Osaka University Knowledge Archive

Title	第7章　「民族」を使いこなす ：「脱政治化」論と「民族」の政治論的転換について
Author(s)	木村, 自
Citation	OUFCブックレット. 2013, 1, p. 127-147
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/24295
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

第 7 章

「民族」を使いこなす
――「脱政治化」論と「民族」の政治論的転換について

木村　自

Guiding Question
今日的な意味における「民族」という概念は，19 世紀後半の日本において創造され，中国に輸入された言葉である。中国においても日本においても，私たちは現在，この言葉を用いて，今日の世界で繰り広げられている様々な紛争や運動をカテゴライズしようとしている。しかし，日本と中国とでこの語によって指し示されるもののニュアンスは，微妙に異なっている。どのような差異と共通点が存在しているのか，事例を用いて確認してみよう。また，本章でも述べるように，「民族」は決して固定的で，本質化されたものとして理解するべきではない。その意味で，いつ，いかなる状況で「民族」が問題になるのかを知ることが重要である。私たちは中国の民族問題を考える上で，「民族」概念をどのように使用していくのがよいのか。本章での主張と，具体的な事例をもとに考えてみよう。

１．はじめに

「民族」を一義的に定義することはほぼ不可能である。もちろん，「民族」やそれに類似した概念（ネイション，エスニシティ，エスニック・グループなど）については，これまでにも膨大な時間と紙面を費やして議論がなされてきた。しかし，そうした議論をとおして，「民族」が分析概念として学術用語に昇華されることはなく，逆に「民族」こそが歴史的・社会的・政治的コンテクストのなかで解釈され，分析されるべき言葉であることが示された。つまり，「民族」をめぐる議論がもたらした最大の成果は，「『民族』にまつ

わる自明性を実証の場で突き崩したこと（内堀 1989: 29）」なのであった。このことから私たちは，次の二つの点を考察せねばならない。

第一に，「民族」をめぐる議論が，多分にその語彙自身をめぐる記号論的な問題だということだ。後述のように，東アジア的な語彙としての「民族」は，19 紀末に「ネイション（nation）」の翻訳語として日本で創造された。ところが，「ネイション」概念が意味するものと「民族」概念が意味する範囲とは，おそらく時に大幅に異なる。加えて，日本で創造された「民族（みんぞく）」は，中国語に，朝鮮語に，ベトナム語に導入され，それぞれの言語政治的な文脈のもとで，歴史的に意味形成するようになった。そのため，同じ漢字語の「民族」を用いていても，その意味するところは必ずしも同じではない。まずは翻訳上のずれとして，次に語義の言語政治的なずれとして，「民族」は記号論的な問題系のもとにおかれることになった。

こうした不可避的に生じてしまう記号論的なずれの問題を踏まえると，中国の「民族」論での議論のように，次のような発想にまで行き着く。つまり，中国の「民族」は中国の特殊な歴史的・政治的・社会的文脈において生じた特殊概念であって，ethnicity や nationality などの語彙に翻訳してしまうことはできない。だから，中国の「民族」はあくまで中国の「minzu（民族）」として議論すべきなのであって，「みんぞく」「nationality」「ethnicity」いずれとしても議論することができない。「民族」の自明性の不在からは，当然この結論に至るであろう。しかし私はこの帰結を取らない。「minzu（民族）」を他から切り離してしまうことで，「民族」をめぐる中国特殊論の陥穽にはまり，比較の可能性も，一般化の可能性も封じ込めてしまうことになるからだ。本章で「民族」は，意味が歴史的・社会的・政治的文脈によってずれながらも，あくまで類似した，比較可能な語彙として認識したい。

第二に，「民族」がこれほどまでに自明性を欠き，不確定なものであるにもかかわらず，「民族問題」は厳然として存在するという点である。つまり，「民族」は実体としては極めて境界の曖昧な存在なのだが，その曖昧であった境界に明確な線引きをし，ある一群の人々を排除したり，動員したりするためのレッテルとして「民族」大きな役割を果たしているということである。

「弱者集団を差別するレッテルとして，差別された側では自己主張の旗印として，『民族』という言葉は意味を帯びてくる。『民族』は実在しなくても，『民族問題』は実在するのだ（川田 2009: 139）」。

「民族」の不確定さと「民族問題」の実在というアポリアが，今日まで人類学・民族学における「民族」の問題を複雑化していた。人類学分野においては一般に，民族やエスニシティのとらえ方には二つの潮流があると理解されている。一方に，民族を「歴史的に永続する，客観的基準に基づく固定された実体」であると考える立場があり，他方に「主観的基準に基づく流動的で状況依存的なものと捉える立場」がある（栗本 1997: 49）。前者を「実体説」や「本質主義」と呼び，後者を「状況説」や「構築主義」と呼ぶ。人類学や社会学の分野においては，今日では後者の立場をとる人が多い。私たちの立場としては，「民族」は状況依存的なものであるからこそ，その「民族」が立ち現われ，問題化される現場を分析する必要があろう。

「民族」の記号論的意味のずれと「民族問題」の存在という 2 点を主軸として，本章では中国の「民族」概念の遍歴について考察する。議論の中心となるのは，費孝通の「中華民族多元一体構造」論から，今日の「民族」の「脱政治化論」に行きつくプロセスである。とくに，馬戎の「民族」の「脱政治化論」と，汪暉の「脱政治化された政治」の議論とを相互参照させながら，今日の中国における「民族」論が，「政治論的転換」を経験しようとしているのではないかという点を主張したい。こうした「民族」の「政治論的転換」を踏まえながら，私たちが中国の「民族問題」を考える際に，「民族」をいかに使うべきなのかを考えたい。そこで議論されることは，独り中国の「民族問題」を越えて，今日の世界で生じている「民族」をめぐる問題にも，重要な示唆を与えるであろう。

２．中国における「民族」概念の発見

中国は多民族国家であるとされる。総人口 13 億人の 92 パーセントを占める漢族と，残りの 8 パーセントを占める少数民族とによって構成された，統

一された多民族国家であると。しかし，後述のように，「民族」とは近代概念として東アジアに導入された訳語の一つであり，「民族」概念が指示する対象も，東アジアのネーション・ビルディングを進める過程において，時代とともに異なる意味付けがなされてきた。

1)「民族」以前の「民族的なる」カテゴリー

中国語において「民族」なる語彙がいつ出現したのかについては諸説あるものの，今日的な意味での「民族」概念は，19 世紀末以降に用いられ始めたとするのが一般的である。明治維新期の日本において，nation 概念の翻訳語として誕生した「民族」が，中国に逆輸入されたというのが，今日的な意味での「民族」概念が中国で用いられ始めた最初期のものであるとされる。中国における民族研究の第一人者である黄光学が述べるように，中国語にとって「『民族』という語はもともと外来のものであり，…（中略）…1899 年に，梁啓超が『東籍月旦』のなかで，日本人が自らを『東方民族』と称していることについて論究している際に，『民族』という語を初めて引用し，使用した（黄 1995: 2-3）」。よって，「民族」はそもそも，西洋近代化の基盤となる「国民国家」思想を東アジア諸国に移入するために生みだされた語彙なのである。

国民国家思想を導入するために，19 世紀末以降に創造された語彙であることからも分かるように，19 世紀末以前には「民族」概念は存在しなかった。人を分類する概念は存在していたものの，それは 19 世紀末以降の「民族」とは一致していない。それでは，「民族」概念が出現する以前には，民族的な範疇はいかに認識されていたのか。中国の歴史上人々を分類する仕方は，地域や時代により大きく異なるため一概に述べることはできないが，少なくとも今日的な意味での「民族」範疇が使われていたとは考えにくい。

たとえば横山の論考（1997）では，17 世紀に刊行された雲南省の地誌（『重修鄧川州志』）に「族類」として人の分類が紹介されている。その分類には「土人」「漢人」「客人」「舎人」「軍人」「爨人」「僰人」という項目であって，今日でいう「民族」的な範疇とそれ以外の範疇が混在している。今日の意味

での「民族」的な範疇と呼べるものは「土人」「漢人」「爨人」「僰人」であり,「客人」「舎人」「軍人」は戸籍上の区分である。つまり,「民族」概念の誕生以前には,「分類基準を異にする範疇が分類の一つの地平を構成するかのような認識のあり方も可能であったわけで, また個別の範疇は互いに排他的に存在しない場合もあった」(横山 1997: 181)。民族誕生以前の中国において人々を分類する体系には, 今日的な意味で「民族」を指すようなものと, そうでないものとが, 同一のカテゴリーで分類されていたのだと言うことができよう。

他方で,「民族」創造以前の「民族的なるもの」の境界は, 頻繁に変更されていた。それを今日の中国における民族誌のなかに探ってみよう。1990 年代に寧夏回族自治区のある村落で行われた調査報告では, 現地の回族と漢族との婚姻に関して, 回族男性と結婚した漢族女性の事例が報告されている。ある漢族の女性が回族の男性と結婚した。回族の習慣にのっとり, 漢族女性はイスラーム教に改宗した(1)。この漢族女性は, 調査団のインタビューに対して次のように答えている。彼女は戸籍上まだ漢族であるが, それは彼女の「両親がまだ健在だからであり, 古くからの規定によれば, 両親が死去してはじめて回民 (回族のより古い呼び方) に変更することができる」(宋志彬, 张同基 1998: 333)。

現在の中華人民共和国の戸籍規定によると, 民族籍は生まれたときに決定されるものであり, 婚姻その他の要因によって自分の属する「民族」を変えることができない(2)。しかし, 寧夏の一村落のこの女性は, 結婚によって漢族から回族への民族籍の変更が可能であり, それを伝統的な慣習であると認識している。「民族」創造以前には, 婚姻や養取などをとおして,「回」と「漢」の区分は頻繁に越境されていた。こうした言説が 1990 年代においてもなお流布しているということは, 回族が歴史的には今日的な「民族」範疇とは異なるものであったことが分かる(3)。また, 1949 年以前に台湾に移住した回民の末裔たちのアイデンティティ形成のプロセスを見ても, 民族創造以前の回民アイデンティティの不確実性について理解することができる (木村 2005)。

こうした歴史上の人の区分範疇を考えれば,「民族」が「民族」概念に先

んじて存在していたわけではなく,「民族」概念の出現によってはじめて「民族」が出現したと認識するべきである。「民族的なるもの」の範疇や境界が,今日われわれがそれを理解する時とは異なり極めて流動的であったことは,今日の中国における「民族」論でも少なからず議論の俎上に上っている。

2）清末から民国期国民政府における「民族」概念の変遷

清帝国が崩壊し，中華民国が成立すると，中国において国民国家建設に向けた本格的な動きが始まる。先述のように,「民族」は「nation」の訳語として考案されたものであったため，国民国家（nation-state）の建設というプロセスの中で中心的な役割を果たした。王柯が述べるように,「民族」は人々を近代ナショナリズムに動員し, 国民国家を建設するための中心概念として,中国の政治・学術界に導入された（王 2006）のであった。ただし，外モンゴルやチベットの独立問題を抱えていた 1920 年代の中華民国においては,「民族」をいかなる範疇として認識すべきかという点について，時勢の変化とともに不安定な軌跡をたどった。民国期の「民族」論には,「大漢族主義」と「複数民族の平等」という相反する主張が交互に出現する。民国期の「民族」論の詳細については，王柯（2005, 2006）や毛里和子（1998），加々美光行（2008）などの論考に譲ることとして，ここでは概略のみを時系列に沿って紹介するにとどめておこう。

そもそも清朝を打倒し，中華民国を建設する際の支柱となった思想は「駆逐韃虜，恢復中華」であった。清王朝の満州人を駆逐し，漢人による中国支配を確立することに主眼があった。つまり，この場合「民族」とは中華国民国家の主体たる「中華民族」のことであり，それは漢人と同義であることが前提とされた。そのため,「漢」でないものは，漢化して「漢人」に同化することが求められた（加々美 2008: 50; 王 2006: 81-83)。「大漢族主義」的な「民族」論が展開されていたと言える。その後，モンゴルやチベット，新疆をめぐる時局を睨みながら,「民族」には様々な意味が付与されて変遷することになる。

まず中華民国成立後すぐには,「五族共和」の思想が孫文によって提起さ

れた。1912 年の「臨時大総統宣言書」のなかで孫文は，「漢，満，蒙，回，蔵の諸人を合して一人となす」として，五族が団結して一国を構成するべしであるとの「五族共和」論を展開した。ところが，孫文の「五族共和」論はしだいに同化主義的色彩を帯びるようになる。孫文は後に，「五族共和」の主張が必ずしも五つの「民族」に限られないものであることを提起するが，同時にそれら複数の「民族」が最終的に「中華民族」へと融合されるという理解へと変化する。「満，蒙，回，蔵を我が漢族に同化させて，一大民族主義国家となさねばならぬ」（加々美 2008: 51）というような具合である。この同化論は，各地方の軍閥政権にも思想的な影響を与えている。

さらに 1920 年代後半になると，国民党政府の民族論はより急進的な「中華民族一元論」へと傾いていく。1929 年に蒋介石は，「中華民族」を再定義し，「ともに黄帝子孫に属する同一の宗族である」とした（加々美 2008: 53）。さらに，1943 年に蒋介石は「中国の命運」のなかで「中華大民族論」を展開し，五族とは宗教的・地理的違いによる区別であって，血統や種族の違いではないと述べ，チベットもモンゴルも新疆のムスリムもすべて中華民族に属する同一の宗族であると主張するようになっていった（毛里 1998: 23-24）。こうした主張は，国民政府のなかで徐々に浸透していくと同時に，中華民国の行政上システム上にも様々な影響を与えるようになった。

こうした国民政府の「少数民族」政策の不在を横目に，中国共産党はマイノリティが有する権利の平等と，平等な権利に基づいた団結という思想を全面的に打ち出し，「民族的な」マイノリティの支持を獲得していった。

3）民族識別工作と「少数民族」の誕生

中国共産党政権下における「少数民族」の誕生も，中華人民共和国を国民国家として形成していく上で重要な意味を有していた。中国共産党はその党是として，中華人民共和国の建設以前から，中国国家の国民統合が「民族」の平等と団結によって実現されるものであると提起していた。こうした「民族」の平等と団結は，政治システム上において明確にされねばならない。たとえば 1938 年の毛沢東の報告は次のように述べている。

蒙，回，藏，苗，瑶，彝，番などの各民族が漢族と平等の権利を持つこと，共同で抗日するという原則のもと，彼ら各民族が自分の問題を自分で管理する権利を認め……。各少数民族と漢族とが雑居する地域では，現地の政府がそこに居住する少数民族の人員から構成される委員会を設置し，省や県の一部門として，彼らの問題を管理し，民族間の関係を調整し，省や県政府委員のなかに彼らのいるべき場所を確保するべきである」（民族問題研究会 1982（1941）: 135）。

これは地方レベルにおける各民族の権利の平等と各民族間の協力・協調を主張したものであるが，最終的には各地方レベルの民族の平等が，国民国家の統合につながるとの認識があったと思われる。こうした民族人口の比率によって，中国全土に民族区域自治(4)が施行されていった。

ところで，省や県レベルにおいて平等の権利を獲得し，政府機関において一定の地位を得ることになる各民族とは誰なのか。実は，中国共産党はこうした各民族の権利の平等を提示したものの，その権利を有する各民族が一体誰なのかについては，共通の認識があったわけではない。そこで，平等の権利を有する各民族を規定する作業が必要になる。その作業が「民族識別工作」であった。後述する費孝通も民族識別工作に参加した一人であり，民族識別工作の意義を次のように述べている。「各級の権力機関において民族平等を体現させようとするなら，各級の人民代表大会に，どの民族が何人の代表者を出すべきかを決定しなければならない。あるいは，民族区域自治を実行して民族自治地方を建設するに際しては，その地方にどのような民族が集住しているのかを明確にさせねばならない」（費 1981）。各民族の権利の平等を唱えても，その各民族が確定していないことには誰に権利を付与するのかが明確にならない。要するに，国家統合の政策上の必要性から，「民族」カテゴリーが産出されてきたということができる。

それでは，民族識別工作は実際にどのように進められたのか。民族識別工作は 1950 年代に開始された。人類学者・民族学者・言語学者などの専門の研究者を「少数民族地域」に派遣して調査を行い，民族カテゴリーの分析と

確定を行った。1953 年に第 1 次人口調査が行われた当初，少数民族を自称・他称する人々の自主的な登記が進められた。その結果，各人が自己申請した「少数民族」のカテゴリーは総計 400 民族以上にも上った（横山 1997: 186; 加々美 2008: 99; Mullaney 2011: 32-39）。この 400 余りの「少数民族」を調査・分析し，1954 年には 38 の「民族」を，1965 年に 15 の「民族」を，さらに 1982 年に二つの「民族」を認定して，今日では合計 55 の「少数民族」が国家認定されている。

費孝通によると，「民族識別」の際には，スターリン政策下で考えられていた民族理論が下敷きにされた。すなわちソ連から移入された民族の定義である「共通の言語・共通の地域・共通の経済生活・共通の文化に現れる心理素質の面から，中国のそれぞれの少数民族の実際の状況を観察した」（費 2006: 316）。もっとも，実際に「民族」を識別する段階では，必ずしもこの定義にこだわらず，相当程度柔軟に対応したようである。

３．中国における「民族」概念の展開

このようにして創出された中国の「民族」は，文化大革命のもとで受難の時期を迎える。少数民族が平等の権利を求めることは，「頑固な地方民族主義者」のレッテルが張られることを意味し，1960 年代半ばなら 1970 年代半ばをとおして，「民族」をめぐる議論そのものが批判の対象となった。文化大革命が終結し一段落した 1980 年代に，再び「民族」をめぐる議論が勃興するが，その先鞭を切ったのが費孝通であった。

1）費孝通の中華民族多元一体構造

中国の社会学・人類学者である費孝通は，1988 年に香港中文大学で「中華民族の多元一体構造（中華民族多元一体格局）」という講演を行い，その後 1989 年にその講演内容を論集として同一タイトルのもとで刊行した。「中華民族の多元一体構造」が刊行されると，その主張の政治的色合いを含めて，政界や学術界に大きな影響を与えた。日本においても，1996 年に国立民族

博物館において「中華民族多元一体論と中国における民族間関係」と題するシンポジウムが開催され，「中華民族の多元一体構造」をキーワードに議論がなされた。

費孝通がここで述べる中華民族とは，「現在の中国の領土内において民族アイデンティティを有する 11 億人の人民を指」し，中華民族が「包含する 50 余りの民族単位は多元であるが，中華民族は一体であり，それらはともに『民族』と呼びならわされるが，その階層が異なる」（費 1989: 1）ような存在である。民族，中華民族をこのように規定したうえで，有史以来多様な民族が相互に影響を及ぼしあいながら，一つの中華民族としての実態を形成してきたと述べる。「中華民族が自覚的な民族実態になったのは，ここ 100 年来の中国と西洋列強との対立関係の中で生まれてきたのであるが，実在としての民族実態は，数千年に渡る歴史のプロセスのなかで形成されてきたものである」（費 1989: 1）。

こうした認識のもと展開される議論は，漢族が凝集力の中心となって民族間で相互の影響関係が発生し，中華民族が発生したという仮説である。歴史上，中原の周辺からの文化的影響が漢族のなかに吸収され，逆に漢族の文化要素が周辺の諸民族の間にも浸透した。こうした複雑な民族間関係は，中華民族の一体化を促進したが，「中華民族は中国の境域内の 56 の民族を包括する民族実体であり，決して 56 の民族を合わせた総称ではない。というのも，この計 56 の民族はすでに結びついて相互に依存するものとなっており，一つに合わさっていて分割することのできない統一体であるからである」（費 2006: 324）。

2）揺さぶられる「民族」

費孝通による以上の論法は，中国ナショナリズムを形成するための政治的言説ではないかとして，これまでもしばしば批判されている（例えば，上水流 2009 など）。また，費孝通の「中華民族多元一体」論が 1990 年代に入って拡大再生産されていったことの理由として，「細分化しようとする『民族集団』を凝集に向かわせる理論的作用」（岡本 1995: 86）があったであろう

ことも指摘されている。例えば，民族識別工作が一段落してからも，元来漢族として「民族」申請していた集団（トゥチャ族など）が，少数民族としての再認定を求めるなどの動きを見せており，そうした少数民族化に対して「中華民族多元一体」論を提示することで，民族分類の離合集散を最小限に食い止めようとする意図が，政府側にあったと考えられる。

こうした政治的意図や利用とは別に，費孝通の「多元一体論」がむしろ西南中国（雲南省や貴州省など）の民族の混在状況を反映したものであるとの指摘もある。岡本は費孝通の「中華民族多元一体構造」論が生み出される背景として，彼が「民族」を理論化する際に参照したのが，彼自身が実際に調査に携わった雲南省の「民族」状況にあるとする。実際，雲南省においては，「異なる本源の人々が自分たちは」一つの「民族」であるという「共通認識を持ち，それでいて同時にその中で異なる個性の存在を許している（岡本 1996: 81）」ような状況がしばしば見られた。こうした状況は，費孝通が「中華民族の多元一体構造」論で述べるような，「民族」出自が多様でありながら，かつ一体であるような性格を示している。逆に言えば，「中華民族の多元一体構造」論は，雲南省に代表されるような「民族」状況において初めて意義を持つということになる。よって，モンゴル族やチベット族，ウイグル族などを取り巻く状況とは大きく異なると言えよう。

費孝通の議論が，必ずしも中国のすべての「少数民族」に当てはまるものではないことが，1990 年代後半以降に新疆ウイグル自治区やチベット自治区で発生した紛争により露呈された。これらの地域では 1990 年代以降，市場経済化が加速度的に進み，漢族の流入がますます進行し，その結果少数民族と漢族との経済格差が拡大し，「民族」間の紛争が引き起こされている。2009 年 7 月 5 日に新疆ウイグル自治区のウルムチで発生したウイグル族と漢族との武力衝突は記憶に新しいであろう。事件の詳しい背景はほとんど分かっていないが，広東省のおもちゃ工場で発生したウイグル族と漢族との乱闘事件が，7 月 5 日のウルムチでの衝突に結びついたこと，漢族が新疆に数多く流入し新疆の経済を担っていくようになったことで，ウイグル族と漢族との間の経済格差が拡大したことなどが原因と言われる。

現在でも断続的に発生する「民族」紛争を背景にして，「民族」概念とそれを土台とした「民族自治」とが，はたしていかほど国家統合に有効に働いているのであろうかという疑問が，「民族」学者の間から出現した。その議論の中心にいるのが馬戎である。

４．「民族」の「脱政治化」をめぐって

こうした「民族問題」の噴出は，中国の人類学者・政治化・思想家に，「民族」概念の再考を迫るきっかけを与えた。馬戎の一連の論考はそうした「民族」再考を目指した議論である。馬戎が「民族」を再考する際の鍵概念は「脱政治化」である。本章では，「脱政治化」の概念を軸に，中国における「民族」再考の議論を整理してみたい。

1）馬戎の「民族」の「脱政治化」論

馬戎はまず，費孝通が唱える民族の階層性を出発点とする。すなわち上位に「中華民族」があり，下位に「各民族」があるという構造を踏まえて，前者を「民族（英語では nation）」と呼び，後者を「族群（英語では ethnicity）」と呼ぶことを提唱する。これまで「各民族」を英語に訳す際には「nationality」を用いることが多く，理解し難い概念であった。「各民族」を「族群（ethnicity）」と呼ぶことで，欧米のエスニシティ論の軌道に，中国の民族論を上手く載せることができる。

こうした術語に関する議論を押さえた上で，馬戎はエスニシティの「政治化」と「文化化」という概念を提示し，中国における「族群（エスニシティ）」の「脱政治化（原文では去政治化）」を提唱する。

> 人類社会の発展における各国の状況から見るに，政府が如何にエスニシティの問題を導くかには二つの政策的方向性があろう。ひとつは，エスニック・グループを政治集団と認識し，その全体性，政治上の権利，領土領域を強調することである。もう一つは，エスニック・グループを文化的な集団と理解し，その構成員がもつある種の共同性を承認するもの

の，諸個人の分散という視点からエスニック関係を処理するもので，エスニック・マイノリティの文化的な特徴を強調すると同時に，政治的な利害関係を薄め，人口の自然な流動のプロセスの中で，エスニック・マイノリティと彼らが伝統的に居住してきた地域との歴史的連関性を薄めていくというものである（马 2004: 123-124）。

前者の政策が「政治化」であり，後者が「文化化」である。エスニシティの政治化とは, 国民国家内部のエスニック・グループが政治的権利を要求し, 独立国家の樹立を要求するような側面であり, 冷戦終結以後の東ヨーロッパや旧ソ連諸国に見られた。他方のエスニシティの文化化とは，（馬戎によれば）アメリカ合衆国が採用してきた国内エスニック・グループに対する政策の背景にある考え方を意味している。つまり，移民国家として成立したアメリカ合衆国においては, エスニックな差異は多文化社会の構築を目指す方向で文化の次元に限定し，ID カードにはエスニシティ名を記入せず，人口センサスにおけるエスニシティは自己申告とするなど，エスニック・グループ間の境界を曖昧にすることで, エスニシティ間の融和を図っていると述べる（马 2004: 127）。これが，エスニシティの文化化である。

中国においても伝統的にエスニック関係は文化化に基づいていたと馬戎は議論する。先述のように民族識別工作が行われる以前の「民族的なるもの」は，必ずしも強固な境界を有した血縁共同体としての「民族」観が主流であったわけではない。「民族」の境界は比較的自由に変更することができた。こうした従来の「民族的なるもの」のあり方を大きく変更してしまったのが民族識別工作であったと馬戎は述べる。

1950 年代初頭に政府が組織した大規模な「民族識別」工作は，その前後に 55 の少数民族を正式に認定した。こうして，エスニシティ（原文は族群）間の境界が「曖昧」であった集団のいくつかが「識別」されて，独立した民族になった。「民族識別」工作と戸籍における「民族成分」登録制度を通して，エスニシティ間の境界が明確化され，各人の「民族成分」が固定化され，「民族」の境界が明確化されて，人々の「民族意識」が強

化され，固定化された（马 2004: 129）。

民族識別工作によって「民族」の境界を固定化し，それら固定化された「民族」を単位として（個別の市民を単位とするのではなく）権利付与がなされてきたことがエスニシティ（族群）の政治化であり，馬戎は「建国以来の，族群問題における『政治化』の趨勢を『文化化』に改め，少数族群の問題を徐々に『脱政治化』する必要がある」（马 2004: 132）とする。そのために，民族区域自治を改め，少数民族優遇政策を廃止すべきであると主張する。「民族」の境界が本来的に曖昧なものであるにもかかわらず，政治的な力で中間領域を取り除き，固定化することの政治性を考えると，「民族」とエスニシティ（族群）をめぐる馬戎のこれらの議論は，中国民族学を世界的な人類学・民族学の潮流に接合する試みに見える。しかし，馬戎の議論は，実際にはナショナリズムの発揚を意識した，極めて政治的な発言である。

2012 年に発表された論考は，馬戎の政治的立場を知る上で極めて重要である[(4)]。馬戎は「『民族』と『中華民族』をいかに認識するのか」と題した論考のなかで，1939 年に顧頡剛とその他の研究者の間で行われた「民族」をめぐる議論を中心に取り上げ，当時の国際状況において「民族」がなにゆえ「中華民族」一つでなければならなかったのかを論じる。1930 年代後半の中国は，特に東北地方に日本（原文では「日寇」）が食指を伸ばし，満州国を建国した。また，日本にそそのかされた徳王が内モンゴルに独立政権を樹立しようと努めていた。中国の領土が蚕食されるに際し，「民族」はその分裂を許すような概念であってはならず，よって何よりも中国の統一を維持するために動員すべく，独り「中華民族」のみが「民族」でなければならなかった。

当時（1939 年）の「中華民族は一つ」をめぐって繰り広げられた論争からは，すでに 70 余年が過ぎ，今日の中国の領土はもとより帝国主義軍隊の新着や領土分割の直接的な脅威は存在しない。しかし，一部の地区において民族関係や分裂運動の発展の趨勢には依然として憂うべきものがある。中国の「nation-building（中国語の原文は『民族構建』）」が，結局

「中華民族」を単位とするべきものなのか，それとも政府が識別した 56 の民族を単位とするべきものなのかは，今日に至るまで，真に解決を得ているとは言い難い。私が見るに，「民族」定義上にある問題が，現在の民族分裂主義運動の基礎になっている可能性が極めて大きい。今日われわれは「民族」をいかに定義すべきか。近代的な政治的意義を持つ「民族（nation）」概念に対して，「中華民族」の定義を与えるべきか，それとも国内のそれぞれ異なる「民族」とするべきなのか（马 2012: 12）。

今日の中国も状況は 1930 年代と近似している。欧米諸国が海外や中国国内の独立人士をそそのかして，新疆やチベットにおいて独立闘争を繰り広げている。こうした状況を踏まえるならば，「民族」は「中華民族」一つであるべきか，それとも政府が認定した 56 の異なる「民族」であるべきか。馬戎の答えは当然前者である。それは中国国内の各エスニック・グループに「民族」の地位を付与すると，国外の勢力に民族独立運動に対する支持を与え，国内の少数民族自体にも独立を求める口実を与えかねない。そうした独立勢力の動きを防ぐためには，「中華民族」を中心としたナショナリズムを高揚させることが不可欠であるというのが，馬戎の「民族」認識である。民族の「脱政治化」とは，「中華民族」を高度に政治化させることと引き換えに達成されるのである。

2）民族「脱政治化」論に対する批判

馬戎の「民族」の「脱政治化」論は，必ずしも中国の民族学界・人類学界に無批判に受け入れられたわけではない。逆に，馬戎をはじめとする「族群」論者の提示した理論的構えは，中国国内の民族学者・人類学者から激しい批判を受けてもいる。たとえば，雲南民族大学の何叔涛は，馬戎の理論に対して次のように反論している。

中華民族人民共同体は，多民族（ethnic group）が共同で構成している一つの民族（nation）であるという見方に筆者は賛成できない。というのも，こうした考えは，56 のそれぞれの民族は単に文化的側面における「民族」

であり，政治と関係なく，「中華民族」のみが国家と政治の側面での「民族」ということになるからだ（何 2009: 14）。

何叔涛が同論文のなかで繰り返し批判しているのは，「民族」の問題を，文化の問題に還元する姿勢である。何叔涛にとって「民族」を語ることは，政治主体をいかに構築するのかという実践的な問題であり，現存する「民族間の経済的・文化的発展の差が今後も長期にわたって存在する」（何 2009: 18）であろう状況のなかで，いかに各「民族」の共存を図って行くのかという問題なのである。

（「民族」の）概念を変更すること，民族や民族問題の政治的な色合いを「薄める」こと，民族が利益集団であることを否定すること，社会の発展にとって特別な重要性と独自性を有した社会問題である民族問題を文化の差異の問題へと降格して，政治や経済と分離することによっては，真に民族問題を解決することはできない（何 2009: 18）。

何叔涛の批判が提示しているのは，民族を語ることがそもそも政治的な行為であるということだ。「民族」を脱政治化したからといって，民族を語ることの政治性が脱構築されるわけではない。実際，馬戎は人類学・民族学におけるエスニシティの議論に沿うかたちで「民族」を脱構築して見せた。しかし，彼が最終的に目指しているのは，国家主体としての「中華民族」の政治的アイデンティティの確立であり，それは各「民族」の求めることのできる権利を「文化」の次元に限定したうえで，漢語の使用や漢族を中心とした中国的生活実践の押しつけた上に構築されるものである。「民族」の「脱政治化」は，もう一つの「民族」（＝「中華民族」）の政治化の上に成り立っている。「民族」の「脱政治化」がこうした意味で実践されていくのであれば，多くの「民族」主体が受け入れることのできるものではない。むしろ「民族」の「再政治化」こそが正当性を持つのではないかというのが，何叔涛らの批判であろう。

3）汪暉と民族の「脱政治化」

民族と「脱政治化」の問題を，馬戎の議論を参照しながら，かつ馬戎とは異なる論点で議論しているのが，中国現代思想を専門にする汪暉である。汪暉も馬戎と同様に「脱政治化」というキーワードを用いて，今日の中国における民族問題について論じている。ただし，汪暉は「民族」が「政治化」してしまったことが問題なのではなく，「民族問題」が「脱政治化」されていることこそが問題であると説く。馬戎が「脱政治化」を民族問題を解決するための筋道として理解していたのに対して，汪暉はむしろ逆に今日の民族問題発生の根底に「脱政治化」があると論じる。馬戎の「脱政治化」と汪暉の「脱政治化」とは，全く逆のベクトルを示している。

それでは，汪暉が提起する「民族」の「脱政治化」とは何か。汪暉は今日の中国における社会が，「脱政治化された政治」の中にあると述べる。

> 60 年代の政治的階級的闘争に対する省察や批判を通じて，社会主義の国-党体制は，経済建設，とりわけ市場経済建設を近代化に至る普遍的な道であると見なすようになる一方で，発展と社会的安定を理由として，開かれた政治的論争に制限を加えるようになった。市場経済のもとで，正統な特定の政治的価値観を持った団体から，構造的で統制的な権力体制へと変質を遂げた。…（中略）…その結果，意見の食い違いを解決し，共通認識に至るための方法は，理論的な議論ではなく，権力体制に依存する以外になくなってしまった。…（中略）…それはすなわち，『脱政治化という方法』によって社会の安定を維持することであった（汪 2011: 52）。

汪暉にとって「脱政治化」とは，共通認識に至る道を，議論によって模索しながら進むアプローチを放棄したような政治のあり方なのである。今日の中国における民族問題も，「脱政治化という方法」によって社会的安定を図ろうとする趨勢が生み出したものであると汪暉は言う。例えば，チベットで度々生起するチベット人の武装蜂起を見てみよう。チベットでの騒乱をめぐる中国内外のメディア・民衆の反応を見るにつけ，チベット独立を強烈に指示する国外のメディアやアクティヴィストも，それに強烈に反対する国内外

の中国人および華人の反応も，ともにナショナリズムに焦点化されてしまっており，「チベット危機が生産されるための社会的条件（汪 2011: 209）」に向かっていない。中華民族主義にしても，チベット・ナショナリズムにしても，中国社会の大きな変化の中で生じているチベット自治区内部の様々な社会矛盾から目を閉ざしている。そうした社会的矛盾の根源に目を向けることこそを，汪暉は「政治化」と呼ぶのである。

したがって，汪暉の言う「『脱政治化』の概念の中の『政治化』は，エスニック・グループの関係を中心として彼我の対立を扇動する『政治化』概念とは完全に異なる（汪 2011: 291）。」この点は，馬戎の提起する「民族」の「政治化」「脱政治化」と言う議論とは大きく異なっている。馬戎が主張する「各民族」の「脱政治化」と「中華民族」の「民族化」とは，むしろ汪暉の言う悪しき「脱政治化」のプロセスなのである。

５．おわりに――「民族」論の政治論的転換

2000 年以降の中国における「民族」論の再考を，私は「民族」論の政治論的転換と呼ぶことにしたい。「民族」とは，もはや言語や文化，土地所有やアイデンティティなどを客観的根拠として議論されるべき対象ではない。そうではなくて，今日の「民族」論が対象とする「民族」とは，政治的主体を議論する際の「旗印」なのである。馬戎の議論も汪暉の議論も，今日の「民族」論が，政治論的な枠組みのなかで議論されるべきものであることを示している。

問題なのは，ある一群の人々を政治的に主体化する際，その「『旗印』を実体と取り違えること（川田 2009: 141）」である。その意味で馬戎の議論は，「中華民族」を本質化させてしまうような危険性を有している（小嶋 2008）。逆に汪暉の論調は，そうした本質化をできるだけ避けようとする傾向にあると言えよう。

私たちは今，「民族」概念を何のために，どのように使うべきなのか。政治論的転換のなかで，「民族」をいかに使いこなすのかを，私たちは模索す

る必要がある。

（注）

(1) イスラーム教では，非ムスリムがムスリムと結婚する場合，ムスリムに改宗することが求められる。

(2) いくつかの例外もある。たとえば，異なる民族を両親に持つ子供は，18歳のときに自らの民族籍を選びなおすことができる。また，元来の少数民族籍とは異なる民族籍を持っていると考えられる人で，確たる証拠のあるものは民族籍を変えることができた。少数民族は，出産や受験などにおいて優遇されていたため，多くの漢族が回族やチュワン族などの少数民族に民族籍を変更した。

(3) 王柯は回族について次のように述べる。「現在『回族』と呼ばれる集団は，かつて単なる『回教』を信仰する漢族と認識され，『回回』，『回民』と呼ばれていた。同じイスラームを信仰するウイグル族などと区別するために，『漢回』とも呼ばれていた（王柯 2005：112）。」「漢語を話し，他の民族集団に入れない中国全土のイスラーム教徒は，中国政府によって一律に『回族』とされた（王柯 2005：114）。」また，「『回族』はいったい民族であるのかないのか，『民族』の本質をふくめて，議論の余地があろう」（王 2005: 115）と述べ，回族の民族としての位置づけに疑問を呈している。

(4) はじめに，今日の中華人民共和国における民族区域自治の現状とその変容について簡単に紹介しておこう。民族区域自治とは，少数民族を中央集権的な統一国家へと収斂させるための権力機構である。中国共産党は，当初分離独立権をも含めた「民族自決」を提唱していたが，その後紆余曲折を経て，最終的には「民族自治権」のみが，各民族に付与されることになる。民族区域自治の具体的な内容は，各地方政府に民族構成比率に合わせて民族代表者を選出できる，民族地域の経済的・政治的・文化的特色に基づいて，自治条例を制定できる。複数種類の言語を，公用語とすることができる，などがある。

(5) 馬戎の 2012 年の論考については，放送大学の西村成雄先生にご教示いただいた。

（引用文献）

内堀基光（1989）「民族論メモランダム」，田辺繁治編著『人類学的認識の冒険：イデオロギーとプラクティス』同文舘出版，27-43 頁。

王柯（2005）『多民族国家　中国』（岩波新書）岩波書店。
王柯（2006）『20 世紀中国の国家建設と「民族」』東京大学出版会。
汪暉（2011）『世界史のなかの中国：文革・琉球・チベット』青土社。
岡本雅亨（1996）「『中華民族』論台頭の力学：民族識別との関連を中心に」『部落解放研究』第 107 号，74-97 頁。
加々美光行（2008）『中国の民族問題：危機の本質』（岩波現代文庫）岩波書店。
上水流久彦（2009）「書評　費孝通編著／西澤治彦，塚田誠之，菊池秀明，吉開将人共訳『中華民族の多元一体構造』」『文化人類学』73(4)，624-627 頁。
川田順造（2009）「民族」日本文化人類学会編『文化人類学事典』，136-141 頁。
木村自（2009）「台湾回民のエスニシティと宗教：中華民国の主体から台湾の移民へ」『国立民族学博物館調査報告書（SER）』83，69-88 頁。
栗本英世（1997）「民族：民族は状況的に構築されるとともに，生活感覚に根ざした実体でもある」山下晋司・船曳建夫編『文化人類学キーワード』有斐閣，48-49 頁。
小嶋祐輔（2008）「中国『和諧社会』論と少数民族：中華民族の多元性という本質主義の批判的考察」『現代社会学理論研究』第 2 号，128-140 頁。
横山廣子（1997）「少数民族の政治とディスコース」内堀基光他編『民族の生成と論理』岩波書店，165-198 頁。

费孝通（1981）「关于我国民族的识别问题」『民族与社会』人民出版社。
费孝通（1989）『中华民族多元一体格局』中央民族学院出版社。
何叔涛（2009）「汉语民族概念的特点与中国民族研究的话语权：兼谈中华民族中国各民族与当前流行的族群概念」『民族问题研究』2009.6，12-19。
黄光学（1995）『中国的民族识别』民族出版社。
马戎（2004）「理解民族关系的新思路：少数族群问题的‘去政治化’」北京大学学报(哲学社会科学版)41(6),122-133。
马戎（2012）「如何认识“民族”和“中华民族”：回顾 1939 年关于“中华民族是一个”的讨论」『民族社会学研究通讯』第 122 期，1-13。
民族问题研究会（1982［1941］）『回回民族问题』北京：民族出版社。
王希恩 2009「也谈在我国民族问题上的“反思”和“实事求是”—与马戎教授的几点商榷」『民族问题研究』2009.5，17-34。

Mullaney, Thomas S. (2011) *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkley: University of California Press.

（参考文献）

楊海英（2011）『墓標なき草原』（上・下・続刊）岩波書店

本書は 1949 年以降の内モンゴルでモンゴル族に対して行われたジェノサイト（民族虐殺）を記述した，衝撃的な歴史民族誌である。モンゴル族・ジェノサイト・サバイバーへ丹念にインタビューし，中国近現代史の膨大な文献史料を紐解くことで，中国共産党の国家統一政策のもとで，内モンゴルにおいていかにモンゴル族を抹殺し，去勢化する政策が行われてきたのかが克明に記述されている。モンゴル族に向けられた凄惨な暴力の数々は，中華人民共和国の国家統合が，共産党思想や，儒教などの中華思想に基づいてもたらされたのではなく，圧倒的な暴力のもとで行われた植民地政策よってもたらされたものであることを示している。中国の民族問題を学ぶ人のみならず，現代の中国を知ろうとする人々には，必読の文献である。

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

本書は，中国の周辺部の少数民族をとおして，中国の政治を分析した古典的名著である。とくに，中国共産党の民族政策が今日に至るまでたどった変遷，新疆，チベット，内モンゴルという個別の地域における区域自治政策の歩みとエスノ・ナショナリズムの台頭とを詳細に跡付け，今後の中国が歩むべき国家統合のあり方を分析する。中国の民族問題を理解する上での出発点となる，必読の一冊である。

Gladney, Dru（1996）*Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge: Harvard University Press (Second edition).

本書は中国の回族というエスニックなアイデンティティの生成を論じた，人類学的な中国民族論の古典である。グラドニーは，寧夏回族自治区，北京市，河北省および福建省という四つの地域の回族コミュニティを調査し，それぞれの地域で回族が自らのアイデンティティを表明する準拠枠組みが異なっていることを見出した。その違いについては本書を一読していただくとして，そうした違いにもかかわらず何故彼らが統一した「回族」アイデンティティを有し得ているのかが重要である。グラドニーは次のように分析する。つまり，元来個別でローカルな文脈のものでのみ意味を有していた回族性が，中国政府の民族政策とそれぞれ個別に弁証法的な関係を持ったことにより，アイデンティティの統一性が生じることになったのだ。エスニックなアイデンティティと，政府の民族政策との密接な関係を指摘しており，すでに出版から 15 年以上の歳月を経ているが，今日でも十分読むに値する著作であろう。