

「共生」のために守るべきものとは ——中国・西安市の回族による宗教実践を事例として——

今 中 崇 文

はじめに

中華人民共和国は、56の民族が暮らす多民族統一国家である。人口の91.51%を占める漢族に対し、それ以外の55の民族集団は「少数民族」とも表現されるが、いずれも公的に認められた存在であり、「民族の平等と団結」をスローガンに少数民族の権利を保証する政策を実施している。しかし一方で、国民としての普遍性を志向する「社会主義的文明化」の圧力、さらには圧倒的多数を占める漢族の文化への同化を求める「漢化」の圧力にさらされている⁽¹⁾。このような多様性と統合性を同時に求めるような状況の中で、少数民族の人々はどのように独自の文化を守り育て、周囲に暮らす漢族と「共生」しているのだろうか。

本稿で対象とする回族は、イスラームを信仰し、それに基づく生活習慣を保持していることから少数民族として認定された人々である。かつて「回民」、「漢回」、「回回」などと呼ばれてきた中国ムスリムが「民族」であるかどうかについては、1920年代から1930年代にかけて、様々な議論が繰り広げられていた⁽²⁾。そのなかで中華民国政府は、最終的に、「民族」ではなく、宗教の異なる漢人とする見解を示している。一方の中国共産党は、中華人民共和国成立以前から、「回回民族」という「民族」であると認定していた。しかし、中国全土に散居し、漢語を話し、容貌も漢族に相似している回族は、中国でよく用いられるスターリンの定義する「民族」の概念に当てはまらず⁽³⁾、回族と漢族を分けるのはイスラームの信仰とそれに基づく生活習慣だけであるといえる。

周囲を圧倒的多数の漢族に囲まれた回族が、イスラームの信仰とそれに基づいた生活習慣を保持することを可能としてきた要因の一つに、彼らが形成する独特なコミュニティの存在がある。回族のコミュニティは「教坊」、「寺坊」、「哲瑪提(ジャマア)」などと呼ばれ、その中心には「清真寺」と呼ばれるモスクや「拱北」などと呼ばれる聖者廟が存在し、周囲に

-
- (1) 長谷千代子『文化の政治と生活の詩学 中国雲南省徳宏タイ族の日常の実践』風響社、2007年、33-39頁。
 (2) 中華民国期における回民のアイデンティティや回族の少数民族認定をめぐる議論については、中田吉信『回回民族の諸問題(アジアを見る眼40)』アジア経済研究所、1971年；同「中国における回族問題」『就実論叢 其二(社会篇)』22号、1992年、131-159頁；安藤潤一郎『「回族」アイデンティティと中国国家：1932年における『教案』の事例から』『史学雑誌』105編12号、1996年、67-96頁；松本ますみ『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、1999年を参照。
 (3) 中田吉信『回回民族の問題(アジアを見る眼40)』146-157頁。

は飲食店や食肉店、宗教用品店などが軒を連ねるなど、ムスリムにとって生活しやすい空間となっている。戦前に現在の内モンゴル自治区に相当する地域で調査を行った岩村忍は、「個人としての回教徒には、回教徒としてのMerkmalに頗る乏しく、「回教徒としての社会的存在は集団に依存する」と中国ムスリムにとってのコミュニティの重要性を指摘している⁽⁴⁾。

しかしながら近年、中国各地の都市では経済発展にともなう再開発が急速に進められており、それらの再開発は都市の回族コミュニティに大きな影響を及ぼしている。都市の清真寺において、漢族との混住が進行することによってイスラームの信仰が希薄化し、礼拝を始めとする宗教活動への参加者が減少していることは、すでに1990年代から指摘されている⁽⁵⁾。また、都市の社会資本が整備されることにより、清真寺の機能が低下したこともその一因とされる⁽⁶⁾。さらには、より直接的に、都市の再開発にともなう清真寺の移転、もしくは周辺住民の住環境の変化がコミュニティの消失・弱体化を招いたりもしている⁽⁷⁾。

このような回族コミュニティの消失もしくは弱体化は、回族を信仰から遠ざけることになり、その世俗化、脱宗教化を促進させている。南京市における回族コミュニティの変貌について論じた西澤治彦は、沿海部の回族のアイデンティティの比重が、ムスリムとしてではなく、「少数民族」の方に徐々にシフトしていると述べる⁽⁸⁾。一方で、同じ沿海部で調査を行った馬強は、回族だけに限らず、国内外からさまざまな国籍・民族のムスリムの集まるコミュニティや、インターネット上に展開するネット・コミュニティといった、新しいタイプのコミュニティの出現を報告している⁽⁹⁾。

そのような中で、筆者の調査地である陝西省西安市は、伝統的な回族コミュニティが古い形態を保ったまま維持されていることでよく知られている。本稿では、他の地域と同じく、西安という都市において圧倒的少数者である回族が、どのようにして自分たちのコミュニティを維持し、周囲に暮らす漢族との「共生」を可能としているのか、その歴史的背景と日常的な宗教活動から明らかにしていきたい。

本稿の資料は、筆者が2006年8月から9月、2007年10月から2008年10月、2009年8月

(4) 岩村忍『中国回教社会の構造(上) (社会構成史体系〔第二部 東洋社会構成の発展〕)』日本評論社、1949年、14-20頁。

(5) 馬宗保・金英花「銀川市区回漢民族居住格局変遷及其对民族間社会交往的影響」『回族研究』1997年第2期、1997年、29-30頁。

(6) 高橋健太郎「回族の居住分布と清真寺の機能：中国・寧夏回族自治区、都市と農村を比較して」『駒澤大学大学院地理学研究』26号、1998年、33-34頁。

(7) 白友涛『盤根草：城市現代化背景下的回族社区』寧夏人民出版社、2005年；良警宇『牛街：一個城市回族社区的變遷』中央民族大学出版社、2006年など。

(8) 西澤治彦「都市の再開発と回族コミュニティの変容：江蘇省南京市の事例を中心に」瀬川昌久編『近現代中国における民族認識の人類学(東北アジア研究叢書)』昭和堂、2012年、127頁。

(9) 馬強「都市穆斯林社区的文化適應及認同」王建新、劉昭瑞編『地域社会与信仰習俗：立足田野の人類学研究』中山大学出版社、2007年、97-98頁。

の三度にわたって実施した調査に基いている。調査は、西安市の中核的な清真寺である、化覺巷清真大寺を中心に実施している。

1. 西安回族を取り巻く枠組

1.1 西安の回族コミュニティ

陝西省西安市は、中国西北部に位置する陝西省の中心都市であり、中国でも有数の古都である。市内には明代に建造された約四キロメートル四方の城壁が現存しており、城壁に囲まれた旧市街地には鐘楼や鼓楼といった歴史的建造物が建ち並んでいる。西安の市街地が城壁を越えて郊外に拡大したのは清末以降のことで、その後も順調に拡大を続け、現在では常住人口が800万人を超える西北部最大の都市へと成長している。

現在、西安市内には49の少数民族が暮らしているが、もっとも人口が多いのが回族である。回族の人口は64,216人であり、少数民族人口の75.28%を占めている。回族の多くは蓮湖区に集中しているが、市内のそのほかの区や管轄県にも広く分布している(表1)。市内には31ヶ所の清真寺や礼拝所が存在しており、規模の大小の差はあるが、それぞれにコミュニティを形成している(表2)。コミュニティの中心にある清真寺は、アホンと信徒から選出された代表によって運営される。一般的に、アホンはコミュニティ外から招聘されて教長に就任し、宗教関連事項の決定権を持つとされる。信徒への宗教教育を担当するとともに、アホン候補生であるマンラー⁽¹⁰⁾の教育も行う。一方の信徒から選出された代表たちは清真寺民主管理委員会を組織し、事務や財務を掌っ

表1 西安市内の回族人口分布

行政区画	回族人口(人)
蓮湖区	32,318
新城区	10,950
碑林区	8,149
未央区	3,013
雁塔区	5,367
灊橋区	2,436
閻良区	404
臨潼区	481
長安区	295
戸県	316
周至県	339
高陵県	98
藍田県	50
合計	64,216

出典：馬強『回坊内外』（後注26参照）をもとに筆者作成。

(10) 清真寺に寄宿しながら、アホンについてイスラーム諸学についての研鑽を積んでいる学生で、「満拉(Manla)」などと記される。一般的には、各地の清真寺を点々としながらイスラーム諸学を学び、10年ほどでアホンとなる資格を取得するという。このように各地を移動するアホンやマンラーによって形成される個人的なネットワークについては、澤井充生「清真寺のネットワーク型社会：中国におけるムスリム知識人の事例」松本光太郎(研究代表)『中国ムスリムの宗教的・商業的ネットワークとイスラーム復興に関する学際的共同研究(平成19年度科学研究費補助金(基盤研究B)研究成果報告書)』2008年、3-14頁；高橋健太郎「回族の宗教知識人の移動」石原潤編『西北中国はいま』ナカニシヤ出版、2011年、96-107頁がある。

表2 西安市内の清真寺

No	清真寺名	所在地	創建年代	教派
1	化覺巷清真大寺	回坊	745?	カディーム派
2	大学習巷清真寺	回坊	705?	イフワーン派
3	小皮院清真寺	回坊	1611	カディーム派
4	大皮院清真寺	回坊	1411	イフワーン派
5	北広済街清真寺	回坊	1644	カディーム派
6	洒金橋清真古寺	回坊	1662-1722	カディーム派
7	南城清真寺	城内	1682	カディーム派
8	小学習巷清真堂里寺	回坊	1774	イフワーン派
9	小学習巷清真中寺	回坊	1919	カディーム派
10	洒金橋清真西寺	回坊	1920	イフワーン派
11	東新街清真西寺	城内	1936	イフワーン派
12	建国巷清真寺	城内	1937	イフワーン派
13	東城清真寺	東郊外	1940	イフワーン派
14	北関清真寺	北郊外	1940	イフワーン派
15	解放路清真女寺	城内	1941	イフワーン派
16	新西北清真寺	西郊外	1976	カディーム派
17	東郊清真寺	東郊外	1982	イフワーン派
18	紅埠街清真新寺	回坊	1988	サラフィーヤ派
19	三宝双喜集团公司付設礼拝点	南郊外	1989	—
20	三橋清真寺	西郊外	1990	カディーム派
21	北関清真新寺	西郊外	1997	カディーム派
22	旅陝清真寺	回坊	1997	カディーム派
23	韓森寨清真寺	東郊外	2001	カディーム派
24	西倉清真寺	回坊	2003	サラフィーヤ派
25	北城清真寺	北郊外	2006	イフワーン派
26	東大礼拝点	南郊外	2008	カディーム派
27	南郊隴秦清真寺	南郊外	2009	カディーム派
28	周至県清真寺	周至県	1937	イフワーン派
29	戸県清真寺	戸県	1995	イフワーン派
30	臨潼区清真寺	臨潼区	1995	混在
31	閻良清真寺	閻良区	2007	イフワーン派

出典：馬強『回坊内外』（後注26参照）をもとに筆者作成。

ている。ただし、西安の回族コミュニティにおいては、アホンとマンラーの流動性は高くなく、多くが西安出身者で占められている。それぞれのコミュニティは相互に独立した存在であり、いずれかに従属するような関係は存在しないといわれる（「各干各得、互不隸属」）⁽¹¹⁾。

中華人民共和国が成立してからは、国家の宗教政策のもと、西安市民族事務委員会と西安市宗教事務委員会、そして西安市イスラーム教協会によって各清真寺が管理・統制されている⁽¹²⁾。西安市民族事務委員会と西安市宗教事務委員会は、民族事務と宗教事務を担当する地方行政機関である。一方の西安市イスラーム教協会は、中央の中国イスラーム教協会に連なる組織で、1984年8月27日に成立している⁽¹³⁾。

このように西安回族の内部には、各コミュニティが独立して存在しているとされているものの、実際にはコミュニティを越えた複数のまとまりが重層的に存在している。その一つは、市内の中心部に存在する、複数のコミュニティを包含する大規模集住地域である。もう一つは、イスラームの教義解釈の違いによって生じた、「教派」というまとまりである。

1.2 西安の回族集住地域：回坊

西安の回族は、市内の中心部に大規模な集住地域を形成していることでも知られている。わずか1.5キロメートル四方の空間ではあるものの、約三万人の回族が暮らし、12の清真寺が軒を連ねるこの集住地域は、「回坊」、もしくは「回民坊」、「回民街」などと呼ばれ、複数の回族コミュニティによって構成されている。回坊内では、ムスリムの象徴とされる白い帽子をかぶって生活している回族男性の姿を多数見ることができる。しかし彼らも、単身でひとたび回坊の外に出ると、「余計なトラブルを招かないように」と帽子をとってポケットの中にしまってしまう。このように回坊とは、そこに暮らす回族にとって、信仰とそれにもとづいた生活習慣を自由に実践できる空間であるといえる⁽¹⁴⁾。

とはいえ、この地域は公的に回族の集住地域として認められているわけではない。回坊を対象として1990年代に調査を行っていたアメリカの人類学者マリス・ジレットは、回坊

(11) しかし実際には、一部の清真寺においては習慣的に宗教儀礼の指導を行うアホンを特定の清真寺から招聘するなど、本末寺関係に似たつながりの存在を確認することができる。

(12) 中国イスラーム、とくに回族に対する中国共産党の宗教政策については、澤井充生「中国の宗教政策と回族の清真寺管理運営制度：寧夏回族自治区銀川市の事例から」『イスラーム世界』59号、2002年、23-49頁；同「中国共産党のイスラーム政策の過去と現在：寧夏回族自治区銀川市の事例」小長谷有紀、川口幸大、長沼さやか編『中国における社会主義的近代化：宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版、2010年、57-86頁を参照。

(13) 西安市伊斯蘭教協會のウェブサイト [http://www.xaislamic.org/] (2014年3月31日閲覧)。

(14) 回坊については、この地域こそが西安回族研究の鍵とする李健彪「“回坊文化”概念的界定和研究範圍」西安市伊斯蘭文化研究会編『伊斯蘭文化研究』、1998年、289-298頁や都市再開発に直面した回坊の状況について報告した朱崇礼「關於西安回坊改建的設想」西安市伊斯蘭文化研究会編『伊斯蘭文化研究』、1998年、254-270頁；肖莉「西安鼓樓歷史街区保護項目与保護研究」『中国建設信息』2004年第13期、2004年、59-62頁；肖紅「民族傳統文化与都市現代化：城市傳統回族社区改造發展初探」『伊斯蘭文化研究』2006年第3期、2006年、15-24頁といった研究がある。

は行政区画としては蓮湖区の一部に過ぎず、公的に認められた空間ではないものの、西安市民の間では(役人も含めて)よく知られた存在であると指摘している⁽¹⁵⁾。

回坊の起源は明代中期まで遡ることができるが、それが明確化されるのは清末に発生した西北ムスリム反乱が契機となっている⁽¹⁶⁾。この地域にムスリムの集住地域が形成されはじめたのは、回坊内にある清真寺の創建年代などから、諸説はあるものの、遅くとも明代中期のことと推測される⁽¹⁷⁾。清代の乾隆年間(1736-95)にはすでに七つの清真寺が存在しており、「七寺十三坊」と呼ばれていた。さらに清末の同治元年(1862)5月に発生した西北ムスリム反乱の最中、当時の地方政府によって、西安城内の回民は現在の回坊の範囲内に生活の範囲を限定されたことから、現在の回坊に相当する空間認識が強化されたと考えられている⁽¹⁸⁾。

その後、中華民国から中華人民共和国の成立を経て文化大革命にいたるまで、西安では旧市街地の東北部、東郊外、北郊外などに次々と回族の集住地域が形成され、西安の回族社会は拡大していくこととなる。中華民国期には、鉄道の開通にともなって、西安にも河南省などの地域から多くの回民が流入してきた。後に「河南回回」と呼ばれるようになる彼らの多くは、空き地となっていた旧市街地の東側、もしくは東郊外に定住していくこととなる⁽¹⁹⁾。また、その集住地域は回坊から見て東側に位置しているため、「東頭回回」とも呼ばれている⁽²⁰⁾。さらに1930年代から50年代にかけて、郊外の工場で働く回坊出身の回族によって工場附近に清真寺が建てられ、コミュニティが増加していくのである。

このようにして増加・拡大していった西安の回族コミュニティであるが、1950年代から始まる社会主義諸政策の中で、消滅の危機を迎えることとなる。とくに文化大革命が始まると、市内の清真寺はすべて閉鎖され、工場や学校などに転用されてしまう。アホンたちも清真寺から追放され、工場での労働などに従事させられるようになった。文化大革命中の1973年に結婚したというある回族の男性は、夜間に隠れてアホンの自宅を訪れ、結婚の

(15) Gillette, Maris Boyd, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption Among Urban Chinese Muslims*. (Stanford: Stanford University Press, 2000), p. 29.

(16) 西北ムスリム反乱とは、清末の同治元年(1862)から十数年にわたって、中国西北地区で繰り広げられたムスリムによる大規模な反乱のことをいう。中国では、「西北回民起義」と呼ばれている。陝西省内においては同治7年(1868)末ごろには清朝軍によってほぼ鎮圧されるが、反乱の失敗と清朝による戦後処理(虐殺や強制移住)によって、陝西省内の回民人口は反乱前の175万口から15万口前後まで減少したという指摘もある。路偉東「清代陝西回族的人口変動」『回族研究』2003年第4期、2003年、74頁。西北ムスリム反乱については、中田吉信「同治年間の陝甘の回乱について」近代中国研究委員会編『近代中国研究 三』東京大学出版会、1959年、69-159頁を参照。

(17) 西安におけるムスリムの集住地域の形成については、中田吉信「創建清真時碑についての一考察」『就実女子大学史学論集』11号、1996年、1-73頁を参照。

(18) 史紅帥『明清時期西安城市地理研究』中国社会科学出版社、2008年、420-421頁。

(19) 河南回族が創建した清真寺には、東新街清真西寺、建国巷清真寺、東城清真寺、解放路清真女寺、東郊清真寺、旅陝清真寺がある。

(20) これに対し、回坊に暮らす回民は「西頭回回」と呼ばれている。

承認をしてもらったと語る。

文化大革命が終結し、改革開放政策が始まった1978年以降、西安でも清真寺が次々と修復され、回族コミュニティが息を吹き返すようになる。市内でもっとも早く活動を再開したのは化覺巷清真大寺(1978年)で、西安市政府の支援のもと修復が行われた。その後、80年代になると市内の主要な清真寺が次々と活動を再開し、日々の宗教活動も復活するようになった。

近年になって、西安市政府の促進する観光資源の整備を目的とした都市再開発計画のもとで、回坊は西安回族にとっての歴史的空間としての姿をより明確化するようになっていく。政府によって歴史的景観保護地区に認定された回坊は、地元回族の働きかけもあって、清真寺の移転などをともなう再開発を免れ、伝統的な集住形態を維持することを可能としている⁽²¹⁾。一方で、旧市街地東北部にある河南回族のコミュニティは再開発の対象として立ち退きの不安にさらされている。

1.3 「教派」の鼎立

西安の回族社会には、回坊のほかにも、コミュニティを越えたまとまりが存在している。それは、イスラームの教義解釈の違いから生じた、「教派」と呼ばれるまとまりであり、コミュニティ間の関係に大きな影響を及ぼしている。それでは、この教派というまとまりがどのように生まれ、どのような影響を及ぼしているかについて以下に見ていきたい。

現在、西安市内にはカディーム派とイフワーン派、サラフィーヤ派の三つの教派が鼎立している状態にある。西安の伝統的な教義解釈や宗教実践を伝えるカディーム派は、「老教」とも呼ばれ、市内の回族の半数以上が属しているといわれる。一方、中華民国初期に西安に伝わったイフワーン派⁽²²⁾は、カディーム派の「老教」に対して、「新教」とも呼ばれている。もっとも新しく、中華人民共和国成立前後に西安へと伝わったサラフィーヤ派は、礼拝時の両腕を三回挙げる動作が特徴的なことから、「三抬」とも呼ばれている⁽²³⁾。かつて

(21) Takafumi Imanaka, "Tourism and Urban Renewal: The Case of Xi'an's the 'Hui Quarter'" in Min Han and Nelson Graburn, eds., *Tourism and Glocalization: Perspectives on East Asian Societies* (Suita: National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies 76, 2010), pp. 193–204.

(22) イフワーン派は、甘肅省東郷族自治県のアホン、馬万福により創設された教派で、清末の光緒年間(1875–1908)にマッカ巡礼を果たしたことを契機として確立された。伝教の過程において各地で激しい反発を受けたが、後に青海省の回民軍閥を後ろ盾に勢力を拡大した。ちなみに、18世紀にアラビアで起こったイフワーン運動とは直接の関係はないとされる。イフワーン派については、中田吉信「近代における中国イスラーム教界の改革運動」『就実女子大学史学論集』8号、1993年、27–77頁；松本ますみ『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、1999年；馬通『中国伊斯蘭教派与門宦制度史略(修訂本)』寧夏人民出版社、2000年を参照。

(23) サラフィーヤ派は、1930年代後半に、イフワーン派から分裂した教派である。イフワーン派の著名なアホンである馬德宝が、マッカ巡礼を果たしたことを契機として確立された。サラフィーヤ派については、中田吉信「近代における中国イスラーム教界の改革運動」；馬通『中国伊斯蘭教派与門宦制度史略(修訂本)』を参照。

は西安にもカーディリーヤ派やジャフリーヤ派といった門宦⁽²⁴⁾が存在していたとも伝えられるが現存していない⁽²⁵⁾。

カディーム派とイフワーン派、サラフィーヤ派の三つの教派は、概ね各清真寺を単位として分布している。カディーム派の清真寺は、化覚巷清真大寺、小皮院清真寺、北広済街清真寺、洒金橋清真古寺、清真中寺、旅陝清真寺(以上は回坊内)、新西北清真寺、北関清真新寺、三橋清真寺、韓森寨清真寺、南城清真寺、南郊隴秦清真寺、東大礼拜点の13ヶ寺になる。イフワーン派は大学習巷清真寺、大皮院清真寺、清真宮里寺、洒金橋清真西寺(以上は回坊内)、東新街清真西寺、建国巷清真寺、解放路清真女寺、東城清真寺、北関清真寺、東郊清真寺、北城清真寺、閻良清真寺、周至県清真寺、戸県清真寺の14ヶ寺となる。サラフィーヤ派の清真寺は紅埠街清真寺、西倉清真寺(ともに回坊内)の二ヶ寺のみである⁽²⁶⁾。

新しい教えの伝来、とくにイフワーン派の伝来に際しては、西安の回族を二分する争いとなり、現在まで続く大きな対立を生むことになった⁽²⁷⁾。辛亥革命直後の1914年、「憑經行教」「遵經革俗」(『クルアーン』遵守)を宗旨として、「漢化」したイスラームの改革を主張するイフワーン派が西安に伝来し、カディーム派のアホンたちとの間で大論争が繰り広げられた。議論の激化とともに、信徒の間でも殴り合いなどの争いが多発することになり、両派に属するコミュニティの間の断絶を招くことになる。このような断絶を「断坊」といい、両派の信徒間における婚姻の忌避を「断婚」と呼ぶ。両派による争いは数十年に及んだが、中華人民共和国成立前に収束したとされる。

しかしながら、現在でもなお、カディーム派とイフワーン派の通婚は忌避される傾向にある。回坊に暮らす若い回族男性は「(同じ回族であっても)『新教』(=イフワーン派)の女性と結婚するぐらいなら、好きになった漢族の女性に改宗してもらった方がいい」と語

(24) 門宦について黒岩高は、17世紀中葉以降に甘肅・寧夏・青海などの地域で創始された、カーディリーヤ・フフィーヤ・クブラヴィーヤ・ジャフリーヤのいわゆる「四大門宦」の流れを組んだイスラーム神秘主義教団のこととしている。黒岩高「門宦」中国ムスリム研究会編『中国のムスリムを知るための60章』明石書店、2012年、213-217頁。

(25) 馮鈞平「從分裂到團結的陝西伊斯蘭教教派」青海省宗教局編『中国伊斯蘭教研究』青海人民出版社、1987年、276-290頁。また、辛亥革命以前、清代にはイスラームの教義解釈を巡って「古行」と「新行」という教派の対立があったことが知られている。岩村忍『中国回教社会の構造(下)(社会構成史体系〔第二部 東洋社会構成の発展〕)』日本評論社、1950年、63-90頁；佐口透『中国イスラームの教派』『金沢大学法文学部論集 史学篇』17号、1996年、1-16頁。しかし、筆者の調査した限りでは、西安にこのような教派が存在したという話は聞かれなかった。

(26) 各教派の清真寺については、筆者の調査で得られたデータと馬強のデータをもとに確定した。馬強は、これ以外に、教派を特定しない三宝双喜集団附設礼拜点やカディーム派とイフワーン派の混在した臨潼区清真寺の存在を指摘している。馬強『回坊内外：城市現代化進程中的西安伊斯蘭教研究』中国社会科学出版社、2011年、16-17頁。

(27) 西安へのイフワーン派伝来の経緯については馮鈞平「從分裂到團結的陝西伊斯蘭教教派」青海省宗教局編『中国伊斯蘭教研究』青海人民出版社、1987年、276-290頁；馬靖夷「西安伊赫瓦尼教派的產生」『中国伊斯蘭教研究文集』編写組編『中国伊斯蘭教研究文集』寧夏人民出版社、1988年、151-155頁；馬斌「伊斯蘭教伊赫瓦尼教派在西安地区的傳播經過」『西北民族研究』1998年第1期、1998年、157-162、281-282頁を参照。

った。また、筆者の調査中、三度にわたって結婚式に参加する機会を得たが、そのうち二回はカディーム派の回族の新郎と漢族の新婦との婚姻であった。

通婚を忌避する理由として、双方の回族から聞かれたのは、親戚づきあいの困難さであった。とくにイフワーン派の回族からは、カディーム派の人々がアホンやマンラーを自宅に招いて『クルアーン』を朗読してもらった上で、会食し、「七貼(Nietie)」を渡していることへの批判が聞かれた。またその際には、「『クルアーン』を朗読することに対する報酬を受け取ることは戒められている」、「朗読したなら食べるな。食べたなら朗読するな」という表現がよく用いられる。

このように、中華民国初期に発生したカディーム派とイフワーン派の争いは、現在でも通婚の忌避といったかたちで両派に属する人びとの関係に影響を及ぼしている。その理由として挙げられるのが、アホンに「七貼」を渡す／渡さないをめぐる親戚づきあいの困難さである。そこで次章では、この「七貼」とはなにかについて明らかにしたい。

2. 教派を分かつもの：「過七貼」

2.1 喜捨としての「七貼」

「七貼」（「七帖」とも）とは、アラビア語 niyyah の音訳で、心からの願いや願望、決断という意味であり、通常は貧者への施しや宗教的慈善活動への出資によって自らの善行を顕示する行為を指すという⁽²⁸⁾。この「七貼」については、任意の喜捨であるサダカに相当するとする見解も見られるが、佐口透は「なお種々の行事にアホンに念経（コーランを誦し祈祷すること）してもらう御礼としての布施はニェート（念[口偏に田] niyet）と呼ばれ自由意志という意味であってザカトやフィトル銭とはまた異なるものである」と記している⁽²⁹⁾。このような布施としての性格を持つ「七貼」は、西安回族の間でも、以下のようなさまざまな場面において目にすることができる。

清真寺の運営費用の多くは、信徒たちから寄せられる「七貼」によって賄われている。市内にある



図1 化覺巷清大寺の「齋月七貼飯表」
（ラマダーン月の食費布施一覧）

出典：筆者撮影(2008年2月27日)。

(28) 邱樹森主編『中国回族大詞典』江蘇古籍出版社、1992年、88頁；何克儉、楊万宝編著『回族穆斯林常用單語手冊』寧夏人民出版社、2003年、100頁。

(29) 佐口透「中国ムスリムの宗教的生活秩序」『民族学研究』13巻4号、1949年、27頁。

清真寺の境内には「乜貼箱」や「海貼箱(寄進箱)」と書かれた箱が設置されており、時折、礼拝に集まった人々が現金を投じる姿を見ることが出来る。これらの箱に投げられた金銭は清真寺の収入となり、施設の修繕費用や人件費など、運営資金として用いられていると考えられる。

宗教活動のための出資もまた「乜貼」と呼ばれている。ラマダーン月の断食明けに清真寺に集まった信徒に供される食事の費用は、信徒から集められた「乜貼」によって賄われている。化覚巷清真大寺では、ラマダーン月が近づくと、通用門の脇に「齋月乜帖飯表(ラマダーン月の食費布施一覧)」と題された掲示板が設置される。掲示板には縦12行、横30列からなる表が設けられており、一コマごとに信徒の名前が記された赤い紙が貼られていく。横の列は、「初三(月始まりの三日目)」から始まって「初二(月始まりの二日目)」で終わる、ラマダーン月の30日間に対応している。各列に名前の貼られた信徒たちが、その日に会食する食事の費用を分担して負担するのだという。各列には、順次、上から順に赤い紙が貼られていくが、必ずしも12行すべてのコマが埋まるわけではなく、当日までに名前のあった人々でその日かかった費用を折半することになっている。

宗教知識を広める出版物への協賛金もまた「乜貼」と表現される。例えば、西安市イスラーム文化研究会の発行する学術雑誌『伊斯蘭文化研究(イスラーム文化研究)』にも、毎号巻末に「助刊乜貼」として協賛金を支出した団体や個人の名前が列記されているのを見ることが出来る。ちなみに『伊斯蘭文化研究』に乜貼を寄せる個人や団体の名前には、西安市だけに限らず、西北地域をはじめとする中国国内各地、時には海外のものを見ることが出来る。

さらに、次節で詳述するカディーム派の回族に特徴的な宗教活動である「過乜貼」において、アホンやマンラーなど、『クルアーン』を朗読した人々に配られる金銭もまた「乜貼」と呼ばれる。多くの場合、乜貼は白い紙に包まれて渡されるが、現金を紙で包まずに裸のまま渡す場合もある⁽³⁰⁾。アホンやマンラーに清真寺から支払われる給料はそれほど高くないことから⁽³¹⁾、「乜貼」は彼らにとって貴重な収入源となっている。「乜貼」は、アホンやマンラーにかぎらず、『クルアーン』を朗読した信徒にも配られていることから、これらの「乜貼」は『クルアーン』を朗読するという行為に対して支払われていると考えられる。

ちなみに「乜貼」は、宗教活動に関連する布施についてのみ用いられ、一般的な募金などには用いられない。四川省の汶川地方を震源として2008年5月12日に発生した四川大地震に際して西安市内の各清真寺でも募金活動が行われたが、募金箱には「乜貼箱」ではなく、募金箱を意味する「募捐箱」と書かれていた⁽³²⁾。

(30) その後、2011年の調査時に、清真寺に隣接する宗教用品店において乜貼を包む専用の袋が売られているのを確認した。このような既成品の袋も一部ではすでに使用されはじめているようである。

(31) 化覚巷清真大寺の場合、アホンに支払われる給料は月に600元とされており、アホンや信徒から安すぎるという不満の声が多く聞かれた。

(32) ちなみに、この際に集められた募金は、西安市イスラーム教協会を通じて被災地へと送られた。

これらのうちイフワーン派の人々が批判するのは、「過七貼」において『クルアーン』を朗誦した人々に配られる「七貼」である。イフワーン派の人びとは、宗教職能者が『クルアーン』を朗誦することによって報酬を受け取ることは、イスラームの教義に反するとして批判する。それに対しカディーム派の人々からは、非イスラーム国家である中国において、「七貼」や会食によってアホンやマンラーの生活を支えることは信仰を維持していくために必要だという反論がなされる。それでは、このようにカディーム派とイフワーン派で大きく評価の分かれる、「七貼」や会食を伴って行われる「過七貼」とはどのような宗教実践であろうか。以下に検討していくこととする。

2.2 西安回族のもう1つの「七貼」：「過七貼」

回坊出身の回族である馬健君によると、「過七貼(Guo Nietie)」とは、「拳七貼」や「交待七貼(Jiaodai Nietie)」とも呼ばれ⁽³³⁾、西安回族がなんらかの願望を叶えた際に実施する定型化された活動であるとされる。



図2 聖紀の請東

出典：筆者撮影(2008年2月5日)。

さらに「過七貼」は、集団で举行されるものと、個人が単位となって举行されるものの二種類があるとしている。集団で举行されるものは清真寺を会場とし、個人が単位となって举行されるものは、特別に規模の大きなものを除いて、個人宅において営まれるというのである⁽³⁴⁾。

「過七貼」を営む日程や場所などは、「請東」と呼ばれる案内状によって知らされる。化覺巷清真大寺の場合、案内状は通用門脇の掲示板に貼り出される。後述する「聖紀」などは、別に専用の掲示板が用意され、通用門脇に安置される。

「過七貼」は通常、「開経」、「完経」、「表話」、「讚聖」という順序で営まれる⁽³⁵⁾。「過七貼」はアホンとマンラーらによる『クルアーン』の朗誦から始まり、これを「開経」という。大規模な「過七貼」であれば数人から十数人のアホンが集まり、一人が一巻を担当し、『クルアーン』30巻のすべてが朗誦される。

さらに大規模なものであれば、二～三組の朗誦が同時に進行するという。一般的な規模で

(33) 他にも「平安七貼」という呼び方がある。

(34) 馬健君『西安回族民俗文化』三秦出版社、2008年、165頁。

(35) 同上、165-166頁。

あれば、数人のアホンで『クルアーン』の家畜章(第六章)を、規模の小さいものであれば一人のアホンが個別の章を朗誦する。「開経」の後、『クルアーン』の開扉章と雄牛章が朗誦され、最後は個人的な祈りであるドゥアー⁽³⁶⁾で締めくくられる。これは三名のアホンによって分担して行われ、「完経」と呼ばれる。その後、アホンによる説教(「表話」)とアッラーや預言者ムハンマドを讃える独特な韻律での朗誦(「讃聖」)が行われる。これらの宗教的儀礼が終わると、料理が運ばれてきて、会食となる。会食が済むと、「過七帖」は終了となり、参加者は三々五々と解散していく。筆者は複数の「過七帖」に参加する機会を得たが、いずれの場においても、基本的にこのような手順で営まれていた。

それでは、集団で挙行される「過七帖」と個人で挙行される「過七帖」には、どのような違いがあるのでしょうか。それぞれについて以下に詳述していく。

(1) 集団で挙行される「過七帖」

集団で挙行される「過七帖」について馬健君は、一般的には清真寺を単位とし、清真寺の創建や改築、さらには重要な行事を記念したり、宗教的に著名な人物を追悼したりすることを目的として営まれるものと説明している⁽³⁷⁾。筆者は清真寺の創建や改築を記念する「過七帖」については調査する機会を得ることができていないが、重要な行事を記念する「過七帖」を観察する機会には恵まれることができた。調査の結果、それらの「過七帖」はひとつの清真寺だけで完結するものではなく、複数の清真寺が連動して挙行していることが明らかになった。

ひとつの清真寺だけにはとどまらない大規模な「過七帖」には、カディーム派の回族が営む「五月十七平安七帖」や「聖紀」といったものがある。いずれも特定の範囲にある清真寺の間で日をずらして営まれ、互いのコミュニティの人々を招待しあうところに特徴がある。前者は回坊にあるカディーム派の清真寺を、後者は西安市内のカディーム派の清真寺を範囲として招待しあっている。

「五月十七平安七帖」は、清末の同治元年(1862)に発生した西北ムスリム反乱において虐殺された西安城外に暮らしていた回民を追悼するとともに、城内の回民を虐殺から救ったアッラーに感謝する行事である⁽³⁸⁾。この行事は、虐殺が発生した当時と同じく、旧暦の5月17日前後に複数の清真寺で営まれている。筆者が調査を行った2008年には、化覚巷清真大寺の掲示板に貼られた請柬から、旧暦5月17日の前日にあたる6月19日には旅陝清真

(36) 「都哇(Duwa)」「都阿(Dua)」などと記され、「過七帖」だけに限らず、サラート(礼拝)の直後に行われることが多い。その所作は人によって少しずつ異なるが、肘を軽く曲げて胸の前に両手を捧げ、掌を上に向けた後、「阿米乃(Aminai)」とつぶやいてから両手で顔を撫でるのが一般的である。

(37) 馬健君『西安回族民俗文化』165頁。

(38) 日中戦争期に日本軍による回坊への爆撃で200名余りの回民が亡くなっているが、彼らも同じく虐殺された無辜の同胞であるとして、五月十七平安七帖で追悼されることになったという。王超『陝西伊斯蘭教概況(五)』『伊斯蘭文化研究』2011年第1期、2011年、52-53頁。

寺と化覚巷清真大寺、当日にあたる20日には小学習巷清真中寺と小皮院清真寺、翌日の21日には北広濟街清真寺で実施されることが確認できた。請柬を出しているのは回坊内にあるカディーム派の清真寺に限られており⁽³⁹⁾、回坊内の清真寺に限って互いにアホンやマンラー、信徒たちを招待しあっているのである⁽⁴⁰⁾。化覚巷清真大寺での五月十七平安七貼では、境内最奥部にある礼拝大殿に信徒が集まり、他の清真寺のアホンやマンラーも集結する。化覚巷清真大寺のアホンによってなされた説教では、西北ムスリム反乱における西安回民の苦難の記憶が語られ、団結の重要性が語られていた。また境内では、一部の有志信徒により、この年に出版された西北ムスリム反乱時の西安回民を題材とした鄭征という作家の長編小説が配られていた⁽⁴¹⁾。この行事に限っては、礼拝大殿での儀礼が終わると解散となり、会食は行われなかった。

預言者ムハンマドの生誕と逝去を記念する「聖紀」もまた、「過七貼」の一種である。「聖紀」は回族の三大打事のひとつとされ、通常、預言者ムハンマドの生誕日と命日であるヒジュラ暦3月12日に挙行される⁽⁴²⁾。しかし西安の回族、とくにカディーム派の回族は、聖紀を春節に合わせて行うところに特徴がある。西安市内にある10のカディーム派に所属する清真寺では、大晦日から正月8日にかけて、それぞれに日をずらして「聖紀」を営み、互いに招待しあうのである。春節の時期に聖紀を実施することについて、カディーム派のアホンや信徒たちは、「学校が正月休みになって自由な時間が増える子どもたちを清真寺に集め、漢族の影響を受けないようにするため」だと説明する。漢族がにぎやかに年越しをしている際、回族が静かにしていることもできないため、聖紀を営むことによって漢族の年越しの影響を相殺しているといった言説もあるという⁽⁴³⁾。「聖紀」における説教は、他の清真寺から招かれたアホンによって行われ、預言者ムハンマドにちなんだ内容となっている⁽⁴⁴⁾。「五月十七平安七貼」とは違い、アホンの説教、讃聖の後、参加者全員での会食がつきものとなっている。

(39) 同じく回坊にあるカディーム派の清真寺である洒金橋清真古寺については、教長を務めるアホンが化覚巷清真大寺での五月十七平安七貼に参加している姿を確認している。しかし、洒金橋清真古寺においても五月十七平安七貼が営まれているかについては明らかにすることはできなかった。

(40) 化覚巷清真大寺で営まれた五月十七平安七貼には、筆者の確認できた限りでは、イフワーン派である小学習巷清真寺からもアホンとマンラーたちが参加していた。このような状況を化覚巷清真大寺の信徒たちは、「我ら(カディーム派)が招待すればやって来るが、彼ら(イフワーン派)が我らを招待することはない」と語る。

(41) 鄭征『東望長安』太白文芸出版社、2008年。この書籍は、一週間前に化覚巷清真大寺の境内において一冊300円で販売されていた。

(42) 預言者ムハンマドの生誕と逝去をめぐっては、他のイスラーム世界においては、マウリド(預言者生誕祭)と呼ばれる預言者の生誕を祝う祭りがよく知られている。生誕日と命日をあわせて記念するのは回族に特有の習慣であるといえる。

(43) 馬健君『西安回族民俗文化』233頁。

(44) 聖紀の詳細については、馬健君『西安回族民俗文化』、232-235頁や、今中崇文「西安に暮らす回族からみる清真寺のつながり：化覚巷清真大寺の「聖紀」を事例として」朱浩東編集代表『教育の情報・協同・共生(比較教育研究 別巻)』中山出版、2011年、53-69頁を参照。

このように筆者の調査することができた集団で挙行される「過七貼」は、複数の清真寺が連動して営まれており、日をずらして営むことで、できるだけ多くの人間が参加することを可能としている。また、清真寺に集まってアホンの説教を聞き、食事を共にすることによって、自分たちの信仰と生活習慣を維持できると考えている。このような点からカディーム派の回族は、周囲を漢族に囲まれた状況で暮らす自分たちにとって、「過七貼」を自分たちの信仰と生活習慣を維持するための重要な宗教活動と位置づけていることが明らかである。

(2)個人で挙行される「過七貼」

個人で挙行される「過七貼」はおもに、葬礼や個人の追悼に際して営まれる。それ以外にも、婚礼に際して営まれることがあるという⁽⁴⁵⁾。さらに近年では、割礼、大学合格、新居の完成や入居、店舗の開業、海外留学、マッカ巡礼といったさまざまな人生の節目も対象となっているという。故人の追悼を目的とした「過七貼」は、埋葬した日から三日目、五日目、七日目、さらには一ヶ月、40日、100日、一年を目安に営まれる。とくに埋葬から三日目、五日目、七日目について、西安回族は「七三五」と呼び習わしているという⁽⁴⁶⁾。

個人で挙行される「過七貼」の会場は、特別に規模の大きなものを除いて、概ね個人宅となる。規模の大小は、主に「過七貼」を営む各家庭の経済力によって決まるという。規模の小さいものと机一卓、アホン一名だけということもあるようだが、多くの場合、机を二～三卓以上連ね、複数名のアホンを招いて実施される。さらに規模が大きくなって個人宅に収まりきれない場合は、個人宅前の道路や隣近所も会場として実施される。筆者が2008年6月13日に参加した「過七貼」では、アホンたちは小路に長椅子を出して腰掛け、ハンドマイクを手に『クルアーン』を朗読していた。参列者は、小路に面した数軒の家に分かれて席に着いており、外から聞こえる朗読の声を聞いていた。ドゥアーもまた、外から聞こえるアホンの掛け声に従って、一同揃って行っていた。会食用の料理の準備も小路の片隅で行われており、讃聖後のドゥアーが終わるとすぐ、それぞれの会場に料理が運ばれていた。鍋などの調理器具や食器類は、清真寺が所有しており、必要に応じて貸し出される。

特別に規模の大きな「過七貼」は、清真寺を会場として行われる。筆者が2008年6月18日に化覚巷清真大寺で参与観察した葬礼は、参列者がたいへん多く、葬礼後の会食も清真大寺内で営まれた。故人は、正式にアホンと認められたわけではなかったが、信仰に厚く、人望もあったため、尊敬の意を込めて「アホン」とまで呼ばれる人物であった。故人の没後三日目には牛一頭が用意され、清真寺内で屠られた後、「過七貼」においてその肉が振る舞われたという。没後五日目の「過七貼」もまた清真大寺で挙行されていた。

(45) 西安回族は、婚礼と葬礼を「紅白二事」と呼んで、とくに重視している。

(46) 馬健君『西安回族民俗文化』167頁。

カディーム派のコミュニティにおいては、このような個人で挙行される「過七貼」が頻繁に行われている。自分が主催するだけでなく、招待されて参加することも多い。近年では、役所や一般企業に勤める回族も増えてきているため、「過七貼」の開催日も休日である週末に集中する傾向にある。また、普段、清真寺での礼拝に参加していないような人々であっても、「過七貼」だけは営むといった傾向がある。主催者である人物が宗教活動についての知識が乏しい場合、知識の豊富な親戚や友人が中心となってアホンたちと連絡を取り合い、「過七貼」を営んでいる。

とはいえ、同じコミュニティに所属するすべての回族が、コミュニティ内で営まれるすべての「過七貼」に参加するわけではない。通用門の掲示板に貼られた「請柬」を見ても、普段、疎遠な関係である人物の「過七貼」には参加しない。この点から、個人で挙行される「過七貼」は、コミュニティ全体というわけではなく、参加する人々にとって、自らの所属する清真寺とそれにつながる自らの関係性を確認するための宗教活動であると考えられる。

おわりに

イスラームを信仰する回族は、圧倒的多数の漢族に囲まれる中で生きる少数民族として、信仰とそれにもとづいた生活習慣を維持するため、清真寺を中心に集住し、独特なコミュニティを形成して生活している。およそ六万人の回族が暮らす西安においても同様に、市内に31ある清真寺及び礼拝施設を中心に集住し、それぞれに独立したコミュニティを形成しているとされてきた。

しかしながら西安には、これらのコミュニティを越えた複数のまとまりが重層的に存在しており、その内部は複雑な状況を呈している。その一つは回坊と呼ばれる複数のコミュニティを包含する大規模な集住地域であり、もう一つはイスラームの教義解釈の違いによって生じた「教派」というまとまりである。

市内中心部にある回坊は、公的に認められた集住地域ではないものの、回族にとっては信仰とそれにもとづいた生活習慣を自由に実践できる空間として機能している。その空間認識は、清末の西北ムスリム反乱を契機に強化され、近年の都市再開発計画によってさらに明確化されるようになってきている。このように明確化された回坊は、清真寺の移転などをともなう再開発を免れ、伝統的な集住形態を維持することを可能とする一方、他地域にある回族コミュニティとの格差を生じさせている。

西安回族の日常的な宗教活動に大きな影響を及ぼしているのは、カディーム派、イフワーン派、サラフィーヤ派という三つの教派の違いである。これら三つの教派は、概ね各清真寺を単位として分布しており、コミュニティ間の関係を決定づけている。とくに、カディーム派とイフワーン派は互いに通婚を忌避するなど、今なお、その関係は断絶状態にあ

るといえる。その背景には、布施としての性格を持つ「乜貼」をめぐる解釈の違いが大きな影響を及ぼしている。イフワーン派は、アホンに渡される乜貼がイスラームの教義に反しているとして批判する。それに対してカディーム派は、非イスラーム国家である中国において乜貼によってアホンやマンラーの生活を支えることは信仰を維持するために必要なことであると反論するのである。

とくにカディーム派の回族にとって、このような「乜貼」や会食を伴う「過乜貼」は、周囲を漢族に囲まれて暮らす自分たちの信仰と生活習慣を維持するために重要な宗教活動であり、自らの所属する清真寺とそれにつながる関係性を確認するための日常的な宗教活動であるといえる。西安においても、1950年代ごろから、清真寺での礼拝に参加しなく／できなくなった人が増加するようになってきている。近年では、とくに若者の礼拝参加者が減少しており、父親は熱心に毎日清真寺に通いながらも、その息子はまったく姿を現さないといった事例は多く見られる。本文中でも指摘したように、そのような人々であっても「過乜貼」だけは営むといった傾向があり、「過乜貼」を通じたゆるやかなつながりを通じて自らの関係性とムスリムとしての意識を維持しているのである。このような「過乜貼」を通じて形成されるゆるやかなつながりは、「五月十七平安乜貼」や「聖紀」といった大規模な「過乜貼」をはじめ、多数の人々が参加する「過乜貼」を通じて、コミュニティという枠を越えて網の目のように張り巡らされていると考えられる。

以上のように本稿ではカディーム派の宗教活動を中心にみてきたが、一方のイフワーン派はムスリムとして「正しい信仰」を追求することで、自らのアイデンティティを強化し、周囲の漢族と「共生」しようとしていると考えられる。そもそもイフワーン派は、西北ムスリム反乱後の厳しい状況に対応するために、中国伝統文化との混淆から脱却し、「正しい信仰」を確立するための改革運動であったという⁽⁴⁷⁾。

それでは、このようなイフワーン派やサラフィーヤ派のコミュニティはどのようにして維持されているのか。この点については今後の課題としたい。

(47) 中田吉信「近代における中国イスラム教界の改革運動」(前注22参照)、75-77頁。