

## 鏡像のムスリム

——中国西北地域〈日本像〉形成パターン研究ノート——

鈴木 規夫

### はじめに

いうまでもなく、人間集合をどのように考えるのかという問題はわれわれの政治社会認識の基礎にある。政治社会という概念それ自体、いわゆる西欧近代を構成する基幹となるものであり、その意味において、例えば、「13世紀中東の国家と政治社会」と言った表現が成り立つには、常に一種の概念拡張が含まれていることになる。「13世紀」、「中東」、「国家」、「政治社会」のいずれも、その対象となる時空にはそもそも存在していない概念においてそれを考えるという自己矛盾があり、逆に、対象となる時空において生きていた諸概念では、現代に生きる我々の認識能力を逸脱し把握できず、構築されたさまざまな諸概念を組み合わせて何某かを理解せざるをえない。この矛盾した認識枠組においてしか当該の対象は記述されえないのである。

ムスリムやムスリム共同体、イスラーム世界といった人間集合を指定する諸問題にも、そうした自己矛盾が必ず胚胎する。

なるほど、ムスリムは世界中に存在するイスラームを信仰する信徒を意味するが、中国西北地域のムスリムはマグレブやマシュレクのムスリムともインドや東南アジアなどのムスリムとも、彼らの構築する政治社会がそれぞれの形態をもつことは自明である。何が共通し何が異なるのか、それが記述されるには対象観察者との相対的な関係が大きく作用する。

中国史においてさまざまな呼称を持ち対象化されてきたムスリムやムスリム共同体は、実はその観察者との関係において呼称そのものが変化してきた。これは一九四〇年代においてすら、あまりよく知られてはいなかつ

た(金・傳1935/1940〔2015〕参照)。そして自称他称が交錯していることから推測すれば、当該のムスリムやムスリム共同体が中国の諸王朝などをどのように認識してきたのかということとの相対的な認識の鏡像的反映でもあったといえる。

この「鏡像のムスリム」の結ぶ観察者との相補関係は、むろん時代的状況的制約を帯びて世界各地に見いだすことができる。

いわゆる「イスラーム恐怖症」*Islamophobia*が、ある一定の時期の英国内ムスリム共同体に対する英国政治社会の反応を表現したものであったにもかかわらず、その適用範囲を欧州そして北米にまで拡張して使用されるようになってきているのと同様に、例えば、中国における「回」「回々」「回族」などのような、ある特定の時空におけるムスリムおよびムスリム共同体のイメージとその有り様が、世界的適用範囲の拡張をもたらすこともありうる。

ただ、ムスリムが共通のテキストと預言者の時代の行為性としてのスナナに倣うという、一種の *basso ostinato* (執拗低音) を有しつつ、環境に応じて多様多彩に風俗慣習などを培った共同体性を構築してきたというところに着目すれば、我々は将来この「鏡像のムスリム」をより精緻に理論化していくことが可能であろう。

筆者は、とりわけ、現況の欧州におけるムスリムのあり方と中国本土における「本土化」するムスリムのあり方との認識枠組の相補可能性について、過去数年にわたる中国西北地域におけるフィールドワーク実施に基づきながら、この「鏡像のムスリム」を理論化することを構想している。本研究ノートではその考察の一端を纏めている。

## I 現代中国における〈宗教〉的「本土化」

現代中国ではさまざまな領域での「本土化／本地化」が問題となっている。一般にローカリゼーションと英訳されるものの、グローバリゼーションの展開に伴って中国的諸価値がグローバルな諸価値へと収束していくプロセスでも、この「本土化」とは、その主体性を維持発展させることを含意するようである。ローカルを「地域」と翻訳して、その地域概念の伸縮

性を担保しようとする日本語の語法とは若干用法が異なっており、むしろ「中国化」の意味合いが強調されるのだともいえよう。それは鉱工業生産や経済活動諸現象などにとどまらず、〈宗教〉的諸問題にも及んでいる。カトリック教会の司教選出においてヴァチカンの指示を受けないなどといった現象もその一例となるのかもしれない。中国におけるムスリムの動態をめぐっても、この「本土化」概念を適用しようとする場合があるが、いずれにせよ、グローバリゼーションが信仰の諸領域にも及んで議論されることは実に興味深い現象である。

近代世界の普遍化の過程において無意識のうちに刷り込まれていったクリスティアニティの普遍性への代替現象が、非西洋世界においては、イスラームをも相対化されざるをえない。この問題が中国のようなより大きな地域性の文脈で表面化していることに着目しておくことは、極めて重要である。なぜなら、さまざまな信仰の諸体系をナショナルな還元で晒し、クリスティアニティと科学のみが普遍性を表象するといった仕掛けにおいて展開してきた近代化の陥穽を、それはよく表現しているからである。

## I-1 人間集合の変化における「教会」と「国家」

そこで再考されなければならないのは、*religion* の翻訳語である〈宗教〉とは、基本的に近代性と合体したキリスト教の一形態とその派生現象であり、その概念が宗教集団・組織を表す語になったのは近代の著しい特徴であって、歴史的に見ても極めて特殊なものである（W. C. スミス『宗教の意味と目的』、アサド2006参照）、ということであろう。

これはつとに研究者の間においては自明である。だが、一般的には、その近代性のフィクションが広く機能してしまう。あたかも「さまざまな宗教」が、古より現代に至るまで継続的に存在し、それぞれの〈宗教〉が、ある特定の固定的人間集合を構成しているかのように思われてしまうのである。現代における「宗教問題」の複雑性は、そうした概念上の精緻化と現実世界において通念化されたドクサが混在混淆してしまっているところにある。

近代政治世界の成立の前提となっているのは、〈一神教〉としてのキリスト教であるのだが、それはまた「アブラハムの信仰」の一つの変種である。

フランス革命の意味は、このクリスティアニティの問題と通底している。

カール・ヤスパースがつとに指摘しているように、近代的自由は、イギリス、アメリカ、オランダおよびスイスにおいて、連綿と伝えられた真正の自由にその基盤をもつが、フランス革命はそうした「近代的自由」の源泉であるというより、むしろクリスティアニティとの相対性における「近代的非信仰」の表現であった。フランス革命は近代的クリスティアニティ非信仰の起源であった。啓蒙期において都市住民の宗教実践は衰え始めていたが、フランス革命は非キリスト教化によってこれに決定的な打撃を与えたのである。つまり、共和主義と教会の分離、国家（公的生活の領域）と市民社会（私的利害関心の領域）切離が現象したことが、その革命の本質的意味をなしている。

M. ゴーシェの指摘するように、19世紀における本質的な新しさは、人間の集合的な領域が二つに分かれることにあり、自由とは個々人からなる社会が国家に対して自律化することに他ならなかった（ゴーシェ2010参照）。その意味で、フランス革命は、「近代的非信仰」によって教会から切り離された個々人が、新たな社会を構成して、国家との関係において新たに「自由」を再措定することを可能にした革命なのであった。

この人間の集合的領域が新たに二分されるところに近代社会が成り立ち、ル・シャブリエが定式化した如く「もはや個々人の個別的な利益と一般的利益しかない」時空が構築され、私的領域が諸個人の権利に限定される一方で、一般的利益を担い公共生活で卓越した指導力を行使する社会的権威という自己イメージを構築してきた「カトリック教会」が「近代国家」によって代替されていくことになる。

このフランスにおける展開（ゴーシェ2010参照）は、現代における世界各地の信徒集団の性格を分析する際の鍵となる。しかし、それはあくまで「もはや個々人の個別的な利益と一般的利益しかない」時空における問題なのであって、集合性の論理の変化がない地域ではおのずから状況は異なる。

言うまでもなく、営利団体や思想集団が自由な自律化を遂げるには、いわゆる「市民社会」が有する自律的組織能力の承認が必要であるのだが、例えば、現況の中華人民共和国内におけるムスリム共同体の「自律化」が

成り立ちうるのかと考えるためにはどのような条件を設定しておかなければならないのであろうか。

## I-2 「教会」とムスリム共同体との差異と同一性

まず、考慮しなければならないことは、近代国家の基礎となるクリスティアニティが、そもそもの教義システムにおいて、パウロの教会を主流とするキリスト教共同体に「教会」と「国家」との境界が常に存在してきたという事実である。

逆に言えば、「教会」は、もともとローマ帝国内の行政管理組織や、その後立ち現われる「国家」などの存在を前提として、その信徒たちの現実生活と信仰生活を操作してきたのである。近代政治社会が、いわゆる「政教分離」をいうのは、このクリスティアン共同体における機能分化の延長線上にある。

「もはや個々人の個別的な利益と一般的利益しかない」時空は、まさしくそうした機能分化の中で、個別的利益と一般的利益を総合してきた「教会」の機能を個別的利益に集約させ、「近代的非信仰」を合理化するために、一般的利益を集約する「国家」を構築していったのである。

しかし、ムスリム共同体には、そもそも「教会」という現象は存在しない。モスクはあくまで「場所」であって、全世界のモスクを統御するネットワークが存在するわけではない。したがって、ムスリム共同体において特定の行政組織がモスクと対立して存在するわけでもなく、政体のさまざまな形態がムスリム共同体に存在しえても、「もはや個々人の個別的な利益と一般的利益しかない」時空の境界にモスクが存在するわけではない。

ワクフを用いてモスクが建設されることはあっても、「教会」のようにそれを維持、管理することや、一種の徴税機能を、モスクやそれに所属する「聖職者」が、何か組織的に有して分担しているわけではない。そもそもイスラームは教義上、個々人とアッラーとは直接性において関係するのであって、その媒介となる組織や「聖職者」を現世に持たないからである。

さらに一方において、ウェストファリア体制後のフランス革命によりもたらされた「国家」は、その後の欧州帝国主義の拡張にともなって、近代主権国家のモデルとなる。

例えば、中華人民共和国は、形式要件としては、この近代主権国家モデルの諸条件によって構築されているため、他の「国家」に対して主権を主張することになるのだが、それは、他の帝国主義化した近代主権国家の例に倣って、従来清朝が行った領土的拡張の版図を主権範囲の基準にしてきた。かつての帝国の版図が主権国家の版図となることの矛盾についても、我々は十分に考慮しておかなければならない。

### I-3 現代中国における〈宗教〉的「本土化」の重層的意味

フランス革命後の近代国家において、「国家」がかつての「教会」の代替として、道義的にも価値判断においてもいわば最高決定権を主権という形で有する以上、近代国家に求められるのは、「国家のために死ぬこと」が可能であるほどの「至上の存在」に他ならない。

中華人民共和国は、その「国家」形成過程と中国共産党の発展過程が相即していた。それは、ポリシェヴィキからソ連建国過程に添ったソ連共産党との関係ともまた微妙に異なってはいるが似通っており、欧州における多くの近代国家の成立過程と政党との関係に比すれば大いに特異であり、主権国家としての至上性と政党の至上性とが混淆した、いわゆる一党独裁システムが形成されたということには、十分留意されるべきであろう。

シャルル・ルヌーヴィエが説くように（ゴーシェ2010参照）、「教会と国家の分離」は、「教会」に代替可能な、道徳的で教育的な「国家」があつてはじめて分離可能であるということの意味する。「国家」は「教会」や共同体などと同様に人々の精神的な領域を引き受け、より普遍的な資格においてそれを行うのであって、道徳こそ、「国家」にとっての至上の規準となる。

初期の中華人民共和国が、国共内戦において国民党が自壊した後の中国大陸における政治秩序形成に成功し、「国家」を成したのは、まさのこの道徳における道義的優位性が曲がりなりにも担保されていたからに他ならない。でなければ、手近にある道徳的・〈宗教〉的権威に再び身をゆだね、その結果、何よりもそうした旧来の権威に従うことにならざるをえなかったであろう。

おそらく、当時の中国共産党はそれをよく心得ており、封建主義的頹廢

の象徴として儒学を退け、帝国主義的侵略の象徴としてクリスティアニティも弾圧し、中華人民共和国と中国共産党が、いかなる〈宗教〉からも独立した道徳を掌握するだけでなく、あらゆる事柄にわたり、あらゆる〈宗教〉に対し、道徳的な卓越性を保有していなければならないのだと位置づけた。

その場合、そこで教えられるべき道徳は、フランスその他の欧州諸国のように、結果としてその先に合理的な神学を生じさせるような倫理、いわばカントのいうような、神を信じることに先立つが事実上義務を神の命令として受け止める宗教に至らしめる倫理、でなければならないことになる。

しかし、これを短期間で達成するには大いに無理が伴う。クリスティアニティの「教会」から「国家」へのこの倫理の移行には、フランスにおいてさえ、いわゆる「ライシテ原則」が定着するまで約二百年を要としたのであって、長年の歴史的経緯をもつ中国においてすでに一定の広がりを持っている、儒、仏、道、クリスティアニティ、イスラームなどといった、それぞれに倫理性を担保するに十分な信仰システムを超越するような「国家」倫理を構築していくには、かなりの時間を要するはずである。

ただ、中国においても、こうした「国家」への包摂過程としての〈宗教〉的「本土化」を進めようとするのであれば、当然期待されるのは、〈宗教〉に危害を加えることなく、〈宗教〉に対して優越的な地平でそれを遂行し、なおかつ最終的には〈宗教〉の側もそれを受け入れることができるようにすることであろう。「国家」が「道徳的一体性」の中心として人間集合体の行方を決定する権限を持つことの正統性を担保しつつ、「国家」への包摂がなされていくべきことが想定されるからに他ならない。

ところが、帝国としてさまざまなファクターを備えたさまざまな人間集合体に対して総合的に道徳的優位性を担保する「徳治」のような統治形態を維持することと、近代国家が想定してきた人間集合体の規模と一体性の問題とは、必ずしも相即するとはいえない。かつての帝国のあり方とは異なる形において、いかに「道徳的一体性」の中心としての「国家」を構築するのか、それがフランス革命時以上の甚大な想像力を必要とすることは言うまでもない。

そうした状況であれば、かつてロシア帝国や中華帝国、イスラーム帝国

などとして、統治権力の大きさに応じて個々の人間集合体へ猶予や自律性を与え、統治そのものからは一定度切り離しつつも維持してきた帝国のロジックは、「国家」のロジックとの狭間でさまざまな矛盾に遭遇することになる。現代におけるヨーロッパ共同体内の新たな人間集合体への対応も、同じような矛盾に直面することになっている。むしろ、主権国家間連合の対応と一国の主権国家の対応とは異なる様相を呈するであろう。

中国のような版図を持ち、それを統御する「党」が「国家」と一体化して、主権域内の、欧州における「教会」のような生の全体性を担うさまざまな人間集合体が、現世的な事柄について介入してくる場合、「国家」に代表される自律の政治は、敵意を剥き出しにして真つ向からそれにぶつかっていくことになる。チベットにおいてはほぼ内戦となって強圧的に維持し、新疆においては内戦化する以前に大量の人口移動で対応してきたのだが、そうしたさまざまな人間集合体の性格を、旧来の欧州における「教会」のアナロジーにおいて誤認すると、事態はさらに複雑なものとなるだろう。

チベットなどにおける仏的信仰システムの人間集合体や新疆はじめ中国国内各地のイスラーム的信仰システムの人間集合体が、その構成員に対してその生と死のすべてを委ねるような完成度の高い倫理性を持った中華人民共和国と「党」の統治機構を構築していくことはいかに可能か、近代国家を構築していくのとはまた異質な困難が伴う。それは何も現在の権力機構が共産党であるから惹起される事態なのではない。世界資本主義システムが主権国家システムという擬制の下で機動している最中、中国に「もはや個々人の個別的な利益と一般的利益しかない」時空の構築を余儀なくさせ、「教会」と「国家」との近代国家の形成過程そのものが「党」の形成過程と相即して動く状況において、そうした困難はすでに必然とも言えるのである。

おそらく「党」が最も恐れる事態は、欧州における「国家」による「教会」の包摂過程において共和派が危惧したのと同様に、主権域内のさまざまな人間集合体の中華人民共和国「国家」への「平和的包摂」のために人民解放軍が武装解除され、そのような状況下において、「教会」のアナロジーにおいて把握されるさまざまな人間集合体が武装していく事態が生じることであろう。



## II 「〈中国回教社会の構造〉にみる回漢混合社会論の陥穽」 後の残された課題

本研究ノートの前提となっている、中国西北地域のとりわけムスリムにおける〈日本像〉形成パターンを探るフィールドワークにおいて直面した、現代中国における〈宗教〉的〈本土化〉の問題は、前章に考察したようなヨーロッパ近代国家形成過程における「教会」と「国家」、とりわけ「国家」による「教会」の包摂過程との関係をさらに掘り下げる必要があるわけであるが、ここで筆者がかつて「〈中国回教社会の構造〉にみる回漢混合社会論の陥穽」（鈴木2014）において展開した、日本における回漢混合社会論の陥穽が提起した諸問題を、「鏡像のムスリム」の理論化という視座から、今一度再考してみることにしたい。

拙稿「〈中国回教社会の構造〉にみる回漢混合社会論の陥穽」では、その「むすびに」において以下のように「民族概念の相対性と信仰ネットワークとの交錯」について述べている（鈴木2014: 68-70）。

現代という時代は、国家や民族が消えてなくなるほど情報化されているのかどうか、という問題をまず考えなければならないのであるが、情報の希薄な状態であった二〇世紀前半における「民族問題」は、さまざまな意図によって「民族」の情報が収集され、かえってそれぞれの「民族」概念の差異を強調して「民族なるもの」それ自体を新たに構築してしまったところに生じていた。そこに、民族や国家をあらかじめ横断してしまう信徒ネットワークの問題が介在すると、「民族問題」の方程式はさらに複雑さを増すことになる。

それは、情報が濃厚に増加していけば、おそらく民族や国家の境界それ自体が相対化されるであろうという仮説が、その前提をよく整えておかなければ、逆説的な事態を生じさせるということを意味している。

つまり、おそらく人類学者の使命は、情報を大量に記録していくことであろうが、それを継続していけば逆に民族的な指標サインにばかり傾くことになる。それによって構築される民族概念の強調は、かえって地域秩序を複雑化させる事態を生じさせてしまうであろうということである。

「民族問題」への対応として実施されていたさまざまな戦前日本の民族工作の過程がそれをよく物語っているように、「回民」も「ウイグル」もある意味で構築された民族概念であり、戦後それを調整することで成り立った中華人民共和国は、それぞれの民族の情報を拡張しパタン認識させることによって、かえって国内秩序の統一性を危うくしてきたのかもしれない。換言すれば、中国における回教社会の構造を考える場合、モンゴルやウイグルとの相関から安易に漢化した「回民」を指定し回漢混合社会を想定していくことは、ある種のジレンマを引き起こすのだといえる。

情報量増大によって民族という一九世紀的なカテゴリーが消滅するのではないか（逆説的に言えば一九世紀以前には現在に言うところの民族なるものは存在していなかった）、またそういう状況を想定して、いわば現代世界における民族概念の相対性を考えていく場合、日本民族を相対化するという意味においても、戦前における日本の急ごしらえのさまざまな「民族問題」対策は、再び参照されてもよいのかもしれない。

いうまでもなく、私たちが自明のように思っている「東洋」や「アジア」という概念は、近い過去が作ったものに過ぎない。津田左右吉はいみじくも、「東洋といふ呼称のあてはめられる地域をどれだけのものとするにせよ、文化的意義に於いてはそれが一つの世界として昔から成立つていたことが無く、東洋史といふ一つの歴史も存在せず、従つて東洋文化といふ一つの文化があるといふことは、本来、考へられないことである」と喝破している。

また、竹内好の自己意識としてのアジア観念もとても重要な引証基準になるであろう。「ヨーロッパが東に向かって自己拡大の運動を進める過程（西力東漸）で（それ以前は「自足的な生活圏」が存在するだけである）、ヨーロッパ化に直面した非ヨーロッパが自己を自覚化し主体化していくとき、そこに成立する自己意識がアジアという観念をつくる」、という竹内は、いずれにしてもそうした自己覚醒による再生がありうるということを表現していた。

回漢混合社会といった着眼とは異なる、民族概念の相対性と信徒ネットワークとの交錯から、中国西北地域の人々に関する情報量の拡張が、近代のドクサを超えてアジア地域のフラットな諸関係へ広がっていけるような

視座の再構築を促す新たな方法論的な基礎を引き出せるような思考が求められている。

ここでいう、「民族や国家をあらかじめ横断してしまう信徒ネットワークの問題」は、前章に述べた「教会」と「国家」の問題をさらなるジレンマに直面させることになる。以下に、そのジレンマを、*natio* という問題とその個別性と一般性の問題として再検討してみよう。

## II-1 信仰の民族的基盤と〈宗教〉

周知のように、民族の語源ともなっているラテン語の *natio* は、「生まれ」を意味している。矢吹1990によれば、ローマ帝国において使われていたそれは、境界のはっきりしない曖昧な概念でありながらも、同じ町や地域で生まれたという事実によって結びついていた人々を指した。また、中世の大学において *natio* と称されたのは、「出身地域を同じくする者たちが相互扶助及び防衛のために組織した基本的な団体」であった。さらに、教皇の権威を失墜させた教会大分裂（Schism）を契機として、教会の統一と改革を目的として行われた公会議（concilium generale）で事実上各国「代表団」として機能した *natio* も存在した。

ラテン語によって結びついていた宗教共同体の解体、君主の正統性原理の衰退、出版資本主義の発達といった、ベネディクト・アンダーソンが挙げた「想像の共同体」の成立要件も伴いつつ、フランス革命後のヨーロッパにおいて、*nation* を基にした近代ナショナリズム（国民主義、民族主義）が生じたが、それは *natio* の持つさまざまな意味からすれば、極めて特殊な現象なのであった（矢吹1990参照）。

すると、「国民／民族」概念あるいは *natio* という語の定義を明確にしないままに実体を把握しようとして、近代的ネイション概念及びナショナリズムを、歴史の早い時代に持ち込んだり、異なる地域に適用しようとしたりする事態を惹起するようになる。上述のような *natio* の持つさまざまな意味から考えれば、宗教的権威を大前提とした上で、地域ごとの利害関係を争った中世の *natio* と、そうした権威が低下して、「権力機構としての国家」が前面に登場する近代の「ネイション」との間には、明らかに境

界線が存在している。また、公会議における *natio* に参加していたのは「聖職者、君主諸侯、神学・法学博士等の大学人」といった社会上層部の人間であり、*nation* が *Volk* や *people* といった語が指す民衆をも含む概念（国民）となった近代とでは、それらの運動がもたらす影響力にも大きな違いがあった。言葉そのものと意味の類似性を帯びながら、各々の語が指す実体（集団）が異なるという事情が、*nation* という語の定義をいまだ複雑なものにしている。どの時代であっても、*natio* (*nation*) が意味する集団は、必ずしも同質的な成員によって構成されたものではなかったのであり、*natio* (*nation*) の意味するものが時代によって異なり、その定義が曖昧であるにも関わらず、そうした曖昧さなど存在していないかのごとく境界線を引き、集団全体に同質性が存在していると前提する点で、それは最初から「擬制的なもの」（フィクション）であって、「そうした実体が実際に存在しているかどうか」ではなく、「そうした同質性が実際に存在しているかどうか」という意味だったのだといえる（矢吹1990参照）。

つまり、そもそも近代国家の形成過程において、個々の民族の存立を特徴づけるために〈宗教〉が記述されるということも、「宗教共同体の解体」を前提とするのだとすれば、それはごく特殊な、ある種転倒した近代ナショナリズムの用語法なのであった。「民族問題」としてのナショナリズムが〈宗教〉共同体の問題として登場すること自体、アンビバレントな事態なのである。

しかし、現代世界におけるナショナリズムの問題は、そのほとんどが〈宗教〉共同体の問題として登場する。かつて、土地をイスラエルに篡奪されたパレスティナ問題も、いつの間にか、ユダヤとイスラームとの対立にすりかわってしまう。もともとその土地に固有の問題が、「民族や国家をあらかじめ横断してしまう信徒ネットワークの問題」となるのは、近代ナショナリズムの擬制性のもたらすものに他ならない。

それは「国家」による「教会」の包摂過程がめざすものが、「国家」それ自体の「道徳的一体性」をもった「至高の存在」となることであったところに、そもそも由来するのであろう。近代日本における「国家神道」の問題は、まさにそうした典型的な事例であり、現代中国の場合、先述の如く、「党」がその「至高の存在」を象徴的に表現することになるのであるが、

それらはみな近代ナショナリズムの擬制性の現れなのである。

「国家神道」を解体したのはGHQ「神道指令」である。その「神道指令」と日本国憲法を以て、それまで近代日本に輸入されてきた〈宗教〉概念は、アメリカ的宗教観による制度的再編成されていった。

その国家神道解体は、最も重要な眼目として以下の「4つのために (in order to)」実施された。すなわち、個人の内面の自由としての信教の自由を保障するために、日本国民を誤った道に進ませたものは〈宗教〉ではなく「イデオロギー」であることを示すために、〈宗教〉は元来人間を自由にさせるはずのものであるという前提があることを明示するために、神社神道が国家機関となることにより国民に強制的財政援助を押しつけ、経済的負担を課したことを除去するために、である。

こうした処置は、「国家」による「教会」の包摂過程の失敗を指摘修正したものであった。そして、「国家」それ自体の「道徳的一体性」をもった「至高の存在」となるために何が必要であるのかについては、憲法9条と「平和主義」という別の信仰システムを設置していくことになったのである。

## II-2 民族問題の個別性とイスラームの一般性

日本における「国家神道」の増殖過程が進んでいた時期に、他方中国では、後に中華人民共和国として「国家」が成り立ち、それが国内のさまざまな「教会」的諸勢力（儒家「封建」勢力をも含めた〈宗教〉諸勢力）を包摂していく重要な「党」の戦略が構築されつつあった。民族問題は極めて個別的な問題として議論されがちであるが、ムスリム共同体の一形態である「回民」の問題を「回族」と族化することによって、西域ムスリム社会をも国内に内包しつつ、それを民族として扱い政策展開できるような操作概念にしていく戦略が、中国共産党中央で練られ、統治支配圏のムスリム共同体を「民族」として類型化することによって、西域ムスリム社会を包摂していくことになるのである。

また、中華人民共和国にとって、キリスト教は他の信仰形態とは異なる性格を有している。したがって、「国家」による包摂過程においても建国以来独特の位置づけがなされ、現代に到っても「党」と文字通りの「教会」との関係は、フランス革命直後の「国家」と「教会」のそれに似て、一種

のコンコルダートを必要とする状況にある。

よく知られるように、中国共産党中央には、キリスト教は欧米帝国主義による中国侵略の道具だったとの認識が強く、プロテスタント系の教会は「中国基督教三自愛国運動委員会(三自会)」に組織化され(「三自」とは「自治、自養、自伝」の略で反動的な外国勢力から独立して自治し、聖職者を自ら養成し、すなわち経済的にも自力で教会を養い、独自に伝道するという意味)、カトリック系の教会は「中国天主教愛国会」という社会団体にまとめられている。こうした信仰のネットワークを国境の主権性で分断し、排外的に組織化する政策は、建国直後に周恩来の主導で確立したとされている。

キリスト教はキリスト教であるために他の信仰の諸形態を〈宗教〉という形に変えさせ(ヒンズーの信仰を「ヒンズー教」に、仏の道を「仏教」に、儒者の道を「儒教」にといった具合に)、それらを〈宗教〉のアリーナに引き摺り出し、近代社会との整合性を有するキリスト教的形態の優位性において、それらを駆逐ないしはキリスト教的宗教形態に組み替えるという「攘夷的」変化をもたらす対象とするために世界に拡張した。その意味では、「党」による欧州帝国主義のキリスト教の位置と役割に関する評価は、あながち間違っていない。むしろ、民族問題と〈宗教〉との連繋については、大いに正しいのではないかとすら言える。

イスラームについてはどうであろうか。日本には、大川周明のようにイスラームを対欧米のキリスト教に対抗するものとして認識していた諸勢力が存在したが、中国においてムスリム共同体をそのように認識することができたのは、上述したように、ある意味で中国共産党だけであったといえよう。中国共産党中央の対ムスリム政策がどのような過程で立案されたのかについて、ここで詳しく検討することはできないが、日本の軍部の回民工作動向を少なからず把握していたのではないかという前提に立てば、理解しやすい。そのように「鏡像のムスリム」は、この西北地域の日本像の動きへ反映して立ち現れていたのかもしれない。

鈴木2014でも言及したように、日本人ムスリムである小村不二男は西北回族連合会において「主任顧問」をしていたのだが、当時次のような工作に従事していたと自ら記している(小村1988参照)。「……ムスタファ

岡田義雄は、中国西北辺境地帯における回教軍団の形勢ようやく急を察知して……熱河省都承徳を訪れ……同地にこの二・三年前より興亜塾を主宰していた同志多々良庸信と会談し、西北回教民族の独立問題を検討するためであった。……」

また、1934年に日本軍の対蒙戦略のために善隣協会が設立され、1938年には付属組織として回教研究所を設置し、内モンゴル地域のイスラームがどういうことになっているのかさらに研究するようになり、1944年には大東亜省大使館付属西北研究所が設立されている。その前年に設立されていた文部省直轄の民族研究所と西北研究所との合同の回民調査が44年5月から4カ月ほど実施され、蒙疆政権下の回民を調査した（その報告書は敗戦後にできた中国研究所から、岩村忍『中国回教社会の構造』（1949/1950）として出版されている）。当時の内モンゴル地域の回民についてこうした大々的な調査を行い、それによって状況把握をしようとしていたという意図の存在それ自体が実に重要である。世界的規模において考えれば、さまざまな「民族」はそうした植民地過程において創られていくのであるが、ムスリム共同体のような信仰ネットワークにおいて地域横断的な対象を「民族」としてどのようにカテゴリー化するのかという問題が惹起されるからである。

## むすびに

近年の中国政府による一帯一路戦略の展開とともに、西北地域は再び新たな帝国の胎動においてどのような位置と役割とを担うのか着目されている。一帯一路戦略には、単に経済圏拡張の戦術ばかりでなく、実際には、かつての大唐帝国の担ったような政治外交戦略が随伴していなければならないはずであるが、近代国家のロジックにより正統化され、その構築の政治主体としての国家と直接に中国共産党が党として発展展開してきた経過とが相即してきた関係が重層的に絡み合っているため、この新たな帝国が、その帝国の民にどのような一般的利益をもたらし、帝国内の個々の人間集団における個別利益との関係をどのように調整していくのか、未だに不明なところが多い。

かつての近代政治世界の成立が、人間集合体のコンセプチュアルな変化においてその基本的な性格を決定づけられてきたように、二〇世紀半ばのその始まりにおいては近代国家の「教会」的諸勢力の包摂過程を「党」によって暴力的に展開してきた中華人民共和国が、新たな帝国としての規範秩序形成をいかに行っていくのか、いずれにせよ大いに注目していかなければならないであろう。その場合、そうした規範秩序形成過程において、例えば、とても分かりやすい、アッラーとの垂直的な関係と国境を超えたムスリムの信仰ネットワークの水平的関係を共に有するさまざまなムスリム共同体への対応をどのように行っていくのか、まさに「鏡像のムスリム」の精緻な検証を通じて、今後とも深く注視していきたい。

## 参考文献

- アサド 2006、タルル・アサド「比較宗教学の古典を読む——W. C. スミス『宗教の意味と目的』」、磯前順一、タルル・アサド編『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』みすず書房、所収
- 岩村 1949/1950、岩村忍『中国回教社会の構造』(上・下)、日本評論社
- 金・傳 1935/1940 [2015]、『中国回教史論叢』〔金吉堂(中国回教史研究：外務省調査部訳)・傳統先(中国回教史：井東憲訳)〕、書肆心水
- ゴーシェ 2010、マルセル・ゴーシェ『民主主義と宗教』(伊達聖伸／藤田尚志訳)、トランスビュー
- 小村 1988、小村不二男『日本イスラーム史』 [http://www2.dokidoki.ne.jp/racket/rekishu\\_frame.html](http://www2.dokidoki.ne.jp/racket/rekishu_frame.html)
- 鈴木 1998、鈴木規夫『日本人にとってイスラームとは何か』、筑摩書房
- 鈴木 2014、鈴木規夫「〈中国回教社会の構造〉にみる回漢混合社会論の陥穽」『武蔵野大学政治経済研究所年報』9号2014年7月発行、所収
- 張 1993、張承志、『回族から見た中国——民族・宗教・国家』中央公論社
- 土田 2011、土田健次郎『儒教入門』東京大学出版会
- 矢吹 1990、矢吹久「ネイション概念の形成と歴史的展開」『思想』No. 788 1990年12月、所収

## 付記：

本稿は、国研プロジェクト「中国西北地域を中心とした〈日本像〉形成パターン研究」(2012～2014年度)の研究成果の一部である。