The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	モスクの危機と回民アイデンティティ : 在台湾中国系ムスリムのエスニシティと宗教
Author(s)	木村, 自
Citation	年報人間科学. 2004, 25, p. 199-218
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7457
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

モスクの危機と回民アイデンティティ

——在台湾中国系ムスリムのエスニシティと宗教

木村　自

〈要旨〉

移民エスニシティと彼らが引き受ける宗教との関係は、一義的に規定されるとは限らない。移民エスニシティが単一の宗教を共有しない場合には、エスニシティの差異化現象が生じ、複数のエスニック・グループが単一の宗教実践を共有する場合には、宗教を媒介としたエスニシティの共鳴現象が生じる。

本稿では在台湾中国系ムスリム（以下台湾回民）におけるエスニシティ（民族性）と宗教性の関係を分析する。台湾回民は、一九四五年以降に中国大陸から台湾へと移住してきた中国系ムスリムとその子孫を指す。回民が宗教集団か民族集団かをめぐる議論は、回民が台湾へと移住する以前から存在していた。中国大陸での国共内戦を経て、中国では回民を少数民族と規定し、回族という民族カテゴリーを定めたのに対し、遷台した国民党政府は、回民を宗教集団と規定し、彼らに対する民族政策を実施しなかった。一方、回民側でも、自らのアイデンティティを宗教アイデンティティの中に見る主張と、（出自を重視して）エスニックなアイデンティティの中に見る主張とが存在していた。本稿は、一九九九年に台湾で注目されたモスクの危機に際して、モスクの保存を政府に訴えるために中国回教協会が示した回民アイデンティティを手がかりとして、台湾回民が自らのアイデンティティを誰との関係の中で主張するのかに応じて、境界の異なる二つのアイデンティティを主張していることを示す。

キーワード

エスニック・アイデンティティ、宗教アイデンティティ、台湾回民、モスクの危機、エスニシティと宗教のずれた関係

はじめに

台北のムスリム家庭で、インタビュー調査を行なっていた。インタビューも終わりかけ、四方山話に興じていた時、私がインタビューをしていたインフォーマント[1]が、私にこう尋ねた。

われわれ中国ムスリムは、いったい少数民族なのか、それともイスラームを信仰している漢人なのか。

この質問こそが、私がインタビューを続けていく中で答えを出そうと考えていた疑問だったのであり、それが私に疑問としてぶつけられるとは思ってもいなかった。私は質問に対する回答として、中国ムスリムは、中国では「回族」という少数民族として分類されていること、よって、インフォーマントも中国では「回族」として、分類されているのだということを告げ、彼がどのように考えているのかを尋ねた。すると彼は、「少数民族というのは、漢語とは異なる言葉を話している人たちのことを言うのだと思っていた」と答えた。本稿は、このインフォーマント質問に、暫定的な答えを出すことを目的としている。

本稿では、一九四五年以降中国大陸から台湾へと断続的に移住してきた中国系ムスリムを対象として、彼らの持つ宗教的アイデンティティとエスニック・アイデンティティとの関係をさぐる。中華人民共和国では、民族政策を遂行するなかで、漢語を母語として話す中国人ムスリムは回族というエスニック・カテゴリーが付与され[2]、少数民族の一つとして認定された。それに対して、台湾においては、漢語を話す中国系ムスリムを、「回族」というエスニック・カテゴリーの中に規定する民族政策が取られてこなかった。そのため、台湾の中国系ムスリムは、エスニック・アイデンティティと宗教的アイデンティティとの間で、微妙に揺れ動くアイデンティティを形成してきたといえる。本稿では、一九九九年三月前後に台湾のメディアにしばしば登場することとなった、台北新生モスク[3]の建つ土地の所有権をめぐる争いの中で、台湾回民自身が台湾社会の中で自らをどのように位置付けようとしていたのかを分析することで、台湾回民の宗教とエスニシティとの関係を分析する。まず、人類学における宗教とエスニシティをめぐる議論を概観し、その上で台湾回民（以下台湾の中国系ムスリムを指す場合は「回民」を、中華人民共和国成立後の民族政策の中で成立してきた少数民族カテゴリーとしての中国系ムスリムを指す場合は「回族」を用いる）が、いかなる自己定義を行ってきたのかを分析する。その後、一九九九年に台湾社会で注目された、台北新生モスクの土地所有権をめぐる抗争で、台湾回民が主張した回民アイデンティティを分析する。最後に、台湾回民のエスニック・アイデンティティと宗教的アイデンティティとの境界認識を議論する。

1　移民エスニシティと宗教

藤井は移民エスニシティと宗教との関係について述べた論考の中で、これまでの研究が移民と出自集団の宗教との結びつきを自明なものととらえる傾向があったことを批判している。一九五〇年代に始まる台湾の新興仏教運動「仏光山」の、台湾における発展とアメリカ合衆国における展開を論じた藤井は、ホスト社会や出自社会における宗教の分節のされ方と、ホスト社会における信者獲得との関係の分析を通して、移民集団と出自社会の宗教との関係が、選択的、手段的、可変的であることを指摘している［藤井 二〇〇一］。移民集団の出自社会の宗教実践における類似性や差異を背景として、移民エスニック・グループが必ずしも単一の宗教実践を共有しないこともあり、また逆に複数の移民エスニック・グループが単一の宗教実践を共有することもある。移民エスニシティと宗教実践との関係は、時にずれる。吉原は、エスニック・グループが単一の宗教実践を共有しない場合に生じる、出身国を同じくする人々の間でのずれを、宗教を媒介とした「エスニシティの差異化」現象と呼ぶ。一方、複数のエスニック・グループが単一の宗教実践を共有する際に生じる、宗教とエスニシティとの関係のずれを、宗教を媒介とした「エスニシティの共鳴」「エスニシティの提携」現象と呼んでいる［吉原二〇〇一：一三］。

移民コミュニティの宗教、とくにイスラームとの関係を論じた論考の中では、宗教的アイデンティティとエスニックなアイデンティティとのずれが分析されている。ナガタは、マレーシアにおけるマレー・アイデンティティを論じた論考の中で、ムスリムであること、あるいはイスラームに改宗することが、マレー・カテゴリーに包含されることを可能にしていると指摘している。そのためマレーシアに居住するインドネシア人やアラブ人、インド系住民などが、状況に応じてマレー・アイデンティティを主張することもある［Nagata 1974］。またギブは、カナダへと移住したエチオピア人ムスリム、ハラール人が、エチオピア人移民としてのアイデンティティよりも、ムスリム・アイデンティティを主張しているとする。元来エチオピアのハラール地域で維持していたシンクレティックなイスラーム伝統を放棄し、むしろ在カナダの他のムスリムとの連携を見出している［Gibb 1998］。グラドニーも、トルコへと移住した回族が、トルコ人との間のエスニックな差異よりも、ムスリムとしての一体性を主張していると分析している［Gladney 1996］。逆にアブシャラフは、ニューヨークへ移住したイスラーム教徒集団について論じている。ニューヨークに移住したイスラーム教徒が、アメリカ社会に移住し、ムスリム移民コミュニティが形成され始めた当初は、彼らムスリム移民を統括する組織は、マルチナショナルな構成員を維持していた。ところが、構成員が増加し、組織を合理化していくなかで、イエメン人ムスリムが増加し、宗教上の実践や慣習がイエメン化し、宗教組織がイエメン人エスニシティを中心とした単一エスニック集団による宗教組織へと変化していったと分析している

[Abusharaf 1998]。

先の吉原の言葉を借用するならば、ニューヨークのムスリム・コミュニティの事例は、宗教（実践）を媒介とした「エスニシティの差異化現象」として、マレー・アイデンティティやカナディアン・ハラール・ムスリム、それにトルコへと移住した回族の事例は、宗教を媒介とした「エスニシティの共鳴・提携現象」として理解することが出来よう。いずれの事例も、コミュニティ内のアイデンティティが生成される過程において、宗教実践とエスニック・グループとの関係は一様ではなく、それぞれのコミュニティが置かれた国家や社会との関係の中で、ずれが生じている。

2　台湾ムスリムとそのアイデンティティ

2・1　人口

台湾回民(1)は、一九四五年以降に中国各地から台湾へと移住してきた、中国系のムスリムを指す。一九四五年から四九年の間に、国民党政府の遷台と同時に、中国大陸から直接台湾へと移住してきた人々と、中国から一旦第三国へと移住して、その後再び台湾へと移住した人々とがいる。多くが台北や桃園県、台中、高雄などの都市部に居住している。総人口は、五万人から六万人ほどと言われ、中国回教協会（台湾のムスリムをまとめる最大の組織）もおおやけにはそうした人口数を発表しているが、正確なところは分からない。中国回教協会が一九九七年に発行した中国回教協会の会員名簿には、七千人余りの名前が記載されているに過ぎない。必ずしも会員名簿に名前を載せていない人もいるため、会員名簿の人数が即台湾での回民の人口数になるわけではない。しかし、多く見積もっても台湾回民の人口は、一万人余りではないかと思われる。台湾回民の一人馬凱南は台湾の回民人口について、多くても二万人程度であろうと認識している。彼は台湾の回民を対象としたある講演の中で、次のように語っている。「四〇数年前、中国大陸から台湾に来て間もないころ、当時回教徒は台湾に何人ほどいるのかと聞かれて、大体五万人だろうと答えていた。三〇年前にも、二〇年前にも、回教徒の人口を聞かれて、大体五万人くらいだろうと答えていた。そして、現在になっても、我々回教徒は同じ質問をされて、『おおよそ五万人前後だろう』と答えている。これはいったいどういうことか。この四〇年で台湾の人口は三倍に成長し、七百万人から二千百万人ほどに増加した。しかし、我々ムスリムの人口は、なぜいまだに五万人なのか。しかし、実際にはそんなにいるはずはなかろう。せいぜい多くて二万人ほどだ」[馬 二〇〇〇：一三〇]。

回民の総人口数に生じている差異は、回民をどのようなものと捉えるかに依っている。中国回教協会の発表する人口数は、血統に基づいたエスニック・カテゴリーである。一九四五年前後に、国民党軍とともに中国大陸から台湾へと移住してきた人々の中に、約二万人のムスリムがいて、彼らが自然増加した結果、現在の人口数が五万人から六万人に増加しているというものである。一方の馬凱南の発言は、むしろ宗教的実践に基準を置いた推測であり、中国回教協

会が把握し、わずかでもイスラームの宗教実践を行っている人々を指している。誰を回民とするかという点において、人口数の統計（の推測の仕方）にも違いが現れている。

2・2　中国回教協会の創設と歴史

台湾において中国系ムスリムを統括する組織は、台北新生モスク内に併設されている中国回教協会である[5]。台湾の中国回教協会を理解するためには、歴史を国民党政府の遷台以前にさかのぼらねばならない。中国回教協会が中国大陸において結成されたのは、抗日戦争が始まった一九三七年であり、当初は「中国回民救国協会」がという名称であった。「中国回民救国協会」は一九三九年に、「中国回教救国協会」に名称を改める。これは協会名称中の「回民」という語が、漢人とは異なる民族カテゴリーを示してしまうことを危惧したためで、白崇禧の次の発言にそれが現れている。白崇禧は一九三九年に開かれた中国回教救国協会の第一回全国大会において、次のように語っている。「『回教（徒）』であることがそのまま『回族』であることであり、『回族』こそが回教を信仰できるというような誤った考え方は、徹底して訂正する必要がある。今思い返してみたのだが、本会の名称も回民救国協会である。『回民』という二文字の意味するところは、『回教人民』なのかそれとも『回教民族』なのか。字面が非常に混乱するので、私は本会の名称を『回教救国協会』に改称することを提案する」［余　一九九六：三一六］。白崇禧のこの引用から分かるように、中国回教協会は「民族」カテゴリーに取り込まれるのを避けるために、協会名称を変更することで、宗教団体としての位置づけを確立しようとした。一九四二年に重慶で「中国回教救国協会」第二回代表大会が開かれ、協会の名称から「救国」の二文字が削除された。その後国民党政府の遷台とともに構成員の一部が台湾へと移住し、一九五四年中国回教協会が台北にて復活し、現在に至っている。つまり、現在の台湾の中国回教協会へとつながる組織は、その発足間もない頃から、エスニックな色合いを排除したものであった。

現在の中国回教協会も、中華民国台湾のイスラーム教徒を代表する組織である。よって、中国回教協会の名簿には生まれながらの回民と入信回民との分類はなく、中国および台湾の原籍ごとに名前が記されている。そのうち、原籍地が台湾（台湾・台北市・高雄市）になっているムスリムについては、国民党軍の遷台以前に台湾にムスリムがいなかったことを考えると、すべてが入信ムスリムであるとの推測が可能である。一方、その他の原籍地については、少なからず入信者がいたと考えられるが、名簿上から判断することは不可能である。つまり現在の中国回教協会には、組織上宗教的な境界のみが存在しており、協会内にエスニックな境界線を引くことができない。

3　台湾回民とアイデンティティ

本稿でエスニシティと呼んでいる分析概念は、カイズのエスニシ

ティ論における用法によっている。カイズはエスニシティ現象を分析した論考の中で、「エスニシティは、出自の文化的解釈に由来する」[Keyes 1981: 5] とのべている。台湾回民アイデンティティの少なくとも一部が、こうした「出自の文化的解釈」に依拠した、エスニック・アイデンティティに寄っている。現在の中国回族は、八世紀以降、とくに一三世紀に大量に中国へ移住したペルシア・アラブからの移民の末裔であると認識されている(6)。あるいは、ペルシア・アラブ系の末裔との認識ではなくとも、血筋としての回民という認識もある。これを在台湾中国系ムスリムの語彙で語るならば、次のようになろう。インフォーマントの一人S氏は、台湾のムスリムに特徴について、「台湾ムスリムの多くは、世襲である」と述べた。また、馬凱南は、台湾ムスリムを前にした講演の中で、「皆さんのなかの多くが、ムスリム家庭に生まれ、何世代も前からずっと受け継がれてきた人でしょう。また、なかには皆さんの世代に入信された方もいるでしょう(7)」という発言を行なっている。また、ピルズベリーはこれを「血のエスニシティ」(blood ethnicity) と呼び、回民の「血」は祖先から受け継がれてきたものであるという回民の認識を紹介している [Pillsbury 1973: 74]。「世襲」もしくは「何世代も受け継がれてきた」という言葉で言い表すことができるような、出自をそのアイデンティティの拠り所とするようなカテゴリーを、ここではエスニック・アイデンティティと呼びたい。

一方、入信に代表されるような非血統的ムスリムを内包するようなアイデンティティを、宗教アイデンティティと呼ぶ。宮治は、アルジェリアのベルベルとアラブ、それに在仏アルジェリア人移民の民族的・宗教的アイデンティティを分析した論考の中で、「究極的には民族を超えることが絶えず志向されているのが、イスラームの宗教共同体である」としている。イスラームの持つ生活共同体的特色、とくに五つの宗教的規範(信仰告白、礼拝、断食、喜捨、巡礼)やイスラームの二大祭が、全世界のムスリムに強い一体感を抱かせる文化装置として機能している。「イスラームの宗教共同体は、人類的規模の宗教共同体=大文字のウンマに限りなく近付くことを目指す、さまざまな規模の(宗教共同体から国家に至る)生活共同体=小文字のウンマからなっている。したがって、当然のことながら民族を超えるウンマもあれば、超えないウンマもある。しかし究極的には民族を超えることが絶えず志向されているのが、イスラームの宗教共同体である」[宮治 一九九七:二九三]。馬凱南は上記の引用のすぐ後に、「先に入信していようが、後から入信しようが、我々はみなイスラーム教徒であり、回教人である。…自分が唐宋明清とずっと伝わってきたムスリムであるからといって、『より正統』だなどとは、我々は言うべきではない」[馬 二〇〇〇:一二七] との発言をしている。宮治からの引用にあるように、ムスリム共同体は「究極的には民族を越えることが絶えず志向されている」。台湾回民の場合も、「世襲ムスリム」と「入信ムスリム」との区別は、エスニックな区別を越えるイスラーム共同体=ウンマ志向の中で、エスニックな差異ができうる限り減少することが期待されている。このようなかたちで表明されるムスリム性のアイデンティティを、宗教

的アイデンティティと呼びたい。先の吉原の用語を用いるならば、「世襲回民」としてのエスニック・アイデンティティの表明が「エスニシティの差異化」のディスコースとして、イスラーム共同体＝ウンマの重要性を主張する宗教的アイデンティティの表明が、「エスニシティの共鳴」のディスコースとして言い換えることもできよう。

4 台湾回民アイデンティティの二つのディスコース

上述のように、現在台湾の回民アイデンティティには、二つのディスコースが存在していると言える。本節では、回族や回民として呼ばれてきた中国系のムスリムが、一九三〇年代以降どのように語られてきたのかを概観し、今日の台湾回民のアイデンティティ形成を歴史的な背景から紹介する。

4・1 回民族説と回非民族節説

辛亥革命以降、中国が国民統合を進める過程で、中国ムスリムの取り扱いに関して、中国国民党と中国共産党の間で、大きな違いが生まれた。一九三〇年代を中心に、中国ムスリムを民族集団として認識するか、宗教集団として認識するかで、回民を二分する議論となっていた。松本が述べるように、回民が独自の「民族」なのか、「回教を信仰する漢人」なのかをめぐり、中華民国期を通じて論争がなされた。最終的に、中国国民党政府は、回民を「回教を信仰する漢人」とする認識を推し進めた。一方同時期、中国共産党は、回民を「民族」と認識し、「回族」というカテゴリーを生み出した[松本 一九九九：二八八]。ここでは、前者を回民族説、後者を回宗教説と名づけ、以下の議論を続けたい。

回民族説、回宗教説ともに、その主張は必ずしも単一ではないが、以下では議論を単純化し、王日蔚[王 一九三六]を回民族説の代表として、傳統先[傳 一九九六]を回宗教説の代表として、回民をめぐる議論を紹介してみたい。王日蔚は一九三六年に書かれた『禹貢』の論文のなかで、回民を民族集団であると規定し、次のように記述している。「回鶻[3]は、イスラーム教とは全く関係なく、回回という語彙には元来イスラーム教徒という意味はなかった」。「回教という語が回族から生まれたのであり、回族が回教から生まれたのではない[王 一九三六：四一]」。つまり、王の主張するところでは、回民はもともとイスラーム教を信仰していない種族の一つであった。ところが、彼らがイスラーム教を信仰するようになると、世間ではまるで回教から回族が生まれたように誤解されるようになったが、その実は元来独自の種族であった、という説である。

一方の回宗教説は、中国ムスリムについて次のように議論している。一九三〇年代に回宗教説を唱えた傳統先は、中国ムスリムを血縁にもとづく民族共同体としての回族としてではなく、回教徒集団として認識している。傳統先の説によると、当時の中国回教徒はアラブやペルシア、トルコからの中国への移民や、イスラームに改宗した漢人などの集まりで、血統上はすでに混血が進んでおり、決し

て一つの血統ではないと主張する。また、イスラームという宗教と民族との関係を問題にしており、回教が一つの「部落（あるいは種族）」に固有の宗教なのか、それとも世界的な宗教なのかという問題を投げかける。その上で、「もし回教が一つの部落（民族）の宗教であるならば、回教を信仰している人々は一つの部落（民族）に属し、その他の民族が回教に参与する機会はない」［傳　一九九六：一一］とする。そして、新疆のトルキスタン系民族「回族」（ここでは、現在中国で分類されているウイグル族などの民族を指して用いられている）はイスラームを中心として民族を構成しているわけではないので、回民とは異なり、独立した民族であると主張する。

つまり、王日蔚は回民の宗教信仰がいかなるものであるかに関わりなく、彼らが一つの民族集団であると認識し、一方の傳統先は回民の少なくとも一部が、アラブ等から来た移民の末裔であることは認めながらも、回民性を規定しているのがイスラームであり、イスラームが回民のみの信仰でないので、回民は民族ではないと主張する。

こうしたふたつの回民認識が存在する中、中国共産党は回民を回族、つまり少数民族のひとつとして認定し、一方の中国国民党は、回宗教説を採用して、宗教集団として位置づけた。よって、抗日戦争期に設立された「回民救国協会」は、宗教を中心とした団体であることを明確にするために、2・2で述べたように、「回教救国協会」へと改名した。

4・2　「内地生活特殊之国民」

上述のように、国民党政権は回民を宗教集団として認識するグループと協同して、回民を宗教集団であるとして処理した。しかし、一方で回民をエスニックな存在として認識し、国民大会（国会）内に議席を与えられるべきとの認識も存在していた。その結果が、現在でも台湾の中華民国憲法に残されている第一三五条である。憲法の第一三五条では、回民を「内地(9)の生活習慣が特殊な国民」と規定して、台湾の「国民大会（国大）(10)」での議席数を保証していた。この国大での議席確保につながる回民の動きを、余振貴は次のようにまとめている。余振貴によれば、一九四六年に国大の第一回大会が開かれたときには、回民代表としての議席は確保されていなかった。国大が開催されてから、回民の間で議席確保要求が広がり、国大代表として選ばれていた回民の孫繩武と趙明遠の働きかけで、「生活習慣が特殊な回民」に対する扱いが議論された。その結果、一九四七年に発布された『中華民国憲法』の中に、第一三五条として書き込まれ、「内地の生活習慣が特殊な国民」は、国民代表を十七名選出できることが明記された［余　一九九六：三一八―三一九］。国民党政権下では、回民は一方で宗教集団としての位置づけを付与されながらも、もう一方でチベット人やモンゴル人と同じく、国会議員として代表者を送り込むことが可能となった。

4・3　台湾遷台後の回民と国民外交

一九四九年、国共内戦で敗れた中国国民党政権は、蔣介石とともに

に台湾へと政府を移した。中国回民の一部もそれとともに台湾へと移住した。台湾が日本から中華民国政府に返還された一九四五年には、すでに台湾でのイスラームの活動が動き出す。台湾の回民アイデンティティも、基本的に中国大陸での回民アイデンティティ論争を引き継いだものであった。少なくとも公式的には、回宗教説に基づくものであったと言える。たとえば、当時の中華民国の政府の有力者であり、ムスリムであった白崇禧は、一九六五年に行われたインタビューの中で次のように語っている。「我々の多くは漢人であって回族ではなく、イスラーム教を信仰しているというだけである。回族というのは新疆に住む人々を指すのである」[郭廷以 一九八四：五七四]。また、馬次伯もその著書の中で、中国回民は他の漢人とは「宗教が異なっているだけであり、民族を構成することはできない」[馬 二〇〇一：六三]と記述している。

こうしたムスリムとしてのアイデンティティの表出は、「国民外交」という言葉で語られる台湾ムスリムの活動にも現れている。中国回教協会が発行している機関誌や書籍を見ると、「国民外交」もしくは「民間外交」という言葉がしばしば登場する。正式な外交関係上の交流ではなく、民間レベルの交流という意味である。たとえば、次のようなものが、「国民外交」という言葉で語られている。中国回教協会の元理事で、国民代表でもあった常子春は、次のような記述を残している。「民国五四年（一九六五年）にニューヨークで開催された博覧会でのことである。私はかねてから、我が国と国交のある国が少ないと感じていた。そこで、私自身が回教徒であることから、国民外交を展開しようと考え、博覧会の期間中金曜日に、ムスリム兄弟で集団礼拝を行うことを提案した。その結果、ヨルダンやパキスタン、モロッコ館などのムスリム兄弟の協力を得て、実現した」[常子春 一九九〇：四]。

また、白崇禧は政府の補助によるメッカ巡礼について、次のように回想している。「内政部が（メッカ巡礼に向かう中国人ムスリム）五名を選出する。……彼らは、巡礼の道中で国民外交を行うことになる」[郭廷以 一九八四：五九二]。つまり、巡礼者が中華民国台湾の代表者として巡礼に向かい、道中で中華民国の宣伝をすることで、民間レベルでの外交関係を築いていくということである。中華民国のイメージアップにつながる個人的な交流関係を、国民外交と呼んでいた。国民外交というスローガンのもとに、各個人が中華民国の代表として諸外国のムスリムとイスラームを介して結びつく。そうした、個人的実践の過程を通じて、エスニックな回民ではなく、宗教集団としての回民アイデンティティが構築されてきたと言える。

4・4　台湾社会の変遷と台湾回民

しかし、こうした「国民外交」の努力も空しく、イスラーム諸国の多くも、中華民国台湾と断交し(11)、中華人民共和国と国交を結ぶようになる。それにともない、台湾における回民の外交上の地位も低下しはじめる。台湾社会は徐々に台湾「本土化」の色合いを深め、中華民国が実効支配している台湾内の問題が、中国全土を含めた虚構の「中華民国」の問題よりも優先されるようになる。

そうした時代背景を反映した台湾回民の危機感が、『中国回教』にも示されている。一九八〇年の『中国回教』には、国民代表全道雲女史の国民大会での発言と議論が掲載されている。一九八〇年の国民大会では、中華民国憲法および選挙法の改正が審議され、それまで回民を指していた「内地の生活習慣が特殊な国民」という条項が、実質的に台湾の原住民を指すものへと読み替えられていく。全道雲女史は国民大会での「内地の生活習慣が特殊な国民」をめぐる議論について、次のように主張している。（台湾を含めた中華民国が「憲法」上支配する）中国には、五千万人もの回教徒がおり[12]、全中国を代表する国民大会では、それに応じた議席数が保障されるべきである。「内地の生活習慣が特殊な国民」は、回教徒を指して用いられているのであり、容易に台湾原住民を指すようにすりかえるべきではない。回教徒は、孫文が提唱した五族（漢・満・蒙・藏・回）のなかに含まれており、イスラーム教徒だけに議席が与えられて、他の宗教集団には議席が与えられないのはおかしいという主張は成立しない[全　一九八〇]。彼女は一見民族カテゴリーとしての回族アイデンティティを主張しているようであるが、要求を主張する主語はあくまで「回教徒」や「回教国民」である。

この全道雲女史の発言は、虚構の「中華民国」のなかに回民を位置付けようとしたものであったが、さらに時代が下ると、台湾本土を舞台とした議席獲得要求へと変化する。一九九九年の国民大会では、当時国民代表の中の唯一のムスリムであった馬家珍が発言している。彼は、台湾にはムスリム同胞が六万人おり、宗教の自由と民主主義、それに多元的な文化を擁する現代国家を確立するためには、台湾でのイスラームの発展が、国家の利益に符合すると主張する。そして、その時までにすでに効力を失っていた憲法第一三五条を復活させ、「自由地区（台湾を指す）で生活習慣が特殊な国民」を、一～二名選出できるようにするよう要求している[馬　一九九九：二一]。しかし、現在では国民大会そのものが廃止され、「生活習慣が特殊な国民」の議席も、それとともに消えてしまった。

5　モスクの危機と台湾回民の自己表明

台湾回民のアイデンティティをめぐるこうした二つのディスコースを背景に、本節では、台北新生モスクが建立されている土地の所有権をめぐる問題が起こった際に、台湾回民もしくは台湾回教協会が示した自己アイデンティティを分析する。前節で論じた台湾回民アイデンティティの二つのディスコースが、台北新生モスクの危機に際して、どのように表明されたかを見てみたい。筆者が台湾でフィールド調査を始めた一九九九年、台北市の新生モスクが立てられている土地をめぐる問題が、台湾のメディアを賑わせていた。それまで、ほとんど何の注目も引いてこなかった台湾回民が、にわかに新聞等のメディアに登場した。

台北の新生モスクは、一九六〇年に建立された。当時国連で議席を確保していた中華民国台湾は、イスラーム諸国とも外交上緊密な関係を維持していた。国民党政府が遷台した当初は、台北の麗水街

という場所にあった、日本植民地期に建設された日本式家屋を改装して、モスクとして使用していた。しかしながら、この日本式建築のモスクは、小さく古いものであったので、特にイスラーム諸国からの要人が来台する際に使用するのには、非常に心もとなかった。そこで、中華民国台湾とイスラーム諸国との関係を強化するために、一九五七年に当時の外交部長（外務大臣）葉公超が発案して、現在の台北新生モスクの建設が始まった。

5・1　事件の発端

一九五八年四月に、中国回教協会が当時の土地の所有者であった張子良[13]から土地を購入し、モスクを建造した。同年十一月にモスク建設工事がはじまり、一九六〇年四月に完成した。しかしながら、もとの土地所有者であった張子良が海外に移住し、土地の名義変更手続きが有効である十五年以内に手続きを完了していない状態がつづいていた。

モスク側と元の所有者との間で土地所有者の名義変更を行っていなかったことから、約三〇年後に帰国した元の土地所有者である張子良が、すでにモスクが建立されていた土地を返還するよう求め、一九八七台北地方裁判所に民事訴訟を起こした。この民事裁判では一審から三審まで行われ、結局三審とも新生モスク側が勝訴した。その張子良は一九九三年に死亡したが、その子供らがモスクの建造されている土地の相続手続きを終了し、その土地の所有者となった。張子良の子供らは、その土地所有権をさらに「Kセメント公司」というセメント会社に売り渡し、一九九七年に土地所有権の名義変更手続きを完了して、「Kセメント公司」が登記簿上の土地の所有者となった。これが、台北市政府も巻き込んだモスクの土地所有権をめぐる問題へと発展する。

5・2　事件の経過と中国回教協会の主張

これに対して新生モスク側は、台北市政府にモスクを「市級古跡（市指定の文化財）」として認定させることで、モスクを守ろうとした。一九九八年七月に台北市政府民政局は台北新生モスクを訪問調査し、「年代が（古跡としての）基準に達していない」との理由で、古跡認定を保留にしていた。その翌年一九九九年三月二九日に、台北市政府はモスク側や文化界など、様々な方面からの求めに応じて、新生モスクに対する二度目の調査を行なった。その結果前年の決定から一転して、台北市政府はモスクを市指定の「古跡」（文化財）と認定し、文化財保護の観点からモスクを保存することを認めた。こうしたプロセスを経て、新生モスクは取り壊しを免れ、現在も存在している。しかし、一九六〇年に建立された歴史の浅い建築物が、「古跡」として認定されるためには、その認定プロセスにおいて、モスク側から外務省、台北市政府、文化事業団体、中国回教教会、国会議員などへの様々な働きかけがあったと考えられる。一九九九年三月十八日には、台湾回民の国会議員である劉文雄らの働きで、「モスクの未来」と題する公聴会が開かれた。この公聴会には、国会議員、外交部（外務省）西アジア局長、内政部の史跡科科長、台

湾大学都市研究所教授、文化活動家、中国回教協会理事、それに登記簿上の土地所有者「Kセメント公司」の代表者らが、立法院（国会議事堂）内に集まった。出席者の肩書きからもわかるように、公聴会は回教協会が政府に対してモスク取り壊しの中止を陳情するという性格の強いものであった。その公聴会で配布されたと思われる、「台湾地区一群愛国護教的回教信徒」という署名のある文章には、次のような主張が見られる。

一、新生モスクは台湾で唯一のアラビア式のモスクであり、イスラームの芸術的特色を備えていて、台北市という都市の国際的で、多元的な文化の象徴を示している。

二、ムスリムは平和を愛する人々であるが、もしモスクが取り壊されるようなことになると、全世界のムスリムも黙ってはおらず、空前の「教難（イスラームに降りかかった災難）」と認識して、国際的な紛争を引き起こすだろう。そうなると我が国の外交、経済、にもよくない影響を与えるであろう。

三、中華民国（台湾）は五族共和の国家である。我々のようなエスニック・マイノリティ（弱勢族群）は保護されねばならない。中華民国（台湾）憲法には、「内地の生活習慣が特殊な国民」という一条がある。台湾地区には、原住民の例もある。

第一の主張で述べられていることは、おそらく台湾に居住するイスラーム教徒との関係である。現在台湾には、インドネシア人労働者を始め、ムスリム外国人労働者が数多く居住している。台北新生モスクにおいても、毎週金曜日の集団礼拝では、礼拝者の半数以上がそうした外国人ムスリムである。第二の主張は、台湾回民を人類規模のイスラーム共同体＝ウンマに結び付けて主張している。台湾とイスラーム諸国との外交上果たす新生モスクの重要性が語られ、その根拠として台湾回民の宗教的アイデンティティが主張されている。

第三の主張は、逆に台湾回民を台湾におけるエスニック・マイノリティ（弱勢族群）として捉える視点である。現在台湾では、台湾のエスニック・マイノリティの問題を処理する行政機関として、国民党政府の遷台以前から設置されていた「蒙藏委員会」、台湾のオーストロネシア系先住民の問題を扱う「原住民委員会」、それに近年設置された「客家委員会」が存在している。いずれも「出自の文化的解釈に由来する」エスニシティ（族群[14]）概念に基づいて設置された組織であると言える。台湾におけるこうしたエスニックな政治の文脈に台湾回民を位置付けることで、エスニック・マイノリティ保護の立場からモスクを保存するように呼びかけている。

「モスクの未来」公聴会で配布されたこの資料以外にも、雑誌や新聞を通して、台湾回民の主張は示されている。それぞれ言い回しや内容に差異はあるものの、おおむね台北新生モスクの外交上の位置付け、内外のエスニシティを越えたムスリム活動の場としての位置付け、それにエスニック・マイノリティ保護の要求が見られ

る[15]。また、モスク事件に対する台湾メディアの反応は、おおむね台湾回民の主張を代弁したもので、台湾の外交戦略上の位置づけやマイノリティの文化保護の立場からモスクの取り壊しを中止するべきであるとの主張であった。こうした台湾回教協会の嘆願が、政府やメディアの反応を引き起こし、歴史の浅い新生モスクを「古跡（文化財）」として認定することにつながった。

5・3　小結

台湾回民のアイデンティティをめぐる以上の歴史的文脈をもとに、第Ⅲ節で論じた台北新生モスクの土地裁判での台湾回民のアイデンティティを解釈すると、次のようになろう。現在の台湾回民のアイデンティティ形成には、二つのディスコースが存在してきた。一方に、ムスリム共同体の一員としての宗教的アイデンティティの流れが存在する。もう一方に、台湾もしくは中国のエスニック・マイノリティとしてのエスニック・アイデンティティの流れが存在する。外交関係上、もしくは台湾における宗教的多元性を強調する語りが必要となるときには、前者のアイデンティティが、マイノリティとして保護されるべきとの主張を前面に出すべき時には、後者のアイデンティティが表明される。アイデンティティ構築においては、どのような状況で、どのような主張を表明するかが重要となるだけでなく、両者のアイデンティティ表明の際の境界は、スイッチを切り替えるように、変化している。強固なエスニック境界が存在し、その上でその構成員が変化しているということではない。むしろ、アイデンティティを表明する際に、境界が構築されており、変化しているのだ。

6　台湾回民における宗教的アイデンティティとエスニック・アイデンティティのずれ

バルトはエスニシティを分析する視点を、エスニック・グループの成員の主体的なアイデンティティの問題として捉えることを説き、エスニック・グループ内の文化的同一性の分析から、エスニック・グループ間の差異の認識に基づいた境界の分析へと転換する必要性を説いた。エスニック・グループを構成する構成員が、しばしば境界を越え、成員メンバーが変化するにもかかわらず、境界そのものが維持されることを指摘した[Barth 1969]。バルトのエスニシティ論をふまえて、一九七〇年代初頭の台湾回民を分析したピルズベリーは、台湾の回民のアイデンティティが、宗教的それよりも、民族的なものであるという報告をのこしている。ピルズベリーは、台湾社会における回民と漢人との間には、回民の言語や衣服など生活習慣上の特徴が、完全に漢人のそれへと「同化」してしまっているにも関わらず、回民と漢人との間には厳然とした境界があると主張している。彼女は一九七〇年代初頭に行った台湾の回民を対象とした調査において、インフォーマントに彼ら自身のアイデンティティに関するアンケート調査を行い、回民が民族集団なのか、宗教集団なのかを聞いている。その結果、聞き取り調査を行なった回民のうち、

八七％の回民が自分たちは宗教集団である以前に、民族集団であると解答しているとしている［Pillsbury 1973: 258］。また、宗教集団ではなく民族集団であるがゆえに、彼女に改宗を促した人はほとんどいなかったと記している。しかし、彼女の調査から三〇年を経た現在、台湾回民のアイデンティティはピルズベリーの分析からは大きく異なっている。まず何よりも、私が調査をしている間に、私に改宗を促した人はかなりの数に上るし、冒頭に挙げたインフォーマントの発言にあるように、彼ら自身みずからのアイデンティティのよりどころを、民族集団としての回民にもとめているとは言い難い。歴史的に見ても、台湾回民がエスニック・グループなのか、宗教集団なのかを問う議論は、彼らの遷台初期から存在していた。ピルズベリーが議論したほどには、単純に回民／漢人の境界は明確ではない。

回民（回族）のもつ宗教性と民族性の関係に焦点を当てたものに、高明潔の議論がある。高明傑は、中国回族のアイデンティティを「中国という国民国家に組み込まれた中国人としての性格とムスリム的性格という二重的性格の同時的存在」であるとし、「二つの民族集団への帰属意識という意味において『ダブル・アイデンティティ』と定義」できるとしている［高 二〇〇二：一二六］。

しかし、台湾回民のアイデンティティは、高が述べるような、回族としての確固とした境界が定められた上で、宗教性と民族性が両方存在するというものではなく、むしろ宗教性と民族性（エスニシティ）の関係がずれている。回民としてのアイデンティティの境界が、エスニックな境界とエスニックな差異を超克する宗教的な境界との間で、必ずしもぴったりと重なるものとはなっていない。エスニックな回民アイデンティティが現出する際の境界と、ムスリムとしての宗教的アイデンティティが現出する際の境界とは、異なっている。

ピルズベリーにしろ、高明潔にしろ、台湾回民のもつ複雑なアイデンティティの表明原理が、的確に分析されているとは言い難い。モスクの危機の際の自己表明を通した、台湾回民のアイデンティティを分析すると、微妙に異なる様相が見えてくる。つまり、バルトが述べるように、構成員の変化にもかかわらず境界が維持されていると言うよりは、誰を構成員とするかに応じて、境界そのものが移動していると言うことができる。たとえば、「台湾原住民」との対比で、台湾回民の権益を主張する際には、台湾原住民と同一レベルの「エスニック・マイノリティ」としてのアイデンティティを主張する。一方、外交上台湾回民が果たす役割を強調する際には、宗教的なアイデンティティが強調され、入信ムスリムや海外のムスリムまでも含めた「宗教的アイデンティティ」が前面にでる。国民大会内における議席確保の危機やモスクの危機に際して、政府との政治的交渉の中で、境界をずらしながら自己表明を行っている(18)。

結語

回民がエスニック集団であるのか、宗教集団であるのかという議

論は、台湾回民が国民党政府とともに台湾へと移住する以前から存在していた。公式には宗教集団と規定され、中国回教協会も財団法人として、台湾のムスリムを代表し、宗教団体として認識されている。一方で、エスニックな主体としての回民は、中華民国（台湾）が中国全土を支配する虚構の「中華民国」から台湾を実効支配する中華民国＝台湾へと変化する中で、台湾のマイノリティである回民として、公式的見解の中にも見え隠れすることになる。モスク事件における台湾回民の自己主張から見えてくるのは、エスニック集団としての回民と宗教集団としての回民という、境界の異なる回民アイデンティティを、主張する内容に応じて使い分けているということである。その際、境界が強固に維持されてきているというよりは、境界そのものがスイッチを切り替えるように、切り替わっているということである。

さて、冒頭に引用したあるインフォーマントの疑問に戻ろう。「我々は、少数民族なのか、それともイスラームを信仰する漢人なのか。」彼のこの質問に対して、人類学者としての私の模範解答は、おそらく次のようなものになるだろう。台湾回民は自らのアイデンティティを、宗教性とエスニシティの間の「差異化」と「共鳴」という二つの関係性の中に位置付けている。そして、「差異化」される場合と「共鳴」する場合とでは、アイデンティティが前提としている境界が異なっている。つまり、状況に応じて「差異化」と「共鳴」のベクトルを使い分けながら境界線を引いているのが、台湾回民なのだ。彼がこの解答に満足するとは思えないが。

【謝辞】
台北新生モスクの古跡認定に関する資料の多くは、古風史蹟協會理事長張王黎文氏に提供していただいた。感謝いたします。

【注】

(1) このインフォーマントは、ミャンマーから台湾へと「帰国」したミャンマー生まれの「帰国華僑ムスリム」である。この発言から、彼が台湾回民を少数民族としては認識しておらず、イスラームを信仰する漢人であると認識していたと言える。ミャンマーからの帰国華僑ムスリムについては、拙稿［木村 二〇〇三 b］を参照のこと。

(2) 実際には、漢語を話すムスリムのみが、「回族」として分類されたわけではない。たとえば、雲南省の泰族や白族が多く居住する地域では、漢語ではなく泰語や白語を話しているし、チベットではチベット語を話すムスリムが、回族として分類されている。しかし、謝世忠が回族を「漢語穆斯林」と呼ぶことを提唱しているように、おおむね漢語を母語とする中国系ムスリムであると認識してよさそうである［謝 一九九二］。

(3) 台北市の新生南路上に建つモスク。後述のように、一九六〇年に建設された。

(4) 台湾の中国系ムスリムは、台湾内で完結したかたちで生活を維持しているわけではない。拙稿［木村 二〇〇三 b］で論じたように、台湾の中国系ムスリムには、常に台湾外からの人口流入を受けてきたし、そうした移入者は外部との親族、友人などのネットワークを通じて、現在でも台湾外部との関係を維持している。

(5) 中国回教協会の他に、台湾には中国回教青年会が存在している。以前は中国回教協会とは別組織であったが、現在では中国回教協会の傘下に組み込まれている。

(6) 中国回族とその出自の問題については、[民族問題研究会 一九八〇; 邱樹森 一九九六] などを参照のこと。

(7) 後述するように、馬凱南が「何世代も前からのムスリム」と「近年の入信ムスリム」とを並べているのは、両者の違いを強調するためではなく、むしろそうした違いを強調することを戒めるためである。

(8) 「回鶻」とは現在のウイグル族を指すと言われているが、王の述べる文脈では回民を指していると思われる。

(9) 内地とは新疆などに比して、中国の中心に近い部分を指す。

(10) 国民大会は現在ではすでに廃止され、立法院が立法の最高機関となっている。

(11) 最後まで中華民国（台湾）と外交関係を維持していたサウジアラビアも、一九九〇年に台湾と断交し、中華人民共和国と国交を結んだ。

(12) 一九九〇年の統計では、中国回族の人口は八六〇万人とされており、イスラームを信仰している諸民族の人口を合計しても、一七六〇万人である [Gladney 1991: 20]。

(13) 張子良はムスリムではない。

(14) 台湾における「族群」をめぐる議論は、これまで主に「閩南人」、「客家人」、「原住民」、「外省人」という四大族群をめぐってなされてきた。こうした族群の差異が、台湾の国際的地位（統一・独立問題）を中心とした政治的舞台において極めて鮮鋭になり、「族群」概念自体も分析概念というよりも、政治的概念として存在してきたと言える。台湾の「族群」をめぐる議論を整理することは重要であるが、本稿の中心テーマではないのでここでは扱わない。

(15) たとえば、王立志[王 一九九九]や馬・薩拉哈丁[馬 一九九九]など。

(16) 中川は、民族（エスニシティ）の研究は、政治学と記号論の交差地点を分析することになるべきだと議論している [中川 一九九九]。台湾回民のアイデンティティを分析した本稿も、政治学と「何か」の交差点を分析していることになるであろう。

【参考文献】

△日本語文献▽

木村自

二〇〇三a 「移民と文化変容――台湾回民社会における聖紀祭礼の変遷と回民アイデンティティ」『年報人間科学』第二四号、四九―六五頁。

二〇〇三b 「移民コミュニティにおける宗教実践上の差異と調整――台湾ムスリム社会における泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異を事例として」大阪大学21世紀COEプロジェクト「インターフェイスの人文学」編集発行『トランスナショナリティ研究――場を越える流れ』、一九六―二〇八頁。

高明潔

二〇〇二 「中国ムスリム＝回族のダブル・アイデンティティ――回族の成立とその現状に基づいて――」『文明21』、愛知大学国際コミュニケーション学会紀要、一二五―一六二頁。

中川敏

一九九九 「書評 内堀基光他編『民族の生成と論理』」『民族学研究』六四-一：一二三―一二六頁。

藤井健志

二〇〇一 「移民の宗教の△社会的形態▽とエスニシティ―台湾系仏教運動を手がかりとして」吉原和男／クネヒト・ペトロ編『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社、一六一―一八九頁。

松本ますみ

一九九九 『中国民族政策の研究―清末から一九四五年までの「民族論」を中心に』多賀出版、東京。

宮治美江子

一九九七 「民族を超えるもの―イスラームの宗教共同体と民族」青木保他編『民族の生成と論理』（岩波講座文化人類学 五）、岩波書店、二

六五―二〇二頁。
吉原和男
二〇〇一　「総論―アジア移民のエスニシティと宗教」吉原和男／クネヒト・ペトロ編『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社、十五―四四頁。

〈英語文献〉

Abusharaf, Rogaia Mustafa
1998 "Structural Adaptation in an Immigrant Muslim Congregation in New York." In Warner, R Stephan and Judith G. Wittner (eds.) *Gathering in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration.* Philadelphia: Temple University Press.
Barth, Fredrik
1969 (1998) "Introduction." In Fredrik Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference.* Illinois: Waveland Press, Inc.
2000 "Boundaries and Connections." In Anthony Cohen ed. *Signifying Identities.* London: Routledge.
Gibb, Camilla
1998 "Religious Identification in Transnational Contexts: Being and Becoming Muslim in Ethiopia and Canada." *Diaspora* 7(2), pp. 247-269
Gladney, Dru C.
1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic.* Cambridge: Harvard University Press. Second edition, 1996.
1996 "Relational Alterity: Constructing Dungan(Hui), Uygur, and Kazakh Identities across China, Central Asia, and Turkey." *History and Anthropology* 9 (4), pp. 445-477.
Keyes, Charles
1981 "The Dialectics of Ethnic Change." In Charles Keyes (ed) *Ethnic Change.* Seattle: University of Washington Press.
Nagata, Judith
1974 "What is a Malay? Situational Selectionof Ethnic Identity in a Plural Society." *American Ethnologist*1(2), pp. 331-350.
1981 "In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity." In Charles Keyes (ed) *Ethnic Change.* Seattle: University of Washington Press.
Pillsbury, Barbara L. K.
1973 *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority.* New York: Columbia University Ph.D. dissertation. Also Ann Arbor: University Microfilms, 1974.
1976 "Pig and Policy: Maintenance of Boundaries between Han and Muslim Chinese." *Ethnic Groups* Vol. 1, pp. 151-162.

〈中国語文献〉

王立志
一九九九　〈台北清真寺保寺護産與回儒対話〉《歴史月刊》十二月号、九〇―九三頁。
王日蔚
一九三六　〈回族回教辯〉《禹貢》第五巻、第十一期。
仝道雲
一九八〇　〈當前還擧罷免法對我教飽的影響〉《中國回教》一八五、三―十二頁。
民族問題研究会
一九八〇　《回回民族問題》民族出版社、北京。
邱樹森

一九九六　《中国回族史　上》寧夏人民出版社、銀川。
余振貴
一九九六　《中國歷代政權與伊斯蘭教》寧夏人民出版社、銀川。
馬次伯
二〇〇一　《伊斯蘭教在中國・下卷》唐山出版社、台北。
馬家珍
一九九九　〈第三屆國民大会第四次會議國是建言〉《中國回教》二六〇、二一—二二頁。
馬凱南
二〇〇〇　〈廿一世紀中國回教發展之展望〉《伊斯蘭文化與生活》中國回教文化教育基金會、一一九—一四〇頁。
馬、薩拉哈丁
一九九九　〈保留台北清真寺　讓回教融入本土文化〉《中時晚報》三月二二日。
常子春
一九九〇　〈生平自述〉中國回教文化教育基金會編印《常子春先生與中國回教》、台北。
謝世忠
一九九二　〈根本賦與認同與族群政治：「中國漢語穆斯林」的例子〉陳捷先主編《陳奇祿院士七秩榮慶論文集》陳奇祿出版社、台北、一九九—二二〇頁。

The crisis of Masjid and Hui Identity : Religion and ethnicity among Chinese Muslims in Taiwan

Mizuka Kimura

Ethnic identity and its religious identity not always have a complete crossover. In the case that an ethnic group does not share a single religion, differenciation of ethnicity will occur. And when several ethnic groups share a single religion, resonance of ethnicity through religion will occur.

In this paper I will analyze the ethnicity and religion of Chinese Muslims in Taiwan. Chinese Muslims in Taiwan refer to the Muslims who migrated from mainland China to Taiwan after 1945 and their offspring. Dispute arguing if Chinese Muslims are a religious group or an ethnic group has continued before their immigration to Taiwan. China government decided to make Chinese Muslims in Taiwan as a minority nationality, but Taiwan government decided to make them as a religious group. Chinese Muslims in Taiwan also have both religious identity and ethnic identity. In this paper I will discuss Chinese Muslims in Taiwan assert different categorical identity when they defend Mosque at the crisis of it.

Key Words

ethnic identity, religious identity, Chinese Muslims in Taiwan, the crisis of a Masjid, slides and overlaps of the relationship between ethnicity and religion