

中国イスラムの近代主義

佐 口 透

十九世紀の後半期に、清朝政府の圧制に反抗して連続的に勃発した雲南、陝西、甘肅の中国回民の戦乱はこれらの地方の回民生活とイスラム文化の衰退を導いた。この流血と混乱の半世紀において、中国回民社会は到る処、没落の過程をたどり、見るべき学者や學術文化もまた再び見られなくなった。しかし、二十世紀へ入るとともに、とくに民国共和政体の出現とともに、新しい世紀が中国全体に対して開かれるに至ったが、この気運は中国イスラム社会にも何らかの刺激と覚醒を与えずにはおかなかった。伝統的中国イスラム文化のなかから近代的進歩的思想を帯びた知識層が清末の光緒年間より民国初年にかけて続出したのもやはり清末の国内政治、社会問題、国際状況、共和政体の出現などの新事態の然らしめたところであろう。一言にして蔽えばこれら中国イスラムの近代的知識層は中国の運命を身を以て体験するとともに、中国新生の機会に際し、社会的、政治的、文化的に衰退していた中国回民社会の向上を痛感したのである。すなわち、古行（ここう）と新行（しんこう）のセクト的対立を内包する伝統的中国イスラムの全体系を批判し、セクト主義を解消し、コーランを遵守し、また、教育制度の近代化を計り、進歩的な青年宗務者を養成し、回民社会の政治的向上を意図したのが中国イスラムの近代主義運動であったが、この近代主義運動は明末清初の中国イスラムのルネッサンス、十九世紀末における馬復初の護教論に次ぐ中国イスラムの文化運動として注目すべき性格を持っているのである。

註 (一) 中国イスラムに独特の教派の称呼。十七世紀前期よりこれらの名称が伝えられている。伝統的な中国イスラムの教義、とくに儀礼の細部の点を改革しようと唱導した宗務者、アホンたちに対して、反対派はかれらを「新行」と呼び、「新行」と呼ばれた改革派は「古行」と呼び、互いにセクト的対立をおこした。「新行」派は本来はコーランや正統の教義に基づいて在来の教義、儀礼を改革しようとしたものであるが、次第に枝葉末節に走る両派のセクト論争となった。「新行」と「古行」のセクト的対立は二十世紀前期まで現実が続いていることが確認される。中国イスラム社会では「古行」は al-din al-qadim、「新行」は al-din al-jadid というアラビア語でも呼ばれている。この教派問題については別に筆者の「中国イスラムの教派」(仮題) が用意されているので、なるべく早く早く発表したいと思っている。

一 近代主義の萌芽

中国イスラムの最初の近代主義者と目される人物は王浩然アホンであった。王浩然は字を寛と言い、きようめい経名(イスラム名)をハーツジー・アブドウル・ラフマーンと称し、一八四八年(道光二十八年)、北京に生れ、一九一九年(民国八年)に歿した。かれの排行は第五であったから、王五アホンと通称されている。かれは博学であって人望篤く、よく教化に従事し、その名声は中国全土に遍かった。かれは中国イスラムの振興を計るにはまず、教育制度の改新を前提とすべきことを覚り、メッカに巡礼し、さらにエジプト、ヨーロッパに遊び、一九〇四年(光緒三十年)帰国するとともに、王友三、達浦生などの近代主義派のアホンたちと協力して回教師範学堂を北京の牛街清真寺内に創設し、アラビア、ペルシア經典の他に諸種の近代的学科目を加え、師範教育の第一歩を進めたが、恐らくこの学校は中国イスラムの近代的教育制度の嚆矢と言ふべきものであろう。翌年、さらに馬振五(字は)、孫芝山、馬少衡、馮余軒、古亮臣、馬瑞川アホンたちとともに京師公立清真第一兩等小学校を創設した。王浩然は回教師範学堂を創設するとともにここに拠つて宗教改革を提唱し、教法に關してはアラビアのイスラムとの一致を計り、また、コーランに遵行して在

来の伝統的イスラムの習俗を改革しようとしたが、伝統派（主に古行派）の猛烈な反対を受けて、一般回民大衆に排斥された。かれの改革は北京全市にこそ普及しなかったが、少なくとも牛街清真寺の教学は一変した。反対派は王浩然を王五漢人と罵って異端視し、明末に含蘊然の唱導した改革運動を△老新行▽（古い新行派）と呼び、王浩然の一派を別に△新行▽——異端の意を含む語——と呼んで排斥した。このように王浩然は宗教改革を唱えたので、△新行▽として非難されたのであるが、しかし、王浩然は在来の△新行▽派的な教説をむしろ返したのではなく、恐らくかかるセクト主義を超越して、アラビアの正統なイスラムに復帰し、とくにコーラン遵守を強調し、中国イスラムにおける誤まった教義、礼俗を改革し、新式教育機関によって中国イスラムの改革と近代化を意図したものであったと見るべきである。

註（一）趙振武「三十年来中国回教文化概況」（『禹貢』、五一—〇）。△老新行▽については筆者らのインフォーマントの一人であった山国慶アホンによる（岩村忍『中国回教社会の構造』に資料がある）。

清末におけるこのような近代的改革思想の発生はもちろん、その当時における国際状況の影響によるものであるが、さらに大きな要因として、中国回民のメッカ巡礼やエジプト、トルコ遊学が頻繁となり、その結果、アラビア、エジプトのイスラムに直接ふれたことにもよるのである。すなわち、清末より海上交通の便宜が大いに開け、汽船によって海路西アジア諸国へ旅する方法が容易になってから、メッカ巡礼者の数は増加し、これは中央アジアの陸路による巡礼に比し、問題にならないほど安全で、時間的にも短時日ですんだから、富裕な中国回民は上海などから出帆し、シンガポール経由でメッカに赴くことができるようになった。同時にエジプト、トルコへの遊学も可能となった。メッカはもちろんイスラム教徒の聖地であるが、現代イスラム学術の中心はエジプトのカイロであり、とくにそのアズハル大学はイスラム世界における最高の学林であって、中国イスラムの学者、文化人、宗務者もエジプト留学

を志したことは当然なことであった。アラビアに遊学した者には古くは雲南の馬復初⁽¹⁾があり、清末以降では前述の王浩然、雲南の馬明良、上海の哈徳成があり、四川の周子実はエジプトに留学し、雲南の梁徳福、楊福洲、四川の馬崑山、尹光宇、上海の哈徳成、六合の達浦生、湖南の海維諒、河南の劉朗宜はインドへ留学し、北京の王曾善、馬宏道らはトルコへ留学した。これらはすべて初期留学生の代表的なものである。その後、回教師範学堂卒業生のエジプト留学(官費)は相当の数に達しており、有名な王静齋アホンも一九二二—二三年にエジプト、トルコへ留学して業績をあげている。

中国回民の巡礼者たちはメッカに赴いてイスラム教徒としての最高の義務の一つを果し、宗教的信念を固めるとともに、アラビア、エジプト、トルコなど、いわゆる正統イスラムの本場において、中国イスラムよりも本源的で正統と考えられるイスラム社会を詳しく観察して帰国するに及んで、中国イスラムにおける歪曲された教義、儀礼、習俗を改革し、本来のイスラムに復帰し、中国イスラム社会を改革しようとする理想と意欲を抱きはじめてのは当然であろう。同時にアラビア、エジプト方面より、中国イスラムに未知の経典や学説をもたらし、改革の根拠とするようになった。とくにコーラン原典を尊重し、改革の基礎をコーランの規定の遵行に置こうとする風潮、いわゆる遵経派と称せられる傾向が留学生たちの間に拡大するようになった。⁽²⁾中国イスラムの新しい改革思想と運動はこの海外留学によって刺激されたことは疑いない。それとともに近代的な教育制度により回民社会の向上を計ろうとする運動もかれらの間からおこった。まず、上述の王浩然アホンからその影響が具体化し、次いで、一九二五年(民国十四年)に、馬松亭、法静軒、穆華亭らのアホンたちは濟南において近代的教育を提唱して成達師範学校を創設し、唐柯三を公選して校長となし、次いで一九二九年(民国十八年)に校舍を北京の東四牌樓清真寺内に移転して大いに事業を拡張した。また、一九二七年(民国十六年)には李仁山、周級三により、四川の万県に伊斯蘭師範学校が設置された。一九

二八年（民国十七年）、上海に伊斯蘭師範学校が設置され、哈徳成、達浦生の両アホンが校務を指導した。⁽⁵⁾一九三四年（民国二十三年）、寧夏省城に寧夏省立第一中阿学校が開設された。これもまた近代的教育を実施し、とくに辺疆の中央化に協力する傾向を示している。⁽⁵⁾

註（一）渡辺宏「シナ回教史雜考」——シナ人のメッカ巡礼記（『サウディアラビア』二二、昭和四十二年刊、二八一—三二頁）参照。

（二）傳統先『中国回教史研究』。

（三）メッカ巡礼と中国イスラム改革運動との關係については M. E. Botham, *Modern movement among Chinese Mohammedans*, *Moslem World*, XIII (1923), pp. 291-99 に若干言及するところがある。王静斎のエジプト、トルコ遊学の記録はかれの「五十年來求学自述」に述べられていて、興味深い。

（四）趙振武、前掲論文に一通り述べている。

（五）傳統先『中国回教史研究』。本書は現代に関する記事が多く、現在では史料的价值がある。

これらの回民師範学校は、成達師範学校が日華戦争直前まで北京に存続していたのを除き、多くは経済上の困難で事業が中絶し、または見るべき文化上の業績を樹てるには至らなかつたが、しかし、すべて近代的教育機関として注目すべきものである。すなわち、ここにはじめて、中国イスラムの學術文化、教学の維持者としての、また、アホンの伝統的養成機関としての阿文大学に対抗して、清真寺外に宗務者教育兼普通師範教育の機関が成立したのである。一九二〇年前後に開花の第一歩を進めた中国イスラムの近代主義期は諸種の宗教改革、著述、パンフレット、ポスター、翻訳、新聞雜誌、學術団体、図書館などの文化運動によって前代とは全く異なつた特色を呈示しているが、その根本的性格は中国イスラム教学の改革と近代的師範学校の創設にあると言つてよい。

これらの師範学校は高等の宗教教育学校であつて、その目的は次の二つに分れる。第一は新しい社会環境に適應する現代的宗務者、アホンを養成し、清真寺の教長に任じ、回民共同体の向上を計ること、第二は宗教知識と中国学、

普通学科の知識を兼備する教師を養成し、各地の回民小学校に配置し、回民幼少年の教育を向上させ、中国人と伍し得べき程度に回民の社会的文化的水準を高めることである。とくに注意すべきは、これらの師範学校では在来の阿文大学が無視または軽視していた中国語文教授を重視し、高等の中国文、漢字の書写読解力をつけ、中国人社会からの落伍、後進を防止しようとい図したことである。中国文とアラビア語をともに修めるといふ中阿兼備という考え方は近代主義派の根本的な性格であった。

さて、以上の師範学校の中で北京の成達師範学校と上海の伊斯蘭師範学校が最も顕著な活動を演じており、中国イスラムの近代主義運動には北京派と上海派とがあつたのであるが、この両派はとくに分派として対立したわけではなく、北京、上海という二つの中心地に自から併立したものであつた。しかし、中国イスラム文化の伝統的首都としての北京に根拠をおいた成達師範学校は最も多彩に活躍し、見るべき業績を樹て、近代主義運動の一典型と見られるので、以下、専ら北京派すなわち成達師範学校の指導者たちの思想や事業を考察し、その歴史的性格を窺つて見よう。

二 成 師 派

成達師範学校は一九二五年（民国十四年）、済南市の桿石橋内穆家車門清真寺の中に創設された。これより先、唐柯三、穆華亭、法鏡軒、馬絨生、馬松亭らの知識人たちは、中国イスラムが次第に衰退して行く現状に鑑み、ここに教義を宣揚して回民大衆を啓発しなければならぬことを痛感していたが、それにはまず、教育を促進しなければイスラムの進歩は計り得ないとして、ついに師範学校創設を決意した。次いで同年四月二十四日に校董会を組織し、唐柯三を校長に任じ、校名を《成達師範学校》と定め、まず給費生十名を招いて開校した。成達とは「成徳達才」の略称である。

これより幹部たちは経営上の種々の困難を克服して校務の振興に努力したが、この間、王静斎アホンも一時、本校のアラビア語教師となつてゐることが注意される。しかるに、一九二八年（民国十七年）に日本の山東出兵が行われ、同年五月三日にいわゆる五三事変すなわち濟南事変が勃発し、成達師範学校も兵乱を受けて閉鎖のやむなきに至つた。しかし成師派の指導者たちはこれに屈せず、唐柯三、馬松亭らは学校の北京進出を計つて奔走し、各方面から多大の賛助を得て、一九二九年の春、成達師範学校は北京の東四牌樓清真寺内に移転したのであるが、これにはかの馬福祥の援助の功が甚大であつたことを忘れてはならない。このように成師派の近代主義者たちは北京という最も恵まれた文化運動の地盤を得て、これよりその発展は目ざましいものがあつた。すなわち、教育方面では小学、中学校教員養成を目的とする師範部と、すでにハリイフアとして各地の清真寺に在職している宗務学生の近代的再教育機関としての研究部との二部に分ち、また、學術部を組織して『成師校刊』、その他の出版物を公刊し、講演部と民衆教育部は一般回民の啓蒙運動に努めた。一九二九年七月、北京へ入つた蒋介石は本校学生を北京の阜成門外三里河清真寺に召集して、とくに訓話を与えた事実が注目される。さらに一九三二年十一月には本校はエジプトのアズハル大学へ留学生を派遣した。その他、出版事業においても各種の文獻、教義書などを多数公刊している。

成達師範学校を經營して、中国イスラムの近代主義運動を指導した重要な人物は唐柯三、馬松亭、法鏡軒、馬敏生、馬振五など創設期の指導者をはじめとして、候松泉、艾宜裁、趙文府、王葆青、常子宣、劉仲泉、孫幼銘、趙振武、劉柏石など成師の北京移転以後の指導者たち、さらに、張鴻韜、謝晋卿、洪鑿堂、馬自成などのアホンたちで、いずれも中国イスラムの近代的知識人、または伝統的中国イスラムの宗務者として育つて、中国イスラムの近代化の必要を痛感し、この運動に参加した進歩的なアホンたちであつた。¹⁾

なお注意すべきは現代中国イスラム随一の学者と称せられた王静斎アホンは同じく近代主義的傾向を持つ知識人であるが、成師派には参加していないことである。王静斎はかつて成達師範学校のアラビア語教師にも任じたことも

あり、成師派の指導者たちとはもちろん知己ではあったが、かれ自身は成師派には直接参加せず、天津三義莊をはじめ、各地の清真寺の教長を歴任して宗務者生活を送り、専ら經典研究と著述に従事し、日華事変勃発後は甘肅方面に赴いて同地方のイスラム學術研究の指導にもあたった。後述するように、成師派と王静齋との間には宗教改革、近代主義思想において若干の差異が認められるから、両者が協同し得るには至らなかつたのであろう。随つて私は王静齋アホンを成師派的な近代主義者として数えないことにする。⁽²⁾

註 (1) 成師派の指導者たちの人名は『成師月刊』の記事などからまとめたものである。

(2) 王静齋は『新行』『古行』のいずれの教派にも賛同していない。かれが遊学より帰國後、濟南の清真北寺の教長として招聘されたが、同地には新旧兩派の派別があり、それに捲き込まれることを恐れて招聘を拒絶した(『五十年來求學自述』による)。しかも、かれは近代主義者(modernist)ではなく、独自の立場をとっているようである。

成師派の近代主義者たちはまず、伝統的な寺院文化によつて育てられた中世紀的なアホンたちの學識、教養の本質と、その中核機關である阿文大學制度を嚴密に批判することによつて、その近代主義文化運動を開始した。すなわち、この二つの批判対象こそ中国イスラム文化の發展上、抜くべからざる桎梏となつており、その近代主義的改革こそ中国イスラム復興の先決条件と見なされたのである。成師派の指導者たちが一九二七年(民國十六年)發した第一宣言のなかに次のような一文がある。すたわち、「今日、各地の清真寺の情形を觀るに、その内部組織はすでに完備を欠き、教務を主持する者(教長たるアホン)は大半は學識不足で因循敷衍し、以て宗務の日ごとに衰えるを致し、全く振作するところがない。清真寺はイスラムの中央機關で、一方を統轄し、教民公同の尊仰の地であり、教務、民生の兩方面にわたつて管掌する機關である。しかるに宗教師が不良のため宗教の不振をきたし、教義を宣布するに由がない。かくのごとき現状では中国イスラムの發展は期し難い云々」と述べている。⁽¹⁾さらに謝晋卿アホンは清真寺と

教長の現状についてこう批判している。

イスラムが中国に伝来してより、儒（漢学の意）を習う者は経（イスラム經典の意）を習わず、経を習う者はまた儒を習わない。かくして清真寺は特殊な社会となった。すなわち、教長はただ寺内に深くおるのみで、一般教胞も教長の職務を当然かくのごときものと見なしている。ゆえに教長は教胞の冠婚葬祭を司るほかは全く関心がない。かくして宗教は漸く社会と隔離し、衰退するに至った。この原因は教長が経儒に兼ね通じていないためである²⁾という。さらに、中国回民でイスラム史学者でもある金吉堂によれば

以前、經典を読む者は經典のみに終始し、一般の漢文の書籍を読まない。しかも、かれらは經典を読むというだけで、その内容に通じていない。かくして、一般の学問にも無学で、また、經典の内容にも暗いアリーム（学者、先生の意）を生ずるに至り、イスラムの知識はますます閉塞し、内部においても外部に対しても疑念が続出するに至った。しかも在来の教長は伝教するといっても、これはただ、清真寺の大殿と講義室内にとどまり、一般回民社会の情形に対しては袖手傍観するのみである³⁾と論じている。

註 (1) 周仲仁「十年来之回顧」『成師月刊』、二二二。

(2) 謝晋卿「成達師範十週年」『成師月刊』、二二二。

(3) 「金吉堂先生訓詞」『成師月刊』、二一五。

伝統的な清真寺の性格とその共同体の最高宗務指導者たる教長（アホン）の教養に対するこれら近代主義者の批判をさらに私の観察したところによって二、三補えば、伝統的アホン階級の大多数はアラビア、ペルシア語を読解し、教義儀礼に関するある程度の知識は一応備えてはいるが、高等の中国文を読解し得ず、また、漢文化ならびに普通学

科の素養をほとんど欠いている。コーランその他のイスラム經典の知識と言つても多くは、単に素読し得る程度で、その本義を理解している者は少ないようである。一般回民が教義の内容をよく理解していないのは当然であろうが、宗教学者たるアホンの学識も低く、簡単な經典の一節を念誦し得るにすぎない者も少なくない。その実状について中国イスラム研究者である傳統先(『中国回教史研究』)も次のように述べている。

唐代に中国にイスラムが伝来してより千余年来、鐸を司る者は原本を抱持し、師は学を伝え、生徒はそれを受けるも、僅かに口訳を待んで講解するにすぎない。はじめは条理が立つていても輾転として口述している間に日久しくなれば、模糊たる箇所が多くなるのを免れない。すでに参考すべき漢訳の辞典もなく、しかも教師は大たい、中国文を諳んぜず、たまたま、訳語の間に言葉のあまり判然としない点があると、たがいに顔を見合せて、ついに確認の方法がなくなることとなる。学問に通ずる太師と号する者も真によくコーランをとりあげて、大衆に対して流暢に講述できる者は少ない。普通の学者は経堂に坐し、座席を擁して道を伝え、業を授けるが、多数の者はその辞を曖昧にし、古いものが集積して久しくなればなるほど墮落するのである。

これは中国イスラムにおけるアホンの学識の本質を批判したものであるが、節廻ふりかへしだけは流暢美麗にアラビア文を念誦するが、その本義は全く解していないというのが多いようである。經典の知識が低度であるばかりでなく、一般的知識に関してもアホンの多くは全く無学であるのが実状である。これは伝統的な清真寺教育において中国文や一般学科を正科として教授していないためで、なかには漢学を行なうことは漢人化するものとしてこれを排斥し、さらに漢学や一般学科の欠如をさしたる恥辱と考えない風潮さえ生じたのである。それゆえ、伝統的なアホン階級の大部分はイスラムの教義宣伝や回民社会の向上については本質的に無能力であり、清真寺共同体の教胞の献金によって衣食の道を講ずる寄生的存在と化し、さらに、冠婚葬祭に際して教胞に招かれて立ち会い、誦経して布施を得るといいういゆる「売経」的生活に終始する傾向が支配的となった。教長という職はかくしていささか知能に恵まれた回民青少年

にとつて生計を営むに魅力ある手段として好適なものとなり、ハリリーファとして阿文大学に学ぶことは名誉ある地位と確實な生計を約束する道となつていたのである。

阿文大学は中国イスラム文化の伝統維持の機関として、その意義と功績とは十分に承認されるが、二、三の例外は別として、その教授法は不完全で、時代おくれのものであり、衰退しつつある中国イスラムの復興にとつて十分な役割を果せなくなつてゐる。阿文大学を中心とする中国イスラムの教育制度は漢字や一般学科を無視することによつて社会の発展におくれはじめた。在来のアホン階級とこれを支配する保守的な郷老層によつて維持されるこの清真寺教育を打破し、新しい教育制度によつて中国イスラムの近代化を計ろうとしたのが成師派の近代主義運動であつたと見られる。かくて馬松亭アホンは成達師範学校設立の動機を説いて、「各地の清真寺寺政の衰微を改革するには、まず、健全なアホンを養成せねばならず、健全な近代のアホンたるには、まず、中阿文字（中国語とアラビア語）を兼備して、伝教の武器とし、また、世界知識を備えて回民の向上を計るべきである」としてゐる。さらに馬振五アホンも「われわれ回民は中国人であるとともに回教人であるから、伝教のアホンはまさに中阿両種の文字に通曉し、中国文はできてもアラビア文に通ぜず、アラビア文を能くしても中国文に通じない」といふ在来の伝統的弊害を打破しなければならぬ」と論じてゐる。

註 (1) 佐口透「中国イスラムの經典」、『東洋學報』、三二四（一九五〇年）に阿文大学の實態についての記事がある。

(2) 馬松亭阿衡訓詞（『成師月刊』、二一五）。

(3) 馬副董事長振五訓詞（『成師月刊』、二一五）。

アラビア語を中心とするイスラム經典の研究と中国文の研究とを平行して実施し、中阿兼備の教養と普通学科の知識を備えた近代的なアホンや教育者を養成して、中国イスラムの改革と発展を計るといふのが北京派近代主義者たち

の指導的理念であり、また、成達師範学校設立と経営の第一目標であった。すなわち、在来の清真寺文化と回民意識の独善性を棄てて、みずから回教人（ムスリム）たると同時に中国人であるという国家意識に目ざめ、中国語に習熟し、中国語を宣教の手段とし、イスラム教義の理解と紹介に努め、中国回民の社会的政治的地位の向上とイスラム文化の発展を企図したのである。この理念はまさしく中国イスラムの近代主義思想として重視される。とくに封鎖的、排外的な回民意識を超越して、みずから中国人、中国国民であると称しているのは、その政治的意図は別としても、中国イスラム思想史上の注目すべき現象と言ふべきである。それゆえ、かれらの設立した成達師範学校は伝統的清真寺教学と阿文大学制度に対決する教育と文化運動の中心として発足しているのである。この点ではその他のイスラム師範学校においてもほぼ同様であった。とくに寧夏省立雲亭師範学校はかかる性格を濃厚に帯びていた。すなわち、一九三二年（民国二十一年）、寧夏省政府の馬子寅は中阿大学校を省城の清真東大寺の中に創設し、中国文のできないアホンを専ら招募して、簡易な中国文と公民常識を教授した。一九三三年、馬少雲が省政府主席に就任したが、西北回民の知識水準低く、偏見は深く、往々にしてアラビア文経典を偏重して中国文を習わないことに鑑み、ひたすら愛教を知るとともに愛国思想を知らしめることに努め、本校に回民子弟のまだ中国文を習わぬ者を広く収容した。一九三四年九月に正式に開校し、寧夏省立第一中阿学校と名づけたが、この中阿（Chinese-Arabic）という名称はパン＝イスラミックな国際性を帯びているから妥当でないとして、一九三六年四月には省立回民師範学校と改名した。しかし、この年の十二月に、回民（Moslem）という称呼は民族分化の意味を含み、蔣介石政府のとる中央化という辺境教育の本旨にもとるものとし、故中央委員馬雲亭（福祥）の名に因んで、省立雲亭師範学校と改名した。このような過程を見ても、西北における中国回民の中国国民化政策への協力的一端が窺われる。本校の師範教育の理念は西北回民の久しく抱いて固持していた旧習、欠陥を徹底的に打破し、世界の大勢や本国の状況を瞭然たらしめ、その国家観念、国民意識（すなわち中華民族意識）を増強し、「回漢文化を講通し、国族の力量を集中する」（傳統先『中国回教

史研究」という初志を貫徹するにあつた。近代主義的傾向は本校においては、さらに国民党政府の大中華思想によつて政治的に強化されていることが理解される。上海の伊斯蘭師範学校も、四川万県の伊斯蘭師範学校も同じく中阿兼学の方針を採用していた。

さて上述の中阿兼備の理念が実際の教育内容にいかん具体化されているかを知るために、教授課目の概要を窺つて見よう。成達師範学校では普通学科として国文、数学、歴史、地理、理科があり、宗教学科としてはコーラン、聖諭（ハディース）、認主学（カラム）、教律（フィクフ）、アラビア語、回教史、穆聖伝（マホメット伝）があり、教育学科としては教育概論、心理学、教授法、教育行政、教育史、倫理学があり、社会学科としては党義（国民党義、三民主義）、公民、経済の諸課目を教授しているが、これによつても成達師範学校が制度的に近代的な宗教師範学校たる内容を具えていることが理解できる。このような学校で養成されたアホンや教師は当然に、伝統的阿文大学で養成されたハリーフアやアホンに比し、普通学科の面ですぐれていると言えるし、宗教学科の面でも阿文大学の徒弟制に比して体系的知識を備えているとも見なされよう。事実、アラビア語学や宗教学の課目に関して成達師範学校の「課程暫行標準」の回文の項⁽²⁾を見ても、それは組織的に配分されており、阿文大学の私塾的個人教授法に比し、短期間ではあるが良好な成果を挙げ得るものと考えられる。しかし、伝統的阿文大学の徒弟教育制度を固守するアホンたちは成師のこの近代的学校教育制度に批判を下し、阿文大学においてハリーフアが教長のもとで十数年勉学の功を積んでもなお功成らないのが通常であるのに、僅か六年の修了年限の成師では果してどれくらい⁽³⁾の学力を獲得できるかと論難した者があつたのに対し、近代主義派の張鴻韜アホンの答弁は興味深いものがある。すなわち、「凡そハリーフアが清真寺で教長の授業を受ける時間は一日にせいぜい一、二時間で、しかも欠課がすこぶ多く、また、教長やハリーフアが帰郷する場合は講義が中断され、實際上の教授時間は一年の三分の一にも及ばない。これに対し、成師は毎日六時間の課目を教え、自由に休校することなく、さらに自習時間もあり、一年の五分の四は確実に学習にあてら

れているから、アホンとしての資格、実力に関しては比較にならぬほどすぐれている」と述べている。事実、私の調査したところによっても、ハリーファは阿文大学において經典の教授を受けるかたわら、毎日、五回の礼拝をおこなひ、冠婚葬祭に際しては教長に随行して教胞の家へ赴き、アオ、ニ、エ、テシ（祈禱の意）を行なうなど補助宗務者として学業以外に雑務が多く、さらに、学習法やその内容において、近代的教育法に劣るから、全般的に觀て回民社会の指導者としての教養、学識は師範学校卒業生に劣っていたであろう。尤も年少氣鋭の成師卒業生がアホンとしてただちに清真寺の教長に任じ、回民共同体の指導や宗務振興に成功したかどうかは疑問とされよう。まず、伝統的な中世主義的なアホン、郷老たちによって固守されている清真寺共同体の地盤のなかへ、その存在すら異端視されていた成師の卒業生がアホンとしてどれだけの地位を獲得したかは全く疑問である。中世紀的なスコラスティズムにとりつかれている旧式アホンはいぜん、伝統的阿文大学式の教育法を固守しており、近代主義を理解することは不可能であつたろう。けだし、近代主義に共鳴する郷老や回民大衆なくしてはこのような新しいタイプのアホンは教長の地位を獲得することは困難であつたと見られる。清真寺共同体の構造と機能に関する筆者の研究の結果より見れば、中国イスラムの上部構造は成達師範学校十数年の近代主義的文化運動を以てしても、一朝一夕に改革打破し難いものがあつたのである。ただ、清真寺外における啓蒙文化運動、回民青少年教育の面では、成師の卒業生がかなりの効果をたてたと見てよい。いずれにせよ中国イスラムの伝統的中世主義と近代主義との対立は中国回民社会の将来に対して種々の示唆を投じていると言つてよい。

註 (1) 傳統先『中国回教史研究』。

(2) 『成師月刊』の校務報告による。

(3) 張鴻韜阿衡訓詞（『成師月刊』、二一五）。

阿文大学制度に代る近代的学校制度、中国文と普通学科の重視を實際的手段とする近代主義の第一の特徴に次いで、第二の特徴は中国イスラムにおける教派觀念すなわち新行しんこう、古行ここうの否定ということである。中国イスラムの近代主義者は新行、古行問題に対し、いかなる態度を示したか、馬振五アホンはこれについてこう述べている。「イスラムが中国に伝来してより、教道の宣伝はすべてコーラン、ハディースに基づき、すべての回民はアッラーを信仰し、すべてマホメットの教生であつて、イスラムに新旧の区別のある道理はない。われわれはこの点に鑑み、一般教胞の抱く新旧觀念の打破に努力しなければならない」と。さらに、謝晋卿アホンはこう論じている。

成達師範の宗旨は学生をして経漢(経典と漢学)を兼備させ、健全な人材を造成し、昔日の失敗を挽回するにある。われわれの近代的教育によつて学生の成績は優秀で人材が多い。しかるに、惜しむらくは一般教胞は旧習を踏み、われわれの示した事実を理解せず、中には成師を目して新行と呼ぶ者もいる。この非難に対し私見を述べるが、わがイスラムはマホメット以来、一千年余を閲したが、新行と古行の区別は絶対でない。かつ、イスラムは世界各地に行われているが、未だ嘗て新行と古行の区別を聞いたことがない。新旧の名称は実に不祥である。それはイスラムの一致の精神を分裂させるものである。かつ、宗教において、私見を以て妄りに門戸を立てるべき道理はない。そもそも教胞一切の言行はまさにコーランと信頼すべきハディースに依拠すべきで、もし、コーランとハディースに合わない言行があれば、鼓を鳴らして、これを攻撃し、異端として排斥すべきであつて、新旧の区別を立てる道理はない。²⁾

と論じている。また、中国イスラムに新行、古行の分派主義が生じたのは「真を味にし、情に順うアホンが生計を維持するため、コーランを隠昧にし、教を売って食を求めんとした」³⁾ことによるものと難じている。かくして、中国イスラムの近代主義者たちによれば、回教人はコーランを根拠とし、一致団結して、手を携えて教義を検討し、風俗の革むべき点は革め、教律の行なうべきものは行ない、共に教恥に赴き、聖道を宣揚すれば派別の生ずる理はないと結

論する。それゆえ、近代主義派の宗教観念は、イスラムは世界すべて同一であり、回民すべての言行はコーラン、ハディースによって判定すべきであるとする。尤も新行派も本来はコーランに遵行して、在来の伝統的な古行派を改革したものであって、その限りコーラン遵守の改革精神は認められるが、その改革条項は瑣末で、形式固定化し、分派主義の道具と化したもので、すでに本来の精神を失なっており、新行と古行の派別を立てること自体が誤謬であるとするのである。近代主義者たちは、新行派が唱導するように遵経革俗の精神に従っているが、それを以てセクト的対立の道具とする新行、古行の派別観念を否定する。ただし、阿文大学と郷老層を背景とする新行、古行両派ともに中国イスラムの改革と発展にとって建設的意義を持っていない以上、近代主義派の批判は理論的に正しいものがある。いずれにせよ、近代主義派の根本的関心はコーラン（およびその解釈の補助としてのハディース）の遵守にあったことは疑いない。これはコーランの再評価と再研究の意欲から生じたもので、それにより、宗教的宣伝と精神的安定に對する強固な基礎を求めようとしているのである。ムスリムの宗教教育のための教科書は常にコーランであった。そして、それは青少年に對する訓諭の基礎として用いられている。かかる意味でのコーラン重視とともに、近代主義者のメッカ巡礼、エジプト、トルコ留学、これに伴なう經典、學術思想の輸入などによって一種の復古思想——原初的アラビア・イスラムへの復帰——傾向が生じたことも注意され、とくにペルシア的イスラムが母胎となっていた中国イスラムの改革の傾向を物語るものであろう。コーランの再強張とともに形式的礼拝儀礼の遵守による律法主義の運動も注意される。礼拝の外面的形式の重要性や信仰教条の必要や信仰の厳格な実施を説く教義冊子の類が北京の成師出版物より絶えず現われていたことも想起すべきである。

註 (1) 馬副董事長振五訓詞（『成師月刊』、二一五）。

(2) 謝晋卿、前掲論文。

(3) 孫幼真「河南項城回教概況」、『月華』、四一三一、三二二。

それでは新行、古行ともに否定し、ただ、コーランとハディースとを遵守して中国イスラムの改革、近代化を計ろうとする成師派の指導者たちは教義、習俗の実際面において、いかなる態度を示したかは明確でない。単にコーラン遵守、新旧両派観念の否定だけではかれらの立場を實際上に回民大衆に了解させることができず、それゆえ、新行、古行をとともに超越する具体的な改革が行われねばならぬ。コーラン遵行だけではその主張は空中樓閣的であり、観念的にとどまってしまう。また、かれらと雖も清真寺共同体の中心としての清真寺の存在は否定し得ず、成師派の宗務者自身が在来の清真寺に進出し、教長として教義宣伝、教胞の宗教的生活秩序の指導に当らねばならぬから、かれら自身、新行と古行とに非ざる教義、儀礼、習俗を實行しなければならぬ。そこに必然的に、たとえばセクトではなくとも、一種の成師派的儀礼が行われるはずである。その實際を知り得るならば、成師派の近代主義者の儀礼、習俗指導の具体的方針を把握できよう。

成師派がいわゆる新行派の主張する儀礼をいかに観察していたかは明確ではないが、新行、古行の論争において最も問題にされている「脱鞋」問題について、成師派の一人の見解を窺って、その本質を検討して見よう。新行派はジャーナズ（葬礼）に際して棺の前面に敷いたアンペラの上に立つ際には鞋（くつ）を脱して清浄を求めるのであるが、その理由は身体につけたものが不浄であると、ジャーナズを行なっても無効であると主張する。これに対し、古行派は礼拝の時にはじめて靴を脱ぐべきことを肯定すべきであり、ジャーナズを行なう時にも脱がされたら、ジャーナズもナマーズ（礼拝）も混同されることになるから、ジャーナズに際しては靴を脱ぐ必要はないとして新行派の改革に反対する。両方ともにそれぞれの理由はあるが、要するにこのような些細な問題で新旧の党派争いが絶えなかったのである。これに対し、成師派の近代主義者はこう批判する。すなわち、凡そ靴をはくか脱ぐかは靴の乾淨いかが条件であって、汚れておれば脱ぎ、清浄であればはいいでよいのであって、がんらい必ず脱ぐべきであるとか、はくべきであるなどという規準はなく、両派の主張はおのおの一端に走っているものと批判している。また、教

義上はジャーナリズムもナマーズも同一の条件に基づいているのであって、清浄な靴をはいておれば、そのまま大殿（礼拝堂のこと）に上ってアッラーを礼拝してよいわけである以上、ジャーナリズムに際しても必ず脱がねばならぬ理由はない。要するにジャーナリズムは死者に対する一種の祈禱であって、敬虔な態度で行なうべきであるから、古行派の言うように汚れた靴のままアンペラの上に立ってよい理由はないのである。葬礼の際の脱靴問題に関する成師派の解釈は右のごとくで、確かに合理的なものが感ぜられる。がんらい、新行派の主張は經典の新しい解釈によって在来の習俗を改革しようとする性格を持っていたが、しかし、その多くは枝葉末節にとらわれており、近代主義者の上述の解釈によれば、ほとんどすべてが無意義なもので、このような儀礼の細部の異同を以て新旧の分派活動をひきおこしたことは中国イスラムの中世的性格を物語るものにはすぎず、それゆえ近代主義派の出現を促がしたのであった。しかも、近代主義者はこのような些細な問題にあまりとらわれず、コーラン、ハディースの尊重に重点をおいたらしい。しかし、それにも拘わらず、成師派の指導者たちは中国イスラムの伝統をただちに打破し得ず、例えば Maulud や ファーティマ聖忌を挙行している。この二つのイード（祭典）は ファリーズ（義務行為、中国イスラムでは天命と訳す）としてコーランに規定されていないにも拘わらず、その挙行を認めているのはイスラム改革に対する成師派の性格を暗示している。Maulud、アン・ナビはマホメットの偉業とその精神を追憶、記念する祭典として成達師範学校内の礼拝堂においても盛大に挙行されていた。Maulud はワッハブ派では厳しく排斥されているが、エジプトやトルコでは挙行されることがあるから、イスラム法学上はスクト（沈黙）の規定により、その挙行は必ずしも非難されないようである。成師派の代表的指導者である馬松亭アホンがその教長の職に任じていた北京東四牌樓清真寺（成師の校舎はこの寺内にあった）において、ファーティマ聖忌がいぜんとして挙行されていたことは、成師派の近代主義者の教義、儀礼に対する態度が中国イスラムの伝統的習俗と妥協的であった一面を物語るものである。

総じて言えば、成師派の近代主義運動は近代的学校制度による中国回民の近代化、中国国家体制内における社会的

地位の向上という点に重点がおかれ、コーラン遵行を強張してはいるが、復古的改革的实践においては意欲が乏しく、合理的な態度は持しつつも、伝統的中国イスラムの儀礼、習俗とかなり妥協的であったと認められよう。

註(1)馬毓貴「▲者那哉の裏的穿鞋問題」(『月華』、二一三)。

(2)『月華』の記事による。

三 王静斎の改革思想

中国イスラムの改革を意図しながらも、成師派のそれと異った性格を示しているものに王静斎アホンがある。王静斎は現代中国イスラムの最高の学者として自他ともに許している人物であつて、かつて成達師範学校の教師にも任じたことがあつたが、結局は成師派とは行動を共にせず、天津三義莊清真寺に拠つて独自の立場を歩むに至つた。一説によれば、かれは上海派の近代主義者哈徳成、達浦生らの影響を受け、天津三義莊清真寺を興し、これに拠つて遵経革俗を唱えた結果、異端として排斥され、一般回民から新新派と称せられた。新行派に輪をかけたという意味で新新と呼ばれたのである。尤も、新新派とは他派の呼び名で、王静斎自身は遵経派(コーラン遵行派)と称したという。

王静斎の遵経派としての主義主張はかれの自伝(五十年來求學自述)によつて知られる。すなわち、「民国二十一年(一九三二年)、私は天津三義莊清真寺教長の職に任じた。二十二年、私は人々が平素、習俗に従つて糊塗しているのを本に返し、コーランに遵い、古来の誤まれる習俗を革め、束縛を離脱して、新世界を建て直すべく唱道し、実行したが、そのため、天津の回民間における一般凡庸の徒の愚かなる怒りを買うに至つた云々」と述べている。これだけでは具体的な改革条項を知り得ないが、王静斎の学派に属する帰綏清真北寺教長(一九四四年当時)であつた金徳海アホン——その前任は天津三義莊清真寺であつた——の陳述は極めて注目すべきものがある。その中で、(一)マウル

ードとファアティマ聖忌を挙行しないこと、(一)誦経して代償(ハダーヤー)を受けないこと、(二)女子は面纱をかむるべきことなどの条項は復古的革新的であると言えよう。マウルードは本来イスラム教徒の義務行為ではないが、中国イスラムでは盛んに行われ、それも徒らに莫大な経費を投じて豪盛な祝宴を挙行し、マホメットの事蹟と精神を追憶するという本来の意義が忘却されている現状である。がんらい、イスラムではイード・アル・フィットル(大開斎節)とイード・アル・アドハー(宰牲節)の二大祭典以外の祭典は認めていないのであって、厳格に言えばマウルードのごとき聖者崇拜的な行事は邪道と見なされている。また、ファアティマ聖忌も聖者崇拜的な習俗であり、中国イスラムに特徴的な行事で、これも正統なものではない。第二のハダーヤーの禁止の件は、王静斎の反対派から最もはげしく攻撃され、新新教として異端視される結果を招いたが、コーラン遵行の精神から言えば当然なことである。ハダーヤーとは贈物、牲犠獣の意で、中国イスラムでは海提葉、海底葉などと音訳され、アホンがコーランを誦して、その代償として教胞より金銭を受けとることで、一種の手間賃である。この行為の非なることは、コーランの文句に「コーランを以て微少なる代償に換えるなかれ」とあって、これはまさにアッラーの禁止した行為であるからである。この布施の禁止はそれによって生活するアホンたちにとっては大きな打撃であるから、王静斎が非難攻撃されたのは無理からぬところであった。

王静斎アホンの唱えた改革条項を見ると、第一のものは成師派にも見られないほどに革新的であり、伝統破壊的で、十四世紀のはじめにダマスクスのイスラム学者イブン・タイミーヤの学説の流れを引くワツハブ派教律の影響を思わせるものがある。すなわち、ワツハブ派の教律のなかで、とくにイード・アル・フィットルとイード・アル・アドハーの二大祭典以外の祭典を認めず、また、マホメットやその他の聖人に対して礼拝、祈祷することを厳禁し、コーランの解釈を徹底的に厳格に行なう点が顕著な特徴であるが、マウルードもファアティマ聖忌もコーランの規定にない聖者崇拜の行事であり、この二つの祭典の廃止を主張する王静斎はその当時の中国イスラムに対して、極めて改

革的なものであり、恐らくワッハープ派の影響を認めざるを得ない。なお、上述の金徳海アホンが陳述したその他の条項はほとんど新行派の主張と大差がなく、つまり、王静斎は新行派の条項を黙認しているか、あるいは重要視していないのであって、本質的にはワッハープ的教律、二、三カ条を強調しているのである。女子が面紗（チャドル）を被ることをとくに主張しているのはアラビアの習俗を採用したものである。尤も、中国イスラムの面紗（チャドル）は西アジアのチャドルとは趣きを異にし、色彩のついた手巾で、頭髪を蔽うて肩から背部へ垂らすものである。以上、金徳海アホンの陳述を通じて王静斎の遵経改革の内容を知り得たが、さらに金徳海アホンが提示した阿文大学経典の内容も、古行派や新行派アホンの使用する経典と大差はないので、王静斎の遵経派もまた伝統的中国イスラムの地盤に依存していると言える。要するに王静斎の唱える遵経条項はコーランの規定を遵守し、その規定に背く習俗を排斥し、ワッハープ派の影響の下に改革を主張しているもので、遵経派を以て自他ともに任じたのである。王静斎は西アジア諸国遊歴の結果としてアラビアのイスラムへの関心を深め、コーラン遵守の精神と実践において近代主義的な成師派よりも一歩を進め、伝統的中国イスラムの改革に、より革新性を示したのである。遵経派、あるいは新新派の運動はインドのアフルーイーハディース、アフルーイークルアーン両派のワッハープ的新興運動に類似した性格を持っておりようである。

ワッハープ派の影響を受けたと見られる王静斎の遵経改革の運動は宗教中心主義であって、中国イスラムの近代化に対して発展的契機をもたらす文化運動を形成することはできなかった。これに反し、成師派は改革性はかなり稀薄で、在来の伝統と妥協的であり、主として師範教育を振興し、教派観念を否定し、中国学術の重要性を唱導、実践し、民国初期の中国統一運動に協力し、中国イスラム社会の向上を計ろうとしており、その合理主義的文化運動こそ、成師派の指導者を近代主義者と呼ぶにふさわしくしている。とくに、かれらが中国回民の政治的権利と社会文化的地位の向上を計るために、中国文、漢学教育による中国的教養を重視し、さらに中世紀的なスコラステイズムを棄

て、偏狭と言われる回民意識を克服し、中国国民意識の覚醒を唱導したことは中国イスラムの世界観の変革として注目される。かれらが自から回教人（ムスリム）にしてまた中国人であるという近代的國家観を表現しているのはその裏面には中国國家權力との妥協によって中国回民の地位を向上させようとする政策も潜んでいると見られるが、それと同時に中国回民社会がイスラム民族的分立意識を止揚し、中国国民として一つの宗教団体化を望んでいるかのよう推測される。成達師範学校は太平洋戦争の全面的拡大とともに姿を消し、その動向が知り得なくなるが、中華人民共和国の成立とこの国家内における回民の現状を考える上にも、成師派の役割や意義をさらに深く考察すべきであると思う。

四 インド・イスラムの影響

なお注意すべきは成師派の近代主義運動とインドのアリーガル運動およびアハマディーヤ運動との類似性の問題である。十九世紀の後期から出現したこれらのインド・イスラムにおける近代主義運動の詳細は筆者の専門外であるので省略するが、まず、アリーガル運動の指導者サイード・アハマド・ハーン（一八一七—一九七）はイギリス政権との妥協を主張し、また、イスラムはその融通性のない宗教の殻を捨てて、真理に順応するイスラムの眞の精神を採るべきであるとし、キリスト教に対する理解を強調し、イスラムとキリスト教との融合を説き、さらに従来の教育の方法と目的とを変更し、宗教と科学との対立関係を排除しなければならぬとし、そのため、イスラム教徒は東洋の学問と西洋の科学とを兼備すべきであると説いた。かくして、かれは一八六九年にイギリスに留学し、主としてその教育制度を勉強し、帰国して種々の困難を克服して、ついに一八七五年、アリーガル（Aligarh）に Muhammadan-Anglo-Oriental College（回英東洋大学）を創設し、ここに拠ってその運動を展開した。このアリーガル運動は啓蒙、革

新、教化の運動で、とくに教育普及に重きをおき、一般に歐化主義的であつたので、伝統主義の立場からは排撃された。

次にアハマディーヤ運動はミルザー・グラーム・アハマド (Mirzā Ghulām Ahmad 1838-1908) が一八九〇年にパンジャブのカーディヤーン (Qadiyan) において唱えた近代主義運動で、イスラムのマハディー (正導者)、キリスト教のメシア思想、ヒンドウイズムのアヴァターラ (権化) の一致を主張し、さらに仏教、ゾロアスター教の思想をも混じているが、結局はイスラムとコーランの優越を説くものである。この運動の目的は近代的教育の普及、イスラム教徒の覚醒、社会改良にあるが、イギリスの統治やキリスト教と妥協的な点が顕著な性格である。アハマドは既成イスラムのムラーたちを墮落したものと見なして、その權威を否認し、また、アリーガル運動の思想をも排斥し、さらに自分こそは神の啓示によるイスラム教徒のマハディーであり、キリスト教のメシアであり、ヒンドウー教徒のクリシュナの再来たるアヴァターラであり、また、その他、仏教、ゾロアスター教などの經典に見える聖哲の出現であり、世界最後の救世主であると説き、その結果、既成イスラムの側から異端として排撃され、両者がいに鬪争を開始した。一九〇八年にアハマドが歿するとアハマディーヤ派はまもなくアハマドをマホメットやキリストと匹敵する予言者と見なすカーディヤーン派と、かれを単なる宗教改革者と見なすラホール派との二つに分裂し、たがいに強固な組織を以て宣伝を続けた。

以上、アリーガル運動とアハマディーヤ運動の概要を紹介したが、近代的教育の振興を唱え、西洋の学問に関心を寄せ、また、社会改良を計り、政治権力との妥協を計る点では、これら両運動と成師派との間に類似性が認められる。ただ、インドのこれら二つの近代主義運動が他の宗教に対する批判とその折衷を計り、また、それぞれ特異な性格を持った指導者を擁しているのに対し、成師派のなかには他の宗教に対する有能な護教論者や教祖的な指導者を戴いていない点が顕著な差異である。思想的、哲学的な理念とその論者を欠く成師派の運動では中国イスラムの改革という

政治的、社会的運動を推進させることができず、結局は合理主義的な啓蒙運動にとどまらざるを得なかったのである。一方、成師派とは別に、すでに一九二八年（民国十七年）ころ、北京において一部の回民知識層、青年層の組織する『追求学会』の運動がアハマディーヤの性格を有していたことが注目される。すなわち、この会の青年は学術事業に極めて熱心であつて、一時はインドのラホールのアハマディーヤ教会と協力したことがあり、該会員の写真がアハマディーヤ教会の宣伝文書の中に掲載され、またアハマディーヤ教会が漢訳の出版物を中国の図書館に送付していた。事実、カーディヤーン派とラホール派とに分裂したアハマディーヤ教会はおのおの機関雑誌、新聞および伝道者を通じて、インドのみならず、世界各地のイスラム教徒、キリスト教徒、ヒンドゥー教徒、シーク教徒らに対して宣伝を行ない、アハマディーヤ派は最も活発なイスラム宣伝の機関となつた。この派は世界各地に教徒および友好者を持っているが、中国イスラムへも当然、影響を及ぼしているのであつて、近代主義的傾向の高まつた当時の中国イスラムのなかにも、『追求学会』のごとき、理解者、友好団体を獲得していたのである。『追求学会』は雑誌『正道』——これはマハディー思想を示している——を發行して教義の宣伝に努めたが、一般のイスラム学者、例えば華南のイスマイル、馬瑞凶、華北の山国慶アホン、唐易塵らはその誤謬をきびしく論駁した。すなわち、一、コーランを私意によつて曲解したと、二、イスラム固有の礼法を滅ぼしたと、三、荒唐無稽の經典を根拠としていることなどを指摘した。その後、この雑誌『正道』は休刊し、また、『追求学会』も解散し、その中国における宣教は失敗に歸し、まもなく消滅したものとてである。いづれにせよ、中国イスラムにおけるアハマディーヤ運動の發生は中国イスラムの近代主義的傾向の潮流に棹さしたものであつた。

註（一）趙振武、前掲論文。

（二）白今愚『中国之回教民族』。

- 岩村忍「中国回教社会の構造」上・下（『社会構成史大系』、一九四九—五〇年）
- 佐口透「中国ムスリムの宗教的生活秩序」（『民族学研究』、一三卷四号、一九四九年）
- 佐口透「中国イスラムの経典」（『東洋学報』、三三卷四号、一九五〇年）
- 佐口透「中国ムスリム社会の側面」（『内陸アジアの研究——ユーラシア学会研究報告』Ⅱ、一九五五年）
- 佐口透「十八—十九世紀東トルキスタン社会史研究」、一九六三年
- 佐口透「少数民族の宗教——回教の問題——」（『中国文化叢書』6、宗教、一九六七年）
- 佐口透「中国におけるイスラム化」（『イスラム化』にかんする共同研究報告、一九六八年、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所刊）
- 中田吉信「同治年間の陝甘の回乱について」（『近代中国研究』、第3輯、一九五九年）
- 今永清二「中国回教史序説——その社会史的研究」一九六五年）
- 金吉堂「中国回教史研究」（北平、成達師範学校出版部、一九三五年）
- 傅統先「中国回教史」（上海、商務印書館、一九四〇年）
- 丁毅民「新中国的回回民族」（北京、民族出版社、一九五八年）
- 龐士謙「中国回教寺院教育之沿革及課本」（『禹貢』、七卷四期、一九三七年）
- 王静斎「五十年來求學自述」（同右）
- 艾宜裁「半年來的北平成達師範学校」（同右）

あとがき。本稿は多分、二十年ほど以前（一九四六、七年ころ）に書いたもので、今まで発表しなかったのは内容が十分であったからである。それをここに掲載するのは、私が東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所共同研究員（アジア・アフリカにおけるイスラム化と近代化の調査研究）として一九六七年以来、調査研究に従事している間に、近代中国、ソ連邦のイスラム」という私の課題に関係あるこの旧稿をそのまま発表してみようという気持ちになっ

たからである。太平洋戦争終了直後の混乱期に、本稿に引用した資料のいくつかを失い、再検できなかったことは遺憾であり、私の怠慢でもあるので、今後の研究に期したい。

(一九六八年十月三十日記)。