

「学」と「教」

——回民蜂起に見る清代ムスリム社会の地域相——

黒 岩 高

はじめに

いわゆる「同治年間の陝西・甘肅の回民蜂起」(一八六二—七八)は中国ムスリム史上の大事件であるとともに、「動乱の世紀」を象徴する事件の一つとして注目を集めてきた。⁽¹⁾

研究史を回顧する際に意外に思われるのは、この蜂起に内在する地域的相違に対する注意、もしくは興味欠如である。すなわち、この蜂起が波及した地域は現在の行政区分でいえば陝西、甘肅、寧夏、青海、新疆の三省二自治区に及ぶ。そのため、「民族」や「宗教」によって特徴づけられる社会集団の分布は一樣ではなく、蜂起の様相にも地域差が顕著に見られる。にもかかわらず、そうした地域性は積極的に比較検討されてはこなかったのである。その背景には、この蜂起が総体として「一つの運動」であることを前提に議論が進められてきたことがある。もちろん、個別の状況をこえて全体像を構成しようとする試み自体を否定すべきではない。しかし、それは各地域の個別的特徴を吟味した上でのことではなればなるまい。

さて、蜂起に際しての回民集団の動向から見た場合、地域的相違が極めて鮮明に示されるのが、西安・同州府を中心とする陝西と、寧夏・河州を中心とする甘肅（現在の寧夏回族自治区と青海省の一部を含む旧甘肅省の領域）の兩地域である。まず、陝西では「洗回の謠言」の流布とともに各地の漢・回（漢人と回民、以下同）相互の襲撃が恒常化し、「漢・回仇殺」と称される無秩序状態が現出したのに対し、甘肅では「謠言」の流行によつて屢々混乱に陥るものの、その都度秩序が回復され、回民による暫定的自治とも呼ぶべき安定状態が維持されている。また、前者の回民勢力が流賊化し、清朝軍の攻勢により董志原（陝西甘肅境界地域）に追い込まれ、否応なく「十八大營」の形にまとまるまで州・県以上のレベルでの組織化が確認されないのとは好対照に、後者では早い時期から門宦（スーフィー教団）教主を中心として広域にわたるまとまりが確認できるのである。⁽³⁾

本稿ではこの地域的相違を考察するにあたり、蜂起指導者に注目して検討を進める。というのも「宗教上層人物」と一括りにされてきた兩地域の指導者間には明確な違いが認められ、彼らが各々の地域社会に占める位置、とりわけ社会秩序の維持との関わりが蜂起の様相に強く影響していると感じられるためである。また、蜂起指導者の社会的性質を検討する際には、各地域で支配的な宗派・教派をその背景として重視する。ゆえに蜂起指導者と地域社会の関係に着目する本稿の関心は、中国ムスリム社会の地域的特徴と宗教基盤の相関性に対する理解にもつながる。

なお、「学」と「教」は中国イスラームにおいて対比して用いられる語ではない。むしろ、「教」は「学」を伴い、「学」は「教」に包摂されるとみなすべきであろう。しかし、本稿の着目するムスリム社会の地域性からすれば、

「学」が重視される陝西に対して、「教」的要素が強調される甘肅という両地域の宗教基盤の相違をよく顕しうる。ゆえに、敢えて論題とした。

一 陝西地域の蜂起指導者と地域秩序

(一) 陝西の回民指導者

付表1は「十八大宮」の主な指導者に関する基礎情報をまとめたものである。dの「アホン」の項目をみると、この時期の蜂起指導者の中には、「阿訇」(アホン)⁽⁵⁾や「滿拉」(マンラー)⁽⁶⁾等のイスラーム知識人が目立つものの、それ以外の者も過半数を占めている。

しかし、これは蜂起発生から数年後の状況であり、発生当初については様相をやや異にする。というのも、「アッラーはムスリムをお助けになり、兵を束ねる将帥はみなアホンであった」⁽⁷⁾等の記述から、初期には指導者の大多数をアホンが占めていたことが窺われるからである。また、「白彦虎はアホンでなかったため、当初は何の名声もなかった。彼が指導者となったのは後のことである」⁽⁸⁾とも述べられており、蜂起当初におけるアホンの指導権の優先が強調されている。

また、これらのアホンが指導した回民コミュニティ⁽⁹⁾に着目すると、付表1の2 | c、3 | c、14 | c、19 | cに見られるように自らの出身地とは異なる回民コミュニティを率いている。これについては、

……渭南九社の頭目は閻興春アホンであった。彼は渭南河北赫治家の人であったが、九社で開学していたので、

「学」と「教」——回民蜂起に見る清代ムスリム社会の地域相——

黒岩

第八十六卷 四三三

付表1：「十八大営」主要蜂起指導者一覧

	a：姓名	b：出身	c：指導コミュニティ	d： アホン	e：備考
1	白彦虎	西安府咸陽		×	前身には諸説あり
2	畢大才	西安府涇陽畢家畚	咸陽渭城二十六坊、 涇陽各村	○	
3	陳林	西安府渭南城西辺 六村九社	同州府十三営	○	同州府十三営伍家で開学
4	崔偉	鳳翔府崔家凹		×	
5	馮君福	西安府渭南		○	
6	郭某		馬家・于家	○	馬家、于家で開学
7	赫明堂	渭南西九社		○	雲南で開学
8	藍明泰	同州府大荔倉頭鎮		×	任を殺害して指導者に
9	馬生彦	西安府高陵渭橋辺 灘		×	アホン説も
10	馬正和	西安北辺灘人	西安城外各坊	△	投降後、平涼隆徳で開学
11	馬長順	渭南呉家寨		×	渭南喬店の馬彦英の死後、 指導者に
12	任五	同州府大荔倉頭鎮		×	十七省アホンを殺害して 指導者に
13	孫義保	西安		×	
14	閻興春	渭南河北赫治家 (同州府属か)	六村九社	○	
15	楊文治	涇陽塔底下	涇陽塔底下四百余 戸	×	
16	于彦祿	大荔王閻村	同州府十三営	×	配下の有力回民は王閻村 人；陳林アホンから指導 者に任じられる
17	禹得彦	西安府渭南禹家		×	
18	鄒保和	西安府渭南渭橋	高陵辺灘上下拝家 十三村	△	父(19)の死後指導者に； 投降後、アホンに
19	鄒玉龍	旧籍江南	同上	○	陝西で経学を学ぶ；高陵 県上下拝家で開学

※項目d中の「△」は、後年アホン資格を得ており、蜂起当初はマンラーであった可能性が高いと推測される場合である。取材：『陝甘劫録』『陝回十八大営』（『回民起義』IV 311-312頁）。『調査記録』『平涼市、県調査記録』（372-413頁）、同『涇源回族自治州県調査記録』（414-472頁）。

我々の指導者となつたのである。……当時回民指導者の多くはアホンであつた。陳林アホンは我々九社の出身であつた。彼は同州十三營で開学していたので、十三營の頭目となつた。また、郭アホンという人もいたが、彼は于家・馬家の開学であつたので、于家・馬家の頭目になつたのである。⁽¹⁰⁾

と述べられており、これらのアホンが「開学」先で蜂起指導者となつていたことがわかる。「開学」とは「設帳」とも称し、各コミュニティの教師として子弟にイスラーム経学⁽¹¹⁾の講義を行うことを指す。中華民国期以降であれば、子弟を育成するだけでなく、清真寺の教長に就任していることが原則であるが、「アホンの場合は、……他村や他県からも人を集めることができ、時には省外からも人を呼ぶことができた。また、そのアホンが回民居住区で教長を勤めた年月が長いほど威信は増し、信徒は進んで彼を指導者とするのである」⁽¹²⁾と語られているところを見ると、状況に変わりはなかつたとみなすべきであろう。したがつて、これらの史料におけるアホンとは経学に関する一定の学識を修めた有資格者というだけでなく、コミュニティの宗教活動の中心である清真寺の長を務める、いわゆる「開学アホン」であり、「教長」として招聘されたコミュニティの回民を指揮していたことが了解される。

なお、「十八大營」形成までに非アホン指導者が増加した経緯は次のように考えられよう。「開学アホン」は多くともコミュニティあたり一名であるが、蜂起当初より実に多くのアホンの命が失われている（『平定関隴紀略』二九二頁等）。そうした際に各コミュニティが新たに「開学アホン」を招聘できたとは考え難い。ゆえに、其々の状況に応じ、用兵に優れた者、アホンに準じる宗教的知識を持つ者等が指導者となつたのであろう（付表1—16・18）。

(二) アホンと地域秩序

まず、一般にアホンが回民コミュニティ内で強い権限を持っていたことはこれまでも指摘されてきたが、⁽¹³⁾ 陝西もその例に漏れず、コミュニティ内部の秩序維持の中心的な役割を担っていた。⁽¹⁴⁾ その詳細はさておくとして、コミュニティ外、すなわち漢人などの非ムスリムとの関係においてはどうかであろうか。漢・回の宥和に焦点をあてて見ておきたい。

回民コミュニティは独立性が高く、外部との接触が限られていたため、⁽¹⁵⁾ 事例は自ずと限られる。しかし、道光年間以降に頻発した「械鬪」(武器を所持しての鬪争)の收拾例に従えば、州・県の長官の監督の下、双方の有力者の合議を通じて和解に至るのが事態收拾の典型的なスタイルであったといえる。⁽¹⁶⁾ また、以下に示す大荔県西大村の碑文の末尾は(『調査記録』六〇頁)、道光七年(一八二七)に生じた漢・回間の揉め事の調停者を示したものであるが、これを見ると、「紳士」、「老成紳耆」などとあらわされるこれらの有力者は、生員や武生員といった科擧の資格保持者と郷約、頭人など保甲制における村の顔役で占められていたことがわかる。

碑文本県存案 和事人

武生	楊大任	生員	劉映黎	生員	李景蓮	稟生	李益林	郷約	李澄	族長	李崇林
武生	馬宗花	武生	馬金柱	武生	楊春魁	張大圭	郷約	楊春迎	頭人	底春福	

※右列漢人、左列回民

つまり、コミュニティの内側ではアホンが、外部に対しては清朝の王朝秩序の末端に位置する者が秩序維持を担う

という分業が大まかに成り立っていたものと考えられる。

もちろん、こうした揉め事にアホンが介入する例は皆無ではない。しかし、「漢・回が雑居し、民俗（マナー）が異なる以上、些細な揉め事が起きるのは致し方ないことだが、回民は漢人より勝気であり、アホンがそれを唆すので、往々にして小忿から大争が生じる」（『平定関隴紀略』二四九—二五〇頁）と述べられるアホンの姿には、漢・回の宥和とは程遠い印象を受ける。アホンがムスリム・コミュニティの宗教的指導者であることを考えれば、彼らが漢・回の宥和に積極的に身を乗り出す例が少なく、むしろ回民の権利が侵害された場合には漢人に対する抵抗を使喚するのにも、至極当然の成り行きのように思える。しかし、後述する甘肅のようにムスリム・コミュニティの宗教権威が漢・回の宥和を図る例は少なくない。とすれば、上述のようなアホンの姿は陝西回民社会の地域性、とりわけそこで求められた指導者像を反映したものとみなすべきだろう。

二 イスラーム経学と伝統的「アホン像」

(一) イスラーム経学における西安府・同州府
陝西のイスラームの主流はカデーム(17)であつたが、その「核」ともいうべき「経堂教育」によるイスラーム経学の発展からみてこの地域は極めて重要な位置を占めている。

ムスリム知識人養成を目的とした「経堂教育」は、西安の胡登洲（一五二頃—一六七頃）に始まり、山東派、江南派などの支流を生み出しつつ中国内地に広がつた。(19) ゆえに陝西、とりわけ西安府・同州府が、この教育の揺籃の地

として、それなりの尊崇の対象であつたことは想像に難くないが、歴代のムスリム知識人の動向を見ると、その重要性は単なる「発祥地」のそれに止まらなかつたことがわかる。

まず、付表2は「経学系伝譜」(以下「伝譜」と略称⁽²⁰⁾)にみえる歴代「名師」の基本情報をまとめたものである。

表中の「開学地」と「出身」の項目に着目すると、「経堂教育」が「家学」としての色彩が濃厚であつた初期は当然として、以後も各輩の「名師」が西安府・同州府で開学しており、陝西出身者も多い。アホンは就任先で講義を行うのが原則であるが、著名なアホンはその限りではなく、職を辞して帰郷した後も、その名を慕つて集う学生のために自宅で講義を行つていた様子が窺える。馬君実(付表2-13)のように、声望を得た後に一層の研鑽を求めて西安に遊学する例も確認される(「伝譜」五三頁)。また、「伝譜」以後も劉智、馬注等、著名なムスリム知識人が名師と経典を求めて陝西を訪れている。⁽²³⁾

さらに十九世紀以降、蜂起発生までの時期についても、イスラーム経学の一大センターとしての陝西の位置は揺るぎない。例えば、河州(現在の臨夏)は、民国期以降「中国の小メッカ」と称され、新疆や寧夏などのムスリム集住地域に「開学アホン」を送り込んでいる。その河州にしても、著名アホン、馬占鰲(一八三〇-一八六)が修業時代、西安大学習巷清真寺に遊学し、「穿衣」(アホン資格の授与)を受けていることに見るように、⁽²⁴⁾ 当時は陝西に一步譲るところがあつた。また、十九世紀最高のムスリム知識人として「経学大師」と称された馬徳新(一七九四-一八七四)は、「真伝」⁽²⁵⁾を求めて各地に遊学したものの、陝西ですら「真伝」は得られないとして中国国内での修業を断念し、メッカ巡礼を決心したという。⁽²⁶⁾ 馬徳新の墓志銘に見える「関中には清真寺と経堂が林立し、名流の大師

付表2：『經学系伝譜』所載著名導師一覽

名前	番号	輩	出身地	修学地	開学地	師
胡登洲	1	1	西安府咸寧渭城湾		咸寧渭城湾	
馮二	2	2	西安府咸寧杏園頭	咸寧渭城湾	咸寧杏園頭	1
海某	3	2	咸寧渭城湾	同左	甘肅寧夏府同心城・偉城	同上
海文軒	4	3				1・3?
馮伯菴	5	3	咸寧杏園頭	咸寧杏園頭	寧夏府同心城、雲南蒙化庁	2
馮少川	6	3	同上	同上	河南開封府	同上
馮少泉	7	3	同上	同上	西安府咸寧杏園頭	同上
馮養吾	8	4	同上	同上	直隸順天府張家湾、江蘇江寧	6・7
張少山	9	4	西安府臨潼	同上	江寧府、西安府、河南紹谷	5・6
馬明龍	10	4	湖北武昌府江夏	同上	武昌府江夏	5・7
張行四	11	4	湖南宝慶府	寧夏府同心城	同左	5
馬真吾	12	5	江寧府	順天張家湾、江寧府	江寧府漢西門	8
馬君実	13	5	江寧府	江寧府・西安府	江寧府	9
常蘊華	14	5	山東濟寧府	紹谷・江寧府漢西門	山東濟寧府	9・12
李延齡	15	5	同上	同上	同上	同上
袁盛之	16	5	江寧府	同左	同左	同上
馬戎吾	17	5	西安府咸寧水峪	武昌府江夏	陝西同州府	8・10
馬永安	18	5	西安府咸寧八甲	同上		同上
李定寰	19	5	甘肅西寧府	甘肅蘭州府河州	西寧府	把師〔6・8〔二師事〕〕
皇甫経	25	5	湖南常德府	武昌府	西安府	10
馮通宇	20	6	咸寧杏園頭	咸寧杏園頭、濟寧府	西安府渭南喬店・咸寧杏園頭	14・15
舍蘊善	21	6	西安府渭南	渭南、濟寧府	渭南、安徽潁州府亳州、河南衛輝府考城等、二十數箇所	同上
馬統軒	22	6	雲南蒙化庁	濟寧府	甘肅鞏昌府	同上
舍景善	23	6	渭南	河南府洛陽、濟寧府	渭南喬店	14・15、21
馬進益	24	6	江寧府	同左	同左	12・16
袁懋昭	26	6	同上	同上	同上	16・24
馬恒馥	27	7	河南陳州府太康	陳州府周家口・衛輝府考城	周家口、山東臨清州、順天府通州、潁州府太和等、十一箇所	21
李謙居	28	7	潁州府亳州	衛輝府考城	亳州、江蘇鎮江、考城	同上

が群れなす学徒に教授する。その盛んな様は、まさに中国における経学の中心である⁽²⁷⁾という記述には誇張もあろうが、経学の中心としての、この地域の有様をよくあらわしている。

このように、清代を通じて西安府・同州府はイスラーム経学の一大拠点であり、その「正統」を担う位置にあつたといつてもよい。この意味で、西安府・同州府を中心とする陝西は伝統的な「学」の世界であつた。ゆえに、この地域において教師を努めるアホンたちには、正しい「学」の旗手にふさわしい「アホン像」が殊更に求められたと考えられるのである。

(二) アホンとコミュニティ

1. アホンの非在地性

伝統的「アホン像」の検討に際して、アホンとコミュニティの地縁的なつながりについてアホンの着任方法と任期を中心に見ておきたい。蜂起指導者が「開学アホン」であつたことを考えれば、この点について想起されるのが中華民国期以降の例である。それに従えば、アホンは当該コミュニティの長老による合議と招聘状により、他のコミュニティから招聘されるのが原則である。また、任期は三年であり、その間に再任の要請がない限り、別のコミュニティに移動、もしくは辞職する⁽²⁸⁾。蜂起時期の陝西についても、これに準ずる状況が確認されるものの⁽²⁹⁾、詳細についての説明を欠く。そこで、やや遡つてアホン招聘方法の成立時期を検討しておく。

『伝譜』にみえる著名アホンの例を見ると、彼らが赴任する際には「臨清の長老達が礼をつくして設帳を請うた」

〔伝譜〕一〇二頁)など、コミュニティの長老や有力者からの招聘を受けている。その方法としては、「陳州の同胞達が重ねて書面で赴任を願った」のように招聘状を受ける場合(〔伝譜〕九一頁)と、「都門の長老達が再び人を遣して、懇ろに昌平州館への赴任を願った」といった形で人を派遣する場合が認められる(〔伝譜〕九一頁)。熱心なコミュニティの場合は、双方の手段を取った上で迎えに出る場合もあった(〔伝譜〕八九頁)。

また、任期は様々であるが二三年で転任する例が目立ち(〔伝譜〕八七—九一、一〇二頁)、アホンの在任期間が三年を越えた時点で、次のアホンについて長老が合議する例も確認される(〔伝譜〕三五頁)。ゆえに、民国期に確認されるアホン招聘方法と任期は、清代前半にはある程度定着していたと見てよい。もちろん、清真寺及びコミュニティの管理方式としては、それ以前の「三道掌教制」⁽³⁰⁾と混在しつつ広まっていったものである。しかしながら、「経堂教育」の普及がアホンの招聘を普遍化しコミュニティにおけるアホンの権限を強化したという見解にしたがえば、⁽³¹⁾陝西では比較的早期に「開学アホン」による管理が浸透していたと考えられる。

このように各地のアホンは基本的にはコミュニティ外の者であり、コミュニティとの地縁的なつながりが薄かったことがわかる。また、再任する場合のような例外はあるものの、その任期を考えれば、込み入った当地事情に通暁する者は少なかったと考えられる。⁽³²⁾

2. 回民コミュニティの独立性とアホン間の交流

次にカデイームのコミュニティ間の関係について触れておく必要がある。清真寺を中核とする各コミュニティ間には、「本山・末寺」のような上下関係は原則として見られない。⁽³³⁾つまり、各コミュニティは政治・行政上、独

立した組織であり、その運営について他のコミュニティからの干渉を受けることはないという⁽³⁴⁾。したがって、婚姻や交易中の移動のような個人的な交流はあつたにせよ、組織間の政治・社会的紐帯は密なものではなかつた。このようなコミュニティの独立性は、各コミュニティの間には圧倒的多数の漢人居住地が広がっているという地理的環境からも容易に了解される。ただし、「教長裁判」において慎重な宗教解釈を要する場合には、近隣のアホンが一堂に会して討論し、その決定に各コミュニティが従う例が稀に見られるという⁽³⁵⁾。

これに関連して注目されるのは同窓のアホン間の交流である。「伝譜」の示す「開学」までの道程は苦難に満ちたものであり（「伝譜」五六―六一頁等）、同窓のアホン間に相応に強固な同胞意識が育まれたとしても不思議はない。しかし、前述のアホン着任の経緯を考えれば、同窓のアホン同士が近隣に赴任する確率は極めて低いものであつたはずである。同窓のアホンが交流を図る例が任期後の休業期間にあつてゐるのはそのためであらう（「伝譜」七五、八七頁）。ゆえに、彼らの間に定期的な交流があつたとは考えにくい。また、その際に行われるのも、経典に関する見地の披瀝、知識の交換である（「伝譜」七五、八七頁）。したがって、その交流の性質、および頻度からみて、彼らカデイームのアホン達のネットワークには、コミュニティの独立性を侵して、コミュニティ間の政治的・社会的紐帯を強化する方向性は希薄であるように感じられる。

(三) アホンの責務と伝統的アホン像

佐口透の分類に従えば、アホン（「開学アホン」）の責務は、大きく教学研究（マンラーの育成を含む）と宗務管理に

分かれる⁽³⁶⁾。このうち、前者については「不完全なシャイフ」としてのアホン像を提示した中西竜也の労作がある⁽³⁷⁾。しかし、アホンの持つスーフイズムの導師（シャイフ）の側面に焦点を当てた中西の分析は、コミュニティにおけるアホンの機能、あるいはアホン像に着目する本稿の意図とはやや旨を異にする。ゆえに、その見解を参考にしつつも、本稿なりに伝統的アホン像への接近を試みたい。

中西が指摘するように、「伝譜」中に現れるアホンたちにはジクル（*dhir*）などの実践指導を行った形跡がほとんど認められず、その関心は専ら經典を通じた知識の獲得にあつた⁽³⁸⁾。この点について注目されるのが、「伝譜」に見られる歴代のアホン達がある種の「神仙」と遭遇するくだりである⁽³⁹⁾。というのも、これらの遭遇の顛末には一定の傾向が見られ、伝統的なアホン達の經典及び經典解釈重視の傾向を強調すると考えられるためである。いくつか紹介しておく。まず海文軒（付表2-4）の例を挙げると、

その晩一人の纏頭叟が現れ、……おもむろに一本の経を取り出した。……先生は重宝を得たかのように喜び、売ってくれるように頼んだ。纏頭叟が「売り物ではない」と言うので、「贈って頂くのでは如何か」と尋ねると、「もとより望むところである」と答えた。また、先生が書中の難解な所について教えを請うと、すべての疑問に対して細かに教示するのを惜しまなかった。教授は夜半に及び、弟子達はみな床についていた。翌朝早く弟子が手洗いを持参すると、その姿は既に消えていた（「伝譜」三三―三三三頁）。

とあるように海はかねてより捜し求めていた經典を「纏頭叟」（ターバンを巻いた老人）との出会いによって手にするのである。また、馮伯菴（付表2-5）の場合は、雲南赴任の際に信徒が「夢のお告げ」を受けるが、この際に

発見されるのも經典である（『伝譜』三四頁）。李定寰（付表2-19）の場合は「緑衣纏頭者」（緑の衣をまといターバンを巻いた男⁽⁴⁰⁾）との遭遇によって經典読解能力を得る。

城の隅にさしかかると、忽然と緑衣纏頭の男が現れ、「李マンラーよ、何処に行くのだ」とたずねた。先生は恭しく平安の挨拶を済ませてから、「爸爸墳に行き経を誦むだけです」と答えた。すると、「その必要はない。……真主は既にそれを嘉し、お前に大いに祝福を賜わっておる。汝は経中に不詳な部分がいくつかあろう。すぐに確かめてみるがよい……」と言う。先生が唯唯として数歩も引き返さないうちに、その姿は消えていた。戻って諸経を開くと、不明であった箇所がすべて一目で理解できる。また、初見の經典も熟読した者のよう読むことができた（『伝譜』七三頁）。

この他にも『伝譜』中にこの種の逸話は確認されるものの、そこで示されるのは、やはり經典または經典解釈であり、彼らによって神秘的な境地に達することはない。加えていふなれば、後述する甘肅の場合のようにこれらの新たな經典そのものが「真伝」の証とされるのではなく、經典を「深く学ぼうとする姿勢」に重きが置かれているのが特徴的である。

金錢の授受を嫌い、現世利益との乖離を指向する歴代名師の姿は、⁽⁴¹⁾「清貧」のイメージとともにスーフィズムの求道者の姿に重なる。また、彼らが時に深山幽谷にこもっていたことは、スーフィーの修業を想起させる。しかし、彼らがそこで導師に教授される、あるいは学友と研鑽するのは經典解釈であり（『伝譜』七五頁等）、修業・儀礼を通じた神秘的体験や宗教的境地への到達が強調されることはない。たしかに、彼らの著作

には神への回帰のための各階梯、境地なども示されているが、そこに達する努力も文献解釈を通じたものに限られていたようである。

彼らのこうした姿からは、宗教面での実践者、求道者というよりも「学者」、「学究の徒」としての印象を強く受ける。一般の信徒達の視線を強く意識した逸話の場合には、この印象はより濃厚である。例えば、馬真吾（付表2-12）の伝では、

……今なお人々は先生の好學を賞賛して、『母略麻⁽⁴²⁾』……計五十章を学ぶにあたり、先生は一日一章を熟読すれば諳んじることができ、あわせて五十日で全章を暗記して終生忘れることがなかったと言う。このような博覽強記も人々に尊ばれるに値するのである、その他については言うまでもない。先生が學を修めて帰郷する日、都の人々の尊崇は喩えがたく、富貴な郷老の中には「小淨⁽⁴³⁾」に因み、靴下を脱ぐのに代えて膝を屈する者がいる程であった（『伝譜』五一頁）。

と語られ、彼らアホン達のコミュニティにおける權威の源泉の所在が窺われる。すなわち、かなり誇張があるにしても、「小淨」に因み、靴下を脱ぐのに代えて膝を屈する」ほどの尊敬の源が、文献に通じた馬真吾の博學に求められていることは容易に理解されよう。

一方、後者の宗務管理についてはどうであろうか。ムスリム・コミュニティのイマームが集団礼拝を采配し、シャリーアに即した生活、とりわけ五行の実施を指導するのは周知の事実である。しかし、清代におけるアホン達のこの方面の活動について、具体的なイメージを喚起するような例が示されることは稀であるので、確認を兼ねて紹介

しておきたい。

戎吾先生は同州のムスリムが徐々に信仰から離れ、遂には信仰に反するようになったと耳にし、弟子と共に三
百金を携えて王覚村に赴き清真寺に入った。すると、同村の堡中には約三百家が居住していたが、中には豚を
飼う者がいる始末である。……先生は寺を訪れる子供があると耳あたりのよい言葉でもてなし、おやつをふん
だんに用意して彼らに供した。一年が過ぎると訪れる児童も増え、先生を親しみのこもった目で見るようになっ
た。そこで、經典の言葉を用いて諭し、經典を学ぶように勧めた。……およそ二年が過ぎ、經典を学ぶ子供達
も漸次と増えたので、集団で礼拝を行うことを教え、老人達にも共に礼拝することを勧めた。そして習熟を待つ
て、淨身を行った上で礼拝を行うように勧めたのである。……こうして、同地の人々の気持ちは徐々に教えに
向かった。……そして礼拝に来る者があると、先生は暇をみては「経道命止之条」と「賞罰酬報之律」を講じ
るのだった。……六年の内に、同州所属の七村、約千戸余と渭南境界周辺の十数村に説いて廻り、皆教えを遵
守するようになったのである（「伝譜」七〇頁）。

この記述は馬戎吾（付表2-17）の例であるが、彼が信徒にイスラームに即した生活を実施させるのに腐心した
様が鮮明に描かれている。なお、「経道命止之条」はハラーム (haram)、すなわちイスラーム法において禁じられ
た行為を、「賞罰酬報之律」は善行に対する報いと不信仰に対する罰を指し、それらを講じることではイスラーム法
に照らした「良風美俗」をコミュニティに浸透させようとしたものだろう。李延齡（付表2-15）について、「費格
之学」(fiqh: イスラーム法学)への精通によって大衆の訓導に功があったと述べられていることもこれを裏付ける

〔伝譜〕五七頁)。また、注目すべきは蜂起時期の著名アホン、畢大才(付表1-2)について次のように伝えられていることである。

白彦虎が嘉峪関を出る際、陝西各地の回民を率いており、畢大才アホンの指揮下には涇陽、咸陽の回民がいた。当初、白、畢二人の関係は良好だったが、暫く行動を共にするうちに齟齬をきたした。主因は畢アホンが教法を重んじ、教理にしたがって回民軍を指導すべきとしたことにある。白彦虎もまた非常に信仰に篤かったが、彼は王法を重視し、王法によって回民軍を指導すべきとしたのである(調査記録)四四八頁)。

各地を転戦する流軍と化してなお、イスラーム法による蜂起軍指導を優先する畢大才の姿勢には、「正学」・「真伝」の担い手としての矜持のほどが窺われる。

同州府・西安府を中心とする陝西のムスリム社会は伝統的な「学」の世界であり、その世界での権威であるアホン達には勝れて「学者」たることが要求された。まず「正学」の担い手たる彼らに必要とされたのは、經典に関する知識と確かな經典解釈であった。また社会面でも、コミュニティの内なる「小イスラーム世界」の中で經典に基づいた「良風美俗」を実現することこそが、彼らにとつての課題であったのである。加えて、彼らはイスラーム経学を離れて俗塵に交わることを潔しとしなかったし、いわば「よそ者」としての彼らの立場も当地事情への熟知を要する対外関係への関与を困難にしていた。

三 甘肅の蜂起指導者と地域秩序

甘肅の主たる蜂起指導者がジャフリーヤやフイトヤの系統に属する門宦の教主（シャイフ）とその配下の有力アホンであったことは既に指摘されており⁽⁴⁴⁾、その点は概ね異存のないところである。また甘肅の門宦に関しては、回族出身の研究者の努力により相当の研究蓄積がある。しかし、馬通『伊斯蘭教派與門宦制度史略』（以下『門宦制度』と略称⁽⁴⁵⁾）に代表されるこれらの研究は、教主の経歴や門宦の系譜、あるいは教義上の特徴などの基本情報を豊富に提供する反面、冒頭で述べた本稿の視点からすれば検討の余地も感じられる。そこで、以下では従来の研究成果を踏まえつつ、門宦教主が地域社会に占めた位置について検討する。また、陝西のアホンとの比較も併せて行っておきたい。

(一) 門宦教主とコミュニティ

1. 甘肅ムスリム社会の流動性

検討の前に把握しておかなければならないのは、十七世紀後半以降の甘肅ムスリム社会が「新たな教」を求める流動的な社会であったことである⁽⁴⁶⁾。

すなわち、十七世紀中頃以降、河湟地域を中心に甘肅一帯にはフフィーヤ（ナクシュバンディーヤの一派）、カーデイリーヤなどのタリーカ（tarika…教団、修業法）が流入し、これらのタリーカのサブ・オーダーとも呼ぶべき門宦が

形成された。これら門宦は在来のカディームと異なり、個々のコミュニティの規模を越えて教団組織を拡大する「組織化の理念」を持つていたため、この地域のムスリム社会は門宦教主を「核」として大きく再編されることになった。また、その動きは「正しい教」を求める西方への遊学者を促し、彼らにより西方から次々と新たな宗教知識・儀礼がもたらされた。とりわけ、彼らが導入した簡易な「新経典」は「真伝」の証として喧伝されたのである。これにより、甘肅回民の間では西方留学者によるわかりやすく、かつ新奇な教を求める気風が醸成された。その一方で、留学による「新知識」に基づいて新教団を設立するという営為は、社会的上昇を実現するための手段として定型化されていったのである。

こうして二十世紀初頭まで大小の新教団が形成された。しかし、現地のムスリム人口は限られていたため、教団間では熾烈な信徒争奪が繰り返された。そのためもあるう、各教団には信徒の現世利益に適う側面も求められたのである。

2. 門宦教主の在地的性

門宦教主は創始者及び歴代教主の廟と修業場を兼ねる「拱拝」の所在地に常駐するのが通例であり、世襲される場合も多い（『門宦制度』の各門宦の項を参照）。配下の有力アホンにしても移動性はそれほど高くなく、一地域に留まる場合が多かつたようである。⁽⁴⁷⁾すなわち、彼らは基本的に在地であり、各地を転々とするカディームのアホンは大きく異なる。

この在地的性の背景として想起されるのが、門宦の創始以降、「拱拝」が主たる宗教活動の場として定着していっ

たことである（『門宦制度』、三二四―三五頁）。また、そうした事情に加えて、ムスリム知識人の移動に制限を加える要因となったと捉えられるのが、乾隆年間に見られる清朝政府による回民コミュニティ管理の強化である。具体的には、以下のような規定を設けて回民の移動を監視するとともに、彼らをより強固に保甲に編入しようとするものであった。

- ① 「掌教」「阿洪」等の名称を禁じ、在地の回民から「郷約」を選びコミュニティの管理にあたらせる。「掌教」は「総練」に、「阿洪」は「郷約」と改める。
- ② 伝教、留学、居住等の形での外来回民の受け入れを禁止する。
- ③ 新たな清真寺の建造を禁じる。
- ④ 留学・礼拝等の目的で他の回民村の清真寺に赴くことを禁止する。
- ⑤ 礼拝を行う清真寺単位で回民の戸籍を編造する⁽⁴⁸⁾。

これらの規定は乾隆四十六（一七八一）年のジャフリーヤによる回民蜂起の善後処理として導入されたものであり、当初は蜂起の火種となった循化地区以外ではそれほど徹底して行われなかった可能性がある。しかし、乾隆四十九年の固原におけるジャフリーヤ信徒による蜂起の再発、乾隆五十四年の西寧における「蘇代原事件」などを期に、地方官の間で甘肅一帯を対象に各規定を徹底しようとする動きが確認される⁽⁴⁹⁾。

もちろん、こうした規定に反する危険を冒しても名師を求めて留学を實行しようとする熱心なムスリムも依然として存在した。また、多くの門宦がそれ以降も教団網の維持・拡大を図っていたところを見ると、ある程度の人的交流が秘密裏に保たれていたものと思われる。しかしながら、こうした規定の徹底により、門宦の教主や有力アホン達「郷約」などの形で、公的には一箇所に留まることを余儀なくされたのも確かであり、それによって彼らの

移動は大きく制限されたと見るべきだろう。⁽⁵⁰⁾

3. 権威の根源と教団網の形成

既述のようにカディームにおけるアホンの権威の源は「学識」にあった。これに対し、門宦教主の多くが「アッラーとムハンマドの代理人」などの形で、「神との近さ」に権威の源を求めている。⁽⁵¹⁾ そのためであろう、「神との近さ」の実証として信徒に対し「カラマ」(Karama: 奇跡、恩寵)を示すことが彼らには不可欠であった。もちろん、「学識」が全く軽視されたわけではなかったであろう。しかし、『伝譜』に描かれる名師の姿とは対照的に、教主達にまつわる史料には彼らの「超人的能力」を強調するものが多い。

好例となるのが、「華寺」門宦の創始者である馬來遲についての伝承である(『門宦制度』一六三—一六四頁)。そこでは、循化付近で布教活動を行っていた馬來遲が「活仏」との腕比べを制して「チベット族」信徒を得る顛末が述べられているが、要点となっているのは「騎馬で黄河を渡る」、「雨を降らせる」といった來遲の「超人的能力」である。また、歴代の教主が示した数百件の「カラマ」を記録した教団史も確認される。⁽⁵²⁾ 同治年間の蜂起指導者の例を挙げれば、馬化龍は様々な奇跡を顕すことができ、それゆえに「雷電鬼神」のごとく回民に崇拜されたという(『征西紀略』三三頁)。

これらの「超人的能力」の顕現を通じて門宦教主は、信徒に対し「神にも等しい」絶大な支配力を持つに至る。⁽⁵³⁾ この「カラマ」重視の傾向は母体となるタリィカにその淵源を求め得るかも知れない。しかし、それと同時に既述の甘肅ムスリム社会の「流動化」の中で一般信徒にも容易に理解しうる「明解さ」が求められた結果でもあろう。

また、個々の門宦が教えの伝授を通じてコミュニティを越えた教団網を形成し、各地の信徒との間に定期的交流を持つていたのも甘肅に特徴的な現象である。多くの門宦が導師による直接指導や「拱拜」への巡礼を重視しており（門宦制度）、そこからも教主と各地の信徒間との交流はある程度窺われるが、初期のジャフリーヤ信徒についての報告は、そうした交流の様子をより具体的に伝えている⁽⁵⁴⁾。また、熱心な信徒の中には教主と郷里との間を往復しつつ、郷里で布教活動を行い、支部の形成を図る例も確認される⁽⁵⁵⁾。さらに、支部の増加と活動地域の拡大に伴い「管区」には教主代理たるライースが置かれ、各支部には教主からハリーファが派遣されるなど教団網の充実が図られている⁽⁵⁶⁾。

ところで、各地を流転するアホンを中心とする陝西の回民コミュニティが独立性を保ったのに対し、教主の移動が制約された甘肅ではかえってコミュニティを越えた教団網が発達したことは、一見矛盾した事象のように思える。もちろん、その背景の一つとして嘉慶年間以降、前述の規定の遵守が緩められたことも想定しうる。しかし、それ以上に陝西ではある種の「普遍性」——経学に通じた任意の識者がコミュニティの管理にあたり得る——が保たれていたのに対し、甘肅では「神にも等しい」存在としての教主とその一族という「個」を紐帯として必要とするという、両地域間のムスリム社会の相違を如実に示している。

(二) 門宦教主の世俗社会への関与

カデイームのアホン達はシャリーア外の「世俗」的な職務への関与を避け、また現世利益との乖離を指向してい

たが、門宦教主の場合、事情は大きく異なる。

まず、保甲の長、文武官職の獲得などの形で、清朝の王朝秩序の末端に位置する点が挙げられる。前述の馬化龍の場合は、「捐納」を通じて中級武官である「千総」の官職を得ていたし、⁽⁵⁷⁾その子、馬耀邦は「遊撃」職を得ていたという。⁽⁵⁸⁾「華寺」門宦の場合、この点はより顕著である。第三代教主、馬光宗が白蓮教討伐に功があり、「協鎮」職を得て以降、教主の一族は「武拳」や「捐納」を通じて様々な文武の官職を得ている。⁽⁵⁹⁾蜂起の有力指導者であった第六代教主、馬桂源はそもそも「循化八工」(サラル族居住区)の「総約」であったが、やはり「捐納」を通じて「候選同知」(同知候補)の肩書を得、蜂起中には「署西寧府知府」に任じられている(『甘肅青史略』卷二十、三七葉)。もちろん、これらの官職は実質を伴わない場合も少なくないが、資料中に「回紳」などと現されるように、彼らが地方名士として公的なステイタスを得ていたことには変わりない。

また、門宦教主は累代にわたり信徒から集められた富を蓄積し、「雄於貨」、「富甲一方」などと称される富豪である場合が多い。そればかりか、そうした富を資に長距離貿易を手がける例も見られる。ジャフリーヤ教団の場合には「順慶源」「万興魁」などの屋号の商店を経営しており、⁽⁶⁰⁾その交易網は西北各省、蒙古諸部から北口各省に及び、「塩、茶馬の利を独占している」と称されるほどのものであった。また、官軍と回民蜂起軍の衝突の最中に一五〇〇頭の駱駝を一度に動員して糧食を運搬できたという。⁽⁶²⁾

こうした経済活動を信徒から吸収した富を運用し、一層の蓄積を図った例と考えることもできる(『門宦制度』三三九―三四〇頁)。しかし、この教団が甘肅回民に歓迎され、信徒を獲得した一因に道祖馬明心の行った「周済」が

あり、その教えを範とした「西道堂」が交易で得た利益を用いて、「周済の徹底」を実現させた事例は見逃せない。⁽⁶³⁾つまり、この地方の回民の要求に応える教団運営の形の一つであった可能性も十分考えられるのである。

さらに、門宦教主の間では隣接地域の非ムスリム、とりわけ漢人との宥和を働きかける例がしばしば確認される。例えば、「穆扶提」門宦の場合、第六代教主の馬頭忠（一七四一—一九七）は、義学の開設と回民児童の漢文学習を奨励し、漢・回の和合に努め、第九代教主の馬雲（一八〇七—七六）は「回保漢、漢保回」のスローガンを唱えたという（『門宦制度』一八三—一八四頁）。また、前述の馬桂源は各種の慈善活動を行い、孔子廟の修復も手がけているほか（『甘寧青史略』巻二十一、四十四葉）、牧畜法の改良を指導することで漢人の生活水準の向上を図っているのは興味深い（『甘寧青史略』巻二十一、四葉）。ジャフリーヤの馬化龍も、飲食・資金の援助といった慈善活動を付近の回民に行っているのに加え、黄河の治水のような公共事業に尽力し、非常時には種粉を購入して漢・回を区別せず分け与えている。⁽⁶⁵⁾

(三) 教団組織の運営と地域社会の秩序維持

前述のように、門宦教主には、世俗に関わる様々な権限を自らに付与していく傾向が確認される。もちろん、十七世紀以降西北地方に流入したナクシュバンディーヤがシャイフの政治への積極的関与を理論化したマフドゥーミ・アーザム系統のものであったことがこの傾向と関わりを持ったことは想像に難くない。また同時代の他地域の状況を鑑みれば、彼らの「ふるまい」はこの時代の辺境に見られる新興の「地方エリート」と共通する部分も多い。⁽⁶⁶⁾し

かし、いずれにせよ教団組織の存続と発展を図ろうとする教主の意図と不可分なものであるには違いない。また、既述の甘肅ムスリム社会の流動性からすれば、教団運営からの視点により直裁な説明を提示するようにも思われる。

まず、信徒獲得・保持につきものともいえる教団間のものを始めとして、回民間の「械闘」の多くは、漢・回の場合と同様に官衙での訴訟に至り、地方官の仲裁の下での双方の名士の合議による解決が図られる。しかし、門宦に属するムスリムには官側の裁定に満足できない例が確認され、こうした場合には信徒に対してより強い説得力を持つ教主、ないしはその一族の関与が不可欠となる⁽⁶⁷⁾。もちろん、教主が「郷約」などの形をとって常駐するコミュニティが直接係わる場合であれば、その資格をもって調停にあたればよい。しかし、各門宦の教団組織は複数のコミュニティにまたがり、常駐するコミュニティ外の信徒が採め事に関与する例も生じる。その場合、信徒の要望に応じて採め事に介入するためには、より広い範囲で調停者の役割を果たし得る「資格」が要求された。こうした事情が、門宦教主による「捐納」や「武拳」を通じての文武の「資格」獲得に大きく係わっていたと考えられる。

また、教団網の発達はその間に在する非ムスリム、とりわけ漢人のコミュニティに対する配慮を不可欠なものとした。しばしば発生する教団信徒と漢人との「械闘」は教団間のそれと同様の経緯から教主を「資格」獲得へ向かわせた。しかし、「械闘」の頻発はそもそも偏袒を受けがちな回民に対する地方官の目をより厳しいものとする⁽⁶⁸⁾。ゆえに、「漢・回宥和」を説いて両者間の関係を安定させ、採め事の発生を抑制する必要があった。加えて、慈善事業や公共事業のような、いわば「紳士」的な活動には、「回紳」たる彼らの存在の正当性を漢人にも示そうとする意図も含まれていたに違いない。

さらに、地域の秩序維持における彼らの必要を認め、積極的に利用しようとする地方官の思惑も彼ら門宦教主の権限強化を助長した。先の馬桂源や馬化龍が地域の秩序維持に広範な権限を与えられたのもこれに類するが、いずれも危機的状況下における応急措置と見えなくもない。それに対して平時における地方官の態度をよく示しているのが、次の華寺門宦教主の一族である馬復源（馬桂源の兄）の事例である。

咸豊七年二月、樹木の売買をめぐる循化孟打工のサラールの間で訴訟問題となった。循化同知韓賜麟がこれを預かり、八月には街子工のサラール韓沖らが調停に努め、両造を集めて示談を試みた。しかし、かえって城兵との揉め事を引き起こし、仲裁者たる韓沖ら四名の死傷者が出、城をサラールが包囲する騒ぎとなった。かねてからサラールの間で郷約馬復源の声望が高いことを知っていた西寧道崇保は、彼を随伴して説得にあたり、匪党を速やかに解散させた。この報告を受けた陝甘總督樂斌は、馬復源に巴燕戎格と循化を管轄する回民総約として秩序維持にあたるよう命じた。また、樂斌は以後の励みとして馬復源に五品頂戴蘭翎の下賜を望む旨を上奏した。⁽⁶⁹⁾

このように、門宦教主が信徒を保持・獲得し教団組織の拡大・維持するためには前述の王朝秩序内での権限や活動が不可欠であり、地方官の思惑も教主の権限強化を助長した。その結果として、門宦教主は諸方面から地域統合に向かう傾向を持つことになり、地域秩序の担い手に成長していったのである。

おわりに

陝西のムスリム社会はイスラーム経学の伝統を担う「学」の世界であり、指導者たるアホン達の存在意義は經典研究にあり、彼らの社会的関心もコミュニティの内なる「小イスラーム世界」内部の事象に限られていた。加えて、信徒の要請に応じて各地を転々とするアホン達はコミュニティ外部からの「よそ者」であるという事情もあった。それゆえに、彼らは非ムスリムを含めた地域社会の秩序維持に積極的に関与せず、伝統的なコミュニティの独立性を越えてコミュニティ間の政治的・社会的紐帯を強化する方向性も持たなかった。一方、甘肅の門宦教主たちは、流動的な「教」の社会の中でコミュニティに跨るネットワークを形成し、教団組織を運営する必要上、世俗の様々な権限を獲得し地域統合に向かう傾向にあった。また、それは彼らを地方統治に活用しようとする地方官の思惑に助長され、結果として彼らが地域秩序の担い手となる条件が整えられていた。

つまり、甘肅のムスリム社会と陝西のそれとは主流を占める信仰のスタイルが異なり、それが指導者の性格に大きな相違を生み出すとともに、回民コミュニティのあり方に顕著に影響していたことが確認されるのである。

本稿では、史料の制約もあり、この相関性の蜂起への直接的関与を明示するには至らなかった。しかし、ムスリム社会の地域的特性と蜂起の様相の一致、すなわち、「学」のムスリム社会——コミュニティを越えた組織化を伴わず、外的秩序維持への積極性を持たない指導者を持つ——での蜂起が無秩序状態へと向かう分散的な傾向を持つ一方、「教」のムスリム社会——ネットワークを形成し、地域の秩序維持の担い手を指導者とする——での蜂起が地域統合に向かう性質を持ったことが偶然のものであるとは考えにくい。むしろ、両地域における蜂起が、そもそもは各々の地域事情を反映した、性格の異なる蜂起であった可能性を想定し得るのである。とすれば、この蜂起の

「一体性」について、地域性の強い個別の蜂起の連鎖としての可能性も含め、問いなおす必要があるのではないだろうか。本稿で言及できなかった他の地域との比較検討を通じ、回答に近づきたい。

また、甘肅については上述の検討内容に加え、「多民族交錯地域」における秩序維持からのより細分化された視角も有効である。しかし、本論の構成及び紙面の都合上からこの点に触れることができなかった。ともども、次稿への課題としたい。

註

(1) この蜂起を取り上げた古典的研究として、中田吉信「同治年間の陝甘の回乱について」『近代中国研究3』（東京大学出版会、一九五九年）が挙げられる。当時の日本国内で閲覧可能な関連史料を網羅的に参照しており、現在でも参考になる部分が多い。また、一九八〇年代以降、中華人民共和国では各種の「起義（正義の闘争）」論が盛んに提出されたが、当時の回族にかせられた政治的な制約から、いずれも議論に偏りが見られる。一連の「起義」論を整理した研究として、中田吉信「西北回民起義考」『就実女子大学史学論集』三号（一九八七年）を挙げておく。近年、中国においても漸く「起義」論の枠組みを脱した研究が目立つようになった。中でも、霍維洸「近代西北回族社会組

織化進程研究』（銀川、寧夏人民出版社、二〇〇〇年）は回民の「社会組織化」に着目し、蜂起中の「撫局」成立を足がかりに「回民軍閥」形成のメカニズムに一定の見解を示している。また、十九世紀の時代性ともいふべき「地域社会の武装化」の流れの中に蜂起を位置づけようとした研究に、拙稿「械闘と謠言——十九世紀の陝西・渭河流域にみる漢・回関係と回民蜂起——」『史学雑誌』第百十一編第九号（二〇〇二年）がある。

(2) 本稿でいう「回民」は現在の回族に加え、東郷族、サラー族など甘肅・青海一帯に居住する「非漢語系」ムスリムを含むものとする。ただし、史料から特定の「民族」集団を指していることが明白である場合には、「サラー」などと明記する。

(3) 陝西については拙稿二〇〇二年及び中田一九五九年論文を、甘肅については霍前掲書を参照。

(4) 張中復『清代西北回民事変——社会文化適応與民族認同的省思』(台北・聯經出版事業公司、二〇〇一年)二二八頁。同書をはじめ、回民蜂起の指導者中にはアホンや門宦教主等、宗教的権威者が多数見られることを指摘した研究は多い。しかし、回民に対する凝集力の点から彼らを均質に扱おうとする手法には不満を感じる。とりわけ、アホンについてはコミュニティとの関わりからの再検討が必要である。

(5) かつては「阿渾」、「阿洪」、「阿衡」、「阿轟」などとも表記された。ペルシャ語 akhund (学者、教師)の対音であり、イスラーム経学に対する一定の知識を修め、教師の資格を得た者に対する呼称である。ただし、時代と地域により、この語の用法には相違が見られる。

(6) 清代以降、「経堂教育」においてアホンを目指す学生を指して用いられる。ペルシャ語 mulla の転訛とされる。同様の学生達を「海里凡」(khalifa)と称する場合も多い。

(7) 『紀事』白寿彝編 中国近代史資料叢刊第四種『回民起义』Ⅲ(上海・神州国光社、一九五二年)、二二九頁。

以下、本叢書所収の各史料、『平定関隴紀略』卷一—六(『回民起义』Ⅲ)、『征西紀略』(同前)、『平回志』(同前)については、その頁数で言及箇所を指示する。

(8) 『同治年間陝西回民起义歴史調査記録』西北文史資料第二十六輯(西北大学歴史系民族研究室調査整備、西安・西北人民出版社、一九九三年)、四二四頁(吳徳正、回族、九十六歳の供述による)。同書所収の口述資料を引用する際には、インフォーマントの基礎情報(氏名、民族籍、一九五六年現在の年齢等)を可能な限り添記したい。以下、本書を『調査記録』と略称する。

(9) 回民のコミュニティは原則として清真寺を中心に形成される。その規模と形態は様々であるが、いずれも「寺坊」ないしは「教坊」と呼ばれる。詳細については勉維霖『中国回族伊斯蘭宗教制度概論』(銀川・寧夏人民出版社、一九九七年)、一九九頁を参照。なお、本稿で「コミュニティ」と表記する場合は、いずれもこの「教坊」を指すものとする。

(10) 『調査記録』四五四頁(藍子文、回族、六三歳の供述による)。

(11) 「経学」は通常、儒学における経書、すなわち十三経に関する学を指し、その教授にあたる者を「経師」と称す

- る。一方、中国ムスリムの間では西アジア・イスラーム起源の諸学（クルアーン、ハディースとその注釈学、法学、認主学等）を「経学」とよびならわし、その教師を「経師」と称してきた。本稿でいう「経学」は後者を指すが、混同を避けるため、極力「イスラーム経学」と表記する。なお、アホン資格修得に必須とされる根本經典は「十三部經」ないしは「十三本」と称されるが、その構成は地域によって異なり、典籍の総数も十三に限らない。にもかかわらず、「十三」が重視されるのは、佐口透が指摘したように、儒学における十三經に対する意識の所産と考えざるを得ない（佐口透「中国イスラームの經典」『東洋学報』第三十二卷第四号、一九五〇年、一〇二頁）。
- (12) 『調査記録』四一六頁（于建功アホンの供述による）。
- (13) 一例として、張前掲書、二二七頁、を挙げておく。
- (14) 拙稿二〇〇二年、六九頁。
- (15) 同前、六三頁。
- (16) 同前、六八一―六九頁。
- (17) カデイーム（「格底目」乃至は「格的目」）はアラビア語「qadīm…古い」の対音であり、「清真古教」、「遵古派」、「旧教」、「老教」など地域によって様々な呼称がある。門宦やイフワニー派の成立以前から存在したイスラームに

対する総称として用いられる。

- (18) 関連史料の中で陝西のイスラームを「旧教」、「老教」とする記述は多い（『甘寧青史略』卷二十二、十三葉等）。たしかに、これらの語はジャフリーヤ（Jahriyya）を指す場合の「新教」と対置して用いられることも多く、カデイームのみを指すと即断はできない。また、カデイリーヤ（Qadiriyya）やフフィーヤ（Khat'iyya）の諸門宦の布教が陝西に及んだ形跡も認められる。しかしながら、イスラーム経学に占める陝西の位置、及び陝西の蜂起指導者達の中に門宦に所属すると思しき人物が認められないことなどからすれば、この地のイスラームの主流はカデイームであつたとみなすべきだろう。
- (19) 楊懷中・余振貴主編『伊斯蘭与中国文化』（銀川・寧夏人民出版社、一九九五年）三八〇頁。
- (20) 『経学系伝譜』（趙燦著）は明末以降のカデイームの著名アホンの事跡を列伝形式で記したものである。成立は康熙三十六（一六九七）年とされる（楊永昌『経学系伝譜』及舍起靈簡介）『中国伊斯蘭研究文集』銀川・寧夏人民出版社、一九八八年）。確かに、中西論文（後出）で指摘されるように、同書の記述に偏りが見られるのは否めない。しかし、当時の回民コミュニティとアホンの関係やアホン

の価値観等を伝える唯一の史料といつてよく、中国ムスリム社会に接近する上での価値は極めて高い。また、我々が手にできるのは抄本を元に活字化された『経学系伝譜』(楊永昌・馬繼祖標注、西寧・青海人民出版社、一九八九年)のみであり、この版本には誤植の類が実に多いが、抄本の閲覧は極めて困難であるため、慎重に同版本を用いた

- (21) 秦惠彬「從『経堂教育』説開去」『伊斯蘭文化研究』(西安市伊斯蘭文化研究会編、銀川・寧夏人民出版社、一九九八年)、五五―五六頁。

(22) 『伝譜』八四―八五頁に見るように、名師帰郷の報を得て近隣から熱心な学生が集まる例はしばしば確認される。

また、師の移動に随従する徒弟も多く(『伝譜』五三、七〇、七二頁)、休業中も師の下を去ろうとしない徒弟のために居館で教授する例も見られる(『伝譜』一〇二頁)。

- (23) 劉智『天方至聖実録』「著書述」(北京・中国伊斯蘭教協会、一九八四年)四頁。

(24) 『調査記録』一六八、一七九頁。なお馬占鰲については、註(47)も参照。

(25) 「真伝」は漠然と「正しい教え」、及びその伝授を指すが、馬徳新ら「経師」についての記述に見える「真伝」の

場合は、より限定され「正しい經典解釈」及びその伝授を指すと考えられる。

- (26) 納国昌『雲南穆斯林人物志』(雲南中振中信息傳播中心、二〇〇一年)、一三二頁。

(27) 同前一二二頁。

- (28) 岩村忍『中国回教社会の構造(上)』(日本評論社、一九四九年)、九二頁。

(29) 「アホンは、外村、外県、あるときは外省から招聘されて来る」(『調査記録』四一―六頁)とある。また、既述の「そのアホンが回民居住区で教長を勤めた年月が長いほど、威信は増し」との記述から、教長に任期があったことが推測される。

(30) 「三道」(即ち、「伊瑪目」、「海推布」、「穆安津」)と総称される世襲「掌教」による清真寺管理方式。詳しくは、前掲勉一九九七年書、一七五―一八〇頁を参照。

(31) 同前、一八六―一八七頁。

(32) この点については、岩村前掲書の伝える「治坊アホン」による補佐体制(地元清真寺の状況に通じた高齢者を「開学アホン」の補佐として雇用)の開始時期を検討する必要もある。しかし現在のところ史料の不足から、中華民国期の例が遡及の限界である。

- (33) 岩村前掲書、一二四—一二六頁。
- (34) 前掲、勉一九九七年書、一九九頁。
- (35) 同前二一五頁、及び岩村前掲書、二二一—二二四頁。「教長裁判」ないしは「坊制裁」とは、非ムスリムとの姦通やアヘン吸引などの民事的案情についてイスラーム法、もしくはそれに準じたコミュニティの規律に基づいて行われるもので、罰金、鞭打ち、追放などの罰則を伴う。
- (36) 佐口前掲論文、一〇一頁。
- (37) 中西竜也「漢文イスラーム文献におけるシャイフに関する叙述とその背景」『東洋史研究』第六十一巻第三号(二〇〇二年)。
- (38) 同前、二二—二三頁。
- (39) 『伝譜』では、これらの摩訶不思議な師に導かれた経学を「仙学」と称する(六一、七三頁)。通常、中国イスラームにおいて「仙」といえば、『清真指南』等という「天仙」(ガブリエル等の天使)を想起するが、これらの師の印象は天使よりも「スーフイー聖者」のそれに近い。しかし、その一方で彼らには、道家思想にみる伝統的な「神仙」像との類似も認められる。また「仙学」という表現自体にも、その点に対する意識が窺える。ゆえに、ここでは「神仙」とした。
- (40) 「緑衣」はアホン資格授与の際に被けられる衣が緑色であることを連想させる。しかし、「イブラヒーム伝説」等の聖者伝の中で、求道者の下に「しるべ」として現れるヒドル(緑の男)のヴァリエーションとも考えうる(佐藤次高「聖者イブラヒーム伝説」、角川書店、二〇〇一年、を参照)。
- (41) 趙燦の序文(『伝譜』十九頁)や舍蘊善の伝に見える記述(『伝譜』九〇頁)をはじめとして、アホンの「清貧」を強調する記述は「伝譜」の随所に見られる。
- (42) 不明な点も多いが、「品位進級之書」(『伝譜』五一頁)と述べられていることから、書名は *magamat* (段階) の音写であり、スーフイズムにおける神秘的階梯を扱った書と見てよいだろう。
- (43) 通常、「小浄」とは中国イスラームにおいて、礼拝前のきよめを指し、顔、上腕部、足(踝から下の足先)等の各部の洗浄を要件とする。「靴下を脱ぐのに代えて……」の記述はやや奇異に感じられるが、一連の作法を行う際に靴下を脱ぐ必要があることと関連していよう。
- (44) 例えば、霍前掲書、六六頁。
- (45) 馬通『伊斯蘭教派與門宦制度史略(修訂本)』(銀川・寧夏人民出版社、二〇〇〇年)。なお、同書には一九八三

年版があるが、この版には落丁が目立つため、本稿では修訂版を引用する。

(46) 以下、門宦形成に伴う甘肅回民社会の流動性については、拙稿「十七—十八世紀の甘肅におけるスーフィー教団と回民社会」『イスラム世界』四三（一九九四年）及び「門宦制度」を参照。

(47) 例を挙げておくと、河州の指導者であった「華寺」門宦の馬占鰲は、河州西郷の莫尼沟に生まれ、郷里や大家河など河州近隣でアホンを務めていた。また甘肅東南部の指導者、ジャフリーヤの穆生華は甘肅平涼府に生まれ、平涼府・秦州境界付近の蓮華城でアホンを務めていた。

(48) 乾隆四十六年八月戊子の阿桂と李侍堯の奏から、①②が乾隆四十六年に定められたことがわかる。また、④⑤は乾隆五十四年に施行されている（『循化庁志』巻八、二七—三二）。

(49) 前者はジャフリーヤのアホン、田五らによる蜂起で、甘肅東部の塩茶庁一帯から甘肅各地に飛び火した。蜂起が再発したことで陝甘總督李侍堯は前述の善後事宜（①—③）を怠つたとして厳しく叱責され、甘肅省各州県の地方官にその徹底が求められた（『高宗実録』卷一一〇七、乾隆四十七年五月壬午、上諭。及び、『欽定石峰堡紀略』卷二十、

乾隆五十年二月初五日、福康安奏）。後者は西寧回民蘇代原が「新教」復興を目論み、拿捕を試みた官兵と衝突した事件で、この際にも先の善後時宜の徹底が求められている（『高宗実録』卷一三三四、乾隆五十四七月乙酉、上諭。同前、卷一三四三、乾隆五十四年十一月辛亥、陝甘總督勒保奏）。

(50) 一例を挙げれば、「華寺」門宦の教主を継承する馬桂源一族は循化「八工」の「総郷約」として循化に居住していた（『欽定平定陝甘新疆回匪方略』卷十五、同治元年七月初十日沈兆霖奏）。

(51) 一例として、「門宦制度」一九〇頁の「穆扶提」門宦の例を挙げておく。

(52) 勉維霖『寧夏伊斯蘭教派概要』（銀川・寧夏人民出版社、一九八一年）、七四頁。

(53) 前掲、勉一九九七年書、三三七頁。

(54) 『宮中檔乾隆朝奏摺』（台北、國立故宮博物院）第五四輯三五—一三五二頁（乾隆四十七年十二月初九日、陝甘總督李侍堯奏）には、乾隆四十六年の蜂起後、師の馬明心を偲んで旧居を訪れた信徒の供述として「趁他十月内生日就去拜他為師、跟他念經禮拜。後因家中有事旋回原籍、每逢馬明心生日、我繪至官川跟他念經七日」とある。

- (55) 『宮中檔乾隆朝奏摺』第四九輯、二七一—二七二頁
 (乾隆四十六年十月十七日、署理陝西巡撫畢沅奏) では、馬明心に師事した陝西高陵県の回民白文蘭が郷里でその教えを広めようとし、河州回民馬成徳がジャフリーヤの教えを伝授した様が伝えられている。なお、白文蘭の企図は現地の回民の反対にあつて失敗に終わっている。
- (56) 「請禁絶回民新教摺」(同治十年四月初八日) 『左宗棠全集』奏稿四(長沙・岳麓出版社、一九九〇年) 四九—五二頁及び、勉一九九七年書、三三三—三三三頁。
- (57) 『門宦制度』三〇一頁、及び『平回志』一一二頁。
- (58) 張前掲書、一〇四頁。
- (59) 武官の例としては、「甘肅花馬池營參將」に任じられた馬永泰(第六代教主の堂叔)、「署循化營遊擊」を務めた馬本源(第六代教主の兄)が挙げられる。
- (60) 「查弁丁良貴等私買洋槍一案情形片」『左宗棠全集』奏稿四、四五七—四五八頁。
- (61) 『左宗棠年譜』卷五(台北・台湾商務印書館、一九七八年、第二冊、一〇頁)。
- (62) 「復奏刑部踏查拿獲置買軍械回党片」『左宗棠全集』奏稿四、五四—五五頁。
- (63) 拙稿一九九四年、一七一—一八頁。
- (64) 青海民族学院民族研究所・西北民族学院民族研究所編『西道堂史料輯』(内部発行、一九八七年)、一二二—一二四、一八〇頁、を参照。
- (65) 『欽定平定陝甘新疆回匪方略』卷二二二、同治五年六月初十日穆圖善奏。
- (66) 交易等で財をなした後、科擧資格の獲得を目指しつつも団練編成者として社会的上昇を果たし、慈善活動を通じてその社会的地位の安定を図る例は各地で見られる。一例として、ベッロード(MCCORD, Edward A.)の描いた貴州興義の劉氏一族の姿が挙げられる(“Local Military Power and Elite Formation: The Liu Family of Kingyi County, Guizhou,” Joseph W. Eschrick and Mary Backus Rankin eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, University of California Press, 1990)。
- (67) 同治二年八月初四日の恩麟の奏に拠れば、度々採め事を起こすサラールに対し前述の馬永泰を調停に当たらせ、事態の收拾を図っている。加えて、同治元年に河州東郷の「東郷回」が漢人と「械闘」を起こした際には江南で没した馬永泰に代え、その妻七氏を事態の收拾に当たらせている(『撒拉族檔案史料』青海民族学院民族研究所、一九八

一年、一三四―一三五頁)。

(68) 片岡一忠「清朝の回民政策の再検討―清実録記事を中心に―」『歴史研究』一三号(一九七六年)及び同氏「刑案史料よりみたる清朝の回民政策」『史学研究』一三六号(一九七七年)、を参照。

(69) 『撒拉族檔案史料』、一九二頁。