

中國ムスリムと宗族組織

——族譜を中心として見たる——

中 田 吉 信

一 序 言

中國ムスリム（イスラム教徒）の族譜については、從來殆ど研究されておらず、むしろその存在を疑う傾向さえ出てきている。金吉堂氏はその著「中國回教史研究」の第三章で將來の中國回教史の構造を述べ、次いで史料の蒐集の方法を論じているが蒐集すべき史料のうち「譜・帳」をあげ、「譜爲族譜、氏族之所從出也」と記して（同書一頁）族譜の重要性に注目して、卷末の引用書目には族譜の類としては「三河蘆莊何氏族譜」をあげるに止つてゐる（同書二頁）。氏は同書の第一章第二節「回教民族說在歷史上證據」において、今日の回民の先祖は元來外國人であることを主張しているが（同書三頁）、その證據としてこの「何氏族譜」をとりあげて、「三河蘆莊何氏族譜、明敍其先爲蒙古人、其太祖某在明初隨成祖靖難有功、卒葬平西三里河、子孫蕃庶、遍于平東南（同書三頁）」と記している。これは北京（北平）の郊外の三里河に住む何氏の先祖が蒙古人であることを示すもので、三里河がムスリムの聚居地であることは既に桑田六郎氏も言及したところであり、何氏は蒙古人出身のムスリムと解してよいであらう。寡見の限り、從來ムスリムの族譜について言及しているのはこれと李士厚の

「鄭和家譜考釋」(民國二六年) (昆明出版) ぐらいなもので、他にイスラム史の研究に族譜を利用した例も見當らない。戦時中に内ガムスリム社會の實態調査に當られた岩村忍氏はその貴重な報告「中國回教社會の構造」(社會構成史、系第二部所収)のなかで

余の觀察した範圍では、回教社會における血縁的結合は大體において家族の範圍に止まり、親族姻戚の關係はあつても漢人社會において往々見られる如き宗族のような制度は存在しない。偶像崇拜的儀禮を嚴重に禁止する回教において禮堂、家廟の如きものが存在し得ないことはいうまでもないが、廣汎圍にわたる血縁的結合の象徴たる家譜、族譜の類を有する者は全然存在しなかつた(同書下二一頁)

と、内蒙古ムスリムの宗族組織と家譜、族譜の類の存在を否定されている。氏は昭和二十二年十一月東洋文庫で開かれた「東洋文化會議」における「イスラムの家」と題する講演においても、「内蒙古ムスリムは家譜、族譜の存在を全く知らず、日本の過去帳のようなものを見せられたに過ぎない」といわれている(同會議編「東洋の家」、と官僚一〇七頁)。しかしこの時、氏の報告後、

守屋美都雄氏は山西省太原の大きなムスリムの家で明代からの系譜を見たと言され、岩村氏はこれに對し、「その存在は想像される。恐らく雲南ムスリムは持つてゐるのではあるまいか」と答えられてゐるから(同書一、二二頁)、氏は中國ムスリムの族譜の存在を全面的に否定されたわけではなく、内蒙古ムスリムに限つて否定されたと解すべきであろう。しかし、氏はその存在の可能性を認められただけで、存在を例證されたのではない。また氏は雲南ムスリムにその可能性を期待されているが、これは「鄭和家譜考釋」の例から類推されたのであろうが、族譜そのものが華中、華南に多いものであり、中國輿地——甘肅、四川、雲南、貴州等のものが、華北の各地と同じく、少いことを考えると、その可能性はどうであらうか。むしろ「族譜」のような中國的なもの、非イスラム的なのはイスラム勢力の比較的強い雲南、甘肅等よりも、中國固有の傳統力が強い中原地區のムスリムの方により一層の期待がかけられるのではないか。漠北の隊商路を通じて西北のイスラム圏と容易に接觸で

きる内蒙古ムスリムが族譜を持たないからといつて、四周を傳統ある漢人社會に取圍まれ、近年に至るまでイスラム本地と連絡を殆ど絶たれていた中國中原地區のムスリムも同様と見做すことはできない。こういう漠然たる期待の下に、筆者は奉職中の國立國會圖書館の藏書を點検している際に、たまたまムスリムの族譜と思しきもの——いずれも江蘇省のもの——二種を見出し得た。そしてこれを手懸りに、東洋文庫においても、版本こそ異れ、その一と同じものを見附けることができた。更に國會圖書館と東洋文化研究所の藏書中に、ムスリムの族譜ではないが、その族人中かなりのムスリムを含む族譜を見出し得た。これらの族譜を繙くことによつて、中國ムスリム——殊に江南地方のそれ——に或る程度の宗族組織が存在したことが明確にされ、またこれによつて彼等の日常生活の一端を窺うことができ、しかもそこには岩村氏の報告とも多少異なる面が出てきた。それ故、この機會にこれらの族譜を解説することは強ち無意味とは思えないので、こゝに拙い一文を草する次第である。

二 米氏宗譜について

國立國會圖書館中央館に所藏されているムスリムの族譜は「米氏宗譜」と「毘陵沙氏重輯族譜」である。前者は光緒二十九年（一八九〇）鎮江、後者は道光九年（二一九）毘陵即ち常州で刊行されたもので、東洋文庫には後者の咸豐九年（一八五九）重修本、即ち丁度三十年後に編纂刊行されたものが所藏されている。まず「米氏宗譜」について、その體裁内容を紹介してみよう。

「米氏宗譜」は大きさ三二〇糶×二〇糶、二卷二冊で族譜としては小型のものである。第一冊が卷之一で、目錄に始まり、天開地闢之圖、聖諭廣訓、西來宗譜（中國イスラム文獻の一種）と續き、編纂者たる五代裔孫の米俊明の光緒二十九年の序がこれに次いでいる。次に教門根源、修輯摠要計八則、凡例計十五條、圖系考凡例、宗戒、家訓、凡例引、凡例二十則、家規引、家規十

六條と並び、更に光緒二十九年歩金鑿撰の「米順有公傳」、步瑞松撰の「俊明翁與花氏孺人讚」、世系小引と續き、第一世から第九世までを記す世系圖に終つてゐる。第二冊は卷之二で、年表引に續いて「城南米氏重修宗譜年表卷之二」と題して、始祖國玉から世代を追つて、續柄、生歿年、妻の姓とその生歿年、埋葬地、子女を一頁に一人ずつ記してゐる。年表には宣統・民國年間の加筆が窺える。また重修とうたつてゐるが、この光緒二十九年に五代裔孫の俊明が編修するまでは、簡單な系圖の類はともかくとして、宗譜として刊行したことはないらしく、凡例・家規の類が極めて豊富であるにも拘らず、傳記としては俊明の父順有の簡單な傳、讚としては俊明とその孺人花氏のあるに過ぎないし、舊序や家集は全くない。俊明の序によると、始祖國玉は康熙年間に山東省東昌府濟南縣米家大庄から京口、即ち鎮江に移つて來たというから、比較的歴史の新しい一族といえよう。ただ原住地の東昌府濟南縣というのがどういふ意味かわからない。大清一統志卷一三二に據つても、濟南は東昌府下に屬してゐない。また始祖國玉の鎮江移住は康熙年間というが、卷二の年表に據ると彼の生れたのは康熙五十九年、康熙は六十一年までであるから、一歳か二歳で移つて來たことになり、これを始祖とすると、どうもこの當りに信憑し難い節が存在する。また族譜のなかには宗族結合の精神的中心である宗廟に關する記載が見當らない。これは純粹な一神教たるイスラムを信仰する人々としては當然なことといえようが、族長の選舉規定やその權限をうたつた節もなく、祭田、義莊の如き族産制度も窺われない。これらから判斷すると、米氏の宗族結合は頗る弱く、むしろ有名無實の存在で、俊明が周圍の漢人社會の影響を受けて族譜の編纂を試みたのであろう。前述の如く、凡例、宗戒、家規、家訓の類が極めて豊富であるが、これがどの程度まで族人に對して拘束力を持つていたであらうか、頗る疑問である。またこれらにイスラム的色彩が全く窺えず、すべて儒教的、中國的であるのも注意すべきであらう。ただ鎮江は「至順鎮江志」からも窺える如く、元代には南北交通の要地として、ムスリムが多數聚居していた土地であり、清代に下つても相當數存在したことは、

光緒丹徒縣志卷六寺觀の條に、清真寺が城內治安坊翦子巷と西城外山巷にあると記してあるのに窺える。

三 毘陵沙氏重輯族譜について

既述の如く、「米氏宗譜」は記載事項も少く、信憑し難い節もあつて、史料的价值も低く、研究すべき對象も少い。しかし「毘陵沙氏重輯族譜」の方は記載事項も豊富で、他書に見られないような興味のある史料も散見され、研究すべき事項も多い。國立國會圖書館所藏の道光版は大きさ二九・五糎×一八糎、紙型は「米氏宗譜」より僅かに小さいが、六冊から成り、族譜としては中位と看做してよいであろう。各冊各一卷、すべてで六卷。第一卷は道光九年の何晉升の序に始まり、同四年の胡遜、伍康伯、同五年の十四世の沙縉の序が続いている。沙氏の族人のうちではこの沙縉が編纂事業の中心人物であつたが、何晉升が一族に招聘されて實際に編纂を担當したらしい。次が誥勅志、御製百字贊、目次に續いて、清真論、五功詞序、輪廻辯、跋輪廻辯、戒溺風水説となつている。この五つはいずれもイスラムの教義に關する文獻で、すべて版心が「清真醒世」となつているが、「清真醒世」なる書であるのか、それともそれぞれ獨立した文獻であるのか、淺學な筆者は明かにし得ない。次いで沙氏先世考、修譜要言計三十則、凡例、增例四條、續集家規十條、古禮五宗圖、五宗圖說、服制圖、義井記、簪纓志、耆壽志、里居志、貞節志となつている。卷二は世系總序、世表總序に續いて、第一世の世榮から十世に至るまでの統宗世系圖及び同世表、六世の應佑の子孫である大分世と、應佑の次弟の應祥の子孫である二分世のそれぞれ十一世以降を世系圖と世表に分つて記している。世表に記されている事項は多少の出入はあるが、字(省かれてゐる場合が多い)、續柄、生歿年、妻の姓と生歿年、埋葬地、子女で、略歴が記されているものもある。卷三は應佑の三弟應瑞の長子文漢の子孫である三分大房の世系圖及び同世表、卷四は文漢の弟文浦の子孫である三分二房の世系圖及び同世表に續いて、十世の羽豐

の作たる始祖以下の十二贊、十四世の縉の作たる續修十五贊、纂修考、給譜編號となつてゐる。卷五は列傳志で、始祖了塵公世榮始め沙氏歴代の主要人物とその孺人の傳、行狀、行述が載せられ、卷六は墳塋志、贈述志、家集で、墓誌銘、通族墳塋記、墳圖、族人に贈られた序、族人の作つた詩鈔が集められ、最後が後跋となつてゐる。

東洋文庫所藏本は國會圖書館所藏本より丁度三十年後の咸豐九年(一八五九)の重修である。同じく六冊であるが、二十卷で卷の分け方が多少異なる。まず咸豐九年の趙振祚の序に始まり、目錄、原序、凡例、續修芳名録と續く。卷一が誥敕志、御製百字贊、清真論以下前掲の五つのイスラム文獻、五宗圖說、服制圖、卷二が貽訓、卷三が簪纓志、耆壽志、里居志、義井記、貞節志、卷四が統宗世系圖及び同世表、卷五が大分世系圖及び同世表、卷六、七が二分世系圖及び同世表、卷八から十までが三分大房世系圖及び同世表、卷十一が三分二房世系圖及び同世表、卷十二が贊、卷十三から十六までが列傳志、卷十七が墳塋志、卷十八、九が贈述志、卷二十が家集志、卷尾が譜成記、後跋、歴代纂修考、給譜編號、最後に續刊として、序、傳、墓誌銘が補われている。咸豐年間に集められた記事もかなりあり、多少の出入はあるが、掲載順序は道光譜と殆ど變りない。この「沙氏族譜」は纂修考に據ると、道光九年の編纂は第三回目で、第一回は康熙四十一年(一七〇二)に十世の沙羽豐により、第二回は乾隆三十五年(一七〇七)に十三世の沙西來により編纂されたという。もとより道光年間編纂の際に集められた記事が比較的多いところから推すと、前二回の修譜は規模がずつと小さなものであつたに相違ないが、康熙年間の記事もかなりあり、しかもこのなかに興味ある史料が散見される。

この沙氏は元末に亂を避けて陝西省西安から毘陵に遷居した世榮を始祖第一代としてゐるが、道光譜の卷一の先世考には

五代

彥珣公 爲雲州節度使政尙清簡治蹟光于史冊至今猶載口碑

承贊公 寄籍渤海爲人有清操貞潔明時以才名登科

宋

世堅公 素號武勇爲宜州保障著績最多

と、先世として彦珣、承贊、世堅の名をあげ、次いで

自嘉靖十四年九月被焚失譜、而了塵公以上傳泐無據、此以官蹟著稱得誌其大略焉

と記し、嘉靖十四年火災で譜を失つたので、前記三人の傳は史書に據つたことを明かにしている。ところが、道光譜卷一の十世の沙羽豐の作の修譜要言計三十則の第二十九則に次の如き記載が見出される。

以予沙爲高皇賜姓之沙、予搜閱殘編、得沙揚顧辛四氏賜姓源流。一、意哈耶 (Hya?) 爲楊、名重明。二、舍阿把 (Sha'ban) 爲沙、名在明。三、古爾善 (Qurb?) 爲顧、名啟明、其四爲辛、散處金牛、原姓名則忘之。

即ち、この記載に據ると、この「沙」姓は高皇(明の洪武帝)賜姓の沙姓で、舍阿把 (Sha'ban) なる者が沙在明と改名したのが始めだという。すると、先世考でいう沙彦珣、沙承贊、沙世堅の三人を遠祖とすることはもとより、始祖沙世榮が元末の人であるだけに、これとも矛盾することになる。沙在明の名は族譜の世系世表には全く見當らないのである。

一體、この沙氏は、五代から宋にかけての沙彦珣以下三人はともかくとして、族譜の世系世表が傳える如く、沙世榮の子孫なのであるか。それとも族譜の編纂に當つて非常に苦心したと思われる沙羽豐が搜し出した賜姓源流の傳える如く、沙在明の子孫なのであるか。ここで少しく「沙」姓について考究してみよう。唐の林寶の「元和姓纂」卷五には「今東莞有沙氏、風俗通晉有沙廣、又百濟八族其一曰沙族氏族」とあり、南宋の鄧名世の「古今姓氏書辯證」の卷十二の「沙」の條には「姓苑云東莞人、風俗通晉有沙廣、又唐百濟大臣八族一曰沙氏、梁貞明中有渤海沙承贊登第、近世吳興多此姓」とある如

く、外來人にもある姓であるが、必ずしもそれに限らないようである。この點、米氏が所謂胡姓で、中國には元來ない姓であるのとはいささか異なる。また外來人の子孫であつても、百濟の流れを汲む者もいるから、すべてムスリムとは斷定できない。金吉堂氏は沙姓を準回姓——本來、漢姓であるが、現在、回教徒の姓として比較的多く、漢人には比較的少いもの——に數えている（前掲書二四——三七頁）。清の汪琬の「堯峯文鈔」卷二十六には吳縣の「沙氏族譜序」があり、李兆洛の「養一齋文集」卷五には江陰の「沙氏譜序」が見えるが、これらがムスリムであるとは記していない。次に所謂「高皇賜姓」について考究してみよう。ムスリムの來華の起原は遠く唐代にまで溯り得ようが、彼等が中國各地に廣汎にわたたり、しかも多數散居するようになったのは元代であつた。陳垣氏も考證された如く、彼等のなかには早くから漢文化に親しみ、その名も漢風に改めたものもいたようであるが（「元西域人華」⁽¹⁾、大多數はその固有の風俗習慣を維持していたものと思われる。彼等が漢風にその名を改め、所謂漢化し始めたのは元朝が遠く漢北に竄し、國粹的漢人王朝明を迎えてからであつた。太祖實錄卷二十六に據ると、洪武元年二月壬子、太祖は詔して衣冠を唐制に復するとともに、胡服、辮髮、胡語、胡姓の一切を禁止した。これは元代に胡俗が流行し、甚しきは漢人でその姓氏を捨てて胡名を名乗り、胡語を習う者が出るに至つた風潮に對する反動で、元朝の北竄に際して、中國本土各地に置去りにされた蒙古人や色目人は、これを機會に漢姓を名乗り始めたと思われる。同じく太祖實錄卷五一の洪武三年四月甲子の條に、蒙古人色目人が姓名を更易するのを禁じた詔が見えるが、國粹主義の盛んな明朝初期において、蒙古人色目人が漢姓を名乗つてその本源を隠し、少しでも周圍の壓迫蔑視から逃れようと努力したことは當然の成行きといえよう。これをムスリムの方では「高皇賜姓」と稱したのである。沙羽豊が搜し出したという「沙楊顧辛四氏賜姓源流」の四氏のうち、辛氏はともかく、楊、顧兩氏は常州附近に代々居住していたのであろうか、沙氏はこの兩氏と縁組を重ねている。ただ「沙」姓を始めて名乗つたという沙在明の名が族譜の世表世系に全く見當らないのが奇妙で

ある。ところが道光譜卷六(成豐譜では卷十七)に見える萬曆十三年李應昇撰の「映芳公(七世の文瑛)墓誌銘」に

常郡禮拜寺始於洪武初高皇賜姓有沙在明等捐資創建、然規模狹隘、爲屋三間、但足以容禮拜而已、至莊皇帝時已二百載、傾圮不堪、公獨捐己資、高大其殿宇、增廣其樓房、重建約數百金、郡守馬公諱成龍、額匾曰眞教寺、自此修入郡邑詩書とある。ここにも「高皇賜姓」として沙在明の名が出てきており、しかも常州に始めてモスクを建てたのであるから、相當な人物であつたに相違ない。そこで今度はこの沙氏族譜の編纂事情を考察してみよう。既述の如く、第一回の編纂は康熙四十一年(一七一七)、十世の沙羽豐の手によるものであつた。しかし道光譜卷一に見える羽豐の記したと思われる例言に據ると、彼が著手したのは順治戊戌(一六二八)であり、康熙庚戌(一七〇六)になつて一旦完成したが、それに飽き足らず、三十年後に重修したのであるという。例言には續いて、

一 傳派井井本於汝任叔祖世譜一編、然世譜一編太簡、止記某生某已耳、茲從細述備舉生平、庶得快然

一 二世祖良佐公累遷冏卿、亦本汝臣叔祖面諭、非臆見也

とある如く、叔祖に當る汝任の持つていた世譜を本とし、汝臣からもいろいろ聞糺して編纂したものと思われる。また前述の如く、先祖傳來の系譜は嘉靖十四年に焼失したというから、汝任の持つていた世譜はその後に作られたものであろう。道光譜を通じて、明代の作と年月の明記してある事項は次の如くである。

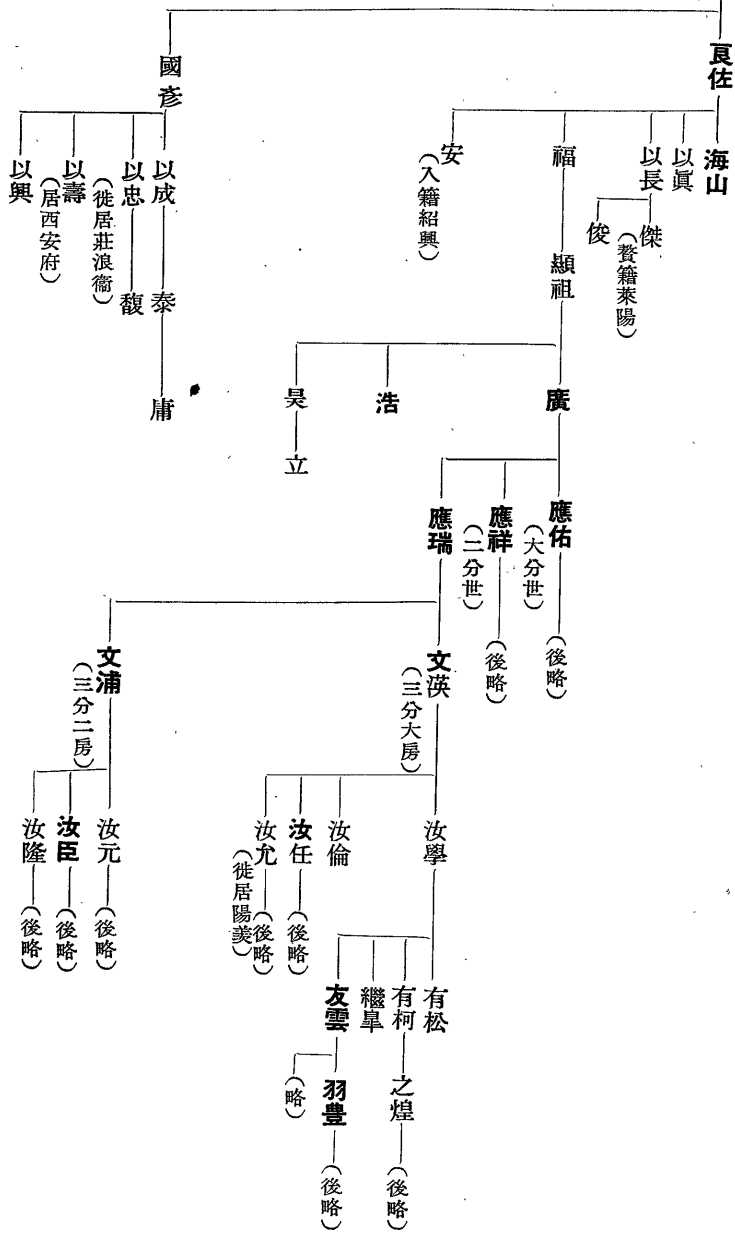
卷五 列傳志

了塵公(始祖)傳 嘉靖三十九年黃元敬撰

光弼公(二世)傳 嘉靖十二年沙文瀛(七世)撰

海山公(三世)傳 嘉靖四十一年馬天祿撰

〔沙氏統宗世系圖〕



南軒公（六世）（應瑞）行狀 嘉靖三十四年周孔道撰

卷六 墳塋志

映芳公（七世）（文斌）墓誌銘 萬曆十三年李應昇撰

以上のうち、光弼公傳以外はすべて嘉靖十四年の系譜燒失以後の作であり、光弼公傳も、明初洪武年間の人の傳記を百五十年以上も後になつて子孫が記したものであるから、史料的价值も低い。即ちこの族譜は嘉靖以前のことに關しては餘り當に
ならないと見た方が無難である。世系、世表を見ても、五世以前の各人の傳は甚だ曖昧である。また注意すべきことは、族譜に見える族人は六世の應佑、應祥、應瑞の三兄弟の子孫のみで、それ以前に分派していつた族人については、僅か一、二代が記されるのみで、順治、康熙の頃の第一回の編纂の時には既に音信が絶たれていたことである。更に卷六の「通族墳塋記」には

洪武初、始祖世榮公自陝遷常、置塚於金牛轉水河、自始祖世榮歷二世良佐三世福四世顯祖悉安葬於此、自嘉靖十四年九月祖龍煽虐、宗支譜牒灰燼無遺、以世數計之則百有二十年間約略先靈有九塚十三穴、此金牛轉水河塋實先靈之所憑依也と記されている如く、金牛轉水河の沙氏の墓地は、確かに沙氏の先祖の墓地であることは間違いないにせよ、誰が何處に葬つてあるかはつきりしないのである。同じく卷六に見える「南河陸家巷内沙氏通族公墳圖」を檢すると、五世の廣（應佑等三兄弟の父）とその弟の浩のものが最も古く、他はその後の世代のものばかりである。このように檢討してみると、沙氏の系圖で信用できるのは、五世の廣以降で、それ以前の四代のごとは甚だ曖昧であるといわねばならない。十世の沙羽豐は族譜を編纂するに際して、叔祖汝任の世譜を本として、世榮を始祖とし、更に彦珣以下三名を先世としたのであろうが、自ら搜した賜姓源流と比べて、大いに疑惑の念を生じたいらしい。例言に、

陝西遷常本于汝任叔祖世譜、但與御賜四姓不啻天淵、此書原以徵信、姑置闕疑

とあるのは、この間の事情を物語るものといえよう。沙氏がその族譜で二世としている沙良佐は確かに常州の出身であり、明初の洪武元年から四年にかけて江西省新城縣の知縣であつた。康熙常州府志卷二三、乾隆武進縣志卷九、康熙新城縣志卷八に簡単な傳記が見える。しかしムスリムであつたとは記されていない。また「沙氏族譜」が傳える如く、太僕寺正卿の如き高官にまでなつたとも記していない。彼が真にこの沙氏の先祖であつたか否かはいささか疑問なきを得ない。まして沙彦珣、沙承贊、沙世堅を先世としたのは明かに假託といえよう。彦珣の名は冊府元龜外臣部卷九九九に「清泰二年十二月雲州沙彦珣奏十年前與契丹市則例」とあるのに見え、沙世堅については宋史卷四九五蠻夷三の撫水州の條に廣西路鈴轄としてその名が見える。いづれもムスリムであつたという證は見當らない。沙承贊が既に宋代の姓氏の書に見えることは既述の如くである。沙氏の族人が「沙」姓を名乗る有名人を史書に求めて、これを先世に假託したと解されよう。養一齋文集卷一四に江陰の人沙且勳(字は贊周、號は岱峯)の傳が見えるが、「沙氏於古無可考、宋有宜州太守世堅、始著於史、明洪武中武略將軍襲千戶曰原德者、知江陰軍、遂家焉」と、ここにも沙世堅の名が出てくる。

以上述べた如く、この「毘陵沙氏族譜」は「米氏宗譜」に比べれば、遙かに古くまで溯り得るが、信用のおけるのは五世の廣以下で、それ以前は甚だ怪しい。そして廣の子の應佑、應祥、應瑞の三兄弟の子孫だけが族譜にその名を載せ、同族としての意識を持つていたのである。應佑の生年は不詳であるが、應祥は成化甲午(一四四)、應瑞は成化丁酉(一四七)と世表に記されている。また始めて族譜の編纂を企てたのは十世の羽豊が清初の順治年間に於いてであり、その本としては大叔父に當る汝任(隆慶辛未即ち一五七一年生)の世譜であつた。衆知の如く、中國ムスリムが漢文で書かれた經典即ち中國イスラム文獻を始めて出したのは明末清初であつた。丁度この頃に沙氏が族譜の編纂を始めたことは興味深く思われる。また岩村氏は既述の如く、

内蒙古ムスリムの宗族組織と族譜・家譜の存在を否定されて、その原因を「漢人社會における血縁的結合紐帶は、回教社會に特有且にそれあるが故に回教共同體を成立せしめている結合紐帶(清眞寺的結合)によつて多分に取つて代られていたためである」と解釋されているが(前掲書下、二一頁)、沙氏の宗族結合は明の中葉にまで溯ることができ、しかも族譜のなかには家規、家訓、宗戒などの族人に對する規定——一般漢人の族譜に見えるものと殆ど變りない——があり、先祖に關する觀念も、岩村氏の報告に見える如き、「祖父の兄弟の記憶さえ喪失している」内蒙古ムスリムと異り、かなり明確にしているのである。ただ沙氏も米氏と同じく宗廟を持たない。族長の權限もその選舉規定も見當らないし、後述する如き護孜田の記載はあるが、祭田義莊の如き族産制度もあつたか否か疑わしい(註13)。このあたりに宗族結合の弱さを窺えるかも知れないが、ともかく、明の中葉成化の頃に分派した族人が、咸豐年間に至るまで同族としての意識を持ち續けて、族譜を四度も編纂したということは、宗族組織が存在したと看做してよいと思われる。これは中國の傳統文化が江南ムスリムに強い影響を及ぼしていたことを物語るといえよう。

四 族譜に見える江南ムスリムの諸様相

次にこの米、沙兩氏の族譜から窺われる中國ムスリム、殊に江南ムスリム殊に江南地方のその婚姻、相續方式、その他日常生活一般にわたる事情を考察してみよう。

まず婚姻關係を見てみよう。イスラム法では結婚禁止親等は極めて狭く、逆に中國の慣習では極めて廣く、同宗は勿論同姓さえ禁じられている。ところが岩村氏の報告に據ると、内蒙古ムスリムは、(一)ムスリムとのみ通婚し、(二)同姓が多いという二重の制限を受けているので、兩者の中間的妥協を試みて、イスラム法によつて許されている禁止範圍外で自由に通婚す

るほど中國の慣行を無視もしなければ、また同姓不娶の原則を忠實に行つてもいけないという（前掲書下）（四一—五頁）。しかし、米氏も沙氏も族譜に記されている限りでは、同姓不娶の原則を忠實に守つてゐる。即ち米氏宗譜の凡例二十則の第十七には「同姓不能爲婚、禮曰、買妾不知其姓、則卜之、人曰、同姓者百世不婚重人倫也」と見え、沙氏族譜にはこれに類する規定は見當らないが、婚姻關係を調べても同姓婚の例はない。元來、同姓不娶は中國古來の風習で、明律卷六、清律卷一〇でも固く禁じられてゐる。これを守つてゐるというのは、江南ムスリムが内蒙古ムスリムに比して、遙かに中國的であることを意味しよう。ここで兩氏の通婚關係を表示してみよう。但し沙氏は道光譜に據つたので、咸豐譜ではこれと異なる數字が出て來よう。

〔米氏〕

（Aは米氏の族人が娶りし妻の姓）
（Bは米氏の女が嫁ぎし先方の姓）

	A	B	計
楊	14	4	18
金	6	3	9
花	5	4	9
童	5	3	8
完	6	0	6
談	1	4	5
馬	4	0	4
張	3	1	4
王	3	1	4
陳	1	3	4
華	3	0	3
林	2	0	2
吳	2	0	2
貢	1	1	2
法	0	2	2

米氏にはこの表のほかは徐、滿、劉、夏、段、載、常、高の各氏と各一回ずつ婚姻關係が成立しており、沙氏の方には七回以下のものに、林、吳、金、湯、段、韓、鄒等四十二の姓が數えられる。表に示されるように、米氏の場合には楊氏、沙氏の場合には楊氏と周氏が壓倒的に多い。これはイスラム法により、ムスリムの女子は異教徒に嫁ぐことは許されないし、ムスリムの男子が異教徒の女を娶る時には、その女のイスラムへの改宗が條件とされるので、通婚範圍が狭くなるためであらう。

〔沙氏〕（AB 沙氏の場合と同じ）

	A	B	計
楊	97	85	155
周	94	35	129
沈	36	7	43
屠	26	4	30
馬	24	4	28
蔣	24	2	26
趙	22	2	24
徐	14	4	18
法	15	2	17
李	12	4	16
朱	8	6	14
高	7	3	10
孫	8	1	9
吉	7	2	9
伍	6	3	9
張	7	1	8
顧	7	1	8

もとより私はこの例によつて、中國ムスリムのすべてが同姓不娶の原則を忠實に守つていと主張するのではない。岩村氏の報告はもとより尊重さるべきであり、⁽¹⁴⁾李士厚の「鄭和家譜考釋」や「滇南碑傳集」卷九の「馬哈只墓誌銘」に據つても、鄭和の家は元來馬姓でありながら、馬氏を娶つてゐる例が窺える。米氏や沙氏の如く、族譜を編纂する位の「大姓」や「望族」となると、中國の風習をそれだけ嚴格に守るようになるのであろう。道光沙氏族譜の卷五に見える沙羽豐撰の「先考懋公府君（九世の友雲）暨先妣章孺人行述」に

教籍男女每難配偶、聯姻外教禮有未安、同教締盟又苦女多男少、窮其弊、有同祖姊妹而姊爲祖姑妹爲孫媳者、有甥婚母姨者、有主僕爲姻媼者、有同姓爲婚者、倫常倒置、名分乘違、君深惡痛絕、一概擯斥

とある。沙友雲は同墓誌銘に據れば萬曆丙午（一六）に生れ康熙庚戌（一六）に歿している。ムスリムの困難な婚姻事情と、明末清初にかけてのムスリムの中國の風習攝取の過程を示す好箇の史料といえよう。

次に相續、特に養子の問題をとり上げてみよう。イスラム法では原則として養子を認めない。ただ出生のわからない捨子に限り、自由なイスラム教徒と看做されて、これを養子とすることが認められる。また中國ムスリムが貧窮な漢人の子供を買取つて、これをムスリムとして育成してゆく風習があることは、既に幾多の識者の指摘してきた所である。米氏宗譜には宗戒に「無子者、必照繼擇繼之例、不許私撫養異姓、以亂宗族」とあり、凡例計十五條の第十四には「譜法明族屬、尙同姓無中、倘有異姓之子、從幼過房養育爲嗣、有此等者、必須除去」とある如く、異姓の養子を禁じ、もし異姓で養子となる者がいたら、これを宗譜から除去すべきことを明示している。沙氏にはこれに相當する規定がない。咸豐譜の修譜條款補遺に「舊例繼子原准入譜、倘有來歷不明者、不得徇情錄入」とある如く、繼子(異姓の養子か)の入譜を認めているが、イスラム法で許されるような出生のわからない捨子は認めていないようである。中國では、衆知の如く、子が無い場合には同族中の自己と昭穆相當のもの、特に兄弟或は從兄弟の子を後嗣とするのが例になつてゐる。沙氏にもこの例は多數存在し、これは世系圖で「入嗣」と註されている。ところが、世系圖に「繼子」と註されているのが道光譜だけで九、世系圖に洩れて世系表にだけ記されている七を加えると、計十六の多きに上る。これには元の姓を記してある者もあり、ない者もあるが、異姓の養子と見てよいのではないだろうか。道光譜卷二の大分世表の十二世至徳の條に「娶祁氏、繼朱姓子永年爲嗣」とあり、永年の條には單に「至徳繼子」とあるから、至徳は朱姓の永年を後嗣としたのであろう。また三分大房の十二世惠容は、實子啓英が四十近くになるまで生れなかつたためであらうか、啓仲を繼子としてゐる。啓仲の三子俊明が「仍歸張姓宗爲後」とあるから、啓仲は張姓の出であつたのであろう。また七世の文汀は楊姓の汝賢を繼子としており、十五世書品は妻馬氏の内姪用安を繼子としてゐる。また沙氏の族人で出でて他姓を繼ぐ例もある。二分世の十四世又祥が馬姓を繼いだのを始めとして、この例は道光譜だけでも五を數える。

第三に埋葬地の問題に觸れてみよう。岩村氏の報告に據れば、内蒙古ムスリムは漢人の厚葬と對蹠的な薄葬である上に、墓地は悉く共同墓地であつて、一家一族の墓地なるものは存在しないといふ(前掲書上二三頁、下一九―三〇頁)。しかし、米氏はともかく、沙氏は一族の墓地を持つていようである。米氏宗譜には墳塋志はなく、卷之二の年表には、始祖國王の例をとると「葬北門外饅首山山主蔡常順」とある如く、いずれも共同墓地に葬るのが例となつていふ。しかし沙氏の方は、道光譜の卷六、咸豐譜の卷一七に墳塋志があり、それには通族墳塋記、墳圖が掲載されて私有の墓地を持つていふことが明かにされ、祖塋(金牛轉水河)の護坟田も持つていふ。この點でも中國的風習が強いことが示される。但漢人と異り、墓相には無關心であつたらしく、道光譜卷六の墳塋志引に

毘陵沙氏族教尙清真、而山向一準子午、不爲青烏家言所惑

とある。(18)

沙氏族譜にはその他のいろいろの興味ある記事が散見される。例えば、イスラムの家に生れながら、道・佛の教に入つたものがある。道光譜卷二の二分世系圖の十五世の鴻書の條に「從釋」と註してあり、同世表にはその父朝宗の欄に「鴻書出家爲僧」とある。同譜卷三の三分大房世系圖下の十四世裕源の條には「出家爲道」と註し、同世表下のその父龍占の欄には「裕源自幼出家河庄州上爲道士」と見える。これは沙氏の一族にして、父祖の教に背いて、僧となり或は道士となつた例といえよう。ここで次の如き疑問が提出されるかも知れない。即ち、「かかる徒輩を出すような沙氏の族人は概ねイスラムの信仰が薄いのではないか」或は「彼等は單に宗教としてイスラムを信ずるのみで、イスラム共同體、清真寺を中心とする一定の集團に屬しないもので、outcastと見做してよいのではないか」といふ意見である。しかしこの疑問は次の史料によつて直ちに解決されよう。即ち、十世の羽聖については「幼習儒書、長學經史、受業金陵進益馬師、爲郡西寺掌教」(道光譜卷二統

宗世)、十二世の天錦については「幼學詩書、長遵父訓、習清真經史、博學善書、天性誠實、衆推爲本部西寺掌教」(同譜卷二)、十三世の延珪は「于魯省成清真道學、衆留傳學、不數年病卒、于彼衆親厚葬」(前)とある如く、イスラム教學を修めて、清真寺の掌教(イمام)になつた様な優れた教徒も出ている。また道光譜卷五の周人九撰の「宗法公(十三世)傳」に、
曾有祖塋護塚田若干私鬻異姓、公倡率同族數人、捐資歸贖、爲春秋謁墓之需、嘗董西郊禮拜寺事、其一切經營、碩畫宏謨、靡不盡善、於天方典禮、謹守恪遵、終身不懈

とあるが、この祖塋の護塚田を買戻すのに努力した沙大時は常州ムスリムの有力者でもあつたのであろう。「董西郊禮拜寺事」というのは清真寺の郷老に選ばれたと解してよいだろう。沙氏の族人で、始祖の世榮、二世の良佐、三世の海山を除いては、官位官途について立身した者は少い。せいぜい登仕郎止りであつた。但、七世の文漢以來、その子孫には名醫が輩出してゐる。また十世の羽豐の作たる修譜要言計三十則の第二十四に「教育須在童年先習教典、一二年急宜出就外傳、以通經術」とあり、同第二十六に「願以經典爲守教之本、儒書爲應世之原、二者並行而不悖、斯得之矣」とある如く、清初の人沙羽豐は子弟の教育にイスラム經典と儒教經典の併用を旨としたらしい。この羽豐の作つた修譜要言にはイスラム的色彩が隨處に散見されるが、十四世の縉の作の續集家規十條は、米氏宗譜の家規、家訓、宗戒と同じく、中國傳統の儒教的色彩が強く、イスラム的傾向は殆ど見られない。これはムスリムが時代を下るに従つて漢化の傾向が強くなつたこと——少くとも外部に對しては漢化の事實を示そうと努力したことを物語るのではあるまいか。しかし、それとて信仰が等閑にされたのではあるまい。咸豐譜の修譜條款補遺の第一に「子孫如能榮耀顯揚、固屬吾宗之幸、即不能如此、亦宜清白傳家、以留祖宗清真一脈之傳」と見える。時代が下るにつれ、周圍の漢人社會との融和、妥協のために、積極的に儒教的要素をとり入れたものと解したい。これも、イスラム本地との連絡を絶たれ、清新の空氣を吹きこまれることなかつた江南ムスリムの迎る當然の

道といえよう。

以上、米・沙兩氏の族譜を検討することによつて、江南地方のムスリムの宗族組織及び内面生活の一端が明かにされたと思ふ。史料が限られた憾みがあり、族譜ではムスリムの中でも讀書人の階級、郷紳層だけが浮び上り、一般庶民の實情は表面に出てこないという謗りも免れ得ないかも知れない。しかし、岩村氏の報告に見える内蒙古ムスリムと比較すれば、兩者の間かなりの相違があることだけは認められよう。換言すれば、江南ムスリムの方がより中國の、より非イスラム的である。これは内蒙古ムスリムが漠北の隊商路を通じて、西方のイスラム圏との接觸交通が容易であるのに反し、江南ムスリムは近年に至るまで殆どイスラム本地との交渉の道を絶たれ、しかも傳統ある儒教文化の持主たる漢人社會に包圍され、これとの共存を餘儀なくされたために、できる限り漢人の生活様式や慣習をとり入れて、妥協を計つたものだろう。イスラムは頗る嚴重な規範を持つ宗教であるが、その反面、或る意味では非常に妥協性を有し、大きな抱擁力を持つている。殊に中國ムスリムの如きは、國家權力は持たず、西方イスラム本地との連絡も殆ど途絶え、しかも周圍を爛熟せる漢文化に取圍まれるという困難な事情の下にあつたのであるから、相當程度 *degenerate* したタイプになることは止むを得ないだろう。そういう困難な事情にありながら、數百年にわたつて不斷の生活を維持することができたのは、一重に妥協性と抱擁力の賜といえよう。イスラムの中國傳來は遠く唐代にその起源が求められるが、ムスリムが多數中國各地に移住して來たのは元朝治下に於いてであつた。色目人の一として、時の支配者蒙古人の驥尾に附し、支配階級の一翼を荷つて中國社會にのぞむことができた。しかし、元朝が遠く漠北に竄し、國粹的な漢人王朝明を迎えると、彼等の中國に於ける勢威は一たまりもなく潰えた。明朝三百年、それに代つた滿洲族の清朝も同じく儒教文化の繼承者で、彼等の信仰には何等の理解も同情も示すもので

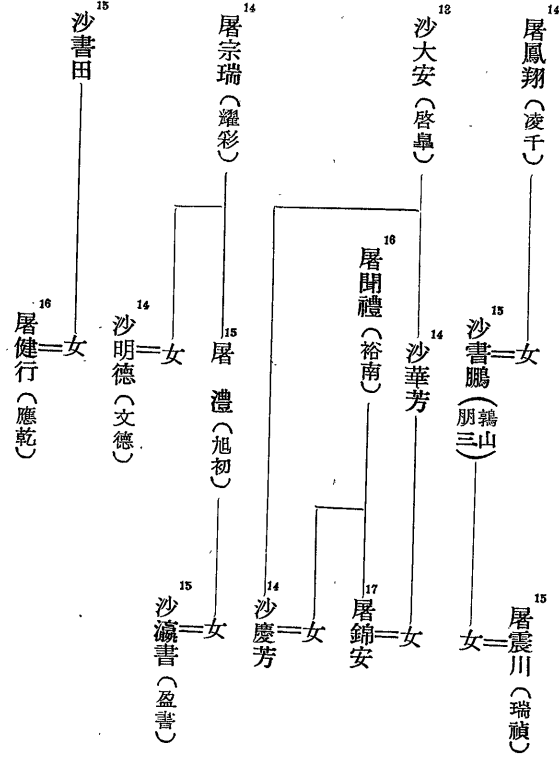
はなかつた。にも拘らず、彼等の信仰が今日にまで不斷の生命を保持し續けたことは、驚くべき事實といわなければならぬ。彼等は姓名も服装も言語もすべて漢風に改め、血液的にも漸次漢化していった。彼等の經典はアラビア語、ペルシア語から漢文に翻譯翻案され、教義の説明解釋には儒教用語が流用された。かかる意識的な漢化への努力、これがムスリムに今日の如く中國社會内部に確固たる地位を確保せしめた要因といえよう。この意味においてイスラム文化と中國傳統文化の妥協乃至折衷が、中國ムスリムの研究における最も重要な課題の一つ考えるのは不當ではあるまい。殊に、江南ムスリムの如く、人口密度や傳統文化の力からいっても歴倒的に優勢な漢人社會に伍して行かなければならなかつた場合には、この點に一層の努力を必要としたであろう。これとともに、彼等の共同體擴張への努力も見逃し得ない。從來、幾多の識者が指摘した如く、中國ムスリムの増加には漢人婦人のムスリムとの婚姻に伴う改宗と、貧窮家庭の子女購入による改宗が與つて力あることは論を俟たないが、平和的な傳道或は勧誘によつて同宗者を獲得する手段も等閑視できない。一般漢人のイスラムへの改宗も相當數に上つていると思われる。かの雲南ムスリムの大叛亂における立役者杜文秀も、その先祖は漢人であると傳えるものもあるが、私は族譜の中からの漢人のイスラムへの改宗の例をとり、併せて一般漢人宗族組織下におけるムスリムの立場を考察して、この拙い小論を結びたいと思う。私がその例として取上げるのは「屠氏毘陵支譜」である。

五 屠氏毘陵支譜について

「屠氏毘陵支譜」は國立國會圖書館と東洋文化研究所に所藏されている。前者は三〇・五種×一八種、十六卷首末各一卷、十六冊から成り、咸豐五年（一八五五）の編纂、後者は二十卷首末各一卷、二十冊から成り、光緒三十年（一九〇四）の重修である。咸豐譜には原序として、成化丁酉（一四七二）・嘉靖丙辰（一五二六）・萬曆庚戌（一六一六）及び嘉慶九年（一八〇四）の四の序が集録されて

いる。この族譜は一般漢人を主とする族譜であるから、内容を詳述することはここでは避けた。卷首の世系記や記聞録によると、屠氏は元來汴京に居り、靖康の變に宋朝とともに南遷して浙江に移り、更に元末の亂を避けて始祖の屠明なる者が常州に遷居したという。この屠明はもとよりムスリムではない。ところが、咸豐五年編纂の族譜（以下咸豐譜と略稱）の新增凡例に九世祖尙魯公奉西教、不食豕肉、祀於敬齊堂之右、其本支子孫在教者仍歸正祭、舊譜未載、今特增入とある。この九世の尙魯の奉じた「西教」は、次に「不食豕肉」と續いているから、イスラムではないかという疑問が起つてきよう。そこで、この譜の世表に據つて、九世の尙魯の子孫の略傳を追つてゆくと、果せるかな、咸豐譜卷十二文達公分世表の十五世の激の欄に「卒於道光廿九年十一月初二日、葬茶山路清真教公墳」とあつて、ムスリムなることが確められる。更にこの尙魯の子孫の婚姻關係を辿つて行くと、沙氏との縁組が多く、しかもその沙氏の或るものは確かに前掲の「毘陵沙氏重輯族譜」の沙氏であることが判明する。即ち兩氏の族譜を比較検討することによつて、少くとも次の婚姻關係（次頁參照）が成立していたことが確められる。

後掲の新增凡例に據ると、九世の尙魯がイスラムに歸依したため、これを敬齊堂（屠氏の宗廟）の右に祭り、その子孫の在教者即ちムスリムはこれと同様に扱ひ、出教者のみを正祭に歸したのである。咸豐譜の卷二の祠位志を見ると、西教祠という項があつて、尙魯とその子孫のみが宗廟の正龕の昭穆位左右廡とは別に祭られていることが示される。即ち、尙魯とその子孫は、ムスリムであるが故に、宗廟で別の待遇を受けたのである。前述の如く米氏も、沙氏もその族譜に宗廟に關する記事を持たないが、屠氏のムスリムの場合には、たとえ異教徒とは別置されているにせよ、「西教祠」という祠を持つてゐることは注目すべきである。純粹な一神教であるイスラムにこのような祠が果して許されるだらうか。ここにも江南ムスリムの中國傳統文化に對する妥協が窺われる。



(肩の數字は各氏の世代) 括弧内は各人の字を示す

次に咸豐譜卷五の世系圖に見える尙魯の子孫の名と、卷二の祠位志の西教祠に見える名を比較照合すると、次の十二名は尙魯の子孫でありながら、西教祠にその名が見えず、却つて異教徒たる他の族人と同じく、正籠の左右廡に祭られていることが發見される。即ち十四世の翰仙と、その子の澎・滄・浚・洩・淳・光燮及び光燮の子の文或の七人と、同じく十四世の宗華の子の濛・渾・瀨・滄及び濛の孫の佩旂の五人、計十二人である。これは新增凡例に示される如く、屠氏の一族によつてこの十二人はイスラムから出教したものと認められたので、正祭に歸したものと一應は解されよう。しかし、これを光緒譜に見

ると、翰仙・澎・澹・淳・光燮・潑・溥・瀧及び滄の十人は、咸豐譜と同じく、正龕の左右廡にその名を止めてはいるが、それにはいずれも朱印で「西教重」と捺印され、西教祠の方にも他の尙魯の子孫達と並んでその名が見える。文或、佩旂の二人に至つては、正龕の左右廡からその名が抹殺され、西教祠にのみその名を止めるに過ぎない。これは翰仙や潑等が一旦イスラムから脱教したが、その子孫が復教したためか、それとも、翰仙等が何等かの理由で、周圍——殊に屠氏の一族——に對してその信仰を曖昧にしたためであろう。もとより、尙魯とその子孫がイスラムに歸依したことは、屠氏一族にとつて決して快いものではなかつたろうと推察される。しかし、イスラムに歸依したことによつて、彼等が屠氏の宗族組織から閉め出しを喰つたわけではない。給譜表に據れば、咸豐譜も光緒譜も十三部が尙魯の子孫に給せられている。恐らく族譜の編纂に當つて、ムスリムである彼等は異教徒である同族の族人達に協力を惜しまなかつたものと思われる。

尙魯は何故にイスラムに歸依したのであるうか。族譜はこの點について何も物語つていない。屠氏程の望族の族人で、まさか幼少の頃にムスリムに買取られてイスラム的訓練を受けたのではあるまい。恐らくは經濟的理由或は平和的勧誘によつて改宗したのであるう。尙魯の生歿年は世表に示されていないが、その長子之龍の生年は萬曆二十年（九一五）であるから、それから三十年前の嘉靖四十年前後とみてよいであろう。すると彼の改宗は隆慶から萬曆年間にかけてと推察されよう。田坂興道氏が述べられた如く、イスラム教徒の來華は元代に止まるのではなく、明代に入つても猶續く。それが明代の中期、成化年間で途絶え、これ以後、即ち明代の後半にはムスリムは漸次漢化して行くとともに、新たな同宗者を獲得して内部的發展に努力して行く。²⁴⁾屠氏の一族から尙魯の如き改宗者を出すに至つたのも、このようなムスリム共同體の擴大への努力と見るのは筆者の謬見であろうか。

（附記）

本稿は昭和三十年三月東洋史談話會で発表したものである。講演後、青山定雄、田坂興道兩氏から親しく御教示を受け、補正す

るところがあつた。また史料の讀解その他で孫伯醇氏の御指導も受けた。

1 桑田六郎「禮拜寺廻り」(東洋學報一六の一)。拙稿「清代回教徒の側面」(東洋學報三六の一)において清代のムスリムの傳記を略述したが、そのなかで丁澎、馬進良、馬承蔭について桑田氏が既に論及していることを見逃していたのは迂闊であつた。非禮の段を深くお詫びしなければならない。

2 中國の傳統的力の強弱とイスラムの色彩が反比例することは岩村氏の報告にも認められる。即ち氏は内蒙古ムスリムを長城線を境として「華北型」——沙城、宣化、大同、馬家會の諸集團——と「内蒙古型」——張家口、張北、歸綏、薩拉齊、包頭の諸集團——の二類型に分ち、兩者を比較されているが、前者が後者よりも成立年代が古い集團、言いかえれば、歴史的に見れば後者のイスラム社會は前者のそれから發展した結果でありながら、清真寺の組織、集團の segregation の程度、郷老と教長との關係などからみて、前者の方がより中國的、後者の方がよりイスラム的であるという。即ち華北型集團はイスラム共同體としては *dogmatic type* タイプであるという。氏はこれを解釋して「イスラムの典型的社會は宗教即國家、教律即法律の境地であつて、イスラムは單なる宗教團體ではなく、常に政治團體への傾向を有する共同體である。しかるに、イスラム國家に非らざる土地における回教徒は、その國家の法律と土地固有の慣行の枠内においてのみイスラム社會を構成することを許されている。従つてイスラム共同體のイスラム的である程度はかゝる枠の強弱緩嚴に比例する。古い傳

統的華北社會の枠内にある回教徒集團が、傳統の力の弱い内蒙古接觸地の新しい社會における集團に比較して、著しくイスラム的程度が稀薄であるのは當然であろう」といわれている(前掲書上二八一—三二頁)。

3 族譜の研究は牧野巽、仁井田陞兩氏の研究によつて緒口を開かれはしたものの、研究所や圖書館における族譜蒐集の歴史は新しく、またその目録は目錄記述の困難性も原因して公刊されていないので、研究者の利用は容易ではない。また族譜は元來讓渡賣買を禁ぜられたものであり、その史料の價値も低く評價されたためであろうか、歴史の古い文庫——内閣文庫、靜嘉堂文庫、尊經閣文庫等——では殆ど蒐集されていない。東洋文庫が八百種以上、國立國會圖書館が四百種以上、東洋文化研究所が二百種以上所蔵しているのが東京では主なものといえよう。私はもとよりこれらのすべてに眼を通したわけではない。従つてムスリムの族譜は私が本稿で取上げた「米氏宗譜」と「毘陵沙氏重輯族譜」の二種のほかにまだあるかもしれない。私は便宜的方法として、「姓」による檢索——ムスリムに特有、若しくは比較的多い姓を選んで検討する方法——を試みたが、これも徒勞に終つた。

4 この點については青山定雄氏が「宋元の地方誌に見える社會經濟史料」(東洋學報二五の二)で詳述されている。

5 同志に據れば、城内治安坊翦子巷にある清真寺は唐貞觀二年仁安坊阜民街に建立され、明萬曆三十年に移されたという。もとより

この創建時期は信憑し難い。西城外山巷内にある清真寺は桑田氏も訪れたという西門外清真寺であろう(桑田六郎前掲論文参照)。田中逸平氏はかの劉智の「天方至聖實錄」の原版がこの寺院に藏せられているという。桑田氏も同寺から「天方三字經」その他の中國イスラム文獻が出版されているといわれているが、東洋文化研究所所藏の「西來宗譜」は封面に「鎮江西城外清真寺存板」とあるから、正しくこれであろう。この寺院は恐らく中國イスラム文獻を相當數出版していたものと推察される。

6 清真醒世という書名も、清真論以下五種の文獻名も J. Mason: Notes on Chinese Mohammedan Literature, Reprinted from J. N. C. B. R. A. S. Vol. LXI, 1925 に見當らな。

7 意哈耶以下をアラビア人名に當嵌めるについては田坂興道氏の御教示にまところ多い。Shahhan はアラビア人によくある人名であるが、Ibya と Qurb は人名としては見當らない。意哈耶は或は Yahya ではないかとも考えてみたが、意を Ya と見做すのは少し無理かも知れない。

8 通志卷二十九氏族五、姓觴卷三(湖北叢書本)、姓氏解紛(三長物齋叢書所收)等の所謂姓氏の書を見てもほぼ同様である。

9 桑原隲藏「隋唐時代に支那に來住した西域人に就いて」(内藤博士還曆祝賀支那學論叢六三四頁)参照。

10 沙姓を名乗るの人々を探すと、「國朝耆獻類徵初編」卷三四八忠義の條に沙亮(冠縣人)、同卷四三六文藝の條に沙維杓(長洲人)の傳が見え、「中國畫家人名大辭典」や「中國文學家大辭典」にも

數人の沙姓を名乗る人が出ている。これらの人々がムスリムであるという證據は見當らない。現在の中國には法律學者で沙千里(吳縣出身)なる人物がいるが、ムスリムではないようである。

11 「二十二史劄記」卷三〇参照。

12 この墓誌銘は萬曆十三年の撰とあるが、大分後になつて記されたのか、或は改作されたらしい。光緒武進陽湖縣志卷二九雜事志寺觀の條に「眞教寺」とあり、註して「在池子巷、明初建、萬曆間知府馬化龍重修」とある。康熙常州府志卷一三の職官表に據ると、馬化龍の常州府知府としての在任は萬曆十七年から十八年にかけてである。馬成龍という知府の名は見當らない。文漢の歿年は墓誌銘に據ると萬曆十二年であるから、文漢の死後、知府馬化龍が頽隔したと解釋しても、この記事は萬曆十八年以後のものとななければならぬ。また文漢の繼妻楊氏の歿年を萬曆乙未(三十四)と記してあるから、この年以後に手を加えたことも確かである。

13 道光譜卷一には沙縉の作の増例四條に「立祭田」の項が見えるが、實在したかは疑わしい。

14 大山彦一氏の「中國人の家族制度研究」の一七三頁から一八八頁にかけて、戰時中、氏が吉林省九臺縣蜂蜜營子のムスリム部落を調査された時の報告が見える。氏の報告に據ると、同部落は戸數百二十戸(その他に漢族十五戸)の小きなムスリム部落で、姓は唐、馬等十二姓に限られているが、同姓不娶の原則を嚴守しているという。

- 15 この點に關しては米村小夜子氏の「イスラム諸國における養子について」(東洋文化一五、一六合併號)という論文がある。養子はイスラム法(Sharia)では禁止されているが、果して現實に勵行されているだろうか。現にインドネシアでは親戚、非親戚からの養子が行われているようである(Haar, B. ter: Adat law in Indonesia. New York, 1948. p. 159—162)
- 16 石田英一郎「東干に關する若干の考察」(回教園七の四)・田坂興道「李自成は回教徒か」(東方學報東京一二の二)・その他 Encyclopedia of Islām の China の項等參照。
- 17 異姓の養子については仁井田陞「支那身分法史」第六章親子法第四節養子の項參照。異姓の養子は「義子」「螟蛉子」と書かれるのが普通である。
- 18 後述する光緒屠氏毘陵支譜卷三に見える尙魯公墓圖においても「尙魯公(ムスリム)碑子山午向」と記されている。
- 19 明代後期の華南のムスリムが既に甚だ degenerate したタイプであつたことは Galeote Pereira や Gaspar da Cruz 等、當時來朝した外國人の記録からも窺える (C. R. Boxer ed. South China in the sixteenth century. London, 1953. p. 36—37; 219—221)
- 20 T. W. Arnold: The preaching of Islam. p. 257.
- 21 王鼎臣「清咸同間雲南回變紀聞」(白壽彝編「回民起義」[所收])
- 22 單に「娶沙氏」とか「女適沙氏」とあるのが多く、「毘陵沙氏
- 重輯族譜」でもこの點は同じである。嫁ぎ先の名或は字、女の父の名或は字が明記されている限りで、通婚表を作成した。
- 23 卷二の祠位志に據ると、西教祠にも正龕と同じく、「諱尙魯心懷公神位」の如く、「神位」なる稱號が附せられているのは、イスラムが純粹な一神教であるだけに、注意すべきである。西教祠がどういふものであつたかは不明であるが、祭器の項にも「神臺壹張 黒油祭桌一 拜墊一 祭品祭器本祠子姓承值」とあつて、正龕の祭器に比べれば簡單であるが、孝子廟や節婦祠の祭器と變りない。
- 24 田坂興道「明代後期の回教徒流賊」(東洋學報三七の一)參照。
(國會圖書館中國資料課員)