

「掌教」と「阿訇」

—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷—

黒 岩 高

一 はじめに

明代中期以降、半ば個別的に形成されて来た中国各地の回民（中国ムスリム）コミュニティ¹は、宗教指導者—それは概ね清真寺の宗務者²の形を取る—の呼称の面で観察者から見て非常に判別しにくい重層的なヴァリエーションを持つに至った。時代と地域にともなう、その偏差は回民コミュニティを理解しようとする際に、往々にして資料分析上の障害となるものである。

つまり、類似の職能を持つ役職に対する呼称がコミュニティによって異なる場合や、同じ呼称の役職の職能がコミュニティによって異なるといった状況がある。また、同じコミュニティであっても、呼称やそれに伴う職能が時代によっては異

¹ 15世紀半ば以降、中国各地の中国ムスリムは通常、清真寺（マスジド、ジャーミー）を中心に集住する形で、他のコミュニティとの従属関係や支配関係をほとんど持たない、独立性・自律性の高いコミュニティ（[岩村 1949: 26]、[勉 1997: 199]）を形成するが、これらのコミュニティを「教坊」（あるいは「坊」）ないしは「ジャマーアト（アラビア語で「集体」の意）」と呼ぶ。本稿でムスリム・コミュニティというのはこの「教坊」（「坊」）／「ジャマーアト」を指す。なお、沿岸地域の都市部ではより非ムスリムと雑居性が高い入り組んだ居住形態をとる場合も見られる。また、通常これらの「教坊」の規模は肉声のアザーンの聞こえる範囲され、400～500人程度を標準とし、2000人前後を越えないとされている（[岩村 1949: 17]）。ただ、ムスリム人口が多い地域では複数のコミュニティが隣接し、あたかも数万人規模の一個の大コミュニティであるかのように見える場合もある。

² 「宗務者」はあまり熟していない表現であるが、中国ムスリム研究の分野では比較的早い段階から用いられてきた（例えば、[岩村 1949]）。聖職者と呼ばないのは、「イスラームには聖職者は存在しない」という議論がしばしばなされることに配慮したものであろう。その議論の背景としては、カトリック教会などでは聖職者のための戒律を設けるなどして聖俗を区分するが、イスラームではそうした聖俗の区分がほとんど見られないことがある。しかし、清真寺の役職に専従し生計を立てているものや、役職に対する俸給を生計の一部に当てているムスリムは中国には遍在しているので、こうした呼称をあてたものかと思われる。

なるという状況も確認できるのである。

従って、これらの役職の呼称と職能を整理することが本稿の目的の第1点である。一方で、これらの呼称の整理を行うためには、時代的・地域的偏差がこのように多様であることへの説明がなされなければならない。すなわち、上記の重層的なヴァリエーションが成立したことへの理由付けを行うことが、本稿の第2の目的である。

また、これら2点の作業はコミュニティの形成・変遷の過程としばしば密接にかかわる。ゆえに、宗務者の呼称に着目する本稿の試みは、回民コミュニティの形成自体への理解にもつながろう。

さて、清真寺の宗務者の変遷については勉維霖の研究をはじめ相当の研究蓄積があり、とくに「掌教」、すなわち回民コミュニティの宗教的最高指導者の変化の大筋の流れ一元代の「回回大師」・「哈的」から明清の「三道」（あるいはその首席たる「伊瑪目」：後述）へ、さらに清・民国の「阿訇」へについては概ね賛同すべきである³。しかし、各段階の変遷の様相やその変化をもたらした状況については十分な説明がなされていないのに加え、史料的裏付けも充分とは言えない。

また、時系列に沿った一方的な流れとしてこの変遷を捉えることは、これらの宗務者の呼称と職能を検討する際に誤解を生じさせる危険性もある。なぜならば、後述するように、この変遷は部分的には可逆的であるからである。

もちろん、ムスリム・コミュニティの独立性の強い性質からすれば、各コミュニティの個別的な差異を捨象して、様々な呼称に画一的なプロトコルを設けることは、ほぼ不可能である。しかし、各時代・地域における呼称・職能を判別する際の可能性の幅の限定と、そのもととなる根拠を示すことはできよう。

一方、片々たる「呼称」に拘ることが果たして有意義であるかどうかという疑問もあろう。すなわち、卑近な例からしても特定の宗務者が「和尚」「住職」「坊

³ [勉1997: 165-189]。清真寺の宗務者の歴史の変遷を取り上げた研究は多いが、同書が最もよくまとまっている。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高
主」など複数の呼称で呼ばれ、とくに使い分けの理由はない場合も多いからである。しかし、これらの呼称にしても、その源を辿れば宗務者の持つ属性から派生したものには違いあるまい。また、本稿で取り上げた回民の宗務者の場合、その呼称は、コミュニティの宗教活動、あるいは宗教組織の変化から生じた職能、役割と、より直裁に結びついている。ゆえに、その呼称を通じた検討には、それなりの意義が認められるはずである。その限界に接近することも本稿の狙いである。

なお、本稿では特定の地域に偏った検討を避けるため、『中国回族金石録』⁴所収の14世紀後半から20世紀初頭までの中国各地の碑文史料を可能な限り多く取り上げた。一方、碑文は人目につくものであり、漢語のものは漢人官僚など非ムスリムの視線も意識しなければならないものである。したがって、そこで用いられる呼称はその地で「熟した」用語である必要もあり、各コミュニティでの使用開始時期よりも時間を置いて用いられた可能性が十分に考えられる。そうした点を補完するものとして、『清真指南』⁵、『經学系伝譜』⁶、『鉄氏家譜』⁷などの文献史料を用いている。

二 元代のムスリム・コミュニティにおける「掌教」

本稿は在中国外国人ムスリムが各地に根を下ろし、自律的な回民コミュニティ

⁴ 余振貴・雷曉静主編（銀川・寧夏人民出版社、2001年）。以降、[余・雷2001:]と略称し、コロンの後に各碑文の所収頁を表示する。

⁵ 馬注『清真指南』、正編8巻が康熙22（1683）年に成立し、康熙46（1707）、康熙49（1710）の増補を経て計10巻となる。本稿では四川成宝真堂重刻本（光緒11年）を底本とした校訂本（青海少数民族古籍叢書所収、西寧・青海人民出版社、1989年）を参照した。引用の際には巻数、項目名の他、[]内に校訂本の該当頁数を指示する。

⁶ 趙燦『經学系伝譜』。著名「経師」（後述）である舎起靈（1638-1703）の監修の下、その弟子の趙燦が編纂に当たった。原型は康熙36（1697）年ごろ成立し[楊1988:430]、趙燦の序文から完成は康熙53（1714）年と考えられる。明末以降の著名「経師」の事跡を列伝形式で記したものである。本稿では手抄本を元に活字化された楊永昌・馬繼祖標注『經学系伝譜』（西寧・青海人民出版社、1989年）を用いる。以降、『伝譜』と略称し、[]内に標注本の該当頁数を表示する。

⁷ 重修『鉄氏家譜』。道光2（1822）年成立。本稿では、劉侗主編『遼寧回族家譜選編』（天津古籍出版社、1992年）の155-180頁に所収のものを参照した。引用の際には、[]内に『遼寧回族家譜選編』の該当頁数を表示する。

を形成していく明代中期以降を考察の対象としている⁸。しかし、一方で清真寺の宗務者の様々な呼称のうち、その要の一つとなる「掌教」という呼称はそれ以前から存在し、コミュニティとの関係からすれば、回民コミュニティ形成以降の「掌教」と全く関連がないとは言えない。ゆえにここでは少し遡って、最初期の「掌教」について検討しておく。

さて「掌教」は早くは元代に見え、「回回大師」([Shaykh al-Islām]⁹: シャイフ・アル・イスラーム)を指す呼称として用いられていた¹⁰。元代の「回回大師」の職能は、唐宋代にムスリムが外国人居留地「蕃坊」に居住していた際の「蕃長」¹¹の流れを組むものであり、主要なムスリム集住地に置かれた「回回哈的・大師所」

⁸ 中国ムスリム・コミュニティの形成にはおよそ三つの画期があったと考えられる。第一段階は、「蕃坊」(外国人居留地)に居住する外来ムスリムのコミュニティの時代である。651年の「大食国」との国交開始、唐・宋を通じて陸路、海路から到来したムスリム達の居住地は制限され、中国社会とはかなり隔絶していた時期であると考えられる。第二段階は「元時、「回回、天下に遍し」と呼ばれるように、ユーラシアに跨るモンゴル支配によって空前の規模のムスリムの移住が見られ、中国各地に外来ムスリムが居住した時代である。居住地の制限はないが、出身地(西アジア・中央アジア等)との人的交流や出身地への移動が可能であり、在中国外国人ムスリムのコミュニティとしての性格を保つことができた時期だと考えられる。この状態はおおよそ明代中期(15世紀半ば)ごろまで続いたと考えられる。第三段階はいわゆる「回教民族」ないしは「回回民族」の形成期、あるいは「回民コミュニティ」の形成期で、ムスリムの渡来が断絶し、出身地との交流が途絶する中で、様々な出自をもつムスリムを包括したコミュニティが形成された時期である。また、漢人など非ムスリムとの通婚、接触を通じて、漢文化の吸収を体格や容貌の「漢人化」や漢語の日常語化など、現在の中国ムスリムの雛形が形成された時期でもある。

⁹ 高名なウラマー(知識人)や高位のスーフィー(イスラーム神秘主義者)などが任命される宗教的権威であるが、その権限や職能が特に規定されているようではない。ひとまず、*Encyclopaedia of Islām*, 2nd ed., s.v. Shaykh al-Islāmを参照。

¹⁰ [田坂1964: 750-753]。本稿では元代からの明代の回民コミュニティの「生態」については同書の見解を重視した。同書は田坂氏の没後、しばらく経ってから出版されたもので、執筆時期からすれば優に80年以上前の研究である。しかし、それ以降中国を中心に様々な研究が出されているものの、対象時期を明代中期以前に限れば、故田坂氏の見解を大きく覆すものは管見の限り見当たらない。むしろ、分析の精度、典拠の表示については退化しているかのような印象も受ける。また、史料的にも明代中期以前の回民コミュニティの在り方の検討に資する碑文、とりわけ大型コミュニティのものも多くは、田坂氏が既に検討済みのものである。

¹¹ 唐宋代では元代の「哈的」「回回大師」のような職能の分化が見られず、一人の「蕃長」がQāḍī兼 Shaykh al-Islāmとして自治にあたっていたという[田坂1964: 402-403]。ただし、田坂氏はこの時代の場合もQāḍīとShaykhを別人が分担していた可能性もあることを指摘している[田坂1964: 669]。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高
(あるいは「回回哈的・掌教所」)¹²の長として「哈的」(カーディー [Qāḍī: 法官])
とともに「本俗法」による自治を認められていた¹³。したがって、「掌教」は回民
コミュニティの指導者、とりわけ宗教面の最高指導者を指す呼称であったと捉え
ることができる。

至大4 (1311) 年以降、元朝はムスリム・コミュニティの自治権の撤廃を図り、
まず中央の「回回哈的司属」の廃止を命じ、続く天曆元 (1328) 年には、「回回
掌教・哈的所」の廃止を命じている¹⁴。しかし、至正10 (1350) 年の『清浄寺記』
を再録した「重立清浄寺碑記」¹⁵には、

...夏布魯罕丁 (Shaykh Burhān al-Dīn) は、年齢は百二十歳であるが、博学
かつ才徳兼備であり、中年のように壮健であるので、これを攝思廉 (Shaykh
al-Islām) とした。漢語で言う主教である。益綿 (imām) は苔思丁麻哈抹 (Shams
al-Dīn Muḥammad)、没塔完里 (mutawallī) は舍刺甫丁哈梯卜 (Sharaf al-
Dīn Khaṭīb¹⁶)、謨阿津 (mu'adhdhin) は薩都丁 (Shard al-Dīn) をそれぞ
れ任ずる。益綿は漢語でいう主持、没塔完里は都寺、謨阿津は唱拜である¹⁷。
とあり、その後もしくははコミュニティ内から「攝思廉」([Shaykh al-Islām])
を選出し、指導者としていたことがわかる。また、「攝思廉」選出に際して「博

¹² 各地の「回回哈的・大師所」を統括する機関として中央に「回回哈的・大師司」があっ
た [田坂1964 : 750-751]。

¹³ [勉1997 : 175] では、「回回哈的大師」を一語に解し、「回回哈的」、「回回大師」を同一の
官ないしは人物に対する呼称として捉えているが、田坂前掲書 [田坂1964 : 662-663, 669]
はイブン・バットウータの泉州と広州の Qāḍī と Shaykh al-Islām に関する記事を引き (C.
Defrémery et B.R. Sanguinetti, *Voyages d'ibn Batoutah, text arabe, accompagné d'une
traduction*, Paris, 1853-58, Tom. IV, pp. 270-271, 273-274)、それぞれを別人が担当してい
ることを指摘している。また、[田坂1964 : 752-754] でも両者を別個のものとして分析を
進めている。こちらに従うべきだろう。

また、[勉1997 : 177] ではイブン・バットウータが泉州ムスリムの長老の一人である
夏布魯罕丁 (Shaykh Burhān al-Dīn) を法官と述べているとし、「回回哈的」、「回回大師」
が同一であったことを暗に示しているが、バットウータが泉州について述べた箇所 (ibid.,
pp. 270-271) にはその記述は見当たらない。

¹⁴ [田坂1964 : 750] および、[田坂1964 : 753]。

¹⁵ もとの碑の老朽化が激しかったため、『清源統志』所収の至正10年の『清浄寺記』に基
づいて正徳2 (1507) 年に再建したもの ([余・雷2001 : 67-68])。

¹⁶ [田坂1964 : 663] の復元では、[Khaṭīb]。

¹⁷ 漢語人名のアラビア語への復元については、[田坂1964 : 663] および [泉州交通1984 :
16] に拠った。

学かつ才徳兼備である」ことが重視されているが、ここである「博学」「才徳」とはイスラームに関する知識とムスリムとしてあるべき品行をそれぞれ指していると考えべきだろう。このように「掌教」選出に際して宗教知識を特に重視する傾向は、「掌教満喇」（後述：「満拉」と「海里凡」参照）にみるように明代にも引き継がれている。

他の職掌を見てみると、マシジドの管財人である「没塔完里」（[mutawallī]）にはタブリーズ出身の大商人と同一人物であろうシャラフ・ウツ・ディーン¹⁸が任じられており、礼拝を領導する「益綿」（[imām]）やアザーンの唱者である「謨阿津」（[mu'adhdhin]）は、この「没塔完里」と並記されている。これを見ると、これらの役職が清真寺の運営に必要な「役割分担」としてコミュニティの長老の中から随時選出されるものであった可能性は十分に考えられる。しかも、それは西アジア・イスラームのマシジド、ジャーミーにおける役割分担の原則にも近く、彼らが在中国外来ムスリムであることもこの可能性を後押しする。ゆえに、これらの役職が「掌教」と呼ばれるような宗教的指導者の範疇に入っていなかったとする勉氏の見解を支持しうる¹⁹。

三 「三道」と「掌教」

明代中期以降、各地で回民コミュニティが形成されるにつれ、元代のカーディー、シャイフ・アル・イスラームに変わってコミュニティでの宗教的權威として重要性を増して行ったのが、「三道」であるとされる。

「三道」と「三掌教」²⁰とも言い、「伊瑪目」（[imām]）²¹、「海推布」（[khaṭīb]）²²、「穆安津」（[mu'adhdhin]）²³を指し、それぞれ清真寺における礼拝の領導者、金曜の

¹⁸ これについては、[田坂1964：662-663]を参照。

¹⁹ [勉1997：176]。

²⁰ 「三掌教」は「三道」をまとめて言う場合にも用いられるが、その清真寺で第三位の掌教を表すにも用いられる。

²¹ その他、「乙麻木」、「益綿」、「以嫖」なども表されるが、いずれも [imām] の音写である。

²² その役割から「諭教」とも称する [勉1997：173]。

²³ 他に「謨阿津」「墨津」「墨精」などと音写することもある。また、その役割から「鳴教」「贊

集団礼拝の際の説教者、アザーンの唱者である²⁴。前述のようにこれらの役職は、由緒あるコミュニティでは、コミュニティ内の「役割分担」であった可能性が高い。

ところが明代中期以降、「三道」が「掌教」の範疇として扱われ、コミュニティにおける宗教指導者と見なされる例が現れてくる。とりわけイマーム（[imām]）は「大掌教」とも呼ばれ、回民コミュニティの「最高宗教首領」となったという²⁵。

明代の「勅賜礼拝寺」の「掌教」が例部から「札副」「冠帯」を与えられる「国家公認」の存在であったことはしばしば指摘される²⁶。また、イマームを始めとする「三道」がコミュニティ内で「官長」と見なされ、コミュニティの社会的秩序の担い手と考えられていたことも確認できる²⁷。

ゆえに、「イマーム=掌教」がかつての「回回哈的・大師」のようにシャリーアの関わるさまざまな活動を管理する責務を担っていたことは想像に難くない。しかし、どのような過程を経て、この「回回哈的・大師=掌教」から「イマーム=掌教」への「移行」が行われたかについては、その実態を伝える史料は皆無と言える。

一方、これまでの研究では、自治権の廃止の前後の宗教的指導者を比較した、「状

教」「乎教」などとも称する。また、[勉 1997: 189] によれば「アホン掌教制」（後述）の下では、清真寺によっては特定の人物を任命せず、寺の雑役夫や宗教学生に担当させる場合もあったと言う。これは現代でも確認できる。他にも、宗教意識の涵養のため美声の少年をムアッズインに抜擢する場合もあるなど様々な例がある（2002年に雲南省巍山県晏旗廠で筆者が行ったインタビューによる）。

²⁴ 「三道」の他に重視すべき宗務者として「穆夫提」（[muftī]）がある。[岩村 1949: 113]でも指摘があるようにムフティーはイスラームの中核地域においてはマスジドに帰属するものではないが、中国の場合は清真寺の宗務者となっている例が散見される。なお、嘉靖 28（1549）年福州の「重建清真寺碑記」（[余・雷 2001: 70-71]）に見える「僉教」について勉氏はムタワッリーとしているが[勉 1997: 173]、「僉」は「簽」に通じ「僉教」は署名する者、あるいは意見を述べるものと解せるのでムフティーと考えた方が適切だろう。
²⁵ [勉 1997: 176]。なお、「大掌教」は明代後期から清代前期の碑文ではあまり用いられない呼称であるが、馬注『清真指南』巻十、誠律・敦礼讓 [428] にイマームをさす言葉としての用例がある。

²⁶ 一例を挙げると、[李・秦等 1998: 368-379]。

²⁷ 万曆 34（1606）年建立の西安化覺巷清真大寺「拓建勅賜清修寺重修碑」（[余・雷 2001: 187-188]）に「本寺礼部掌教官馬光元」の記事が見える。また『清真指南』巻十・誠律・擇教領 [427] には「掌教司風化之源、即為一方之官長」とある（「方」については後述）。

ただ、『清真指南』で言う「官長」をどう捉えるべきかは難しい。馬注をはじめ経堂教育の担い手たちは、イスラーム知識の高い者によるコミュニティの指導を重視しており、その理想とも言える形が外部から招聘されたイスラーム知識人によるコミュニティの指導であったと言ってよく、多くの場合、彼らの任期は2～3年であった（[勉 1997:

況証拠」から、『回回哈的・大師（掌教）所』の廃止により『哈的』（正確には『哈的』（カーディー）と『大師』（シャイフ・アル・イスラーム）：筆者註）が自治権を失った後、イマームが漸次『哈的』の職能を吸収しコミュニティの最高指導者になった²⁸とする説があり、これに対する異論はあまり見ない。

しかし、この説をそのまま受け入れるには大まかに2点の不安がある。

1点目は「シャイフ・アル・イスラーム」の名で呼ばれる指導者が明代中期の時点でもまだ存在する例が確認できることである。既述のようにシャイフ・アル・イスラームは、かつて蕃坊が存在したような、大都市の由緒ある大型コミュニティ（もしくはコミュニティの連合体）に置かれた「イスラームの長老」である。例としては、広州、杭州、泉州、西安などが挙げられる。

さて、その内の一つである西安の化覺巷清真大寺に保存されている「重修札拜寺無相記」（漢語／ベルシャ語：景泰6 [1455]年）は極めて著名な碑文であるが、漢語とベルシャ語では、内容と体裁がかなり異なっている。

ここで注目したいのは、末尾の宗教的指導者の署名で、漢語碑では立碑人として、「滿喇（[mullā]²⁹ 劉志傑等）」の名がまず挙がり、滿喇二十二名の記銘がそれ続き、「三道」（掌教、副教、鳴教）の署名で締めくくられている³⁰。一方、ベルシャ語碑の方では、1名のシャイフ・アル・イスラームを筆頭に19人のムッラー（マウラー）、2名のアミール、1名のホジャの署名がある³¹。すなわち、漢語碑には

189]、[岩村1949：92]など）。この辺りの事情からすると、この「理想形」は科挙官僚、特に「流官」である地方官を念頭に置いたものである可能性が考えられる。周知のように、清代の地方官は、理念上は科挙受験を通じて得た「儒教的な徳の高さ」をその権限の源とし、司法、行政、警察等、任地でのあらゆる職能を兼備していた。権限の源を「儒教的な徳の高さ」から「イスラーム経学の知識の高さ」に置き換えた上で、地方官の権限・機能を念頭においていたとすれば、「掌教」にはコミュニティ内における非常に広範な権限が想定されていた可能性も考えられる。

²⁸ [勉1997：176]。

²⁹ [Huart1905：p.275]の転写では[maulā]。

³⁰ [余・雷2001：183-184]。なお、記銘の1列目にある鴻臚寺叙班2名については宗教指導者でないと判断して、ここでは言及していない。

³¹ [Huart1905：p.271,275]、なお1名のホジャはその直前のムッラー（マウラー）・ダルヴィーシュと一続きの名前である可能性もある。ウアールの報告の中でも、ベルシャ語の翻刻では一続きとなっているが[Huart1905：p.271]、フランス語訳では2名に分かれており[Huart1905：p.275]、判断が難しい。

現れないが、コミュニティの宗教的領袖がシャイフ・アル・イスラームの称号で呼ばれる例が依然として確認できるのである。ゆえに、こうした大型コミュニティの指導者のアラブ・ペルシャ語での称号として、シャイフ・アル・イスラームが存続して行った可能性を否定できない。

また、この碑文について言えば、漢語碑の掌教をペルシャ語碑のシャイフ・アル・イスラームに同定した場合、コミュニティの宗教的領袖であるシャイフ・アル・イスラームと清真寺の宗務者の筆頭であるイマームの重なりから生じる、「シャイフ・アル・イスラーム＝掌教＝イマーム」の構図を想定しうる。

一方、そうでない場合には、清真寺の「三道」の上に上位の、もしくは性質の異なる宗教指導者が存在するケースや、清真寺の組織外に宗教指導者群が存在したケースを想定しうる。

第2点として、上述のようにシャイフ・アル・イスラームは由緒ある大型コミュニティで選出されるものであり、その数は限られていたことがある。すなわち、明代中期以降に各地で新しく形成された新設のコミュニティ群には不在であったはずである。少なくとも、管見の限りでは選出された例が確認できない。ゆえに「最高指導者がシャイフ・アル・イスラームからイマームに移行した」といったような単線的な対応関係を想定することには、そもそも無理がある。ただ、新設のコミュニティにおいて「宗教指導者のあるべき姿」を考える際に、既存のコミュニティのシャイフ・アル・イスラームを手本として念頭に置いた可能性は考えられよう。

また、多くの新設のコミュニティで、由緒ある大型清真寺に見られるような「三道」がすべて揃った形の「整った」宗務者組織が設立当初から存在したと想定するのも、やや無理がある。

この点について示唆的なのは、瀋陽の鉄氏の事例である。

四世：(前略) 魁、字は帥吾…初めて礼拝寺を立てた³²。イスラーム知識に長

³² 乾隆 36 (1771) 年「遼寧瀋陽清真南寺遼古協一碑」([余・雷 2001 : 657-658]) に「自皇清定鼎之初、有鉄率吾公念天道不遺品類、至教不隔方隅...遠征学師建清真寺」とある。「率」と「帥」は同音であるので、この「鉄率吾」は鉄「帥吾」と同一人物だろう。また、碑文の末尾に2代目の掌教である六世の鉄「紹祖」の名前が「教長 鉄紹祖」として示されるので、ここで言う礼拝寺は後の瀋陽清真南寺であると断定できる。

ずる者がまだいなかったため、都から余アホンを招聘し、子弟に教育を施し、初めてイスラームの諸学が伝わった。天聰元年（1627年）12月24日生、康熙18年（1679年）12月5日没。（後略）

五世：（前略）鴻基、字は克承。余アホンに師事してイスラームの諸学を学んで掌教となり、代々受け継ぐことになった。康熙2年（1663年）6月27日生。（後略）

六世：（前略）紹祖、字は堯封、掌教。康熙□_マ年4月25日生。（後略）

七世：朝祥、字は献之、掌教。雍正元年（1723年）3月3日生。乾隆42年（1777）12月12日没。（後略）

八世：（前略）永利、三掌教。乾隆11年（1746年）1月18年生。嘉慶17年（1802年）6月28日没。（中略）永康、字は■（判別不能：筆者註）堯、掌教。乾隆14年（1749）12月1日生。…嘉慶20（1805）年12月17日没。（中略）永寧、字は楽亭、二掌教。乾隆19年（1754）2月10日生。嘉慶22年11月7日没。（中略）永恒、字は慶春、兀喇街アホン。乾隆50年（1785）1月4日生。（後略）

九世：（前略）国玉、三掌教、乾隆51年（1786年）10月23日生。（中略）国興、字は寿亭、掌教。乾隆28年（1763）7月21日生。（中略）国泰、字は正君、二掌教。乾隆51年（1786年）10月19日生。（後略）³³

このコミュニティでは明清鼎革期に瀋陽に移住して以降、一族の地盤が充実してくるに従って清真寺が創建され、子弟の間でのイスラーム知識が充実した後、「掌教」が任命され、その後、数代を経て「二掌教」、「三掌教」（後述）が現れている。すなわち、まず清真寺での宗教活動を一手に預かるものとして「掌教」が任命され、その宗教活動の充実に伴ってであろう、数世代を経て「三道」が整備されるという一つの形が見て取れる³⁴。

こうした場合の「掌教」は礼拝の領導だけでなく、様々な宗教活動を采配し、様々

³³ 重修『鉄氏家譜』[163-178] から関連事項を抜粋。

³⁴ この「三道」整備の動きは、宗教知識の充実に従って、都市部の由緒ある清真寺の例に倣った、あるいは『清真指南』の記述に見られるような経堂教育側の言説に影響され、「あるべき姿」が意識された結果と考えられる。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高

な宗教的判断を行う必要に迫られたであろう。それゆえに、単なる礼拝の領導者としてのイマーム以上の様々な職能を当初から兼備せざるを得なかったに違いない。

とすれば、そうしたケースもあったにせよ、「三道」の筆頭たるイマームがシャイフ・アル・イスラームないしはカーディーの権限を漸次吸収して、コミュニティの宗教的領袖である「掌教」となったという所説では説明しきれない事例が少なからず出て来てしまう。

こうした時代やコミュニティごとに一貫性のない状態に対して汎用的な回答を得ることは極めて難しい。しかし、少なくとも次の様に言うことはできよう。

すなわち、「掌教」は明代に入ってもコミュニティの宗教的領袖であることには変わりなく、清真寺の宗務者としては「イマーム」の役割を担うことが多かった。そして、「本俗法」に基づくムスリム・コミュニティの自治が公的には認められなくなり、宗教的活動とイスラームに基づく社会的活動の場が清真寺に集約されて行く中で、「掌教」の持つ清真寺の宗務者としての側面が強調された。そして、「コミュニティの宗教的領袖＝清真寺の宗務者の筆頭」の構図で「掌教＝イマーム」と認識される例が多く現れ、その結果「イマーム＝掌教」の形への認識の逆転も見られたのではないかと考えられるのである。

つまり、「掌教」がコミュニティの領袖であることには変わりがなく、宗教的活動の場が、清真寺に限定されていたが故に、「イマーム＝掌教」の構図に収束したにすぎないということである。また、このように理解すれば、コミュニティごとの違いはあれ、「イマーム＝掌教」が様々な権限を持つことへの説明が可能となろう。

なお、清朝の雍正年間と乾隆年間の資料に確認される、回民コミュニティを「保甲」に組み込む動きが、「掌教」の宗教外の権限を強化したと見る研究もある。これらの研究では、まず雍正9（1731）年の甘肅巡撫許容の上奏に基づいて甘肅省の回民コミュニティにおいて「保甲」の台帳を作成し、「牌・甲・保」各級の責任者を定めた上で、「在地の裕福で老成したものを選んで掌教に充て、戸数が多ければさらに1人を選んで副とし、不断に監査させよ」という動きがあったことを取り上げる。加えて乾隆22（1757）年に清朝が「各省回民責令禮拜寺掌教稽查約束，有外出為匪者，將掌教之人一并治罪」と命じたことを取り上げ、各地

の「掌教」が回民人口への「宗教外」の権限を得たと指摘する³⁵。

しかしながら、前者については甘肅省以外にどれほど影響力を持ったかは判別できないし、後者については「コミュニティ外で犯罪を犯した回民がいれば、その処罰に掌教も連座させられる」ものであるから、「掌教」の権限強化に直接つながるものであったかも不明である。また、前述のように回民コミュニティの「官長」たる「掌教」の権限が清代の地方官を念頭に置いたものであるとすれば、清朝のこの動きは「掌教」の実際の権限に対するささやかな追認程度にとどまる可能性もある。ゆえに、「保甲」と「掌教」の権限強化の関係についてはまだ検討の余地が多い。

ともあれ、コミュニティの宗教的最高権威としての「掌教」の呼称が清真寺の宗務者の筆頭であるイマームをさす言葉として一般化した。また、それに従って、他の「三道」もイマームに付随する形で「掌教」の範疇に含まれるようになり、あわせて「三掌教」などと呼ばれるに至ったのだと考えられる。

ところで、「三道」とはいうものの、史料中では概ね「掌教・副教・鳴教」、「掌教・二掌教・三掌教」、「掌教・副教・賛教」等の形で表記され、「三道」すべてがアラブ・ペルシャ語由来の役職名で表記されることは稀である。

この点から、清真寺の宗務者の中でのイマームへの職能集中の時期について考えておきたい。

族譜や碑文においてイマームが「掌教」と表記されることについては、最高権威としての呼称が、非ムスリムの視線も意識されるような、いわば公的な記述の中では優先されたと考えるのが妥当かもしれない³⁶。ゆえに、ここから何らかの

³⁵ [路2010:39]、及び[杜・張2018:147-149]。

³⁶ もちろん、礼拝の際には依然としてイマームと呼ばれたであろう。また、イマーム(imām)は元来、集団の指導者を指す言葉としても用いられるから、「経堂教育」の普及で信徒がアラブ・ペルシャ語に親しむにつれ、「ムスリム・コミュニティの指導者」の意味で、アラビア語ではイマームと呼び、漢語では掌教と呼ぶ使い分けを行っていた可能性は大いにある。乾隆46(1781)年に甘肅での蜂起(後述)のあおりを受けて地方官に捕縛された西安回民の供述に基づく報告の中で「據供稱、礼拝寺中主持之人都稱為依嗎木、若用漢字即寫掌教」(『天方至聖實錄年譜』卷首「上諭補遺」三十三:周燮藩・沙秋真(主編)『清真大典』第十四冊、黄山書社、2005年、19頁)とあるのは、そのあたりの事情を反映したものかもしれない。なお、この報告は『欽定蘭州紀略』(後出)などの『方略』類や『清朝實錄』などには記載がない。『宮中檔』や『軍機處檔録副』を丹念に確認すれば見出せるものと思うが、未確認。

手がかりを得ることは難しい。

他の「三道」についてはどうか。呼称の変化自体については、イマームが実質的に宗教生活・活動に関わる全権を担い、他の宗務者はその補助に過ぎなくなったという指摘があり³⁷、それに従うことで概ね説明できそうである。しかし、その時期や過程について検討を経ているとは言いがたい。ゆえに、アラビア語の漢字音写や本来の役割を反映した漢語名で示されることの少ないハティーブに特に着目し、その呼称のバリエーションを検討しつつ補足を試みたい。

まず、馬注は『清真指南』の中で巻五では本来の「倚瑪目」「黒推布」「墨津」（イマーム、ハティーブ、ムアッズィン）を挙げながら³⁸、巻八ではそれを言い換え、三掌教として「住持」「助理」「賛理」に言及している³⁹。さらに巻十ではジュマーの集団礼拝を扱う中で、「大掌教」「二掌教」「三掌教」と言い換えている⁴⁰。「正統なイスラームの手引き書」としての性格を持つ本書においてもこのような言い換えが起きていることは、17世紀後半の時点ではハティーブの本来の役割はもはや重視されておらず、イマームの補助になっていたことを反映していると考えられる。

また、各地の碑銘の場合は、明代中期以降、ハティーブが音写ないしは意識の形で現れる例があまり確認できない⁴¹。ハティーブが占めるべき位置には「副教」（掌教の補助）の名があるのがほとんどである。他にも「協教」⁴²「輔教」⁴³という呼称も確認できるが、これも掌教の補助の意味であろう。したがって、ハティー

³⁷ [勉 1997 : 176]

³⁸ 『清真指南』巻五・格論 [208]。

³⁹ 『清真指南』巻八・教条 [361]。

⁴⁰ 『清真指南』巻十 誠律・敦礼讓 [428]。

⁴¹ 明清のものを見渡してみても、道光元（1821）年の「雲南建水東山西寨清真寺碑」に確認される「核梯」が「余・雷 2001」所収のものの中では、音写の唯一の例である（[余・雷 2001 : 358]）。

⁴² [杜・張 2018 : 143]。また、[勉 1997 : 177] で明代晩期の牛街清真寺で礼部の冠帯・札副の交付受けていたものとして、「住持」「協教」「賛礼」を挙げている。なお、碑文としては、万曆 41（1613）年北京牛街礼拝寺の「勅賜礼拝寺記」（[余・雷 2001 : 3-4]）の末尾に「住持」と「協教」の署名がある。

⁴³ 嘉靖 5（1526）年西安の化覺巷清真寺の「敕賜清修寺重修碑」（[余・雷 2001 : 186]）に「... 本寺掌教馬宗靈、輔教馬才、哈興等督同教中耆老募緣資材千兩...」とある。

ブは早くは明代後期には、イマームの補助職となり始めていた可能性がある。これは「三道」のうち権威的には最も下位であり権限もほぼ持たないが、アザーン（バング）を唱えるという「明解」な役割を主とするムアッズインが、音訳ないしは意識の形で職名を残しているケースがしばしば見られるのと好対照をなしている。

このようなハティープの呼称の変化を手がかりに、清真寺の宗務者としてのイマームへの職能集中の時期を考えると、ハティープの「掌教」の補助職化が確認される明代後期には職能集中がすでに始まっており、『清真指南』が著される17世紀末～18世紀初頭には各地のムスリム・コミュニティで一般的に見られるようになっていたのではないかと推察される⁴⁴。

上述のようなイマームへの職能集中の背景として重視されるのは、明代中期以降のムスリムの宗教的知識の低下である。しばしば指摘されるように、各地でコミュニティを形成した外来のムスリムは中国社会に適応し、「回回民族」を形成する中で、西アジア・中央アジア起源の「母国語」を喪失し、イスラームについての知識も失われていった⁴⁵。明末清初の回民の宗教的知識の凋落ぶりは、「経文匱乏、学人寥落」⁴⁶あるいは「世代無一二精通教理之掌牧、以致多人淪落迷途、漫漫長夜而甘醉夢」⁴⁷などと述べられるように掌教に代表される指導者層と一般信徒の双方に確認される。これらは「経堂教育」の担い手側の言であるから、多少の誇張はあろうが、宗務者の間では各々の役職を担うに足る宗教知識を持たない者が増加し、一般信徒の側では掌教の宗教的知識や各宗務者の役割の（を重視する姿勢、あるいはその）重要性を識別する能力が失われたのである。こうした

⁴⁴ この間の時期の碑文で〔余・雷2001〕所収のものでは、前掲の景泰6（1455）年化覚巷清真寺の「重修礼拝寺無相記」漢文碑に見える「副教」が最も早く、嘉靖2（1523）年西安大学習巷清真寺の「重修清真寺碑」（〔余・雷2001：184-185〕）に見える「副教」、前掲の嘉靖5（1526）年化覚巷清真寺の「敕賜清修寺重修碑」の「輔教」、前掲嘉靖28（1549）年福州の「重建清真寺碑記」に見える「副教」、天啓2（1622）年山西大同の「重修礼拝寺碑記有銘」（〔余・雷2001：31-32〕）に見える「副教」などが続く。

⁴⁵ 〔納1998：74-75〕

⁴⁶ 康熙57（1718年）陝西咸陽「建修胡大師佳城記」（〔余・雷2001：512〕）。

⁴⁷ 舍蘊善「経学系伝譜之序」（『伝譜』〔1〕）。

中で、礼拝の領導というムスリムの生活の中で、重要かつ明解な役割を担うイマームが重視される一方、ムフティーやハティープといった他の職掌が淘汰され形骸化していったのではないかと考えられる。同時代の史料には、具体的な様相を示す記述を欠くが、参考になるのは1940年代に行われた、帰綏大寺清真寺の教長⁴⁸へのインタビューに基づく岩村氏の報告である。

ハティープ^マの任務は金曜日の晌礼（集団礼拝：筆者註）の際にミンバルに上がってフトバを唱えることだが、アラビヤ^マ語で唱えるので一般教胞（一般の信徒：筆者註）には理解できず、単なる形式になってしまったという。

したがって特にハティープの必要はなく教長がこれに代わった⁴⁹

この発言がいつのことを指しているのかは不明である。インタビューが行われた中華民国期のものであるとすれば、年代は大きく下る。しかし、民国期にはイスラーム教育がより充実していたことを考えれば、清初以前には語学能力や宗教知識について、より深刻な状況が見られたのではないと思われる。また、こうした事情は上記の、「海推布」から「副教」への呼称の変化とも附合するところもある。

なお、イマームへの職能集中とほぼ同時期に確認されるのが掌教職の世襲である。この点については山東省済南清真大寺、青海省西寧清真大寺、西安大学習巷

⁴⁸ 清末以降においては「教長」は「掌教アホン」（>「開学アホン」）とほぼ同義であることが多く、清真寺の最高責任者を指す。ただし、清代中期には掌教とほぼ同義とも捉えられるような用例も見られる。例えば、前掲乾隆36（1771）年の「遼寧瀋陽清真南寺遼古協一碑」には「教長・鉄紹祖」の名前が見える。この人物は前掲の『鉄氏家譜』では2代目の掌教として記されている。また、乾隆26（1761）年の「遼寧瀋陽清真南寺建修記念碑」（[余・雷2001：235-238]）では「師傅」のためのワクフが用意されており、依然としてこのコミュニティがイスラーム経学の師を招聘している様子が窺えるので、「教長・鉄紹祖」は掌教であろう。時代は不明であるが、西安化覚巷清真寺では「教長」は「伊瑪目」の別称であるという（[馬希明1987：25]）。しかし、この時期の「教長」を検討するには史料があまりにも少ない。そのため、本稿では便宜上、清末以降の意味に限定して「教長」の語を用いる。

⁴⁹ [岩村1949：114]。また、岩村氏は「ハティープは1943年の8月までイマーム劉玉林の一族で劉長林という人がいたが、その没後この職は廃止された。ハティープは世襲であるが、この劉玉林の子は無学でコーランも読めないで商売（焙子舗）をしていた」[同上]という供述も得ており、伝承世系側の宗教知識の退化による職能喪失の可能性が示唆される。

清真寺⁵⁰などを対象とした勉氏の検証があり⁵¹、掌教の世襲は明代中期以降、各地の回民コミュニティの趨勢となっていたことは間違いない。ただ、その世襲の形態としては「掌教」の「父子相伝」⁵²に止まらなかったことにも注意すべきであるので、いくつか例を見ておきたい。

まず、嘉靖28(1549)年福州の「重建清真寺碑記」([余・雷2001:70-71])のように明らかに単一の宗族と思われる集団に複数の宗務者が独占されている例がある⁵³。また、前述の瀋陽鉄氏のコミュニティは⁵⁴、少し新しく明末清初以来のものだが、全ての宗務者は鉄氏宗族の複数ある支系のうち、最初の掌教となった鉄鴻基の支系から輩出されている。

山東済南郊外の小金荘も、明末清初以来のコミュニティで、主として金氏、馬氏、周氏の三氏によって構成されているが、イマームは金氏から、ハティープは馬氏から輩出されており、ムアッズィンについては周氏によって世襲されているという⁵⁵。

このように清真寺の宗務職が特定の氏族、宗族の間で継承される状況が各地に見られたのである。

上述のような掌教世襲の傾向は、次節で取り上げるように清初以降、「宗教知

⁵⁰ [勉1997:178]では「重修清教寺碑記」として「掌其教者、前人姓辞、多所湮汨、自哈三伝馬興至趙英、英再伝于哈榮、榮伝于趙和、承和之裔、今為鐘文、而副之者花聡、贊之者陳敖」の記述を引き、大学習巷清真寺における世襲制を検討しているが、この記述は[余・雷:184-185]の「重修清浄寺碑記」のものと同じである。本碑文は「清浄寺者...」ではじまるので、後者の方が適当かと思われる。

⁵¹ [勉1997:178-179]。

⁵² [秦1998:55]。

⁵³ 「掌教則木君大亭主之、副教則木君大用主之、僉教則張君瀚、木君文奇主之。至于師模則沈君鼎、蒲君文瑞以統乎教。木君大節、大経、大咸、大亮、大綸、馬君文広則助乎教」とあり、「掌教」「副教」「僉教」「助乎教」が木姓の者で占められている。「文奇」以外は字輩(「大」)が同じであるので、単に同姓だけでなく同じ宗族の同世代と考えてよいだろう。

⁵⁴ 清真寺としては、瀋陽の清真南寺。

⁵⁵ 科研費基盤B「近代中国における回民コミュニティの経済的・文化的活動」(課題番号21401026:2009-2012)の活動の一環として2010年に済南小金荘清真寺において金鑫イマームに対して行ったインタビューをもとにしている。なお、金氏については『済南小金庄金氏族譜』(2007年編纂、内部発行)中の記載、馬氏については『済南小金庄靈芝馬氏族譜』(2009年編纂、内部発行)中の記載を確認できたが、周氏については『済南小金庄周氏族譜』(2008年編纂、内部発行)では7代目の「三掌教」(ムアッズィン)を出していることしか確認できなかった。

識の劣化の元凶」として「経堂教育」の担い手である新興の知識人層から鋭い批判を浴びることになる。つまり、宗教的知識が充分でないものが教導することにより、宗教知識が伝わらない状況が連鎖するというのである。確かに、この批判は一面の実情をよく表している。しかし、『清真指南』巻八に見られるように「掌教」が宗教的知識を基準に選ばれていないことを重視するのであれば⁵⁶、それは既得権益への固執などに代表される掌教世襲世系側の問題だけではなく、コミュニティ側に「掌教」の宗教知識を判別する能力が欠けていることも可能性として想定しなければならない。ゆえに、掌教世襲の傾向は前述のような回民コミュニティ全体の宗教知識の低下と相関するものと捉えるべきだろう。

また、明代中期以降に成立したコミュニティには、上述の瀋陽の清真南寺や済南の小金荘のコミュニティのように、特定の宗族や二、三の「大姓」がコミュニティの大勢を占めるものが少なからずある。そして、彼らの肝入りによって建立された清真寺の場合、コミュニティに占める人口の割合からしても、清真寺の管理責任から考えても、宗務者がこれらの宗族や「大姓」から出るのは必定であったのではないかと考えられる。

また、清真寺はコミュニティの公共のものであるべきだが、こうした場合「コミュニティの公共」とは、いきおい「鉄氏の公共」、「金・馬・周氏の公共」となりがちであったろう。ゆえにコミュニティの構造上、外見的には「世襲」に見える場合も少なくなかったと考えられる。

四 「経師」から「阿訇」へ

「阿訇」はペルシャ語 [ākhund] (学者、教師) の漢語表記であり⁵⁷、近代以降は「経堂教育」を通じて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への呼称として定着している。しかし、清初においてはアホンの名称は

⁵⁶ 『清真指南』巻八・教条 [361]。

⁵⁷ 現在は「阿訇」に統一されつつあるが、かつては「阿渾」、「阿洪」、「阿衡」、「阿轟」などとも表記された。

ごく一部の優れた教師・知識人を対象としたものであり⁵⁸、後年のように「資格」ともなっていないと考えられる。康熙53(1714)年に成立した『伝譜』中では、彼らの呼称は「先生」⁵⁹ないしは「師」で一貫しており、『伝譜』よりもやや早く成立した『清真指南』中でもほぼ同様である。また、コミュニティ側の呼称は様々であるが、「師」もしくは、「学師」⁶⁰、「塾師」⁶¹、「師傅」⁶²、「経師」⁶³など教師としての役割を反映した名称で呼ばれていたことが確認できる。本稿では、これらの呼称のうち「経師」を選択し、「阿訇」が定着する以前の経堂教育の教師を指す言葉として用いることにする⁶⁴。

(一) 「経師」

さて、彼ら「経師」が漸次コミュニティ内での地位を高め、イマームら宗務者

⁵⁸ [勉1997:180-181]に指摘されるように、『伝譜』においてもアホンと称されているのは西寧の著名「経師」である李定寰と西方から訪れた「益蛮阿轟」のみである。

⁵⁹ 『伝譜』では歴代の名師に対してもこの呼称を用いることから、「先生」は明らかに「師」の意味であり現代中国に見られるような一般的な敬称とは異なる。

⁶⁰ 前掲、乾隆36(1771)年「遼寧瀋陽清真南寺遵古協一碑」。

⁶¹ 嘉慶17(1812)年「広西臨桂旧村清真寺学田碑記」([余・雷2001:352])。ただし、この碑文はイスラーム小学(初等教育)の教師の俸給源についての碑文なので、同列には論じることができない可能性はある。

⁶² 乾隆26(1761)年「遼寧瀋陽清真南寺建修記念碑」([余・雷2001:238])など。なお、「師傅」は後には雑役夫を指す言葉として用いる地方も見られる。民国期の華北・内蒙古の例が[岩村1949:117]で示されている。また、光緒31(1905)年瀋陽清真東寺の「百世不改碑」([余・雷2001:241-242])には「...議由本寺進款毎年提出東□□千三百吊、敬送阿訇二百吊、依嗎目五百吊、四師傅二百吊、請□□義塋葬者、按季走墳、隨時□□□□傳□□□、永久無改」とあるが、これは墓参りと墓の管理についてのワクフについての記述なので、四師傅は清掃等に当たる雑役夫だろう。岩村氏はまた「イマム□□を一師傅、ハティブ□□を二師傅、ムアッディン□□を三師傅というが、実際には使わない」とし、「師傅」が雑役夫を指すのに専ら使われていることを指摘している。これは本来、「経師」やイマームに使われていた呼称が、その後「三道」の全てに適用され、さらにはムアッズィンの代理を勤めることもある雑役夫に適用され、それ専用となるという、古い呼称のステータスの下降現象を示しているようにも思える。そうだとすれば、後述する「満喇」の場合との類似が感じられる。

⁶³ 咸豊5(1855)年「四川南充順慶清真寺碑記」([余・雷2001:355])。

⁶⁴ 「経師」は史料上にそれほど頻繁に現れる用語ではない。また、経堂教育の教師は西アジア・イスラームにおけるウラマーに当たると言えるので、ウラマーとする方が妥当とも言える。しかし、時代によっては経堂教育由来ではないウラマーの存在も想定しうる。また、「経堂教育」の担い手たちは、イスラームの諸学を「経学」と呼ぶので、その師という意味で「経師」を採用した。なお、「経師」は中華人民共和国の研究では「経堂教育」の教師を指す言葉として比較的頻繁に用いられている。

の職能を吸収し、宗教面の最高権威となるに至ったとする見解⁶⁵には大筋では従うべきである。しかし、この変化を生み出したものとして、①世襲制により掌教の宗教的知識が衰退しコミュニティ内での宗教的権威が低下していたこと、②「経堂教育」の普及により回民子弟の間で「尊師重道」の風潮が高まり、導師たる「経師」の地位が向上したこと、の二点に議論が集約されている点には不満を感じる⁶⁶。まず、既述のように宗教的知識の低下は、当事の回民コミュニティ全体に見られた現象であることを考えれば、①は「結果論」に過ぎる印象を受ける。

むしろ、「経典」に基づいて整然と教を講じる「経師」のコミュニティへの来訪によって、回民の間で宗教知識の不足が自覚され⁶⁷、相対的に掌教の宗教的権限が低下したと考えるべきだろう。また、②については大筋では了解されるものの、彼ら「経師」が唱えた主張はコミュニティの管理体制の変革につながるものであったことも考慮に入れる必要がある。この点については、以下、コミュニティにおける「経師」の位置を検討する中で言及したい。

彼ら「経師」がコミュニティ内に位置を確保するに至る経緯、及びコミュニティに対する影響力を強めていく過程の具体的状況を伝える史料は豊富とは言えない。しかし、いくつかの「鍵」となる事象に注目することでその実態にある程度は接近することができる。

1. 「延師」と「延師供養」

まず、注目したいのは「延師」と「延師供養」である。ここで言う「延師」とは師の招聘——主としてコミュニティ外からの——を指し、「延師供養」とは師が子弟の教育に専念できるよう、生活費も含めて十分な俸給を用意することであ

⁶⁵ [勉 1997 : 187]。

⁶⁶ [勉 1997 : 179]。

⁶⁷ 例えば乾隆7 (1742) 年「山西大同清真寺重修碑記」([余・雷 2001 : 35]) に見える把文宗は外地 (河南) の出身者であったが、学識を買われ、コミュニティ乞われて「教首」となり、イスラーム知識の普及と清真寺の立て直しにつとめ、コミュニティのムスリムたちの絶大な支持を得ている。また、『伝譜』中の胡登洲の四伝弟子馬戎吾も資金を準備して陝西同州府王覚村に入り、礼拝も行わなくなっていたコミュニティの意識改革に成功している ([伝譜] [70])。

る。『伝譜』では巻末の「為主賢徳之郷耆」において、歴代の名師を招聘し、イヌラーム経学の発展に尽くした「郷耆」（コミュニティの長老）を取り上げることによって、經典に通じ品行に優れた「経師」を教師として招くべきことを暗に主張しているが⁶⁸、『清真指南』ではより明確に、

今後凡延師授徒、須倣儒館之例、掌教同当事郷老公議束修。一応薪米油塩、日曜之費勿使欠缺、則師席無内顧之憂、分心之所。孰有不尽心竭力、培其後人哉⁶⁹。

と述べており、回民コミュニティの公的な行事として「経師」を招聘し、「儒館」の例に倣って師の生活費を保証するよう主張している。『清真指南』が当事の著名「経師」達の見解を反映したものであることを考えれば⁷⁰、この主張は「経師」達によって——それは本人についてではなく上述の『伝譜』の例に見られるように、歴代の名師に託す形を取ったであろう——各地で強調されたに違いない。

各地の碑文の例を見ると、乾隆年間以降「経師」の俸給・生活費や「経堂」運営の財源が確保される例が増加しており、上述のような「経師」厚遇の主張がコミュニティに受容され、各地に浸透して行った様子が窺われる。

より具体的には、乾隆 26（1761）年の「遼寧瀋陽清真南寺建修記念碑」〔余・雷 2001:235-238〕⁷¹、乾隆 35（1770）年の広州の「濠畔街尾鋪屋送帰老城新城四

⁶⁸ 『伝譜』[108-110]。これに加えて、『伝譜』[108]では「于是応以施濟之乎、量資諸生、如倣南都之風、供膳之外、而有粉漿、剃頭之費用、再或有缺乏所需之处、暗为朴葺...」とあり経学生に食事の外、小遣いにも困らぬよう配慮すべきことを述べている。当然、「経師」にはそれと同等以上の待遇を求めたものに違いない。『伝譜』中で俸給をはじめ「経師」に対する経済的補助を直接的支持する記述を欠くのは、「経師は清貧であるべき」という本書の論調ゆえであろう。

⁶⁹ 『清真指南』卷十 誠律・厚師礼 [431]。

⁷⁰ [中西 2002: 11] で指摘されるように、馬注の『清真指南』には南京の著名「経師」馬之騏（字は中敏）が参訂、校閲に加わっている他、西安の馮通宇、河南の馬恒馥、南京の袁懋昭をはじめ当時を代表する「経師」達が協力している（いずれも『伝譜』中の五伝弟子、六伝弟子である）。ゆえに、『清真指南』は当事の「経師」たちに共通の価値観、ないしは言説を反映した著作として捉えるべきだろう。

⁷¹ 「清真寺節省余銀、置買店房一所、每月租錢十四吊。師傳束脩每年五十五吊、煤二車、炭一車、柴火一千。其余皆歸掌教。他人不得予取」とあるので、この場合は「経師」の俸給と光熱費であることがはっきりと示されている。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高

寺経堂碑記」〔余・雷：345-346〕⁷²、嘉慶 17 (1812) 年広西・臨桂県の「旧村清真寺学田碑記」〔余・雷 2001：352-353〕⁷³、道光元 (1821) 年「雲南建水東山西塞清真寺碑」〔余・雷 2001：358〕、道光 21 (1841) 年広州の「敬送光塔寺学堂民房碑記」〔余・雷 2001：346-347〕⁷⁴、同治 11 (1872) 年の「山東済南清真南大寺馬氏捐地契約碑」〔余・雷 2001：378-379〕⁷⁵ などに見られるように、清真寺にコミュニティや個人から寄贈された不動産の賃貸料などが、「経師」の俸給や「経堂の運営費」に充てられていたことがわかる。

さて、ここで「延師供養」のものに限らず、清真寺に碑文の形で残された寄進財産全般について補足しておきたい。

これらの清真寺に寄進された不動産は「以為永遠公産」等の文言とともに契約文書の扱いについても碑文に銘記され、いわば所有権・利用権の「固定」が図られている。ゆえに、これらの不動産はまずワクフ (waqf) とみなして良いだろう⁷⁶。

また、寄進不動産の契約文書の処理について言えば、比較的初期のものは「掌教の管理」に帰しているが⁷⁷、少し時代が下ると「原買田契裁破各寺半張存据」⁷⁸、

⁷² 「嘱其務須送入懷聖光塔、濠畔街、南勝里、大東營四寺、均分四股、作添各坊経堂開学、師長薪水之用。倘該坊沒有設立経堂、此股租銀留存舖内、俟屆貴聖忌辰添朴湊用、不得借故預收作別項使費。日後設有経堂、仍歸開学師長取用」とあるように「経堂」用であり、広州の四つの清真寺に共有のものとして寄進され、「経堂」が「開学」されていない清真寺があった場合の処置も定められている。

⁷³ 既述のように、この碑文は「清真小学」の教師のための寄進不動産（農地）についてのものだが、もともとこの清真寺には「延師供養」のための「学田」があったが、時代とともに紛れてしまったため新設するという事情が述べられているので、「延師供養」と同様の趣旨のものともみなした。

⁷⁴ 「将此屋送為学堂公産、此租銀在学堂需要」とあり「学堂」用である。

⁷⁵ 「計九畝九分施送清真寺大学」とあるようにこの不動産（農地）は「清真大学」に送られたものであり、「如阿訇因事回家、掌教代理、免無照管此地」と述べられているように阿訇の管理が原則となっている。

⁷⁶ なお、ワクフについては「常住」として『清真指南』卷十 誠律・清常住 [429] に言及がある。

⁷⁷ 例えば、前掲「遼寧瀋陽清真南寺建修記念碑」では「其買房紅契与掌教之相収執」とあり、同じく前掲「濠畔街尾舖屋送帰老城新城四寺経堂碑記」でも「其原立文契送交文章撒掌教老師傳所収貯」とある。「紅契」は契税を払い官印を受けた契約文書である。なお、清代の契約文書については〔岸本 1993〕を参照。

⁷⁸ 道光 2 (1822) 年四川郫県「团結鎮清真寺功德碑」〔余・雷 2001：302-303〕。なお、このワクフは「培修殿宇、貴聖二忌、夜頭、都挖、請師教習経書両学之棒」とあるので多目的である。

「此屋契紙当衆焼繳無存」⁷⁹、「屋契并上手契一応焼焚」⁸⁰などの契約文書を無効にする手段を取った上で、その旨を銘記し、所有権・利用権の「固定」を徹底しようとするものが目立つようになり、ワクフであることがより明確に見て取れる。

このような寄進不動産に対する一連の手続きは、そもそも「悔い返し」を防止する性質を持つものであるが、個人による寄贈の場合は、寄贈者の子孫や一族による「悔い返し」を禁じる旨や「悔い返し」への対処手段を銘記したのも確認できる⁸¹。

なお、個人から寄贈されたワクフの場合、寄贈者もしくは一族の墓前で命日などに、「都阿」（「睹阿」）[du'ā] ⁸²を唱えることが条件となっている例が見られるという、非常に中国的な特徴がある⁸³。

話を「延師供養」に戻すと、優れた「経師」を教師として招くこと自体は『伝譜』中の五伝弟子、例えば舎起靈（字は蘊善、1638-1710）あたりから活発になっていた一方で、上記のような「延師供養」の財源となるようなワクフについての碑文は乾隆年間にようやく現れる。ワクフの設置自体は康熙年間には行われてい

⁷⁹ 嘉慶13（1808）年広州の「永遠断送房屋東宮清真寺碑記」（[余・雷2001：267-268]）。後述するように、このワクフは「三掌教」のためのものである。

⁸⁰ 道光10（1830）年広州の「脱楊氏敬送房産碑」（[余・雷2001：273]）。なお「上手契」は寄贈者がその不動産を購入した際の契約文書に付属する、それ以前の古い契約文書を指す。

⁸¹ 例えば、咸豊3（1853）年山東済南の「清真南大寺張金氏捐地契約碑」（[余・雷2001：377-378]）では「此系三家情愿、各無返悔。倘後人返悔者、罰銀二百兩、入官充餉」とあり、「悔い返しを起こせば罰金の上、土地は収公される」旨が記してある。また、光緒16（1890）年、済南の「山東済南清真南大寺□□万春捐房産碑」（[余・雷2001：380]）では「久約在案、以免争差」とあり、官衙の関与を示すことで「悔い返し」を予防しようとしている。光緒17（1891）年南京の「浄覚寺建寺捐産契約碑記」（[余・雷2001：374-375]）では、「此武姓己産出自徳発己愿、並非他人攘守。武氏子孫宗族母争議」と寄進者一族へ念が押されている。

⁸² [du'ā] は個人が自由に行う祈り、祈祷である。

⁸³ 前掲、広州の「永遠断送房屋東宮清真寺碑記」の「浚寺中師長、遇氏忌日做睹阿」、道光7（1827）年広州の「撒卜氏敬送房産碑」（[余・雷2001：271]）の「毎年逢氏之忌日...。敬請四坊師長各坊輪流到氏墓前念経做都阿」、前掲、広州の「脱楊氏敬送房産碑」の「敬請值年師長到氏墓前做睹阿」など広州に多い。しかし、光緒9（1883）年済南の「清真南大寺尤氏捐地産碑」（[余・雷2001：379-380]）にも「此後或種与租各□□阿旬為歲時上墳念経之資」とあるし、前掲の「清真南大寺馬氏捐地契約碑」にも「計九畝九分施送清真寺大学、作為上墳誦経養贍之用」とあるので、広州に限った特徴ではないだろう。

たことが確認できるので⁸⁴、「延師供養」のためのワクフ設置が一般的なものとなるまでに半世紀ほど時間を要した可能性も皆無ではないだろう。

しかしながら、管見の限り、ワクフ碑文全般についても、現れるのは乾隆年間である。ゆえに、不動産契約文書に何らかの処置を施した上で碑文を建立し、ワクフであることを明示するとともに、その保全を図るという一連の手続きが、各地で確立されるのが乾隆年間以降であったと考える方が適切だろう。

2. 「師」としての「三道」

上述のように「経師」達は知識品行に優れた師をコミュニティに招聘し、厚遇すべきことを唱えたが、『清真指南』では掌教についても品行学識に優れた者を選ぶべきであると重ねて強調している。まず、卷八・教条では

教領之宜選授也。風俗関乎教化、董率貴擇名師。譬之病者求医、必須訪尋高手、倘值庸才、不惟已病未除、更且益新症。教領不擇、風俗由茲日壞、邪正由茲不端 ... 一人之災、禍延一方、一方之災、禍延考妣、下及兒孫⁸⁵。

と述べられる。ここでは、「藪医者にかかれば、病が治らないばかりか、新たな病を得る」との譬えを用いつつ、コミュニティの風俗、信徒の教化の源である「教領」⁸⁶の選択を誤れば、「教領」一人の悪弊は「方」⁸⁷、すなわちコミュニティ全体に及び、さらにそれは先祖、子孫にも及ぶとし、掌教に「名師」を選ぶべきことを強調する。また、卷十・擇教領では「教領」を「掌教」と言い換えただけでほ

⁸⁴ 前掲『清真指南』卷十 誠律・清常住 [429-430] には、在地の有力者によるワクフの不法占有についても言及されているので、ワクフ自体は康熙年間以前から存在したものと考えられる。

⁸⁵ 『清真指南』卷八・教条 [359]。

⁸⁶ 『清真指南』卷十 誠律・擇教領 [427] では掌教と言い換えて同様のことが述べられているので、掌教と同義と解釈した。ただ、卷の八・教条の中で、「教領」に関する条目と「掌教」に関する条目は別項に立てられているところを見ると、「教領」は「経師」や「掌教」を初め、より広く指導者を指す語として用いられている可能性もある。

⁸⁷ ここでは、「方」は「坊」と同義に用いられており、「教坊」すなわち回民コミュニティを指すと判断した。

ほ同じ内容を述べた後⁸⁸、

...今人一味勢利成風、夤緣醜俗、無論有學無學、廢立之權撫〔操〕于富豪、
或父子相承、或兄弟替代...⁸⁹

と述べ、当時に見られた掌教継承に関わる悪弊として「富豪の恣意」、「世襲」等を挙げ、学識の有無を問わない掌教選抜に強く異を唱えている。なお、『清真指南』が掌教に求める「然るべき姿」とは經典に通じ、信仰に即した生活を送ることであり⁹⁰、当事の「経師」や「経学生」に求められたものと変わらない。すなわち、『清真指南』に見られる掌教に対する見解は、掌教の「師」の範疇で論じることにより、「イスラーム經典に関する知識に優れた者がコミュニティの指導者たるべき」ことを主張したものにほかならない。

このような主張が回民コミュニティに浸透していく様子をよく伝えているのが、康熙54（1715）年山東濟南清真南大寺の「永禁三掌教世襲序」（〔余・雷2001：658-659〕）である⁹¹。

⁸⁸ 「掌教司風化之源、即為一方之官長、與衆不同。須要擇品行學識及無過犯者、方稱此職。教領不擇、譬延庸医、不惟已病未除、更添新症。上連祖考、下及兒孫、一方之災也」とある。

⁸⁹ 『清真指南』卷十 誠律・擇教領 [427]。

⁹⁰ 『清真指南』卷八・教条 [361] に「須要究學精研、持身端潔、講得一章、進得一章、說得一句、行得一時、則化品行越、人畏道尊。蓋學不精、不可以立教、行不端、則難以勸人、學行俱兼、自然資服」とある。

⁹¹ 長文であるが、全文を示しておきたい。

迨聖歿世遠、惟賴學行并懋奉命遵聖者、衍真銓于罔替、庶斯教之伝久而無弊。此以知掌教之設、所以繼聖而傳教也。関系豈渺小哉。故立之不可少緩、承之尤非易易耳。安得拘于胤襲之說、而謂不學無德者可以冒昧勝任耶。矧人生不齊、有父賢子愚者、亦有子愚父賢。即如努哈（Nūh：筆者註、以下同）大聖人也、而生亜夫斯（Yafith）、忤父悖主之子、衍及後襲、愈悖愈遠、即亜朱者（Yājūj）、馬朱者（Mājūj）是也。若可以胤襲拘焉、將聖人之子若孫、皆可以聖人呼之乎。抑有作佛拜佛而生伊卜拉欣（Ibrāhīm）之聖子、且復有伊斯馬儀（Ismā'il）之聖孫。乃必以胤襲拘焉、則逆命者之子若孫、又不得以聖人稱之矣。

噫、大道無親、体道者是。使胤襲之說行、則學淺行虧者、皆得藉口肆意、使吾至聖之正教日晦、卒流于清失其清、真失其真、不止也、可憂孰甚。諸親共慮及此、深以為患、遂請于大教鐸常老師、李老師、均善其言。因為文勒石以垂久遠。

斯學一行伝之易々、使後教親、悉知掌教之任不可濫授、務推德學兼優者、始可維持斯教于不衰。倘有徇情而廢公、含糊以姑容者、皆以此碑文正之。斯千百年後、道脉綿長、正教日興、而清真永暢。

至聖幸甚、合教幸甚

ここでは、まず学識・徳行を兼備した者の導きによってイスラームが正しく伝えられてきたことを述べて、「聖人を継いで伝教」⁹²を行う掌教の選択の重要性を強調し、ゆえに世襲によって「不学にして無徳」の者が掌教に任ぜられることがあってはならないと説いている。クルアーンにあらわれる聖人や蛮族の名を駆使して、その根拠づけを行っている点も興味深い⁹³。

とくに注目すべきは「信徒一同はこのことに思いあたり、深く憂慮したので、大導師常先生と李先生に判断を請うたところ、我々の考えを支持してくれた」とあり、コミュニティの決定の是非を「常」、 「李」の二師の判断に委ねていることである。同碑文は康熙54(1715)年に成ったものであるが、その内容はそれ以前に濟寧州清真寺に建てられていた原碑文の抄録である⁹⁴。ゆえに、「濟寧」という場所と「二人の経師が一つのコミュニティの教師を務める」という特異な状況も加えると、「常」「李」二師は『伝譜』中の四伝弟子、常志美(字は蘊華)与李延齡であることは明らかである⁹⁵。

⁹² 中国イスラームでは、「聖」「聖人」と言えば、通常「至聖」ムハンマドを指すが、ここでは後にノア、イブラーヒーム、イスマーイールの名が挙がっていることもあり至聖ムハンマドのみならず、すべての預言者の総称として意識されている可能性がある。なお、『清真指南』や『天方性理』『天方典禮』では「至聖」の他に「大聖」「欽聖」「列聖」(「覺聖」)の聖人の四つの等級について言及されており、『清真指南』巻四・世紀、『天方典禮』巻一・原教ではその条件も示されている。

⁹³ 本章の主旨からは少々ずれるが、当時の回民のイスラームに関する知識を知る上で、貴重な史料であると考えられるので、この碑文の「世襲否定論」の概要を紹介しておきたい。まず、「人の生まれは不揃いであり、子が父に勝ることもあれば、逆の場合もある」とし、その根拠としてノアからヤフェテのような「父に逆らい、主に悖る」者が生まれ、ついには「亜朱者」(Yājūj)、「馬朱者」(Mājūj)(クルアーン18章94節、21章96節に見える蛮族)に至ったことを挙げる。それゆえ、聖人の子は必ずしも聖人ではないとし、世襲にとらわれるべきではないと説く。次に、偶像崇拜者であった者からその子アブラハムという聖人が生まれ、さらにその孫である聖人イシュマエルがアブラハムから生まれた例を挙げ、世襲にとらわれれば「逆命者」の子孫である彼らは聖人とはならず、ゆえに世襲にとらわれるのは誤りであると結論している。

⁹⁴ [李・秦等1998:611]によれば、原碑は康熙乙未(1670年)の建立であるという。また、同書には濟寧東大寺の朱震氏のもとに原碑の碑文抄録が保存されているとあり、原碑の建立年代はその抄録によったものと思われる。

⁹⁵ 常志美(1610-1670)与李延齡は共に濟寧の出身で、李は常の母方の親戚。両名は全く同時期に同じ師に学び、帰郷後、常が主に神学と哲学を担当、李が主に法学を担当する形でコミュニティの子弟の指導にあたった(『伝譜』[56-58])。なお、清代前期の史料で二人の「経師」が一つのコミュニティで「開学」した例は、管見の限りではこの一例である。

この二人は、『清真指南』の成立に関わった各地の著名「経師」の多くにとって直接の師もしくは「師爺」（師の師）にあたる。ゆえに、この「掌教世襲廃止論」はむしろ常・李の薫陶の結果として出てきたもので、それがコミュニティの長老間の総意となるまでに浸透していたと判断される。

また、掌教の廃立はコミュニティにとって最重要事項の一つであったと考えられる。それゆえ、以降の掌教選出方法についての判断を「経師」が担ったこの碑文の例は、コミュニティに占める「経師」の位置が高まり、「教師」から宗教面の最高指導者へ変化する過程を示すものと言え、常志美・李延齡のような著名「経師」が教鞭をとるコミュニティから、「経師・アホンの最優位」が生じていったことを窺わせる。

一方、掌教を「師」の範疇において捉えようとする「経師」らの主張は、「経堂教育」の普及と共にコミュニティにおける掌教に対する呼称に少なからず影響を与えたものと思われる。というのも、河南鄭州の「清真寺公置供養三□□ママ地畝碑記」⁹⁶で「三掌教」を「三師」と言い換えているのを始め、乾隆中期以降、「三位師長」⁹⁷、「三道師」⁹⁸など掌教、あるいは「三道」に「師」に関わる呼称を用いる例が増加しているのである。また、その背景には前述の「掌教論」の広がりとともに、北京の名師「余阿訇」に師事した瀋陽の鉄鴻基⁹⁹、常蘊華に門下にあつ

なお、この2人の役割分担は元代の「回回大師」と「回回哈的」の役割分担を彷彿とさせる。李興華によれば、済寧に元代には「老東寺」と「老西寺」の二つのマスジドがあったとする伝承があり、族譜や碑文から見てもムスリムの一族が洪武11（1378）年に済寧に移住し、済寧東大寺は遅くとも天順3（1459）年には存在したという（〔李2004：131〕。これに従えば、済寧のコミュニティは相当に古いものなので、元代の「回回大師・哈的」を念頭に置いた可能性も皆無ではないだろう。

⁹⁶ 乾隆26（1761）年の立碑〔余・雷2001：341-342〕。

⁹⁷ 嘉慶13（1808）年広州の「永遠断送房東宮清真寺碑記」〔余・雷2001：267-268〕など。この碑文の場合は、「故拳一敬善之念、將自置小屋二間、当衆送入東宮寺内、作三位師長養廉、永遠取租、以為供養之費、亦非留蒸嘗之業」とあり、その契約文書について「敬將屋二間并契紙、統送入寺中、作掌教養廉之意、勒石流传不朽」とあるので、「師長」は「掌教」だろう。ただし、「師長」という呼称には注意が必要で、例えば、乾隆35（1770）年広州の「濠畔街尾舖送帰老城新城四寺経堂碑記」〔余・雷：345-346〕では「師長」のためのワクフが設けられているが、この碑銘の「師長」は「経堂」で「開学」する役職なので、「開学アホン」だと考えられる。

⁹⁸ 道光2（1822）年四川郫県の「团结県清真寺功德碑」〔余・雷2001：302-303〕。

⁹⁹ 前掲重修『鉄氏家譜』[164]。なお、この家譜によれば鉄氏は清初の「寺興し」（1660~1670年代の間と推定される）の際に北京から「余阿訇」を招いたとある。一方、ほぼ同時期

た安寧字¹⁰⁰のように、「名師」の薫陶を受けた「経師にして掌教」と捉えられるような指導者が現れてきたという事情もあったと思われる。

(二)「阿訇」

1. 呼称としての「阿訇」の一般化

既述のように「阿訇」(アホン)は当初はごく限られた「名師」に対する尊称であり、「経師」に対する呼称としては一般的ではなかった。それでは、清末以降に見られるようにこの呼称が「経師」指すものとして定着した時期はいつごろのことであったろうか。この時期を明確に定める史料には欠くが、およその「目安」を設けることはできる。

まず、この呼称の使用の上限として定められるのは『伝譜』の成立した康熙53(1714)年である。次に、各地の碑文では乾隆43(1778)年、西安の「大教範雲翁馬老先生遺思碑記」¹⁰¹が最も早く、それに続くのが嘉慶15(1810)年、山東済南清真南大寺の「重修礼拜寺記」¹⁰²である。ただ、両者の間には少し時間の隔りがあるし、この呼称の普及状況を検討するには情報が限られている。

一方、文献史料からはより詳細にこの呼称の使用状況を窺うことができる。まず、乾隆46(1781)年甘肅のジャフリーヤ教団(「新教」)の蜂起に関連する史料の中に使用例が認められる。例えば、『欽定蘭州紀略』¹⁰³中の地方官の報告を見ると、甘肅省でかなりの数の「新教阿渾」が捕縛、処刑されているのが確認でき

に舎起靈(蘊善)が鉄氏の招聘に応じて二回、計六年の間瀋陽の回民コミュニティで教鞭を取っており、そのうち一回は北京の回民コミュニティ経由で瀋陽に招かれている(『伝譜』[89-90])。舎起靈は20箇所以上のコミュニティからの招聘を受ける名師である一方、「余阿訇」については他の史料に記述を見いだすことができない。「舎」の崩字には「余」に近く見えるものもあるので、あるいは「余」は翻刻の際の「舎」の誤読か。

¹⁰⁰『北京牛街岡上礼拜寺志草稿』「宗教師」[北京市1990:71]。この他にも『岡志』の名師の項には数多くの「掌教」の名前が挙げられている。

¹⁰¹『烏』2010:91-96]。なお、この碑文の確認にあたっては、中国イスラーム思想史の中西竜也氏の協力を得た。この場を借りて厚く御礼申し上げる。

¹⁰²[余・雷2001:80-81]

¹⁰³『欽定蘭州紀略』は1781年のジャフリーヤ教団(「新教」)の蜂起の鎮圧に当たった官僚の報告やそれに対する上諭を編纂した史料。本稿では1988年に寧夏人民出版社発行の楊懷中主編の標点本を用いた。

るのである¹⁰⁴。しかし、それだけでは特定の教団の持つ特殊事情とも考える。これに対し、この蜂起の際に各地の回民コミュニティにおけるアホンの有無の調査を命じられた地方官のうち、陝西巡撫畢沅は次のように報告している。

...臣伝問西安府旧教阿渾安乾等据称、西安回教每寺各有掌教、有阿渾。掌教系主事一寺之事、其専司教経之人、則称为阿渾、亦如漢人郷塾中称講学之人為師父、先生等之類。其或書阿洪、阿衡、則系音同異字、隨便通用、并非別有意義、且相沿已久...。至鄉村小寺無力延師、有掌教并称阿渾者。臣復防陝省、凡有回民居住処所密加察訪、俱屬無異、是阿渾等称、実系回民所向有。¹⁰⁵

この報告から、陝西では乾隆46年の時点で「阿渾」（アホン）の呼称がかなり一般的に用いられていたことがわかる。また、「其専司教経之人、則称为阿渾、亦如漢人郷塾中称講学之人為師父、先生等之類」とあることから、このアホンが「経師」を指すことは明らかである。陝西は「経堂教育」の一大中心であったから、この使用状況を一つの画期と考えることができそうである。一方、同時期の報告には「直隸通州、滄州、天津処回民較多、尚皆安靜、惟其伝経之人称为師父等之語」¹⁰⁶とあり、現在の河北一帯では「経師」は依然として「師父」等の語で呼ばれており、アホンの呼称はそれほど普及していなかったようである。しかし、上述のように河北に隣接する山東済南の碑文に嘉慶15(1810)年にはアホン(阿轟)の呼称が確認されることからすれば、これらの地域にも乾隆末年から嘉慶年間にかけての時期にアホンの呼称が広がっていったと目される。さらに道光年間になると湖北、四川、広東、広西などでも碑文にアホンの呼称を用いる例が確認され

¹⁰⁴ 例えば、卷十一 癸巳の「阿桂、李侍堯又奏言」には「周阿渾」と2名の「張阿渾」についての記述が、卷十三 庚申の「阿桂、李侍堯奏言」には「韓阿渾」についての記述が、卷十三 己巳の「阿桂、李侍堯奏言」では伏羌県の「馬建業」をはじめ8名の「阿渾」についての記述があるなど、枚挙にいとまがない。

¹⁰⁵ 『天方至聖実録年譜』卷首 「上諭奏稿」四十九（『清真大典』第十四冊、27頁）。〔勉1997:185〕に挙げられている、この報告も『欽定蘭州紀略』や『清朝実録』などには記載がない。なお、〔勉1997:185〕には出典が示されていない。こちらについても『宮中檔』や『軍機処檔録副』を丹念に確認すれば見出せるものと思うが、未確認。

¹⁰⁶ 『高宗実録』卷一一三二、乾隆四十六年閏五月庚戌の上諭に引く袁守侗の報告。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高
る¹⁰⁷。ゆえに、地域差は考慮すべきではあるものの、アホンの呼称は乾隆中期以降、陝西・甘肅など西北地方から各地に広まり、道光年間までにかかなり広い範囲に普及していたと考えられよう。

2. 「アホン掌教制」

既述のように、康熙年間以降、コミュニティにおける「経師」・アホンの権威が高まり、「経師にして掌教」である者も現われた。以降、清代を通じて回民コミュニティにおけるアホン最優位の傾向が強まり、「開学アホン」¹⁰⁸が清真寺の責任者とコミュニティの教師を兼ねる「アホン掌教制」ないしは「アホン教長制」が普及していったという¹⁰⁹。

また、勉氏によれば「アホン掌教制」の元での宗務者の編成は、招聘された「掌教アホン（>「開学アホン」）」を頂点として、宗教事務の補佐となる「治坊アホン（「ニアホン」）」（在地のものが多い）、教学の補佐となる「掌学アホン」（在地のものが多い）、ムアッズィン、雑役夫である「寺侍夫」からなり、コミュニティによっては「小学」（初等イスラーム教育）に専念する別の「ニアホン」が置かれたという¹¹⁰。しかし、これは「理想形」とも言うべきもので、一般の清真寺では人材の面でも、経済的な面でも複数のアホンを抱えることは難しかったと考えられる。各地の碑文の例や岩村氏の調査¹¹¹の結果などを見ても、これに近いと見られる例は、概ねムスリム人口が集中

¹⁰⁷ 道光10（1830）年広西桂林「崇善路清真寺核理法供膳碑」（〔余・雷2001：353-354〕）、道光23（1843）年湖北鄖西県「紅岩西寺碑記」（〔余・雷2001：96-97〕）、道光23（1843）年四川徳陽市「孝泉鎮清真寺碑記」（〔余・雷2001：303-304〕）、道光26（1846）年広州「重建懷聖寺碑記」（〔余・雷2001：115-120〕）。

¹⁰⁸ 招聘されコミュニティの教師となったアホンを他と区別して、しばしば「開学アホン」と呼ぶ。その呼称にはヴァリエーションがあるようで、〔勉1997：186〕、〔馬希明1987：24〕によれば、西安化覚巷清真寺（西安清真大寺）では「開学アホン」は「統教」とも呼ばれたと言う。なお、「開学アホン」はイスラーム高等教育である「清真大学」の主席ではあるが、清真寺の主席である「掌教アホン」ではない場合もあり得る。

¹⁰⁹ 〔勉1997：186-187〕。

¹¹⁰ 〔勉1997：188〕。

¹¹¹ 岩村忍を団長として1944年5月～8月に民族研究所が河北・山西と内蒙古の境界地帯の回民を対象に行った調査。より具体的には、沙城、宣化、大同、帰綏、薩拉齊、包頭などの都市で、計27箇所の回民コミュニティで資料収集とインタビュー調査を行っている。なお、〔岩村1949、1950〕に示されている、この調査の成果のうち本稿と関連する内容

する地区の清真寺であり、数も多くはない。また、一般の清真寺では、「三道」の廃止後であれば、「開学アホン」とコミュニティの顔役である「郷老」¹¹²の協力による運営体制を取らざるを得ず、「開学アホン」に相当の負担が集中したものと考えられる¹¹³。中華民国期の「董事会」の発達にはそれを補う狙いもあったのかもしれない¹¹⁴。

また、「アホン掌教制」普及の過程が「世襲掌教制」から「アホン掌教制」へという一方向的なものでは決してなかったことに注意しなければならない。

例えば、上述の瀋陽鉄氏は四世・鉄帥吾の代には著名「経師」を招いているものの、五世・鴻基以降九世・国興まで掌教を世襲している¹¹⁵。また、山西大同の回民コミュニティの場合も、一旦は外来の「名師」である把文宗を指導者として、その死後は子の把永瑞が「掌教」となっている¹¹⁶。

で非常に気になる点がある。それは、「三道」等の宗務者がすべて「イマム」「ハティブ」「ムアッディン」「ムフティ」とアラビア語由来の職名で示されていることである。本稿で検討したように、これらの職名は明代中期以降、書き言葉としてはかなり変化しており、コミュニティごとのヴァリエーションも生じていた。とすると、岩村氏がインタビューの際に、元々のアラビア語の何に当たるかを問いただしていたか、民国期のある時点で一斉にアラビア語由来の職名のリヴァイヴァルが起こったなどといった状況が考えられる。後者は一寸考えにくいので、前者かと思われるが今となっては確認する方法がない。また、コミュニティ内ではアラビア語由来の職名が言い伝えられていた可能性もあるが、27箇所全てに当てはまるのはいささか不自然である。

¹¹²「郷老」については本稿では詳しく検討することができなかった。ひとまず、[岩村 1950: 41-62] を参照。

¹¹³現代の例になるが、河北省滄州市の建国清真寺では、2006年頃にイスラーム経学院（短大～大学水準の近代的なイスラーム知識人養成機関）出身のアホンを招聘したが、礼拝や宗務に加えて「学習班」が三つあるためアホンに負担が集中し、見かねた「郷老」が2008年頃に「経堂教育」出身のアホンを招聘し、「教長二人」体制をとっている。なお、イスラーム経学院出身のアホンは実用アラビア語に優れ、40歳以下の若者の需要が高く、「経堂教育」出身のアホンはクルアーン学やハディース学の造詣が深く、クルアーンの朗唱も上手いので、老人の需要が高いという（前掲「近代中国における回民コミュニティの経済的・文化的活動」の活動の一環として2012年に建国清真寺においてアホン、石アホンに対して行ったインタビューをもとにした）。

¹¹⁴「董事会」については[西寧東関 2004: 119-123]、[丁 2013: 25-27]などを参照。ただ、「董事会」の機能については、コミュニティや教派によってかなり差があり、行政を一手に担うものから、旧来の「郷老」組織とあまり変わらないように見えるものまでまちまちである。再検討が必要だろう。

¹¹⁵前掲、重修『鉄氏家譜』[162-175]。ただし、八世の中からアホン（鉄永恒）を出している。

¹¹⁶乾隆7(1742)年の『清真寺重修碑記』に「...于康熙二十一年之夏先師把公文宗者由豫(河南省)来雲、見殘寺而寺每至嘆焉。時方賓居我雲郡。諸公見其舉止端嚴、德容光輝、儀型有章足法、學問源深而可宗、請而留之、遂立為教首。...至丙午春有先師之子瑞公者、學品兼優、無愧乃父、合郡諸公復推為掌教...」とある([余・雷 2001: 34-36])。

さらに、時代は降るが、民国15(1926)年に建立された「天津清真西寺“徹戒石碑”」¹¹⁷から、「アホン教長制」が浸透したと言われる民国期においてさえ、招聘・選抜から世襲への「逆行」が起こりえたことがわかる。

同碑文の前半部¹¹⁸では、まず「礼道不同、文風迥異」の中国においては経学に通じた者の教導があって始めて、正しいムスリムの生活が営めることを強調する。ついで、近年宗教知識に劣るものが掌教の地位に止まる、あるいは世襲により清真寺そのものや掌教位が私物化される等の漢文化由来の「頹風」により、各地で教えに即した生活が妨げられる弊害が生じていることに言及している。さらに碑文の後半部では、こうした悪弊の予防策として、以下のような規約を設けている。

- ①本寺では掌教の扶立を永久に禁じる。
- ②本寺では本地（当該コミュニティ）出身のアホンに「開学」を要請することを禁じる。
- ③本寺では私情にとらわれ凡庸なアホンを三年の任期を越えて留めることを禁じる。
- ④本寺では本地出身の散班アホン（無役のアホン資格保持者）及びハリーフア（宗教学生）は礼拝への参加を認めるが、宗務・教務に関わることを禁じる。

当時の天津は華北一帯における「経堂教育」の中心地の一つであり、「先進地域」とも言えるので¹¹⁹、「招聘・選抜されたアホン、掌教によるコミュニティ運営」から「世襲掌教による清真寺の私物化」と言った「逆行現象」は各地の回民コミュニティが常に抱える問題であったと考えられる。ゆえに、招聘された「開学アホン」を首席とする清真寺の運営「あるべき姿」と意識しながらも、一進一退を繰り返

¹¹⁷ [余・雷 2001 : 655-657]。

¹¹⁸ 粵稽清真正教始自天方、真經典誥降諸西域、聖聖相伝、賢賢相繼、是故絲毫不能範圍者矣。然吾等生居漢地、言語文字統屬東土、礼道不同、文風迥異。仰頼經学術通者、藉資真經誥指引就正、庶正教無錯誤之虞。近來恒有經学卑淺之士、而尸居素位、不顧教門之准繩、而一味泄沓、順情貨事、或久則漸致把持賢門、視寺院以為祖産、視名位以為世襲。此等漢習頹風、于教門大有妨碍、末等每有見聞、觸目驚心、竊恐本寺漸生是習、盍先預遏頹風、惟有申約以杜將來。特為勒碑、以垂久遠。凡我同志、當万目云尔。

¹¹⁹ 民国期の天津は、アラビア語文法書『中阿初婚』を著した楊敬修、『古蘭經訳解』の著者である王静斎をはじめ著名アホンを輩出している。

しつつ「世襲掌教制」から「アホン掌教制」への移行が行われてきたのであろう。

とりわけ、①の条項が筆頭に挙げられていることは、示唆的である。そもそも、「開学アホン」は外部から招聘されることが多く、任期も定められている。その一方、「三道」は在地の者である。当然、いわば「よそ者」である「開学アホン」は、「三道」や「郷老」の協力無くしては、さまざまな業務を円滑に行うことができない。ゆえに、コミュニティの事情を知り尽くした「掌教」がコミュニティ運営の主導権を握る可能性は常にあったと言える。「開学アホン」が行政的な手腕に乏しく、「三道」が有能である場合にもそうした可能性は高まったであろう。

このように、在地の「三道」が併存している場合、「アホン掌教制」には構造的に脆弱なところがある。また、これまで見てきたように、コミュニティの「大姓」や有力な宗族が「掌教」として主導権を持てば、悪弊の源として指摘される「掌教の世襲」は起こりやすい。ゆえに、天津清真西寺の場合は①のような条項を定めて「掌教」自体を廃止し、それに対処しようとしたのであろう。

他にも、前述の「逆行現象」の背景として捉えられるものがいくつか挙げられる。

まず、アホンの招聘が極めて「骨の折れる」作業であるのに加え、著名アホンの場合は複数のコミュニティからの招聘を常に受けており、数回の要請を経ても招聘が受諾されるとは限らないことがある。また、コミュニティはアホンの生活費や俸給の他に着任に要する旅費等も工面しなければならず、経済的な負担も決して小さくはない。既出の畢沅の報告にも「至鄉村小寺無力延師、有掌教并称阿渾者」とあり、その点が窺える。ゆえに、熱心な長老と経済的余裕に恵まれたコミュニティでなければアホンの招聘を持続していくことは困難であったと考えられるのである¹²⁰。

また、アホンの招聘のそもそもの目的は、「学識徳行」に優れた者をまずは教師として、場合によっては教師兼宗教指導者として迎えることにあったから、前述の把永瑞のように¹²¹、先代の「アホン掌教」ないしは「掌教」の子弟が研鑽を

¹²⁰ 状況はやや異なるが、あまり熱心でないコミュニティの場合は俸給も低いとため、「教長」が生計を立てられず、辞職して商売をはじめた例もあるという【岩村 1949：96】。

¹²¹ 「...至丙午春有先師之子瑞公者、学品兼優、無愧乃父、合郡諸公復推為掌教...」とある。

積むことで就任が認められる例も少なくなかった違いない。

さて、「アホン掌教制」では「教長」として招聘されたアホンの下、公選されたイマーム以下の掌教が宗務を執り行う体制が原則であったと言われる¹²²。しかし、実際にはこの形はあくまで目指すべき「理想形」であり、多くは個々のコミュニティの事情や慣習を反映した体制を取っていたようである。

例えば、雲南沙甸の「清光緒掌教王玉德墓志」には次のようにある。

公字玉善、号仁齋、行二。享年五旬、名玉德而人亦有德也。想当年嗜好經典、游学呂河、年甫二十而学以成、于是錦衣旋里、合村景慕、延為以娛繼光主講、自是引領朝參、闡揚教道、德超一郡、学伝四方、自應長享大学啓迪後人、孰料同治己巳、隣村大庄延誦天經、途次遇賊負難身亡。嗚呼、公雖去世、其教猶傳及今¹²³。

まず、「游学呂河（河南省か）、年甫二十而学以成、于是錦衣旋里」とあるところをみると、王玉德は游学の甲斐あってアホンとして帰郷したと考えてよい。次に、彼は郷里でコミュニティの要請で「以娛」（imām）に就任しており、前述の原則からすれば公選されたイマームであるかのように見える。ところが、その業務を見ると礼拝の領導、信徒への講義、「清真大学」（アホン養成課程）の教師とほぼ「掌教アホン」ないしは「教長」と同一の業務をこなしている。しかし、呼称としては「イマーム」、「掌教」と呼ばれていたということになる。

また、岩村氏の調査では、清末の宣化府内において、招聘された教長の下に世襲のイマームが置かれている場合と招聘制のイマームが置かれている場合の二つの例があったことを確認しているのである¹²⁴。

それゆえ、「アホン掌教制」下の管理体制に関しても、教務・宗務の双方の最高責任者としての「開学アホン」の招聘をおおよその共通項としつつも、その呼称やイマーム等の選出法についてはコミュニティ毎にかなりの差異があったと考えべきだろう。

¹²² [馬通 2000 : 90-91]。

¹²³ [余・雷 2001 : 500]

¹²⁴ [岩村 1949 : 111-112]

なお、「天津清真西寺“ 儆戒石碑 ”」のように各地で「イマーム＝掌教」が廃止され、「開学アホン」が名実ともに教学、宗務の双方の最高責任者となる動きが活発となるのが光緒年間の後半から民国の前半の時期だと思われる。

前述の岩村氏の調査では、調査対象となった27座の清真寺のうち、「三道」としてのイマームが残っていたのは4座であり、イマームを廃止した23座のうち、光緒15（1889）年～光緒17年に廃止したと思しきものが2座、民国6（1917）年～民国9年に廃止したものが2座確認できる。また、後者と同時期に帰綏、包頭の諸寺がイマームを廃止したとあるので、この二つの都市では最大で12座の清真寺が民国9（1920）年ごろにイマームを廃止したことになる¹²⁵。山西大同でも次章で詳しく検討する民国3（1914）年の「重修捨西得二十四光賢碑序」¹²⁶から、1914年までに「三道」が廃止されていたことがわかる。

また、甘粛省では甘粛提督の馬安良が民国初（1912）年より「中国の小マッカ」と呼ばれた河州（現在の甘粛省臨夏）から改革を主導し、「三道」を廃止して、蘭州各地にも「アホン掌教制」を推し進めたという¹²⁷。青海省でも民国3（1914）年ごろより、イフワーン派¹²⁸が教長と董事会とで教権と行政権を分担するコミュニティ運営を推進しており、同派は「海乙寺」（本山）を定めて、いわば本山・末寺のネットワークの中で宗務組織を管理したから¹²⁹、青海・甘粛・寧夏の同派の清真寺では「イマーム＝掌教」の廃止は徹底されたものと思われる¹³⁰。

このように、民国期の前半のうちに「イマーム＝掌教」および「三道」の廃止は大勢となっていた。ただ、岩村氏の調査結果の場合、民国の前半後半を問わず、

¹²⁵ [岩村 1949 : 111-116]

¹²⁶ [岩村 1949 : 71-73]

¹²⁷ [勉 1997 : 187]

¹²⁸ 甘粛省河州東郷果園村の馬万福（1849～1934）が1888年にマッカ巡礼を果たした後に始めた新興派。19世紀末以降、中国の伝統的イスラームの改革を唱えた。イフワーン派については[馬通 2000 : 94-112]などを参照。

¹²⁹ [西寧東関 2004 : 120-121]。

¹³⁰ 岩村氏は「甘粛では特に新派ではイマームを一切廃止した」[岩村 1949 : 114]との情報を帰綏大寺の「教長」から得ている、あるいはこの「新派」はイフワーン派のことか。なお、ここでの甘粛は、現在の青海省の一部と寧夏回族自治区を含んだ旧甘粛省を指すと見て良い。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高

「三道」廃止の理由は「後継者に宗教知識に優れた者を得ることが難しい」ことであるものが目立ち、「掌教世襲の悪弊」を排するコミュニティ改革の進行によるものだけとは言い切れない。

光緒以降の動きについては、同治・光緒の回民蜂起後のムスリム・コミュニティの中国社会での「立ち位置」を加味した議論が必要であろうし、民国期については近代的な国民意識の形成の中でのムスリムの意識の変化などを加味した議論が必須となる。

また、この後も「三道」の廃止は現代まで進行し、近年では「三道」ないしは「掌教」を残す清真寺は非常に珍しい存在となっている。しかし、「三道は封建的である」として廃止したコミュニティが多い一方で、「三道の伝統を保持している」ことを誇りにしているコミュニティも存在する¹³¹。こうした場合についても、中華人民共和国の成立や「文化大革命」といった、宗教全般に対して肯定的とは言えない動きの中での中国ムスリムの宗教意識の分析を踏まえた検討が必要となる。

残念ながら現状では、これらの課題に応じるだけの史料と知見に欠いている。故に、光緒年間後期以降の「三道」の廃止の歴史的な背景については、改めて検討の機会を設けたい。

五 「満拉」と「海里凡」

最後に、これまでの議論に組み入れることができなかった「満拉」ないしは「満喇」と「海里凡」について検討し、補足としたい。

(一) 「満拉」

中華民国期以降の例では「満拉」ないし「満喇」（満刺）は清真寺附属のマドラサにおいてイスラームの知識を学ぶ宗教学生である。「満拉」「満喇」（マンラー）

¹³¹ 前掲「近代中国における回民コミュニティの経済的・文化的活動」の活動の一環として2010年に済南小金莊清真寺において行ったインタビューで金鑫イマームは「ここは古い伝統を守っている。三掌教の制度を守っているのが特色で、済南の南大寺・北大寺では封建的としてやめてしまったが、ここでは、伊瑪目、海推布、穆安津が世襲されている」と述べている。

は [mullā] ないしは [maulā] の漢語表記であり、語義（知識人、教師）からすれば、アホンとさして変わらない。にもかかわらず、アホンが教師資格の保持者を意味し、マンラーが学生を意味するという序列が生じたのはなぜであろうか。

まず、至正八（1348）年の河北定州の「重建礼拝寺記」（〔余・雷 2001：14-16〕）の末尾には「掌教満喇金洪、副教楊美、副教禿失」の三名の署名があり、「満喇」が掌教に付随する呼称であったことがわかる。それより下った弘治6（1493）年の浙江・杭州の「杭郡重修礼拝寺記」（〔余・雷 2001：48-49〕）でも「住持掌教満喇」として「亦馬儀」の名が見え、同様の状況が確認できる¹³²。これと同時期の弘治8（1495）年の山東済寧の「山東済寧府歴城県礼拝寺重修記」（〔余・雷 2001：76-77〕）では、「大元乙未春...、立満喇艾迪掌焚修事。至我朝宣徳丙午、満喇缺人...」と述べられており、「満喇」はほぼ掌教と同義に扱われているとみなされる。また、前掲の西安化覚巷清真大寺の「重修礼拝寺無相記」では清真寺の再建が「満喇」の主導のもとに行なわれたことが示されており、掌教、副教、鳴教の「三道」の他、二十二名の「満喇」の署名がある。

これらの碑文の記述から、地域差はあるにせよ明代中期までの「満喇」（マンラー）は、掌教の任に堪え得るような宗教知識を備えた、コミュニティを代表する知識人達に対する呼称であったと考えられる。また、いずれの場合も「開学アホン」のように外部から招聘された形跡が見られないことから、これらのマンラーは当該コミュニティの内部の者であったものと推察される。

一方、〔田坂 1964：1255〕にも言及されている通り、清代以降、この語が文献史料に現われる例は少なく、〔余・雷 2001〕所収の碑文の場合も使用例の下限は明末万暦年間、山東済寧の「志南関山水沟西清真寺工完并原出資財教衆題名記」

¹³² 田坂氏も杭州のムスリムコミュニティの創設年代を考察する中で、田汝成の『西湖游覧志』巻十八に見られる「真教寺在文錦坊南、推其管長統之、号曰満刺」という記事を紹介し（〔田坂 1964：673〕）、また巖徒簡の『殊域周諮録』巻十一の「浙江杭州、亦有回回堂、崇峻巖整、亦為礼拝之所焉、主其教者、或往來京師、隨路各回、量力資送、如奉官府云」という記述を引いて明代杭州において回民コミュニティ指導者の声望が極めて高かったことに言及しているが（〔田坂 1964：1124〕）、「管長」ないしは「主教」が「満刺」と表されている点にはあまり関心を示していない。この点については〔勉 1997：172〕でも同様である。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高
([余・雷 2001: 78-79]) である。そのため、以後の状況についてはよくわからない点が多い。しかし、馬注の『清真指南』に「あるべきではないもの」として「好酒之回儒、貪色之満喇」が挙げられており¹³³、依然としてマンラーがムスリム知識人を指す言葉として用いられていたことが窺える。また、マンラーの指す対象の推移を考える上で参考になると思われるのが、[岩村 1949: 72-73] に収録された大同清真寺の「重修捨西得二十四光賢碑序」である。同碑は民国三年に建てられたものであるが、創建碑及びそれまでの重修碑の内容を抄録している。各年代の宗務者の署名を確認しておきたい。

- ①弘治 15 (1502) 年：先掌教滋、副教海深、讚教振瑞、満喇虎信
- ②乾隆 16 (1751) 年：本郡掌教把永瑞、副教麻魁、讚教張朝威、満喇孫秀、
教習王信一¹³⁴
- ③嘉慶 5 (1800) 年：師掌把秉章、副教王廣文、讚教把元原、先教習劉文徳
- ④道光 9 (1829) 年：師掌把元、副教麻慶、讚教王臣・把傑、
教習阿衡把守仁
- ⑤民国 3 (1914) 年：本郡掌教阿訇王陞 二年社首白恩・庫高陞 三年社首馬
主林・費存陞・白印¹³⁵

まず、①には各宗務者の姓を欠いているが、掌教については同寺の天啓 2 (1622) 年の重修碑 [余・雷 2001:31-32] に弘治元 (1488) 年もしくは正徳元 (1506) 年

¹³³『清真指南』巻八・教条 [366]。

¹³⁴乾隆 7 (1742) 年の同寺の「清真寺重修碑記」([余・雷 2001:34-36]) の末尾の記名には「本郡掌教把永瑞、副教麻魁、教習王信、孫秀」とあり、「孫秀」はこの二つの碑文の時間差の間に、「教習」から「満喇」にタイトルが変化している。なお、この碑文の「王信」と上記「重修捨西得二十四光賢碑序」の「王信一」は同一人物だろう。

¹³⁵「社首」は「郷老」集団の中で、幹部ないしは主席を務めるものの呼称である [岩村 1950: 43]。「三年社首」の記銘の後には「経理人」8名の記銘が続く。岩村氏の調査の時点で「三道」が廃止されていたことが確認できるが [岩村 1949: 108]、この記銘から、このコミュニティは 1914 年以前に「三道」をすでに廃止しており、掌教アホンと「郷老」集団による清真寺運営に移行していたと考えられる。「社首」に冠せられている「二年」「三年」については未詳。「経理人」はあるいはムタワッリーかと思われるが、何分にも人数が多いし、掌教アホンの「経理人」なる記銘も帰綏清真寺の同治 8 (1869) 年の碑文に確認される ([岩村 1949: 71]) ので、わからない点が多い。機会をあらためて検討したい。

の掌教として「馬滋」の名が見え¹³⁶、弘治15(1502)年の「先掌教滋」同一人物と見て差しつかえないようである¹³⁷。ここでは、「満喇」の署名は宗務者の最後尾に位置し、上述の定州や杭州の例に比べるとそれほどの格式を伴っていないかった可能性が高い。しかし、②を見ると「満喇」は「教習」よりも前に位置している。「教習」は、④に見える「教習阿衡」と言う呼称から、「清真小学」(イスラーム初等教育)の教師を指す可能性がある¹³⁸。とすると、大同のコミュニティでは乾隆16年の時点においてもマンラーはそれなりの格式を伴う呼称であったと考えうる。

これに対し、③になると宗務者の署名中からマンラーの記名がなくなる。また、宗務者筆頭の名称の「掌教」から「師掌」への変化にも注目される。掌教は清真寺の最高責任者であるとともに、コミュニティの領袖であることも少なくないから、「師」の尊称を伴うのは当然とも思える。しかし、既述のように掌教が「師長」等、コミュニティの教師の側面を強調した呼称で表される例が増えるのは、十八世紀中頃以降であり、「経堂教育」が充実して「経師」の地位が高まり、「アホン」の呼称が一般化しはじめた時期と重なる。ゆえに、この碑文の「師掌」の場合もイスラーム経学の師であることに強調を置いた、「掌教アホン」に類する表現であり、「掌教」から「師掌」への変化は、既述のような「経堂教育」の「イスラーム経学知識に優れたものがコミュニティの指導者たるべき」という主張がこの地域に浸透したことを示していると考えて良いだろう。

以上から、次のようなおおよその状況を想定しうる。すなわち、「経堂教育」の充実に伴ってコミュニティの教師としての「開学アホン」の地位が高まり、コ

¹³⁶ 実はこの碑文の「掌教馬公滋」が現われる部分では「元年」とあるだけで、元号が記されていない。しかし、この碑文が大同清真寺の略史を時代順に著したものであることは明白である。ゆえに、「成化初」と「嘉靖丙(ママ)年」に挟まれた該当部分は「弘治」もしくは「正徳」以外には考えられない。

¹³⁷ その他の宗務者については検討材料を欠くが、他も「馬」が省略されているか、さもなくて「把」「麻」「王」等、大同の清真寺の宗務者を代々務める一族で、現地の回民であれば姓が省略されていても名から見当のつく姓ではないかと推測される。

¹³⁸ まず「教習阿衡」は「アホン掌教制」における「清真小学」担当の「二アホン」を連想させる。また、前掲四川郫県團結鎮「清真寺功德碑」にも「講師教習経書両学之俸」とある。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高

コミュニティにおける最高の学識者、ひいては領袖に対する呼称として定着していった。その中で、既存の「満喇」ないしは「滿拉」は、アホンに師事し「アホンに継ぐ学識を持つ者」である宗教学生に対する呼称に適用されるようになったのであろう¹³⁹。また、それはムスリム知識人層の中で教授者と学習者が明確に区分されていく過程でもあったと考えられる。もちろん、こうした変化が生じた時期にはかなりの地域差があったものと思われる。しかし、大筋においては各地のコミュニティで同様の傾向が見られたと考えてよいだろう。

(二)「海里凡」

「海里凡」ないし「海里飛」は[khalifa]（「代理者」「後継者」）の漢語表記であり、民国期以降はマンラーと同様に専ら宗教学生を指す。ただ、マンラーの場合と異なり、ハリーフア（「海里凡」）は明確な使用例が清末まで確認されず、19世紀中頃以降に宗教学生に対する呼称と用いられ始めたとも考えられる。

しかし、前掲の山東済南の康熙54（1715）年の碑銘に「此以知掌教之設、所以繼聖而伝教」とあるのを見ると、掌教は「ムハンマドの代理・後継としてイスラームを伝える者」と捉えられており、彼らがハリーフアと呼ばれた可能性を否定できない。また、左宗棠は同治10（1871）年4月の上奏の中で「其伝教之人曰海里飛、如内地之称経師、曰滿拉、如内地之称蒙師、而品望皆在阿訇之次」¹⁴⁰と述べており、ハリーフアはアホンよりも劣るものの、信徒への宣教活動を行う「経師」に類する存在と捉えられていたことがわかる。左宗棠の観察が正確なものであったとすれば、ハリーフアは宗教学生一般というよりも、ある程度アホンの代行を務めうる高弟達に対する呼称と考えたほうがよさそうである。ゆえに、ハリーフアの場合もマンラー同様、指す対象の権威が徐々に下降し、宗教学生一般を指す呼称に落ち着いたとも見なしうる。

¹³⁹ その背景として、既述のように中国ムスリムの宗教知識の減退に警鐘を鳴らした「経堂教育」の教師たちは、旧来の「劣った」知識人の尊称である「満喇」が自分達の呼称となることを良しとはしなかったことも考えられる。

¹⁴⁰ 「請禁絶回民新教摺」（同治十年四月初八日）『左宗棠全集』奏稿五（長沙・岳麓出版社、1990年）49-52頁。

終わりに

以上、回民コミュニティの宗教的指導者の呼称と職能の変遷を整理し、その背景となるコミュニティの形成・変遷と関連づけた説明を試みた。近代以降の現象については課題をいくつも残すことになったが、既存の研究の宗教指導者の変遷についての大まかな流れに従いつつも、例証を可能な限り上げることで地域的・時代的な具体性を補い、変遷の機序についての肉付けを行うことには、ささやかながらも貢献できたものと思う。

また、「掌教」が元代の「シャイフ・アル・イスラーム」から清末・民国期の「掌教アホン」まで一貫して、コミュニティの宗教的指導者、あるいは内的秩序の担い手に対する呼称であったことが再確認された。見方を変えれば、「掌教」はある意味、回民コミュニティの自治を体現する者に対する呼称であったとも言える。

一方、現代では「掌教」という呼称は用いられる機会がほぼなくなっている。「掌教アホン」ですら耳にする機会は少なく、同じ職位のものは「教長」と呼ばれるのが通常である¹⁴¹。これは、「イマーム＝掌教」や「三道」が清末以来、次々と廃絶されたことが原因として考えられるし、特にその世襲が「悪弊の源」として指摘され続けたという事情もあろう。

しかし、そうした事象による印象の悪化に加えて、清末以降の中国ムスリム・コミュニティの自治のあり方の変化が「掌教」という呼称が用いられなくなった背景にあるのではないかという疑念がある。

この点についての検討も以降の課題としたい。

※付記

本稿は武蔵大学特別研究年（2012年度、2023年度）及び科研費基盤B「近代

¹⁴¹ 前掲「近代中国における回民コミュニティの経済的・文化的活動」の活動の一環として2011年8月に陝西省延安市の清真寺でインタビューを行った際に、「掌教はいますか」という問いかけに対して「掌教はいない。随分昔にやめたはずだ。いや、掌教アホンならいる、それは教長である私だ」という返答を得たことがある。「教長」は、「開学アホン」であり「掌教」でもある「掌教アホン」であるはずだが、この「教長」の中では「掌教＝イマーム」という認識が先行したものと判断される。

「掌教」と「阿訇」—伝統的回民社会の形成と宗教指導者の呼称の変遷— 黒岩 高
中国における回民コミュニティの経済的・文化的活動」（課題番号 21401026 :
2009-2012 年度）の成果である。

本稿の作成にあたっては、中国イスラーム思想史を専門とする京都大学人文科学研究所の中西竜也氏に査読を依頼し、有用なアドバイスをいくつも得た。末尾となったが、深く感謝の意を表したい。

参考文献

学術論文・研究書等

北京市政協文史資料研究委員会（編）1990『北京牛街志書——《岡志》』北京出版社。

丁明俊 2013『西北伊斯蘭教社会組織形態研究』中国社会科学出版社。

杜常順・張磊 2018「清代基層社会治理視野中的回民教領」『世界宗教研究』2018 年第 6 期 143-159 頁。

福建省泉州海外交通史博物館（編）1984『泉州伊斯蘭教石刻』寧夏人民出版社・福建人民出版社。

Huart, Clément. 1905. "Inscriptions arabes et persanes des mosquées chinoises de K'ai-fong-fou et de Si-ngan-fou" *T'oung Pao*, 2e sér., 6, pp.261-320.

岩村 忍 1949『中国回教社会の構造（上）』（社会構成史体系）、日本評論社。

岩村 忍 1950『中国回教社会の構造（下）』（社会構成史体系）、日本評論社。

岸本美緒 1993「明清契約文書」（滋賀秀三編『中国法制史——基本史料の研究』東京大学出版会）、759-805 頁。

李興華 2004「濟寧伊斯蘭研究」『回族研究』2004 年第 2 期、129-141 頁。

李興華・秦惠彬・馮今源・沙秋真合 1998『中国伊斯蘭教史』北京・中国社会科学出版社。

路偉東 2010「掌教、郷約与保甲册——清代戸口管理体系中的陝甘回民人口」『回族研究』2010 年第 2 期、38-46 頁。

馬通 2000『伊斯蘭教派與門宦制度史略（修訂本）』銀川・寧夏人民出版社。

- 馬希明 1987『西安清真大寺』陝西人民美術出版社。
- 勉維霖 1997『中国回族伊斯蘭宗教制度概論』銀川・寧夏人民出版社。
- 納国昌 1998「経学先河 源遠流長」『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）、73-90頁。
- 中西竜也 2002「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61巻第3号 1-32頁。
- 中西竜也 2013『中華と対話するイスラーム：17 - 19世紀中国ムスリムの思想的営為』、京都大学学術出版会。
- 秦恵彬 1998「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）、53-59頁。
- 田坂興道 1964『中国における回教の伝来とその弘通』（上・下）東洋文庫。
- 烏志鴻 2010『西安清真寺古碑選注』銀川・寧夏人民出版社。
- 楊永昌 1988「『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、430-441頁。
- 西寧東関清真大寺志編纂委員会（編）2004『西寧東関清真大寺志』甘肅文化出版社。

主たる史料

- 馬注『清真指南』（青海少数民族古籍叢書所収、郭璟等校注、西寧・青海人民出版社、1989年）。
- 趙燦『経学系伝譜』（楊永昌・馬繼祖標注『経学系伝譜』西寧・青海人民出版社、1989年）。
- 『中国回族金石録』（余振貴・雷曉静主編、銀川・寧夏人民出版社、2001年）。
- 重修『鉄氏家譜』（劉侗主編『遼寧回族家譜選編』、天津古籍出版社、1992年、155-180頁）。