

現実と理念の場に生きる回族ムスリムの実態  
—漢族と中国政府との関係の中で—

文学研究科

文化構想学専攻

アジア文化学専修

2022 年度

とう しゅう か  
藤 秀 華

# 目次

## 第1章 ムスリムに“規制”をかける制度という現実の場

1.1 はじめに.....	1
1.2 中国における回族ムスリムの現状の概観.....	2
1.3 唐代から中国共産党が成立するまでの回民の状況.....	4
1.4 中国共産党が成立するから建国に至るまでの主要民族政策の変遷.....	6
1.4.1 連邦制を目指す時代.....	6
1.4.2 民族区域自治を目指す時代.....	7
1.5 建国から現在に至るまでの主な民族政策.....	8
1.5.1 民族認識工作.....	8
1.5.2 経済政策.....	9
1.6 民族経済政策の中に生きるムスリムの実態.....	11
1.7 民族誌的なアプローチから新しいアプローチへ.....	12

## 第2章 ムスリムに“規制”をかける漢族習俗という現実の場

2.1 中国回族の結婚式.....	13
2.1.1 回族結婚儀式の準備段階とムスリム独自の結婚儀礼.....	13
2.1.2 回族の中国式婚宴.....	15
2.2 回族の葬式儀礼.....	17
2.2.1 葬式の準備.....	17
2.2.2 葬式の過程.....	21
2.3 建築としての清真寺.....	22
2.3.1 清真寺の発展段階.....	22
2.3.2 漢族の美意識からの“規制”.....	23

## 第3章 現実と理念という二つの規則の中に生きるムスリム

3.1 国境を超える清真認証.....	29
3.1.1 中国清真食品認証の現状.....	29
3.1.2 清真食品をめぐる解釈と実践.....	31
3.2 政治空間としての清真寺.....	32
3.2.1 清真寺の権力構造.....	33
3.2.2 清真寺をめぐる解釈と実践.....	34

3.3 現代教育と宗教教育の“狭間”に生きるムスリム.....	36
3.3.1 宗教教育の変遷.....	36
3.3.2 ムスリム教育の実態.....	38
<b>第四章 結び.....</b>	<b>41</b>
<b>参考文献 .....</b>	<b>43</b>

# 第一章ムスリムに“規制”をかける制度という現実の場

## 1.1 はじめに

1970年代の中東をはじめ「イスラーム主義」<sup>1</sup>や「イスラーム復興」<sup>2</sup>と呼ばれるような現象は世界各地で観察されるようになった。同時にグローバル化によって西方の資本主義が浸透し、消費社会がますます拡大する中で宗教の世俗化と思わせるような現象も顕著に現れてきた。このような状況の下で、世界各地における「イスラーム主義」および「イスラーム復興現象」の背後にあるイスラーム宗教的価値と世俗的価値（現代的価値）はいかに共存するのかを検討することが重要になってくる。

そこで一つつけ加えなければならないのは、多和田がイスラーム教義と近代的価値観の「統合」を論じる時に指摘した「イスラーム的価値と現代的価値との関係は様々な形で交差しうる」という点である（多和田 2006:16）。いわゆる両者は必ず相反し、水と油のように相容れないようなものではない。

ところで「イスラーム復興」といってもそれぞれの地域の歴史的展開の中であって、その現れ方は随分違って来る。それを説明するためにエジプト、マレーシア、中国における「イスラーム復興」の現れ方を簡単に紹介する。中東のエジプトについて研究してきた大塚によると1970年代のエジプトでは顎髭を生やす男性ムスリム、スカーフをかぶる女性ムスリム、「五行」を規則的に遵守するムスリムが段々増えてきたという。特にスカーフをかぶる女性が増えてきたという現象に対して、大塚はファッションという捉え方を完全に否定するわけではないが、「イスラーム復興」現象の一部として捉えてムスリムの主体性、自発性を強調したのである（大塚 2004）。マレーシアのイスラームについて研究してきた多和田によると、1980年代以後、マレー系のムスリム政党は、自分こそが「よりイスラーム的」であるということを繰り返し強調し、さらにイスラーム伝統とほぼ無縁の呪術師も

---

<sup>1</sup> 大塚和夫が『イスラーム主義とは何か』の中で“イスラーム原理主義”という単語の代替として提案した分析概念である。大塚によると「イスラーム主義」とはイスラーム社会は西洋に起源を持つ「近代」と接する中でイスラーム秩序が大きな衝撃を受けて多くのムスリムは西洋政治システムの中に組み入れられるようになった。それに対して一部のムスリムが強く反発し、西洋「近代」に対抗し、イスラームに基づく共同体を再興しようとしている。そのような政治的思想や運動が「イスラーム主義」である（大塚 2004）。

<sup>2</sup> イスラーム復興現象という言葉は、西洋の生活様式に影響され段々変容していくイスラーム的伝統が再びムスリムによって重視され、顕在化していくのである。このような現象が「イスラーム復興」である（大塚 2004）。

自分の呪術が「イスラーム的」ということを強調しているのである（多和田 1991）。中国のイスラーム復興について研究してきた澤井によると、中国共産党が1978年に改革開放政策を実施することによって中国の「イスラーム復興」が促進されたという。澤井は中国のムスリムの自発性を否認してないが、国家権力の実施こそが中国における「イスラーム復興」の決定要因になったと唱えている（澤井 2018）。「イスラーム復興」が色々な地域で様々な特徴を持っているということは明らかである。（もちろん地域の独自性に注目することは大事だが、互いの共通性、普遍性もしっかり押さえないといけない。）

本論文では、中国の回族に注目してグローバル化と中国「イスラーム復興」という背景の中で中国共産党政権下における回族ムスリムの実態を解明する。まず第一章では、回族の日常生活にかなり大きなかわりを持っている民族政策について取り上げる。もちろん民族政策にしても、宗教政策にしても、教義にしても、漢族との接触にしても、回族のムスリムの生活の全般を規定することはできない。しかし、これら四つの面が彼らのアイデンティティと生に大きな影響を与えていることは間違いない。そこで第一章では五つの節<sup>3</sup>から回族の実態について論じていきたい。まず第一節（1.2）では回族の現状を簡単に紹介する、第二節（1.3）では唐代から中国共産党が成立するまでの回民の状況、第三節（1.4と1.5）では現代の中国共産党政権下での主な民族理念や民族政策の成立、変遷、定着の過程（マクロ）を回族に焦点を当てながら整理する。第四節（1.6）では近年日本の研究者が中国の各地域で行ってきた回族に関する具体的な民族政策の下でのムスリムの実生活（ミクロ）について検討していきたい。このような作業を行う理由は民族理念と民族政策を検討することによって共産党がどのような理念に基づいて国民統合をしようとしているのかが見えてくると思われるからであり、同時に、各地域の人々が実際それについてどのような受け止め方をしているのか、また彼らのアイデンティティにどのような変化をもたらしてきたのかを検討することもとても重要だと考えるからである。第五節（1.7）では新しい方法論を用いてこれまで整理、検討してきた研究の欠点を指摘し、これから目指す目標を提示する。

## 1.2 中国における回族ムスリム現状の概観

回族は固定的な土地を持たず、中国の各地域に散在している。しかも固定的な言語を持たず漢族の人々と同じように漢語を使っている。回族にあっては多くの人々はイスラームを信仰している。歴史の経過の中で、回族は漢人あるいは周辺に居住した他民族の人々と混

---

<sup>3</sup> 第一章の五つの節は主に共産党の民族政策について論じているが、回族は常に漢族と関わりながら生活していくので、政策の下で漢族との交流も色々と検討している。

血して形成されたのである（土屋 2004）。唐朝の時代以来、ウマイヤ朝第三代が中国に訪問使節を派遣して以降、多くのムスリムが様々な方法を使ってアラビアやイランから中国にやってきたの。中国の歴史において回族は漢族と対立したり融合したりする中で発展してきたのである（土屋 2004）。現代になると、特に近年、様々な要因の作用の下でイスラモフォビアが中国の中で噴出し、漢族とムスリム少数民族の間の緊張関係が高まっている。さらに漢族側からのムスリム少数民族に対する圧力も強くなってきた（澤井 2019）。このような環境の中でイスラームがいかに信仰され、実践されてきたのかを簡単に見ていこう。

土屋は中国のイスラーム宗教政策を概観的に検討し、「中国では信仰の自由は憲法によって保障されているが実際には国家による宗教へのかかわりが極めて大きい」（土屋 2004:55）と指摘している。奈良によると実際改革開放以後、乱暴な宗教政策が緩和される一方で宗教集団に対する厳しい管理はまだ存続している（奈良 2015）。澤井によると「2017年6月、国務院は『新宗教事務条例』を公布し、宗教工作の法制化のさらなる強化に着手した。『宗教事務条例』といえば、2005年3月に胡錦濤政権下で公布された条例であり、それまでは中央・地方の人民政府が宗教活動を管理・監督していたのであるが、『宗教事務条例』によって行政の最高機関である国務院が中国領内における宗教活動の管理監督に介入できるようになり、中国宗教界に大きな衝撃を与えたのだが、この条例が2017年になって12年ぶりに改正されたのである。」（澤井 2019:122）。このように中国の最近の政策から見れば、近年政府の宗教管理が厳しくなっている。実際、回族イスラームと政府との対立の事例をたくさん見ることができる。例えば、奈良によるとジレットという研究者は回族の消費に焦点を当てて西安で研究を行っているが（奈良 2015）、「（ジレットは）回族周住地域からアルコールを一掃しようとするなど、消費の面でのイスラーム化により、国家主導の近代化とは異なる「近代化」を試みることによって、回族が共産主義イデオロギーに抵抗すると論じた」（奈良 2015:364）。奈良は回族の自律性について考察し、回族の人々は、活動の一連のプロセスを検討することを通して、国の宗教政策に対抗したり、あるいは国と交渉したりすることではなく、イスラームの活動を「非宗教化」することによって不断の動きの中で自律性を保持していくという結論を出したのである（奈良 2015）。

管見によれば、回族ムスリムのあり方について検討するとき回族と国の関係という面から行われている研究が多くなされてきた。筆者自身も国の政策はとても重要な手がかりであることは承知しているけれども、国の政策も含めて、回族のムスリムと直接接する漢族の非ムスリムとの関係も共存を検討するときの一つの手がかりになるのではと考えている。

澤井が述べているように、「2010年代に入り、一部のテュルク系ムスリムの武装勢力が新疆だけではなく、北京で天安門事件（2013）、雲南省で昆明事件（2014）などの無差別殺傷事件を起こし、中国各地で緊張が高まったことは記憶に新しい」（澤井 2019:113）また政府が提唱する「脱過激化」という政策が打ち出されたとともに、インターネット上で

中国に住んでいるムスリム全体に対して警戒し、差別的な言葉もしばしば見られるようになった。それだけではなく学術界の一部の人からも中国ムスリムに対する嫌悪な態度が示されたり、ムスリム少数民族の優遇政策を廃止する検討もなされてきた（澤井 2019）。

このように見ると回族のムスリムと漢族非ムスリムの対立は極めて大きなものであった。しかし、回族ムスリムは漢族と対立するだけの関係を持っているわけでもない。グローバル化の進展と消費社会の拡大の中で、回族ムスリムと漢族非ムスリムとの交流もたくさん見られる。例として挙げられるのは今中が参照するジレットの報告である。彼によれば「ジレットは、1990年代半ばから末にかけての調査を通じ、回坊の直面している問題として、住宅や都市インフラの未整備とともに、回坊内にある学校の教育水準の低さから、子弟を教育水準の高い学校に入学させるために、回坊外へ転居する回族が増えていることを挙げている」（今中 2015:81）。また都市開発に伴い、回族は漢族をはじめとする非ムスリムと雑居するようになった。その結果、漢族との通婚が増加している。そのことより多くの回族の宗教意識が弱くなったことで、回族社会は二極化の傾向に向っていると見える（奈良 2015）。

以上のまとめからもわかるように、回族は共産党との関係の中で、あるいは漢族との関係の中で実際には多様な在り方を持っている。しかしこれまでの研究では回族は中国において少数派として弱い立場（経済格差、歴史の中でも現代においても宗教ゆえに一部の漢人に差別され、しかもイスラームの教義を解釈することによって差別を正当化しようとしている）に置かれているため、回族は常に“受け身”（もちろん今までなされた研究はすでに“抑圧”された“受け身”、“優遇”された“受け身”という二極を越えている）として捉えられてきた。回族を巡っては、国家に影響され、漢族に影響され、しかし、逆方向への影響はあまり論じられていないという状況がある。もちろんそのような単に影響されるという論じ方は、彼らの弱い立場を少しでも改善するという現実的な目的からなされたものである事が多い。しかし、回族の人々のアイデンティティは固定的、独白的なものではないというのはごく自明のことである。アイデンティティは常に他者との影響関係の中で存続している。ゆえに筆者は二つの集団に属する人々の共存を図る時はお互いの影響関係もしっかり踏まえなければならないと思う。

### 1.3 唐代から 1927 年（中国共産党が成立する年）までの「回族」

1.3 では回民がいかにか中国で定着し、集団としての生活を営むようになってきたのか、またその中で非ムスリムとどのような関係を保って来たのかを検討する。これを検討する理由は現在の回族ムスリムと漢族非ムスリムは民族として成立する前にすでに接触があったことから、現在の両方の関係を検討するために歴史上両者がどのような関係であったのかを見なければならぬからである。

唐朝の時代に、ウマイヤ朝第三代が中国に訪問使節を派遣した。その後多くのムスリム

が様々な方法を使ってアラビアやイランから中国にやってきたのである（土屋 2004）。土屋によると「彼等は、原則として自分達の集団の内部で信仰を維持し、外国人居留者として留まった。」（土屋 2004：43）いわゆる外国のムスリムたちは転入してきた後すぐ教義に基づき集団を作って生活するようになった。

宋朝になるとムスリムの外国人商人の自治体も徐々に拡大し、「教藩」が形成された。この時の外国のムスリムたちは法律上優遇され、法外治権の下で自分の宗教生活を日々実践している（奈良 2006）。以上からわかるのは外国ムスリムはまだ外国人として存在し、両者の境界線ははっきりしたままであるということである。

元代になると、様々な要素の作用の下で、外国人のムスリムは中国の政治制度に組み込まれ、中国人として根付くことになった（奈良 2006）。中国人として根付くことになってから、支配階級の一角を占めたムスリムが権力を濫用し、漢人を差別し、漢族からかなり反発されたのである。これも現在の回漢対立の芽生えである（土屋 2004）。いわゆる当時の中国人にとって従来の外国人のムスリムが中国人となって“私たち”と同じ立場に立ち、かつ同じ立場に立つ人が“私たち”と異なる生活を営み、しかも権力を濫用していることで不満を貯めるようになってきた。これは現在優遇政策の下に置かれた回族への不満とよく似ている。

明朝になると、漢文化至上政策がなされ、ムスリムの地位が一気に下がった（土屋 2004）。この政策の下でムスリム同士の内婚が禁止されることになった。ゆえにムスリムたちは漢人を結婚相手に選ばざるを得ない状況になり、さらに漢語も彼らの共通語になったのである（澤井 2018）。前の時代と比べると、この時代ではムスリムの土着化の度合いが強くなり、ムスリムたちと漢族が緊密に結びつく方向に向かいつつあった。

清朝政府は満州人というマイノリティが興じた王朝であった。ゆえに各民族が団結することを防ぐために民族ごとに異なった民族政策を実施し、民族の分断を図った（奈良 2016：61）。この時期政府は回族に対して差別的な政策をとったため、回族は法的に他の民族から差別され、特に漢人からの差別は明朝よりも酷いものであった（奈良 2016：61）。こうした差別政策の下で、19 世紀後半（清朝後期）にはムスリムが多く分布する甘肅、陝西、雲南において大規模なムスリム反乱が起きた（土屋 2004）。奈良によると、その反乱の起点となったのは、19 世紀初めから増加した回民と漢人の対立であった。この時期清朝の人口が増大し、鉞山開発や交易活動の機会を求めて流民たちが「辺境」である雲南に流入し、ここで回民が開発する鉞山が漢人に奪われ、回民による反乱が起こったが、結局失敗した（奈良 2016）。もちろん、このような対立が前のいろいろな時代で起こったことも想像できると思う。しかし、今回の対立事件の後期には前とは決定的な相違点が存在する。安藤によると前の対立において、対立の主体である「漢人」と「回民」はいずれもまとまった集団ではなかった。漢人側は出身地別に分節化されていたし、回民側の分節性も極めて大きかった。しかし、様々な区分の中で、イスラームの信仰と習俗によって定義された「回民」範疇の境界は、他の区分と比べるとより強く意識されていた。また、「土着」住民と



しての雲南回民経済の優位性とモスクを結節点としてのネットワークが回民に強力な結集をもたらしたのである。これに対抗するかのよう「漢人」側も様々な契機の中で集結した（安藤 2002）。こうした経緯の下で回漢の境界が実体化することで、すべての対立関係が回漢対立に転換したのである。

中華民国の時代に入ると、いかに国民国家を作るのが問題となった。最初孫文によって「大漢族主義」の意味合いが強い「五族共和論」が出された。蒋介石が政権を握った後、中国に暮らすすべての民族は中華民族であり、他の民族は中華民族の支系であると唱えられた（奈良 2016）。そのあと中国共産党が政権を握ることで、事情がまた変化していった、この部分は次の節で検討する。

唐から共産党が成立するまで外来ムスリムは各朝代の政策の下で漢人と様々な関係を築いてきた。これらの関係は所与のものではなく、時代によって常に構築され、変化しつつあるものであることがはっきり観察することができる。しかし、やはり一回築いてきた関係もまだ後世に影響を与え続けることもある。ゆえに現在の漢族非ムスリムと回族ムスリムの関係は、単純に歴史に帰結することもできないが、しかし、歴史から離れては検討することができないのである。

## 1.4 中国共産党成立時から建国までの主要民族政策の変遷

### 1.4.1 連邦制を目指す時代（1920年代から1930年代）

民族政策の整理に入る前にまず中国共産党が結党する時点の民族に対する認識を一度提示する。それによって回族がその時点でどのような位置に置かれたのかも明晰になるだろう。以下の引用は松本が作成した当時の知識人の民族認識を表す分類である。

「A 級エスニック集団：漢

B 級エスニック集団：満、蒙、回（新疆のムスリムと中国本部の「漢回」）、蔵。独自領域を持ち、かつ、独自の「文化」があると認定されるか、漢語を解かすものも割合が高いエスニック集団。領域の地政学的重要性あり。

C 級エスニック集団：苗、瑶、夷など中国本部の西南に点在するエスニック集団（「文明なし」とみなされる、領域の地政学的重要性なし。」（松本 1999:173）

松本によると現在中国において、これらの三つの等級のエスニック集団はすべてナショナリティ（ナショナリティは中華民族というネーションに属する一員である）とみなされている。今の中国の内部に存在する 56 個のエスニック集団全てナショナリティとしてはみな平等である。しかしかつては中国共産党がおかれた時代背景によって、A、B、C のエスニック集団はそれぞれネーションとされる時も、またナショナリティとされる時も存在した（松本 1999）。

1922 年第二回党大会で中国共産党は初めて民族政策を明らかにした。その時出された政

策によると、A 級エスニック集団が独自国家、ネーションとして扱われていった。これに対して B 級エスニック集団は中国と連合して連邦制を採用した（領域的自治権を持つナショナルリティ）（松本 1999）。1923 年第三次全国代表大会では「B 級エスニック集団の自決権が言及されようだが、分離権は言及されていない」（松本 1999:177）。

毛利によれば「1924 年に国共合作が成立した時共産党は一時国民党の政策を採用するが、それでも中国領域内の各民族の自決権を認め、国民革命勝利の暁には「自由に統一した（各民族が自由に連合する）中華民国を組織する」としている」（毛利 1998:34）。

1927 年国共対立の中で中国共産党がさらに新しい民族政策を出してきた。B 級エスニック集団をネーションとしてみなし、C 級エスニック集団がナショナルリティとして見られるようになった（松本 1999）。

1931 年、1934 年に発表された「中華ソビエト共和国憲法」では、中華ソビエト政権は中国領域内のすべての少数民族の自決権を認めるようになった（毛利 1998）。

1936 年共産党は「中華ソビエト中央政府回族人民的宣言」を発表し、モンゴル族と回族に対して、共同抗日の後に独立を与えると約束している（松本 1995）。

ここまでからもわかるように中国共産党が結党した時から 1936 年にいたるまでは、少数民族（特に B 級エスニック集団）の自決権を承認していた。松本によるとこれは共産党がこの段階で認識していた「中華民族」とは漢民族のみを指していたことから、少数民族の自決権を積極的に認めていたのである（松本 1999）。

#### 1.4.2 民族区域自治を目指す時代（1930 年代から－1940 年代）（民族自決論を否定する時代）

1937 年第二次国共合作ののちには少数民族の自決権が中華民族の自決権になった（松本 1995）。さらに 1938 年毛沢東は共産党第六屆六中全会の報告、「新段階を論ずる」を発表する。ここで初めて少数民族の自決権を公式に否定した（松本 1995）。松本によると「この「新段階を論ずる」で毛沢東はマルクス主義を中国化することを提唱し、「中国＝中華民族を集結させて侵略者から守る領土」との定義が出来上がった。これは現在民族論、国家形態論の原点である」（松本 1995:10）。

そんな中で周知のように 1941 年民族区域自治が法的に制定されたのである。

この時代では「中華民族」は漢族だけでなく、中国に存在するすべての少数民族が含まれるようになった（松本 1999）。当然のように B 級エスニック集団に含まれる回族も中華民族に属するようになった。抗日戦争を通して回族が中華民族の一員になり、共産党は回族に新しい意味をつけて新しい回族を構築してきたと考えられる。しかし、たとえ“私たちが親密になったとしても、私たちが衝突し、民族問題が絶えず発生すれば、共存することはなかなかできない。国は常に民族共存を強調しなければならない。松本によると共産党

はこの時期の少数民族工作において少数民族の自決権を否定しながらも彼らを保護し文化自治権を与えることも見られる（松本 1999）。しかも共産党は国民党と違って、同化政策は決して行わないと約束していた（松本 1999）。松本が論じたように中国共産党が出した民族政策の目的は少数民族と連携し、抗日戦争に勝利するためである。共産党がそれを出したのはもちろんこの政策こそが正しいものであり、国民党によってなされた同化政策が間違っているという“常識”（意識）に基づいていた。これもまだ現在の“常識”でもある。

この“常識”は現在の多文化主義、本質的、集団的相対主義を重要視し、あらゆる文化が相対的で尊重されなければならないという考え方に通じている。しかし、もう一度松本が作成した図を見てみると実際に中国共産党が結党した時代では、C 級エスニック集団は文明がなく、文化度が極めて低いとみなされていた。全ての文化を想定的に捉える今の常識とはとかなり違っている。いわゆる民族理論、認識の変遷とともに少数民族の文化の見方も変遷したのである。松本が論じたこの時期において中国共産党の民族認識、民族理論が定着したのと同じように、この時期には文化の見方（集団的な本質的な相対主義）も定着したのである。

## 1.5 建国から現在に至るまでの主な民族政策

1949 年中国人民共和国が成立した。この時期の中国は他の多民族国家と同じような問題を抱えており、それは違う文化、宗教に属する人々、違う言語を話している人々にいかに国民（人民）としての帰属意識を抱かせるのかという現実問題である。中国共産党が成立してから建国にいたるまでの民族政策の検討からもわかるように、実際中華人民共和国が成立する前にも一部でありながら、統合政策は実施されたのである。ここでは中華人民共和国が建国後国民統合を実施するための主な民族政策を整理したい。

### 1.5.1 民族認識工作

周知のように中華人民共和国は 56 の民族によって構成されている多民族国家である。しかしこれは中華人民共和国が成立する時から存在しているものではなく、民族認識工作の中で繰り返し作られてきたものである。王柯によると「1979 年の「ジノ一族」に対する認定に伴い、中華人民共和国政府が正式に認定している「少数民族」は 55 となった」（王柯 2006：225）。いわゆる中国の中で初めて 56 の民族によって構成されたのはわずか 50 年前のことである。そこで 55 の少数民族の認定過程を見てみよう。毛里和子によると国家民族事務委員会副主任を務めた黄光宇は民族の識別工作を三つの段階に分けている（毛里 1998）。

第一段階（建国—1954 年）：建国の時すでに九つの民族が認定された。認定された九つの民族はモンゴル族、回族、チベット族、ウイグル族、ミャオ族、イ族、朝鮮族、満族で

ある（毛里 1998）。1950 年から民族訪問団が新政策の宣伝と辺境少数民族の調査のために派遣された。その後の第一回センサスの時民族としての認知を求められたグループは 400 あまりに上り、調査した結果民族として認定されたのは 29 である（毛里 1998）。

第二段階（1954—1965）：この時期に様々な調査が行われた結果、1964 年人口センサスの時点で 15 グループを新に民族として認定した（毛里 1998）。

第三段階（1978 年以後）：この時期にジノ一族を民族として認定したのである（毛里 1998）。

この三つの段階を通して中国の統合すべき対象がようやくすべて民族という形で定着したのである。しかし、これらの民族はどのような基準で民族として認定されたのであろうか。ここで筆者がこれから研究したい回族と最後に認定されたジノ一族の状況を見てみよう。松本によると回族が民族であるかどうかという問題は中国で激しく議論されたことがある（松本 1999）。一部の人は漢と回は宗教だけが違う、血統、生活、言語、習慣については中国に住みついて数百年の間に同化しているので同一民族であると唱えている。それに対して一部の人は回アラブ世界から先祖がやってきたので血統が違い、意識上からも違うということで同じ民族ではないと唱えている。それに対して中国共産党は政治的な理由で民族として認定したのである（松本 1999）。毛里によると、「文字もなく文字で書かれた歴史も持たないジノ一族が認知されたプロセスを分析した松本光太郎によれば、ジノ一族が民族として認識される決め手は民族自身の願望である」（毛里 1998：63）。この二つの例からもわかるように民族が認定される基準は様々である。ゆえに 56 の民族は歴史の展開の中で様々な“性質”を持ってきたのである。民族認識工作の中で民族はいかに作られてきたかを見るのは大事である。しかし、いくら民族の虚構性を唱えても人々は手続き上すでにいずれかの民族に属しないとイケない状況になっている。そういう状況の下で共生を図るために「現実の政策」<sup>4</sup>の検討が重要になってくるのである。そこで国民統合を果たすための「現実の政策」の一つとして、少数民族に対する実効性のある経済政策の変遷を見てみよう。

### 1.5.2 経済政策

1949 年に中国共産党が新しい政権を樹立して以降毛沢東の考え（毛沢東の「新民主主義論」によれば、中国革命は新民主主義革命と社会主義革命という二つの段階を含んでいる）に従えば農村部での土地改革を中心とする「民主改革」が行われてきた。さらに 1954 年には生産手段の公有化を中心とする「社会主義の改造」も行われた。しかし少数民族の地域ではほとんど行われないうか、あるいは公式的に出された「土地改革法」より緩い政策が行われたのである（王柯 2006）。澤井によると「中国共産党は 1957 年までは中国領内のム

---

<sup>4</sup> 多和田がマレーシアにおける「開発政策」と「国民統合」を検討する時提示した単語（多和田 1996）。

スリム諸民族に対して社会主義諸政策を施行する際、非常に慎重な態度を取っていた」（澤井 2018：176）。また付栄によると「新中国成立後政府は少数民族地区に対して特殊な支援政策や措置を取り組んで、資金、技術、人材などの面から扶助し、少数民族地区の経済発展と社会進歩を促進した」（付栄 2019：4）。ここからもわかるように建国から1957年までの時期で少数民族に対してはまだ色々な配慮が行われていた、少数民族はまだ階級闘争の中に組み入れられていなかったのである。

1958年に毛沢東は「民族問題の本質は階級問題である。階級の本質を把握できなければ、民族問題の解決は不可能である」ということを述べている（王柯 2006）。王柯によると「毛沢東の主導の下で民族問題に階級問題が導入された。中国の民族政策は、少数民族に対しても「階級」で敵か友人かを区別するという時代に突入した」（王柯 2006：241）。この時期に少数民族も漢族と同様に階級闘争の中に組み入れられてきたのである。1950年代後半から文化大革命までの時期に共産党の指導者たちは「少数民族」を特別視せず、漢族も少数民族も同等に扱っていった（王柯 2006）。ゆえに1958年から文化大革命までの時期に少数民族も漢族も全て同じように見なすことで、優遇政策としての経済政策も一時的に取り消されたのである。

文化大革命が終結した後の1978年に民族事務委員会も回復し、その後少数民族地域では経済発展のための援助が行われてきた（王柯 2006）。しかしこの時期に少数民族が統合されている様子が見えてこないのである。王柯によると「本来国家統合の一助になるはずの経済政策は、かえって少数民族の反抗心を煽る。文化大革命以後の中国新指導部によって行われた「反省」、「優遇」と援助はかえって受ける側の少数民族に疎外感を与え、自分たちを「他者」として扱っている証拠として受け止められた」（王柯 2006：254）。データによると改革開放政策が実施されて以来少数民族の経済は大きく発展した（王柯 2006）。しかし同時に1980年代以降の近代化政策に伴い地域間さらに民族間の経済的格差を拡大させたのである（付栄 2019）。周知の通り改革開放の時期に発展の重点は主に東部に置かれていたのが原因である。こうした状況の中で経済格差を解消し、さらなる国民統合が重要な課題になってくるのである。

2000年に入ると中国は「西部大開発」（ここで定義している西部には全国にある五つの自治区と30の自治州がすべて含まれている）という新しい経済戦略を出してきた（王柯 2006）。経済支援政策を取り入れることでチベット自治区とウイグル自治区の分裂傾向が強まっていくというジレンマに落ちいらないために「開発」という政策を選択したのである。なぜならそれは「開発」は西部における多数の少数民族に経済的な利益をもたらすことができるが、「民族」を単位としないメカニズムであるからである。「西部開発」における市場経済システムの下では、経済活動の主体は企業や個人である（王柯 2006）。中国は改革開放時期に入って、新自由主義に参入し、「西部開発」という政策を取り入れることによってこれまで苦勞し民族識別政策によって作り出した民族の境界を曖昧化しようとする可能性も考えられる。しかし、その一方少数民族と漢族の間の境界線を強化する作

用をもたらす優遇政策も同時に実行しているのである。中国は一体どのような統合の仕方を目指しているであろうか。分裂傾向の強い民族と分裂傾向の弱い民族を分けて議論していくことも可能かと思われる（西部開発政策を行う地域では分裂傾向の強いウイグル族とチベット族が多く分布しており、民族境界が弱まっていくことが望ましい。それに対して中部と東部の少数民族の分裂傾向がほとんど見えてこない）。

共産党による少数民族に対する“表”の経済政策について中国独特の政治の背景の下で簡単に整理してきた。そこで国が出してきた具体的な経済政策は“現実”的にどのように実行されてきたのか、どのように受け止められてきたのか、受け止める側の生<sup>5</sup>、アイデンティティにどのような変容をもたらしてきたのかを検討することが重要である。

## 1.6 民族経済政策の中に生きるムスリムの実態

国家がどのような理念、原則の元である政策を出していくかをミクロ的にも、まだ理論的にも検討することが非常に重要である。しかし、1.5 の最後のところで述べたように“現実”にどのように実行されてきたのかの検討も大事である。少数民族と言っても中国には55の少数民族が存在している。個々の少数民族の成立の経緯、歴史展開などがかなり違っている。そこで筆者はイスラームを信仰する回族を取り上げ、グローバル化とイスラーム復興という背景の下で少数民族に対する具体的な経済政策にかんして漢族非ムスリムと回族ムスリムの受け止め方およびアイデンティティの変化を検討し、また不断の交渉の中で両者の関係性を解明していくことを目指している。

ここではまず二つの論文を取り上げて具体的な地域で具体的な政策が回族ムスリムのアイデンティティにどのような影響を与えていたかを簡単に見ていこう。

高橋は中国西北地方の農村における回族のエスニシティと経済活動の関係について考察している。彼によれば、寧夏自治区のある農村では生産責任制と西部開発政策が導入された後、回族と漢族との間の就業形態の差異がさらに大きくなり、このような政策が続くことによって、回族と漢族の両方の民族としてのアイデンティティがそれぞれ強化される可能性が高い（高橋 2002）。一方、中国福建省の陳ダイ鎮の回族の研究を行った王柯によれば、陳ダイ回族は人民共和国期に入ってから民族識別政策によって正式に認められていたにもかかわらず、自分が回族ということを承認することなく、「忘却」するように努力した。その後国家の経済開発政策（少数民族に対しては経済的援助を行う）が実施されると彼らは自分が回族であることを積極的に宣伝しはじめ、回族という民族を利用して大きな経済的発展を遂げたのである（王柯 2011）。

ここまですべてを見てもわかる通り、経済開発政策といっても実際地域によって内容が違って

---

<sup>5</sup> ここでいう受け止め側は少数民族の人々と漢族の人々を指している。

いる。彼らの生に対する影響も違っている。したがって具体的な地域で実行されてきた具体的な政策を一つ一つ丹念に検討していくことが非常に重要である。さらに検討する時には二つの集団に属する人々のとらえ方に目を向けていくだけでなく、相互的な影響を検討することが重要である。なぜなら、それは二つの集団に属する人々は常に不断の交渉の中で自分のアイデンティティを構築、更新していくからである。もちろん相互影響といっても、実際中国の現実に目を向ける際には、少数派として回族の人々はどれぐらいの発信力あるいはどれぐらいの影響力を持っているのかもきちんと踏まえなければならない。

### 1.7 民族誌的なアプローチから新しいアプローチへ

ここまで筆者は主に中国回族ムスリムが置かれている背景、歴史の変遷および彼らの反応を整理、検討してきた。いわゆる中国という特殊な背景の中でのムスリムの生きる現実を重点的に検討してきたのである。しかし、この捉え方にはまだ大きな問題が存在する。多和田によるとこのような民族誌的なアプローチ方<sup>6</sup>ではイスラームの普遍性およびその中で見出される理念が容易に無視され、ムスリムの行動が単に所属する社会の構造と習慣の中に還元されている（多和田 2004）という問題がまだ存在している。イスラームを単純に理念（教義）に還元されることを避け、さらには筆者がこれまで中心的に整理、検討してきたように単に社会、歴史の文脈の中に還元すること方法を乗り越えるために、多和田がマレーシア・イスラームを研究する際に提示した方法論を用いることにする。「個々のマレー・ムスリムが自ら置かれた現実の中で理念を解釈し、それによってムスリムとしての実践を作り出し、さらにそれが媒介となって理念と現実の双方におけるさらなる変化が生み出される過程を、一つ一つ丹念に後付けていく」（多和田 2004：ii）<sup>7</sup>という。いわゆる理念、現実、実践という三つの相互に関係する要素を用いてイスラームを動的な視点から研究するという試みである。

そこで現代中国の場合を見てみよう。周知の通り中国は社会主義国家であるが現代という時代の中で新自由主義経済政策も取り入れている。このように一見相容れないような社会背景（現実）の下でその現実（社会主義であろうが、自由主義経済であろうが）とは明らかに違う理念に基づいたイスラームを信仰しているムスリムが中国各地域に分布してい

---

<sup>6</sup> 多和田は従来のイスラーム研究を概ね教義的なアプローチ、民族誌的なアプローチ、両方を結びつく折衷論的なアプローチという三つの流れを分けてそれぞれの問題点を指摘、検討した。

<sup>7</sup> これに引き続きギアツの唱えた「真なる人類学」に近づくために、多和田は断片的事例だけを注目するのではなく、「射程」を拡大し、拡大された「射程」（より大きな文脈）の中で断片的事例を繋ぎ合わせると述べた。

る。そういう中国独特の時代背景の中で彼らはどのようにイスラームの理念を解釈し、まだどのようにそれに基づいて実践し、その実践はまた理念と現実に対してどのような再帰的な作用を持っているかというプロセスの検討が重要になってくるかと思われる。なぜなら、それは中国のイスラームを実体化、矮小化することなくより全面的に検討するために重要な意味を持っているからである。

本論文は大きく三つの部分に分けられている。第一部分は第一章であり、すでに論じてきたようにムスリムが中国に現れた時点から現在まで直面している政策（国の理念）という現実の検討である。第二部分は第二章となる。第二章においてはムスリムが直面している漢族の文化という現実が対象となる。第三部分は第三章であり、ムスリムがいかに国が出した具体的な現実的規則と自分の宗教の規則という両方のバランスをとりながら生きていくのかについて検討する。これらの検討を通して中国のムスリムの実態をある程度把握することができると考えている。

## 第二章ムスリムに“規制”をかける漢族習俗という現実の場

### 2.1 中国回族の結婚式

金によると、本来ムスリムの婚姻は以下の五つの条件が満たされたら、結婚が成り立つとされている。一、共通の信仰を持っている、すなわち新郎新婦両方ともにムスリムであること。二、新郎新婦の同意を得ること。三、二名以上の立ち合い人（ムスリム）。四、新郎側から新婦側への結納があること。五、アホン<sup>8</sup>の承認（金 2009）。しかし、現代中国においてはイスラーム教が本来に規定している結婚手続きだけで儀式を行うムスリムはどこにもいない。現代中国という背景の下ではムスリムの結婚儀式は様々である。なぜなら、中国における回族の結婚儀式は中国全体の習慣（儒教の思想などに由来するもの）に溶け込んでいるだけでなく、中国における様々な地域の習慣（漢族の風俗）にも溶け込んでいるからである。本節では回族の結婚儀式を分析することによって、このことを検証しようとする。ここでは回族の結婚式を二つの部分に分けて分析していく。第一部分においては回族結婚儀式の準備段階とそのあと行われるムスリムである限り最低限行わなければならない儀式である。第二の部分においては準備段階とムスリム独自の儀式が終わった後の中国式婚宴を分析する。

#### 2.1.1 回族結婚儀式の準備段階とムスリム独自の結婚儀礼

---

<sup>8</sup> 中国においてはイスラーム教の宗教指導者のことを指している。



同じ回族の結婚儀式といっても、地域によって形式は様々である。ここでは中国において回族人口が最も多い甘肅省での回族結婚儀式の形式をもとに分析していくことにする。澤井は甘肅省の回族結婚儀式を七つのパートに分けることにした。七つとは仲人（媒人）、お見合い（相親）、縁談の申し出（提親）、婚約（道喜）、結婚式（念尼卡哈）、披露宴（婚宴）、花嫁の里帰り（回門）（澤井 2018）である。

まず仲人から見てみよう、仲人とは結婚相手を紹介する人となる。仲人は元々儒教の思想からなるものでイスラームとは関係ないのである。李によると、儒教の経典『礼記』の中で、男女、行媒有る非ざれば名相知らず（李 2018）。いわゆる男女は、仲媒がないと互いの名すら知らないのである、ここで仲媒の重要性が分かってくる。この言葉は一見すると古代のもので現代の自由恋愛を通じての結婚とは全く相容れないように感じられるかもしれない。しかし、現代中国においては媒人という形式がまだ重要視されている。例を挙げると、澤井が調査した銀川市では「媒人」がいないことには、結婚の手続きを進めることができないと考えられている（澤井 2018）。それに対してイスラームの結婚に関する教義を見ると、新郎新婦は自身の自由な意思で結婚することを推奨しているゆえ、仲人を必要としていない。ここから見ると、中国の儒教と比べると、イスラーム教が持っている価値観が現代中国の価値観に近い部分もある。いわゆる、回族の結婚式はイスラームの価値観を持っているが、形式の部分はすっかりと中国の形式に溶け込んでいる。中国の伝統文化に無理やり影響されるというより、時間の流れの中で両者がお互いに溶けこんでいるととらえることができる。

ここで第二のパートと第三のパートを合わせて見てみよう。第一のパートが終わると、お互いの家族が相互訪問を繰り返し、相手の家庭環境や経済条件などについての詳細な情報を収集し始める（澤井 2018）。第三のパートである縁談の申し出では、数回訪問した後縁談を進めるために具体的な準備作業に取り掛かる（澤井 2018）。中国において回族結婚儀式の研究するでは大体この二つのパートを合わせて説明することが多い。中国においてこの二つのパートは合わせて定親と呼ばれることがある。この定親のパートの中で重要な部分となるのが婚資の相談である。イスラーム教の中でも結婚するとき男性側が女性側に一定の財物を渡さなければならないという規定が存在している。それに対して儒教の経典である『礼記』の中では次のように記されている。すなわち、お金を受け取らず、親類を作らない。いわゆる、婚資がないと結婚自体は成り立たないのである（李 2018）。理論的な面だけを見るとイスラーム教の婚資への見方は中国のそれとかなり近いのである。

ここで実際婚資のやり取りが中国という地域でどのように行われてきたのかを見てみよう。甘肅省において婚資は女性が受け取るものではなく、媒人を通じて親族の間で婚資の条件が決められる（澤井 2018）。しかし、それに対して海南の三亜回族区においては婚資は全て新婦個人の所有物となり、親族とは関係がない。なぜなら、婚資のやり取りは女性側親族の一人の労働力を失うための弁償と考えられているからである。それに対して三亜回族区は小さい地域であり、二つの距離の近い村からなる地域であるため、どちら側が労

働力を失っているという感覚があまりない。ゆえに婚資のやり取りは親族とは関係なく、婚資は女性だけのものとなる（馬 2012）。この二つの地域の事例からわかるように、イスラーム教の結婚式の婚資のやり取りは中国全体の習俗に溶け込んでいるだけでなく、各地域の習俗にも溶け込んでいる。

ここまでは回族結婚儀式の準備段階を紹介した。ここからムスリムである限り行わなければならない儀式を分析することになる。第四のパートである婚約と第五のパートである結婚式は回族では合法的な結婚の絶対条件と見なされている。

澤井によると第四のパートである婚約は女性宅で行われる。男性側および女性側の主要な親族が出席し、それぞれ帰属する清真寺の宗教指導者を招待し、証人二名の立ち会いを依頼する（澤井 2018）。新郎側から新婦側への結納もこの段階で行われる。上で第四のパートである婚約はムスリムである限り行わなければならない儀式であると紹介したが、しかし、中国においてはこの儀式もまた中国の色に染められている。澤井によると、銀川市では第四のパートである婚約は必ず「過セ貼」と呼ぶ死者祈念儀礼を行う。この儀礼の中でドアー祈念<sup>9</sup>を行うことによって新たな夫婦の誕生を死者に伝え、かつ死者の平安を祈る（澤井 2018）。これはムスリムの儀礼というよりも中国回族特有のものである。しかし、一見すると結婚式の死者祈念儀礼の形はイスラーム教義と関係なく中国のもののように見えるが、実際のところこの儀式はイスラーム教の価値を反映している。イスラーム教から離脱してはいないのである、なぜならイスラーム教においては葬式の中で死者祈念儀礼が行われているから。中国回族の結婚の中で最もイスラーム教に近い部分すらも中国の色に染められている。しかし、完全に中国化されイスラーム教と関係ないかという点、そうでもないのである。

第五のパートは男性側の家で行われる。ここのパートにおいて宗教指導者が新郎新婦に対して訓戒をし、彼らがイスラームの聖句をアラビア語で暗唱できるか、中国語に翻訳できるかどうかを確認したあと宗教指導者がクルアーンを朗読し、そこにいる全員が新郎・新婦の幸せのためにお祈りを捧げる。そのあと宗教指導者が出席者に対してお菓子をばらまくのである（澤井 2018）。澤井の解釈によると、撒かれるお菓子は「アッラーからのバラカ<sup>10</sup>」であって、受け取ったものが幸せになるとされている。しかし、これはイスラームと関係なく漢族の婚礼の中でも行われている行為である。ここからわかるように元々中国に存在するものは解釈をつけることによってイスラーム教に適する行為になる。

### 2.1.2 回族の中国式婚宴

本来のムスリムの結婚は上で取り上げた五つの条件さえ満たされたら成立するものであ

---

<sup>9</sup> 礼拝後に行うアッラーに何かを乞い求めることである。

<sup>10</sup> イスラーム教で「神の恩寵」を意味する語である。

る。しかし、現代の中国におけるムスリムの結婚では五つの条件だけでは社会的に承認されないのである。ムスリムの結婚は三つの意味合いの結婚が必要となってくる。この三つの意味合いの結婚が全て終わった時に、初めて社会的に承認されるのである。ムスリムの結婚は各地域によって違う様態を示しているが、先ほども述べたように大雑把には体七つのパートに分かれているとみることができる。澤井によると、第五つのパート（結婚式）が終わると、イスラームの合法的な結婚と認められる（澤井 2018）。しかし、これだけでは終わらないのである。中国の夫婦として社会的に承認されるためにはもう二つのプロセスが必要となってくる。一つはいうまでもなく、国民国家に生きているうえでは誰も避けることのできない法律的なプロセスである。澤井によると結婚後、教義上で合法的な夫婦は行政機関で結婚手続きを進め、中華人民共和国の婚姻法上も合法の夫婦にもならなければならないのである（澤井 2018）。もう一つは中国という地域に生きる上での伝統的結婚式というプロセスである。中国の伝統的な結婚式は地域によってもまだ少しずつ違っているが、ここで奈良が行った雲南省でのムスリムの中国婚姻についての調査に基づいて分析してみよう。奈良によると、雲南省における「中国の婚姻」は、一般に嫁をもらう、披露宴、鬧房<sup>11</sup>という三つのプロセスならなる（奈良 2016）。ここで嫁をもらうところを分析してみよう。嫁をもらうのは新郎が車に乗って新婦の家に行き、新婦を家に持ち帰ることである。新郎が新婦の家につくと、色々な“試練”が与えられている。その中でよく見られるのが新婦の靴を探すというパートである。奈良によると、雲南省においては漢族の結婚も回族の結婚も靴探しというパートが存在する。靴探しは新郎を新婦宅へと連れていくことを象徴している（奈良 2016）。しかし、河南省において状況がまた違ってくる。河南省のある村落の回族と漢族通婚を研究している劉によると靴探しは漢族特有のものである。古代女性は不浄なものとされている。ゆえに結婚の時は靴を隠すことによって不浄なものを避けていく。しかし、そういう民間信仰的なものがイスラーム教の中では禁止されている。回族と漢族の通婚の中でもあえて避けられている（劉 2019）。

ここからわかる通り、同じことが二つの地域で二人の研究者によって全然違う解釈が行われている。一つの儀礼が行われるかどうかは解釈の角度によって変わってくる。中国の習俗、あるいはイスラーム教義のどちらかだけによって規定されることがないのである。

嫁をもらうというパートにはもう一つ重要な部分が含まれている、それは新郎から新婦への挨拶である。周知の通り、ムスリムはアッラー以外の人に対してお辞儀をしてはいけないのである。劉の調査している河南省においては回族内婚においても、漢族と回族の結婚式においても女性側の親に対して挨拶をしたときはお辞儀が必要とされていないのである（劉 2019）。奈良によると、雲南のある回族結婚式において、撮影をするディレクター（中国では結婚式をあげる時記録するために撮影を担当するディレクターが一人いる）は

---

<sup>11</sup> 結婚式の時、友人らが新郎や新婦をからかう行為である。

漢族の人である。漢族のディレクターがムスリムの新郎に対して新婦の親に三回のお辞儀を要求したのである。そこでムスリムの新郎が宗教という理由で拒否したのだが、折衷案としてディレクターはそんなに深くしなくても、感謝の気持ちを含めて軽くしただけで大丈夫ですよと言ってやっとならぬ新郎によって受け入れられたのである（奈良 2016）。ここからわかるように現実においてどちらによるというよりは両方の折り合いの中で行われている。

この節において回族結婚式の準備段階、ムスリムである限り最低限に行わなければならない儀式、ムスリム独自の儀式が終わった後の中国式婚宴という三つの部分を分析してきた。ムスリム独自の儀式という「よりイスラーム的」な部分も、中国式婚宴という「より中国的」な部分も、どちらも単に一つの要素によって規定されるのではなく、イスラーム的要素と漢族的な要素が折り合いをつけながら、実生活の中で溶け込んでいる。

## 2.2 回族の葬送儀礼

先ほど紹介した回族ムスリムの結婚式は、見た目からはどちらも漢族の習俗から大きな影響を受けてきたのである。もちろん今まで検討してきたようにそれは一つの固定的な文化から影響を受けたというよりは両者が液体的で溶け合いながら相互作用しているのである。結婚式は利益を出すことのできる分野のゆえに、漢族の人々も積極的に関わってきた。それでは、葬式という部分に関してはどうだろう。張によると、回族ムスリムの墓は死ぬ前に決められており、葬式はイスラーム教義に従って簡単に行われるのが普通である（張 2010）。ゆえに食生活などに比べると商品化して利益を生み出すのが困難であり、漢族とそれほど大きな関りを持たない事が予想できる。しかし、これはあくまでも理論的な予想であり、それを確かめるために回族の葬式の現状についてこの節で検討することにする。回族葬式の手順は地域によって違ってくるが、大きく葬式の準備と葬式の儀礼という二つの部分に分けることができる。細かく分けると、葬式の準備は清真言葉、タウバ<sup>12</sup>、葬式の報告、遺体の沐浴、贖罪儀礼の五つのパートに分けることができる。葬式の儀礼は葬送儀礼、埋葬、死者祈念儀礼という三つのパートに分けることができる。いわゆる準備の段階と儀礼の段階を合わせると、8つのパートに分けることができる。この節において主に二つの部分について説明しようと思う。第一部分においては回族葬式の準備を分析する、第二部分においては回族葬式儀礼を分析する。

### 2.2.1 葬式の準備

葬式の準備を分析する前にまず回族の人の死への捉え方を検討してみよう。澤井による

---

<sup>12</sup>イスラーム教では犯してしまった罪に対する深い悔恨を持っていること。

と、漢族と同様に回族の中でも死という言葉が避けられている。その代わりに「帰真」という言葉をよく使用する。これは死んだ人間がアッラーのもとへ帰るという意味である（澤井 2018）。周知の通り、イスラーム教においてはムスリムの生死はアッラーが事前に決めたものであり、変えられないものであるゆえに冷静に死を迎えるべきという教えがある。李によると、中国西北地域の回族葬式においては号泣（大声をあげて泣くこと）する人が存在しないが、苦しんだり、涕泣（声をあげて泣くこと）したりする人が存在する（李 2017）。実際漢族の葬式には死んだ人のために号泣するという習俗が存在する。西北地域の回族葬式の人々は号泣するのではなく、完全に冷静にただ眺めるのでもなく、啼泣するのは漢族の習俗とイスラームの教えの折り合いの結果と考えることができる。

先ほども述べたように葬式の準備は清真言葉、タウバ、葬式の報告、遺体の沐浴、贖罪儀礼の五つのパートに分けることができる。ここでまず清真言葉とタウバから分析してみよう。澤井によると、シャリーアに従って宗教指導者が臨終間近の者に「清真言葉」いわゆる「アッラーの他に神なし。ムハンマドはアッラーの使徒なり」を唱えさせ、彼ら自身がムスリムであることを自覚させる（澤井 2018）。臨終を確認した後、死者の生前の罪をアッラーに赦免してもらうために宗教指導者がクルアーンを暗唱する（澤井 2018）。この部分においては完全にイスラーム的要素に支配され、漢族的習慣からの影響がほとんど見えてこない。

ここでその後の葬式の報告も見てみよう。臨終を確認した後、死者の家族が親戚、隣人などにこの事情を知らせる。元々は必ず人々の家に行って知らせるべきであるが、現代社会においては電話で知らせることも多くなった（馬 2016）。通知を受けたあと親しい親戚がお金など持って弔問してくる、他の村民は何も持たずに弔問してくる（張 2010）。張が調査している南崗瓦屋村（合肥のある村）において長男が自分の家のドアの前に立ち、弔問してくる人に対して感謝のお辞儀をする（張 2010）。もし土下座をして頭を下げた感謝を表すのなら、誰も弔問してこない（張 2010）。なぜなら、それはイスラーム教において禁止されているからである。それに対して漢族の習慣の中で土下座をすることは親孝行として非常に重要なことである。山東省で回族の葬式を調査した李によると、ある家族で人が亡くなると、その人の子供が村人たちの家の外で土下座（ここでいう土下座は前で書いた土下座と違う。前で書いた土下座は村民に親の死を告げた後、村民が弔問してくる時自分の家での土下座。ここの土下座は他の家の前で土下座し、親の死を告げること。）をし、この方法で村民に自分の親の死を知らせるといった慣行が存在する（李 2017）。これは漢族の親孝行に由来するものであるが、周知の通りイスラーム教義に違反するのである。しかし、李が調査する山東省の村の80歳の女性によると、自分たちはアッラーだけを信じている回族であるが、親孝行するために子供が土下座するのが昔からの伝統であり、直しにくいのである（李 2017）。アホンの解釈によると、漢民と混住する中でそこから影響されることが避けたいが、土下座するのはやめた方がいいとのことである（李 2017）。しかし、アホンはまたこうも述べている、ムスリムである上で一番重要なのは心である。アッラー

は君たちの心を見ている、と（李 2017）。だから、もし外界の圧力の下でやむをえず間違ったことをやったとしても、無上の慈悲を持つ神は全てをわかっているから、理解してくれるというのである（李 2017）。

ここで李が記録した二人の会話を分析してみよう。村民に対して土下座をするのは明らかにイスラーム教義に違反する行為である。しかし、女性の説明によると、昔からの伝統ということではなかなか直りにくい。その女性にとって教義よりも親孝行が大事である。それに対して宗教指導者のアホンは土下座を否定しているが、やむをえない場合なら、ある程度教義に違反してもいいと唱えている。いわゆる宗教指導者であるアホンにとっては土下座してもしなくてもムスリムであることは間違いないのである。しかし、宗教指導者であるアホンとその女性には根本的な違いがあることも忘れてはいけない。それは女性が昔から伝達されたきた親孝行の習慣を使って自分の考えを述べている一方、宗教指導者であるアホンは宗教を使って自分の考えを述べていることである（土下座を認めたとしても、認めなかったとしても）。このことからわかるように同じムスリムであっても、漢族の習慣から受けた影響の度合いはさまざまである。また漢族の習慣を受け入れたとしてもそれは信仰を裏切ったのではない。宗教指導者であるアホンがしているようにイスラーム教の解釈によってこの習慣を受け入れたのである。単純な教義から二つの相容れないようなものが教義に対するさまざまな解釈のなかで溶けていくのである。

遺体の沐浴は遺体を洗い、死者にアッラとの対面の準備をさせることである（澤井 2018）。3 回丁寧に洗った後、遺体を「カファン」という白い布で包む。回族の葬式を紹介する文献の中で、遺体の沐浴という部分で漢族の習慣から影響を受けたと思われる点はほとんど見当たらないのである。なぜなら、遺体の沐浴はムスリムだけが行うべき行為、しかも洗う人以外誰にも部屋へと入れさせないという掟が存在するものであるために、ゆえにこのパートで漢族が関わる余地はほとんどないと思われる。いわゆるこの部分においてきちんとできなかったとしても大きな処罰にはならないということで他の部分と比べるとゆるいということも否定できない。この理由からはなぜ遺体の沐浴が漢族からの影響をほとんど見られないことがわかってくる。

ここで儀礼準備の最後の段階の贖罪儀礼を見てみよう。澤井によると、遺族たちが遺体を運び出した後、葬式参列者に対して「セ貼」（自発的喜捨）を配布する。フィドヤ<sup>13</sup>を回すことによって、死者が善行を積めるようにアッラーに祈念する事ができる（澤井 2018）。実際のところ、フィドヤを回すことはイスラームの教義が規定するものではなく、回族独自の習慣となる（澤井 2018）。もちろん、地域によって遺族が喜捨を行う方法と金

---

<sup>13</sup> 澤井によると「セ貼」という民俗語彙はアラビア語のサダカを意味であるが、儀礼で分配される自発的喜捨は特別に「フィドヤ」と表現される（澤井 2018：311）。フィドヤとは「遺族が死者の生前の罪業を贖う行為」を意味する（澤井 2018：311）。

額とが違って来る。ここで唐汪川村のセ貼の状況を見てみよう。なぜ唐汪川村のセ貼を検討するのかというと、この村のセ貼は他の地域と随分違って、独特の色に染められているように見えるからである。馬によると、遺体を家から運び出したあと、遺族が金を空にばら撒き始め、近くにいる人々が拾い始める（馬 2016）。この場面を見ると、漢族の葬式の中での冥銭（本物のお金ではなく、お金の模したものを死者の通行料として撒く）を連想せざるをえない。唐汪川村を調査する馬によると、村でこの風俗の由来を知る者は一人もいない。しかし、この村を構成する二つの大家族の祖先のどちらも元々漢族だったのであり、ゆえに馬は、これは漢族からの影響があるからと推測している（馬 2013）。

イスラーム教義の面から見ると、冥銭をばら撒く行為は明らかにアッラー以外の神に対して信仰を示していることとなる。しかし、このことに関しては他の解釈を出す事もできる。馬が調査する村の人々が出した二種類の解釈を見てみよう。第一の種類はアッラーによる赦免に対する願望である。村民によると、世の中の人々は誰でも多少他の人々のお金を非法占有したことがある。例えば道端で他の人の財物を拾ったり、他人から少量のお金を借りたまま返還しなかったりなどであるが、遺族がそのお金をばら撒くことによって、アッラーの赦免を期待する事ができるのである（馬 2013）。甘肅の葬式儀礼を研究する澤井も同じような解釈を示している。

第二の種類は平等に関わる言説となる。村民にとると、日常生活の中で人々の間には地位の差が存在する。しかし、お金をばら撒く時、人々が地位と全く関係なく平等にお金を受け取る事ができるのである（馬 2013）。このような解釈は教義に違反するどころか、むしろアッラーの前で皆は平等であるという教義を実行しているように見える。

ここでこの二つの種類の解釈を踏まえ、この行為をまとめて分析してみよう。前でも記述したようにクルアーンの中では、葬式参列者に対して「セ貼」（自発的喜捨）を配布することが記されていない。これはムスリムが必ず行わなければならない義務ではなく、中国の回族の間だけで行われる行為である。しかし「セ貼」（自発的喜捨）を配布すると言ってもさまざまな形式が存在する。もしフィドヤを回すだけなら、これはシャリーアに規定されるものでなくても、回族の独自の儀礼として考えることができるであろう。しかし、お金をばら撒くような形式の喜捨はまた違って来るであろう。それについては漢族の葬式のお金をばら撒くという行為が連想されるのであり、漢族からの影響の可能性が大きいのである。

これらはいずれもも一種の解釈になるであろう。今まで見たように、この行為については、村民であろうが研究者であろうが誰もが問題ないと考え、理に適うような解釈を出したのである。解釈によってこの行為は漢族の文化からの影響と唱えることもできる（唐汪川村を調査する馬のように）。あるいはアッラーに許してもらふ行為であると唱えることもできる（唐汪川村の一部の村民と甘肅の葬式儀礼を調査する澤井のように）。あるいは日常の不平等を補うためにと唱える者もいる（唐汪川村のもう一部の村民のように）。もちろんここで一体どちらが真実を述べているのかを検討するのではない。このことを通して明

らかなのは、人々は常に正確にどちらかの文化に従って生きていくという訳ではないという点である。ここから固定的な文化が存在しえないということがわかってくる。文化は常に人の解釈によって変化しつつあり、その諸々の解釈によって文化的な要素が溶け込んでいくのである。

## 2.2.2 葬式の過程

葬式の準備の清真言葉、タウバ、葬式の報告、遺体の沐浴、贖罪儀礼の五つのパートは一通り検討してきた。次に葬式の儀礼の葬送儀礼、埋葬、死者祈念儀礼という三つのパートを検討していきたいと思う。

まず葬送儀礼から見てみよう。澤井によると、贖罪儀礼が終わると、葬儀参列の男性がジャーザ礼拝をし始める。これはムスリムの義務行為である（澤井 2018）。ジャーザ礼拝の中で人々が聖句を唱えることによって死者の生前の罪をアッラーに許してもらい、来世で平穏な生活送れることを祈る事ができる（澤井 2018）。葬送儀礼が終わったあと、遺体が墓地へと搬送され、墓穴に埋葬される。

埋葬されたあと、いよいよ最後の段階である服葬の段階に移る。澤井によると、銀川市においては葬儀当日以後、遺族は服葬の習慣に従わなければならない。ここでの服葬は漢族の「戴孝」と同じような意味である（澤井 2018）。回族が戴孝という行為を始めるのは明代からのことである。明代の統治者は儒教朱子学を重要視するため、全ての人間は漢俗礼制に従わなければならないと規定した。ゆえに回族もその時から戴孝という礼制を従うようになった。これは一見すると単に歴史の中で漢族が実施する同化政策に抑圧されただけのように思える。しかし、回族の内部にはさまざまな受け止め方が存在する。例えば、澤井が調査している銀川市においてはシャリーアの中で規定されている訳ではないにもかかわらず服葬期間中に葬章<sup>14</sup>は必ず着用しなければならないとする者がいる（澤井 2018）。これにたいして服葬は亡くなった人の死を嘆き悲しむためでなく、死者を哀悼するためであると説明する者もいる。さらにはイスラーム改革派であるイフワーン派<sup>15</sup>のようにクルアーンやハディースに基づかない「非イスラーム的」な行為として攻撃する者もいる（澤井 2018）。

この節において回族の葬送儀式を検討してきた、儀式の中で実際に行われる行為は単に教義によって決められるとか、漢族からの影響を受けたりするとかではなく、両者がさまざまな解釈の中で液体的に溶け込んでいることがわかるであろう。

---

<sup>14</sup> 澤井によると、これは左腕につけた死者を哀悼するためのものである（澤井 2018）。

<sup>15</sup> 19世紀に中国で誕生したスンナ派に属するイスラームの一派、経典に基づくことや習俗をあらためることを主張している。



## 2.3 建築としての清真寺

本節においては、イスラームの美意識がいかに漢族の習慣の一つである中国美意識に影響されてきたのか、またどのようにそれに基づいて中国独特の清真寺を作り出してきたのかを検討する。美意識は精神的なものだけではなく、様々な“物”を通して表出される。ここではそのような重要な“物”の一つであるモスクを通して漢族の美意識がいかにイスラーム美意識に“制限”をかけてきたのかを検討する。この問題を解くために本節は二つの部分に分けることとする。第一部分においてマクロ的な視点から中国モスクの発展を紹介する。第二部分においてミクロな視点から中国におけるの三つの清真寺をもとにその美意識を分析する。その中の二つは沿海にある清真寺であり、具体的には中国モスクの移植期<sup>16</sup>に広州で造られた懷聖寺と、同じ時期に泉州で造られた清浄寺である。もう一つは内陸にある清真寺である。

### 2.3.1 清真寺の発展段階

中国の清真寺の発展には移植期、形成期、高揚期、衰退期という四つの時期に分けることができる（燕 2006）。

唐永徽二年（651）から宋朝末までの 600 年間は中国イスラーム教建築の移植時期である（燕 2006）。この時期においてイスラーム教が初めて中国に伝入されたのである。前の章にも記したようにこの時期のムスリムは商業陸路と海路を通して中国に到来した。今回詳しく紹介する二つの沿海の清真寺はこの時期に作られたものである。この時期のモスクは伝入されたばかりという原因もあって、アラブ風のものが数多く存在する。

宋末元初から元末明初まで約 90 年間は中国イスラーム教建築の形成時期にあたる（燕 2006）。前の章でも記したようにこの時期において外国人のムスリムは中国の政治制度に組み込まれ、中国人として根付くことになった、それにつれてイスラーム教も形成されたのである。この時期に移入してきたムスリムの多数は中国の西北地域に散居している（燕 2006）。今回紹介する二つの清真寺はいずれもこの時期に作られてきたものである。この時期の清真寺は中国からの影響を受けて、中国式の清真寺が形成し始めた。

明代初期からアヘン戦争までの 500 年間は中国イスラーム建築の高揚期である（燕 2006）。明朝になると、漢文化至上政策がなされ、前の時代と比べると、この時代ではムスリムの土着化の度合いが強くなり、ムスリムたちと漢族が緊密に結びつく方向に向かい

---

<sup>16</sup> 唐永徽二年（651）から宋朝末までの 600 年間はイスラーム教建築の移植時期である、この時期で作られたモスクは主にアラブ風が多い。懷聖寺は中国の要素を多く備え、特別の存在である。

つつあった。燕によると清朝になると、清真寺が大量に修築されるようになった。この頃に中国イスラーム建築は大体定着されたのである（燕 2006）。

アヘン戦争から本世紀中葉の 100 年の間で、清真寺は停滞時期に入ったのである。戦争の原因でいろんな清真寺が破壊された。新しく造られた清真寺はあったが、その規模と質は前より落ちている（燕 2006）。

### 2.3.2 漢族の美意識からの“規制”

#### ①懐聖寺に表出される美意識の在り方

懐聖寺は唐 627 年に創設されたモスクで何回も改築された経験がある。今残る多くの部分（ミナレット以外の部分）は清朝で改築されたものである（劉 2019）。明清時代に作られたモスクの多くは中国風のものである。図 1 に見られるように、懐聖寺も中国伝統的の四合院制に基づき、対称を重視している。これはイスラーム教の美意識とも共通している。なぜなら、深見によると、コーランで描かれている天国の中に存在するものもすべては対称をなしている。有名なイスラーム建築のほとんどが中心線に対して線対称のものである（深見 2010）。また図 2 からみられるように、懐聖寺はピラミッド型の屋根が二層程度重なるような構造を有している。これは見れば分かるように昔の中国の宮殿と通底するものであり、当時の中国の美意識が反映されている。しかし、これは完全に中国化し、イスラームと無縁なのかということとそうでもなかった。深見によると「イスラーム建築の美の底流に潜んでいるのは、建築という現実を誇張するのではなく、人間を包み込み心地良い気分にするための幻想的な空間への要求である」（深見 2003：170）。このような葺き下ろし屋根によって屋根の高さと内部の柱を増やすことなく、懐聖寺の内部空間をより拡大する効果を備えている（劉 2019）。これはまさに従来イスラーム建築が追求しているように、外観を誇示するのではなく、内部空間を重視する特徴である。また屋根の高さを上げないのは深見によると見えない絶対的な神を前にして、人間は小さい存在であり、ゆえに人間が天に届きそうな誇張するような建物を作つてはいけなないのである（深見 2003）。配置と空間感覚という二つの要素だけ見れば、中国の伝統的な要素を多く備えており、一見したところで中国風のモスクだとしても、実際の所イスラーム教の美意識から離脱しているわけでもないのである。図 2 からみられるように懐聖寺の全体は完全に中国風の物に見えるが、その中のミナレットである光塔はアラブ風の物である。深見によると「ミナレットとはモスクに付属する塔で、モスクへと人々を誘うために、そこから日々のお祈りの時間を告げるアザーンが唱えられる場所である。」（深見 2010：97）。しかし、中国においての光塔は方向を導くために使われていた。これは中国においてそのような役割を果たすようになってきたものである。しかし、だからと言って完全に中国化しているかということ、そうでもない。イスラーム教の教義からもわかるようにこの宗教は今世と来世の幸せを同時に重視する宗教である。今世の生活が重視されるゆえに、ミナレットも実生活のために使

われることができる（馬 2003）。ここからもわかるように中国に入って中国化されても、イスラームの提唱する美からは離れられていくわけでもない。

### ②清浄寺に表出される美意識の在り方

一方、清浄寺は北宋（1009年）に創設されたモスクである。このモスクは中国現存でも歴史のあるアラブ風のモスクである。歴史の中で何回も修築されたことがあるが、質的な変化はなかった（努尔买买提 2015）。しかし清浄寺はアラブ風のモスクとはいえ、中国従来の美意識から影響も受けたことも垣間見える。例えば清浄寺の中に明善堂というもう一つの礼拝堂が存在する。明善堂図3を見ればわかるように、この建築は中国伝統の宮殿でよく使われている赤を使っている。しかし、従来の中国に存在する美意識を表出する建築だとしてもイスラームの美意識に背いているとは言えない。深見によるとイスラーム建築は外観より内部を重視する傾向がある（深見 2003）。いわゆる外観がイスラーム的であるかどうかはそれほど重要ではない。内部の部分こそ大事である。努尔买买提によると、明善堂の外観は中国漢族寺院とよく似ている。しかし内部を見ていくと空間配置は全く違ってくる。図4、図5で示したように、普通の場合寺院には仏像が中間にあり、仏像によって空間が分けられている。それに対してイスラーム礼拝堂の中では皆がメッカの方向に向かって平等的に礼拝をおこなう（努尔买买提 2015）。ゆえにアラブ風のモスクだとしても、中国的美意識が入っている。この礼拝堂に反映されるように、両者の美意識を無理やりに組み合わせるのではなく、解釈によって二つの美意識が一つの建築上に溶けていく。

### ③宁夏同心清真大寺に表出される美意識の在り方

宁夏同心清真大寺は宁夏回族自治区の中で一番歴史が長く、規模の大きいモスクである。明朝初期に作られ中国要素を多く備えているモスクである。中国の西北地域において黄色は土地の色を代表しており、西北地域の建築はよく黄色を使っている（燕 2006）。図6で示したように宁夏同心清真大寺昔も黄色を多く使っている。周知の通りにモスクは大体色鮮やかなものである。白いものもよくみられる。しかし宁夏同心清真大寺は全く違う様態を示しているのである。例えばクルアーン第十章で書かれるように「仮初の現世の生をものたつとて言こうなら、天から我らの降らす水のごときものか。その（雨水）に、人間や家畜の食べ物となる地上の草木がよく混じて、そのうち大地は色とりどりの装いをこらして目もあやなす美しさ」。教義からもわかるように色鮮やかは求められている。しかし、この清真寺は完全に中国化されているとも言い難い。なぜなら、イスラームの本義は平和、順従、服従の意味が含まれている（楊 2006）。いわゆる神に、神が与えてくる環境に積極的に服従するのである。イスラーム建築は中国の環境に置かれて、自身の揺るぎない原則を守りながら、教義の基つきながらも、中国の建築様式に調和しつつある。

モスクの中で見られる美意識は本質的に不変なものではなく、常に変化し続けるものである。上にあげた三つのモスクは歴史の変遷の中で少しずつ変わってきた。歴史の変遷の中で二つは中国風のモスクに、もう一つはアラブ風のモスクに変わってきたのである。しかし、一見すると全く違う様式の建築だとしても、その中から表出する美意識は完全に異

なったり、相いれないというわけではなく、解釈によって共通するようなものにもなりえる。このようにモスクの中に表出する美意識は固定的で純粹不変の物ではなく、流動し、融合し得るようなものである。

美意識の変化は一つの要素に帰結するのではなく、様々な要素の作用の下で出来上がったのである。例えば、イスラーム教徒だからと言って教義が規定する美意識だけに囚われるのではなく、あるいは完全に中国の美意識に同化し、自分のムスリムとしての美意識を放棄するのでもなく、常に自分が置かれている状況と折り合いをつけながら自分の美意識を作りだして行くのである。それはモスクという建築にも反映されている。

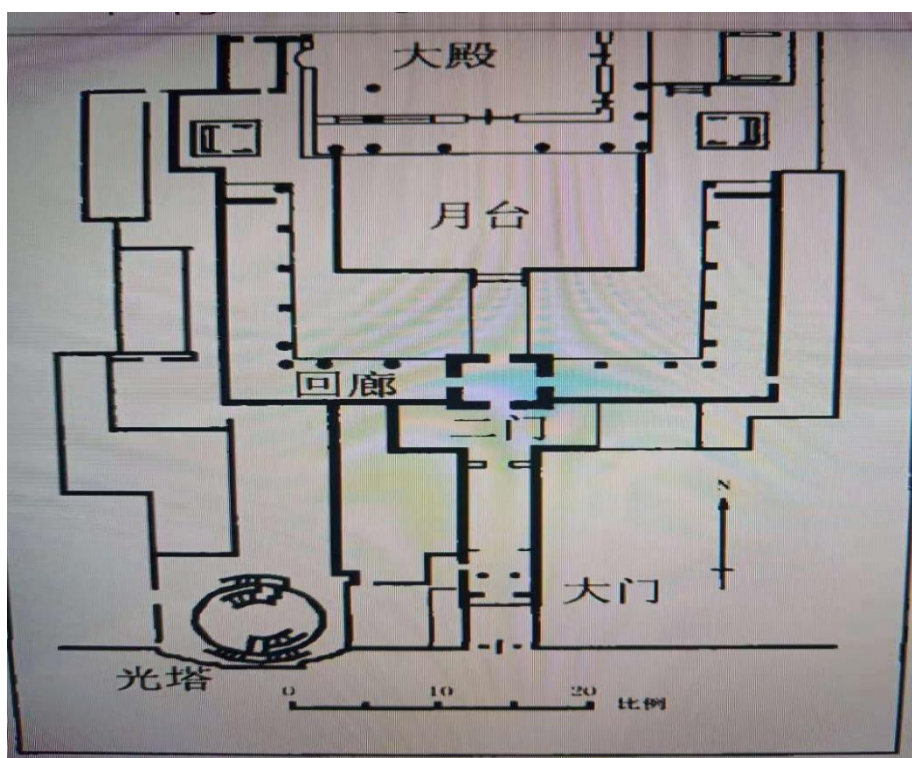


図1 懷聖寺の平面図



図2 懷聖寺の外観

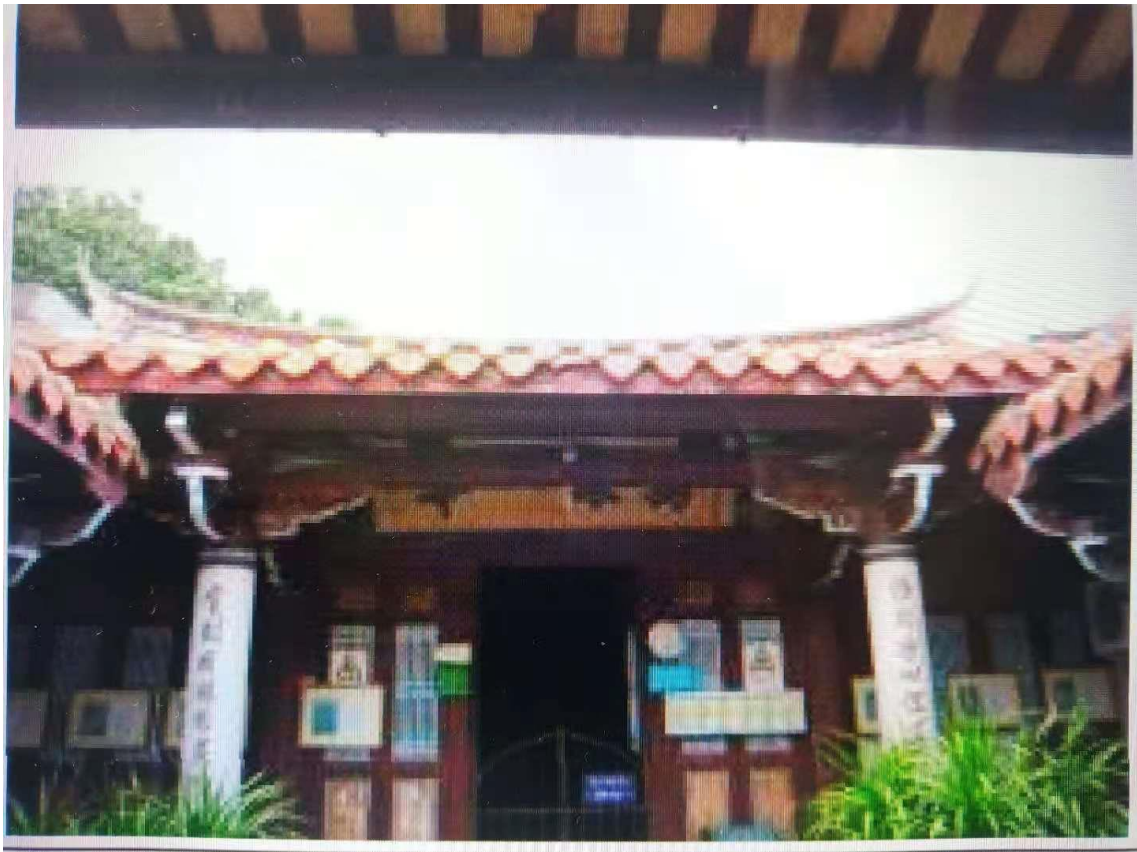


図3 明善堂外観

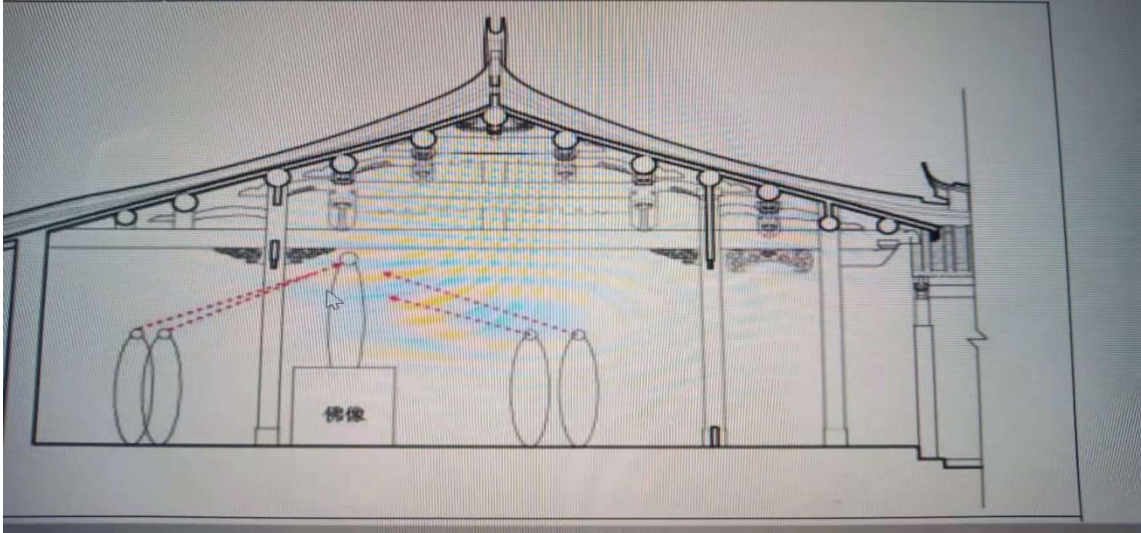


図4 普通の寺院の場合

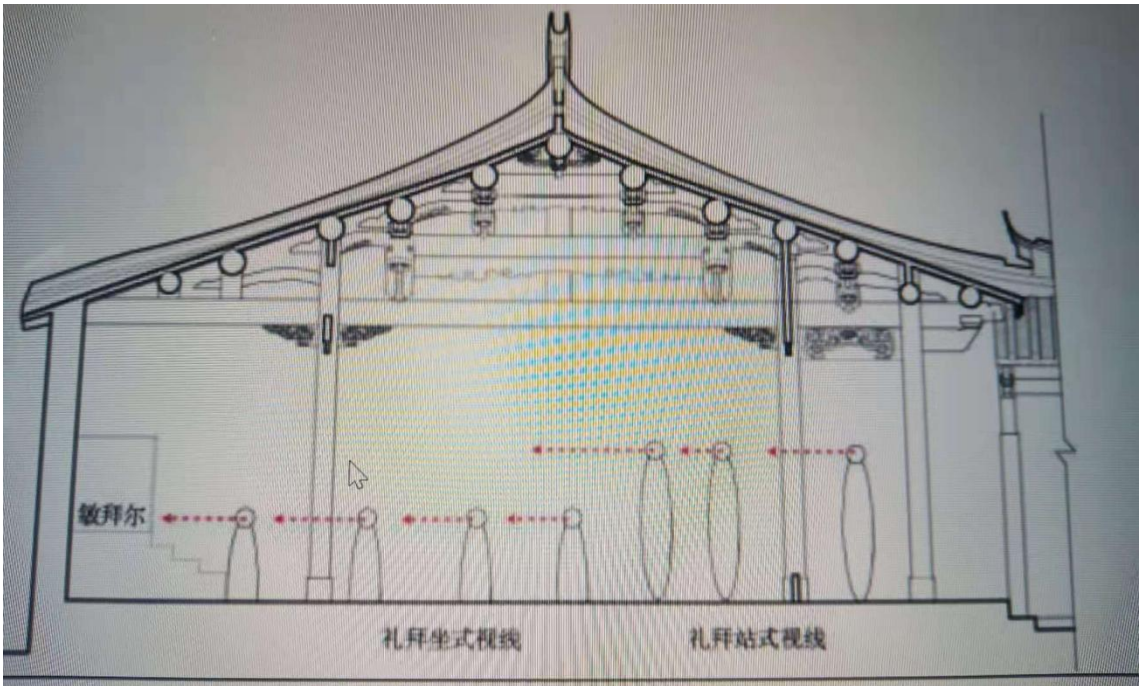


図5 明善堂の内部構造



图 6 宁夏同心清真大寺

[Tongxin mosque - 同心清真大寺 - 维基百科，自由的百科全书 \(wikipedia.org\)](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%9F%B3%E5%BF%B7%E6%B8%85%E6%B8%85%E5%A4%A9)

### 第三章 現実と理念という二つの規則の中に生きるムスリム

いくら民族の虚構性を唱えても人々は手続き上ですでにいずれかの民族に属さなければならない状況になっている。そういう状況の下で共生を図るために「現実の政策」（多和田がマレーシアにおける「開発政策」と「国民統合」を検討する時提示した単語）の検討が重要になってくことを指摘し。そこで国民統合するための「現実の政策」の一つとして、3.1において少数民族に対する実効性のある民族経済政策を検討し、現実的な民族経済政策の下でムスリムがいかにか生活し、またアイデンティティはどのように変化していくのかに関して二つの例を挙げて説明した。もちろん民族経済政策は実効性のある政策として重要な検討価値がある。しかし回族と漢族という二つの民族の関係をもっと全面的に検討していくため、この章では民族経済政策だけにとらわれることなく、回族が備えた重要な要素としてのイスラーム信仰（教義）にも目を向けることにする。ゆえに第三章においてムスリムは清真認証、清真寺、教育という三つの面においてどのように理念と現実とに直面しながら生きていくのかを検討する

#### 3.1 国境を超える清真認証

##### 3.1.1 中国清真食品認証の現状

ムスリムはイスラーム教徒である限り、程度の差はあれ、教義に規定されている。また国民国家の一員として常に国家によって出される政策、あるいはその政策の中に含まれている理念に規定され、中国社会という現実とに直面しなければならない。本節では中国清真認証の例を紹介し、二つの「規則」（教義の「規則」と中国社会という現実の「規則」）の狭間に生きるムスリムの実態を検討する。実態を検討すると言っても、ミクロ的視点を用いて全体的に見るのとマクロ的視点を用いて具体的にみていくのと、二つに分けることができる。今節においては3.3.1と3.3.2という二つの部分に分けて検討する、第一部分においてマクロな視点を用いて全体的に俯瞰していく。第二部分においてミクロ的な視点を用いて具体的な例をあげながら検討していく。

ここで中国のハラール認証の例をとり上げた理由には二つある。第一に、ハラール認証はムスリムの個人範囲にとどまるのではなく、国民国家によって少しずつ制度化されているゆえに現代社会のムスリムの在り方を検討するために極めて重要な手がかりとなるからである。第二に、ハラール概念は経済的利益を生じさせるゆえにムスリムの行動のみならず、日々接触する非ムスリムの行動とも深く関連しているため、回族のムスリムと漢族非ムスリムの関係を論じていくための材料にもなると考えられることによる。

清真食品を論じるためまず清真食品の定義から見ておこう、中国において清真という言葉が最初出現したのは南北朝であり、イスラームとは関係なく、単に純潔、高尚という言葉



味合いで使われていた。その後ムスリム学者が清真という言葉を使ってイスラームを比喻し、さらに歴史の繰り返しの中で清真という言葉がイスラームの代名詞になっていった（段 2017）。この定義からもわかるように清真食品は教義とだけ関係するのではなく、安全、清潔の代表となっている。ゆえに中国においてはムスリムだけでなく、漢族の人も好んで食べている。

多和田によると「ハラール (halal) とは字義通りにはイスラーム法に則って「合法的なもの」「許されるもの」を意味し、その対象や行為がハラールであるか否かはムスリムにとって重大な価値判断の基準となるものである」（多和田 2012：71）。中国の清真認証もそれに相当するようなものである。もちろん広義のハラールは食品だけを指しているわけではない。しかし中国の法律上においてハラール（清真食品）は食べ物という範囲だけを指している（もちろん近年中国においても清真銀行などが出てきたが、それは本来法律に即して作られたものではない）。ゆえに、今回は食品認証の面のみを検討する。

李によると中国において清真食品を決める基準は主に教義型、民俗型、混合型（教義型と民俗型の混合）の三種類が存在する（李 2004）。教義型は字義通りイスラーム教義の解釈によって基準を決められていくことである。例えば「甘肅省寧夏回族自治区清真食品管理方法」の第一条で決めた清真食品は教義によってのものである。民俗型は清真食品を少数民族の民族食品として見ている。中国においてイスラームを信じている民族は 10 民族存在する。それぞれの民族は歴史発展の中で独自の食文化を作りあげてきた。同じイスラーム教を信仰しているとしても、清真食品への認識が違ってくる。現在中国においてほとんどの清真食品は民俗型の物を指している。混合型も字義通りにイスラーム教義と民族食品という二つの基準によって決められていく。以上からわかるように中国の清真認証の基準は不統一である。

認証の基準が不統一だけでなく、認証機構も統一性がない。李によると中国の認証機構は大まかに以下の三種類に分かれている、第一に中国イスラーム協会が監督するものである。しかし、この協会の認証は法制的な強制力がないため、混乱を招きやすい。第二は寧夏清真食品認証機構によるもので、この機構は中国において唯一の清真食品認証機構である。第三は輸入国の認証機構が中国に来て認証を行うものである（李 2019）。

そうした統一の認証がない状況の中で 近年中国政府は“一帯一路”の政策を打ち出した。周知の通り、“一帯一路”周辺にある国の中ではムスリムが多数派の国が大きな割合を占めている。当然グローバル化の中で国際競争に参加するために、“一帯一路”の周辺にある国を対象にハラール産業を発展すべきと唱えている人が出てくる。しかし、先ほど述べたように中国ハラール認証の基準には統一性がなく、また澤井によると中国は東南アジア起源のハラール認証とは関係なく、政府と地方機構によって監督、認証を発行している（澤井 2019）。中国ハラール認証に備わった独自性と多様性が原因でムスリム多数派の国々に受け入れられないのである。ゆえに回民である李は国家が出す“一帯一路”の発展、を理由に、国際的に権威のある基準（彼が論文で取り上げたのはマレーシアのハラール認証であ

る)を参照し、清真産業を発展させるべきと唱えている(李 2019)。しかし一方、それに対して段等の世俗主義者は民族多様性、泛清真化防止(日常商品までがどんどんイスラーム化していくことを防止する)を理由に従来のバラバラな認証基準に従うべきと唱えている(段 2017)。世俗主義者たちによると教義寄りのハラール認証基準が中国で増々発展したら、イスラームは民族宗教だけにとどまらなくなるというのである。

この事例から見出せることは、二つの「規則」(教義の「規則」と国家理念の「規則」)は全く相容れないようなものではないという点である。なぜなら国家が出した「規則」(一帯一路)、あるいは「規則」の背後に含まれている理念(グローバル化、経済競争)が、従来中国に存在するムスリムの生きるハラール環境に変更を加える(中国的要素を除いて教義型ハラール認証の方向に向かいつつ、徐々にイスラーム化していく)可能性を備えているからである。実際澤井によると2010年以後中国ではマレーシアとインドネシアの認証機関からハラール認証を取得し、2014年に中国国内に唯一のハラール認証センターである寧夏清真食品国際貿易認証センターが成立された。その後はハラール商品を輸出するようになったのである(澤井 2019)。この事例を通し見られるのはグローバル発展の中でイスラームと全く関係のない理念(国が出した一帯一路政策)も中国のイスラーム化を推進していく可能性を備えているということである。逆に世俗主義傾向の強い中国において教義という規則を持ち出せば、すぐに反発されるのである。いずれにせよ、二つの「規則」は互いに作用しながら、ムスリムの生きる現実に影響を与え続けていることはあきらかであろう。

### 3.1.2 清真食品をめぐる解釈と実践

3.1.1において国家レベルでの清真認証の現状を検討してきた。本節においては回族の人々の実践レベルの清真認証の検討を行う。中国の回族といっても、地域によって全く違う様態を示している。ここではムスリムだけでなく、漢族の非ムスリムとの関係を論じていくため、両者が雑居する地域の事例を取り上げる。まず回族ムスリムの何人かの解釈を挙げて、そのあと漢族非ムスリムの何人かの解釈を挙げることによって、彼らの行動は単に一つの要素に影響されるのではなく、様々な現実と理念に影響されていることを論じる。

ここでまず漢族と回族が雑居する地域である河北省の清真レストランを調査する研究者の書いた事例を用いて、ムスリムの清真認証への認識を見てみよう。中国の清真レストランは二つの種類に分けることができる。一つの種類は大きな会社が経営するもので(担い手は主に漢人)、もう一つの種類は家庭単位で経営されているものである(担い手は主にムスリム)(張 2010)。張は30人のムスリムに対して、非ムスリムが清真レストランを経営することへの見方の調査を行った。その中でほとんどの人は不満を持っている。一人のムスリムによると、非ムスリムは清真への認識が足りてない、禁じられている肉を販売しなければいいという浅い考え方を持っている、非ムスリムが経営するレストランを信じるこ

とができないなどと述べる。この事例からみられるのはムスリムが厳格的に教義に従って生きようとしていることである。しかし、中には非ムスリムの経営するレストランに対して肯定的な意見を示すムスリムも存在する。その理由としてはムスリムが経営する清真レストランの多くは実際には清真認証を行われていないし、食品の安全性にも問題が感じられるからだという。3.2.1でも言及したように清真食品は中国において単に宗教食品として見られるだけでなく、安全、清潔の意味も含む民族食品である。ここからみられるのはムスリムであるからといって必ずしも教義だけを考えるのではなく、今まで作り上げてきたさまざまな現実と合わせながら行動しているという点である。

また非ムスリムの清真食品への見方も検討してみよう。西安の清真食品を調査する劉は民族経済を発展させるため、そして民族関係を緩和させるためという理由で清真認証の規範化を進めようとする（劉 2013）。ここからみられるのは漢人側が民族という要素を用いて自分の行動を解釈していることである。もちろんその中で清真食品の規範化によって民族の多様性が失われるという理由で清真食品の規範化を止める非ムスリムも存在する。また商品のイスラーム化という理由で清真食品の規範化を阻止しようとする非ムスリムもまた存在する（段 2017）。漢人の清真認証への検討からみられるのは漢人であっても民族の多様性や経済という現実だけを見ているだけではなく、教義という要素も検討している事がある。

この節においてムスリムと非ムスリムの清真認証への態度を検討することで、どちら側も単に現実あるいは教義だけにとわれるのではなく、どちら側も自分の目的を実現するために様々な要素を使って自分の行動を合理化しようとする事がわかる。ここから見れば、両者は絶対に相容れないようなものではなく、現実と理念の交渉の中で生きているのである。

### 3.2 政治空間としての清真寺

第二章において建築としての清真寺を検討した。そこでは清真寺は漢族文化から影響されるのではなく、イスラーム教義と漢族文化が折り合いをつけながら形成されてきたことを明らかにした。しかし、ムスリムは単に漢族と関わりながら生活していくのではなく、漢族とともに政府の支配下の中でも生活している存在である。特に共産主義国家という宗教に対してかなり厳しい政策をとる国の中で生きている上で、国が出した政治政策が重要な意味を持つてくる。ゆえに、本節においては政治空間としての清真寺の例を紹介し、二つの「規則」（宗教の「規則」と中国社会という現実の「規則」）の「狭間」に生きるムスリムの実態を検討する。筆者が清真寺を例にする理由は二つある。一つはほとんどのムスリムは清真寺を中心にして生活おり、清真寺はムスリムの日常生活にとって絶対欠かせない空間となっている点である。もう一つは奈良が「モスクは中国共産党政府の宗教管理制度に組み込まれ、その公認を得ることで合法的に宗教施設として活動することが可能

になっている」(奈良 2016:179)と述べているように、いわゆる公式上ムスリムの宗教活動が清真寺の中でしか許されない点である。ゆえにこの事例を検討することによって、ムスリムがいかに宗教の理念と中国政府という現実という二つの規則の中に生きているのかを捉える事ができる。本節の第一部分においては清真寺の人員構成、管理の仕組み、政府との関わりなどの基礎的情報を紹介する。第二の部分においては第一部分を踏まえて清真寺の管理責任者、宗教指導者、信徒たちがいかに政府と関わりながら生きているのか、その実際を検討していく。

### 3.2.1 清真寺の権力構造

清真寺は、イスラームの五行、人生儀礼、年中行事などを行う一般信者、清真寺の伝統行事、人事異動、財政などを管理する宗教責任者(清真寺民主管理委員会)、アホンと呼ばれる宗教指導者、清真寺でイスラームの知識を勉強する寄宿学生によって構成されている(澤井 2018)。地域によって命名などが若干違う場合もあるが、例えば澤井が調査している銀川市のある清真寺においては正規の宗教指導者である開学アホンと非正規の宗教指導者である治坊アホンという二人の宗教指導者が同時に存在する(澤井 2018)。それに対して奈良が調査している昆明の清真寺においては、宗教指導者アホンは経験があるが、あんまり顔を出さない「教長」と清真寺住み込みで日々の礼拝とイスラーム教育を主導する「イマーム」に分かれている(奈良 2016)。

ここで清真寺の中で権力を握っている宗教責任者(清真寺民主管理委員会委員)とアホンと呼ばれる宗教指導者の人事異動について詳しく紹介する。まず宗教責任者(清真寺民主管理委員会)に関しては、澤井によると、1980年代以後宗教事務局(宗教団体や宗教活動を監督・指導する)とイスラーム教協会(各清真寺の委員会を指導し、委員会と宗教事務局の関係を調整する)の指示により、清真寺の中に「民主管理委員会」が設置された。委員会は主任、副主任、会計、出納、委員などによって構成されている(澤井 2018)。一般的に宗教責任者は信徒によって民主的に選択されるべきであるが、実際見てみると色々な要素が関わってくる。例えば澤井が調査している銀川市の清真寺の場合では選出するとき、敬虔さ、人脈、経済など暗黙なルールなどが様々に存在している。また共産党員は宗教活動に参加してはいけないゆえに、管理委員会のメンバーとして選出しなければならない(澤井 2018)。奈良が調査している昆明市の清真寺においては、委員会の選挙に関しても一応選挙の形はとっているがそれは偽りであると唱える村民も存在する、ここでは最低一名の共産党員が委員会のメンバーとして参加しなければならないのである(奈良 2016)。共産党員を入れるかどうかはどちらも政府が決定していることである。またどの地域においても選挙によって選出される委員は宗教事務局の審査を受けなければならない。いわゆる民主管理委員会は清真寺の内部で自律的に存在しているのではなく、清真寺外部の政治機構の指導を受けながら活動している。

ここで委員会の重要な活動の一つである宗教責任者の招聘と解雇を見てみよう。澤井によると、清真寺民主管理委員会がアホンを候補者として推薦し、委員たちが検討した上で最終候補者を決定する（2018 澤井）。最終候補者が決定した後、最終候補者と種々の交渉を行い、その後清真寺民主管理委員会が主教指導者の招聘に必要な書類を宗教事務局とイスラーム協会に提出する。審査に通過したら、最終候補者が招聘状を受け取る事ができる（2018 澤井）。宗教責任者であるアホンの人事異動の例からも、政府機関には最終決定権があることをはっきりわかっていくことができる。

それでは清真寺と深く関わっている外部の政府機関であるイスラーム教協会や宗教事務局との関係はどのような者であろうか。澤井によると「1993年12月17日、「清真寺民主管理試行弁法」が中国イスラーム教協会の第6回全国代表大会で採択され、中国各地の清真寺に対する運営方法が制度化されることになった。この弁法は現在では本格的に施行されており、そこで中心的な役割を担っているのが、中央、地方のイスラーム教協会である」（澤井2018：268）。この法律が制定された1993年から清真寺への管理が制度化され、そこで清真寺に対してイスラーム教協会が大きな権力を持つようになったのである。さらに澤井はイスラーム教協会の設立趣意と任務、活動内容を検討し、そこから中国イスラーム教協会は「宗教団体」であるけれども、中央の統括機関として地方のイスラーム教協会<sup>17</sup>や清真寺に対して指導的な立場にあるという結論を出してきた（澤井2018）。またイスラーム協会は宗教事務局の監督と指導を受けている、さらにその宗教指導局は中国共産党の統一戦線工作部の指導を受けている。つまりその中国共産党の指導の下には宗教事務局が置かれ、その下に中国イスラーム教協会は宗教事務局が位置し、さらにその下清真寺の宗教指導者と宗教責任者がいるという構造となっているのである。一般信者は宗教指導者と宗教責任者の支配を受けている。中国国籍を持っているムスリムは全てこの構図の中で生活せざるをえない。

### 3.2.2 清真寺をめぐる解釈と実践

3.2.1において清真寺内部の権力構造と清真寺の権力構造に参入する国家機関について紹介してきた。3.4.2においては権力関係に組み込まれたムスリムたちが一体どのようにイスラームの規則と国の規則に直面しているのかを検討する。ここではまず宗教指導者であるアホンの状況を見てみよう。前節でも言及したが、アホンには正規の宗教指導者である開学アホンと非正規の宗教指導者である治坊アホンという二つのパターンが存在する。正規の宗教者と非正規の宗教指導者の区別は国が規定するアホンの証明書を取得できたかど

---

<sup>17</sup> 地方イスラーム教協会は地方の各レベルのイスラーム教協会のことを指している、全国レベルのイスラーム教協会の支配下に置かれている。

うかである。もし行政当局が発行するアホンの証明書が取得できていない場合、正規の宗教指導者として招聘されることができないのである（澤井 2018）。国民国家という制度に組み込まれているがゆえに、国からの規則を受け、正式の宗教指導者になるためにはイスラームに関する知識の量などには関係なく、国が発行したアホンの証明書（国家資格）だけが基準となっている。

しかし、澤井が調査している清真寺の中には単に正規のアホンだけでなく、国民国家が成立する前から（国民国家がだした政策から離脱する）、清真寺について詳しく、イスラームの知識も豊富な”非正規”の治坊アホンも同時に存在している。しかも、澤井が調査している例のように、清真寺の中で正規的な開学アホンよりも非正規的な治坊アホンの方が大きな権力を持っているという場合も存在する（澤井 2018）。つまり、清真寺のなかで権力を持っているアホンは、必ずしも国の宗教政策（規則）だけによって規定されているのではなく、従来のイスラーム教のやり方（規則）に従っているという面も見ることができるのである。

ここで奈良が調査している雲南省の清真寺のアホンの状況も見てみよう。奈良によると、中国共産党政府はイスラーム教協会の要職につくアホンに対してさまざまな優遇政策をとっている。例えば、彼らを政協委員に任命することである。この職位に着くことで多くの金銭的な優遇を受けることができる（奈良 2016）。これによってアホンと国との結びが親密になり、宗教政策の実施も容易になると予測できる（奈良 2016）。しかし、たとえアホンが金銭を受け取っているとしても、完全に国の政策に従っているというわけではない。彼らも国と宗教の間の狭間に置かれることがしばしばおこっている。例えば、奈良が調査している清真寺のアホンは宗教の政治化に対して不満な言論を発したことがある。しかし、アホン自身が政府組織に組み込まれたということもあって、常に控えめ目の行動をとっている（奈良 2016）。非正規なアホンが正規なアホンよりも権力を持っているという事例と、政府に対して不満を持ちながらも控えめの行動をとるアホンが存在するという事例に共通して見られるのは、ムスリムは国家制度に組み込まれたとしても、国（の規則）だけに囚われることも、イスラームという宗教の規則だけに囚われることなく、両者の折り合いをつけながら生きているという姿である。

ここで一般信徒たちの状況も検討してみよう。澤井が参加している清真寺の宗教指導者の就任式においては清真寺の敷地内に政治的スローガンがたくさん貼られ、共産党員たちも参加している。しかも就任式典の中の有力者たちの演説内容は宗教とはほとんど関係なく政治宣伝（共産党への感謝、民族団結などなどの言葉が延々流れてくる）のためのものである（澤井 2018）。ここまでみると、清真寺の人たちは国家が出した規則によって制限されているように見える。しかし、実際聴衆の反応を見てみると、そうでもないのである。国家政策を宣伝するという演説に対してお喋りしたり、居眠りしたりという非常識な行動を取る人も存在する（澤井 2018）。澤井によると、この共産党という外部が介入するような行事と清真寺の内部だけで行われる行事に対して聴衆が違う態度をとっていると考えら

れる（澤井 2018）。信徒たちは、いわゆる国の規則に対してはある程度は受け入れているが、宗教的な要素を強く表す礼拝用帽子を着用することなく、スーツを着ている共産党員の参加や政治宣伝的なものに対しては心から喜んで受け入れることもないのである。一般信徒たちはイスラーム教の規則によって囚われていることから、外部者でイスラームの教えを守らない共産党員に対してはほとんど関心を示さないのである。しかし、同時に彼らは中国という国民国家の制度に組み込まれているから、政治的宣伝に対して大きな反発も示さないのである。ここで見られるのは宗教指導者であろうと、一般信徒であろうと、どちらもがイスラーム教と国民国家双方から提供された規則によって規定されているという事である。

### 3.3 現代教育と宗教教育の“狭間”に生きる回族

国民国家という制度が成立した後、教育はその制度に組み込まれ、国民に対して保障と制限という、一見すると相反対するような作用を及ぼすようになった。現代における国民国家の教育制度に対してこの相反対する要素を最も実感しているのは回族のムスリムであろう。<sup>18</sup>回族のムスリムは中国に属する一人の国民というだけでなく、程度にもよるが、イスラームという信仰を持ち、宗教の民であり、そこからは普通の国民と違う意味の制限を受けざるを得ない。実際、国民国家が成立する以前に、中国においてイスラームには自律的で独自の教育制度が存在した。それは今も存続しているが、時代の流れの中で大きな変遷を遂げてきた。つまり、ムスリムは現代教育とイスラーム教育という二つの選択に直面しているのである。

この節においては、彼は実際にどのように両者の“狭間”の中に生きてきたのか、その実態を検討する。彼らの実態を検討するために、ここでもミクロ的な視点による全体的な外観とマクロ的な視点による具体的な考察という二つに分けて捉えていく。まず 3.3.1 においてマクロな視点を用いて歴史の流れに沿ってイスラームの教育を全体的に俯瞰した後、3.3.2 ではミクロ的な視点を用いて具体的な例をあげながら検討していく。

#### 3.3.1 宗教教育の変遷

唐宋ではすでに科挙制度が存在したため、この時期のムスリムは主に中国文化の教育を

---

<sup>18</sup> なぜなら、回族はイスラーム信仰を有しているゆえに、昔の宗教教育と全く違う教育を受けていく上に、ある程度の制限を受けざるを得ないのである。また漢族と比べると、多くの人々は財力が強くないために、実際のところ現代教育を受けることによって出世することも望める。いわゆる、現代教育によって保障という要素も考える。この保障と制限に関してはあとで中国の学者と日本の学者が実際回族に対してのインタビューに基づいて検討する。

受けている。イスラームの教育は多くが家庭内で行われていた。清真寺でイスラーム知識について学ぶ人も存在した（劉 2014）。この時期においては公的なイスラーム教育を実施する場所がなく、この状況については明代中期までは大きな変遷もなかった。

明代中期になると、明代政府は同化政策を実施するだけでなく、海禁政策も実施している（劉 2014）。回族は内部では漢化され、外部ではムスリム世界との交流も切断されたゆえに、回族の漢化がますます強まっていった（劉 2014）。中国のイスラーム教育が衰えつつあった場面を目にする胡登洲は中国独自のイスラーム教育方式－「経堂教育」<sup>19</sup>を作り出した（呉 2007）。その後経堂教育は中国で定着し、山東学派、雲南学派、陝西学派、河州学派という四つの学派に分かれていく（馬 2013）。経堂教育は大きく二つの段階に分けることができる、第一段階においては主にアラビア語、教法などの学習し、第二段階においては主にコーランの注、アラビア語の高級文法、イスラームの教義学などを学ぶ（馬 2016）。もちろん現代の経堂教育は時代の流れのなかで学習内容だけではなく、形式なども色々と変遷してきた。これに関しては 3.3.2 で詳しく取り上げる。

20 世紀初めの頃、中国は帝国から国民国家に向かいつつあった。この時代においては多くのムスリムは国を構築するためには宗教教育だけではなく、国民教育も重要視されなければならないと意識するようになった（馬 2016）。このように宗教教育と国民教育を同時に進行させるような新式学校が数多く作られてきた（馬 2016）。この時期、ムスリムは国民国家の一員としての意識が高まり、自ら自律的な宗教教育“壊し”、外部の国民教育を取り入れることにした。

その後中華人民共和国の成立以降は、改革解放時代までのほとんどの期間、宗教は迷信として政府から弾圧された（馬 2016）。この時期の宗教教育は発展するどころか、完全に禁止されていたのである。

改革解放時代になると、中国には回族教育に関わるさまざまな教育形式が出てきた。回族教育は、主に新式経堂教育、アラビア語学校、イスラーム経学院という三つのパターンに分けられている。旧式の経堂教育が徐々に周辺化され、その代わりに現代中国社会に適用するように色々と改革された新式の経堂教育が現れてきた。もちろん改革された新式経堂教育に対しては賛否両論がある。これに関しては 3.3.2 で詳しく検討する。アラビア語学校では宗教教育だけではなく、就職するための技能教育も重要視されている（馬 2016）。イスラーム経学院は政府が出資し、現代教育の方式で宗教指導者を培う機構である（呉 2007）。しかもここに進学するためには高校卒業程度の能力、宗教知識もある程度持たなければならない（呉 2007）。ここを卒業すると、学士の学位を得る事もできる（呉

---

<sup>19</sup> 「明代中期頃、宗教指導者が教師、寄宿学生が弟子となる徒弟制度が清真寺に形成され、清真寺の中で現在まで脈々と受け継がれてきた」（澤井 2018：234）。



2007)。学士学位を取ることである程度の社会地位が保証される。しかも知識を有する人間として他のムスリムからの尊重をえることもできる（もちろん経堂教育を受ける宗教指導者の方がムスリムとの交流が多いので、影響力が比較的に強いという捉え方もある）。いわゆる世俗的な視点からみると、国民国家が作り出した教育制度に組み込まれた方が個人にとって有利に働くことは明らかである。この有利さとイスラームの自律性を保つこととの間で一般教徒、宗教指導者などは一体教育をどのように捉え、実践しているのだろうか。これについては次節で詳述する。

3.3.1 においては回族のムスリムが受けてきた教育がどのように変遷してきたのかを概観してきた。その中でムスリムが自ら自律的な宗教教育を変更した時期も、政府によって強制的に停止させられた時期も、政府が宗教教育を国の教育制度に組み入れた時期もあった。いいか悪いかは別にして、どの時期においても、ムスリムに対する教育は当時の社会状況の影響を受けながら出来上がったものである。

### 3.3.2 ムスリム教育の実態

3.3.1 の部分においてはイスラーム教が中国に伝入するから今まで宗教教育がどのように発展してきたのかを概略的に述べた。3.3.2 においては現代国民国家が代表している教育制度（イスラーム経学院、国営のアラビア語学校）とわずかながらある程度の自律性を保っている周辺化された教育制度（改革中の経堂教育）のそれぞれに対して、回族のムスリムたちは一体どのように実践し、解釈しているのかを検討してみる。

まず改革されつつある経堂教育から見てみよう。3.3.1 でも紹介したが、経堂教育はある程度の自律性をもった、清真寺内部での宗教人材を培う教育形式である。伝統的経堂教育は主に言語学（アラビア語）、コーランの注釈学、宗教哲学、教法学などによって構成されている（馬 2013）。経堂教育では経堂語<sup>20</sup>を使ってイスラームの経典を翻訳し、その内容を学生たちに教授する。しかし、経堂語を身につくためには非常に時間かかる。しかも経堂教育は現代教育の中では非効率で、単に鵜呑みしているだけという批判も次々と出されている（馬 2013）。もちろん、経堂教育を批判する専門家に反対する声もある。たとえば、澤井によると、「儀礼などでクルアーンを朗読する場合、独特の声調やリズムの調節は宗教指導者や同じ寄宿学生たちとともに実践して初めてそのコツを体得できるものであり、近代的な学校教育では身体を通して修得できるものではない」（澤井 2018：243）。

それでは専門家ではなく、一般のムスリムたちは一体どのように捉えて実践しているのかを見てみよう。まず宗教指導者アホンの解釈から見てみよう。馬が調査している寧夏の

---

<sup>20</sup> 経堂で経を講じるとき、あるいは清真寺で講演をする時でよく使われている、ゆえに経堂語と呼ばれている（馬 2013）。経堂語は回族伝統経堂教育の中でイスラームの経典を翻訳するときでよく使う言語、この言語はアラビア語、ペルシア語、中国語の融合したものとなる、基本には中国語の語法範疇に属している（馬 2013）。

ある清真寺のアホンによると、清真寺の経堂教育は主に学生の徳を重視しているという。アホンによれば、学生がイスラーム教の経典をよく講じる事ができたら嬉しいことであるが、しかし、この道徳が段々弱くなってきた時代において、それを上回って重要なのは学生の品徳だという（馬 2013）。そのアホンは、今の人たちは単に仕事などの世俗的利益を重視しているが、これはだめであり、教師は利益より人の魂を重要視するべきと考えている（馬 2013）。アホンにとって教義の修得より重要なのは人徳であるが、この考え方は、合理性と利益を重視する現代社会にたいする一種の批判ともなりうる。一見すると、これは現代の学校でよく指摘されているような、教師は学生の成績よりも品徳を重視すべきであり、道徳教育を充実しなければならないという主張と類似している。しかし、だからと言ってこれは現代中国の教育制度に同化されたものであるかという点、そうではない。なぜなら、これはイスラーム教義の中でも唱えられている事であるから。現代中の国において正しいとされている規則（教師は学生の人格と徳を重視すべき、教師は学生の魂を培う人であるべき）とイスラーム教が唱えている規則は必ずしも正反対なものではないのである。両者は一つに溶け合っ、同時にアホンに対して作用している。

改革解放以前、経堂教育は青少年の宗教教育に重きをおいていた。他方、改革解放以後は、幼児対しても教育を行うようになった（馬 2013）。この幼児に対する宗教教育という現象に対して、馬が調査しているところのアホンの解釈を見てみよう。アホンによると、清真寺に幼稚園を設置し、小さい子にある程度のイスラーム知識を教えることで、彼らは自分がムスリムであることを忘れることがないという（馬 2013）。実際のところ現在の中国においては、未成年者に対して主要科目としてイスラームの知識を教えるとはいけない。これに対してアホンは、これは主要の科目ではなく、ここでは主に国家が規定する科学文化知識の授業を行っているのであり、宗教知識はあくまでも豆知識として教えているだけであると述べる（馬 2013）。

改革解放以後、国民国家の教育制度が整えられ、各年齢層にわけて教育を行うようになった。それに合わせて清真寺内部の経堂教育においても子供に対して教育が行われるようになった。これはムスリムも国民国家が規定している教育制度に組み込まれている一例である。しかし、だからと言ってこの清真寺で行う教育は完全に国が規定する幼児教育ではなく、ここでは国が許す範囲の宗教教育もある程度行われている。

ここでもう一度アホンの清真寺の成人教育に対する解釈を見てみよう。馬が調査している清真寺のアホンは次のように述べている。清真寺で経堂教育をうけているのは青年層ばかりであり、少し年をとった成人たちは現代の娯楽だけを楽しんでいる。宗教知識は全く身につかない。ゆえに成人の宗教教育は必要である（馬 2013）。人々が宗教に対して関心を示さない時代においては、伝統な経堂教育を改革し（成人教育を加える）、国民国家が作り出した現代教育制度（成人教育）に組み入れることによって、成人の信仰心を高めようとしているのである。一言で言うと、世俗の国民国家が作り出した制度を利用することで、宗教を発展させていくという方法である。

経堂の教育方法の変遷についてのアホンの解釈も見ておこう。彼が言うには、かつて経堂語を使って教育を行った皆は文盲であったからであり、現代教育を受けた人々に対して昔の方法で教えることには無理がある。そして専門的なアラビア語教育を受けることによってイスラームに対する理解も深まっていく事ができるのである（馬 2013）。これも現代社会の教育を利用してイスラームを発展させるための一例になるであろう。宗教を復興することは必ずしも現代国民国家による（教育）規則とは相容れない訳ではなく、ムスリムたちはつねに両方を考えながら実践しているである。人徳教育であろうが、成人、未成年への宗教教育であろうが、経堂語教育の改革であろうが、アホンの解釈を見る限りにはどちらも同時に国の規則と宗教の規則という二つのルールに規定されている。もちろん規定されているというと、何らかの制限を受けていると言うイメージで受け取られるかもしれないが、見てきた通り、ムスリム自身がそういう国民国家の規則を使って宗教を発展していこうとする傾向も示していることが明らかである。両者が必ず相容れないようなものではないのである、ムスリムは両者を繋げて生きているのである。

次は改革解放の後に出来上がったアラビア語学校の状況を検討してみよう。伝統的な経堂教育が宗教教育だけに重きをおいていることと比べると、アラビア語学校は宗教教育と現代の技能と言う世俗教育を並行して行っている。

回族のムスリムはこの新しい教育形式としてのアラビア語学校に対してどのように捉えているのであろう。ここではアラビア語学校に通った学生、授業をする教師、親へのインタビューを行った呉の研究を参照しながら検討してみる（呉 2007）。まず東陽中阿女校の例を見てみよう。呉によると、インタビューされた女子学生たちは皆家が貧しくて高校にいけない子ばかりであった（呉 2007）。ある学生によると、周りの友達が高校にいけたのは羨ましいが、自分は信仰を持っているから空虚とかコンプレクスとかは感じないという、他のほとんどの学生も宗教に対して興味を持っている（呉 2007）。さらに、この学校に通うことによって教養を身につけ、いい職も見つける事ができる（呉 2007）。つまり、回族にとってこのアラビア語学校に通うことによって、世俗的な価値が多く付与されるのである。アラビア学校が、高校にいけない女学生たちに一つの人生の道を提供してくれたとのことである。しかし、だからと言ってアラビア語教育が完全に世俗化されたというわけではない。それどころか、アラビア語の勉強を通してイスラームの知識に対して一層興味をもつ生徒も存在する。このような宗教教育と現代教育を通して、彼女らは今までのムスリムとはまた違う人生を送っていくのであろう。

ここで他の地域のアラビア語学校の事例も検討することにしよう。まず学生たちの状況を見てみよう。ここでもほとんどの学生が高校にいけないからアラビア語学校に進学するようになった。ここで前述のアラビア語の学校と違うところは、ここの生徒たちは宗教の教育を受けているが、入学動機について聞かれた時の答えのほとんどが、もっといい生活をしたいためであるとか、ここできちんと勉強して、将来は大学に進学したいとかいったもので、宗教は二の次であったである（馬伊罕博 2015）。ここの学校の教員たちも、この学校

は宗教教育だけの場所ではないこと強く強調し、文化と知識を備えた民族人材の養成が重要であると答えている（馬伊罕博 2015）。多くの親も文化がない（学歴）と職が見つからないことを理由に、自分の子供をこのアラビア語学校に入学させている（馬伊罕博 2015）。中にも信仰もある程度重視する親子もいるが、やはり将来の仕事という世俗的な面が一番大事に考えられている。この学校に関連する人々はここで宗教知識を学ぶ場と言うよりは、国民国家が作り出した現代教育を受け、学歴と専門的知識を身につける場として認識している。

ここで紹介してきた二つのアラビア語学校をまとめて比べてみよう。二つの学校はどちらも宗教教育と世俗教育を同時に提供している。しかし、前者の学生は宗教教育を大事にしている傾向があるのに対して、後者の学生は世俗教育を大事にしている傾向がある。しかし、どちらに偏ったとしても、それは個々のムスリムの選択であって、どちらも国規則と宗教の規則という両方の規則の中でゆらゆらと生きていくのである。

この節においては、教育を二つの部分に分けて検討してきた。第一部分においては中国でムスリムが現れた時から現在に至るまでの変遷を見てきた。第二部分において改革解放以後の宗教教育機関である新式経堂教育、アラビア語学校について詳しく検討してきた。どちらも独自の特徴を持っていて、学生たちもさまざまな動機を持ちながら進学している。しかし、程度の部分もあるが、こちらの機関に入学するほとんどの学生は国の原則と宗教の原則という二つの原則を受けながら生活しているのである。

## 第四章 結び

本論文は現代中国において回族ムスリムがいかに漢族と中国政府と関わりながら生きていくのかについて検討してきた。回族ムスリムに関しては今まで多くの研究が出されてきた。それら研究の多くが絶対的な文化相対主義に基づいて、回族のムスリムを社会や、歴史の文脈の中に還元するような研究であった。いずれも教義の面というよりは実践の面を重視する研究である。しかし、ムスリムである限り、程度の差はあるが、イスラーム教の規則を受けなければならないのである。ゆえに本論文が行うイスラーム研究は歴史、社会という面だけに注目するのではなく、教義の検討も組み入れている。また本論文において文化は絶えずに変化しているというような捉え方で文化を捉えているゆえに、絶対的な相対主義という観点を取らないという前提でイスラーム文化を捉えている。以上を踏まえて本論文でムスリムの実態を現実（中国という国民国家と漢族という二つの現実の規則）、理念（イスラーム教の規則）、実践という三つの要素に分解して考察した。以下、各章の内容をまとめる。

第一章のテーマはムスリムに“規制”をかける制度という現実の場である。いわゆるムスリムに“規制”をかける国の政策を検討する章となる。具体的にはまず回族の現状に関する

研究を簡単に整理し、その後唐代から中国共産党が成立するまでの回民の状況をまとめて説明し、それに続き現代中国共産党政権下での主な民族理念や民族政策の成立、変遷、定着の過程（マクロ）を回族に焦点を当てながら整理した。また近年日本の研究者が中国の各地域で行ってきた回族に関する具体的な民族政策の下でのムスリムの実生活（ミクロ）についても検討した。最後はこれまで整理してきた先行研究の欠点を説明し、新しいアプローチを取り入れ、本論文の目標を提示した。

第二章のテーマはムスリムに“規制”をかける漢族習俗という現実の場である。ムスリムに“規制”をかける漢族習俗を検討し、ムスリムがいかにかこの習俗を解釈しながら生活していくのかを検討する章である。この章は三つの部分に分けて検討してきた。第一の部分においてはムスリムの結婚式を分析した。具体的には回族結婚式の準備段階、ムスリムである限り最低限に行わなければならない儀式、ムスリム独自の儀式が終わった後の中国式婚宴という三つの部分に分けて分析してきた。イスラーム要素を多く含むムスリム独自の儀式も、中国要素を多く含む中国式婚宴も、どちらかの要素だけによって規定されるのではなく、ムスリムが結婚式をあげる時はいつもイスラーム的要素と漢族的要素の折り合いをつけながら、実行していくのである。第二の部分においてはムスリムの葬式を分析してきた。具体的には葬式の準備段階、葬式儀礼の過程という二つの部分に分けて分析した。漢族からの“規制”がそれほど強くないと予想されるムスリムの儀式も、実際その準備段階と過程を分析してみると、漢族的要素とイスラーム的要素が回族のムスリムの解釈の中で溶け合っている。第三の部分においてはムスリムにとって重要な建築である清真寺を分析した。具体的にはまずマクロ的な視点を用いて中国モスクが歴史の流れの中でどのように発展してきたのかを説明し、その後中国代表的なモスクを三つ選んでその美意識を分析した。三つのモスクは歴史の中で少しずつ変わってきている。歴史の変遷の中で二つは中国風のモスクに、もう一つはアラブ風のモスクに変わったのである。しかし、どちらのモスクも、その中で表出される美意識は単にイスラーム的要素によって“規制”されているのではなく、漢族要素だけに“規制”されるのでもなく、ムスリムは自分の美意識を保持しながら、常に自分が置かれている状況に合わせて漢族的要素の“規制”を受けている。ムスリムの結婚式、葬式、清真寺の検討を通してムスリムはある実践を行うとき、イスラームの規則だけではなく、漢族からの“規制”も受けている。もちろん、この二つの規則は絶対に相容れないようなものではなく、しかも“規制”のところに“ ”をつけたのは通常の意味での規制というのではなく、ムスリムは常に直面している現実（漢族の習俗）を自分の教義に適応するように解釈し、現実を正当化した後受け入れているというシステムの実践を考慮してのものである。これらの事例は、元々が漢族の習俗であっても、イスラームの教義であっても固定的なものはないという証拠になるであろう。

第三章のテーマは現実と理念という二つの“規制”の中に生きるムスリムである。現実と理念という二つの“規制”の中に生きるムスリムの節に関しては、中国という現実の規則と教義という理念の規則と述べて論じてきた。中国という現実に直面しているというのは共

産党が出したイデオロギー的な政策だけではなく、利益を重視している合理社会という現実も含めて、ムスリムがどのように信仰と折り合いをつけながら、生きているのかを検討した。第三章は三つの部分に分けて検討してきた。第一部分においては清真認証を分析してきた。具体的には国家レベルの清真認証の現状の検討と回族の人々の実践レベルの清真認証の検討という二つの部分に分けて分析した。そこで現実的規則と宗教的規則は絶対に相容れないようなものではなく、現実にある規則を利用することによって、宗教という規則を発展させることもできるようなものである事が明らかになった。第二の部分においては政治空間としての清真寺を分析した。具体的には清真寺の権力構造と清真寺に属するムスリムの解釈と実践という二つの部分にわけて分析してきた。結論的に述べれば、宗教指導者であろうが、普通の信徒であろうが、どちらもイスラーム教と国民国家の規則を受けながら生きているのである。第三の部分においては現代教育と宗教教育の“狭間”に生きる回族を分析した。具体的には宗教教育の変遷とムスリム教育の実態を検討してきた。第一部分においては中国ムスリムが中国に現れた時から現在に至るまでの宗教教育の変遷をみてきた。第二部分においては改革解放以後の宗教教育機関である経堂教育、アラビア語学校について詳しく検討してきた。結論としては程度の差はあるが、こちらの機関に入学する学生たちのほとんどが国民国家（合理主義社会）という規則と宗教の規則という両方の規則を受けながら生きていくのである。

第一章、第二章、第三章の検討を通して従来の回族のムスリムが現代社会とは相容れない、あるいは漢族や、国民国家から抑圧されているだけというようなイメージは少しでも緩和できたのではと思う。文化は固定的なものではなく、絶対的相対主義という枠組みの中で民族を捉えているからこそ、民族間の壁がますます深まりつつ、多様な文化の共存を強調すればするほど共存できなくなっているこの時代においては、あるもの（ここでは回族のムスリム）の実態を詳しく検討していくことによって文化の捉え方を根底から変えることが出来ると思う。文化の捉え方を変えることによって、新しい世界が見えてくるであろう。

## 参考文献

### 日本語文献（五十音順）

今中 崇文(2015)「揺れ動くエスニック アイデンティティ：「回族」と「回民」の間で」『2014年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ報告論文集』pp.79-83.

大塚 和夫（2004）『イスラーム主義とは何か』岩波新書.

王 柯（2006）『20世紀中国の国家建設と「民族」』東京大学出版会.

- 王 柯 (2011) 「経済開発と「民族」役割の再発見—「陳ダイ回族」の事例を通じて」  
『中国 21』第 34 巻、pp.49-70.
- 澤井 充生 (2018) 『現代中国における「イスラーム復興」の民族誌変貌するジャマア  
の伝統秩序と民族自治』明石書店.
- 澤井 充生(2019)「イスラームフォビアと「宗教中国化」の親和性—中国イスラームのデ  
ィストピア—」『人文学報』(515) 2019. 3 pp.113-135.
- 高橋 健太郎 (2002) 「回族・漢族混住農村におけるエスニシティと経済活動—寧夏回族  
自治区納家戸村の事例—」第 14 巻、第 1 号、pp.23-42.
- 多和田 裕司 (1991) 「マレー・イスラームの諸相：マレーシアにおけるイスラームの研  
究」(一)『年報人間科学』第 12 巻、pp.53-66.
- 多和田 裕司 (1996) 「多民族国家マレーシアにおける「開発政策」と「国民統合」」  
『長崎大学教養部紀要人文科学篇』第 37 巻 第 1 号、pp127-143.
- 多和田 裕司 (2004) 『マレー！イスラームの人類学』ナカニシヤ出版.
- 多和田 裕司 (2006) 「マレーシアのイスラーム法制における「自由」と「制約」 - イス  
ラーム教義と現代的価値との「整合」への試み」『南太平洋海域調査研究報告  
=Occasional papers』第 43 巻、pp.15-27.
- 多和田 裕司 (2012) 「イスラームと消費社会：現代マレーシアにおけるハラール認証」  
『大阪市立大学文学研究科紀要』第 63 巻、pp.69-85.
- 土屋 紀義 (2004) 「中国のイスラーム教徒歴史と現況」『レファレンス』第 54 巻、第  
3 号、pp.38-63.
- 奈良 雅史(2015)「動きの中の自律性—現代中国における回族のインフォーマルな宗教活  
動の事例から—」『文化人類学』第 80 巻、第 3 号、pp.365-385.
- 奈良 雅史 (2016) 『現代中国の〈イスラーム運動〉—生きにくさを生きる回族の民族  
誌』風響社.
- 深見 奈緒子 (2003) 『イスラーム建築の見方—聖なる意匠の歴史』東京堂出版.
- 深見 奈緒子 (2010) 『イスラーム建築が面白い』彰国社.
- 付 栄 (2019) 「中国における「国民統合」と「弱者救済」に関する考察：北京における  
内地新疆班を事例として」『異文化』(20)、pp34-44.
- 松本 ますみ (1995) 「中国民族政策の起源：陝甘寧辺区での民族区域自治の誕生まで」  
『環日本海研究年報』2, 1-18, 1995-03 pp.1-15.
- 松本 ますみ (1999) 『中国民族政策の研究：清末から 1945 年までの「民族論を中心  
に』多賀出版.
- 毛里 和子 (1998) 『周縁からの中国—民族問題と国家』東京大学出版会.

#### 中国語文献 (ピンインのアルファベット順)

- 段陽偉 (2014) 「泛清真化的內涵、危害及防治研究」『新疆科学社会』 pp.73-78.
- 金繼性 (2009) 「北京穆斯林的傳統婚礼習俗一瞥」『中国穆斯林』 pp56-57.
- 李自然 (2004) 「淺談清真食品的界定」『回族研究』2004. 4 pp.77-79.
- 劉文 (2013) 「西安回民街清真食品產業發展問題研究」西藏民族学院修士論文.
- 劉燕 (2014) 「回族經堂教育的傳承及文物的保護—以甘肅平涼市回族經堂教育為例」西北師範大学修士論文.
- 李華 (2017) 「一個回族鎮民村的人生儀礼研究」山東大学博士論文.
- 李婉 (2018) 「儒家与伊斯蘭家庭倫理思想之对比研究—以《礼記》和《古蘭經》為例」大連外国語大学修士論文.
- 李雪峰 (2019) 「“一带一路”背景下我国清真食品出口認證的困境及路径研究」『食品安全質量檢測学』 pp.1083-1086.
- 劉苗苗 (2019) 「河南省水南关村回族國際通婚研究」山西師範大学修士論文.
- 劉明陽 (2019) 「中国化清真寺建筑的歷史演变—以広州怀圣寺為例」『中国宗教』 pp.74—75.
- 馬維拉 (2003) 「懷聖光塔寺的独特建築艺术」『清真寺巡礼』 pp38-40.
- 馬洪偉 (2012) 「三垂回族婚俗的文化人类学考察」『許昌学院学报』 pp102-105.
- 馬海龍 (2013) 「改革解放以来回族傳統經堂教育的变遷—临夏回族經堂教育為例」蘭州大学修士論文.
- 馬曉露 (2013) 「唐汪川回族儀礼儀式的人类学解讀」蘭州大学修士論文.
- 馬伊罕博 (2015) 「基礎教育段階回族子女教育類型研究—蘭州市 x 回族社区為例」中央民族族修士論文.
- 馬鵬 (2016) 「中国穆斯林喪葬礼儀的宗教学考察」西北大学修士論文.
- 馬雪峰 (2016) 「国家、市場与全球化：雲南穆斯林民間宗教教育的現代脈絡」『回族研究』 pp124-131.
- 努尔買買提·玉素因 (2015) 「福建泉州清淨寺調查与研究」華僑大学修士論文.
- 吳建華 (2007) 「西北回族伊斯兰教育的歷史与当代变遷—以寧夏同心县為例」中央民族大学博士論文.
- 楊靜 (2006) 「从中国清真寺傳統建築看伊斯蘭的美学思想」『西北研究』 pp77-80.
- 燕寧那 (2006) 「寧夏清真寺建築研究」西安建築科学大学修士論文.
- 張進 (2010) 「散雜居地区非穆斯林清真餐飲業的現狀分析—以石家庄為例」中南民族大学修士論文.
- 張文娟 (2010) 「合肥農村地区回族喪葬儀式文化研究—以南崗瓦屋村為例」安徽大学修士論文.





