

近代中国における「漢人回教徒」説の展開

——1930年代のムスリム・エリートによる言説を手がかりに——

山崎典子

1. はじめに

「民族主義」や「民族自決」の声が世界中で聞かれた20世紀の歴史を顧みる際、多くの識者が考察の対象としてきたのは、ナショナリズムという現象であり、当事者の〈民族〉nation意識の形成過程であった。とりわけ、特定の国や地域のなかで少数派として暮らす人々が、他者とは区別される独自の〈民族〉としての自我に目覚め、〈民族〉としての地位を希求し、それを獲得していくプロセスを解明することに心血が注がれてきた。このように、自身の〈民族〉性にこだわる人々が好んで取り上げられる一方で、〈民族〉的立場にこだわらない人々の存在には十分な注意が払われてこなかったと言えるだろう。しかしながら、〈民族〉概念が重要な意味を有していた近現代の世界史を多角的に理解し、〈民族〉という大きな問題にどのように向き合うのかをいま一度考えるためには、むしろ〈民族〉を志向しなかった人々の思想や活動をくわしく検討する必要があるのではなかろうか。

この問題を考えるうえで、中華人民共和国において「少数民族」の一つとして認定されている、回族と呼ばれる人々の歴史は示唆に富む。彼らは、7世紀中葉にイスラームがユーラシア大陸東部に伝えられて以来、西アジアや中央アジアのムスリムと漢人の通婚により歴史的に形成された人間集団の末裔とされる。長い時間を経て漢語を日常的に話し、容貌も漢人に相似するようになったため、歴代政権によって「漢回」（「漢人回教徒」の意）と呼ばれ、漢人の「宗教集団」と認識されてきたが、中華民国期に「民族」*minzu*意識に目覚め、中国共産党が彼ら「漢回」を単一の「民族」と認定したことによって、現代回族のアイデンティティが確立したと言われている¹。

だが、20世紀前半のムスリム・エリート（「穆斯林上層人士」：阿訇^{アハーン}と呼ばれる宗教指導者層、

知識人、ジャーナリスト、教育家、政治家、軍人など)の言説を俯瞰してみると、「漢回」を漢人のイスラーム入信者と考えるとその「民族」性を否定する主張——本稿ではこのような言説を「漢人回教徒」説と呼ぶ——を唱えるムスリムは決して少なくなかった。それにもかかわらず、「漢人回教徒」説に関する研究は十分行われてきたとは言えず、ほとんど概要紹介の域に留まっている。そこで、本稿では、ムスリム・エリートにあいだでムスリムの「民族」的立場をめぐる議論が深化した1930年代を中心に、「民族」であることを志向しなかったムスリムのアイデンティティを、彼らの一部によって支持されていた「漢人回教徒」説を手がかりとして検討することによって、近代中国におけるムスリムの「民族」論の一端を解明し、中国のムスリムという新たな研究視角から〈民族〉を再考したい。具体的には、まず20世紀前半のムスリム社会の諸相、及び「漢人回教徒」説の変遷を概観した後、雑誌『禹貢』を契機として1930年代に再燃した同説の議論展開を調べる。使用する主な史料は、北京などでムスリムによって刊行されていた雑誌や新聞である。史料引用の際、[]は報告者による注を示し、省略は[…]で表す。

ここで、本論に入る前に、本稿で用いる二つの語句について説明したい。第一に、「ムスリム」である。数多くの宗派が存在する中国のイスラームの信仰形態は複雑かつ多様であり、地域・生業・エスニシティ・ジェンダー・世代などによる信徒間の差異も非常に大きい。本稿ではイスラームを信仰している(という自覚のある)人を指して、便宜的に「ムスリム」という表現を用いる。第二に、「漢人」である。一般に「漢人」と呼ばれる人々の文化や言語(「漢語」)は地域的特色が強く、彼らを一律に「漢人」と称すべきか否かは大きな問題である。ここでは慣例に倣って、「中華民族」の伝説上の始祖とされる黄帝に連なる「中華文明」の系譜に強い帰属意識をもち、自身を漢字・儒教文化の継承者と考える人々を「漢人」と総称する。

2. 20世紀前半の中国ムスリム社会と「漢人回教徒」説

本稿において漢語を話すムスリムと呼ばれている人々(ほぼ現在の回族と一致)が漢人とは区別される「われわれ」意識をもつようになった時期は、漢人など土着の人間集団と外来ムスリムの混血、漢人のイスラーム入信によって、イスラームの中国化が進展したとされる明代中期以降であると考えられる²。「いまや中華帝国の臣民となって暮らしている、興味深き異邦人」³ [Broomhall1987(1910): xi]、あるいは中国における「身近な異邦人」(“familiar strangers”)

[Lipman1997]と認識されてきた「回」、すなわちムスリムのあいだで自身のアイデンティティに関する議論が本格的に行われるようになるのは、20世紀初頭の時期のことであった。当時、明治日本の「民族」*minzoku*（もともとは英語の *nation* の日本語訳）論を背景として清末中国に受容された漢語の「民族」*minzu* 概念が、社会ダーウィニズムの影響を受けた「種族」論、「中華民族」論や「黄帝始祖」論、さらには「五族」（「漢」「滿」「蒙」「回」「藏）、あるいは「六族」（「苗」が加わる）を合一した「中華民族」による国家建設の理念である「五族共和」論などの流行をもたらしていた⁴。こうして新たに導入されたばかりの「民族」概念を用いて、北京をはじめとする大都市に暮らすムスリム・エリートたちは、ムスリムの「民族」性の有無、漢語で歴史的にイスラームあるいはムスリムを意味する「回」*Hui* という言葉の定義——ウイグル *Uyghur* の旧漢語音訳である「回鶻」「回紇」に由来する——などをめぐって、各々の見解を主張し始めるのである。

清末民初の時期、多くのムスリムは、「五族共和」における「回」「回族」とは、「回疆」（現在の新疆）に住むテュルク系ムスリム、すなわち「纏回」（ターバンをまとったムスリムの意）のみを指すのであり、漢人の「宗教集団」に過ぎない漢語を話すムスリムは「回族」を名乗るべきではないと考えていた。その代表的論者は、日本で活動していた留東清真教育会というムスリム留学生団体の会員や、華北ムスリム社会で広く読まれていた日刊紙『正宗愛国報』（1906-13：北京）の関係者たち、すなわち主宰者の丁宝臣（1876-1913）や寄稿者の劉孟揚（1877-1943）であった。彼らがこのように「漢人回教徒」説を声高に唱えた理由の一つには、民国が継承すべき清朝の領域とされた「回疆」に住むムスリムを「回族」と見なす、孫文（1866-1925）をはじめとする中華民国政府の政治家たちの見解に賛同することによって、国家への忠誠を示すという狙いがあったためだと考えられる。

一方、王寛（1848-1919）、張子文（1875-1966）など北京の改革派アホンたちは、基本的に「五族」のなかの「回族」という立場をとり、積極的に国政に参与した。王寛は、20世紀初頭のマッカ巡礼の際、イスラーム復興に沸く中東の現実⁵を目の当たりにし、自国のムスリム社会の変革を決意したと伝えられる。彼は保守派ムスリムからの批判を受けながらも、華北地域に居住するムスリムを主な対象として教育活動や民生事業を行い、全国のムスリムの統一を目指して奔走した[山崎2011]。このように、「民族」観の相違はあるものの、ムスリム・エリートたちがいずれも国家に協力的な姿勢をとったのは、19世紀後半に雲南や西北地域で発生したムスリ

ム反乱(いわゆる「回民起義」)によって「反逆者」としてのレッテルを押されたムスリムに対する偏見や蔑視をなくし、中国におけるムスリムの地位を向上させるためであったと思われる。

王寛の死後数年が経った1925年、済南にムスリム高等教育機関である成達師範学校⁶が設立されると、同校を中心に、かつて王寛が主導したイスラーム改革運動(「回教文化運動」)の波が再び沸き起こった。『月華』*Naḍārat al-Islām*(1929-45)など多数のムスリム雑誌が刊行されるとともに、マッカ巡礼者、中東や南アジアへの留学生の数も大幅に増加した。また、中国で「民族」論が空前の流行を見たこの時期には、ムスリムのなかでも自らのルーツへの関心の高まりが見られ、中国イスラームの歴史に関する書籍が相次いで刊行された⁷。1930年代には、非ムスリムが雑誌上でイスラームの教義を侮辱する「侮教事件」が発生し、抗議活動を行うなかでムスリムの「回族」意識が高揚した[安藤1996]ことも看過できない(ムスリムが単独の「民族」を形成すると考える「回教民族」説の詳細は後述)。なお、1920年代後半から1930年代の時期のムスリム社会において、伝統的ムスリム社会の最上層部に位置していた宗教指導者たち以上に多大なる影響力を発揮していたのは、国民党支持者のムスリム軍人であった。たとえば、馬福祥⁸(1876-1932)や、その息子の馬鴻逵⁹(1892-1970)を中心とする「馬家軍」¹⁰、広西軍閥を率いた白崇禧(1893-1966)らは、国民政府中央で活躍すると同時に、『月華』などの雑誌や各種ムスリム団体・教育機関のパトロンとして、北京、上海などの大都市や西北地域のムスリム社会を牽引していたことで知られる。

1937年に勃発した日中戦争の時期には、「回教工作」——アジア進出の野心に燃える20世紀前半の日本で推進された、世界各国・各地域のムスリムを対象とする懐柔工作や諜報活動、研究調査の総称——が北京や内モンゴルで実施され、中国各地のムスリム社会に大きな衝撃を与えた[山崎2012]。多くのムスリムが、日本、及び対日協力者と見なされるムスリムを糾弾した背景には、当時中東を席卷していたナショナリズム運動の影響を受けて、ムスリムのあいだで「中華民族」の一員としての意識が強化され、「救国」「愛国愛教」の機運が高まっていたことがあるだろう[松本2000][Matsumoto2003]。この頃、西北地域を拠点としていた共産党は、抗日戦争を有利に進めるうえで、同地の人口の多数を占めるムスリムの政治的重要性に注目し、彼らに単一の「民族」としての権利を認めることによって、一部のムスリムの支持を得ることに成功したとされる。

一方、強烈な反共思想の持ち主であった国民党支持者のムスリムたちは、1949年に国民党政

権が崩壊すると、台湾やサウジアラビアに亡命した。彼らは、漢語を話すムスリムの「民族」性を徹底的に否定する国民政府主席の蒋介石の意向に従い、「漢人回教徒」説を熱烈に支持したと言われている。孫文が1925年3月に逝去した後の国民党を主導した蒋介石は、国家の分裂と「辺疆」(漢語で辺境の意)の喪失を招く恐れがあるとして「五族共和」を全面的に批判するとともに、日中戦争期には、「国族」すなわち「中華民族」とは、黄帝の子孫として同一の「宗族」に属する「漢」「満」「蒙」「回」「藏」の各「宗族」の連合によって組成された一つの総体であり、各「宗族」の区分は地域、習慣、宗教の差に限られ、種族的、血縁的關係によるものではないという「宗族」説を展開した[毛里1998:79-81]。さらに、蔣は、漢語を話すムスリムが漢人と宗教上の儀式以外は異なる点がないことを理由に挙げ、「回族」という呼称を禁止して一律「回教徒」と呼ぶように行政院の通令を出し、彼らの「民族」としての地位を否定したという[西1941:2-3][中田1971:143-144]。

台湾に亡命したムスリム・エリートの中には、1958年に中華人民共和国で寧夏回族自治区が成立した後も、漢語を話すムスリムは「内地の生活習慣が特殊な国民」[孫1963:141]であるという見解を固持する者もいた。たとえば、国民革命軍の将軍を歴任し蒋介石(1887-1970)にも一目置かれていたムスリム軍人、白崇禧は、1963年に口述した自伝のなかで、「本当に回族と呼ぶべきなのは主に新疆の維吾爾[=ウイグル]、回紇、回鶻[=古代ウイグルの漢名]など」であり、自分のように、祖先が明代に中国にやってくるまで白と改姓し¹¹、長年かけて漢化したムスリムは「回族」と呼ぶべきではない[郭責任編集2009:385]と語ったとされる。台湾では現在も、漢語を話すムスリムは「漢人回教徒」と見なされ、「民族」としての独自性は認められていない¹²。

3. 『禹貢』における議論

中国国民党統治下の1920、30年代に大きな政治的後ろ盾を得た「漢人回教徒」説について特筆すべきは、中国で本格的に「回教問題」を論じた初めての学術雑誌と考えられる『禹貢』(1934-37:北平)での議論によって、同説が学術的裏付けをも獲得したことである。1930年代、日中戦争や、ソ連の新疆における影響力拡大によって、ナショナリズムが高揚するとともに、国防の観点から「辺疆」統治政策が推進された。「辺疆」への関心の高まりは、「辺疆」の歴史や現状、諸エスニック集団の動態を理解するための学問としての役割を期待された、民族学・

地理学・人類学の隆盛をもたらすことになる。こうした流れのなかで、国民党の政治家で『日本論』の著者として知られる戴季陶(1891-1949)が代表を務める新亜細亜学会(1930年設立)や、著名な漢人の歴史地理学者であった顧頡剛(1893-1980)や譚其驤(1911-92)を中心とする歴史地理学研究のための学術団体、禹貢学会が相次いで創設された[村田 1998][吉開 2010]。1934年に設立された禹貢学会が主宰する雑誌『禹貢』において、「回教問題」に関心を抱いていた顧頡剛の発案により、二度のイスラーム特集号、すなわち「回教専号」(1936年第5巻第11期、1937年第7巻第4期)が組まれたことは、刮目に値する。そこで、本節では、同誌における顧頡剛やムスリム・エリートの「民族」に関する言説を起点として、1930年代の「漢人回教徒」説の展開をくわしく調べる。

日中関係が緊迫の度を増す1937年、顧頡剛は『禹貢』の「回教専号」に「回教的文化運動」という論考を公表した。それによると、日本の大陸進出の野心に警戒感が高まるなかで「辺疆」に注意を払うようになり、西北地域における最大勢力である「回教」に着目するに至った。そして、「回教の人士と付き合うことによって、彼らの信仰心が篤いこと、団結が固いこと、何事をするにも勇敢なこと、生活が質素であることに敬服」し、「中華民族の復興には回教徒が重大な責任を負っている」と強く感じたのだという¹³。彼は、「回漢は文化上も、種族上も、当面の生存上も、絶対に不可分の関係にある。[...]回漢はもともと一家であり、ただ宗教が違うというだけで、いわゆる『回』『漢』はまさしく第三者が後からつけた[両者を]分裂させる名詞である」¹⁴と考えていた。このようにして彼が訴えた「回」「漢」の同一性、及び「回漢工作」の必要性は、1939年に発表され学界で大きな反響を呼んだ「中華民族是一個」論文のなかでも、繰り返し論じられている¹⁵。

顧頡剛によるこれらの論考は『月華』に転載・紹介され¹⁶、多くのムスリムの目にするところになったと考えられる。また、『禹貢』第7巻第4期の「回教専号」に掲載されている複数の論考から推察するに、同誌に寄稿しているムスリム・エリートのなかには、彼が主張する「回漢一家」「回漢工作」に共鳴する者も少なくなかったらしい(達鳳軒「与顧頡剛先生論回漢問題」、王曾善「關於回教文化運動：同意顧頡剛的見地」など)。なかでも、王文萱という名のムスリムは、「読顧頡剛的『回教的文化運動』後」と題した文章において、ムスリム人口の誇張などに見られる顧頡剛の「回」認識の誤りを指摘しながらも、「回教文化は中華民族文化構成の一個の細胞に過ぎず、独立した一個の単位ではない；なぜならば、もし一つの民族のなかに二つの対立

する文化があれば、共通の感情〔原文：共同的情緒〕を生じさせることができず、そうになってしまうと民族が分解してしまうからである」、「宗教と民族が一つのものであると混同してはならない」、「実は、宗教の信仰は個人的なものであり、民族とは全く関係がない」などと言って、彼の論点に同調した¹⁷。

ここで、王文萱は持説を補強するために、以下の具体例を挙げた。

甘肅臨夏東郷の回教徒は、もともとは仏教を信仰していた蒙古人であり、新疆にも仏教から回教に改宗した蒙藏人が多くいる。内地にも、元来異なる宗教を信じていたが回教に改宗した者や、宗教信仰はなかったが新たに回教を信じるようになった者が大勢いる。さらに言えば、現在のトルコ人〔原文：土耳其人〕にも、回教ではない宗教を信じる者がいる。このことから、宗教と民族のあいだには必然的なつながりが全くないことがわかる。

つまり、王はモンゴル人やチベット人のムスリム、及び「内地」（「辺疆」以外の、漢人が多く居住する地域）における新たなイスラーム入信者の存在に言及しつつ、信仰心の流動性、及び「宗教」と「民族」の不一致という観点から、ムスリムの「民族」的系譜に疑問を呈しているわけである。実は、このような議論展開は、後述するとおり、同時期の「漢人回教徒」説のなかに多く見られた。

ところで、『禹貢』の「回教専号」における最も有名な論文の一つに、北京出身のイスラーム史学者で、敬虔なムスリムであったとされる金吉堂（1908-78）による「回教民族説」¹⁸がある。この論考は、1935年に、金が馬松亭（1895-1992）アホンに依頼されて成達師範学校で「中国回教歴史問題」についての授業を行った¹⁹際に用いた自作教材『中国回教史研究』を加筆修正したもので、「回教」が「回族」という単独の「民族」‘ummaを形成するのは神の思し召しであるというのが彼の持論であった（ウンマ‘ummaは通例「ムスリム共同体」と訳される）。このように、「中国ムスリムの総体を単一・固有の『回族』＝『回教民族』と見なして、一個の歴史的・政治的主体と定位する論理」、すなわち「回教民族」説は、「五・四運動後の革命ナショナリズムの受容者でもあった」新世代のムスリム青年知識人を中心として、ほぼ国民革命の時期を境に体系を整え、一般にも広く普及し始めた〔安藤 2009：134-136〕とされる。金吉堂のほかにも、成達師範学校や西北公学²⁰で教鞭をとり、ムスリム社会の言論をリードしていた若手エリート、

すなわち薛文波²¹(1909-84)・王日蔚²²(1905-89)・王夢揚(1905-1990)・楊新民らが「回教民族」説の発展に貢献した。『禹貢』誌上における薛文波や王日蔚の説明によると、「回族」という呼称は元来イスラームを信仰していなかった「回鶻」に由来するもので、イスラームを意味する言葉ではなかったが、後に「回鶻」がイスラームに帰依してからイスラームを「回教」と呼ぶようになった。つまり、「回教」という語は回族から生まれたのであり、回族が回教から生じたわけではないから、「回族」はイスラーム信仰とは関係なく単一の「民族」を形成するのであると明瞭な筆致で論じている²³。薛文波にいたっては、1932年の『月華』の馬福祥追悼特集号(「紀念馬雲亭先生專号」、雲亭は馬福祥の字)において、漢語を話すムスリムに対する「回族」呼称の使用を禁じていた馬への追悼文のなかでさえも、「回族」の語を用いる徹底ぶりであった²⁴。

注目すべきは、「回教民族」説の重要な論考数篇が、熱心な「漢人回教徒」説支持者であった顧頡剛が主宰する『禹貢』に確認されることである。このことは、「漢人回教徒」説支持者のなかに、「回教民族」説に一定の理解を示し、同説を広く紹介しようとする者がいたことを物語っている。なお、「回教專号」から遡ること数年の1929年、上海で発行されていたムスリム雑誌『中国回教学会月刊』に掲載された「回教回族辨」という文章をめぐる人間関係は、逆もまた然りであったことを示している。筆者である尹伯清(1894-1962)は、北京最大のムスリム集住区である牛街出身のムスリムで、20世紀初頭には王寛が推進した新式教育を受けていたという²⁵。尹は、この論考のなかで、「回族」と「回教」という名称を区別すべき理由を、次のように説明している。

宗教の区別は信仰にあり、種族の区別は体質にある。思うに[宗]教は当然[宗]教であり、[種]族はあくまでも[種]族であるのだから、二者を混同することはできない。[…]
回教と回族の二者には果たして区別がないのだろうか?それとも違いがあるのだろうか?区別がないのであれば、何も言わずに二者を分けてしまうことになる。もしも違いがあるのならば、これまた何も言わずに一緒くたにしてしまうことになる。それでは、わが回教徒は何に属すというのだろうか。実は、[われわれは]漢族の回教徒なのだという。そもそも、世界では宗教が共通していても、種族は雑多である[ことが珍しくない]。一つの[種]族のなかにさまざまな[宗]教を実践する者もいれば、一つの[宗]教が複数

の[種]族に通用している場合もある。[種]族は[宗]教をまとめることはできず、[宗]教もまた[種]族をまとめることはできないのである。これは自然の理なのだ²⁶。

この記述から、尹もまた、前出の王文萱と同様に、「宗教」と「民族」の不一致という理由から両者を峻別し、自身を「漢族の回教徒」と認識していたことがわかる。さらに、尹は、「回族」というのは、実は新疆の原住民を指すのであって、内地の回教徒のことを言っているわけではない」として、漢語を話すムスリムに「回族」の名称を用いることは誤りであるとも主張した。

ここで、この「回教回族辨」という文章をめぐる指摘すべき事柄が二点ある。第一に、『中国回教学会月刊』編者であった「守愚」(本名は沙善余、1879-1968)によれば、この論考は、尹伯清と同じ北京牛街出身のムスリムで、ジャーナリストとして名を馳せた「回教民族」説論者の王夢揚が推薦したものだという。第二に、尹や王と同じく牛街で学んだ趙振武²⁷(1895-1938)は、『月華』において、自分自身は、生活様式、宗教、風俗習慣、言語、血統の面から、ムスリムが単一の「回教民族」を構成すると考えていることを示唆しながらも、「尹伯清先生は、『回教回族辨』という文章のなかで、[回教と回族という語の意味の違いについて]とても明晰に分析された」と一定の評価を下している²⁸。

前出の金吉堂は、1935年に発表した『中国回教史研究』のなかで、「回族という語の定義をめぐる論争[原文:回族界説之爭議]」、すなわち「回教民族説と漢人回教徒説」は「議論がまちまちで結論が出ず[原文:回族説与漢人回教説、聚訟紛紜]、二十年もの間、いまだ解決を見えていない」²⁹と述べた。しかし、これらの事例から推察するに、漢語を話すムスリムの「民族」性を頑なに否定した『正宗愛国報』関係者が「回族」代表として国政に参加する王寛らを徹底的に非難した20世紀初頭と比較すると、1930年代頃は、異なる「民族」観をもつムスリム・エリート同士が互いの主張に耳を傾ける余裕があったのかもしれない。

4. 「回教」と「中華民族」

1936、7年の『禹貢』をハイライトの一つとする「漢人回教徒」説は、「回教民族」説との連関のなかで独自の論理を發展させ、政治的・学問的裏付けを獲得していった。本節では、当時『禹貢』以外のメディアに見られた同説を分析し、1930年代における「漢人回教徒」説の三つの特徴——「回族」名称への批判、「中華民族」の語の多用、論拠としての「回教」教義——を

整理することを通して、20世紀前半の漢語を話すムスリム・エリートによる「民族」論の歴史的意義を考えたい。

(1) 「回族」名称を使用することへの批判

「漢人回教徒」説論者と「回教民族」説論者の議論がしばしば紛糾した理由の一つに、「回教民族」あるいは「回族」という呼称に対する「漢人回教徒」説論者からの批判があった。北京出身のムスリムで西北公学校長を歴任した孫繩武³⁰(1894-1975)は、1939年に発表した論考「中華民族与回教」³¹のなかで、「回教民族」という語は、「回教民族自決」を大義名分として北京や内モンゴルの一部のムスリムを懐柔し「回回国」樹立を目論む日本が、「中華民族」の分裂を企図して使っている言葉であると断言した。このように、「回教工作」を進める日本が「回教民族」という語句を普及させたという指摘は、前出の顧頡剛による複数の論文にも共通して見られる。

(2) 「中華民族」という語の多用

1930年代の「漢人回教徒」説において、「回族」名称への批判的文言と並んで頻繁に見られるのが、中国国民とはほぼ同義で用いられている「中華民族」の語である。たとえば、西北地域に覇を唱え「寧夏王」と呼ばれたムスリム軍人の馬鴻逵は、「宗教は宗教であり、民族は民族であるのだから、一緒くたにすることはできない〔原文：宗教是宗教、民族是民族、不能混為一談〕。中国の人民の信仰は自由であるから、たとえ回教を信仰していたとしても、やはり中華民族なのであり、信教によってアラブ民族になるわけではない」³²と考えていた。彼が「中華民族」の構成員たるムスリムの立場にこだわっていたことは、以下の記述からも明らかである。

外敵から国家を守らなければ国家は滅んでしまう。人は国家がなければ生存できない、同様に、宗教がなければ人は生きていけない。国家と宗教は不可分のものであり、宗教信仰に専念するあまり政治をないがしろにするのは独善的である。宗教には国家の保護が絶対に必要であり、国家がなければ宗教はなくなる。つまり、国家があるからこそ宗教があるのだ。[...] 回族について言えば、回教は宗教ではあるが種族ではないから、回教と回族には区別があり混同してはならない。宗教の範囲は日増しに広がってきている。新疆の纏回が本当の回族である以外は、内地の教民は皆中国に元からいた民族であり、回教を信奉しているにすぎない。だから、回教と回族は絶対に同じものではない。祖先のことを考え

てみれば、自分が中華民族であり、アフガン、トルコやアラブから移住した者ではないとすぐにわかる。私たちにはそもそも漢族や回族などという違いはなく、われわれの国旗は全中華民族の旗なのである³³。

つまり、「外敵」(ここでは日本)から「国家」(中華民国)と「宗教」(イスラーム)を守るためには、「中華民族」として団結する必要がある、そこには「種族」の別はないのだという。このように、「中華民族」の分裂や「国家」の瓦解を危惧して、ムスリムによる「民族」的権利の要求や「回族」名称の使用を戒める論調は、日本の大陸進出が本格化した1930年代の「漢人回教徒」説に顕著であった。ムスリムによる「民族」論には、日中戦争や新疆におけるソ連の影響力拡大という時局が多分に反映されていたのである。

そもそも、中華民国期に活躍したムスリム・エリートたちの一部が、「回」の「民族」的系譜を頑なに否定した最大の理由は、当時強大な政治勢力であった中国国民党の「民族」観に従うことによって、政府に対する忠誠心や「中華民族」への帰属意識を誓い、ムスリムの「愛国」的姿勢をアピールするためであったと、たやすく推察されよう。換言すれば、国民党支持者のムスリムが中心となって論じた同説は、国民党統治下の中国におけるムスリムの地位の維持、向上のための政治的レトリックと解釈することができる。だから、「漢人回教徒」説が「宗教」と「民族」の関係を全面的に否定するなど、ときに極端で強引とも言える論法で押していたことは、「ナショナリズムの主張とは、そもそもが、それほど論理的な説得力を持つと言うよりも、情念に訴えかけようとする性格のものであり、政治思想として分析するのに容易ではない」[吉澤 2003: 18] という観点から、「中華民族」ナショナリズム言説の一ヴァリエーションとしての同説の性格を考えれば、さして不自然なことではない。また、中国ムスリムの内なる差異、すなわちイスラームの各宗派間の対立や、当時東トルキスタン独立運動を展開していた新疆のテュルク系ムスリムのアイデンティティ³⁴ についての話題を避けたのも、全国のムスリムの団結と「愛国」意識を強調する意図があったためだと思われる。

ただし、ここで留意せねばならないのは、「漢人回教徒」説論者は、「民族」的権利の獲得にはこだわりを見せないかわりに、「内地回民」としての特別な地位を政府に対して要求することを怠らなかったということである。たとえば、1936年に中華民国憲法制定のために開催される予定であった国民大会に向けて、金吉堂ら「回教民族」説論者が「回族」代表の参加権を主張

する³⁵傍ら、白崇禧や孫繩武は「内地回民」代表枠の新設を政府に嘆願した。その結果、国民大会内に17の議席定員数が確保され、憲法中にも明記されたとされる³⁶。また、蒙藏委員会委員長を歴任した馬福祥や、おそらくは彼の口利きによって同会委員を務めた成達師範学校校長の唐柯三(1882-1950)は、「内地回民」としての立場から、西北の「回教同胞」に対する政府の教育費支援を求めた[山崎 2011: 66-67]という。彼らにとっては、「宗教集団」としての利益が保証されてさえいれば、政府の公式見解を覆してまでして単独の「民族」的地位にこだわる必要はなかったのだろう。

(3) 論拠としての「回教」教義

1939年に前出の「中華民族与回教」論文を発表した孫繩武は、同年の「再論中華民族与回教」において、以下のように述べた。

前回の文章 [=「中華民族与回教」] のなかで、私は次のように言った: 「回教」の語源は、新疆の回族が広く回教を信仰することに由来する、と。しかし、われわれは皆、「回教」が代表するのは穆聖 [=預言者ムハンマド] が繁栄させた伊斯蘭教 [=イスラーム] であり、決して新疆の回族が信仰する宗教ではないということを知っている。なぜならば、伊斯蘭教が中国に伝来する以前は、新疆の回族はその他の宗教を信じていたからである。[…]
もし中国の回教徒が単独の民族を形成すると考えるのであれば、そこには大きな矛盾があり、中国の仏教徒やキリスト教徒も単一の民族を形成できることになってしまう、これは果たして民族を結合させることであろうか、それとも民族を分裂させることであろうか?
[…] 回教の教義が重視しているのは全民族の大団結であって、全民族のなかで回教を信仰する人々が集まって一つの民族を形成することではない。中国の回教徒が単独で一つの民族を構成することができないという、その理由は至って明快なのである。[…] 回教同胞と非回教同胞はただ宗教信仰の違いがあるだけで、民族の区別は決していないのである³⁷。

ここで興味深いのは、「全民族の大団結」を重視する「回教の教義」に照らして、中国のイスラムが単一の「民族」を構成することはできないと論じている点である。この記述から、イスラームは教義の面からも「民族」を形成しようとして「回教民族」説の正当性を訴えた金吉堂を、孫繩武が意識していた可能性が指摘されよう。

同様の論述傾向は、1940年に『中国回教史』を発表した傳統先³⁸(1910-85)の議論のなかにも看取することができる。傅は、世界宗教たるイスラームの信者は一つの「民族」に限定されるものではないから、ムスリムが一個の「民族」となるわけではないという見解(「回教非回族」)を示して³⁹、「回教民族」説を一蹴した。当時新進気鋭のイスラーム史家として名声を博していた傅によれば、漢語を話すムスリムは外来ムスリムの子孫であるが、すでに無数の人間集団との混血が進んでいるので同一の血統ではない。他方、新疆のテュルク系ムスリム(「回族」)はイスラームを「民族」の紐帯とはしておらず、独自の言語や文化をもつので、漢語を話すムスリムとは異なり、単一の「民族」を形成しうるのでという。歴史文献を駆使してこれらのことを実証しようと試みた彼は、1935年の時点ですでに『中国回教史研究』という非常によく似たタイトルの著書を刊行していた金吉堂に対抗意識を燃やしていたのかもしれない。

白崇禧もまた、世界宗教としてのイスラームの性質に注目し、「宗教」の普遍性を強調してムスリムが「民族」たりえないと論じた人物である。白は1937年7月、自身が初代理事長を務める中国回教救国協会の第一回全国代表大会の席上で、「回教徒」を「民族」と見なすことを痛烈に批判し[矢久保2010:80]、以下のように述べたとされる。

過去に、中国の回教徒は単独で一つの民族を構成できると考える人が一部いたが、実はこれは大きな誤りである。なぜならば、世界中のいかなる宗教であっても、全人類に普遍的なものであるし、民族、あるいは国家の境界の区分[原文:民族或国家的畛域之分]はないのである。[...]回教が伝来し今に至るまで、全世界の大多数の民族の間にその[=回教の]信徒がいる。中国について言えば、全国各地にこの宗教を信仰する漢滿蒙回藏がいて、青海の如くは種族が最も複雑な省である。また、各方面の回教徒が集まる場所の回教徒には、西藏人、新疆人、蒙古人、漢人、さらには少数の滿洲人の全てがおり、五族がそろっていると言える。もし回教を回族と見なすのであれば、ただ[この]論理に合わないだけでなく、回教の精神をあまりにも狭窄なものに縮小してしまうことになる⁴⁰。

これら三つの特徴を踏まえたうえで、改めて1930年代における「漢人回教徒」説の性格を考えた際に気付かされるのは、ムスリムの「民族」性の有無や「回族」呼称の是非をめぐってときに鋭い対立を見せた同説と「回教民族」説の主張には、イスラーム教義の独自解釈による議

論展開や「中華民族」への帰属意識など、思いのほか共通項が少なくないということである。もともと、両者は、「中華民族」のなかのムスリムという自己認識を共有していたことに、あまり自覚的ではなかったらしい。結局、ムスリムの「民族」的権利に関する侃侃諤諤の議論は平行線をたどったまま、戦後を迎えるのである。

2000年代以降、中華人民共和国では、一部の学者によって「第二代民族政策」——現行の民族政策下で公式に認定されている56の「民族」*minzu/nation*区分の撤廃と「族群」*zuqun/ethnic group*への改編、「中華民族」アイデンティティの強化、「少数民族」を対象とするアファーマティブ・アクションや民族区域自治の廃止を主な内容とする⁴¹——が提唱されている。清末に受容されて以来自明のものとしてきた「民族」概念そのものが揺らぎつつあるいま、過去に中国で展開されたさまざまな「民族」論を再検討することによって、多元的価値観をもつ人々が「民族」に対する主張の違いを乗り越えて建設な関係を築くうえで共有すべき問題意識や議論の土台、取り組むべき思想的課題が明らかになるのではなかろうか。とりわけ、自身の「民族」性に真正面から向き合ってきた中国のムスリムによる「民族」論は、中国、ひいては世界各地における〈民族〉をめぐる諸問題に対して、重要な問題を提起していると言えよう。

5. おわりに

近年、中国史研究者の松本ますみ氏は、回族を対象に実施したアンケートのなかで、「回族らしさ」とは何かという質問を彼らに投げかけ、その回答結果をもとに、以下のような見解を示している；「中国の中の絶対的マイノリティとして、漢族と信仰だけで区別されるとする民族認定があったがために、敬虔であることをいつも考えざるをえない人々が回族であるといえようか」[松本 2012: 264]。この一文は、イスラームをアイデンティティの根幹としてきた回族の歴史を端的に言い表している。

しかし、現状を見ると、イスラーム信仰を放棄した回族、信仰の経験すらもない回族がいる一方で、漢族のイスラーム入信者もわずかながらにおり、回族と漢族のあいだの信仰という境界線が曖昧になりつつある。両者の決定的な差異と認識されてきた信仰の別が消失したとき、回族という「民族」の行方はどうなるのだろうか。そもそも、回族との対比のなかで絶対視されてきた漢族とは、誰のことを指すのであろうか。

また、本稿では、1930年代に深化した「漢人回教徒」説を、国民党統治下の中国における「中

華民族」ナショナリズム言説のヴァリエーションとして論じ、その政治的恣意性を指摘したが、ムスリム・エリートが「漢回」の「民族」的系譜を頑なに否定した理由は、果たして国民党への配慮だけだったのだろうか。たとえば、20世紀初頭にムスリムが「漢」と「回」の食習慣の相違や「清真食品」(ハラール食品)の問題をしばしば取り上げたように、日常生活のレベルで両者の違いがどのようにとらえられていたのかに関しては検討の余地がある。さらに、1940年代以降の「漢人回教徒」説と中国共産党の民族政策の関係、現在ウイグル族と呼ばれている新疆のテュルク系ムスリムと、漢語を話すムスリムの相互関係が両者のアイデンティティ形成に与えた影響なども、中国のムスリムによる「民族」論の展開を考えるうえで、重要なテーマである。今後の課題としたい。

¹ 欧米の研究者のなかには、回族という「民族」アイデンティティが、中国共産党の対ムスリム政策、及び各地に居住するムスリムが非ムスリムと区別される指標の相互作用によって構成されたものであると考える者がいる。その代表的研究の一つが、構築主義的立場から漢語を話すムスリムのエスニシティを論じた[Gladney1991]である。

² 近代以前における漢語を話すムスリムのアイデンティティや社会構造に関しては、[田坂 1964][中田 1971]を参照。

³ 原文は以下のとおり;”interesting strangers, now dwelling as naturalized subjects of the Chinese Empire.” 著者のブルームホール Marshall Broomhall (1866-1937) は、20世紀初頭、中国のムスリムに対して布教を行ったイギリス人宣教師である。

⁴ 近代中国における「民族」論についての体系的研究には、[松本 1999][王 2006]がある。

⁵ 20世紀初頭の中東で、著名な思想家であるムハンマド・アブドゥ(1849-1905)やラシード・リダー(1865-1935)らモダニストによって推進されたイスラーム改革運動については、[小杉 1994:102-122]が参考になる。

⁶ 正確なイスラーム知識と近代的知識両方に通じた人材の育成を目指した同校は、一部の学生をエジプトのアズハル大学に留学させるなどして、多くの優秀な人材を輩出した。1928年北平に移転し、日中戦争期には一時的に桂林、重慶に移った。

⁷ たとえば、陳漢章『中国回教史』(1926)、陳垣撰『回回教入中国史略』(1927)、馬隣翼『中国伊斯蘭教概論』(1934)、金吉堂『中国回教史研究』(1935)、傳統先『中国回教史』(1940)、馬以愚『中国回教史鑿』(1941)、白寿彝『中国回教小史』(1944)など。

⁸ 甘肅出身のムスリム軍人で、初め馮玉祥配下にあったが、北伐後の蒋介石に接近し、中国国民党の要職を歴任。青島市長、安徽省政府主席、蒙藏委員会委員長を務めたほか、寧夏にイスラーム学校や初の公共図書館を創設するなど、ムスリム子弟のための教育・文化事業に携わったことでも知られる。

⁹ 甘肅出身のムスリム軍人。父である馬福祥の後を継いで寧夏省主席として中国西北地域を支配し、同地で

中国共産党勢力と戦いを繰り返した。戦後は台湾を経て、アメリカに亡命。

¹⁰ 1870年代から1940年代まで寧夏・甘肅・青海の3省を支配した、「回民軍閥」とも称される馬姓のムスリム軍人集団のこと(詳細は[許2001])。

¹¹ 白崇禧の祖先は **Baiderluden** という名のペルシア商人であった。**Baiderluden** の **Bai** が漢語の「白」と同音であることから、白という漢語風の姓になったという。

¹² 台湾におけるムスリムのアイデンティティの変遷や現状については、[木村2009]を参照。

¹³ 顧頡剛 1937「回教的文化運動」『禹貢』第7巻第4期、187-189頁。ただし、この論考は、開封出身のムスリムで『月華』の編者を務め、顧の雲南滞在中に雲南大学で教鞭をとり『辺疆半月刊』編集にも携わったムスリムの歴史学者、白寿彝(1909-2000)が代筆したもの(「代顧頡剛先生作」[白2001:81])であると、後世になって白自身が明かしている。

¹⁴ 顧頡剛 1937「回漢問題と目前應有的工作」『禹貢』第7巻第4期、179-181頁。

¹⁵ 顧頡剛 1939「中華民族是一個」『益世報・辺疆周刊』9期。執筆の背景や議論の分析は、[村田1998][吉開2010]を参照。

¹⁶ 安叔雍 1937「紹介禹貢回教専号」『月華』第9巻第12期(11頁)、紀顔 1938「回教与回紇」『月華』第10巻第1期(7-13頁)。前出の「回漢問題と目前應有的工作」は『月華』1936年8巻33期(1-3頁)からの転載、「回教的文化運動」の原載は『大公報』1937年3月7日号であるが、『月華』1937年第9巻第6至7期合刊(9-11頁)に転載されている。なお、当時回教圏研究所(1938年設立:東京)でイスラーム研究に携わっていた中国研究者の竹内好は、『回教圏』誌上で「回教専号」を紹介した際、顧頡剛や中国国民党の「回」認識に疑念を抱きながらも、一定の理解を示した[竹内1941]。

¹⁷ 王文萱 1937「読顧頡剛的『回教的文化運動』後」『禹貢』第7巻第4期、189-190頁(原載は『南京朝報』1937年3月3日)。

¹⁸ 金吉堂 1936「回教民族説」『禹貢』第5巻第11期、29-39頁。同説に関するくわしい分析[安藤2009]は本稿でも参照した。

¹⁹ その講義録は、金吉堂講、馬忠山紀錄 1935「中国回教歴史問題」(『月華』第7巻第19-21期)。

²⁰ 1929年に馬福祥や白崇禧によって北平に設立されたムスリム中等教育機関。

²¹ 北京出身のムスリム知識人。1938年に、マッカ巡礼中の各国・各地域のムスリムに対して抗日宣伝活動を行ったことで知られる。帰国後は成達師範学校校長を務め、新中国ではチベット、甘肅でイスラーム研究や中国共産党の民族政策に携わった。

²² 王日蔚は、のちに北京師範大学教授となった歴史学者、王真のペンネーム。1926年に中国共産党に入党。

²³ 薛文波 1937「回教民族過去之地位及今日應有之努力」『禹貢』第7巻第4期(183-185頁)、王日蔚 1936「回族回教辯」『禹貢』第5巻第11期(41-48頁)、王日蔚 1937「維吾爾(纏回)民族名称變遷考」『禹貢』1937年第7巻第4期(27-45頁)。

²⁴ 「馬公雲亭之死、於我回族為大損失也」(薛文波 1932「馬雲亭公之死与回族」『月華』第4巻第25-27期合刊、12頁)。

²⁵ 尹伯清 1935「王浩然阿訇伝略」『月華』第7巻第24期、14-16頁。

²⁶ 尹伯清 1929「回族回教辨」『中国回教学会月刊』第1巻第5期、55-58頁。

²⁷ 河北出身のムスリムで、北京牛街でアラビア語やトルコ語を修める。北京や新疆を転々とした後、成達師範学校で国文、及び回教史の講師を務めたほか、『月華』の編者として活躍したことで知られる。

²⁸ 趙振武 1929「『回教民族』四個字的積義」『月華』第1巻第5期、1頁。

- ²⁹ 金吉堂 1935『中国回教史研究』(再版、寧夏人民出版社、2000年、12-13頁)。
- ³⁰ 孫繩武は早くから国民党に入党し、孫文や馬福祥と近い関係にあった。蒙藏委員会委員を務めたほか、青島市や北京市の行政にも携わったが、戦後は台湾に渡った。
- ³¹ 孫繩武 1939「中華民族与回教」『回民言論』第1巻第7期、6-11頁。主に重慶で発行されたムスリム雑誌『回民言論』は、1939年1月に創刊され、同年7月に『回教論壇』と改名するも、1941年に停刊。孫繩武、王夢揚が編者を務めた。
- ³² 馬鴻逵 1934「西北之兩大問題」『西北問題季刊』第1巻第1期、6頁。
- ³³ 馬鴻逵 1946「宗教与国家之演詞」『馬氏族譜(四)』11-13頁。
- ³⁴ 20世紀前半の新疆のテュルク系ムスリムの「ウイグル」アイデンティティ形成に関しては、[大石 2001][清水 2011][Roberts2009]を参照。
- ³⁵ 金吉堂 1936「關於国民代表大会」『月華』第8巻第16期(1頁)、克行 1936「国民大会的回民代表問題」(同2頁)、「金吉堂呈国府文」(同5頁)。
- ³⁶ 1930、40年代の「内地回民」の参政権をめぐるムスリム内部の動きと国民党の対応については、[木村 2009: 77]、[余 1996: 316-320]にくわしい。
- ³⁷ 孫繩武 1939「再論中華民族与回教」『回民言論』第1巻第12期、5-9頁。
- ³⁸ 湖南出身のムスリムで、上海を中心に活躍し、イスラームの教義や歴史について研究。新中国では山東師範大学教育系主任を務めた。
- ³⁹ 傅統先 1940『中国回教史』商務印書館、10-11頁。
- ⁴⁰ 白崇禧 1939「中国回教今後の展望」『中国回教救国協会会刊』第1巻第1期、7-11頁。
- ⁴¹ 興味深いことに、その代表的論者の一人である馬戎(1950-)は回族である。

参考文献

一次文献(漢語)

- 成達師範学校編 1929-45『月華』(再版、寧夏少数民族古籍整理出版規画領導小組辦公室整理、全9冊、寧夏人民出版社、2010年)
- 傅統先 1940『中国回教史』商務印書館。
- 回民言論社 1939-41『回民言論』(重慶:1939年『回教論壇』と改称)
- 金吉堂 1935『中国回教史研究』北平成達師範出版部(再版、寧夏人民出版社、2000年)
- 寧夏少数民族古籍整理出版規画小組辦公室編 1946『馬氏族譜』全4冊(再版、天津古籍出版社、出版年不明)
- 西北問題研究会 1934-?『西北問題季刊』上海雜誌公司。
- 禹貢学会編 1934-37『禹貢半月刊』(再版、『清真大典』第25巻、黄山書社、2005年)

正宗愛国報社 1906-13『正宗愛国報』(北京:再版、中華全国図書館文献縮微中心編、1987年)
中国回教救国協會 1939-48『中国回教救国協會会刊』(重慶、南京:1942年に『中国回教救国協會会報』と改称、再版、中華全国図書館文献縮微中心編、出版年不明)
中国回教学会 1926-29『中国回教学会月刊』(上海:再版、中華全国図書館文献縮微中心編、出版年不明)

二次文献

(1) 漢語

白寿彝 2001『民族宗教論集』河北教育出版社。
郭銀星責任編集 2009『白崇禧口述自伝(下)』中国大百科全書出版社。
華濤・翟桂葉 2012「民国時期的“回族界説”与中国共產党《回回民族問題》的理論意義」『民族研究』2012年第1期。
孫繩武 1963『回教論叢』中華文化出版事業社。
許憲隆 2001『諸馬軍閥集团和西北穆斯林社会』寧夏人民出版社。
徐友春主編 1991『民国人物大辞典』河北人民出版社。
余振貴 1996『中国歴代政權与伊斯蘭教』寧夏人民出版社。
中国伊斯蘭百科全書編輯委員会編 1996『中国伊斯蘭百科全書』四川辞書出版社。

(2) 日本語

安藤潤一郎 1996「『回族』アイデンティティと中国国家:一九三二年における『教案』の事例から」『史学雑誌』105(12)、67-96頁。
——2009「中華民国期における『中国イスラーム新文化運動』の思想と構造」堀池信夫他著『アジア遊学129:中国のイスラーム思想と文化』勉誠出版、123-145頁。
梅棹忠夫監修、松原正毅・NIRA(総合研究開発機構)編集 2002『世界民族問題事典(新訂増補)』平凡社。
王柯 2006『20世紀中国の国家建設と「民族」』東京大学出版会。
大石真一郎 2001「テュルク語定期刊行物における『ウイグル』民族名称の出現と定着」『東欧・中央ユーラシアの近代とネーションII[スラブ研究センター研究報告シリーズ]』北海道大学スラ

ブ研究センター、49-61頁。

大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編 2002『岩波イスラーム辞典』岩波書店。

木村自 2009「現代移民の多様性: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』83、69-88頁。

小杉泰 1994『現代中東とイスラーム政治』昭和堂。

清水由里子 2011「『新生活』紙にみる「ウイグル」民族意識再考」『中央大学アジア史研究』35、45-69頁。

竹内好 1941「顧頡剛と回教徒問題」『回教圏』第5巻第3号、14-25頁。

田坂興道 1964『中国における回教の伝来とその弘通(上・下)』東洋文庫。

中田吉信 1971『回回民族の諸問題』アジア経済出版会。

西雅雄 1941「最近の支那民族問題:特に『回族』・『回教徒』問題について」『回教圏』第5巻第3号、2-13頁。

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。

——2000「中国イスラーム新文化運動とナショナル・アイデンティティ」西村茂雄編『ナショナリズム:歴史からの接近』(現代中国の構造変動3)東京大学出版会、99-125頁。

——2012「回族の民族教育と生活実態に関する一考察」『中国朝鮮族と回族の民族教育と民族アイデンティティ形成に関する総合的研究』平成20-23年度日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(B)研究成果報告書、250-277頁。

村田雄二郎 1998「中華ナショナリズムの表象:顧頡剛における<民族>と<文化>」江戸の思想編集委員会編『江戸の思想8:歴史の表象』ペリかん社、84-96頁。

——2009「中華民族論の系譜」飯島渉・久保亨・村田雄二郎編『シリーズ20世紀中国史1中華世界と近代』東京大学出版会、207-229頁。

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。

矢久保典良 2010「日中戦争期の重慶における中国ムスリム団体の宗教活動とその特徴:中国回教救国協会とその重慶市分会を中心にして」『史学』55-86頁。

山崎典子 2011「中国穆斯林・エリートにおける『回』：清末民初の時期を中心に」東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻 2011 年度修士学位論文。

——2012「日本の回教工作：日中戦争と穆斯林」中国穆斯林研究会編『中国の穆斯林を知るための60章』明石書店、268-272頁。

吉開将人 2010「中国民族論と抗戦下の雲南：現地調査報告」『史朋』43、18-41頁。

吉澤誠一郎 2003『愛国主義の創成：ナショナリズムから近代中国をみる』岩波書店。

(3) 英語

Broomhall, Marshall. 1987 (1910) . *Islam in China: a neglected problem*, New York: Paragon Book Reprint.

Gladney, Dru C. 1991. *Muslim Chinese; Ethnic Minorities in the People's Republic*, Cambridge : Harvard University Press.

Lipman, N. Jonathan. 1997. *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: the University of Washington Press.

Matsumoto, Masumi. 2003. "Sino-Muslims' Identity and Thoughts during the Anti-Japanese War: Impact on the Middle East on Islamic Revival and Reform in China", *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, No.18-2, pp.39-54.

Roberts, Sean R. 2009. "Imagining Uyghurstan: re-evaluating the birth of the modern Uyghur nation", *Central Asian Survey*, Vol.28, Issue4, pp.361-381.

近代中国“汉人回教徒”说之展开

——以 20 世纪 30 年代穆斯林上层人士的言论为中心——

山崎典子

话说伊斯兰教是 7 世纪中叶传到中国，外国穆斯林和汉人之间的通婚形成了如今现代中国被称为回族人的直接祖先。由于他们已丧失母语，平时只使用汉语，并且容貌也越发接近汉人，因此常被历代政权成为“汉回”（汉人穆斯林的意思）。然而中华民国时期他们逐渐开始拥有自己的“民族”意识，20 世纪 30 年代末当时以西北地域为活动据点的中国共产党将之前被认为是汉人宗教集团的“汉回”认定为单一“民族”，即“回族”。

但是，俯瞰 20 世纪前半内地穆斯林上层人士们（阿訇、知识分子、教育家、军人、政治家等）时，倡导所谓“汉人回教徒”说——认为汉语的穆斯林不是单个“民族”，而是汉人穆斯林集团的言论——的穆斯林决不在少数。尤其，20 世纪 30 年代穆斯林上层人士之间涌现出的关于穆斯林的“民族”立场的言论。由此在本稿试图通过以“汉人回教徒”说为线索分析没有志向于“民族”的穆斯林的认同感，以这一中国穆斯林的新的研究视角重新考察“民族”这个概念。

从 20 世纪 20 年代末到 30 年代的这段时期，作为当时伊斯兰教改革运动成果的穆斯林学校与杂志等的赞助人，穆斯林军人和政治家对穆斯林社会有很大的影响力。由于他们都是中国国民党的热烈拥护者，所以在言论方面也多与国民政府的官方看法保持一致，否定说汉语穆斯林的“民族”性，批判使用“回族”这一名称。同时，穆斯林历史学家、知识分子、教育家等一部分人也同样提倡“汉人回教徒”说。而另一方面，由于当时正值日本与苏联向中国“边疆”进出的历史背景，“中华民族”爱国主义以及由防卫“边疆”的观点展开的民族学、地理学等学问兴盛。在 1935 年创刊的历史地理学研究杂志《禹贡》两次编排的“回教专号”中，顾颉刚与支持他的穆斯林知识分子所论述的“汉人回教徒”说在《月华》等穆斯林杂志上被转载，由此广为穆斯林所知。他们以“宗教”与“民族”不一定一致、伊斯兰教是世界宗教而不应被限定为特定“民族”、作为“回族”追求单独“民族”权利的行为会分裂“中华民族”等为论据坚持己见。同时围绕“回”的地位与政府也进行相关交涉。