



室蘭工業大学

学術資源アーカイブ

Muroran Institute of Technology Academic Resources Archive



## 中国イスラーム教育におけるペルシャ語学習の排除 —近代化と「合理」の果てに—

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-04-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 松本, ますみ メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10258/3790">http://hdl.handle.net/10258/3790</a>

## 中国イスラーム教育におけるペルシャ語学習の排除 近代化と「合理」の果てに

著者	松本 ますみ
雑誌名	1920年代から1930年代中国周縁エスニシティの民族 覚醒と教育に関する比較研究
ページ	32-59
発行年	2015-03
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10258/3790">http://hdl.handle.net/10258/3790</a>

### 第三章 中国イスラーム教育におけるペルシャ語学習の排除

#### —近代化と「合理化」の果てに—

松本 ますみ (室蘭工業大学)

#### はじめに

かつて、ペルシャ語の習得は中国のムスリムの学校マドラサ（経堂）においては、非常に重要な位置をしめていた。「十三本経」というマスターすべき十三冊の教科書が明末に陝西の胡登洲によって整えられたといわれる。段階的学習を経て、十三冊のうち後半の六冊がペルシャ語で書かれていた。一方、最初の段階の七冊はアラビア語で書かれた教科書であった。アラビア語はクルアーンを読んだり解釈したりするためには必須のものであるから当然ではある。アラビア語学習を終えてから、宗教学生（ハリーフアとかモッラーと地域によって異なって呼ばれる）は最後の六冊の内容を極めるべくペルシャ語学習を始めた。それは、神の真実在に到達すべく人間完成への道を知るために必須であった。ペルシャ語の学習のステージにたつということは、経堂の学生にとっては難しいことであった。なぜなら、「十三本経」をすべてマスターするためには10数年かかったからである。経堂（マドラサ）の阿訇（アホン）<sup>1</sup>や学生は自分たちの日常語である漢語の読み書きをほとんどできなかった。闇雲にアラビア語、ペルシャ語の經典の解釈が師匠から弟子へと口伝によって伝わっていたのである。

これら「十三本経」はイスラーム哲学、神智学、存在論、法学などの内容を含んでいたが、それを漢語の解釈書として発表した中国イスラーム学者たちがいた。それを「漢キターブ」という。明末から清初の王岱輿、清初の劉智、馬注、清末の馬復初、馬聯元などがそれら「漢キターブ」の著者である。彼らのことをかつて桑田六郎は「回儒」と命名したが、それが逆輸入され、現代中国でも「回儒」と呼ばれることがある。

近年の研究により、中国イスラームで老教あるいは格底目（アラビア語で *qadīm*）と呼ばれる教派が 存在一性論（the unity of being, *waḥd al-wujūd*）の強い影響を受けていることが解明された。存在一性論はイブン・アラビー(1165-1240)やジャーミーなどのイスラーム

---

<sup>1</sup> 阿訇とは、中国の「回族」（過去、回回、回民とも自称・他称された。漢語を母語とするムスリム）社会の中の宗教指導者のことである。語源はペルシャ語の *Ākhond*。阿訇はモスク付属のマドラサの教師でもあった。中国のムスリム社会ではモスクを清真寺、マドラサを「経堂」と伝統的に呼んできた。阿訇は、ムスリム社会の中で毎日の礼拝や宗教行事の指導を行い、説教も行う。ムスリムの篤い尊敬を受ける存在である。経済的には、ザカーとヤサダカによって生活をまかなっている。

ム神秘主義哲学者たちがつくった哲学的かつ神智学的な思想を継承したものの総称である。存在一性論は唯一の真実在であるアッラーから、すべての存在が流出してきたと考えるイスラーム思想である。異なる他者の存在をもアッラーの本質の流出物と考えることによって積極的に認めることを奨励する。20世紀初までにユーラシア大陸だけでなくアフリカ、インド、東南アジアにイスラームが広く伝播し定着したのも、この他者の価値観をも承認する存在一性論のイスラーム解釈があったためであった(Green 2000)。中国のイスラームも世界史的なイスラームの伝播と定着からいえば、例外ではなかった。

しかし、近代になると、経堂のカリキュラムはしだいに変革が加えられるようになった。それは、イスラーム近代主義者・改革主義者の主張が広がりを与えるのと同時であった。ペルシャ語学習はしだいに経堂のカリキュラムから退けられるようになった。例外的に残っているのはいまや天津・河北の数村のみになってしまった。

本論は二部に分かれる。第一部では、ペルシャ語学習が中国イスラームの近代化と世俗化の波の中でなぜ排除されていったのかについて論じる。第二部では、化石のようにペルシャ語学習の経堂が残る天津天穆村と河北省の滄州の丁莊子、曹莊子の三つの村を例にして、なぜ、これら三つの村でのみ伝統的経堂教育が残されたのかについて考察を加える。

## 1. ペルシャ語学習消滅の過程

### 1-1 現代中国のマドラサ

議論をはじめの前に、まず現代中国におけるイスラーム教育の概況について述べよう。上記のように天津と河北の三つの村でしかペルシャ語学習の伝統的経堂教育のカリキュラムは残っていない。山東、雲南、河北、北京、南京、広州、寧夏、内モンゴル、青海、甘肅のほとんどの老教(格底目)に属すると自称する清真寺(モスク)においても、アラビア語しか宗教言語として教えていない。このような変化はいつなぜ起こったのであろうか?

結論からいえば、ペルシャ語教育排除は民国初から徐々にはじまり、中華人民共和国建設後の1958年に宗教教育そのものが壊滅的ダメージを蒙り、その後の文化大革命の収束までの約20年間の極左路線の席卷の後、改革開放期に宗教活動が再開された時に、ペルシャ語の知識や読解能力の重要性が閑却され、アラビア語カリキュラムのみが残された、ということである。

岩村忍は1944年に日本占領下の内モンゴルのイスラームの調査をしている。報告書では天津や北京、甘肅で教育を受けた宗教指導者層はアラビア語とペルシャ語のかなりの読解力を有している、と記録している(Iwamura1948)。ところが、1958年の「宗教制度民主改革キャンペーン」のおりに、あらゆる宗教活動・宗教教育が停止を余儀なくされた。多くの宗教関係者たちは強制収容所に送られ強制労働をさせられ、命を失ったものも数多い。

それに追い討ちをかけるように文化大革命（1966-1976）が再び引き起こされ、宗教活動は非難と破壊の対象となり、宗教関係者は訴追され、身体的にも精神的にも徹底的な屈辱を舐めさせられた。残虐極まりない殺戮もまかり通った。徹底的なモスクの破壊、経書の焚書、碑文の破壊など全く容赦はなく、宗教に従うことが全面的に否定された。

約 20 年間の政治的混乱のあと、改革開放政策が行われ、1980 年代と 90 年代にイスラーム学校が中国の回族コミュニティの各地で開学した。文革の屈辱を耐え忍んで生き抜いたコミュニティの人々が醸金して建てられたもので、中阿学校や伊斯蘭学校という名称でアラビア語と漢語の読み書きを中心としたカリキュラムを組んだ。当初は、共産党の運営する公立学校を嫌って通ってくるものも多かった。

1999 年から 2011 年まで筆者はほとんど毎年甘肅、寧夏、青海、雲南、内モンゴル、山東、北京、上海、南京、広州などにある 30 以上の中阿学校を訪れた。そこでは、やはりアラビア語のみが外国語/宗教言語として教えられていた。漢語の読み書きも平行して教えられていた。漢語の読み書きは常識や意志伝達、イスラーム法と国内法の兼ね合い、さらには中国人としての自覚をもち、回族の地位を上昇させるためには必要であるとどこでも説明された。アラビア語は回族としての自覚と宗教倫理を教えるためとし、主にクルアーン・ハディースの解釈が必須であるとの説明を受けた。

2000 年代の終わりには、大多数のイスラーム学校の学生たちは 9 年間の義務教育の修了者であった。2005 年に義務教育法が施行され、教科書や雑費は原則免除となり、子供を学校にやることで貧困家庭にも補助金が入ることになったからである。このように「非識字率」は発展的に解消したが、それから先は義務教育ではない。初等中学までは卒業するも、高級中学の試験に失敗したものや学費が払えないもの、さらには共産党の世俗教育をきらう敬虔な家庭出身の回族の子供の受け皿として中阿学校は発展した。競争社会の中で「負け組」の烙印を押された彼らは、中阿学校で精神的な再生を図ることができると同時に、仕事の機会をもみつけることになった。

かつて、中阿学校卒業生は宗教指導者層や中阿学校の教師になるケースが多かったが、2000 年代からは徐々にアラビア語通訳や貿易商として義烏や広州といった沿海部で働くようになった。収入は悪くなく、事業にいそしむことで都会にマンションを買い都市戸籍を獲得、内陸部から両親を呼び寄せて定住するものも現れている。義烏は発展途上国向けの安価な商品を送り出している世界最大の卸売市場が存在し、多くのアラビア商人、ムスリム商人をひきつけている(Simpfendorfer 2009, 松本ますみ 2010, Matsumoto and Shimbo 2011)。一般的に、これらの中阿学校の学費は非常に低廉で、無料のところもある。(松本ますみ 2010, 松本による雲南省昭通における阿訇へのインタビュー, 2011 年 3 月)。それゆえ、貧困家庭出身の回族の青少年は、これら中阿学校を費用対効果が高い教育機関であると捕らえるとともに、イスラームを学ぶことができることで、人間として完成され、尊敬に値する人間となる場として肯定的に捉えている。しかし、いまペルシャ語を学んだ経験のある学生や教師はほとんどいない。

## 1-2 ペルシャ語学習史の概略

ペルシャ語は中央アジア経由で元の時代に中国に移住したムスリムたちの多くにとって母語、あるいはなじみのある宗教言語であったはずである。サイイド・アッジャル・シャムス・ウッディーン（1211 - 1279 年）は雲南の行章の平章政事、現在であれば知事として中国の西南の統治に乗りだした。雲南が中国の範囲に取り込まれたのは彼の時代のことである。彼は現在のカザフスタンのブハーラー出身者である。さらにはモンゴルの東征とともに多くの軍人、技術者、科学者、法学者、商人などが中央アジアから中国に移り住み、中国各地に定住した。地元の女性たちと結婚し、人種的には混血・融合したものの決してイスラーム信仰を忘れなかった、これが現在の多くの回族（以前は回回、回民と呼ばれた。本稿では中国ムスリムとする）の起源である。パルコ・ポーロが盧溝橋のことを *Pūl-e Sangīn* (石の橋) とペルシャ語で表記したことからもわかりように、中央アジアから中国に至るイスラーム世界での共通語の一つはペルシャ語であった。現在でも回族コミュニティには多くのペルシャ語起源の言葉が残されている。

神秘主義（スーフイズム）の影響はペルシャ語学習を通して遅くとも明の時代には中国イスラームに流れ込んでいた。外モンゴルのカラコルムの碑文に基づきモンゴル時代の 14 世紀半ばにはすでに流れ込んでいたと指摘する研究者もいる(宇野他 1999, 矢島 2009: 81-90)。しかし、明の時代に存在したことを証明するもので一番明らかなのは、済南清真南寺の 1528 年の碑文「来復銘」であろう。この碑文は、儒教と道教の概念を使いつつ存在一性論のイスラームの内容を説明する漢語の碑文である(松本耿郎 2010:1-22)。

陝西の胡登洲 (?~1597) が「十三本経」を経堂の教育カリキュラムとして制定したといわれる(趙燦 1714 (1989))。胡登洲の時代以前に「十三本経」のカリキュラムが存在したとも考えられるが、彼の弟子たちが師匠を権威付けるために胡登洲を祖とした説には頷けるものがある(中西 2013: 118-120)。

龐士謙は近代中国のイスラーム学者であるが、彼はアラビア語とペルシャ語の読み書きに堪能でなおかつ漢語もできるという人物であった。彼は中国の伝統経堂教育のカリキュラムは以下の通りに初級から高級にまで進む、と記している(龐 1937)。

1. *Sarf mu'kzzî zanjānī 'awāmil miṣbāḥ* (*Arabic Grammar*) 『米蘇巴哈』 アラビア語の初級者向け文法書

2. *Ḍū al-miṣbāḥ* 『遭五・米蘇巴哈』, (*Glitters of the flames for the introduction of grammatical theory*) , アラビア語の中級文法書と注釈書 著者は Abu al-Fath Nāsir al-Maṭrazī

3. *Malā* 『満俩』. 別名 *Sharh Kafīya* 『舍勒哈・卡菲耶』 アラビア語の文法解説書著者は Abd al-Rahman al-Jāmī

4. *Buyān* 『白亜尼』, アラビア語修辞学の教科書 著者は Sa'ad al-Dīn.

5. *Sharḥ al-wiqāya* 『舍萊哈·威嘎耶』, ナサフィー法学の解説書 著者は Mahmūd
6. *Jalālīn* 『哲俩萊尼』, 二人のジャラルによるクルアーンのアラビア語による注釈書 著者は Jalāl al-Dīn al-Maḥalī、注釈は Jamāl al-Dīn al-Suyūṭī
7. *Tafsīr al-Qādī* 著者は ‘Abd allā ibn ‘umar . *Tafsīr al-Nasafī* と同じ。 *Tafsīr al-Kashshāf* と関連あり。アラビア語の文法構造についての説明書。
8. *Al-‘aqā’id al-Nasafīyyah* 『阿嘎依德』 イスラーム神学、タウヒード理論についてアラビア語で書かれた書。著者は Abū Ḥafs Muhammad al-Nasafī.

以上の課程が終わった時点で、ペルシャ語学習に入る。

1. *Khuṭb* 『虎托布』, 40 のハディースのペルシャ語で書かれた注釈書 Zayd ibn Rifā‘ah’ の本にしたがって Ibn Wad’ ān が書いた書。
2. *Arba‘īn* 『艾爾白欧』, 著者は Husām al-Dīn ibn ‘alā al-Dīn al-Nawjabādī. 50 のハディースについてペルシャ語で書かれた注釈書。真実在に到達するための人間の道の重要性について強調する書。
3. *Golestān* 『古力斯坦』, 真実在である神への愛を歌うペルシャ語詩 著者は Sa‘ad ibn abd allāh al-Shīrāzī.
4. *Mirsād al-‘Ibād* 『米爾薩德』 著者は ‘Abd allā abū Bakr. イスラーム世界で広く読まれたペルシャ語テキスト。スーフィーの道の道徳的解釈を説く哲学書であるとともに、人間完成をいかにして高めるか、神の愛(*ḥubb*)を感じ、神の道に到達するのか説く。漢語翻訳に『帰真要道』がある。訳者は伍遵契(1598?~1698)。
5. *Hosein*, 『侯賽尼』 Ḥusayn がペルシャ語で書いたクルアーンの注釈書。
6. *Ashat al-Lama‘at*. 『額慎口而口亭』もしくは『艾什阿·萊麥阿特』著者は ‘Abd al-Rahman ibn Aḥmad al-Jāmī. (ペルシャ語で書かれたスーフィーの理論書。近代の到来以前には世界中のイスラーム世界で読まれた。漢語には舍起靈 (1638-1703) (スーフィー名は破納痴) が漢語に翻訳

以上が「十三本経」であるが、クルアーンももちろん学習された (楊, 余 1995: 347-368). 近代主義者陳克礼によれば、経堂によって学生たちは「十四本経」を読むこともあったという (陳克礼 1946).

以上のように、アラビア語識字・知識の上に、ペルシャ語のスーフィー系統の書物にのってイスラーム哲学、神学的存在論的科目が系統的に教えられたということはわかるだろう。特に、ジャーミーの著作はスーフィー教団のナクシュバンディー派に大きな影響を受けている。ここからも、経堂教育の真の目的は、訓練と知識によって、真実在であるアッラーに到達するための道を習得することにあつた、ということがいえる。真実在はアラビア語でハック *ḥaqq* といい、中国語では「真」と訳された。

中国イスラームの老教は「十三本経」を学ぶという点では共通であったが、いくつかの派に分かれていた。陝西派、山東派、南京派、雲南派で、いずれもアラビア語、ペルシャ語のどの本に力をいれて読むのか、とか漢語の読み書きを重視するかどうかで分かれていた。漢語で書かれた「漢キターブ Han Kitāb」が「十三本経」の注釈であったり解釈であったり、翻訳であったということは、すでに多くの研究が指摘するところである。(松本耿郎 1999、2002、2003、2006、2007、2009、2012, Murata 2000, 2009, 佐藤 2008, , 馬燕 2005, 丁克家と余葦 2001, 中西 2004, 2013) .

「漢キターブ」にはおそらく二種類の読み手がいたであろう。まず、漢語でイスラームの教義内容を知る必要があった男性ムスリムである。このような読み手はアラビア語やペルシャ語の非識字者ではあったが、漢語の文語の識字者であったはずである。文語は儒学、道教、仏教用語が豊富である。もう一つの読み手は、漢人/満人の支配者たちで、彼らは儒学の知識に基づいた識字能力はもっていた。「漢キターブ」にはさまざまな役割があったはずである。ムスリムを守るためにイスラームの内容がかならずしも反逆的なものでない、ということ、人間完成という意味においては人間の真理を説くものであると説明しようというものであった。ムスリムは中国社会では社会的弱者で、多くの場合差別の対象となり、その宗教に基づく行為や社会（食事のタブー、断食、礼拝、沐浴、葬式、ムスリムの間だけの通婚関係と閉じた人間関係）が奇異な目で見られたことは多かった。理解できない他者を異物として排除し差別しようとするのは、多数派の常である。少数派ムスリムとしては「漢キターブ」の存在があってはじめて支配者層に対して、存在論的あるいは倫理的にイスラームと儒学はほとんど相違ない、という説明ができた。仁、義、礼、智、信という儒学的立場との相似に関して、また帝国の支配者に対する服従に関してもイスラーム教義は説明ができる、とした。

劉智は著作『天方典礼』で、地上の統治者に対する服従は、アッラーへの服従と同等と述べている。なぜならば、地上の統治者はアッラーの影であり、アッラーは宇宙のすべての存在を創造した存在である。帝国皇帝もアッラーによって創造され、アッラーの本質をもっているからこそ、帝国の範囲内のムスリムはその地上の支配者に従わなければならない、とする。これは皇帝とアッラーに対する二重忠誠論と解釈できるが、この理論があったからこそ、中国のムスリムは帝国の皇帝の下で安定した生活を送ることが許されたということになる(松本ますみ 2000)。

イスラームと中華という二つの大文明の対話の結果であるとして「漢キターブ」は近年は研究者に高く評価されている(Murata Sachiko, Tu Weiming 2003, Zvi-Ben Dor Benite 2005, 劉一虹 2006)。確かに、明代以降、漢語文語識字能力をもったムスリム知識人が生まれ（本論では漢語ムスリム知識人とする）、科挙や武挙をくぐり抜けて高級官僚・軍人になるべく勉学に励んだ。科挙とは、漢語文語ができれば、その出自を問わずに出世ができる漢字文化圏のシステムであった。そして猛勉強の末高級官僚になった漢語ムスリム知識人は一族の栄達の推進者になっただけではない。彼らはムスリム社会と漢人/満人社会の仲

介者となって、あらゆる摩擦や紛争を事前に防ぐ役割を果たした。漢語穆斯林識字者は、アラビア語とペルシャ語識字能力が最も尊ばれる穆斯林社会を多数派の外圧から守る任務を帯びていた。雲南の馬注（1640～1711）は『清真指南』を著したとして著名であるが、彼が雲南から北京に派遣された官僚であったことは非常に示唆的である。

他方、さまざまな門宦もまた18世紀に中国西北部にもたらされ、しばしば老教との間で軋轢を起こした。門宦とは、いわゆるスーフィー教団（タリーカ）、神秘的な力をもつと信じられた聖人 *sheykh*（ペルシャ語で *pîr*、漢語で<sup>ラオレンジャー</sup> 老人家）がカリスマ的な力を発揮して、食うか食わざるかの生命の危機に瀕した極限状態にあった西北の穆斯林たちをひきつけた（張承志 1993）。西北はほとんど雨が降らず土地も農耕にも適さず、冬は極寒の地域である。失うものは何もないが神の恵みをもとめ来世の安寧を求めた人たちは、神の靈験を知るためには聖人に近づけばよい、経堂での長年の勉強よりは近道、と考えるようになった。人々は、聖人やその子孫のもとに殺到した。彼らの墓ゴンベイはまた、信仰の対象となった。門宦はまた前掲の *Mîrsad al-Ibad* を阿訇養成のために使ったが、聖人の家に生まれたものがこのテキストを使うことはほとんどなかった。

### 1-3 近代以前に「識字」とは何を意味したのか

老教の問題に戻ろう。二つの宗教言語をマスターし、イスラームの複雑な神学体系、存在論、法学を習得するには十年以上の月日を要した。煩雑な漢字や文体を覚えている暇はなかった。したがって、大多数のマドラサ（経堂）の学生たちは漢語の非識字者であった。

1950年後半まで、中国の穆斯林が「識字者」になるためには二つのコースがあった。二つの教育方法が500年以上も平行して存在したことになる。一つが、「念書」で、私塾にかよって儒学の古典を学び、漢語の識字者になること。もう一つは「念経」で、経堂（マドラサ）でアラビア語とペルシャ語の双語識字者となる方法である。一般的に穆斯林家庭は後者を好んだ。漢語の識字能力は、漢化への道であるとして、嫌う傾向があった。漢人は幾度となく穆斯林に対して嫌がらせやひどい時は無辜の民まで大量殺戮を繰り返した人たちで、またそれに対して反省も謝罪もしない人たちである。Muslimはそんな差別者であり他者への理解を欠く一般漢人への迎合を嫌ったのである。

阿訇たちの多くも「念経」が最高で、「念書」はカーフィル（叛教）として戒めた（達新吾 1931）。近代主義的な阿訇、馬福龍はこの理由について3つ挙げている。まず、清代に回民起義を残酷な方法で制圧したこと（過去の清算がない）、第二に、「念書」を終えたものが、Muslim社会を体制側に「売る」ことが多かったこと（内側からの通敵行為）、第三に、漢人社会からの悪しき影響、たとえば、迷信や異端的思考が回社会にもたらされることを嫌ったこと（信仰の純化）である。ある阿訇は漢人の舞台劇をみることを禁じた（馬福龍 2010 : 25）。別のある阿訇は、経堂教育は人間完成や漢化を防ぐためには効果的であった、とも回顧している（黄登武 2009）。

ムスリムの家庭の中には息子に武芸を習わせ、武挙を受けさせるというケースもあった。武挙になることは、漢化の度合いが低い、という理由からであった（安藤 2009）。武挙はたしかに漢人が支配する中国社会で、ムスリムが出世する数少ない選択肢の一つであった。さらに、漢と回の間緊張を緩和する、という役割も担っていた。西北出身で強大な力を誇った馬福祥(1876~1932)が武挙であったことを思い起こせばよい。西北での「回民起義」が清朝に制圧され、彼の一族がその制圧を担うことで、中央権力に取りたてられ、その結果、地域権力のみならず中央に影響力を及ぼすことができた。彼の中央におけるプレゼンスは流布した「叛乱」する回回」というイメージを払拭するには大きな影響があった。清朝の制圧によって大量の死者を出した西北のムスリムの中では彼を「回回の裏切り者」と揶揄する向きがあったが、結果的に彼は蒙蔵委員会の委員長にまで上り詰め、少数者ムスリムと多数者漢人の仲介役の役割を担った。逆にいえば、馬福祥のような体制に「従順な」ムスリムを利用して、従順でないムスリムを制御させるというのは、「夷をもって夷を制す」という中国の伝統的な分断統治のやりかたでもあった。

ムスリムの中で息子たちを私塾にやる経済的余裕があるものは、息子のうち何人かを漢語塾にやり、将来は科挙を受けてくれることを望んだ。経堂に行って将来阿訇になる息子もいたであろう。なぜならば、首尾よくいけば、漢語識字者もまた回と漢社会間の仲介者になれるからである。そのような識字者の中には科挙以外にも、医者になるもの、ジャーナリストになるものも近代になるとでてきた。一家にそのような息子をもつ、ということは少数者が生き残るための戦略の一つであり、強力な権力をもつ体制側との協調体制を担保しようとしたということになる。彼らのような仲介者がいることで、静かで半ば孤立したような宗教的生活とコミュニティが永遠に続くことを担保できたわけである。世俗的な権力やイスラームに無知・無関心な層の攻撃がムスリム社会に向かないように、あらかじめ防波堤としての役割を担ったのが漢語ムスリム知識人であった。

## 2. 近代的な漢語ムスリム知識人

漢語文語に堪能なムスリム知識人には 1905 年の科挙廃止に従って、清国派遣留学生として日本に留学するものもできた。当時、東京を中心とする中国同盟会のメンバーになったものもいた。1907 年、東京でムスリムの学生たちはある協会を立ち上げる。それが留東清真教育会である。会報も出した。メンバーの多くは、日本の大学の留学生のための予科や、清国留学生のための士官学校の予備門であった振武学校に籍を置いていた。

会報である『醒回篇』（東京：1908 年）を読むと、東京にいた漢語ムスリム知識人エリートに差し迫った問題意識がわかる記述で満ち溢れている。そしてどの論文を読んでもほぼ主張は三点に収斂されている。第一に、「日本のような」先進的な国民国家形成のためには、イスラーム教育と教育法を根本的に近代的なものに変革すべき、ということ。第二に、中国の数千万（ママ）のムスリムをつなぐ協会づくりが必要であること。第三に、「十三本

経」のアラビア語とペルシャ語經典にすぎりつく「時代遅れで陋習にとらわれた」阿訇たちを糾弾すべし、ということであった。

第一の観点からすれば、趙鍾奇（雲南出身）は、中国社会から孤立させないためにも漢語の識字能力は重要であると主張した。第二の観点からすれば、同じく雲南出身の保廷樑は中国ムスリム人口に関する人口統計や、情報、調査が必要で、ムスリムをつなぐリーダーシップがぜひとも必要であると説いた。19世紀半ばの西北と雲南における「回民起義」の結果の数知れぬ膨大な死者と「叛」の汚名をつけられたその失敗を踏まえて、かのような武力蜂起と被弾圧の暴力の再発を防ぐためである。第三に観点に関しては、蔡大愚は一般的阿訇がクルアーンにも無知であること、さらには自分たち日本留学組をも含めた漢語しか知らない漢語ムスリム知識人が自分たちの宗教言語のアラビア語を知らないことを自己批判した。この会の会員はエジプト出身で日本に滞在していたファドリー大佐とも知己があった。蔡はファドリーと会ったときに自分がアラビア語にまったく通じていないのにムスリムで名乗ることをとても恥じたという(蔡 1908)<sup>2</sup>。

結局、彼らは国際社会の中で清国籍である自分たちがムスリムであるということはどういうことなのか、さらには、中国同盟会員として、清国をいかに近代的国民国家として脱皮させるのかについて悩んだということになる。国際社会において、ムスリムが多数存在し、イスラームが国際的な大宗教であり、彼らとのコミュニケーション言語がアラビア語である、ということも留学先の日本で痛いほど知った、ということになる。

一般的にいて、いかなる差別も差別をする側に問題がある。しかし、漢人が圧倒的多数を占める社会において、ムスリムの知識人代表を自認する彼らは、漢人や満人の少数者に対する差別を糾弾しなかった。それどころか、彼らが留学先の日本で糾弾したのは、自分たちの宗教指導者の阿訇の後進性であった。阿訇は、漢語が読めない、純粹存在たる真実在に到達しようという理論に拘泥して、現実がみえていない、社会問題に無関心で、自分たちの直面している貧困や被差別を解決しようとする糸口も見出そうとしない、とその問題点を指摘した。そして、ムスリムが中国社会においてもっと安定、安全な生活を送るためには、伝統的経堂でない新しい近代カリキュラムを取り入れた学校の設定をして近代的な宗教指導者を育成することが必定であり、そのためにはアラビア語と漢語の識字が必須である、と自説を展開したのである。

奇妙なことに彼らの主張を読む限り、だれもペルシャ語学習の必要性に言及をしていない。彼らは多くの時間を私塾での漢語学習に費やしたため、子供のころ経堂で勉強したとしてもアラビア語は初級レベルでとどまっていたのだと思われる。ましてや、ペルシャ語を学ぶ段階には達していなかったはずである。

---

<sup>2</sup> アフマド・ファドリー Ahmad Fadli と日本との関係については、Roussillon (2005)参照のこと。また、ファドリーの宇都宮太郎との強いつながりについては (Esenbel 2012)参照のこと。『宇都宮太郎日記』Vol.1, 258,262,293,460)に記述がみえる。

### 3. 経堂での経験

では、そのような「頑迷で陋習に固まった」阿訇たちを養成した伝統的な経堂における教育方法とはどのようなものであったのだろうか？王静齋(1879～1949)の記憶と回顧録にしたがってなぞってみよう。彼は天津の極貧家庭出身ではあったが、のちに非常に影響力のある近代主義の阿訇として後世に名を残している。ただ、改革派なので、当然保守派を攻撃する論調に満ち溢れている。したがって、彼の手記については客観性という側面においては割り引いて考える必要がある。

王は中国語とアラビア語とペルシャ語の三言語の識字能力をもつ、当時でも非常に珍しい阿訇であった。漢語の読み書きは雑誌や新聞の文字を拾って覚えたという(王 1937)。彼はクルアーンを漢語にあえて翻訳した人物でもあった。もちろん、保守派からはクルアーン翻訳は許されないと猛反対を受けることを覚悟での翻訳であった。

王はまた、サアディーのペルシャ語詩ゴレスターンを『真境花園』として翻訳出版した。かの「十三本経」の中の一冊である。また、漢語雑誌の『伊光』を1927年から1939年まで継続的に発刊し続けた。改革派として抗日戦争中にあえて重慶に移り、徹底抗戦を訴え続けた人物でもある。

彼の回顧録によると、河北と北京の経堂の学生は極貧の家庭出身者が多かった。経堂に入っても、多くが途中で勉学をあきらめた。宗教言語は外国語のアラビア語とペルシャ語という環境の中で、複雑なイスラーム神学体系を学んでいくということが難しかったこと、また限られた人間関係の中で学生と阿訇との関係が往々にして悪化するということも勉学途中放棄の理由として挙げている。学生は一つの清真寺から別の清真寺へとよりよい学習環境と導師を求めて各地をさまよった。多くの場合、阿訇のアラビア語とペルシャ語の理解水準は低かった。特に、会話や発音はからきし駄目であった。王静齋は早い時期に中東を旅していたので、阿訇たちの言語能力がいかにネイティブからかけ離れたものであるかをよく知っていた(王静齋 1937)。

また別の経堂教育の実情もみてみよう。湖南の常德の清真寺からの内部告発である。漢語ムスリム識字者の山國慶はいかに「保守派の阿訇が固陋で時代遅れか」ということについてははじめは言わぬが華(山國慶 1933)、といていたのだが、次の年には実情を暴露しはじめた。彼によれば、老教の阿訇は官制の教育機関をまったく受け入れない。また、阿訇たちはイスラーム改革論者を糾弾し、クルアーンの解釈も批判し、イスラーム改革論者はまったくイスラーム知識をもっていない、とまで放言している。そのような「墮落した」阿訇は、金持ちから金をもらい、私腹を肥やしている。保守派阿訇はイスラーム改革派を「異端の漢人」と糾弾し、郷老やコミュニティの実力派はそのような阿訇を影であやつり、自分たちのいうなりにしている。またこのような保守派阿訇は、改革派は地獄に行く、とまで言っている、と。(山國慶 1934)。

そのようなわけで、そこかしこに保守派と改革派の間で憎悪と紛争が巻き起こり、中国

のムスリム社会は統一どころかばらばらになるのでは、というありさまであった<sup>3</sup>。もっとも、統一が必要だと叫んでいたのは、改革派であったが。

しかし、改革派にせよ、保守派にせよ、経堂で学んだ経験というのは、中国ムスリム社会の中ではその人を「識字者」として権威あるものにするのであった。ほとんどのムスリムはアラビア語もペルシャ語も漢語も読めなかったのであるから。多くが貧困のため子どもを教育する余裕がなかった。イスラーム文化は知識を重んじ、宗教的知識をもつ人ばかりに尊敬され信頼された。経堂のカリキュラムは400年以上続いた。中央アジアからもたらされたテキストは阿訇から弟子へ教える過程で丁寧一枚一枚写本として書き写され次の世代に継承された。それは多くの蜂起、被弾圧、紛争、混乱、貧困、飢餓をも潜り抜けてきた文化であった。伝えられた写本や、イスラームの習慣、イスラームの倫理は中国ムスリムにとって自らのルーツや矜持を確かめる文化的遺産であった。そしてその有形無形の文化的遺産は漢人という多数者からムスリムを明確に区別するメルクマールでもあった。

#### 4. 改革派教育の開始

##### 4-1 四大阿訇と愛国ハディース

「十三本経」に基づいたカリキュラムは老教のコミュニティで続いていた。その一方で、老教と改革派の争いは依然として続いていた。改革派はアラビア語、漢語、法律、科学、地理学、中国史や中国人としての自覚を促す近代教育を推進しようとしていた。

改革派が資金を集めて設立したのが近代的イスラーム学校で、1920年代末から1930年代に続々と設立され発展した上海伊斯蘭師範学校、昆明の明德中学、北平の成達師範学校などが有名である。成達師範学校は、抗日戦争中、国民党の大後方への退却とともに桂林に移り、1940年には国立学校へと昇格している。雑誌『月華』を発刊し、漢語メディアとして、中国イスラーム社会への影響力は多大なものがあつた。この学校で養成された改革派の宗教指導者や教師たちは日本敗戦・中国勝利後、国民党につくか共産党につくか選択を迫られた。それは、国民党が台湾に移ってからと同様で、国民党側についたものは中国回教協会の理論的指導者となり、大陸に残ることを選択したものは中国共産党の宣伝役を買ってでるか、協力者になることを余儀なくされた。

民国四大阿訇と称される王静斎、馬松亭、哈徳成、達浦生もみな改革派であつた。馬松亭は成達師範学校の設立者の一人であるが、哈徳成、達浦生は国際都市上海で海外経験豊か

---

<sup>3</sup>開封の1935年の記事には、新旧両派が争って「友は絶交状態、骨肉も気持ちに通じない」、という状態にあるとある（心誠「論阿文之艱難及所謂新旧派之癥結」『伊斯蘭』第四期、開封）。同様に、大運河沿いの滄県においても、同時期、新旧両行間の関係は最悪で、相手にどんなことが起ころうとも、「袖手傍観主義」を決め込んでいたという。「滄県回民概況」『月華』(7/23-24,1935)

な阿訇としていわゆる国際水準に達した阿訇として珍重された。

改革派は例外なく「愛国者」でかつ近代主義者で、抗日戦争に参加することはイスラーム信仰としても正しい、と言い切るような人々であった。彼らは漢語ムスリム知識人（念書的）とともに、またあるときは漢人知識人とともに言論活動を行ったが、そこにはもともと脆弱な回民の地位を来たるべき時代に備えて向上させよう、という意図もあった。彼らの多くは 1920 年代に中東をマッカ巡礼のために訪れ、有名ではあるが真偽がはっきりしないハディース、“*Ḥubb al waṭan min al-īmān*”、すなわち「国を愛することは信仰の一部」を持ち帰った。このハディースは 19 世紀末から 20 世紀初まで反植民地主義・国民国家建設・新式近代教育を提唱するイスラーム改革主義者によって頻繁に引用されていた。中国イスラーム改革主義者は愛国主義を唱え、このハディースは預言者の真正の言葉であると強調することで、中国ムスリムを中国国民の重要な一部分として統合され、国民としての自覚を強くもつことを提唱した。（松本ますみ 2003, 2006）。

改革主義者はまた、中国のムスリムの統一を希求したが、その一環として、1936 年に開催予定であった国民大会にムスリム代表を送ることを強く望んだ<sup>4</sup>。

## 4-2 相対的な改革派の台頭とその理由

### 4-2-1 イスラーム的知の国際化、海運の発達、陸運の衰退

改革派の台頭にはもちろん理由がある。まず、国際的な交通の便の改善である。清末に封禁策が解かれると、海外から多くのイスラーム関連本が中国にももたらされることとなった。エジプト、トルコ、そしてその多くがインドから発信されたものであった。インドでは大英帝国の補助金でイスラーム学校が運営されていたからである（王静斎 1939）。さらには、海運の定期便の運航により交通の便が劇的に改善され、中東旅行が比較的容易になった。マッカ巡礼も中国ムスリムにとっては夢ではなくなった。マッカ周辺では世界中からきたムスリムと意見交換が活発になされる場所である。そこでの話題はもっぱら改革派の潮流であった。

その一方で、数千年続いた陸の東西交流の道、シルクロードは新疆とロシア間の国境を事実上決定した 19 世紀末のイリ条約によって衰退を余儀なくされた。それに追い打ちをかけたのが、1917 年のロシア革命である。ソ連の誕生により国境の壁はさらに高くなり、中央アジアにおけるイスラーム信仰や研究そのものが無神論の席卷の前で困難に直面することになった。他方で、海路もたらされる新しい情報が陸のシルクロードからの旧来のそれを、近代性、量、アラビア語の言語的正当性とともに圧倒した。陸のシルクロードの言語でありなおかつ各地の風習や言語、法体系などさまざまな多様性を包括するユーラシアの

---

<sup>4</sup>「国史館」 001000000230A 全宗名 国民政府 卷名 国民大会僑民代表選挙案（1）1936/06/10-1937/08/31）

諸旧「帝国」をつないだ存在一性論の哲学を紡ぐペルシャ語勢力の影響力は衰退の一途をたどった。

#### 4-2-2 書き言葉を残さなかった阿訇

我々は民国四大阿訇の名前を憶えている。彼らは例外なく、漢語を解し、改革と近代化と愛国主義と抗日を高らかにうたった。彼らを持ち上げたのは民国期でも中華人民共和国期でも改革派であったことを考えなければならない。現在でもそれは変わらない。しかし、中国国内や日本・西欧の研究者は改革派以外の阿訇たちのことを正當に評価できていない。それは彼らが漢語でなにも書いたものを残さなかったからに他ならない。彼らは口語に基づきアルファベットで記述する小兒經（小兒錦、小經、小錦ともいう）<sup>5</sup>を手紙やメモに使ったが、それらは散逸してしまった<sup>6</sup>。また、現代の阿訇も研究者もペルシャ語の古典を読む力に欠いている。我々は、存在一性論に基づいて過去彼らが何を語っていたのか、何を論じていたのか正確に知ることはできないのだ。漢語識字能力をもった改革派だけが記述を残すことができた。反帝国主義と近代性を叫んだもののみが印刷物に主張を残すことができた。しかし、これら漢語の非識字者ではあるがアラビア語・ペルシャ語を猛勉強した阿訇たちの文化的遺産について考えることはできるのだろうか？彼らはスピヴァックのいうようにポストコロニアルな文脈の中ではサバルタンなのだろうか？

#### 4-2-3 ペルシャ語排除の開始

改革派が守旧派の大きな反対を受けながらも 1920 年代から 30 年代にかけて行ったのは、次のようなことであった。すなわち、経堂の教育改革、特にペルシャ語学習時間を減らすことであった(丁士仁 2006, 趙秋蒂 2012)。効率、結果、啓蒙、個人と社会の進歩という概念がなだれを打って入り込んできた。それはまた、中国のムスリム社会にもまた、帝国主義の浸食や政治的混乱の只中に自分たちがいる、という自己認識、さらには国民統合とい

---

<sup>5</sup> 小兒錦は、漢語の口語の音をアルファベットで表す表記方法である。漢字を学ぶためには膨大な時間がかかるが、アラビア語アルファベットは 28 文字しかないので、口語を表記するためには比較的容易である。阿訇、学生や他ムスリムの間では小兒錦で手紙がやり取りされた。非識字者の女性のための小兒錦のテキストが出版されてきた。臨夏や蘭州の多くの女学で、実際に使われているのを筆者もみた (2005 年～2007 年)。年配の女性はいまでも小兒錦を普段につかい、また礼拝の文句の学習用としても使う。しかし、小兒錦は方言によって記し方が違う。したがって、小兒錦を使った手紙の内容を知ることは至難の業である。

<sup>6</sup> 実際、筆者は多くの経典が無名の清真寺や個人宅に無造作に積み上げられているのを何度となく目撃している。そのページの間には小兒錦の手紙がさしはさまれていることも多い。小兒錦はムスリムの間での情報交換手段であった。

うトレンドや貧困の解消という考え方に對抗する必要があるという状況認識がじわじわと生まれたことを意味する。

テキストとカリキュラムからのペルシャ語学習の排除については常徳のあるムスリム教師が 1925 年に次のように語っている。

回民のこどもにどのような教科書を与えるべきか考えなければならない。白話の漢字とペルシャ語（ファールシー）どちらを教えるべきか、という議論がある……もしクルアーンの教えに従えば、白話への翻訳は議論されるべきであるが、もしそうなれば子どもたちにとってクルアーンは学びやすくなる。言うまでもなく子どもの母語は白話であるから…ペルシャ語を使えば、ペルシャ語テキストの意味をしるために、教授法は間接法となる。学習者はペルシャ語をより詳細に解釈するスキルを身に着けなければならない。しかし、子どもがペルシャ語学習に挑戦しても、すぐに忘れてしまう。子どもにとっては拷問そのものである… イスラームのテキストの内容を中国の子どもに教えるのに、ペルシャ語を使うというのは不自然ではないか？……阿訇たちはペルシャ語の語句を正確な意味も知らないのにぶつぶつ唱えているだけだ。…… いまでは封禁策も解かれ、輸入されるテキストはみなアラビア語のものばかりだ。…ペルシャ語のテキストは偽のハディースを多く含んでいる。いまこそ、ペルシャ語に依存するのではなく、漢語の読み書きを習い、我らの生活水準を向上させる時である。…もちろん、ここではすべてペルシャ語の学びを放棄すべきということでないのだが（常徳回教補助会 1925）。

ペルシャ語のカリキュラムは 1920 年代から 30 年代には改革派の学校ではすたれていった。有名な成達師範学校では、済南に設立当初の 1927 年には週に 3 コマペルシャ語の時間があった。ところが、北平に移転し、1936 年には 1 コマも教えられなくなった(馬松亭 1936)。西北では 1934 年に回民のための省立師範学校では 2 コマのアラビア語クラス、4 コマの漢語クラスがあったが、ペルシャ語は皆無であった。その後、さらなる漢語クラスの拡充が図られ週に 5 コマ教えられたが、アラビア語は 1 コマに減らされた(馬福龍 2010: 26)

#### 4-3 キリスト教、日本からの挑戦への対応

彼らに挑戦してくるもの、具体的にはキリスト教宣教師やキリスト教という宗教に対してどのように對抗して回答をしていくべきなのか、という問題も 19 世紀末から 20 世紀初頭のムスリムを悩ませた問題であった。キリスト教宣教師は対ムスリム宣教も行い、アラビア語の聖書までもちこみ「イスラームの存在自体の誤り」を説いていた (China Inland Mission, SOAS archives)。

キリスト教の挑戦に対抗したものとして、19 世紀末の馬徳新や馬聯元がいる。彼らはキリスト教論駁に関する何冊かの本を書いている。それらはみな三位一体論とイスラームの

タウヒード（神の一者性）の間の矛盾点を突いたものであった。馬徳新や馬聯元は才能あり、知力あり、財力のサポートがあった。アラビア語と漢語のバイリンガルの論駁書を発刊できるぐらいである。しかし、他の阿訇は言語能力とともに有力なムスリムの寄付者を欠いていたので、キリスト教論駁書を出版することはできなかった。ちなみに、馬徳新や馬聯元は伝統的な老教の存在一性論的な神学の立場をとり、アラビア語、ペルシャ語、漢語の三言語の識字者であった

20世紀になるとアラビア語を学び中国ムスリム宣教のために中国に送り込まれた宣教師も出現するようになった。彼らはアラビア語でキリスト教宣教をし、経堂の学生にアラビア語で宣伝冊子を配ったりもした。しかし、彼らがペルシャ語の小冊子を配ったという記述や証拠はない。キリスト教宣教師の理解では、イスラームと言う宗教はアラビア語知識のみでなりたっており、ペルシャ語で語られる神秘主義的な内容の重要性は無視していた。その理由としては、在中国のキリスト教宣教師自身がアラビアミッションの設立者である、アラビア語のみが堪能であるサミュエル・ツエマーの布教論に従っていたこと、それに加えて宣教師自身がイスラームに対するキリスト教の優越を信じて疑わなかったからである(Matsumoto 2005)。

日本も改宗大陸浪人を中国に送り、1920年代には上海でイスラーム雑誌を発刊してイスラームの発展を援助する、という奇策を弄した。日本の陸軍のイスラーム工作を付度した行動の一環であった(松本 2009)。

中国ムスリムの知識人（漢語識字者、アラビア語識字者で漢語ができるもの双方）はこれら外国からの挑戦・挑発に対して自分たちのムスリム社会は脆弱と考えた。なんとしてもこれらの勢力の浸透を食い止めるためには、自らが相手を論破・論駁をしていかなければならない、そのためにはやはり改革が必要とさげられた。

#### 4-4 新新教の台頭

19世紀末には西北で回民蜂起がおこり、その後、新新教（イフワーン）が馬万福によって中東からもたらされた。この派は西北の強力な軍事実力者であった回民軍閥の援助を得た。馬万福の「クルアーンに帰れ」というキャンペーンは、確かに中東の改革運動の影響を得たものであった。この主張は、強力なバックアップのスポンサー回民軍閥のもとで、その地域の打ち続く回民内部の内輪もめ（教派、門宦）を一蹴する効果があった (Lipman 1996: 201-211)。新新教はアラビア語学習と漢語学習を推し進めた。

確かにイスラーム改革運動に生きた19世紀末から20世紀初の中東の人々はスーフィズムを嫌う傾向があった。預言者ムハンマドの時代に存在しなかったからと言う理由である。イスラーム教義を純化させよう、預言者が人類にもたらしたクルアーンの原典に戻れば自分たちが面している諸矛盾は解決されるというのではないか、という近代の潮流が中東を覆っていた。中国に持ち込まれたこれらの改革派の思想の影響が拡大する中で、ペルシャ

語学習はゆっくりと消える運命にあった。

## 5. 三つの荘 : ペルシャ語学習が生きている村

### 5-1 ペルシャ語が残った村 インタビューから

本論の最初に、天津と河北の三つの荘でまだ経堂教育にペルシャ語が残っているということを記した。すなわち、天津の天穆村（またの名を穆荘子）河北の滄州（丁荘子と曹荘子）である。この三つの荘（村）で経堂教育がまだ現存していることについて、現地でインタビューをおこなった。その結果、次のような答えを複数の専門家から得た。

改革開放後、年取った阿訇はやっと名誉回復しに一般ムスリムの前に現れた。ムスリムたちは宗教自由の時代になったのだから、どんな形の教育がいいのか話し合った。年取った阿訇は「十三本経」に基づいた伝統的学習方法がいいと言い張り、10年以上も油紙に包まれ甕に入れられ地中深く埋められていた経典をとりだした（松本の天穆村におけるインタビュー。H阿訇とD阿訇。2013年2月21日、22日）。共同体のムスリムもそれに同意し、ペルシャ語学習が老阿訇のもとで復活し、伝統的「十三本経」に基づき存在一性論を学ぶ教育が再開した。今日においても伝統的カリキュラムは山東学派の特徴としてこれら三つの荘に化石のように残っている。

その一方で、山東省でも他の地域では伝統教育は息絶えてしまった。LBq阿訇（1919年山東省済南生まれ）とのインタビューによると（2007年8月時点で89歳）事情は以下のとおりである。日本占領期（1937-1945）においても彼は「十三本経」を学んだ。ペルシャ語で学ぶ学問（本論での存在一性論）は「道学」と呼ばれていた。すなわち、真理と人間完成への道を学ぶ学問ということである。道学とは別名で性理学と呼ばれていた。LNq阿訇は、1930年に経堂で学びはじめ（満11歳）、いくつかの清真寺の経堂を放浪した。すべての課程を終えて阿訇となったのは28歳の時で、およそ1947年のことである。彼がペルシャ語古典を学んでいた時期と日本の占領期は重なる。日本敗戦後、彼は中南海の真向かいにあった回回営清真寺の阿訇となるが、人民共和国の設立後、この清真寺は破壊の憂き目にあった。

彼は次のように回顧する。

「日本統治下は悪くなかった。彼らは清真寺の内部の教育内容にはまったくタッチしなかった。我々ムスリムは日本統治下で特別な庇護下にあった。国民政府（1945-1948）統治下はひどかった。国民党は清真寺を破壊し、教義内容にも介入してきた。貧しいムスリムは「匪賊」であるとして、ムスリムの虐殺をも意図していた。私の記憶によれば、1949年以降もペルシャ語の学習は細々と続いたが、文化大革命の発動とともに最後の止めを刺された。私は河南の済陽の清真寺に行って文革開始後2年間は阿訇をしていた。しかし、残りの8年間は文革の暴威のため阿訇を止めることを余儀なくされ、自分の村に戻り、農業を行っていた。

改革開放後、私は山東省徳州近くの石家村清真寺の阿訇として復帰した。文革で経堂学生の学習が中断したので、多くの清真寺の経堂は道学としてのペルシャ語の課程をやめてしまった。かつて経堂で学んでいた学生はアラビア語学習のレベルまで達していたが、道学としてのペルシャ語経典を学ぶレベルまでにはいっていなかった。彼らもまた文革中は強制労働で農村に送られていた被害者であった。文革後彼らは清真寺に戻り、大威張りで「即席」阿訇として清真寺が再建・再開された時に働くこととなった。しかし、多くの老阿訇は共産党が再度迫害を行うのではないかと恐れて二度と清真寺には戻ってこなかった。」

## 5-2 公的語りとの乖離、保守派の隆盛

LBq 阿訇のライフストーリーを聞いて、国民党の公的歴史とも共産党の公的歴史とも異なることに筆者は驚かされた。特に、日本占領期のそれは、公的な歴史の語りとは全く異なる。そこで、次のようにこの問題を解いてみたいと思う。

前述したように、王静齋の記憶によれば(1937年)、盧溝橋事件直前に河北と天津のムスリムの中に「保守派」と「改革派」の間で非常に強い確執があった。保守派はほとんど全ての阿訇が属していた。彼ら阿訇は、もちろん「十三本経」に根ざしたカリキュラムが最良と信じていた。

王静齋は例外的な人物であった。彼は漢語の読み書きを独学で身に付け、マッカ巡礼に行き、アズハル大学で学んだほどの人であった。アズハル大学は当時、反スーフイズムの牙城で、イスラーム改革の中心的発信基地であった。彼は海外の事情も踏まえ、イスラーム改革を叫び続けたが、主流派、すなわち「保守派」阿訇や彼らへの追随者、さらには清真寺の董事会のメンバーたちに拒否され続けた。董事会はコミュニティの経済的、政治的な影響力をもつものたちで構成されていた。

王静齋は1926年から1928年にかけて北京の東四牌楼清真寺でクルアーンの翻訳に従事した。そして次の年に、改革派の成達師範学校が山東からこの東四牌楼清真寺敷地内に移ってきた。その意味では、東四牌楼清真寺の董事会は改革派で東四牌楼清真寺自体が改革派の発信基地であったということが分かる。

彼がおこなったクルアーン翻訳が保守派によって強い拒否感をもって迎えられたことはすでに述べた。しかし、馬松亭のような阿訇たちは、この東四牌楼清真寺の成達師範学校で近代スタイルの宗教指導者、ムスリム指導者の育成を考えていた。さまざまな軍閥やエスニシティが入り乱れ、私利私欲・疑心暗鬼に置かれている状況を脱し、まず国家の統一を目指さなければならない、という考えからであった(馬松亭 1936)。そんなムスリムの間のぎくしゃくした関係の中で盧溝橋事件以降の日中全面戦争がはじまり、華北は日本の占領下に入った。

## 5-3 日本占領時代の傀儡組織とイスラーム政策

ここでは紙幅の関係で、日本が日露戦争以来中国イスラームに対してどのような工作を行ってきたかに関しては詳説しない。ただ、国権主義者を主軸としたアジア主義者の「大陸浪人」のみならず、日本陸軍も日露戦争勝利後の早い時期から西欧列強に対抗すべくアジアに拡張をはかるためにイスラームに着目していた。大陸浪人たちは「自分の意思」で中国大陸に渡り、情報を収集して上部機関やメディアにそれを売っていた。川村狂堂、田中逸平、佐久間貞次郎などは1920年代にイスラームに改宗している。歴史的にもイスラームになじみがなかった日本は、公式的・非公式的にイスラームの調査と研究に本格的に着手することになる。イスラームを知ること、ひいてはムスリムを支配することは、日本がアジアに進出するためには必須と考えられるようになった。特に、知られざる中国イスラームを知るということは、地政学的に重要な国家プロジェクトとなった(松本ますみ 2009)。

柳条湖事件(1931年)の後、日本は中国東北を占領し、「満洲国」を建国した。五族協和の楽土と喧伝されたこの土地の本当の統治者は当初人口1%しかいなかった日本人であった。日本はまたムスリムを利用することを考えた。日本はムスリムのよき友人で保護者である、というのである。ムスリムは「満洲国」と国境を接するソ連・モンゴル人民共和国の「脅威」、さらには中国内部の中国共産党の浸透に対抗する「防共」政策に利するための「盾」と見なされた(坂本 ed., 2008, 外務省外交文書 1938)。タタール人ムスリムが満洲国に保護を求めて日本と協力関係にあった、ということのこの文脈から理解できる。

茂川機関<sup>7</sup>は日本の華北占領後、イスラーム工作の中心となった機関である。その肝いりで北京に作られたのが、北京回教会で、盧溝橋事件以前に存在した北平回民公会を改編したものであった。非改革派の高名な阿訇で牛街清真寺の教長をしていた王瑞蘭が、この傀儡組織の宗教人側の代表となった。

1938年2月には茂川機関は中国回教総聯合会をつくり、軍事占領地域のすべてのムスリムを組織化することを目論んだ。他方、王静齋や馬松亭、時子周などの改革派阿訇は北京や天津から抜け出し、国民党の支配地域の大後方に渡り、抗日宣伝を繰り返した。すなわち、「改革派」が占領地域から抜け出した形になったのである。日本による軍事占領地に残った(残された)ムスリムにはいろいろな人々がいた。運搬業者、商人、漢語知識人、ジャーナリスト、阿訇、宗教学生、女性たち、子どもたちである。彼らは名目上、中国回教総聯合会に組織され、管理された。

被占領地に残ったムスリムに、日本は再度漢語教育や日本語教育といった近代的教育を施した。回教青年訓練所もつくり、軍事教練も含む教育も行った。また、ムスリムの風俗習慣

---

<sup>7</sup> 茂川機関を取り仕切っていたのは、茂川秀和中佐。日本陸軍の土肥原機関の諸機能を引き継いだ。茂川機関は北京と天津における謀略を一手に引き受けていた。その業務内容は、非合法のアヘンの取引をしたり、謀略を起こしたりすることであった。この機関は日本人にはなじみのないイスラームを取り扱うこととなったが、下で支えたのは新参の「ムスリム」浪人でムスリムとしてのキャリアが長い川村狂堂や佐久間貞次郎はこの謀略からは外れていた(安藤 2012)。

を重んじた。遙かに宮城を仰ぎ、天皇に忠誠を誓わせる、という儀式も行わせた。このような行為は、神の単一性（タウヒード）を信じるムスリムにとっては言語道断のことであって、日本統治に対する嫌悪の情をも湧き立たせた（新保 1998,1999,2000a, 2000b, 2003）。唐易塵は対日協力をおこなったムスリムである。彼は 中国回教総聯合会の秘書長に任命された。しかし、彼の協力の意図は、ムスリムの生活水準と教育水準を向上させることにあるのであって、そのための方便として日本から財政援助を引き出すことにあった。（山崎 2011）。

日本の対回教政策の一環として、西北興業銀行を設立し日本から投資者をつのる一方、回隆公司という会社を設立して、河北、内モンゴル、西北のムスリムを利用して日本に有利に働くように画策した<sup>8</sup>。

しかし、日本の華北における対回教政策は結果的に失敗に終わった。日本関係者がムスリム社会の実情についてあまりにも無知であったからである<sup>9</sup>。たとえば、イスラーム法で利子をとってはいけない。したがって、日本のムスリムのための低利の銀行設立案というのは、荒唐無稽であり、ムスリムの失笑をかったことであろう。

ムスリムの教育近代化は日本人統治者にとっても重要事項の一つであった。日本側は念書（漢語が読める）ムスリムを使って対日協力者になるように要請した。そして、中国回教総聯合会関連の仕事を斡旋した。中華民国臨時政府（日本の傀儡政権）は、日本占領地での「近代」教育を推進したが、その中には日本語クラスも含まれていた。いうまでもなく、日本軍事占領下の学校は厳しい監視下にあり、人間の尊厳を踏みにじるような言動・行為、日本に対する絶対的服従を強いられた。

しかし、それでも漢語ムスリム知識人はムスリムたちに自分の子どもに傀儡政権下の小学校でもいいから送るように説得を続けた。小学校教育は（経堂教育よりも）実用性にまざる、といって（Anonymous 1940）。近代主義者として、女性の初等教育の必要性を唱えたのも彼らだった。（再為 1942）。

たとえば（底 1943）は中国回教総聯合会の週刊誌『回教週報』に次のように述べている。

ハリーフア（経堂の宗教学生）を教える教育法はまったく進歩がない。…この教育法は千年も続いて多くのアーリム（宗教学者）を育てたけれども、世界は刻々と変わっているのである。…唯一の条件はハリーフアの育成教育法を変えることである。…昔の生活はどうであったか？受動的で寄生的な生活であった。生活が安定していないならば、どんな仕事をしてもうまくいかないであろう。

---

<sup>8</sup> 「各国ニ於ケル宗教及布教関係雑件 回教関係」 第二卷 3 中国 分割 2 JACAR Ref.B04012550500 外務省外交史料館「本邦ニ於ケル宗教布教関係雑件 回教関係 第二卷分割 4 (1-2-1-0-007)」 p.65, JACAR Ref. B04012533700, June 17, 1942

<sup>9</sup> 「満支回教徒工作ト西北関係（旅行報告）」／1939年 JACAR Ref.B10070456800 7 枚目

しかし、このような近代教育を推奨するようなメッセージをどれだけ発しようとも、漢語の雑誌を読むものは少なかったと思われる。被占領地域のムスリムのほとんどは漢語非識字者であったからである。時子周は漢語ムスリム知識人で、天津では有名人であったが、彼もまた国民党とともに大後方に移動し、重慶に移動した。彼は次のように嘆息している。「天津のムスリムは近代的小学校に子供を送りたがらない。時の王静斎のような漢語ムスリム知識人がムスリム向けの雑誌を発刊したりして、どんなに説得を試みても」（時子周 1938）。

ここで推測できるのは、中国回教総联合会といった傀儡組織、さらにはその協力者となった漢語ムスリム知識人は、一般ムスリムの近代教育への無関心さに苛立っていたであろう、ということである。近代教育こそが、物質的な豊かさや、富の蓄積、社会的成功の鍵であると信じ込んでいたからである。それらの事項は、多くのムスリムの関心事から乖離していること、ということをも日本人も漢語ムスリム知識人もあまり理解できていなかったということである。

日本占領下の大多数の人々は日本軍・日本人の振る舞いや支配を憎んでいたが、ラディカルな抵抗をあきらめたものもいた。その代わり、日本を利用して貧困問題と教育問題を解決したいと望んだものもいた。抗日ゲリラを結成するものもあった。ゲリラに協力するものも多かった。そんな中で、広大な中国占領地を管理する人員が不十分であったため、対日協力者の漢語ムスリム知識人と中国側軍（いわゆる偽軍）が日本の占領を下支えしたという点は否めない。

日本の占領の目的は明白だった。1937年7月7日の盧溝橋事件の勃発が偶発的なものであったとしても、日本は「満洲国」の統治方法でもって華北地方の占領を行おうとしていた。それは、日本が食料、水、天然資源、人的資源を収奪しつつ華北を兵站基地としつつ国民党と共産党との戦いを続けるということであった。言うまでもなく、日本にとっては、先住民たる中国人から抗日勢力が出てくれば、それを殲滅せずにはおかれなかった。当然のことながら、すさまじい憎悪が日本に向けられるのは必至であった。

占領地域のムスリムにとっては、日本は宥和的政策をとり、日本はイスラームの教義内容にも教え方にもまったく介入しなかった。すべての伝統が守られた。特に天津のムスリムにとってはそうであった。(天津区本部 1939, 安藤 2012)。日本の特務や政策決定者たちは、日本のもとでのイスラームの統合を望み夢見た。しかし、ペルシャ語で書かれた性理学—唯一神からの万物の創造・流出と創造された万物の神への永劫回帰—については理解をしようとしなかった。一言でいえば、誰もそのレベルの研究を日本人研究者が出来ていなかったのである。日本が興味をもったのは占領地における資源確保・利権、日本人の就職機会の確保と現地中国人に対する特権的な地位の確保であった。漢人やムスリムの中でも階層や身分で分断した。日本にとって抗日ゲリラ討伐は重要であった。この事業に協力してくれる親日派を見つけることは必須であった。ムスリム地域においても日本は漢語ムスリ

ム知識人に任命してムスリム社会の「治安」の安定を見守らせた。日本の圧倒的軍事力の前で、漢語ムスリム知識人に選択肢はなかった。彼らは宗教指導者と一般ムスリムと日本軍の間で仲介者になることを余儀なくされた。抗日ゲリラや抗日分子の存在を日本側に知らせるのも彼らの仕事であった。

しかし、アラビア語・ペルシャ語ムスリム知識人はそのような形而下の政策や政治には興味がなく、形而上学的イスラーム教義の解釈にのみ精力を注いでいた。「不争国、争教」といわれるゆえんである。存在一性論哲学（中国では道学）では、ムスリムは完全人間となるべく真実在としての神（真主＝アッラー）との融合を目指す。そのような精神的「修行」ができるための社会の平穏にのみ関心を寄せる。中国に定住して 800 年以上。彼らは長い歴史から、強い軍事力をもつ多数者を暴力で打ち負かすことはできない、ということをよく知っていた。このことは日本の占領期でも同様であった。日本占領者に暴力的抵抗を積極的に行わなかった理由はここにある。

日本に協力した阿訇すらいた。済南在住の王英麒(1933～)によれば、ほとんどすべての清真寺は破壊されず、ムスリムも殺されなかった。それは、李という姓の阿訇が介在したからであった(2010年9月7日、済南における松本のインタビュー)。彼は次のように続けた。

日本の天津の機関（茂川？）は天津の李阿訇と緊密な関係にあった。李阿訇のきょうだいの李文漢は済南南大寺の阿訇だった。日本が済南を占領したとき（1937年12月末）、一人のムスリムがすんでのところで処刑される場所であった。そこで天津の李が日本軍に電話をかけ、その男は釈放された。李は実力のある影響力のある阿訇であった。1938年初日本が済寧を攻めた時、李文漢は済寧東大寺にきちんと掃除し、皇軍を招き入れて歓待しお茶をだすように命じた。彼は皇軍に宣言した「我々ムスリムは日本に服従します。我々は良民です」と。李阿訇のおかげで日本軍はムスリムを殺戮しなかった。ただ、例外があった。日本軍は 29 人の「服従しない」無辜のムスリムを済寧西大清真寺で虐殺した。阿訇、経堂の学生、子どももその中に含まれる。そこの阿訇（王英麒の父親で王恩栄）が皇軍を歓待せず、清真寺の門を堅く閉ざしていたからである。王恩英は「満洲国」で妻の両親がハルピンで殺されたので、日本を嫌悪していた。その一方で、済寧で対抗関係にあった済寧東大寺の阿訇は茂川秀和の知り合いであり、東大寺のムスリムはみな難を逃れた（王英麒氏 談）<sup>10</sup>。

<sup>10</sup> 日本軍による済寧西大寺の 1938 年 1 月の虐殺事件については(王英麒 2005)を参照。また、次の資料も参照。「もう一人の労働者は、済寧人だ。(民国) 27 年の春、済寧はひどい攻撃を受けて、彼の家は小康状態であったのに、今はどうか。家は破れ、敵軍にめちゃくちゃに蹂躪されたので、済南にやってきた…… (彼はある日本人をさして) 「こいつはあの年我が家に押し入って、兄を殺したやつだ。兄の仇はまだ討っていないというのに、我等はやつの粟を拾わされて懐柔されるというわけだ」…… (日本人の) 彼は大砲を炸裂させ、家を壊し、親愛なる兄弟を殺し、安定した生活を壊し、流浪の生活を余儀なくさせている。」(楊敬之「北方回教同胞之抗戦情緒」『日本之回教政策』重慶:商務印書館、1943、pp.57-58)。なお、済寧西大寺と済寧東大寺は距離にして 700 メートルぐらいである。済寧東大寺は清

換言すれば、済寧西大寺の虐殺事件は、日本占領下のムスリムに対する警告でもあった。反逆すればこのような目にあうと。影響力のある「李」阿訇とは誰か？おそらく天津西門北清真南寺の阿訇、李希真であろう。彼は76歳という高齢であった。彼は中国回教総聯合会の最高顧問にして当該聯合会の委員会のメンバーでもあった（中国回教総聯合会 1939）。上の話は権力者との関係をもつものと繋がることによって、多くのムスリムが難を逃れたと言うことを物語るが、ムスリム同士の対立が反対派を陥れることもあった、ということも見て取ることができる。

対日協力者の漢語ムスリム知識人の目的が近代主義の推進であったとしても、伝統的「十三本経」をつかったカリキュラムは続けられ学生が育成された。天津ではエアポケットのようにまったく以前と変わらなかった。他方、彼ら「保守派」の論敵であった改革派は「愛国心」を謳いつつ漢語で雑誌をこまめに発刊しながらも、雲南、重慶、桂林といった大後方に逃れていった。皮肉にも占領地の「保守派」阿訇は、改革派という論敵を一掃できた。これも日本が引き起こした戦争の結果であった。

たとえば、天津郊外のムスリム居住地の天穆村の1940年（日本軍の占領期）の記述によると、人々の生活は次のようであった。村の人口や約四千戸、73%の家は農民、24%は村の外で交易をおこなっていた。村には漢語を教える私塾が3つしかなく、公立の小学校は皆無であった。しかし、経堂は3つあった。村のほとんどの住民は敬虔なムスリムでイスラームの生活様式に従って毎日を送っていたが、漢語を師弟に習わせたり、自分が習ったりするには熱心ではなかった。彼らが心から望んでいたのはイスラームを学ぶこと・実践することで、清真寺は一日五回の礼拝に集まるムスリムでいつも満杯であった（穆成竹、穆成仁 1940）。

以上のことから、この天穆村のムスリム住民は老教の敬虔なる信者で、日本占領下においても「十三本経」を重んじた伝統的な教育を行っていたことがわかる。公立学校に行かない、ということは日本統治下の教育を受けないということでもあった。

日本敗戦後、さらには国共内戦後、改革派の一部は台湾に移住した。改革派もまた二派に分裂したことになる。大陸に残ったものは、中国共産党の指導のもとで「中国イスラーム教協会」の重要な一端を担うことになった。しかし、1958年の宗教制度民主改革キャンペーンで、老教も改革派も一網打尽に弾圧されてしまうのである。

ちなみに、この「十三本経」が生き残った天津郊外の天穆村清真寺であるが、2013年訪問時、周辺のムスリムコミュニティ（ジャマア）は再開発のために徹底的に破壊されていた。清真寺だけが政府の巨額の補助金を得て、荘厳なまでに建て替わっていた。近く、天穆村には高層マンション群が建てられ、ジャマアの人々はそこに移り住むことになるのだという。しかし、投資のために建てられるマンションにはジャマアの人々が全て住

---

代に建造された形を現在でも留めているが、それよりも以前は大伽藍を擁していたとされる済寧西大寺は文化大革命の時にすべて破壊された。済寧東大寺関係者が文化大革命の折にも体制と何らかの折り合いをつけたものと思われるが、ここでは推測の域を出ない。

めるわけではない。資金不足のために他の場所に移らざるを得ないひとも出てくる。また、ムスリム以外の人々も住むようになる。高層マンションの上階に家を割り当てられた高齢のムスリムは足が悪いため、わざわざ下に降りてきて一日5回の礼拝に参加するとも思えない、結果的にジャマアで数百年も温存されてきた「十三経」に基づく教育は緩慢なる消滅を迎えることになるであろう、とは、現地の清真寺管理委員会の人々の言であった（2013年2月 松本インタビュー）。

## 結語

近代化によって、存在一性の哲学が「古臭い」「遅れたカリキュラム」として攻撃され消滅の危機に瀕したのはなにも中国だけではない。人間完成と神への回帰の哲学は、ペルシャ語学習の末に学びとることができたのだが、その言語は近代的改革には障壁と考えられるようになった。まず、西北で消滅した。西北では新新教というクルアーン回帰派が地方実力者によって保護されたからである。1949年以降であってもペルシャ語学習は中国中の老教の清真寺付属の経堂で教えられていたが、それを1958年の宗教制度民主改革キャンペーンと1966年からの文化大革命が直撃し、根絶やしにした。この学統の20年にも及ぶ断絶によって、伝統的教授法は大混乱に陥り、ペルシャ語がわかる阿訇はほぼ消滅したか、二度と宗教界に顔を表さなくなった。例外が河北、天津の三つの荘である。天穆村では、イランのテレビクルーが清真寺にやってきて、*Ashi'ah al-Lama'at*がここでまだ学ばれていることを喜び、取材を行っていったという（2013年2月 松本の天穆村でのインタビュー）。イランはいうまでもなく、存在一性論の哲学がまだ色濃く生活の一部となり学習されているペルシャ語圏である。

確かに、この世界で起こっているさまざまな現象（経済、政治、グローバリゼーション、テロ、戦争、貧困、富の偏在、不平等々々）を唯一の神の本質が流出して起こっている、と考える存在一性の哲学だけで説明するのは非常に乱暴で、難しい。しかし、存在一性論は、その一方で多文化・異なる価値の価値を重んじる哲学でもあった、ということは考慮しなければならないだろう。

ペルシャ語学習とともに存在一性論学習がすたれた時、中国イスラームの多文化主義的価値もすたれ、「回族」であるということだけのアイデンティティ・ポリティクスのみが残る可能性もある。中国イスラームに関していけば、世俗化とナショナリズムは現在、矛盾をはらみながら進行中である。しかし、このような矛盾した考え方の原型はすでに中華民国時代に現れていた。民国期と現代中国のイスラーム教育の共通点は漢語識字をへてイスラームを学ぶ、という方法である。

伝統教育を批判し、近代教育の萌芽が出始めたのが1920年代から30年代。この時代は、帝国主義の席卷、キリスト教宣教師からの挑発、印刷技術の発達、郵送サービス、白話運動、近代の魅惑、近代学校の設立、交通の発達、外国からの出版物の流入と翻訳出版事業

の容易さ、反宗教のソ連邦の成立と余波、そして抗日戦争とさまざまな、ことが立て続けに引き起こされた。そして、とどめをさしたのは自国の宗教、反革命勢力、保守派、外国に通じていると目されたものを根絶やしにしようというさまざまなキャンペーンであった。

急速な変化についていける者といけないものが出てくるのは急速な時代変化が起こる時の特徴である。非効率、非合理、世俗教育を拒否し続ける頑迷派・・・これらはペルシャ語学習者に押された烙印である。このような大号令の中で、伝統教育は次第に無視された。改革主義者は近代主義と「世俗主義」の次のようなキャッチフレーズを振りまいた。貧困の克服、近代教育、愛国主義、ナショナリズム、この世での（金銭的・社会的地位的）成功、反帝国主義など。たしかに、それらにはうなずける点も多いのだが、その反面、人間完成のための内面の形而上学という観点はほとんど忘れ去られてしまった。

しかし、歴史の皮肉としていえるのは、日本による華北占領期、ムスリムの積極的迎合的態度と日本統治者の中国イスラームに対する「無知」が経堂教育を結果的に残し、ペルシャ語教育も化石のように残った、ということである。この現象は「悪い」帝国主義と「良い」愛国主義という二項対立で解釈することはできない。また、華北のムスリムには文革中にも「十三本経」を死にもの狂いで守ったものもいた。このような行為は、急進的「世俗体制」や「暴力を伴う支配体制」に対するソフトなレジスタンスともいえるだろう。体制は漢人がいつも政治的にも言語的にも支配しているのだから。

しかし、いまや伝統はいくつかの例外を除いて失われ、「十三本経」はイランと中国の関係を強調するために博物館に陳列されるものとなってしまった。イランとの歴史的文化的関係の強調は、石油購入と世界経済の中で制裁を受けたイランという市場進出という現代的な利権と大きな関係がある。かつて人間完成の哲学として隆盛をふるったペルシャ語の神秘主義文献にもとづく思想は、世俗化と、モスク周辺の土地投機という狂乱の経済活動の中でいまや風前の灯火である。

クルアーン回帰の改革派こそが真のイスラームである、中国イスラームの伝統である、愛国主義はイスラームの伝統である、という解釈もいまや中国で当たり前になってしまった。しかし、これもまた、近代になって造られた新しい伝統である、ということは指摘しておかなければならないだろう。このように伝統なるものが意図的に書き換えられていく中で近代におけるペルシャ語学習の消滅であった、ということはいえるだろう。

#### 参考文献

安藤潤一郎 2009 「中華民国期における「中国イスラーム新文化運動」の思想と構造」、『アジア遊学』東京：勉誠出版

-----2012 「日中戦争期の中国大陸における回教工作と回民社会——華北を中心に」、『戦時期日本のラマ教・回教工作』会議資料 於：東京理科大学,12月1日.

- Anonymous 1940 「教育輯要」『回教週報』 November 1.
- 保廷樑 1908 「宗教改良論」 『醒回篇』 31-40
- 蔡大愚 1908 留東清真教育會序『醒回篇』, 75-79.
- 常德回教教育補助會編 1925『回文讀本』(王建平 ed. 2007 『中国伊斯蘭經典籍選』 Vol.4、上海古籍出版社、2367-2379)
- 陳克利 1946 「素描我的經堂生涯」『回聲月刊』, Vol.1, No.7-8.
- 達新吾 1931『穆民』 Vol.1 No.1
- 底敬修 1943 「改善海里凡教育方式及阿衡生活環境」『回教週報』 March 19.
- 丁克家/余葶 2001 「試論蘇非主義与經堂教育的關係及其流變」『西北民族研究』 3 期
- 丁士仁 2006 「20 世紀河州經堂教育的兩次重大突破」『回族研究』 No.64.
- Esenbel, Selcuk 2012. 「宇都宮太郎日記のオスマン・トルコとイスラム主義觀」會議資料、イスラーム地域研究 2012,年 12 月 15 日 於：早稻田大学。
- 外務省 1938 「各国ニ於ケル宗教及布教關係雜件／回教關係 第二卷 1. 一般」JACAR B04012550200
- Green, Nile 2000 Emerging Approaches to the Sufi Traditions of South Asia—Between text, territories and the transcendent”, *South Asia Research*, Vol.24, No.2, 123-148.
- 黃登武編 2009『中国經堂教育与陝学阿訇』平涼: 527-531.
- Iwamura, Shinobu 1948. “The structure of Moslem Society in Inner Mongolia”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. VIII, No.1, November.
- Lipman, Jonathan 1997 *Familiar Strangers*, University of Washington Press,
- 劉一虹 2006 『回儒對話 天方之經与孔孟之道』,北京： 宗教文化出版社
- 馬福龍 2010『馬福龍阿衡自述』香港基石出版有限公司
- 馬松亭 1936 「中国回教与成達師範学校」『禹貢』 Vol.5 No.11
- 馬燕 2005『回族經堂教育教材研究』 Master dissertation, Ningxia University
- 松本耿郎 1999 「馬聯元著『天方性理阿文注解』の研究」『東洋史研究』 Vol.58, No.1
- 2002 「中国イスラームの精神世界：劉智の『五更月』について」『思想』No.941.
- 2003 「中国イスラーム存在一性論の"体一"について：馬聯元著「天方性理阿文注解」の第五章を中心に見る」『紀要 人間文化』No.6, 1-23.
- 2006 「馬德新とイスラーム思想の儒教的展開：非暴力・平和の思想」『サピエンチア：英知大学論叢』 40, 141-160
- 2007 「中国イスラーム哲学思想における「全体大用」に関する考察：馬復初(徳新)における「全体大用」を中心に」『サピエンチア：英知大学論叢』 41, 269-287
- 2008. “The Sufi Intellectual Tradition among Sino-Muslims”, In Lloyd Ridgeon (ed.) *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, London: Routledge.
- 2010『中国イスラーム思想の研究』(研究成果報告書)" 駱駝社 2010『中国イスラーム思想の研究』(研究成果報告書)" 駱駝社.

- \_\_\_\_\_2012「馬徳新の『漢訳道行究竟』とアジーズ・ナサフィーの "*Maqsad-e Aqsa*" (最遠の目的地)に関する一考察」『サピエンチア：英知大学論叢』No. 46, 1-26.
- 松本ますみ 2000「エスニシティとナショナル・アイデンティティ—中国イスラーム新文化運動と中国国家」西村成雄編『現代中国の構造変動：ナショナリズム—歴史からの接点』東京大学出版会、99-125。
- \_\_\_\_\_2003「中国のイスラーム新文化運動」小松久男・小杉泰編『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会
- 2006. "Rationalizing patriotism among Muslim Chinese: the impact of the Middle East on the Yuehua journal", In Dodoignon, Komatsu, Kosugi eds, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transformation, transformation, communication*, London: Routledge, 117-142.
- 2005 Protestant Christian Missions to Muslims in China and Islamic Reformist Movement, *Annual Report of JAMES*, Vol.21, No.1, 147-171.
- 2009 「佐久間貞次郎の対中国イスラーム工作と上海ムスリム--あるアジア主義者をめぐる考察」『上智アジア学』, No. 27, 115-134.
- 2010 『イスラームへの回帰：中国のムスリマたち』東京:山川出版社。
- Matsumoto Masumi and Shimbo Atsuko 2011 "Islamic education in China: Triple discrimination and the challenge of Hui women's madrasas". In Sakurai Keiko, Fariba Adelhah, and Dale Eickelman eds., *The Moral Economy of Madrasa: Islam and Education Today*, London: Routledge, 86-103.
- Mu Chengzhu, Mu Chengren 1940 「穆村荘」『震宗報月刊』 Vol.6, No.1-2.
- Murata Sachiko, Chittick, William and Tu Weiming 2000 *Chinese Gleams of Sufi Light, Wang Tai-yu's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm*, State University of New York Press.
- Murata Sachiko, Chittick, William and Tu Weiming 2009 *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge: Harvard-Yenching Institute Monograph Series
- 中西竜也 2004「劉智の『天方性理』における *Mirsad al-Ibad* の解釈について」『西南アジア研究』No.60, 46-61.
- .....2013『中華と対話するイスラーム 17-19 世紀中国ムスリムの思想的営為』（京都大学学術出版会
- 龐士謙 1937「中国回教寺院教育之沿革及課本」『禹貢』 Vol.7, No.4.
- Roussillon, Alain 2005 *Identité et modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon (XIXe - XXe siècle)*. Arles: Actes Sud.
- 坂本勉 ed. 2008『日中戦争とイスラーム—満蒙・アジア地域における統治・懐柔政策』, Tokyo:慶応義塾大学出版会.

- 佐藤 実 2008 『劉智の自然学——中国イスラーム思想研究序説』東京：汲古書院。
- 1933 山國慶 「寡言者得安」『穆音月刊』 Vol.1 No.3
- 山國慶 1934 「我教当局の本来面目」『穆音月刊』 Vol.2 No.1,2,3,4,5,6.
- 時子周 1938 「回教教長与回民戦時教育」『伊光』 No.98,11 月.
- 新保敦子 1998 「日中戦争期における日本と中国イスラーム教徒：中国回教総連合会を中心として」『アジア教育史研究』 No.7。
- 1999 「蒙疆政権におけるイスラーム教徒工作と教育：善隣回民女塾を中心として」  
（『中国研究月報』 Vol.53 ,No.5, 1-13.
- 2000a 「日本占領下の華北におけるイスラーム青年工作：中国回教青年団をめぐって」  
『早稲田教育評論』 No.14。
- 2000b 「日本占領下の北京における回民教育」（渡部宗助・竹中憲一編『教育における民族的相克』東方書店、231-262。
- 2003” 「日本軍占領下における宗教政策：中国華北のイスラーム教徒をめぐって」  
『学術研究 教育・社会教育学編』 No.52.
- Simpfendorfer, Ben 2009, *The New Silk Road : How a Rising Arab World is Turning Away from the West and Rediscovering China*, Macmillan.
- 天津区本部 1939 「分会章程摘要説明」『回教』 Vol.1 No.3。
- Tu Weiming 2003 “The Development of Civilizations Dialogue and Its World Significance”, 回族研究 No.3.
- 宇野伸弘 et al. 1999 「元朝後期カラコルム城市ハーンカー建設記念ペルシア語碑文の研究」  
『内陸アジア言語の研究』 No.14, 1-64。
- 王静齋 1937. 「五十年求学自述」 『禹貢』 Vol.7, No.4.
- 1939. 「発揚伊斯蘭文化之必要」『回教論壇半月刊』 Vol.2, No.2,3,4,5.
- 王英麒 2005 「發生在清真寺里日軍大屠殺」『中国穆斯林』 No. 2。
- 我弁 1941 「為“改善阿文教育的嫌疑”後」『回教週報』4月4日。
- 矢島洋一 2009 「元朝期東アジアのスーフィズム」『アジア遊学 中国のイスラーム思想と文化』東京：勉誠出版。
- 山崎典子 2011 「日中戦争期の中国ムスリム社会における「親日派」ムスリムに関する一考察：中国回教総連合会の唐易塵を中心に」『中国研究月報』 Vol. 65 No. 9, 1-19。
- 楊懷中、余振貴 1995 『伊斯蘭与中国文化』,寧夏人民出版社。
- 楊敬之 1943 「北方回教同胞之抗戰情緒」『日本之回教政策』重慶：商務印書館。
- 再為 1942 「女子教育応走の途径—家政教育」『回教週報』 March 27.
- 張承志 1993 『回教から見た中国』中公新書。
- 趙燦 (1714 (1989)) 『経学系伝譜』(西寧：青海人民出版社青海人民出版社。
- 趙秋蒂 2012 『臨夏宗派—中国穆斯林的宗教民族学』台北：政大出版社。
- 趙鍾奇 1908 「論中国回教之国民教育」 『醒回篇』 64-69.

中国回教總聯合会 1939 「中国回教總聯合会最高指導及委員名系表」『中国回教總聯合会成立一周年紀念年報』 37—38。

Zvi-Ben Dor Benite 2005 *The Dao of Muhammad, A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*; Harvard University Asia Center.