



Title	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
Author(s)	木村, 自
Citation	年報人間科学. 2003, 24-1, p. 49-65
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9732
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

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^①

木村 自

〈要旨〉

移民コミュニティが形成されていく過程で、移民エスニシティのアイデンティティは、移住地のマジョリティ文化とのインターラクションの中でのみ構築されていくのではない。同時に、移民エスニック・コミュニティ内部の差異を調整していくことで、彼らのアイデンティティが再構築されていく。本稿では、台湾回民社会で今日行われている聖紀祭礼を分析対象とする。台湾回民社会における聖紀祭礼は、歴史的変遷を経て現在に至っている。また、聖紀を行うことに対する評価も台湾回民社会内で様ではない。台湾回民の多くが、1949年以降の国共内戦の戦禍を逃れて、中国大陸や第三国を経由して台湾へと移住してきた人々である。彼らの移動の背景は多様であり、また彼らとともに移動してきたイスラームの伝統も多様である。これら台湾回民の移住や移動の経験が、聖紀祭礼の変容や評価の差異と密接に関わっている。そうした移住や移動の経験を背景とした差異を調整するプロセスの中に、現在の台湾回民社会の聖紀が存在している。本論では、聖紀祭礼の歴史的変遷の分析を通して、台湾回民のエスニック

なアイデンティティがどのように調整され、変化してきたかを示す。

キーワード

移民エスニシティ、儀礼の変容、台湾回民、聖紀祭礼、エスニック・アイデンティティ

1 はじめに

ピルズベリーは一九七三年に提出した博士論文の序文で、台湾回民研究を次のように位置づけている。「この研究（ピルズベリーの博士論文を指す）は、宗教的マイノリティの研究であると共にエスニック・マイノリティの研究であり、同時に中国大陸全土からこの島（台湾）へと移住してきた移民の、都市的空間における新たな生活への適応に焦点を当てた、都市人類学の試みでもある」[Pillsbury 1973]。現在の台湾回民をめぐる状況も、基本的に彼女が記述した問題関心の延長線上にあるといえよう。しかしながら、今日の人類学的状況においては、「場所」と「民族」、それに「文化」との結びつきに疑問符が打たれ、「地域」「民族」「文化」などの概念を、所与のものとして単純に想定することはできなくなっている。ピルズベリーの研究報告では、時代の制約もあって、回民の移動と文化の問題を的確に扱っているとはいえない。本論は、台湾の回民社会を移民社会と位置づけ、移民エスニシティと宗教文化との関係を探求するものである。

回民・回族の移住と文化の問題を論じたものに、グラッドニー[Gladey 1996]や横山「一九九二」松本「松本二〇〇一」などによる研究成果がある。グラッドニーは中国大陸から台湾を経由してトルコへと移住した回族を分析して、移民回族のエスニックなアイデ

ンティティが、中国大陸の回族のそれとどれほど異なっているかを示し、回族のエスニック・アイデンティティが、彼らの置かれた社会的・文化的文脈の中で可変的であると論じた。一方、横山と松本は、中国雲南省からタイ北部へと移住した回民・回族を分析対象とし、移住後の回民・回族が移住地において適応しながらアイデンティティを調整している様子を描いている。グラッドニー、横山、松本のいずれの論考も、移民回族のアイデンティティが、移住地のマジョリティ文化との相互作用の中で変化していった様子を分析の対象としている。

それに対して本論は、台湾へと移住した回民自体が、単一の文化的背景を持ったエスニック集団であるのではなく、多様な歴史的・文化的背景をもった集団であるということを前提としている。その前提の上で本論の問題関心は、そうした多様な歴史的・文化的背景を持った回民たちが、移住地においてコミュニティを再構築していく過程で、回民内部における多様性をどのように調整しているのかというところにある。具体的には、台湾回民の聖紀(afengji)祭祀に注目する。台湾回民社会で行われる聖紀は、歴史的な変遷を経て現在に至っている。また、聖紀を行うことに対する評価も台湾回民社会内で一様ではない。そうした聖紀祭祀の変容や評価の差異が、台湾回民の移住や移動の経験と密接に関わっており、その差異を調整するプロセスの中に、現在の台湾回民社会の聖紀が存在している。本論では、聖紀祭祀を通して、台湾回民のエスニックなアイデンティティが調整され、変化していく様子を分析する。

II 台湾回民の移住と移動

台湾回民とは、中国大陆やそれ以外の国から台湾へと移住してきた中国系ムスリムである。彼らは、中国大陆では回族という民族名称を与えられ、五五の少数民族の一つに数え上げられている。一方、台湾社会では彼らを回族と称することは少ない。台湾回民自身も「回族」という少数民族アイデンティティではなく、漢人のイスラーム教徒というアイデンティティを維持している人が多い²⁾。よって本論では、中華人民共和国で戸籍上明確に登録されている民族カテゴリーを指すものとしてのみ「回族」を用い、それと区別するため、台湾に居住する中国系ムスリムを「回民」と呼ぶ。とは言え、台湾回民と中国大陆の回族とは直接的な血縁関係にある人々がほとんどであり、そうした中国大陆の回族と台湾回民とを統合した人々を指す必要がある場合には、「回民・回族」を用いる。

上記のように、台湾において回民は民族カテゴリーとは考えられておらず、回民を対象とした人口統計が存在していないことから、台湾に居住する回民の正確な人口は分らない。また、宗教を基準とした人口数も、統計が容易でないため、正確な数字は出ていない。台湾のムスリムをまとめる最大の組織である中国回教協会の発表によると、現在台湾に居住している回民の人口は五万六千人であるとされている。これは、渡台当時の回民人口を二万人とし、その後

の自然増加から割り出した数字である。一方で、同協会が一九九八年に発行した協会会員名簿に名前が記載されているのは、七千人余りにすぎない。現在台湾には六つのモスクが存在し、毎週金曜日には多くのムスリムたちが、居住地から近いモスクに礼拝に行く。それぞれのモスクには、アホン³⁾が一人ずつ（台北新生モスクのみ二人）就任している。

II-1 回民の台湾社会への移住経路

台湾回民はその移住の経路の違いから、大きく二つのグループに分類できる。

一つ目は、一九四五年以降国民党軍と共に台湾へと移住してきた人々であり、いわゆる「外省人」である。周知のように、国共内戦に敗れた国民党軍は、反共の拠点を大陸から台湾へ移した。国民党軍と共に大陸から台湾へと移住してきた（当然当初は移住という認識はなく、一時的な逃避であった）人々の中に、二万人ほどの回民が含まれていたと言われている。その多くは、ビルズベリーも記述しているように、軍人や役人であり、台湾移住後も台湾の国民党政権内で一定の地位を維持していたPillsbury 1963⁴⁾。外省人ムスリムは、台湾全土に広がって居住しているが、主に台北や高雄、台中など都市部に散住している。

彼らいわゆる外省人回民の原籍地は、中国全土に渡っている。中国回教協会が発行している協会会員名簿では、四四の省籍別に名前が記されており、チベットを含め原籍地は中国全土が記されている。

中国回教協会名簿によると、台湾への移民人口が多い原籍地は安徽省、続いて河南省、山東省、雲南省、南京市の順になっている⁽⁴⁾。中国回族は、中国各地に居住しており、居住地域や宗派等の相異によって、エスニック・アイデンティティのあり方が大きく異なっている[Gladney 1991]。よって、中国各地から集合した台湾回民は、台湾移住当時回民相互の間で、文化的・宗派的差異が存在していたであろうことが推測される。

二つ目のグループは、国共内戦時に第三国へ逃れ、その後中華民国政府の華僑帰国政策に乗じて、あるいはその後のチェーン・マイグレーションの結果として、台湾へ移住してきた人々である。こうした「帰国」華僑ムスリムは、タイ、ビルマ、トルコそれにネパールなどといった第一移住国から、台湾へと移住してきている。彼らの多くは、一九四五年以降激しくなる中国大陸内での国共内戦の戦禍を逃れるため、中国から第三国へと逃れた国民党軍の兵士、もしくは彼らと共に移住してきた人々である。台湾に移住した彼ら華僑ムスリムの中で特に多いのは、一九四〇年代後半から五〇年代に雲南省からビルマ・タイへ逃れ、その後台湾へと「帰国」した人々とその子孫である。彼らも台湾全土に居住しているが、特に台北県中和市や永和市、桃園県に集住している⁽⁵⁾。

II-2 留学にともなうアホンの移動

台湾でアホンを歴任した回民の多くが、イスラームを修めるために、イスラーム諸国に留学している。台湾での歴代のアホンを光復

(台湾では、一九四五年に日本の植民地統治が終了し、政権が中華民国政府に移管されたことを光復という)前に教育を受けたアホンと光復後に教育を受けたアホンに分ける。これまでに台湾の各モスクでアホンを担当したムスリムの多くは、光復前にイスラーム教育を受けた世代である。台湾光復直後の第一目目のアホンである王静肅氏は、一九二二年にボンベイやエジプト・アズハル大学でイスラームを学び、メッカ巡礼を果たして、トルコなどを遊歴し、一九二四年に(中国大陸へ)帰国している。また、台北新生モスクで長くアホンを勤めていた定忠明アホンも、エジプト・アズハル大学の卒業である。さらに、馬吉祥アホンはサウジアラビアで生まれ育った華僑ムスリムである。彼らは、国民党政府の遷台以前に教育を受けた世代であり、帰国後中国・台湾の回族・回民社会に大きな影響を与えている。例えば、第一代目の王静肅アホンは、エジプト留学中に「近代イスラーム改革思想」「大塚二〇〇」の影響を受け、帰国後イフワニ派の宗教改革運動に身を投じている。

現在台湾の各モスクでアホン職についているムスリムは、全員が光復後にイスラーム教育を受けた世代である。現在台湾には、イスラーム教の宗教指導者を養成する機関は存在していない(後述するように、小中学生向けの、土曜日・日曜日のイスラーム教育は行われている)⁽⁶⁾。宗教指導者養成のシステムが存在しないことから、台湾回民社会におけるアホンの養成は、必然的に海外の教育機関に頼ることになる。つまり、現在台湾の各モスクでアホン職を担っているムスリムは、全員が台湾以外の国でイスラーム教育を受けてい

る。その内訳は、台北新生モスクの馬アホンが台湾高雄市に生まれて、リビアで学んでいる。同様に台北新生モスクの王アホンはタイで生まれてリビアでイスラームを学んでいる。一方、台北文化モスクの蕭アホンは、台北で生まれ南アフリカで教育を受けている。中壢モスクの柳アホンと台中モスクの閃アホンは、ともにビルマ生まれで、エジプト・アズハル大学を卒業している。また、高雄モスクの陳アホンは、ビルマ生まれで、ビルマ国内のイスラーム大学を卒業している。つまり、全てのアホンが台湾外でイスラーム教育を受けているとともに、台北新生モスクの馬アホンと文化モスクの蕭アホン以外は、皆台湾以外の出身ということである⁷⁾。

ここでは、台北新生モスクの馬アホンの生い立ちを見てみよう。馬アホンは、高雄市に生まれている。一九七七年に高校を中途退学して、リビアへ留学している。一九七〇年代の台湾は、リビアのガタフィー政権を支持しており、そのため両国間の医療・教育等の協力関係が進められていた。その一環として、一九七六年から一九七九年の間、台湾の学生を、毎年五人ずつリビアに留学させる奨学金制度が存在していた。馬アホンはその制度を利用して、一七歳でリビアの高等学校へ留学し、十年間の留学期間を経て、二八歳でリビアの大学を卒業して台湾へと帰国している。帰国後、一時期台北市内の貿易会社で働いていたが、それと前後してモスクに呼ばれて台北新生モスクで事務の仕事をするようになる。その後、一度モスク関係の仕事を離れたが、後に再びモスク内で勤務するようになり、前任のアホンが中華民国台湾の外交部（外務省）へ帰任するのを受

けて⁸⁾、台北新生モスクのアホンとして就任した。

II-3 一般信徒の移動…巡礼経験

次に、一般回民の移動の体験として、メッカへの巡礼体験を紹介する。メッカへ巡礼に行くには、長期間の休みが必要であり、一般の会社で働いているサラリーマンでは、そうした長期の休暇が取れないことから、メッカへの巡礼者が減少気味であると聞いた。しかし、台湾では毎年一定人数枠内で、政府がメッカ巡礼の費用を援助しており、私費での巡礼者を含めると毎年二〇〇〜三〇〇人の巡礼者がいる。以下、龍岡モスクでアラビア語を教えている、馬惠芬女史の巡礼体験について、彼女がアラビア語教育との関係で語った部分を記す。馬惠芬女史は専業主婦であるが、中壢龍岡モスクの柳アホンと共にボランティアで「アラビア語⁹⁾」を教えている。台湾には宗教指導者を育てる経堂教育のシステムは存在しないが¹⁰⁾、各モスクでは小学生や中学生を対象に、土曜日、日曜日にアラビア語教室を開いている。各モスクのアホンを中心に、馬女史のようなボランティアが、子どもたちにアラビア語を教えている。熱心なムスリムの親が、土日に子どもたちにモスクでアラビア語を学ばせている。

さて、馬女史はビルマから十五年前に台湾へ移住してきた、ビルマ華僑ムスリムの一人である。ビルマに在住していたときには、コーランどころか普通の本さえ手に入らない状態で、アラビア語も全く読むことができなかった。それが、メッカ巡礼をきっかけに、五〇歳からアラビア語を学習し始めた。その結果、現在では龍岡モス

クでコーランのアラビア語を教えている。馬女史は、以前メッカ巡礼を果たした際、各国から巡礼している多くのムスリムたちが、カーバ神殿の横に置いてあるコーランを、すらすら読んでいるのを見て、イスラーム教徒としての自分を恥ずかしく思った。そして、巡礼から帰国後、意を決して、当時龍岡モスクで行われていた子供向けのアラビア語教室へ通うようになる。当時龍岡モスクで行われていたのは、年配のアホンによる中国式的アラビア語教育であった。中国式的アラビア語教育では、アラビア語に中国語（漢字）で読み方が記してあり、中国語の発音体系を用いて、儀礼の際に唱える文句を覚えるというものであった。よって、一旦漢字による読み方表記を取り払ってしまうと、アラビア文字は読むことができなくなる。ところが、馬女史がこの教室に通い始めてから数カ月後に、エジプト・アズハル大学で学んだ柳アホンが龍岡モスクに着任した。柳アホンは、それまでの中国式アラビア語教育を改めて、アラビア文字をそのまま読むように指導した。馬女史は、数ヶ月でそれまでの中国式的アラビア語を離れることができたこと、更にエジプトで教育を受け、正確な発音でアラビア語を操る柳アホンにアラビア語を習うことができたことを、運がよかったと話していた。また、柳アホンのおかげで、自分のアラビア語が「正統な」アラビア語になっていることを自負している。

つまり、メッカ巡礼という移動の経験によって、馬女史はイスラーム教徒としてのアイデンティティを強固なものにし、コーランやアラビア語の学習に熱心に取り組むようになる。同時に、留学とい

う移動経験を持つ柳アホンについて「正統な」アラビア語を学ぶことが、それまでの「中国式」のアラビア語教育と比較して、真正なイスラームにより近づくものとして理解されている。

以上第二節では、台湾回民にとって移住・移動経験が回民アイデンティティの形成において大きな役割を果たしていることを示した。

III 台湾回民社会における聖紀祭礼の現在と変容

次に、台湾ムスリム社会における聖紀の変遷と現在の状況を分析する。聖紀はイスラームでは普通、マウリド・アル・ナビーと呼ばれている祭礼である。預言者ムハンマドの生誕を記念するもので、一般にヒジュラ暦三月十二日に行われることが多い。「断食明けの祭り」と「犠牲祭」が、シャリーヤ（イスラーム法）で定められ、イスラーム世界で一律に祝われる正統的な行事であるのに対して、マウリドはシャリーヤに根拠がない。またマウリドは、シーア派のフアーティマ朝に始まる、祝祭色の濃い行事でもある。こうしたことから、大塚和夫によれば、より「律法主義的」な「近代」イスラームが、祝祭的な雰囲気をもつマウリドを忌避する傾向にあるという〔大塚二〇〇七〕。

中国回族社会では、聖紀（マウリド・アル・ナビー）は、開齋節（断食明けの祭り）、古爾邦節^①（犠牲祭）に続く、三大祭礼の一つとされている〔西澤治彦二〇〇一：二六七〕。一方佐口透は、一九三

○年代にワッハープ主義の影響を受けた王静齋アホンの「新新派（イフワーニ派）」が、聖紀（マウリド）とファアティマ節の両行事をイスラームの正統行事ではないとして排撃したと記している。ファアティマ節とは、ムハンマドの4女で、第4代カリフであったアリーの妻ファアティマの逝去日を記念する日で、中国回族婦女の間で盛大に行われている（佐口一九九五・三二四・三二五）。

以下、ピルズベリーの博士論文、『中国回教』（台湾のイスラーム教組織である中国回教協会の機関紙）及び二〇〇〇年二〇〇一年間の筆者のフィールドワークにもとづいて、台湾回民における聖紀の変容を分析する。ただし、現在のところ一九七〇年以前の資料がないため、分析対象は一九七〇年のピルズベリーの博士論文を起点とする。

III-1 二〇〇〇年及び二〇〇一年の台北新生モスクにおける聖紀

筆者は台北に滞在中、二〇〇〇年六月及び二〇〇一年六月の二回、台北新生モスクの聖紀に参加した。二〇〇一年六月の聖紀は午前十時から始まった。十時過ぎに筆者がモスクに到着した時には、参加者は礼拝を行う大殿ではなく、講堂に集まっており、中国回教協会の丁董事長の講演を聞いていた。参加者は、講堂の正面に向かって男性が左側に、女性が右側に座っていた。丁董事長の公演内容は、イスラームやムスリムの生活とは直接関係がなく、企業経営のノウハウといったものであった。丁董事長の講演が十時四十五分頃までつづき、その後大殿に移動し、十一時からアホンの説教が始まった。説教は台北新生モスクの馬アホンと王アホンだけではなく、龍岡モ

スクから柳アホンも参加しており、柳アホンも説教を行った。説教内容はムハンマドの事跡等に関するものであった。十二時過ぎに説教が終了し、礼拝が行われた。礼拝はイードの場合と異なり¹²、普段通りの形式の礼拝（ズール）であり、礼拝時間も平時の礼拝時間であった。礼拝中に気づくのは、この日の聖紀が参加者に便利なように、特に日曜日に行われているにも関わらず、参加者がかなり少ないことである。特に外国人ムスリム（非中国系ムスリム）の参加者が少ない。礼拝が終了すると男女ともに講堂へ戻り、あらかじめ準備されていた食事を各自の皿に盛り、講堂内のテーブルについて共食した。食事が済むと、各自三々五々席を立ち、家路についた。この日の聖紀は、基本的にこれで終了である。

この日に行われた聖紀の特徴は、次の点である。つまり、一つ目には、この日の聖紀に参加したムスリムが、一部を除いて全て中国系のムスリムで、外国人ムスリムが極めて少なかったということである。断食開けの祭り（犠牲祭）という両イード、それに普段の金曜礼拝も含めて、参加者の半分以上が台湾に居住している外国人ムスリムであるのに対して、この日の聖紀に参加した外国人ムスリムは数えるほどであった。つまり、基本的に回民が共有する祭礼ということがいえる。二つ目に、金曜礼拝やイードには毎回必ず参加している敬虔なムスリムの何人かが、この日は参加していなかったことである。マウリド（聖紀）については、ムスリムの間でもその遂行に反対している人もおり、敬虔なムスリムの不参加は、そうした状況を反映したものと考えられる。三つ目として、聖紀が中国回族・

回民の三大祭礼である、というしばしばなされている報告に対して、この日の聖紀が非常にシンプルなものであったということである。講演と説教がこの日の聖紀の中心内容で、礼拝形式も普段と変わらず、宗教儀礼上普段の礼拝から聖紀を差異化する装置は見当たらなかった。このことから、聖紀が儀礼上普段の礼拝と同一視されていることが理解できる。

III-2 聖紀の歴史的変遷

一九七〇年代以降、聖紀は必ずしも毎年行われてはいない。ピルズベリーがフィールドワークを行った一九七〇年・一九七二年当時、台北新生モスクでは聖紀は行われていなかった。一九七〇年代後半になり、新生モスクでも聖紀が行われるようになり、現在に至っている。以下では、一九七〇年以降台湾回民社会において、聖紀が問題となった場面を、ピルズベリーの博士論文及び『中国回教』から拾い上げたい。

事例1 一九七〇年前半のピルズベリーの民族誌における記述

上掲のピルズベリーの博士論文によると、一九七〇年当時、台北に二つあるモスクのうち、台北文化モスクでは聖紀が行われており、一方の台北新生モスクでは、当時のアホンが聖紀に反対する見解を述べていた。ピルズベリーはそれぞれのモスクの立場を記述しながら、両者を台湾回民社会における対立構造として分析し、両モスク

の聖紀に対する態度の違いを際立たせた。彼女の記述によれば、中国回教・回民の伝統的習慣では、ムハンマドの生誕を祝うのに対して、台北新生モスクでは聖紀が行われていなかった。ピルズベリーは新生モスクにおいて聖紀が行われていなかった理由を、「新教の議論及び新生モスクグループのそれでは、こうした聖誕祭は漢人が聖人(saint)を祝うのによく似ており、回民がムハンマドを聖人として崇拝していると誤解されかねない」[Pillsbury 1973: 179]という当時のアホンの言を引用して説明している。

ピルズベリーからの引用にある「新教」とは、中国でイフワニ派(伊赫瓦尼派)と呼ばれているスンニ派の一派のことで、新新教とも呼ばれる。先の佐口からの引用にあるように、イフワニ派はサウジアラビアのワッハブ主義の影響を強く受けており、聖紀についてはムハンマドの個人崇拜につながるのと理由で、行っていない。一九七〇年前後の台北新生モスクでは、サウジアラビアで生まれ育った中国人ムスリムが、アホンの職についており、そのため聖紀は行われていなかったようである。

事例2 一九七〇年代後半から八〇年代、定忠明アホンの時期

台湾ムスリムの間での分裂傾向を示そうとするピルズベリーにとって、一九七〇年時点での聖紀をめぐる見解の違いは、新生モスクと文化モスク、新教と老教¹³とを分かつ重要な要素の一つであった。しかし、彼女が調査を終えた一九七二年からわずか四年後、一九七

六年三月十四日には、聖紀の開催に難色を示していた新生モスクも、大々的に聖紀を行うようになる¹⁴⁾。一九七六年の『中国回教』には次のように書かれている。「台北モスクは、本年初めて聖人（ムハンマド）の生誕を祝い、中華民国内外のムスリム同胞約三〇〇人が集まり、さらに政治大学¹⁵⁾のアラビア語学科三、四年の学生数十人が参加し、これを機会にイスラーム文化に対する一層の理解を深めた。」「本日台湾台北市で聖人（ムハンマド）の生誕を初めて記念することができたことは光栄なことです。この記念日は全世界で盛大に行われています。今日日曜日を選んだのは、みんなが参加できるようにするためです」『中国回教 1976, No.162:3, 19』

また、聖紀が新生モスクで初めて行われた年の三年後、一九七九年には聖紀のみではなく、同時に聖眷（預言者ムハンマドの家族）を記念する祭礼も行われている。「台北のムスリム同胞は、本年（一九七九年）二月二五日午後四時から、新生南路のモスクにて、聖人ムハンマドの生誕と聖眷を記念する儀式を初めて合同で行った」『中国回教 1979, No.170, 57』。当日のマウリドは記念式を二部に分け、まず午後四時から聖紀を行い、その後夕食を済ませてから、聖眷を記念する行事を行った。聖紀と同時に、聖眷を記念する行事を行うことの意味については、当時のアホンである定中明氏の次のような発言が記されている。

「以前、私たちは大陸で毎年聖女『ファアティマ』を記念する祭りを行ってきましたが、……それは（ファアティマ節が中国で

行われるようになったのは）元朝の時代に、大量の色目人が中国に居住するようになりましたが、そのほとんどがペルシアから来た人々だったからです。ペルシアはイスラーム教のシーア派と関係があり、アリーを擁護しています。そして、アリーの夫人ファアティマは聖女ですので、シーア派ではファアティマを特に尊重します。よって、『ファアティマ』の記念日ができたわけです。……この過去の誤りを正すため、『ファアティマ』の記念日を『聖眷（預言者の家族）』の記念日へと拡大しましょう。よって、その中にはもちろん『ファアティマ』自身も含まれます。こうすることで、史実も反映することができるとし、合理的で、公平でもあります」『中国回教 1979, No.170, 59p』

上記引用文中に見られる「過去の誤り」とは、スンナ派であるはずの中国（台湾）ムスリムが、歴史的な制約の中で、シーア派の遺風であり、スンナ派から見れば異端であるあずの「ファアティマ節」を引き継いでいることを示している。

翌年一九八〇年の『中国回教』にもムハンマドを記念する聖紀と預言者の家族を記念する行事が同時に行われることが記載されている。一方で、『ファアティマ』を記念する「ファアティマ節」については、「以前大陸においては、女性の同胞が毎年『法統黙（ファアティマ）』を記念する会を行っていたが、これは明らかにシーア派の遺風である（括弧内筆者）」『中国回教 1980, No.174, 30』と、ファアティマ節の挙行を批判している。

つまり、中国大陆で行われてきたファーターイマ節を非スナ派¹¹ シーア派的祭礼として排除することで、正統スナ派である台湾回民社会において聖紀を行う正当性を主張している。それと同時に、聖眷を記念する行事を設けて、排除したファーターイマ節をその中に包含することで、中国的伝統にも配慮している。ちなみに、「聖眷」を記念する行事は今日では行われていない。

事例3 中壠龍岡清真寺の聖紀と参加者の評価

台湾桃園県中壠市には、雲南系のタイ・ビルマ華僑が集住している地区がある。特に、忠貞新村と呼ばれる地区は、雲南系タイ・ビルマ華僑が居住者の多くを占めており、雲南料理店やビルマ・タイ料理店などが散見される。龍岡モスクはこの忠貞新村に位置しており、龍岡モスクを普段利用しているムスリムの九〇%以上が雲南系のタイ・ビルマ華僑ムスリムである。

一九七七年には、主に台北市に居住しているムスリムたちが、大型バスを1台借り切って、龍岡モスク行われた聖紀に参加した。ビルマから「帰国」した華僑ムスリムの一人で、台北居住の明富中氏は、一九七七年の『中国回教』の記事の中で、そのときの様子を、次のように記述している。まず、バスで龍岡モスクへと向かう様子を指して、明氏は「この情景を見ると、以前海外（明氏の故郷であるビルマ）で聖紀を行った際の盛況を思い出す」と記述している。また、龍岡モスクに到着した時に受けた印象を、次のように書いて

いる。「この盛況を見ると、…まるで海外の居留地―ビルマ―に戻ってきたような気持ちになる。」[中国回教1977, No.166, 37]

タイ華僑ムスリムに関しては村上が、タイ本国において預言者ムハンマドのマウリドの際に、各モスクで日程を調整して相互にモスクを訪問しあっていることを報告している。さらに、ビルマ側の華僑ムスリムがタイのモスクで行われるマウリドに参加したり、逆にタイ側の華僑ムスリムがビルマで行われるマウリドに参加したりしているとしている[村上二〇〇〇]。回民のほとんどがビルマを経由してタイ北部へ移住しており、タイとビルマの国境線を跨いで親族関係が維持されていることを考えると、ビルマにおいてもタイ華僑ムスリム同様、華僑ムスリムがマウリドの開催日を相互にずらし、各モスクでのマウリドに相互に訪問していたことが推測される。先の明氏の記述は、こうしたビルマ本国での状況を反映したものである。明氏は台湾での聖紀を、ビルマでの聖紀の様子と重ね合わせて語っていることが分る。

III-3 聖紀に対する評価の多様性

次に筆者が行ったインタビューの中から、聖紀に対する評価を紹介し、その多様性を示したい。

事例4 王立志氏の聖紀に対する評価

王氏は、筆者がインタビューを行った時点で八〇歳、雲南省出身

の外省人一世で、国民党政府の元軍人であった。故郷雲南省への送金や建物の寄贈などをしており、自ら少数民族の回族であると称している。彼は聖紀を中国回民の伝統的祭礼であると考えている。海外のムスリム社会には、聖紀を行わない地域もあるとの認識を持っているが、中国ムスリムはずっと以前から聖紀を行ってきたので、聖紀を行うことに問題はないと主張している。一方、ファアティマ節については、中国では聖紀の次の日に行われていたと記憶している。しかし、ファアティマ節はシーア派の祭礼であるので、正統スンナ派に属する台湾ムスリムコミュニティでは行うべきではない、と述べている。

事例5 梁真光氏の聖紀に対する評価

梁氏はインタビュー当時七四歳で、河南省籍の外省人一世である。中国回教協会の理事長をしていた。彼は、中東地域では聖紀が行われていないという認識を持っている。梁氏は台湾で聖紀が行われることについて、次のように述べた。

台湾において聖紀は行われていた時もあるし、行われていなかった時もある。サウジアラビアから帰ってきたばかりのイマームは、聖紀を行おうとしなかった。けれども、聖紀を行ってみると、ムスリム同胞が集まることができるので、悪いことではないと思うようになった。台湾に居住する回民達は、基本的に皆「避難者（国共内戦の戦禍を逃れて台湾へ移住してきた人たち）」であり、聖紀などの

行事を利用して、集まる機会をもうけようとしたのであろう。聖紀では儀礼と呼べるようなものは行われていない。そもそも、聖紀を行う主要な理由は、皆が集まる機会を増やすことだからだ。

事例6 沈台福氏の聖紀に対する評価

沈氏はインタビュー当時50歳の、河南省籍の外省人二世である。聖紀には出席していた。しかし、私が聖紀の変遷について質問した際、聖紀は人間ムハンマドを神格化することにもつながりかねないので、行うべきではないとの認識を示した。もしムハンマドがまだ生きていたら聖紀は行わなかったであろう。現在でも聖紀を行うのはアジアだけで、中東・イスラーム地域では行われていないと私に語った。

私との話が一段落し、礼拝のため大殿へ向かう途中で、たまたまその日モスクへ来ていたスーダン人に出くわした。そのスーダン人はその日が聖紀であることを知らされておらず、モスクの様子が普段の日曜日と異なっていたので、彼は沈氏にその日が何の日なのかと尋ねた。沈氏は、その日が聖紀であることを告げた後で、私に語ったのと同様、ムハンマドの生誕や死去を記念する聖紀は、本来は行うべきではないとの認識を、そのスーダン人に繰り返し述べた。

事例7 馬孝棋アホンの聖紀に対する評価

インタビュー当時41歳で、アホンに就任して二年が経過していた。

二〇〇一年に台北新生モスクの聖紀を行った当事者であるが、彼自身は聖紀の開催を必ずしも支持していない。外国人ムスリムの参加者が極めて少なかったことについて筆者が質問をすると、聖紀を行うのは中国回民だけなので、聖紀の開催については、あえて公表しなかったと答えている。聖紀の開催については、コーランにもハディースにも記載されていないからといって、行つてはいけないというわけではないという見解を示した。ムハンマドを偲ぶことが悪いわけではない。開催日が固定され、集団的な儀礼とされることが問題なのである。だから、開催日を聖紀とされている三月十二日からずらしたり、名称を「聖紀」から「聖人言行回顧会」に変えたりした。さらに、以前は聖紀での礼拝の際にムハンマドを讃える「讃聖詞」を、参加者全員で読んでいたが、それも取りやめた。聖紀はこれまでずっと行われてきており、急に取りやめることはできない。徐々に変えていきたい。

III-4 節のまとめ

以上事例1〜7を踏まえると、台湾回民社会では聖紀の開催や形式について、移民や移動の過程を背景とした差異が存在していたことがわかる。結論を先取りすれば、台湾回民社会においては、移動や移住の経験が聖紀を行う上での、評価や形式上の差異を生み出しており、そうした差異を調整していくプロセスそのものが、聖紀の変遷に投影されていたと言える。

まず、事例(1)からは、中国回族・回民社会におけるイフワーニ派のイスラームと老教的イスラームとを軸とした差異が存在していた。それは、サウジアラビアで生まれ育ったアホンの、移民・移動経験が密接に関係しているといえる。

次に、事例(2)及び事例(4)では、正統スンナ派とシーア派との差異が軸となっている。その軸を踏まえて、中国回民の伝統とは何かということが、問題となっていた。そして、台湾への移住経験が、中国大陸とのイスラームの実践における差異を生み出していることが分る。

事例(3)では、ビルマから台湾への移住経験が、台湾における聖紀と重ねあわされて語られている。

事例(5)は、中国大陸から台湾への「逃難」、その結果として回民が台湾社会において分散してしまっていること、そうした分散した回民の集合する機会として、聖紀を行うことなど、大陸からの移住・「逃難」経験が聖紀に結び付けられている。

最後に、事例(6)及び事例(7)においては、正統ムスリムと非正統なムスリムという差異が軸として現われている。また、事例(6)の場合には、台湾に居住する外国人ムスリムとの関係の中で、台湾回民が捉えられており、事例(7)では、アホンの留学という移動の経験が大きな役割を果たしている。

いずれも、移動・移住の経験が聖紀を行う上での文化的差異を生み出している。そして、事例(7)の馬アホンの態度が如実に示すように、そうした差異を徐々に調整するかたちで、聖紀が変化して

いる。

IV 結び

マンデルは、ドイツで生活するトルコ人労働者（ガストアルバイター）を分析した論考の中で、ドイツへと移住したトルコ人のコミュニティが、単一のトルコ人アイデンティティの下に、単純に再構築されるものではないとした。彼によれば、トルコ国内で差別されてきたアレヴィ派ムスリムとスンナ派ムスリムとの関係や、それぞれの宗派のアイデンティティが、ドイツへの移住のプロセスを通して、トルコ社会という文脈から離れたところで、再調整されているという。「アレヴィ派とスンナ派とが、異なった仕方で外国のコンテクストに直面するだけではなく、彼ら相互の関係そのものが、ドイツ社会との相互作用における光のもとで、変化を経験しているのだ」[Mandel 1990: 167]。つまり、ムスリム・ディアスポラについて、アクバルが述べているように、「海外へと移住したムスリムは、共通のホームランドすら共有していないのである」。「結局、移民ムスリムは、マジョリティの文化に遭遇せざるを得ない、彼らの移住先社会との関係の中でマイノリティであるというのみならず、彼ら自身も異なる宗派や文化的伝統などを背景に移住しているのである」[Akbar 1994: 6, 7]。

アパデュライは、人の移動が世界規模で起きている今日の状況を

指して、「脱領域化 (deterritorialization)」と呼んだ。そして、文化の「脱領域化」によってもたらされる文化的再生産の形態の一つとして、ヒンズー教やイスラームのファンタメンタリズムを挙げている[Appadurai 1996]。また、グプタとファーガソンは、人類学の研究対象として、これまで他から明確に区分された「場所」やその「場所」に固有の「文化」が構築されてきたとし、移民研究がそうした固定化された「場所」、「文化」観念に風穴をあける研究対象となりうるとしている。一方でグプタとファーガソンは、「今日の状況におけるアイロニーは、実際の場所や地域がこれまでになく曖昧になり、非決定的になるにつれ、文化的で、エスニックな固有の場所という観念が、より一層顕著になってきている……こういった状況において、想起され、想像されたホームランド、場所、コミュニティを中心に、脱場所化された人々が集まるにつれて、想像の共同体が想像された場所に結び付けられる仕方が最も可視化される」としている[Gupta & Ferguson 1994: 39]。

しかし、人の移動がもたらす文化状況は、決して文化的先鋭化ばかりではない。何よりも、移住によって文化が「脱領域化」され、移住先で「再領域化」される際生み出されるのは、全く同一の文化的・社会的背景を持つ人々が自然に形成したエスニックコミュニティではない。「脱領域化」された人々、そして文化は、「脱領域化」されたまま再びコミュニティを形成していくことになる。グプタとファーガソンの的確に指摘するように、「脱領域化の概念、ハイモダニティ状況における空間の霧散というレベルに留まってしまう代わ

りに、現代社会において空間が再領域化される仕方を、理論化しなければならぬ」[Gupta & Ferguson 1994: 50] 本論で詳述した聖紀の変容は、そうした再領域化のプロセスを理論化する一事例と考えることができる。

本論の事例に即して述べるならば、現在台湾においてコミュニティを形成している回民たちは、多様な移住や移動の経験を経ている。そうした移住や移動の経験が、そうした経験を背景とした回民のイスラーム観や回民観を形作っている。移住や移動のプロセスの中で、脱領域化された回民たちが台湾社会において再領域化を図る際、彼らはマジョリティである非回民の漢人との関係においてのみで、回民のエスニック・アイデンティティをネゴシエイトする訳ではない。むしろ、様々な移住・移動の経験を背景とした、回民内部での多様性が、再領域化のプロセスの中で調整されていく。そうした回民内部での多様性のネゴシエーションのプロセスを、台湾回民社会で行われている聖紀祭礼の変容の中に見ることができよう。

注

(1) 本稿は、一九九九年十月から二〇〇一年九月まで、中華民國（台湾）中央研究院民族学研究所において、訪問学員として滞在期間中に行った調査をもとに執筆された。本研究を可能にしていた中央研究院民族学研究所に感謝いたします。

(2) 台湾回民のエスニックなアイデンティティをめぐる状況は、かなり複雑である。ピルズベリーの記述によると、彼女が調査した当時、調査対象とされた回民の多くが、彼らが信徒である以上に、

「民族」であると述べたことが記述されている。しかし、筆者が調査したところでは、自らを漢族とは異なる少数民族としての「回族」と捕らえている人は少なく、漢族ではない「回族」が何を意味するのか分からない人もいた。一方で、中国で回族と分類され、イスラーム信仰が復活したといわれている、福建省の郭氏や丁氏と親族上の繋がりのある台湾郭氏や丁氏に対して、信仰の復活を促すなど、血縁関係を重視したエスニックな回民認識も存在している。こうした認識の差には、世代差や移住の背景などが関係していると考えられる。いずれにせよ、中国大陸と呼ばれるような「回族」が、明確なカテゴリーとして存在しているとはいえない。

(3) アホンとはモスクの宗教的指導者のことである。ペルシャ語の *Ahmad* から来た言葉であると言われている。

(4) 中華民国の行政区分が用いられているため、南京市が原籍地として分類されている。

(5) これ以外にも、人数は少ないが、入信ムスリムも存在しており、現在の台湾回民の中でも重要な位置を占めている。入信ムスリムと本論で分析する回民との関係は、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関係を考えるうえで、興味深いテーマである。しかしながら、入信ムスリムについては、本論の中心的テーマではないので、特に言及しない。

(6) 中国大陸では現在でも、イスラームの宗教指導者を教育する、高等教育システムが存在している。各地に設置されている「イスラーム経学院」の他に、中国回族社会では、伝統的に経堂教育とよばれるイスラーム教育が行われてきており、現在でも多くの若者がモスク内でイスラームを学んでいる。経堂教育は一般に、回族社会内における宗教指導者を養成するためのシステムであり、各

モスクで行われている。教育を施すのは、各モスクのアホンであり、モスクでイスラームを学ぶ経学生は「満拉」、もしくは「海里凡」と呼ばれ、モスク内に寄宿して生活していることが多い。生活費は一般信徒からの寄付金によって賄われている。

- (7) 台南にも一つモスクがある。しかし、台南モスクのアホンはイエメン人であり、台湾回民を論じる本稿では取り扱わない。

- (8) 歴代の多くのアホンは、兼任のアホンであった。特に、中華民国台湾の外交部（外務省）や、大学のアラビア語学科の教員を務める傍ら、アホン職を兼任していた人が多い。

- (9) 彼らの言うアラビア語教育とは、コーランの正確な朗誦のことを指しており、言語運用能力の向上を中心とした言語教育のことではない。

- (10) 注(6) 参照。

- (11) 「小開齋節」、「宰牲節」などとも呼ばれる。台湾回民社会では、メッカ巡礼に関係する、イブラヒームとイスマイルの故事にちなんで、「中孝節」と呼ばれる。

- (12) 平時の礼拝では、「アッラーフ・アクバル（アッラーは偉大なり）」を1度唱えて、一拝する形式が2度繰り返されるのに対して、断食開けの祭りと犠牲祭の両イードでは、二度繰り返す礼拝の一度目で「アッラーフ・アクバル」が七回唱えられ、二回目で五回唱えられる。また、礼拝時間も平時の礼拝とは異なっている。

- (13) 老教とは、新教、新新教などに対して、早期に中国へと入ってきたイスラームを指す。儀礼の進め方や、モスクの建築様式などの面において、比較的「中国化」されていると言われる。

- (14) このことから分るように、台湾のムスリム社会は、必ずしもなんらかの教派の教義にもとづいているわけではなく、新生モスクがイフワーニ派に属していたから聖紀を行っていなかったという

ビルスベリーの見解は、当たっていないようである。

- (15) 台北市木柵にある国立大学。アラビア語科があり、台湾のモスクのアホンとアラビア語科の教員を兼任していた人も多い。

参考文献

- Ahmed, A. and Donnan, H. 1994 "Islam in the age of postmodernity", in Ahmed Akbar and Hastings Donnan (ed.), *Islam, globalization and postmodernity*, Routledge, London.
- Antoun, R. 1994 "Sojourners abroad: Migration for higher education in a post-peasant Muslim society", in Ahmed Akbar and Hastings Donnan (ed.), *Islam, globalization and postmodernity*, Routledge, London.
- Appadurai, A. 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture* Vol. 2, No.2, Spring
- Eickelman D. and Piscatori J. 1990 "Social theory in the study of Muslim societies", in Eickelman D. and Piscatori J. (ed), *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, University of California Press, Berkeley
- Gerertz, Clifford 1973 "Ritual and Social Change: A Javanese Example", in *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York
- Gladney, D. 1996 "Relational Alterity: Constructing Dungan(Hui), Uyghur, and Kazakh Identities across China, Central Asia, and Turkey", *History and Anthropology* 9(4)
- Gupta, A. and Ferguson, J. 1997 "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", in Gupta, A. and Ferguson, J (ed.) *Culture Power Place: Exploration in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham and London

- Mandel, R. 1990 "Shifting centres and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter", in Eickelman D. and Piscatori J. (ed), *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, University of California Press, Berkeley
- 松本光太郎 二〇〇一 「イスラーム地域としての中国とタイ (一)」: タイ北部雲南系ムスリム調査報告」、『コミュニケーション科学』No.14、東京経済大学コミュニケーション学会
- 村上忠良 二〇〇一 「パター・アイデンティティの変容—タイ国北部パター系移民の宗教とエスニシティ」、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、東京
- 西澤治彦 二〇〇一 「回族—移住によって形成された『少数民族』」、塚田・瀬川・横山編 『流動する民族: 中国南部の移住とエスニシティ』、平凡社、東京
- 大塚和夫 二〇〇〇 『近代・イスラームの人類学』、東京大学出版社、東京
- Pieterse, J. N. 1997 "Travelling Islam: mosques without minarets", in *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*, Petra Weyland (eds.) Zed Books.
- Pillsbury, B. 1973 *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, Unpublished PhD Dissertation, Columbia University.
- 佐口透 一九九五 『新疆ムスリム研究』、吉川弘文館、東京
- Seufert, G. 1997 "Between religion and ethnicity: a Kurdish-Alevi tribe in globalizing Istanbul", in *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*, Petra Weyland (eds.) Zed Books
- 多和田裕司 一九九三 『イスラーム化』と社会変化—マレー村落の事例から—』、『民族学研究』Vol.58-2, p.121-141
- 横山廣子 一九九二 「タイ国における中国系ムスリムの現状—国家と宗教と文化のはざまで—」、『アジア社会の民族慣習と近代化政策』、敬

Migration and Cultural Change : Ritual Change of Sheng-ji and the Chinese Muslim Identity in Taiwan

KIMURA Mizuka

In the process that migrant communities are being formed, ethnic identities of migrants are not only constructed in the interaction with the majority culture of their destination. But it is also constructed in the process of adjusting their internal differences. In this paper, I will focus on the ritual change of Sheng-ji in a Chinese muslim community in Taiwan. Sheng-ji ritual has been historically undergone transformation. At the same time, the viewpoints of the Chinese muslims in Taiwan for the Sheng-ji ritual are various. Most of all the Chinese muslims in Taiwan were migrated to Taiwan island directly from mainland China or via another country in order to escape from the devastation of Nationalist-Communist war in China. Their backgrounds of migration are multiple, and the islamic traditions that came to Taiwan with them are also multiple. These experiences of their migration or movements are closely related to the transformation of Sheng-ji ritual and the various viewpoints of them. Sheng-ji ritual in Taiwan muslim community should be placed in the negotiation that tries to adjust these internal differences. In this paper, I will illustrate how the ethnic identity of Chinese muslims in Taiwan is changed and negotiated by analyzing the historical transformation of Sheng-ji ritual.

Key Words

migrant ethnicity, ritual change, Chinese muslim in Taiwan, Sheng-ji, ethnic identity