

中国ムスリム学者のイスラーム思想
—王岱輿の予定と自由意志思想及び善悪論を例として—

丁 小麗

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

要旨

西アジアと中国を結ぶシルクロードを通して、東方に伝わってきたイスラームは、中国において独自の宗教的伝統を生み出した。中国で 1400 年ほど発展してきたイスラームにおいて特筆すべきことの一つは、明清時代に起きた、イスラーム言語文化思想と漢言語文化思想の両方に精通するムスリム知識人による、漢文でイスラームを語る思想運動である。これらのムスリム知識人は「回儒（ムスリム儒学者）」と呼ばれている。本論文では、一般的に最初の「回儒」と考えられている王岱輿^{おうたいよ}を取り上げ、彼の代表作である『正教真詮』（1642 年）における思想を読み解く。同書は、イスラーム思想の文脈において避けることができない難解な課題をめぐるものであった。具体的には、予定と自由意志の両立可能の問題、予定と自由意志を水と魚に譬えること、そして善悪論及び悪の帰責問題である。敬虔なイスラーム信仰を持ちながら中国の文化的風土のもとで育った王岱輿が上述の問題をいかに考えていたのかを論じることによって、中国ムスリム学者のイスラーム思想の一側面を明らかにする。

キーワード

回儒、王岱輿、予定と自由意志、善悪論、悪の帰責

Islamic Thought of Chinese Muslim Scholar: Case Study of Predestination and Free Will in Wang Daiyu's Teaching and His Theory of Good and Evil

Xiaoli Ding
Doctoral Student
Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

The Silk Road connecting West and East Asia brought Islamic civilization to China and thus helped to develop a unique religious tradition in China. The modern Chinese Muslim community has a history of over 1,400 years. In China during the 16th and 17th centuries, a group of Chinese Muslim scholars, called the “Islamic Confucians (回儒)” by modern researchers, initiated a movement to translate Arabic (and Persian) texts into Chinese and, moreover, to write their own works on Islamic thought in their vernacular languages.

In this thesis, I deal with one of these Islamic Confucians, *Wang Daiyu* (王岱輿), who has been considered the original Islamic Confucian. I will clarify one aspect of the Islamic thought of this group of Chinese Muslim scholars by reviewing his representative book *The Real Commentary on the True Teaching* (正教真詮). Here, my focus is on his teachings on predestination and free will and his metaphor of their relationship being like that of water and fish. I also investigate his theory of good and evil and the liability of evil.

Keywords:

Islamic Confucian, *Wang Daiyu*, Predestination and Free Will of Islam, Good and Evil, Liability of Evil

1. はじめに

中国におけるムスリム共同体は7世紀の唐の時代をその起源とし、その後の王朝交代の歴史の中でその姿を変えながら複雑化し、現代に至る。本論文が扱う「回儒」について言えば、その名称は日本の東洋学者の桑田六郎が初めて用いたもので、回回（ムスリム）儒学者の意味である¹。回儒は、中国のイスラームの歴史において、アラビア語やペルシア語のイスラーム思想の文献を漢文に翻訳し、また自らも著作活動をおこなった最初期の者たちであった。彼らはアラビア語やペルシア語、イスラームの思想文化を熟知していたことに加えて、漢語及び中国の伝統的な思想文化にも精通していた。イスラーム思想を漢文で表現する際に、彼らは中国哲学の用語を活用することによって、いわば中国哲学様式のイスラーム思想を創り出した。本論文は、最初の回儒とされる王岱輿（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年に没したとされる）²を一例として、中国に生まれ育ったムスリム儒学者たちのイスラーム思想を見る。具体的には、彼の『正教真詮』（1642年）³に見られる予定と自由意志についての思想を論じる。

2. 先行研究と問題関心

まず、テキストについて説明しておきたい。王岱輿（「輿」ではなく「輿」である⁴）の『正教真詮』の版本については、村田幸子がそれは20世紀以前に少なくとも8回も再版されていたと指摘している⁵。また、余振貴は1642年版が初版であると指摘している⁶。村田は東洋文化研究所所蔵の1657年版を基準にしているが、本論文ではこの1657年版に加えて、余振貴が校訂した1988年版⁷を用いる。なお、王岱輿の著作は3冊あるが、『清真大学』（出版年不明）では予定と自由意志の主題がほとんど論じられておらず、『希真正答』（1658年）もまた彼の弟子が整理したものと言われているため⁸、本論では代表作の『正教真詮』のみ扱う。

次に、『正教真詮』の内容については、漢文でキリスト教思想を積極的に著していたイエズス会士のマテオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552-1610) の『天主実義』（1603年）と類似していることがしばしば指摘される。たとえば、王岱輿の三性説（生性・覚性・靈性）⁹とマテオ・リッチの三魂説（生魂・覚魂・靈魂）¹⁰や「人心」・「獸心」の議論¹¹などの箇所が酷似している。さらには、両書の類似点が20箇所ほどもあると指摘する研究者もいる¹²。しかし、王岱輿は『正教真詮』において、予定を「前定」、自由意志を「自由」と明確に対訳し、その両者の関係性まで論じているのに対して、マテオ・リッチの『天主実義』では、善悪論の箇所では自由意志の思想が表現されていると読むこともできなくはないが¹³、予定と自由意志が

一つの文脈において明確に論じられてはいない。

さらに、漢文のイスラーム著作の先駆者を言及する場合、王岱輿と同時代の張中^{ちゆうちゆう}（1584-1661年頃）¹⁴もしばしば提示されるが、張中の『帰真総義』と『四篇要道』の出版年はおおよそ1658-1661年の間であるため¹⁵、王岱輿の『正教真詮』に比してやや遅れている。堀池信夫は王岱輿と張中を比較し、『中国イスラーム哲学書』の劈頭を飾る著書としては『正教真詮』がふさわしいと評価している¹⁶。なお、王岱輿の『正教真詮』で言及している『省迷真原』（出版年不明）と『証主黙解』（出版年不明）という、彼の著作に先行する文献も存在する。ただし、堀池が指摘しているように、王岱輿は前者を清真（イスラーム）思想を侮るものと酷評し、後者を異端としているため¹⁷、それらの著作の思想を援用したとは考えにくい。村田幸子は、王岱輿の『正教真詮』を *The First Islamic Classic in Chinese* として英語に全訳している(Sachiko Murata, *The First Islamic Classic in Chinese: Wang Daiyu's Real Commentary on the True Teaching*, Albany: State University of New York Press, 2017)。従って、回儒思想における予定と自由意志の思想を考察するのであれば、王岱輿をまず取り上げなければならない。

さて、王岱輿の『正教真詮』における予定と自由意志の思想についての先行研究としては、孫振玉『王岱輿及其伊斯蘭思想研究』（2000年）、梁向明『明末清初回族三大漢文譯著家倫理思想研究』（2010年）、孫振玉『王岱輿劉智評伝』（2011年）、朱国明『明清回族伊斯蘭哲学範疇研究』（2015年）、そして、秦惠彬「論王岱輿的宗教倫理思想」『学習與思考』（1984年）、羅万寿「試析王岱輿的宗教倫理思想」『西北民族研究』（1986年）、童斌「論明清回族四大譯著家前定與自由思想」『赤峰学院学報（漢文哲学社会科学版）』（2016年）がある。なお、日本では、堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿^{ダイイ}研究』（2012年）¹⁸が挙げられるが、予定と自由意志についてはほとんど触れられていない。そして、これらの先行研究については、共通の問題が二点挙げられる。一点目は、王岱輿が「予定と自由意志」を「水と魚」に譬えることについて、これらの研究においてほとんど関心が向けられなかったことである。二点目は、それぞれの先行研究では確かに王岱輿の時空論、命種論、性命論、善悪論、予定と自由意志のテーマが論じられているが、それらの関係性が十分に整理されておらず、個々のテーマについての明確な結論が示されていないことである。

たとえば、予定と自由意志に関する重要な一文である「善悪が成立することは前定（初めから予定されていたこと）である。[人間が]善悪をつかう（選択すること）は自由である」（『正教真詮』前定、29頁）¹⁹についての解釈がそれぞれ異なる。梁向明は「人は生まれながら善悪の両方の兆しを有し、これらの兆しはアッ

ラーの予定である」²⁰と、孫振玉は「人間の善行悪行、そして社会における善悪の現象の存在はアッラーが予め設定していることであるが、人間の自由意志によってそれらが表されなければならない」²¹と、朱国明は「善悪の理念と規範は予め定められているが、それらの理念が具体的に如何に実践されるかは人間自らに由るのである」²²と理解している。いずれもイスラーム思想の観点から妥当である。しかし、王岱輿の思想に基づく具体的な意味を示しているとは言えない。

また、秦恵彬は予定と自由意志に深く関連する「命」「性」「性命」を論じているが、それらの間の関係性や区別に辿り着いていない²³。そして、善悪論について、童斌は王岱輿が人性を善悪の二重性と考えていると論じるとどまり²⁴、孫振玉は「王岱輿は人間性が本善であると強調しながら、善悪の両方を行うことができる」と述べているが、その理由を解説できていない²⁵。梁向明も善悪論についての議論を明確にしておらず、「人間が生まれつき善悪の二種の属性を有する。王岱輿はこのような人の生まれつきの属性を『命種』と称している」というような誤った結論を出している²⁶。羅万寿や梁向明はすでに、王岱輿が予定と自由意志の思想を時空論と巧みに結び付けていることを意識しているが、具体的に如何に結び付けているのかを論じていない²⁷。また、梁向明は、『正教真詮』性命における画家の譬えについて、人間は絵を描く技術を持っており、綺麗なものも醜いものも描くことができるという自由を付与されていると解釈し、自由意志を肯定する教えであると理解している²⁸。しかし、画家の譬えの意図は、後述する君王の剣と印の譬えと同じである。要するに、人間の後天の現世の「性命」とは善悪の両方を行う権能を自然に有するものである。後述するように、その目的は、善悪の責任がアッラーや「性命」にあるのではなく、自由意志を付与された人間自身にあると主張することである。

つまり、本論文の主張とは、王岱輿が自由意志の存在を認める目的は、絶対的予定論を主張する際に、どうしても出てくる厄介な問題である悪の帰責問題を解決することであるというものである。そして、王岱輿の思想においては、自由意志でさえも予定されている。要するに、王岱輿は本質的に絶対的予定論者なのである。

これらの先行研究の問題を意識しつつ、王岱輿の時空論、命種論、性命論、善悪論を取り上げながら、彼の予定と自由意志の思想を検討する。

3. 王岱輿の思想における予定と自由意志

まずは、予定と自由意志の問題についてのイスラーム思想の諸見解を概観しておきたい。『オックスフォード イスラームの辞典』によれば、クルアーンはこの

点について決定的なことを述べておらず、予定を支持する節も自由意志を支持する節も多い²⁹。中村廣治郎は、アラブの伝統的な運命観とイスラームにおけるアッラーの力の絶大性とは結合して、初期のムスリムたちの間に著しい予定說的傾向が見られたと述べている³⁰。その傾向が強いジャブル派について、前述の辞典によれば、ジャブル派は人間の自由意志を否定し、あらゆる人間の行為はアッラーの力による強制のもとで生起すると主張した³¹。そして、このような絶対的な予定論には悪の帰責問題が必然的に伴う。つまり、人間のあらゆる意志と行為がアッラーによって予定されているとする場合、人間の悪の責任もアッラーに帰すべきではないかという問題が生じるのである。この点に関して、カダル派は悪の帰責をアッラーにではなく、人間に帰するために人間の自由意志を認めている³²。青柳かおるは、カダル派の思想は後にムウタズィラ学派神学に継承され、カダルの問題も後にアシュアリー学派の「獲得理論 (kasb)」によって解決されることになると説明している³³。松本耿朗は「獲得理論 (kasb)」について、人間のあらゆる行為は、実に人間自身によるのではなく、アッラーが絶えず瞬間ごとに創造し、消滅させているものであり、人間は単にアッラーが創造している行為を獲得しているに過ぎないと述べている³⁴。また、井筒俊彦によれば、イスラームのマジョリティであるスンナ派は、人間の為す善行悪行は人間の自由意志によるのではなく、アッラーの予定に従って起こるものであると主張する³⁵。この点はジャブル派と同じであるが、井筒は「それにもかかわらず、しかもなお人間は自らの行為に対し責任を負わされる。即ち善行に対しては賞を受け、悪行に対しては罰を受けることを付け加えるからである」³⁶と述べている。

このようなイスラーム思想における予定と自由意志の議論について、中国で生まれ育ったムスリム儒学者（回儒）の王岱輿がいかに考え、漢文でそれをいかに表現したのかを見る。

3-1. 予定と自由意志の関係性

まず、王岱輿は『正教真詮』において「前定」と「自由」という言葉を提示している。中国の研究者たちは「前定」と「自由」をそのまま使用しており、「前定」とは予定を意味し、「自由」とは人間の行為の自主性や、アッラーが人間に付与した自由選択の能力を意味するとしている。なお、現時点で、王岱輿が当時参照していたアラビア語・ペルシア語のテキストを考察することが困難であるため、「前定」と「自由」のアラビア語・ペルシア語の対応原語を確定することは難しい。ただし、王岱輿の用法に沿っていうと、「前定」とは文字通り「前の定め」であり、井筒が予定 (qadar) という語で説明するものであると考えられる³⁷。それに対し

て「自由」について、村田は王岱輿の『正教真詮』における「自由」を free will (自由意志) あるいは self-reliance (自主性) と訳すことができると主張し、実際には free will の訳語を選択している³⁸。なお、王岱輿が前定と自由を論じる箇所において、「自由の志」(字義通りに自由な志向や意志や意識) という表現も一度だけ現れている。すなわち「前定の外に自由が存在することはない、自由の志は前定 [のなか] に限定されている」(『正教真詮』前定、31 頁)³⁹。文脈的に、それは彼が用いている「自由」の言い換えである。従って、本論文では、村田と同様に、王岱輿のいう「自由」を「自由意志」として理解する。

自由意志の問題について、木村風雅が整理したガザーリー (Abū Hāmid al-Ghazālī, d.1111) が行為の決定論と獲得論についての論説において列挙した、典型的な理論である「(神による行為の) 強制 (jabr) 論」、「(人間自身による行為の) 創造 (ikhtirā‘) 論」、「(神があらかじめ定めた行為を人間が獲得するという) 獲得 (kasb) 論」をふまえて⁴⁰、王岱輿の思想における自由意志の問題と対照させながら考察すると、王岱輿は自由意志一人間が能動的に物事を考えたり判断したり選択したりすることができること一存在を明確に認めているため、彼は強制論者ではないことが分かる。とはいえ、彼は自由意志論者、つまり人間自身による行為の創造を支持する立場でもない。それは、本論でも言及されるが、王岱輿が人間の行為を「本善」による基本的善行 (赤ちゃんが親を愛することや子供が危険な状態にあることを見て誰でも助けようとする事など⁴¹)、「本善」のうえにさらに自らに由って創られる「習善 (義を見てただちに行うことや善を行わないとすっきりしないことなど⁴²)、そして「本善」から背いて自らに由って創られる悪行の三つと考えていることにもとづく。そして、後述する「君王の剣と印」の譬えで分かるように、王岱輿の思想では、人間が基本的善を行うことはアッラーがあらかじめ設定したことであるため、「基本的善行」はアッラーが創造するものであると言ってもよい。さらに、「習善」を行うこともアッラーが人間をあらかじめ聖賢の「命種」に設定したからであるため、それもアッラーが創造するものと言ってもよいのである。しかし、「悪行」については、確かにアッラーが人間をあらかじめ愚者の「命種」に設定したことに起因するが、それは悪者として設定したという意味ではない。むしろ、アッラーが善者と設定したにもかかわらず、人間自身がアッラーによって付与された能動的意志の本来の意図に反して、善を実践するのではなく、それを悪用して悪なる行為を創るのである。よって、王岱輿は自由意志論者ではないことが分かる。むしろ、王岱輿の思想は強固な宿命観に満ちており、彼が人間の能動的自由意志を認めたのも悪行や悪の帰責を完全に人間に帰するためである。

次に、王岱輿は「獲得論者」といえるかどうかを問うてみよう。まず、彼の思想にはアッラーが人間の行為を絶えず瞬間ごとに創造し消滅させているという理論が見られない。加えて、人間の本善と習善はアッラーが創造するものであるため、人間はそれらの善行の獲得者であると理解することができる一方で、人間の悪行は人間自身によって創造されるものであるため、この点では人間は悪なる行為の獲得者ではなく創造者といえる。それゆえ、王岱輿は完全な獲得論者でもないのである。従って、彼の思想における「自由」は「ikhtirā'」と「kasb」のいずれとも完全に対応しているわけではない。とはいえ、中国思想の文脈における「自由」の用法と関連して、王岱輿が「自由」を「自由意志」の意味で用いていることは明らかである。

では、王岱輿は何故「自由意志」を漢語の「自由」と訳したのか。さらに、何故予定と自由意志の関係性を水と魚に譬えたのか。それについては、中国の伝統的文脈を踏まえて考えなければならない。まず「自由」は、中国思想の文脈において広く使われてきた言葉で、古くは東漢時代(25-220年)に遡ることができる。いずれの文脈においても、「自らに由る」の意味であるが、肯定的な用法と否定的な用法がある。たとえば『申鑒・雑言下』(196-220年)では「凡そ陽の性は昇ることで、陰の性は降りることである。昇ることが困難で、降りることが容易である。善は陽であり、悪は陰であるゆえに、善[を行うこと]が困難で、悪[を行うこと]が容易である。民の情(思い)に従って、自由にさせると、下に降りる者が多くなるのだ」⁴³と述べられている。この場合、「自由」は「勝手のまま・放縦」という否定的な意味で使われている。他方、唐の詩人白居易の詩に、「富貴にも苦しみがあり、その苦しみは心における憂患に在る。貧賤にも楽しみがあり、その楽しさは身の自由に在る」(『詠意』)⁴⁴という一節がある。この文脈では、「自由」は俗世の凡雑なことに縛られずに我が思うままにふるまう逍遙自在の状態を意味する。王岱輿が生きていた明の時代もまた「自由」という語は「自由自在」や「逍遙自在」の意味を継承している。たとえば『西遊記』では「我は天が収まらず、地がとりしまらず、自由自在であり、どうして遊ばずに和尚になるのか」⁴⁵と記されている。これらのことから、王岱輿は人間の意志の自主性や意のままに行動・選択することを考える際に、「自らに由る」、つまり、「自由」という表現が自然に頭に浮かんだのであろう。

次に、王岱輿が、予定と自由意志の関係を「水と魚」の関係に譬えることについて検討する。中国思想の文脈において、「自由自在」や「逍遙自在」の人生観を貫徹しているのは、戦国時代(紀元前369-286年)の荘子にほかならない。そして、『荘子』において、逍遙自在である「自由」を表す有名な箇所が魚と関連して

いる。つまり、水と魚は、『莊子』思想における極めて重要なシンボルである。

莊子と恵子の有名な論弁に「子は魚に非ず。安んぞ魚の楽しみを知らん」(『莊子・秋水』)⁴⁶がある。ここでは、他者理解における自己解釈という着想だけでなく、莊子が「儻魚出で遊びて従容たり、是れ魚の楽しみなり」(『莊子・秋水』)⁴⁷と考えていることも重要である。つまり、莊子は、魚が水の中で泳いで、少しも迫りがなく自在自若である様態を魚の楽しさと考えている。そして、このような様態は、彼が望んでいる、人間が自然である道において真の楽しさを得る様態—ほんの少しの不具合も感じない真の自由や解放感—である。すなわち「泉涸れて、魚相与に陸に処り、相与に濡すに沫を以てするは、江湖に相与忘るるに如かず」(『莊子・大宗師』)⁴⁸ということである。泉が涸れて、魚たちが陸にいるようになってしまうと、彼らは互いに唾液を出して互いの生を助け合う。莊子はこれを見て、それはそれで感動的なことであるが、互いに唾液で助け合って生きることと比して、魚たちが水の中で互いの存在を忘れるほど無為自在に生きることの方がより良いと考えている。これを人間同士の関係に結びつけて、「魚は相ひ水に造り、人は相ひ道に造る。相ひ水に造る者は、池を穿ちて養ひ給り、相ひ道に造る者は、事無くして生定まる」(『莊子・大宗師』)⁴⁹という考えを提示している。つまり、「魚どもは水を得て生きるように、人間は道を得てながらえる。水を得て生きるものは、池を掘って水をためてやるだけで容易にその生を満足させることができるように、道を得てながらえる者は、何もあくせくすることなしにその生きかたが定まるのである」と赤塚忠が訳している通りである⁵⁰。要するに、魚の場合には、水にいることだけで互いに真の生き方(自由)に至り、人間は無駄な人為なしに自然である道に従って互いに真の生き方(自由)に至ることができる、と莊子は考えている。それによって、「魚は江湖に相忘る。人は道術に相忘る」という人口に膾炙する熟語が生まれたのである。

このように、莊子思想における「水と魚」は、人間が道の中で真の自由を得ていることのシンボルである。代表的な回儒の一人である劉智は、『天方性理』(1710年)⁵¹の「卷一・真理流行」において、予定にあたりと考えられる部分を中国思想の「道」に言い換えている。しかしそれ以前に、王岱輿自身が「衆妙の門とは乃ち前定である」(『正教真詮』廻異、52頁)⁵²と述べている。「衆妙の門」は老子の有名な「道の道とす可きは、恆の道に非ざる也〔略〕同じく玄の又玄、衆妙の門と謂ふ」(『老子河上公章句・道経』)⁵³で出現している。井筒は「衆妙の門」について「全現象界の発見の源としての純粹存在である」と述べている⁵⁴が、この「純粹存在」とは、中国の伝統的な思想において「道」と表現されるものにほかならない。また、堀池信夫は「衆妙の門」を道の根源的性格としている⁵⁵。それ

ゆえ、王岱輿がイスラームの「予定」に中国思想の「道」を対応させていることがうかがえる。なお、荘子はその一例であるが、中国思想においては道を水に譬えて理解することも特徴的である。

このように、王岱輿は予定を道（水）、自由意志を自由（魚）に譬え、両者の関係性も水と魚の関係であるとした。その箇所は、次のとおりである。

或る者が言った、「前定と自由は如何に区別するのか。」[答えて] 曰く、「前定の外に自由が存在することはない、自由の志は前定[のなか]に限定されている。譬えるなら、それは魚が水の中を泳ぎ、水の外に魚がないよう[な関係]である。」⁵⁶（『正教真詮』前定、31-32頁）

予定と自由意志の区別は、水と魚の区別のようなものである。水の外に魚が存在しえないように、予定の外に自由意志も存在しえない。つまり、自由意志は必ず予定によって限定されなければならないのである。それどころか、魚は水に依存して、自在自若に何も不自由を感じることなく泳ぐことができるように、自由意志は予定に依存し、予定によって限定されてこそ、はじめて真に自由となるのである。つまり、王岱輿の思想では、いわゆる人間の自由や自由意志、自由自在や意のままというものは、アッラーの予定の中でこそ実現できるものである。言い換えると、王岱輿は、中国の伝統的な思想において人間の真の自由が道の中で実現されると考えられることを、人間の真の自由がアッラーの予定の中でしか実現できないものとして表現したのである⁵⁷。

続けて、水と魚の譬えを意識しつつ、王岱輿が予定と自由意志の両立の問題をいかに考えているのかを検討する。

3-2. 予定と自由意志の両立問題

前定がなければ、自由もない、自由でなければ前定を踰わせない⁵⁸。（『正教真詮』前定、29頁）

水が魚の存否持続を決定するように、予定が自由意志の存否持続を決定する。これに対して、自由意志が予定に対して果たす役割とは「自由意志でなければ、予定を踰わせない」ことである。「水と魚」の譬えに関連づけて考えると、魚は水を離れては生きていけないゆえ、魚が生き生きと泳いでいる場が水に他ならないということである。つまり、魚がいるからこそ、それを囲むものが水だと分かる

ように、自由意志の实在が予定の实在を証明するのである。「[真主（アッラー）⁵⁹は] 自己を顕わすために、人極（アダム）を造化した』（『正教真詮』人品、65 頁）⁶⁰、「また言う、『君が [己の] 性を見ることができれば、則ち主を見ることができ』（『正教真詮』性命、54 頁）⁶¹と述べているように、王岱輿の考えでは、人間という存在はアッラー自身と深く関わっている。そして、イスラームではアダムをアッラーの似姿としている⁶²。従って、人間が意志という働きを有し、さらに自らに由って自己の意志をコントロールすることによって、全知全能のアッラーもまた当然アッラー的意志を有すると推定できるのである。

前の定めをする（予定づける）者は主であり、自由にする者は人である⁶³。（『正教真詮』迥異、52 頁）

つまり、予定とはアッラー的意志であり、自由意志とは人間の意志である。ただし、水と魚が関連しつつも隔絶されている全く別々の存在であるように、アッラー的意志も人間の自由意志と隔絶されている全く別の様態の実存である。アッラー的意志とはいかなるものかを問うても、それは人間の知能では到底想像さえもできない深遠なものである。「経に云う、『前定とは乃ち大海であり、凡そ人がそれを探ると、必ずそれに溺れさせられることになる』（『正教真詮』前定、29 頁）⁶⁴。そして、王岱輿は予定と自由意志の関係を次のように説明する。

然し自由は前定を妨げない、前定もまた自由を妨げない。並立している（別に存在する）ようであるが並立していない⁶⁵。（『正教真詮』前定、29 頁）

水と魚が互いに密接に関係しているにもかかわらず、両者は互いに妨げ合うことなく別々に動いているように、予定と自由意志も密接に関連しつつ、互いに妨げ合うことなく別々に働いているのである。要するに、人間の自由意志は水である予定から出て、さらに水である予定に依存しながらも、魚として生き生きと泳ぐという自主性も有する。予定と自由意志は同時に存在しうるために、これらの両者が二つの独立した体系として並立しているように見えてしまう。しかし、人間の自由意志はいくら泳ぐ自主性を有するとはいえ、終始深遠たる予定によって規定されるのであって、それゆえ予定とは本質的に隔絶されている。従って、自由意志は決して予定と並ぶことができない。つまり、原理的に全く並立していないのである。朱国明は「前定と自由は相互に補っている」と論じているが、決してそうではなく、自由意志（魚）は予定（水）を必要としなければならないが、

予定（水）は自由意志（魚）がなくとも何一つ変わらないのである。要するに、魚である自由意志が自由であるように見えるが、予定から離れると存在さえもしなくなる。この面において、人間の自由意志は肯定されているどころか、人間にはむしろ何一つの自由もないのである。それどころか、予定されているからこそ人間ははじめて自由、つまり、自由意志というものを有するようになるのである。そして、その自由意志は人間の唯一の、獲得可能な自由である。しかも、王岱輿は、人間にとって唯一のアッラーによって受動的に獲得可能な自由である自由意志を、人間に自らの善悪を自己責任で取らせるために認めるだけである。

3-3. 王岱輿の時空論における人間のあり方

次に、王岱輿の時空論を取り上げる。この主題は主に『正教真詮』元始、仙神、今世、そして後世の章の分析によって検討されなければならない。王岱輿の思想における時空は、先天と後天によって構成される。先天とは天地（物質的世界と理解してもよい）が形成される以前の理念的世界のことであり、後天とは天地が形成された後の物質的世界である。そして、後天にはさらに兩世があり、それは今世（現世）と後世（来世）によって構成される。

人間は、先天の理念的世界、後天の現世、及び死後の来世によって構成されている時空において、異なる在り方として存在する。先天の理念的世界において、人間は「命」という理念的な存在として存在する。次に、現世において、人間は「性命」と肉体の結合として存在する。そして、死後の来世において、天国に行く人は「霊」と新たな身体の結合として存在し、地獄に行く人は「魂」と現世の身体との結合として存在するのである（『正教真詮』仙神 69 頁、後世 140-141 頁）。中国思想における「命」「性」「性命」の内実もまた複雑であるが、それらの一般的な用法を提示すると、「命」とは、人間の寿命や富貴や財禄や災難などを含む命運のことである。ただし、それらは、イスラームにおける予定のように人格神によって決められているのではなく、宇宙、万物、そして人間の形を構成する最小単位の連続的物質である「気」の清濁、厚薄、長短などの質によって決められている。次に、「性」については、新儒教の理気論では、あらゆる存在の本質・あり方を「理」と規定し、人間の本質・あり方、つまり人間の「理」を物の「理」と区別するために「性」と呼ぶ。最後に、「性命」という表現は、狭義では人間のいのち・寿命を指すが、広義では人間の身体の対概念として、個体の身体以外の人間性全体を表現する言葉である。

このことをふまえて、王岱輿の思想における「命」「性」「性命」の内実及びそれらの関係性を整理する。先天の理念的世界における在り方である「命」は、現

世に生まれてくる人間の身体と結合すると、人間の「性」となる。「命」と「性」の関係性について見ると、王岱輿は「命」を種、肉体を土地、「性」を果実に譬えている。「[人間の場合に] 先天とは命であり、後天とは性である。命は乃ち種であり、性は乃ち果実である」(『正教真詮』性命、55 頁)⁶⁶、「命の種は肉体の土地に拘束され(影響され)、みな[その]時節という因縁⁶⁷による」(『正教真詮』性命、58 頁)⁶⁸。要するに、後天になると、個々人の「命」はその肉体という土地と牽連して、「性」という果実を結ぶというイメージである。そして、「性」と「命」の緊密な関係は、果実の中に自らを成した種が核として宿っているという仕方で描かれる。核(種)が果実の本質であるように、「命」は「性」の本質である。それゆえ、王岱輿は、現世の人間の本質—中国思想においては「性」という—を「性命」とも言うのである。また、「命」が人間の原初の種であるため、「命」を「命種」とも言い換えている。そして、人間の善悪は「命」「性」「性命」の三者と深く関わる。

このような先天の理念的世界における「命または命種」としてのあり方、後天の今世(現世)における「性または性命」としてのあり方を念頭に置きながら、王岱輿の善悪論、悪の問題、自由意志の位置付けを検討する。

3-4. 先天の「命」または「命種」本善による「人間本善」論

王岱輿の善悪論は、「命種本善」または「命本善」による「人間本善」をその特徴とする。王岱輿にとって「性(人間のあり方・本質)」の内実とは、上述した従来の儒教的「性」と異なって、命種論による「性命」—先天の「命」(種)を本源・本質とする「性命」(果実)—なのである。王岱輿は確かに孔子や孟子の「性本善」を主張するが、その内容は彼自身の時空論によって反映されたものである。王岱輿によれば、後天において「性」すなわち「性命」というものが、先天の時にまず「命」であったため、そして、「命」自体が完全善であるため、「性本善」なのである。人間の種である先天の「命」自体が完全善であることについて、王岱輿は、人間の先天の命種には聖、賢、愚の区別があるとする一方で、善悪の区別があることは一切主張していない。要するに、王岱輿はすべての人間が先天の「命」という種の時点では完全善であったと考えており、その理由にもとづいて「性本善」(人間本善)を主張するのである。ただ、王岱輿の「性本善」は、中国思想における「性本善」と同一視されるべきではない。とりわけ特徴的なこととして、王岱輿が「命本善(または命種本善)」による「人間本善」を主張していることを強調したい。なお、孔子や孟子の「性本善」も、人間が本来から善であること、つまり「人間本善」であることを主張するものである。この点において、「孔孟の

道、修身、齐家、治国が吾ら [のイスラームの教え] と同じでなければ、私はあえてそれ（儒教）の是非を安易に論じることができるものか」（『正教真詮』問答紀言、9、10 頁）⁶⁹と語る王岱輿は、「人間本善」の結論まで達する理論が孔孟とは異なるが、「人間本善」という結論または道理において孔孟との一致性を保っている。彼が述べているように「天下の事には不齊があるが、理には二つがあることがない（つまり、天下の事々は完全に揃うことがないが、根本となる道理は同じである）[略] 私はそれ（儒教）と吾らの道との異なりを弁じるだけである」（『正教真詮』問答紀言、9 頁）⁷⁰。

そこで、人間の先天の「命種」の具体的な内実を検討しながら、「命」（または命種）が完全善であることを明らかにしたい。王岱輿は、人間が現世で最も重視する生死、寿命の長短、富貴貧賤、そして美醜などの一般的に命運と呼ばれる事柄、及び聖、賢、愚の不揃いがすべて先天の「命種」によると考えている。とりわけ、人間は生まれつき、聖、賢、愚がすでに決められているという点は、人間の身体を構成する気の清濁の質によって聖、賢、愚の不揃いが生じるという、儒教における偶然性を特徴とする観念と大きく異なる。

衆妙の門とは乃ち前定である。そのとき、善悪の因は既に具し、高下の品も既に設けられる。[略] 各々が性命を正すとは、各自がその志に従うことである⁷¹。（『正教真詮』廻異、52 頁）

すなわち、先天のとき、人間が「命」として存在するようになる時点から、人々の善悪の因がすでに備わっており、高下の品もすでに設けられているのである。まず、注意しなければならない点は、先天の時に個々人の善悪がすでに決められたということではないことである。「善悪の因」とは、字義通りに善悪の因縁・原因のことであり、それは具体的にいうと「命種」である。後述するように、聖賢の命種を持つ人間が後天の現世に生まれると、その命種の果実である「性命」が自然に備えている、善を作ったり習ったりする機能を果たすことに偏る傾向を有する。他方、愚者の命種を持つ人間は「性命」が自然に備わっている悪を作ったり習ったりする機能を果たすことに偏る傾向を有する。なお、本論では詳論しないが、肉体の質もその一因であり、それもまたアッラーによって決められていると王岱輿が仄めかしている。

次に、「高下の品」とは人間の高下のことであるが、中国思想でもイスラーム思想でもその判断基準は聖、賢、愚にほかならない。王岱輿は「賢者は自ずから賢明であり、愚者は自ずから愚昧になる」（『正教真詮』廻異、52 頁）⁷²と主張する。

彼は「桃の種は桃の果実を生じさせ、李（スモモ）の種は李（スモモ）の果実を生じさせる」⁷³という朱子の自然論を活用して、「だから命の種は各々が一粒しか受けず、その内実は各々自然に異なる。桃の核は桃を生じさせ、李（スモモ）の核は李（スモモ）を生じさせる」（『正教真詮』性命、58 頁）⁷⁴と述べる。つまり、後天において、賢明になる人間は先天で賢者の種であったからであり、愚昧になる人間は先天で愚者の種であったからである。従って、王岱輿は、人間には生まれつきの高下の分別、つまり聖、賢、愚の区別が確かにあるが、善悪の分別は全くないと考えていることも分かる。そして、命種自体は本来善である。

続けて、聖、賢、愚に関する王岱輿の議論から、彼の宿命論について考察する。

蓋し聖、賢、愚の三等がある。聖人は乃ち目覚めて眠らない者、賢人は乃ち目覚めと眠りの間にいる者、愚人は乃ち眠って目覚めない者である⁷⁵。（『正教真詮』性命、56 頁）

真主（アッラー）は至上に仁慈である [ゆえ]、経（クルアーン）を降ろして聖人を派遣し、[人々を] 迷い道から導く。[聖人の導きによって] [人々を] 正しい道に再び返らせ、本原（原来から善である命種の状態）に真っ直ぐに達させ、天国に再び登らせるのである。賢者は呼べば即時に目覚める。愚者は呼んでも応えない。経がいう「聖人でも死人に物事を聞かせることができない」[という一文] の意味はこのこと [をいうの] である。この理（道理）に達する者は、動静が両分し、はじめて人の性が善か不善かを論ずることができる⁷⁶。（『正教真詮』性命、56 頁）

恩威並行のアッラーは、「神（ジン）」—中国思想の伝統的な「神（しん）」（スピリット）の概念に当てはめたもの—⁷⁷の惑わしと鬼（墮落ジン）⁷⁸の唆しを許すことによって人間へ試練を与える一方で⁷⁹、人間を導く聖人も派遣する。ただし、賢者の命種を持つ人は、呼べばすぐに目覚めるが、愚者の命種を持つ人は、どれほど呼ばれても反応がないのである。これに沿ってさらに解釈すると、聖人の種を持つ人間の現世における目的は、いつまでも目覚めている人間として真実を人々に伝え、人々を導き、人間の手本となることである。また、賢者の種を持つ人間の目的は、目覚めの状態を保って眠ってしまわないように慎んで精進することである。そして、愚者の種を持つ人間は、一度でも目覚めることができるよう努力し、悪を作ったり行ったりしないように慎むのである。

このように、悪の原因は、人間が愚者の命種を持ってしまったため、鬼（墮落

ジン)に唆されやすく、「神(ジン)」に惑わされやすく、ぐっすり眠って(愚かさに沈んでしまって)聖人の呼び起こし(迷い道からの導き)にも応えないため、悪を行うようになってしまったことであると言える。この点について、梁向明は、「聖智となる者は、本用(本来的用途)を体にし、作用(作る用途)の偏りを正す〔略〕凡愚となる者は作用に偏って、本用の体に昏いのである」(『正教真詮』性命、56頁)⁸⁰という議論をふまえて、聖賢は生まれつき道理に通じて、善を行う自覚を持つのに対して、凡愚は善を行う自覚を持たないため、作用に偏りやすいと論じている⁸¹。それは本論文の解釈とも一致する。つまり、自由意志の面からいえば、聖人の種を持つ人間の自由意志はいつまでも正しく、賢者の種を持つ人間の自由意志は正しさに偏り、愚者の種を持つ人間の自由意志は正しさから遠ざかるということである。これは、孔子の安仁(心そのものが仁であり、自然に仁に合する)、利仁(仁が良いものと知り、そして仁を得るように慎む)、強仁(仁を知らないが、徳行をしないと不安になり、恐れや罪悪感によって仁を行う、他律的な法則すなわち禮法というものに違反することが自分の心の中で疚しく感じられる)の思想⁸²と類似している。従って、人間は自由意志を有するとはいえ、自己の先天の「命種」によって自己の自由意志を規定されているのであり、悪人になる人間の種類もすでに予定されている。

王岱輿が明言しているように、人間の性が善か不善かを論じる前に、まずこの理(道理)一本論で読み取ったような、聖、賢、愚がすでに先天の命種の時から決められているが、善悪が決められているわけではないという道理、及び人間が悪人になってしまう原因は、「性」または「性命」が本来的に悪だからではなく愚昧だからであるという道理—に達しなければならぬ。先行研究は、王岱輿がこの文脈で述べている道理の内実まで十分に検討していないため、王岱輿の善悪論に対する考察が曖昧になっている。

ここまで、王岱輿の思想の人間論における「命種」の内実を論じた。人間は本質的に善か悪かという善悪論の根本的な問題において、彼は「命本善(命種本善)」による「人間本善論」を主張していることを明らかにした。ただし、王岱輿の思想では、肉体という悪の誘因によって、後天の「性命」と肉体の結合である人間は確かに善悪二元である。これについて本論では詳論しない。続けて、悪の帰責の問題、そして人間の自由意志の役割を論じる。

3-5. 後天の現世における「性命」と肉体の結合である人間、及び自由意志

ここまでの議論によって、「悪」の根本的な原因は、人間が愚者の命種を持つこと、つまり愚かであることに見出せることが明らかとなった。次に、王岱輿の「性

命」の思想を確認しておく。王岱輿によれば、人間の「性命」は、「生性（生長の性質）」、「覚性（知覚の性質）」、「靈性（物事を考えたり判断したり推理したりする性質）」の三性によって構成されている⁸³。これらのうちの「靈性」は、人間の本質的性質である⁸⁴。人間の自由意志も、具体的にはこの靈性に由来するほかない。

そして、王岱輿は後天の人間の「性命」を君王の劍と印に譬えている。そこでは、悪の帰責が人間自身にあることが明確に論じられている。

もし性命の本体（本となる体）と情用（情となる用）を論じるならば、ともに真主の造化（創造）から出る。凡そ理（道理）を以て本とする者は自ずから全て喜ぶべく、愛おしむべきである。それは本来、善で悪がないからである。その情用を論じる際に、[それは]また己に由るものである。己は或いは善を行い、或いは悪を作るのである。自分の行為がそれぞれ異なるから、情用には善悪の差異がある。譬えるなら、君王が劍と印を賜り、それを得る者が公の事に使うか私用に使うかは、その人の自由に任せられているようなものである⁸⁵。（『正教真詮』性命、56-57 頁）

性命の「本体」と「情用」についてはマテオ・リッチも論じているが、ここでは両者の比較には立ち入らない。王岱輿が念頭に置いているのは、朱子の「性は心の理（本質）なり、情は心の用（用いること）なり」⁸⁶、「情は心の作用として、人が無くすことのできないもの」⁸⁷、「情自体が善くないものではない」⁸⁸、「情を無くすと本性ははたらきのない死んだ本性になる」⁸⁹という理論であると考えられる。「本体」とは性命そのもののもとの体（本質・根本）であり、それは上述の「命種」にほかならない。そして、「命種」は本来善であるため、「性命」も本来的に善を行うことをその根本と本質としている。しかし、人間の「性命」における最も重要なものである「靈性」は、心—欲望を伴う心臓という肉体—に宿っているため⁹⁰、「性命」が心を介して用いられると、必ず「情」が伴ってくる。また、情は善と悪の両方に向く傾向を有する。そして、君王の劍と印の譬えは、このことを明確にするものである。

古代社会において、君王の劍と印は権力の象徴であり、様々な場面でそれらを使って大きな権力を行使することができると考えられていた。王岱輿によれば、君王が劍と印を大臣に賜る本来的意図は、社会の安定や公平及び民の安寧をよりよく守ることである（性命の「本体」）。しかし、その劍と印が一旦大臣の手に渡ると、それを公のために活用して社会をより安定的に統治することもできれば（「情用」による善の方向）、私的に悪用して社会の安定や公平を逆に壊すことも

できる（「情用」による悪の方向）。これは君王の剣と印が自然に有する権能である。これと同じように、アッラーが人間に付与した「性命」は、本来的に善であるべく「本体」と、善悪の両方を実行することができる権能を有する「情用」を自然に備えている。そして、人間が悪を行う責任は情用にあるのではない。なぜなら、上述の譬えに戻れば、君王が大臣に渡した剣と印の本来的意図は社会をより良く管理することであるが、大臣がそれを知りながらも自らの私欲に負けてその剣と印が自然に備えている権能を悪用したことが、悪の原因と考えられるからである。つまり、その結果をもたらしているのは、君王自身でもなければ、彼が与えた剣と印でもなく、またそれらに自然に備わっている権能そのものでもなく、自由な判断ができる大臣なのである。よって、悪用の帰責は大臣にあるため、大臣が罰を受けることになる。そして、この譬えと同様に、悪の責任はアッラーやアッラーが人間に付与した「性命」、および「性命」が自然に備えている情用にあるのではなく、自由選択の意志を有する人間自身にあるのである。なぜなら、アッラーが人間の「性命」を本善と規定したにもかかわらず、人間自身がそれに背いて悪を選んだからである。つまり、人間が悪を行ってしまう直接的な働きかけは、善悪を選択できる自由意志によるのである。

しかしながら、人間はアッラーが与えた「性命」に対して自由意志を以てその本善を守る以上に、さらに「習善」（自らの学習や努力によって現世においてさらに善を作ること）ができる。「しかし善にもまた二端があり、性の善が本善であり、行いの善が習善である」（『正教真詮』性命、57頁）⁹¹。つまり、本善を守ることは義務であるが、習善の功績は人間自身に帰することになる。だとすれば、王岱輿は「習善」の観念によって、人間の自由意志を無条件で肯定しているように見えるかもしれない。しかし、上述の議論において述べたように、善の功績はあくまでも人間自身が聖賢の命種を持ったことに帰するのである。つまり、それは個々の人間の功績というよりもアッラーからの恩恵である。それに対して、悪の帰責は確実に人間自身にある。なぜなら、アッラーは確かにほとんどの人間を愚か者と設定したが、悪人と設定したわけではなく、本善と設定したにもかかわらず、人間は自由意志を以て悪を選択してしまうからである。従って、王岱輿は、悪の帰責問題に限定するかたちで人間の自由意志を認めたといえる。「善悪が成立することは前定（初めから予定されていたこと）である。[人間が]善悪をつかう（選択する）ことは自由である」（『正教真詮』前定、29頁）⁹²という王岱輿の議論を顧みると、善悪の成立が前定であるとは、アッラーが人間の現世の「性命」を、本善としての「本体」と善悪の両方を行う権能としての「情用」によって構成されるものとして、予め設定（成立）したということである。そして、善悪を使う

ことが人間の自由に委ねられているということは、アッラーから与えられている唯一の自由である自由意志を以って、人間が自らの「性命」に備わっている権能を行使しようということである。

4. おわりに

本論文では王岱輿の予定と自由意志を検討した結果、彼は確かに自由意志の存在を認めているが、それは悪の帰責を人間に帰するためであり、彼は本質的に予定論者であると結論づけた。宿命論には人間の努力の無意味さの問題が伴うが、王岱輿によれば、人間には努力するかどうかを考える余裕があるどころか、多くの者たちは誤りを犯すことがないよう時々刻々に慎んでも、その後悔が必ずしも間に合うとは限らないのである。王岱輿は、「前定と自由は先天ですすでに定められた機（奥義）である〔略〕ここまで説いてきて、智者は警醒されるべきであり、自らの行為を細かく察して、目の前の誤りをくれぐれもしてはいけない。〔したとしたら〕後悔しても間に合うものか」（『正教真詮』性命、58 頁）⁹³と述べている。人間は終末審判の時まで、自己の命種および自己の真なる姿を到底知ることができない。それゆえ、人間にできるのは、今現在自己にとって未知の命種を急いで大切に栽培すること（善を行うこと）だけである。

謝辞

※本論文は、令和 2 年の三菱UFJ 信託銀行公益信託課大畠記念宗教史学研究助成基金の後援による研究成果によるものである。

※本論文における漢文の日本語訳を指導していただきました指導教官の池澤優先生、日本語を校正していただきました推薦者の志田雅宏先生に心より深く感謝の意を申し上げます。

推薦者：志田 雅宏

東京大学大学院人文社会系研究科講師

注

¹ 丁小麗「回儒思想の研究—「原回儒」としての王岱輿と『清真大学』—」『宗教学年報』36 号、東京大学宗教学宗教史学研究室、2009 年、73 頁。桑田をはじめとする学者たちは、一般的に、回儒らが中国の土地で長く定住してきたムスリムとして漢文のイスラーム思想著作を著わすことを担うようになることに焦点を置き、「回儒（ムスリム儒学

- 者)」という用語も主に彼らのイスラームと儒教の両方の言語や思想や文化などを熟知する側面に重点を置くのである。
- ² Sachiko Murata, *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, 2000), 19-20. 孫振玉『王岱輿劉智評伝』南京大学出版社、2011年、63-64頁。堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成-王岱輿(輿)研究』人文書院、2012年、153-154頁。
 - ³ 王岱輿著、余振貴點校『正教真詮(広州清真堂刊本)清真大学 希真正答』中国回族古籍叢書、寧夏人民出版社、1988年。
 - ⁴ 筆者の以前の論文において誤って記述している。宗教学研究室博士課程の郭立東氏からこの誤りを指摘していただいた。1657年版では「輿」となっていることを確認した。
 - ⁵ Sachiko Murata, *The First Islamic Classic in Chinese: Wang Daiyu's Real Commentary on the True Teaching* (Albany: State University of New York Press, 2017), 32.
 - ⁶ 王岱輿著、余振貴點校『正教真詮(広州清真堂刊本)清真大学 希真正答』中国回族古籍叢書、寧夏人民出版社、1988年、4頁。
 - ⁷ 余の校訂版は1657年版に比して、原文に対して句切を施し、全文を簡体字にしている以外に、本論文が引用した箇所原文に限って言うと、一切変更を加えていない。
 - ⁸ 丁小麗「回儒思想の研究—「原回儒」としての王岱輿と『清真大学』—」『宗教学年報』36号、東京大学宗教学宗教学史学研究室、2019年、75頁。
 - ⁹ 丁小麗「中国ムスリムの死生観—王岱輿の思想から—」『死生学・応用倫理研究』25巻、東京大学死生学・応用倫理センター、2020年、154頁参考。
 - ¹⁰ マテオ・リッチ著、柴田篤訳注『天主実義』平凡社、2004年、80-81頁。
 - ¹¹ 王岱輿著、余振貴點校(1988年)62頁。マテオ・リッチ著、柴田篤訳注(2004年)84頁。
 - ¹² 問永寧「試論『正教真詮』対『天主実義』的沿襲問題」『宗教対話与和諧社会』中国社会科学出版社、2008年、205-232頁。
 - ¹³ 「『生而不能不為善、從何處可稱成善乎? (『天主実義』431節)』(もし世の中の人が生まれながらにして善を行わないわけにはいかないとしたら、一体どこにおいて[わざわざ]『善を成す』ということができのでしょうか)の一文は、マテオ・リッチが自由意志の価値を強調する箇所である」(江璐「利瑪竇『天主実義』中『人性善』一説的經院学背景」『現代哲学』第4巻、広東哲学学会、2016年、86頁)、及び「彼(マテオ・リッチ)は、人が善を為したり悪を為したりするのは、「善悪の原(もと)」である人の自由意志によって起こると考えている」(許蘇民「明清之際哲人與基督教的人性論對話」『學術研究』第8巻、広東省社会科学界聯合会、2010年、6頁)。
 - ¹⁴ 楊曉春「明末清初伊斯蘭學者張中生平実考察」『世界宗教研究』第4巻、中国社会科学院世界宗教研究所、2012年、142頁。
 - ¹⁵ 同論文、142頁。
 - ¹⁶ 堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿(輿)研究』人文書院、2012年、153-155頁。

- 17 同書、119-121 頁。
- 18 堀池の著作の本論には「與」と記されているが、タイトルのみ「與」と誤記されている。
- 19 成立善悪乃前定，作用善悪乃自由。
- 20 梁向明『明末清初回族三大漢文譯著家倫理思想研究』北京：光明日報出版社、2010 年、157 頁。
- 21 孫振玉『王岱輿劉智評伝』南京大学出版社、2011 年、114-115 頁。
- 22 朱国明『明清回族伊斯蘭哲学範疇研究』寧夏人民出版社、2015 年、177 頁。
- 23 秦惠彬「論王岱輿的宗教倫理思想」『學習與思考』第 3 卷、中国社会科学学院大学、1984 年、33 頁。
- 24 童斌「論明清回族四大譯著家前定與自由思想」『赤峰学院学報（漢文哲学社会科学版）』第 11 卷、赤峰学院、2016 年、41 頁。
- 25 孫振玉『王岱輿及其伊斯蘭思想研究』蘭州大学、2000 年、27-30 頁。
- 26 梁向明『明末清初回族三大漢文譯著家倫理思想研究』北京：光明日報、2010 年、157 頁。
- 27 羅万寿「試析王岱輿的宗教倫理思想」『西北民族研究』第 1 卷、西北民族大学、1986 年、256 頁。梁向明『明末清初回族三大漢文譯著家倫理思想研究』北京：光明日報、2010 年、161 頁。
- 28 梁向明『明末清初回族三大漢文譯著家倫理思想研究』北京：光明日報、2010 年、162 頁。
- 29 John L. Esposito 編集、八尾師誠監訳、菊池達也・吉田京子訳『オックスフォード イスラームの辞典』朝倉書店、2021 年、144 頁（ジャブル）。
- 30 日本イスラム協会『新イスラム事典』平凡社、2002 年、162 頁（「イスラム神学」中村廣治郎）。
- 31 John L. Esposito 編集、八尾師誠監訳、菊池達也・吉田京子訳『オックスフォード イスラームの辞典』朝倉書店、2021 年、144 頁（ジャブル派）。
- 32 同辞典、86 頁（カダル派）。
- 33 大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002 年、271 頁（「カダル派」青柳かおる）。
- 34 同辞典、252 頁（「獲得理論」松本耿朗）。
- 35 井筒俊彦『井筒俊彦全集第四卷イスラーム思想史 1954 年-1975 年』慶應義塾大学出版会、2014 年、220-221 頁。
- 36 同書、221 頁。
- 37 同書、220 頁。
- 38 Sachiko Murata, *The First Islamic Classic in Chinese: Wang Daiyu's Real Commentary on the True Teaching* (Albany: State University of New York Press, 2017), 59.
- 39 前定之外無有自由，自由之志囿于前定。
- 40 木村風雅「ガザリーとマイモニデスの悔悟の義務論に関する比較研究：人間の行為

-
- 選択と罪認識の問題を中心に」『一神教世界』第10巻、同志社大学一神教学際研究センター、2019年、91-92頁。
- 41 王岱輿著、余振貴點校『正教真詮（広州清真堂刊本）清真大学 希真正答』中国回族古籍叢書、寧夏人民出版社、1988年、57頁。
- 42 同書、57頁。
- 43 林家驪、周明初注譯『新譯申鑒讀本』臺北：三民書局、1996年、145-146頁、「凡陽性升，陰性降，升難而降易。善，陽也，惡，陰也，故善難而惡易。縱民之情，使自由之，則降於下者多矣」。
- 44 澤崎久和『白居易詩研究』東京：研文出版、2013年、558頁、「富貴亦有苦，苦在心危憂。貧賤亦有樂，樂在身自由」。
- 45 我這裡天不收，地不管，自由自在，不要子兒，做甚麼和尚？（『西遊記・邪魔侵正法意馬憶心猿』）。
- 46 赤塚忠『全釈漢文大系第十七巻 莊子下』集英社、1980年、61-62頁、「子非魚安知魚之樂」。
- 47 同書、61-62頁、「儻魚出遊從容是魚樂也」。
- 48 小坂国継「莊子の生死観」日本大学大学院総合社会情報研究科紀要 NO.8、2007、4頁。
- 49 佐藤正光「謝靈運における山水の発見」『学芸国語国文学』第48巻、2016年、79頁。
- 50 赤塚忠『全釈漢文大系 16 莊子上』集英社、1974年、304頁。
- 51 佐藤実による考証。佐藤実『劉智の自然学—中国イスラーム思想研究序説—』汲古書院、2008年、263頁。
- 52 衆妙之門乃前定。
- 53 斎藤响『全釈漢文大系第十五巻 老子』集英社、1980年、231頁、「同胃（謂）、道可道非恆道〔略〕玄之又玄、衆妙（妙）之門」。
- 54 井筒俊彦『存在顕現の形而上学 1978年-1980年』慶應義塾大学出版会、2014年、565-566頁。
- 55 堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿（輿）研究』人文書院、2012年、217頁。
- 56 或曰、前定自由、何以別乎。曰、前定之外無有自由、自由之志囿于前定。譬如魚行水裡、水外無魚也。
- 57 本論では詳論しないが、『正教真詮』では、儒仏道批判及び万物と人間の関係に関する箇所においても水と魚の譬えが見られる。
- 58 若無前定亦無自由、非自由不顯前定。
- 59 中国ムスリムは一般的にアッラーを真主と呼んでいる。「真主」は「アッラー」の中国語定訳でもある。
- 60 〔略〕欲顯自己、造化了人極〔略〕。
- 61 又云、爾見了性、則可以見主矣。
- 62 澤井真『イスラームのアダム—人間をめぐるイスラームの神秘主義の源流—』慶應義塾大学出版会、2020年、102頁。

- 63 前定者，主也。自由者，人也。
- 64 經云，前定乃大海，凡人探之，必被其溺矣。
- 65 然自由不礙前定，前定亦不礙自由，似並立而非並立也。
- 66 先天為命，後天為性，命乃種子，性乃果子。
- 67 適切な時機が来れば命の種と身の土地が予定どおり引き合わされるという時機の因縁を意味している。
- 68 命種相牽身地，皆由時節因縁。
- 69 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。王岱輿著、余振貴點校（1988 年）、9-10 頁。
- 70 天下之事有不齊，理無二是。王岱輿著、余振貴點校（1988 年）、9 頁。
- 71 衆妙之門乃前定，彼時善惡之因已具，高下之品已設。〔略〕各正性命者，各從其志也。
- 72 賢者自賢，愚者自愚。
- 73 孫路易「朱子の『心』」『中國思想史研究』京都大学中国哲学史研究会、34 号、2013 年、287-304 頁。
- 74 是以命種各承一粒，其中含蓄，自有不同。桃核生桃，李核生李。
- 75 蓋有聖賢愚之三等，聖人乃醒而不寐者。賢人乃寤寐之間者。愚人乃酣睡不寤者。
- 76 真主至仁，降經差聖，指引迷途，復歸正道，直達本原，重登天國。賢者喚之即醒，愚人呼之不應。
- 77 佐藤実・仁子寿晴は「中国イスラームの文脈では『神』はいわゆる神ではなく、ジンなどの妖怪を言う」と述べている（劉智著、佐藤実・仁子寿晴編、回儒の著作研究会訳注『訳注天方性理』巻一、イスラーム地域研究第 5 班「イスラームの歴史と文化」事務局、2002 年、37 頁）。そして、丁小麗「中国ムスリムの死生観—王岱輿の思想から—」『死生学・応用倫理研究』25 巻、2020 年、155-161 頁参考。
- 78 丁小麗「中国ムスリムの死生観—王岱輿の思想から—」『死生学・応用倫理研究』25 巻、東京大学死生学応用倫理センター、2020 年、156 頁参考。
- 79 同論文、156-157 頁参考。
- 80 聖智者，體本用而正作用之偏〔略〕凡愚者，偏作用而昧本用之體。
- 81 梁向明『明末清初回族三大漢文譯著家倫理思想研究』北京：光明日報、2010 年、158 頁。
- 82 狩野直喜『中國哲学史』岩波書店、1964 年、107-114 頁。
- 83 丁小麗「中国ムスリムの死生観—王岱輿の思想から—」『死生学・応用倫理研究』25 巻、東京大学死生学・応用倫理センター、2020 年、154 頁参考。
- 84 同論文、149-154 頁参考。
- 85 若論性命之本体與情用，均出眞主之造化。凡以理為本者，自皆可喜可愛，因本善無惡也。及論其情用之際，又由于已，已或行善或作惡，因已所行之殊異，則情用于善惡之間矣。譬如君王所賜劍印，得者公私任其自便耳。
- 86 陳淳著、佐藤仁訳『朱子学の基本用語—北溪字義訳解』研文出版、1996 年、80 頁。
- 87 同書、83 頁。

⁸⁸ 同書、84 頁。

⁸⁹ 同書、84 頁。

⁹⁰ 本論で詳論しないが、「心之色又是身之抜粹、心之妙又是性之玄機（心の色は又身の抜粹であり、心の妙は又性の玄機（玄妙な道理）である）」（『正教真詮』真心、60 頁）などの箇所によって読み取れる。

⁹¹ 然善亦有二端，性之善為本善，行之善為習善。

⁹² 成立善惡乃前定，作用善惡乃自由。

⁹³ 前定、自由，先天已定之機〔略〕説至此間，智者理当警醒，細察自己行為，切莫眼前錯誤，悔何及也。