードにまったく論拠を証明することではなく、絶対帰依にまったく理由を認めることもなく、救済にまったく手段を認めることもないことである。……この特に選ばれた人々のタウヒードは消滅（ファナー）の知により正しいものとなり、凝集（jam'）の知の中で純化する。（このタウヒードの所有者は）凝集の境地を成就した人々のタウヒードへと招き寄せられる。そして、第三のタウヒードとはアッラーが自身で占有するもので、それはアッラーの権能にふさわしいものである。アッラーはこのタウヒードについてはアッラーの選んだ一団の人々の心の奥底に知らせるが、彼らにはその状況を秘匿させ、それを公開するのをやめさせる。……⁽²¹⁾と述べて、「タウヒード」の意味に段階があることを述べている。この「タウヒード」の理解においても、その意味を三層のものとして設定することが意味理解を深めることに寄与していることが認められる。

この場合、第一の「タウヒード」は日常言語の表層的意思における「タウヒード」である。第二のタウヒードは「消滅」や「凝集」という特殊な体験とともに把握されるものである。第三の「タウヒード」はアッラー自身の認識する「タウヒード」であり、これは第二の段階のタウヒードをも超越する不可説のものである。したがって、第二の「タウヒード」は修行者の鍛錬によって達成される最高の境地というべきものである。この境地において修行者は自我の消滅を経験すると同時に、森羅万象の消滅を経験する。この経験によって修行者は自我およびそれ以外

の諸存在も幻の存在でしかなく、真に存在するものはアッラーのみであることを理解する。この事実の認識と同時に、多様な現象が唯一の真実在から流出し、またそこに収斂しているという認識を得る。⁽²²⁾これが「凝集」の認識である。これは多様な森羅万象は唯一の真実在から出てきて、同時に唯一の真実在に回帰しているという形而上学的事実の認識でもある。すなわち、この境地において「一」が「多」を創出し、「多」は「一」に回帰するという「一多相即」の存在の真相が明らかになる。第三のタウヒードについてはこの箇所⁽²³⁾に注釈をほどこしたアブドゥラッザーク・カーシャニー（二三一九年ころ没）が「……それは被造物すべての消滅と真理（アッラー）のみの存続により実現する。それについて他者に説明することも、指摘することもできない。……」⁽²³⁾と述べている。したがって、第三の「タウヒード」はアッラーの側から見た「タウヒード」の真相とも呼ぶべきもので、人間の説明能力をはるかに超える。

ところで、この言葉が記されている著作の表題、すなわち『巡歴者の宿所』からも明らかのようにアンサーリーは認識の深まる過程を靈魂という旅人の旅程になぞらえる。彼は「心」の浄化の過程と認識の深まる過程は密接に関係すると考える。「心」の浄化が進めば進むほどに、その「心」の認識は実在の真相を正確に把握すると考えられている。そして、実在の真相の認識とタウヒードの認識の深化が対応していて、その深化の極点において人間はアッラーの認識を経験する。この経験は「彼らはアッラーの性質を身につけた」「アッラーがかの者の聞く聴力となり、見る視力となり、語る舌となる」⁽²⁴⁾といわれる経験である。これは「心」の浄化の修行者にとり究極目標の境地である。このアンサーリーの「タウヒード」論においてもその意味を三層に設定して思索を深める方法がとられている。「心」の浄化の進行に応じて「タウヒード」の認識が深化すると、すでに指摘したように「消滅」、「凝集」

という認識の境地に到達する。この認識論的境地に到達すると森羅万象が唯一の真実在者からあたかも光源から光線が放射しているように出てきていると把握される。それと同時に、森羅万象が唯一の光源であるところの真実在、すなわちアッラーの中へと収斂していることが認識される。これは、すなわち唯一の真実在者であるアッラーと多様性に満ちた宇宙の存在論的關係を知ることである。換言すれば、「多としての存在」と「一としての存在」の存在論的關係の認識に到達することである。

この存在の關係認識の思索が「多としての存在」認識と「一としての存在」認識の關係研究へと発展していく。その結果、「一」である存在が「多」なる存在として認識される過程を説明するイスラーム「存在一性論」が成立しているのである。「存在一性論」の理論的枠組みが確定すると、「存在の真相」もしくは「存在リアリティー」、すなわちアッラーの本質に向かう認識深化の行程が明らかとなる。それゆえ、タサツウフの修行者はこの「存在リアリティー」認識の行程表に準じて存在認識を深めて行くのである。この存在認識の行程は「存在」觀念の多層構造を前提とし、第一に感覺的に分節して認識される複数の存在者 (wujūdāt muḡayyadah) の認識から出発し、そこから進んで第二に統一的、展開的存在 (wujūd munbasit) の認識に到るとされる。この第二の段階の存在認識に到ると、この第二の存在の原因としてさらに上位の第三の存在が指定される。しかし、この第三の存在は説明不能な純粹存在 (wujūd mahd) である。⁽²⁵⁾ この第三の次元の存在は真実在の本質であり、それを知るのは真実在者のみである。なお、この存在認識の行程は「多」を構成する「一」についての認識の行程と対応する。それは「存在」と「一」とが同義であるためである。このことは「一は存在に帯同する。存在が認められるところはいずれにおいても一が同行している。なぜなら、一と存在は事物にたいする真正の述語付けにおいて同義的に使用されるか

らである。それゆえ、それは存在していると言われるものはすべて、それにたいしそれは一つであると言われるのである。⁽²⁶⁾ という言葉に要約されている。このため、「一」の認識もまた「多」として認識される個別的一者から始まり、ついで「多」を統合する統一的一者性 (wahidiyah) の認識に進み、さらに統一的一者の根拠である認識を超えた純粹一者性 (ahadiyah) に行きつくとされる。このようにして階層的に把握された「存在」と「一」とは存在流出の構造説明にも用いられる。すなわち、純粹存在から展開的存在が出現し、この展開的存在が個別化することで経験的世界が出現するという存在流出の認識が成立するのである。このような認識の成立においても、「存在」、「一」という鍵概念の意味をそれぞれ三層に設定していることが重要な役割を果している。

「存在」と「一」が同義であるために、この存在流出は純粹一者から統一的一者が出現し、さらに統一的一者から多数の個別的存在者が出現するという「一」の流出論的認識に直結する。この場合、たとえば純粹一者を流出の源泉として流出構造図の頂点に置けば、当然、純粹一者から統一的一者を経て多数の個別的存在者の出現にいたる流出は下降流出となる。他方、多数の個別的存在者から純粹一者にいたる認識の深化は認識の上方向への向上ということになる。上方向への存在認識を進め、その頂点に到達すれば、その時点で存在の下降流出についてのパノラマを得ることになる。この下降流出についてのパノラマを得たならば、森羅万象の創造は純粹一者の本質が自己顕現する過程として認識されるようになる。それと同時に、純粹一者が預言者を派遣する必然的理由も明らかとなる。⁽²⁷⁾ なぜなら、純粹一者の創造行為の発端において創造されるのは森羅万象についての一切知であり、それが「預言者性」nubūwah の本質ともなるからである。これは「ムハンマド的真理」ḥaqīqah Muḥammadīyah とも呼ばれる。そして、預言者の派遣の意味が明らかになれば、預言者によるシャリーア (sharī'ah 律法) の告知の意味

が明らかとなるのである。すなわち、シャリーアはアッラーが預言者を通じて人類にしめしたアッラーに回帰する大道であるとされるのである。換言すれば、人間がシャリーアを実践することでアッラーとの絆を確認することができ、アッラーへの回帰の道である「心」の浄化の基本が定まるのである。それゆえ、人間はシャリーアの実践から始まり「心」の浄化の道、すなわちタリーカ (tarīqah) を進まねばならないことになる。そして、タリーカという道の旅の果てに真実在、すなわちハキーク (ḥaqīqah) に到ると考えられている。

シャリーアは預言者の言葉、タリーカは預言者の行為、ハキークは預言者の認識、といわれるが⁽²⁸⁾、これはアッラーによる最初の被造物である「ムハンマドの真理」が経験的世界においては言語的に表現され、精神的世界においては実践倫理規範として表現され、形而上学的世界においてはアッラーの認識と一致しているということを意味している。このことはシャリーアという語が重層的で、その背後にタリーカ、さらにハキークを含んでいることを示している。すなわち、シャリーアとタリーカおよびハキークは三者が一体となるものと把握されているのである。

かくして、「存在一性論」系統のタサツウフにおいては「タウヒード」、「存在」、「二」、「心」「シャリーア」など、イスラーム宗教思想の根幹をなす重要な概念がすべて重層的、多義的であるとされ、しかもその各々が唯一の真実在であるアッラーの自己開示の結果であると理解されているのである。それゆえに、これらの概念の意味の深層を探究することがアッラーの認識に結びつくとされる。このように思索活動がアッラーの認識へと向かう仕組みを持つ「存在一性論」は知性主義のイスラームであるということができる。これは反知性主義的イスラームの対極に位置するものである。「存在一性論」の知性主義的傾向が「心」を浄化しつつ、真実在の認識に到達を目指す「ヒクマ哲学」 hikmah も創り出すのである。「ヒクマ哲学」はファーラービー (九五〇没) およびイブン・スィー

ナー（一〇三八没）により体系化された哲学研究を基礎にし、とりわけその存在論、認識論、宇宙生成論をイスラームの宗教的主題の解釈に採り入れたものである。

ヒクマ哲学における「存在」について

イブン・スィーナーは、「存在は名詞による以外には、説明不可能である。なぜなら、存在はあらゆる説明と定義の第一の根拠であり、しかもそれ自身は説明も定義もうけられない。むしろ、存在の形相と概念は靈魂の中に他のなものかの媒介なしに生じる」⁽²⁹⁾という。この説明が「存在一性論」における存在についての思索に靈感を与えている。存在の表象が自明的であるため、存在は定義や叙述で説明することが不可能である。代表的存在一性論者ジャーミー（一四九二年没）も次のように言っている、「存在は實在性の点では最も明白である。このために、存在は自明的であるが、そのリアリティーの点では最も秘匿されているといわれる」⁽³⁰⁾。同じことを、ムッラー・サドラは『四つの旅』のなかで的確に述べている。⁽³¹⁾こうした「存在」に関する考察において存在一性論者が「存在」という言葉で意味するものは、「存在の観念」ではない。なぜなら、理性的観念は意識的事実性をもつもので、意識の領域内でのみ成立するからである。すなわち、理性的観念が実現するところは理性であり、意識外の世界ではないと考えられている。むしろ、存在一性論者が「存在」という語により意味していることは、意識外においては唯一でしかも複数でない存在リアリティーのことである。この意味において、存在一性論者は存在の語を必然存在者にたいして特に相応しい語として使用するのである。

ジャーミーはこのことについて、「……存在という語が至高の必然者にたいして使用されるのは、その語により、

附帶的事実ではなく、それ自体で存在している存在者が意味されているためである。あらゆるものの存在は知性上も現実においてもそれによって存在しているのである⁽³²⁾という。

ジャーミーの言葉からはつきりと解することは、存在一性論者が意味する「存在」とは「存在リアリティー」ということである。「存在リアリティー」とは、なにもものかの存在というのではなく、それ自体で存在している存在者を指す。そして、そのリアリティーは一つであり複数ではない。なぜなら、「存在」は「一」でもあり、真に存在するとは真に一であることと同義であるからだ。それゆえに、真に存在する「真実在」あるいは「存在リアリティー」は一でしかありえないことになる。ジャーミーは別の個所ではさらに一層明快に次のように述べている、すなわち「存在にはただ一つの現実があるのみである。それは絶対無条件の真理の存在と同一であり、存在の本質なのである⁽³³⁾」。すなわち、これは「本当の存在者はただ一つであり、それが真理（アッラー）の存在その者であり、絶対無条件の存在である」ということである⁽³⁴⁾。こうして存在一性論者はイブン・スィーナーが提起した「存在」に関する命題をタウヒード（アッラーの唯一性）の真実性を論証するために応用する。ファーラービー、イブン・スィーナーが体系化した存在論哲学を採用することで「存在一性論」はさらに知的営為を活性化する思想体系となったのである。

このようにして、西アジアのイスラーム世界に成立した「存在一性論」という知性主義の宗教思想は存在論、認識論、倫理学を総合した知の体系である。この思想体系は、その主要な鍵概念のいずれもが意味重層的であることにより、思索者を常に、意味の深層へと誘うようになっていく。「存在一性論」の知的刺激装置が、今日までその思想的エネルギーを持続させている原因の一つであるといえよう。このことは「存在一性論」が西アジア・イスラ

ーム世界のみならず他の文化圏に移植されても思想としての生命力を失うことなく、異なる文化から知的養分を吸上げて思想的開花を遂げ得ることを意味している。「存在一性論」の思想的生命力を示す端的な例の一つが中国イスラームの思想的世界である。

存在一性論の中国への移植

『中国少数民族哲学史』の中の「回族哲学史」の章において、余振貴氏は漢語を母語とするムスリム（以下、回族とする）の宗教思想発展の過程を詳細に説明している。余振貴氏の説明に従うと、一般の漢人と共生するムスリムは明代末期には信仰を除いては漢民族の言語文化を採用するようになっていた。このため、明代後期には回族の大多数が先祖の言葉であるアラビア語、ペルシャ語を理解できなくなっていた。ただし、阿訇^{アホシ}と呼ばれる宗教指導者は例外であり、彼らは経堂教育によりアラビア語やペルシャ語を修得していた。阿訇たちは「コーラン」やイスラーム法学の文献などを読むことができた。しかしながら、一般の回族にとってアラビア語、ペルシャ語を話すことやその文献を読むことは不可能となっていた。しかも、回族のあるものは、非ムスリムが多数派である中国社会の中で生活し、その中で階級上昇をするために科挙合格の条件である儒教的教養を習得するようになった。かくして、回族たちは伝統的中国社会の中で生活すると同時に、自らの宗教共同体の中にも中国の伝統的教養を持つ信徒を含むようになる。その結果、回族の宗教共同体内部に、儒教的教養などの中国の伝統文化が浸透していった。このようにして回族社会が「中国化」するのと平行して、これらの人々がイスラームに関する多量の漢語文献を著すようになる。これらの漢文文献は大別して二種類ある。一つはアラビア語、ペルシャ語文献の漢語翻訳、もう

一つは回族知識人がイスラームについて独自に書き下ろした漢語文献である。これらの漢語イスラーム文献が「漢克搭布」(Han Kitāb)として知られているものである。これら漢語イスラーム文献が明末清初に多量に刊行された理由はいまだ充分には明らかにされていない。しかしながら、余振貴氏は「(漢克搭布が)回族意識形態を代表する中国の特色をもつイスラーム思想を造りだし、最も有効な思想的武器を(回族が)手にするのである。このような歴史的任務を完成したのが回族学者の漢文著作なのである」という。⁽³⁶⁾つまり、いわゆる「漢克搭布」は中国の非イスラーム教徒にたいしイスラームを布教するために作られた書物ではなく、むしろ漢語を母語とするイスラーム教徒の宗教的アイデンティティを確立し維持するためのものであるとみなされているのである。

これら「漢克搭布」には二つの特徴がある。第一の特徴は、その文章に儒教哲学、とりわけ宋明性理学の哲学的概念が多量に採用されているという点である。第二は、タサツウフ会派のクラブウィーヤ派の思想家ナジュムッデーン・ラーズイー(一二五六年没、以下ラーズイー)やアズィーズ・ナサフイー(一二八二年没)、またナクシュバンデイーヤ派のジャーミー(一四九二年没)などペルシャ系タサツウフの思想家たちの作品が漢語に翻訳されたことである。これらのペルシャ語の作品が特に選ばれて漢語に翻訳されたのは、漢語に翻訳される以前に中国の領域内の多数のムスリムがそれらのペルシャ語原典を読んでいたためであろう。ラーズイー、アズィーズ・ナサフイー、ジャーミーの三人とも多量の著作を残しているが、ラーズイーについては『信仰者の里程標』*Mirṣād al-'ibād*が選ばれて漢訳されたこと⁽³⁷⁾、ジャーミーについては『閃光』*Lauā'ih*および『光明の耀き』*Ashī'at al-Lama'at*が選ばれて漢訳されたこと⁽³⁸⁾が回族の精神生活および社会生活に決定的な影響を及ぼしている。

ラーズイーの *Mirṣād al-'ibād* の最終章は国王から農民、職人にいたるまでさまざまな階層の人々が、その職務

に励むことが靈魂の浄化に益すると説く。それは国王を頂点とする地上の権力秩序の理論である。この書では世界は一つのスーフィー修行の宿坊に擬えられる。アッラー（真主）はスーフィーの長老に擬えられ、この世の住民は宿坊に住むスーフィー修行者に擬えられる、地上の権力秩序の頂点にある王は「コーラン」の言葉「汝（ダヴィデ）を地上における代理者とした」⁽⁴⁰⁾に基づき、地上におけるアッラーの代理者とみなされる⁽⁴¹⁾。このような現世把握に基づけば、王は宿坊の管理者とみなされる。王は現世という宿坊を適正に管理する人であればだれでもよいことになる。適正に権力を行使する王であれば、誰でもダヴィデの後継者なのである。現世という宿坊の長はあくまでもアッラーであり、主権はアッラーに属しているのである。アッラーは自らの主権の代行として王を任命しているから、王への服従は王を媒介してアッラーへの服従とみなされる。

Mirṣād al-'ibād に見えるこの権力観は、皇帝を頂点にする中華帝国という政治体制の中に生活する回族が信仰を守りながら中華社会に適応するには好都合な思想であったと思われる。王岱輿が「拝また二あり。真主礼拝と君親礼拝。これ自然の理なり」⁽⁴²⁾といつて所謂「二元忠誠」⁽⁴³⁾の根拠を提示し、中華帝国皇帝支配の正統性を認めつつイスラーム信仰を守るのもこの権力観に基礎を置く。それゆえ、*Mirṣād al-'ibād* の最終章の権力の流出論的階層秩序観を基礎とするイスラーム生活倫理学説とは、異教徒である明、清の皇帝の支配下で回族が自らの信仰と職業を守りながら平穩に生きるために極めて有益な思想だったために、あえて数あるイスラーム倫理学書の中からこの書物が選ばれて漢訳されたとも推定される。

Mirṣād al-'ibād に加えてジャーミーの『閃光』*Lawā'ih* が劉智により、および『光明の耀々』*Ashī'at al-Lama'at* が舍起靈により漢語訳されると回族の精神生活の基盤はさらに強固なものとなった。ジャーミーの *Lawā'ih* は、

存在一性論の哲学を韻文と散文をもちいて簡潔に説くものである。また、*Ashi'at al-Lama'ut* は、もともとフアフ
 ルディーン・イラーキー（一二八九没、以下イラーキー）の詩集『光』*al-Lama'ut* にたいするジャーミーの注釈書で
 あるが、このイラーキーの作品は純粹存在者であるアッラーを「本質的愛」とみなし、この「本質的愛」の原初的
 分節が創造の原因であり、それゆえに個々の存在者はかの「本質的愛」の個別化したものとみなされる。したがっ
 て個々の存在者はその本質に愛を内包し、究極的には原初の「本質的愛」であるアッラーへ立ちかえるという愛の
 宇宙論を韻文にしたものである。⁽⁴⁴⁾ この韻文に逐語的に注釈をし、愛の宇宙論を存在論的に説明したものがジャーミ
 ーの *Ashi'at al-Lama'ut* である。⁽⁴⁵⁾

シャリーア（礼乗）、タリーカ（道乗）、ハキーカ（真乗）

Ashi'at al-Lama'ut の序章には、

シャリーアの規定はすべて我が言葉、* タリーカの秘密はすべて我が様相。

我が外に他の真理（ハキーカ）はなく、* 分節世界と人間は我が集約相。⁽⁴⁶⁾

という四行詩が置かれている。この詩はジャーミーにおけるシャリーア（イスラーム宗教法）とタリーカ（精神修
 養法）とハキーカ（真理、アッラー）の関係把握を明白に示している。ここでいう「我が言葉」とは勿論、アッラ
 ーの言葉を指す。すなわち、シャリーアとして示された規定はアッラーの本質に由来するものであり、その限り
 で、シャリーアはアッラーへ到る方向を明示する。そして、アッラーへ到る方向に作られた道がタリーカ、すなわ
 ち精神修養法なのである。このタリーカにおいて人間の心はアッラーの属性、特質を獲得するのである。それゆえ

に、タリーカはアッラーの様相に接続すると把握されているのである。したがって、シャリーアもタリーカもともども真理（ハキーク）へと収斂するものである。真理のみが真実在であり、分節した経験的世界とその管理者である人間は、アッラーの本質の内に集約された形式で存在する可能的存在者であるということを意味している。このようなシャリーア、タリーカ、ハキークの三概念の関係把握方法は、シャリーアを他の二つの概念に対して相対的存在に位置付ける。いわば、シャリーアはタリーカとハキークに依存し、この両者により規定されるものとなる。

この場合に、シャリーア、タリーカ、ハキークは別々の独立した概念だったものが、一つにまとめられ、これら三つのものは一つの事実の三つの相とみなされるようになっていく。このために、これら三つの概念の相互関係の真相把握へと知的衝動を誘発する。ここにも知的活動の活性化させる「存在一性論」の概念の三層化法の影響をみることができる。これには勿論、例外は存在する。タサツウフ運動の中にも反知性主義の流れがあるのも事実である。反知性主義のタサツウフにおいては、シャリーアはハキークの現実相とみなされ、シャリーアの厳格な実践が重視される。この場合には人間がシャリーア→タリーカ→ハキークという階層的経路を発展的に辿るとはみなされない。むしろ、シャリーア即ハキークと把握することがタリーカであると言われるのである。この場合にはハキークに到達しようとする人間精神の知的活動の領域は極めて限定されたものとなる。

中国イスラームの世界にはシャリーア、タリーカ、ハキークの三者を一体的かつ階層的に把握するタサツウフ運動における知性主義の伝統がとりいれられた。回族知識人の間では、シャリーアは「礼乗」と呼ばれた。劉智は「法は三乗を備える。理原は一本である。乗とは載のことである。諸法義を載せて、もって求道者が次第に法を取ることに備える。初めは礼乗という。（礼乗は）天道と人道の一切事功の條例を総て載せている。ここは勤徳敬業

する者が法を取る所である。進んでは道乗という。(道乗は)人理物理と人盡合天の法程を総載する。ここは究理盡性する者が法を取る所である。終わりは、理乗またの名を真乗という。(真乗は)無我無物天人一致の微言を総載する。ここは克己完真するものが法を取る所である」と述べている。⁽⁴⁷⁾劉智はこの言葉に先だって「一切の動と止とはみな、常を経て変に達するの法を有す」と述べているから、ここでいう法とは生成の法を指すと考えられる。すなわち、それは森羅万象を貫通する法を意味している。劉智は礼乗、すなわちシャリーアを宗教儀礼(天道)と倫理規定(人道)の総てを含むものとして理解している。しかも、それが生成の法に含まれているとみなすのである。さらに、それは人を尽して天に合するための道乗に接続するものとしている。その道乗とは無我無物天人一致の段階、すなわち真乗への道程なのである。礼乗、道乗、真乗、という儒教的かつ仏教的な命名法そのものが、回族社会の中のシャリーアの持つ意味を表している。⁽⁴⁹⁾

他方、存在論および宇宙生成論の領域においても中国のムスリム哲学者たちは「存在一性論」の世界観を受容し、中国的に発展させる。その場合、中国哲学には伝統的宇宙生成論があるので、その中国的宇宙生成論の概念を借用しつつ、彼らのイスラーム「存在一性論」を展開する。ただし、イスラームの世界観と中国哲学の世界観の間には根本的な相違がある。彼らはその相違については常に意識を研ぎ澄ましている。

儒教哲学においては、無極と太極は不即不離の觀念で森羅万象の生成の究極原因である。しかしながら、中国ムスリムの哲学思想家は儒教哲学における無極は森羅万象の原種であり、太極は原果であるという。そして、中国ムスリムの哲学者は無極と太極にさきだって真主(アッラー)ないし、ホダー)が存在すると主張する。劉智(二七四〇年頃没)も王岱輿(一六六〇年頃没)もともにその作品のなかでは無極ないし太極は万物化成の根源であることを認

めているが、それが創造主（種根人）であるとする考え方を批判している⁽⁵⁰⁾。馬聯元（一九〇三年没）もまた『天方性理阿文注解』*Sharh al-Laj'if* のなかで太極図を示しながら、太極を創造主とする考え方を批判している⁽⁵¹⁾。この儒教哲学とイスラーム宗教思想の究極原因に関する解釈の相違は両者の世界観の相違に由来している。儒教哲学にとどまらず伝統的な中国の宇宙生成論においては宇宙の究極原因は宇宙の一部であるとみなしている。これにたいして、イスラームの世界観では宇宙の究極原因アッラーは宇宙そのものと別のものと考えている。しかし、存在一性論はアッラーと宇宙とが別々の存在であることを認めながらも前節に記した「存在」の分析により、真実在としての存在と幻の存在、必然存在と偶存、一と多の関係を明らかにして、アッラーと宇宙が不即不離であると把握する。中国ムスリムたちは儒教哲学について十分な知識を持っていた。そのため、存在一性論を儒教哲学の概念を用いて説明するのであるが、存在一性論と儒教哲学の間の根本的相違については明確に意識していた。

体一の意味

王岱輿は中国思想の術語を用いて存在一性論を表現した思想家の一人である。彼は著書『清真大学』において「真一」、「数一」という概念を用いる⁽⁵²⁾。「真一」は西アジアの存在一性論における純粹一者性 *ahadiyah* の漢語訳であり、「数一」は同じく統一的一者性 *wahidiyah* の漢語訳である。王岱輿はこれらに加えて「体一」という概念を使用している。この「体一」に直接該当するアラビア語は西アジア存在一性論学派の語彙のなかに見られない。王岱輿は「体一」について「所謂体認の一は人品である。その名はまた一つではない。曰く、萬靈の心、……曰く、煉丹炉、……曰く、宝鏡、……。よりて、彼（体一）は形と神を兼備している。至高から至下まで、彼が覆

い、載せないものはない。彼は実に萬涯の至善である⁽⁵³⁾と記している。この文中に「体一」が「萬靈の心」、「宝鏡」、「煉丹炉」などと呼ばれるとある。「萬靈の心」はアジーズ・ナサフィーが「すべての存在者は一人の人間に似て、完成した人間はその心である」という場合の「完成した人間」ensān-e kāmélに相当し、また「宝鏡」は「完成した人間」の別名「世界を映す杯」jām-e jahān-numāに相当し、「煉丹炉」は同じく「完成した人間」の別名「偉大な煉金の秘薬」ekisir-e a'zāmに相当すると考えられる⁽⁵⁴⁾。それゆえ、「体一」は「完成した人間」の名称である。そう呼ばれる理由は「完成した人間」が「予は真主を以って真主を体認す⁽⁵⁵⁾」と宣言しているためである。「完成した人間」とはアッラーの性質を体得した人間である。それは唯一の真実在を直接認識した人間を意味している。この認識の境地において真実在と世界の関係も正しく把握される。劉智もまた『天方性理』の第五章において「一は数ではないが、数はすべて一である。最初に有があつて、一とその他のすべての数を含むのである。一はその有の体（本質）であり、その他の数はその有にとつての用（属性）である。体（本質）と用（属性）は渾然一体となつている。この状態の有を真一という。体より用が生じるとき、この状態を名づけて数一という。用を返して体に戻せば（すなわち、多数の属性は本質に収斂していると見れば、という意味である）、この状態が体一と呼ばれる。これら三種の一はいずれも数ではない。一に三種類の意味があるのだ。まず真一が創造のもとである。さらに、数一は（被造物を）現存化する。そして、体一は（被造物を）無化する⁽⁵⁶⁾」と記している。つまり、「体一」は「真一」、すなわち唯一の真実在者から統合的一、すなわち「数一」が現れ、その結果として個別的存在者が出現するというアッラーの世界創造の過程を正確に認識し、しかもこれらの個別的存在者が統合的一である「数一」を経て「真一」へと回帰していて、個別的存在者には実在性がないことを体験的に認識することを意味している。

このように森羅万象の創造と消滅の真相を知る者が「完成した人間」とも呼ばれる。したがって、「体一」とは既に指摘したように「完成した人間」の意味である。

ところで、すでに述べたように「体一」に対応するアラビア語はないのであるが、馬聯元は劉智の『天方性理』本文を『性理微言』*Lata'if*としてアラビア語に訳す際、「体一」に *muttahidiyah* の語を造語して当てる⁽⁵⁷⁾。馬聯元は自らがアラビア語訳した『性理微言』にさらに注釈をほどこした『天方性理阿文注解』*Sharh al-Lata'if* を著している。この著作の中で *muttahidiyah* について「真一性の本体をいかなるものの形相も効用もアッラーから隔てることはなく、アッラーは自分を見るほかにはなにも見ていない。この状態が『体一』のレベル *martabah* と名づけられている。このレベルが『体一』と呼ばれる理由は、このレベルにおける諸事物の形相がアッラーの観照そのものの中でアッラーの本質の中に消滅して、諸事物の神的形相が（現象界に出現する）以前のようにアッラーの本質と一致しているためである」と解説している⁽⁵⁸⁾。馬聯元はアッラーの本質認識の際に、アッラーの認識がアッラーの本質と一致することも「体一」と呼ぶ。また、多様な森羅万象がアッラーの本質と一致することも「体一」と呼ぶ。さらには、森羅万象がアッラーの本質へと消滅するという認識をも「体一」と呼ぶ。そして、このようなアッラーと世界の存在論的關係認識の完成者、すなわちかの「すべての人間と平和をとりむすぶ」「完成された人間」も「体一」と呼ぶのである。

馬聯元は、王岱輿、劉智の「体一」の意味をさらに分析的に表現したのである。この場合にも、アッラーと世界の関係を三層的に把握していることが読み取れる。西アジアの存在一性論は「真一」（純粹一者性）*ahadiyah* 「数一」（統一的 一者性）*wahidiyah* に続いて通常「多」*kathrah* という概念を配置する。こうすることで、それぞれ

の概念が宇宙生成論の文脈における存在の下向流出の階層構造を表す語であることが明確になる。それは人間が活動する舞台である宇宙の構造を明らかにするという目的を果すものである。これにたいし、中国イスラームの哲学者は「真一」「数一」「体一」と三概念を配列している。これは「真一」「数一」までは下方流出を示しながら、「体一」、すなわち「完成した人間」として上方回帰の結果を示す概念が「多」に替えて置かれたということである。これは中国イスラーム哲学者たちが存在一性論をより倫理的に解釈していることを示していると理解できよう。それはまた中国イスラーム世界においては存在一性論がさらにいっそう平安の哲学として定着しているということでもあるだろう。

注

- (1) Aziz Nasafi, *Maṣṣad-e Aḡṣā*, in *Ashī'at al-Lama'at-e Jāmī be enzenām-e Sawānīh-e Ghazzālī o chand ketāb-e 'erfānī-e dīgar*, ed. Hāmid Rabbānī, Ketābkhāneh-e Hāmīdī, Tehran, 1352, p. 216.
- (2) Fakhruddīn 'Irāqī, *Divine Flashes*, Translation and Introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson, SPCK, London, 1982, p. 3.
- (3) Nicolas Heer, "Jāmī's treatise on existence," in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, SUNY, Albany, 1979, p. 223.
- (4) William C. Chittick, "Rumi and wahdat al-wujūd," in *Poetry and mysticism in Islam*, ed. Amin Banani, Richard Houanisian and Georges Sabagh, Cambridge U. P., 1994, pp. 70-71.
- (5) Jāmī, *Nafahāt al-'uns*, ed. Mehdi Towhīdīpūr, Enteshārāt-e 'elmī, H. Sh. 1375, p. 546.
- (6) コーラン二・一五一(二五六)。
- (7) コーラン二六・八九。
- (8) Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjūb*, ed. V. Zhukovski, Leningrad, 1926, pp. 36-49.

- (9) コーラン一・五三。
- (10) コーラン七五・二。
- (11) コーラン八九・二七。
- (12) これら三種類の「心」の境地に付け加えてナジウムッディーン・ラーズビーは「示唆を受けた魂」(al-nafs al-muhammah) という境地を設けている。Najm al-Din Rāzī, *Mirsād al-'ibād*, ed. Muḥammad Amin Riyāḥī, Enteshārāt-e 'elmi o farhangī, H. Sh. 1380, p. 348. この「示唆を受けた魂」という語は「コーラン」九一・七、八の言葉に基づいて造語されたものである。したがって、ナジウムッディーン・ラーズビーは「心」の四分野説をとっていることになる。この靈魂観は中国ムスリム社会に紹介され中国ムスリムの間に広く受け容れられている。「示唆を受けた魂」は正邪、善悪を識別する「心」の理性的部分と考えられている。
- (13) 'Izz al-Din al-Kashānī, *Misbāḥ al-Hidayah wa Miftāḥ al-Kifāyah*, ed. Jalāl al-Din Homā'i, Enteshārāt-e Sanā'i, 1945, p. 84.
- (14) Margaret Smith, *An early mystic of Baghdad, a study of the life and teachings of Harith B. Asad al-Muhasibi*, Sheldon Press, London, 1977, pp. 90-92.
- (15) Qaysarī, *Sharḥ al-Qaysarī 'alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Bidar, H. Sh. 1363, p. 42.
- (16) Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iyyā 'Ulūm al-Dīn*, al-juz' al-thālith, M. A. Ṣubaiḥ, Miṣr, 1958, p. 16.
- (17) コーラン二八・八八。
- (18) コーラン五五・二六、二七。
- (19) コーラン五三・九。
- (20) Dā'wūd Qaysarī, "al-tawḥīd wa al-nubūwah wa al-walāyah," in *Rasā'il Qaysarī*, ed. S. J. Āshitiyānī, Chāpkhāneh-ye Dānishgah-e Mashhad, H. Sh. 1357, p. 34.
- (21) 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, *Sharḥ Manāzil al-Sā'irīn*, li Khwājāh Anṣārī, ed. Ḥāmid Rabbānī, Ketābkhāneh-ye Ḥāmidī, undated, pp. 265-269.
- (22) 存在一性論学派の「凝集」「消滅」については、鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘』大明堂、一九九四年所収の拙稿「存在一性論と預言者説とフラーヤ説」参照。
- (23) op. cit., *Sharḥ Manāzil al-Sā'irīn*, p. 269.
- (24) Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iyyā 'Ulūm al-Dīn*, Kitāb al-Maḥabbah, al-juz' al-rābi', Muḥammad Ṣubayḥ, 1958, p. 263.

- (25) Sayyid Jalāl al-Din Āshṭiyānī, *Hasht az nazare falsafeh o 'erfān*, Nahdat-e Zanān-e Eslāmī, undated, p. 179.
- (26) Mullā Šadrā, *al-Asfār al-arba'ah*, al-juz' al-thānī min al-safar al-awwal, Maktabah al-Muštafawi, Qum, undated, p. 82.
- (27) 前掲『拙稿「存在一性論と預言者説とフレーヤ説」』二二六二頁。
- (28) op. cit., Aziz Nasafi, *Maqṣad-e Aqṣā*, pp. 213-214.
- (29) Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, al-qism al-thālith min al-Najāt fi al-Hikmat al-Ilāhiyyah, p. 200. al-Ṭab'at al-Thāniyyah, Muḥiyy al-Din Šabir al-Kurdī, 1938.
- (30) Jāmī, *Naqd al-Nuṣuṣ*, ed. William C. Chittick, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, p. 24.
- (31) op. cit., Mullā Šadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, vol. 1, p. 260.
- (32) op. cit., Jāmī, *Naqd al-Nuṣuṣ*, p. 25.
- (33) op. cit., Jāmī, *Naqd al-Nuṣuṣ*, p. 29.
- (34) Jāmī, *Lawā'ih*, ed. by M. H. Tashbīhī, H. Sh. 1342, Tehran, p. 44.
- (35) 蕭萬源・伍雄武・阿不都秀庫爾主編『中国少数民族哲学史』安徽人民出版社 一九九九年、九九四—一〇七七頁。
- (36) 同右『中国少数民族哲学史』一章「回族哲学思想史」(余振貴著) 一〇三〇頁。
- (37) 伍遵契(一六八九年ころ没)により『帰真要道』と題して漢訳された。
- (38) 劉智(一七四五年ころ没)により『真境昭微』と題して漢訳された。
- (39) 舍起靈(没年不詳、一七世紀ころの人)により『昭元密訣』と題して漢訳された。
- (40) コーラン三八・二五(二六)。
- (41) Najm Rāzi, *Mirṣād al-'ibād*, ed. M. A. Riyāhī, Enteshārāt-e 'elmī o farhangī, Tehran, 1380, Bab-e panjom dar beyān-e suluk-e tawā'ef-e mukhtalef 参照。
- (42) 王岱輿原著、余振貴・鉄大鈞訳注『正教真詮、清真大学、希真正答』寧夏人民出版社、一九九九年、二一〇頁。
- (43) 秦惠彬『中国伊斯兰教與伝統文化』中国社会科学出版社、一九九五年、一〇九頁。
- (44) ファフルッディーン・イラーキーの愛の宇宙論について *Fakhrudīn 'Irāqī, Divine Flushes*, Translation and Introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson, SPCK, London, 1982, pp. 3-66, Introduction 参照。
- (45) Hāmid Rabbānī, *Asht'at al-Lama'at-e Jāmī be enzenām-e Sawānīh-e Ghazzālī o chand ketāb-e 'erfānī-e digar*, Enteshārāt-e ketābkhāne-e Hāmedi, Tehran, 1352. ンヤーミーの宗教思想について Ali Asghar Hekmat, Jāmī, Tehran, 1320, pp. 135-

160 参照。

- (46) op. cit., *Asḥi'at al-Lama'at-e Jamī be enzenām-e Sauānīh-e Ghazzālī o chand ketāb-e 'erfānī-e digar*, p. 2.
- (47) 劉智『天方典礼』巻一、原教篇、中華書局、中華民国二十一年（一九三二年）、九一一〇頁。
- (48) 同右書、九頁。
- (49) *shari'ah, tariqah, haqiqah* をそれぞれ礼乗、道乗、真乗と訳す例は劉智の『天方典礼』の原教篇にみえるものが古いもの一つであろう。前掲、劉智『天方典礼』巻一、原教篇、九一一〇頁。
- (50) 王岱輿・余振貴点校『正教真詮、清真大学、希真正答』寧夏人民出版社、一九八七年、二三頁。
- (51) *Muhammad Nūr al-Haq* (馬聯元), *Sharh al-Latā'if*, Kānpūr, H. 1320, pp. 19-20.
- (52) 前掲、王岱輿・余振貴点校『正教真詮、清真大学、希真正答』三七九—三九〇頁。なお、王岱輿の『清真大学』は村田幸子氏が Sachiko Murata, *Chinese Gleans of Sufi Light*, SUNY, 2000, pp. 81-112 に “The Great Learning of the Pure and Real” という題のもとに優れた英訳を掲載している。また、ビブリオ書店復刻版『月刊回教圈』の第五巻第四号、第五巻第五号に角野達堂氏が「清真大学考（一）」、「清真大学考（二）」として『清真大学』の日本語訳を発表している。
- (53) 前掲、王岱輿・余振貴点校『正教真詮、清真大学、希真正答』三九三頁。
- (54) *Hāmid Rabbānī, Asḥi'at al-Lama'at-e Jamī be enzenām-e Sauānīh-e Ghazzālī o chand ketāb-e 'erfānī-e digar*, Enteshārāt-e ketābkhāne-e Hāmedī, Tehran, 1352. *Maqṣad-e Aqṣā*, p. 217.
- (55) 前掲、王岱輿・余振貴点校『正教真詮、清真大学、希真正答』四〇一頁。
- (56) 金陵劉介廉著、楊德元・馬宏道校閲『天方性理』巻五、北京牛街清真書報社、中華民国二十一年（一九三二年）、巻首本経、五頁。
- (57) 馬聯元『性理微言』*Latā'if*、棋陽文庫烟堂馬子廉敬刊、光緒戊戌年（一八九八年）、二五—二六頁。
- (58) op. cit., *Muhammad Nūr al-Haq* (馬聯元), *Sharh al-Latā'if*, pp. 101-102.

本稿は平成十六年度日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究（C）2）課題番号一四五二〇〇六〇「イスラーム存在一性論の中国回教思想における受容と展開」（研究代表者 松本耿郎）による研究成果の一部である。