

政教分離のパラドクス

—中国に生きるムスリム・マイノリティの事例から—

奈良雅史¹

本論は、現代中国に生きる回族と呼ばれるムスリム・マイノリティに焦点を当てて、中国における政教分離をめぐる状況の変遷とそれに伴って回族たちがいかに宗教的な活動を展開してきたのかを検討する。そこから明らかになるのは、宗教的な管理統制の強化が、「宗教的なもの」の世俗的領域への拡がりを促進する、一見すると逆説的なプロセスである。

¹ ならまさし：国立民族学博物館、総合研究大学院大学准教授

1. はじめに

中華人民共和国は、「社会主義」を標榜する国家だ。ただし、それは経済的には市場経済化しつつ、政治的には中国共産党による実質的な一党独裁を維持する「中国の特色ある社会主義」である。中華人民共和国を統治する中国共産党は、中国の実情や取り巻く政治経済的状况に応じて、「マルクス主義の中国化」を試みてきた。たとえば、それは中華人民共和国建国前に毛沢東によっても¹⁾、中華人民共和国の現指導者である習近平によっても言及されている²⁾。その意味で、「マルクス主義の中国化」は、中国共産党にとって中華人民共和国の建国前から現在に至るまで一貫した政治的課題であるともいえる。

「中国化」の対象は、マルクス主義だけではない。「宗教」もそのひとつだ。中国語における「宗教」概念は、西洋近代出自の religion が 19 世紀末に日本での翻訳を経てもたらされたものである (広池 2003)。2015 年 5 月に開催された統一戦線工作部全体会議において、習近平が「積極的に宗教と社会主義社会との適応を指導し、中国化の方向性を堅持する」と述べて以降³⁾、中国では「宗教の中国化」が積極的に進められてきた (e.g. 村上 2018；佐藤 2019)。「宗教の中国化」には、①祖国を愛し、社会主義制度や中国共産党の指導を支持し、国家の法令を遵守する「政治的アイデンティティ」、②社会的状況に則して社会的な調和や進歩を促進する「社会的適応」、③社会主義核心価値観⁴⁾に基づいて宗教を導き、中国の伝統文化に沿う形での各宗教教義の再解釈を行う「文化的融合」といった 3 つの面があるとされる⁵⁾。目下のところ、「宗教の中国化」政策において実施されてきたこととしては、イスラームやキリスト教などの外来宗教の宗教施設において、それらの宗教を象徴する部分を撤去することなどである。撤去されることになったのは、イスラームであればアラブ風のモスクのドーム屋根やミナレット、キリスト教であれば教会の十字架などである。イスラームについては、それに加えて、ハラール・レストランなどにおけるハラールのアラビア語表記も禁止されるようになった。こうした措置は中国政府が多く的一般信徒の意に反して推

進しているものである。その意味で、これは現代中国における宗教弾圧とみなすことができるだろう。

ただし、外来の概念である「宗教」を「中国化」しようとする試みは、現政権において始められたというよりも、マルクス主義がそうであったように、中国共産党にとっては新中国建国前からの政治的課題であった。またそれは中国共産党がいかに政教分離を実現していくのか、言い換えれば、国家体制における宗教の布置をめぐる問題にいかに取り組んでいくのかという試みでもあった。

中国における政教分離をめぐるのは、西洋近代のキリスト教社会において形成されてきた宗教と世俗の二元論的な構造（アサド2004）とは対照的に、国家をはじめとする世俗的な制度と宗教が不可分に混ざり合っていることが早くから注目されてきた。C・K・ヤンは、世俗的諸制度から独立し、独自の神学や儀礼、組織を有する宗教を「制度的宗教（institutional religion）」と呼び、中国における仏教や道教、西洋社会のキリスト教やアラブ社会のイスラームをそこに位置付けた。それに対して、神学や儀礼、組織が世俗的諸制度に深く浸透し、それらの一部となっている宗教を「拡散した宗教（diffused religion）」と位置づけ、中国社会における宗教を特徴づけるものとして分析した（Yang 1961）。ヤンが提示する中国における宗教のあり方は、欧米において世俗化に伴う宗教的権威の衰退を経て、宗教性が社会的に拡散してきたプロセスに着目するポスト世俗化をめぐる議論（e.g. Cipriani 2019）とは異なるモデルとして注目されてきた（櫻井2020）。

ただし、次項で概観するように、中国において世俗主義を前提とする国民国家の形成が目指されるなか、特に中華人民共和国建国以降、民俗宗教を含めた宗教活動は国家による管理統制下に置かれることとなった。そのため、世俗主義的な国家制度において宗教がいかに「制度化（institutionalization）」されてきたのかにも焦点が当てられてきた（Ashiwa and Wank 2009）。「制度化」をめぐる議論では、国家と宗教的な諸集団との関係を対立的に捉えるよりも（e.g. Feuchtwang 2000）、多様なアクターによる対立的とは限らない複雑なポリティクスのあり方

とそれによる宗教の「制度化」のプロセスが論じられた (e.g. Chau 2006)。「制度化」の局面は、宗教活動が国家による厳しい管理統制下に置かれた中国における宗教をめぐる状況を理解するうえで重要である。しかし他方で、厳しい管理統制下にあるからこそ、人びとは国家による宗教に対する管理制度に適応しようとするだけでなく、それを避けて宗教活動を展開する場合もある (e.g. 奈良 2016)。

こうした中国における宗教をめぐる複雑な状況を捉えるためのモデルとして、楊鳳崗は3つの宗教市場モデルを提示した。それは政府公認の宗教組織とその活動からなる「赤い市場」、政府非公認の宗教組織とその活動からなる「黒い市場」、法的地位が曖昧な宗教組織とその活動からなる「灰色の市場」によって構成される。楊は、中国の宗教的状况をこの3つの宗教市場の動態として分析したうえで、現代中国で基調をなしてきたのは「灰色の市場」であると論じた (楊 2020)。

ただし、ここで注意すべきなのは、上述したヤンが論じた宗教の拡散性が、このモデルでは必ずしもうまく捉えられないという点だ。楊のモデルは、その色分けが示唆するように、世俗主義国家において政治的に囲い込まれた宗教的領域を前提としたものである。しかし、宗教的实践は世俗から切り離された宗教的領域に還元しうるものではなく、そこから横溢してしまう (アサド 2006)。1989年10月11日にチベット自治区ラサで起こった騒乱を事例として、その政治性と宗教性の不可分性を分析した大川謙作は、そこに「政教分離の限界」を看取した (大川 2004)。この限界は、宗教性が世俗的領域にも拡散しうることによるものといえる。世俗的領域に拡散した宗教性は、さらなる国家からの介入を招きうる一方で、人びとが国家からの介入を受けずに宗教活動を展開しうる余地を生み出すことにもなる (e.g. 奈良 2013)⁶⁾。そうだとすれば、冒頭で取り上げた「宗教の中国化」政策にも、宗教に対するさらなる管理統制の強化のみに還元できない影響があるかもしれない。

本稿では、中華人民共和国における政教分離政策を概観したうえで、回族⁷⁾と呼ばれる中国に暮らすムスリム・マイノリティの实践を事例として、彼／彼女らが現代中国における宗教に対する管理統制をいかに生

き抜いてきたのかを、近年推進されてきた「宗教の中国化」政策による影響を含めて検討する。そのうえで、現代中国における政教分離をめぐる特徴について考察する。本稿で取り上げる事例は、2008年から2024年にかけて回族を主な対象として中国雲南省昆明市を中心に実施したフィールドワークに基づく⁸⁾。また、宗教は中国において政治的に敏感な問題のひとつであるため、本稿では氏名、施設名などに仮名を用いる。

2. 中華人民共和国における政教分離⁹⁾

上述のように、中華人民共和国では、宗教をいかに国家制度のなかに位置付けるかが建国以前から続く一貫した政治的課題として取り組まれてきた。王朝期中国には、宗教活動に対する管理統制を行う礼部という機関が設けられていたものの、religionに相当する包括的な宗教概念はなかった。また、王朝期中国では、王朝が正統な宗教儀礼や神々を規定することを通じて人びとを統治していたとされる(横田2024)。そのため、中国における近代国家建設においては、政教分離の実現も重要な政治的課題のひとつとなった。民国期には迷信の打破と信教の自由、国民道徳としての儒教の利用と政教分離、それぞれの両立が試みられた(広池2003)。宗教をめぐる政治的課題の両義性は、その後、中国共産党にも引き継がれることとなる。

マルクス・レーニン主義を原則とする中国共産党にとって、宗教は非科学的な、最終的に打倒すべきものであった。それは現在も同様である。たとえば、文革後の1982年に公布され、現在も中国共産党の宗教政策における基本方針となっている文書(19号文件)において「宗教は最終的には消えてなくなるものである」(中共中央文献研究室総合研究組・國務院宗教事務局政策法規司編1995: 55)と明記されている。

しかし、同時に宗教は中国共産党にとって保護すべき対象でもあった。それには中華人民共和国建国前の中国共産党を取り巻く政治的状況が関係していた。国民党軍に追われた中国共産党は長征を経て、1937年に中国西北部の陝西省延安にその拠点移した。陝甘寧辺区での活動

を本格化させた中国共産党は、そこで日本軍、国民党、回民（中華人民共和国において回族と呼ばれるムスリム）軍閥と覇権を争うこととなった。そうしたなか、中国共産党は当地においてイスラームを信仰する回民、チベット仏教を信仰するモンゴル人などの地元住民から支持を得る必要があった。そうした状況下、中国共産党は宗教保護の方針を打ち出さざるを得なかったのだ（松本 1999: 171-239）。中国共産党は、一見すると宗教に対して抑圧的であり、実際に宗教を弾圧してきた時期があるものの、それ以降、「信教の自由」の原則を堅持してきた。それは建国後、4度改正された中華人民共和国憲法に「信教の自由」が一貫して明記されてきたことに示される（土屋 2009）¹⁰⁾。つまり、中国共産党は、宗教を一方では打倒、他方では保護しようとしてきたのだ。この中国共産党にとっての宗教の両義性は、宗教的な領域を「非科学的」な「迷信」と「信教の自由」によって保護すべき「宗教」とに区分することに表れる（広池 2003）。

中華人民共和国建国前、中国共産党は宗教と迷信を明確には区別しておらず、宗教に関わる文書では「宗教迷信」という表現が用いられていた。例えば、1933年公布の土地改革に関する文書では、「宗教職業者」を「牧師、神父、和尚、道士、齋公（道士の尊称）、看地（宅地や墓地の吉凶の占い）、算命、卜卦（吉凶の占い）など宗教迷信の職業を生活の糧として3年以上の者」（中共中央党校党史教研室選編 1979: 126、括弧内の説明は筆者による）と定義していた。ここでは、現在、中国政府が公認している5つの宗教（仏教、道教、イスラーム、カトリック、プロテスタント）に属する牧師や和尚などと、それらには当てはまらない占いなどが「宗教迷信」として並記されている。

それに対して、上述した19号文件（1982年公布）では、「宗教の範囲に属さない、国家の利益と人民の生命財産に危害を加える迷信活動に断固として打撃を与えなければならない」として、迷信を宗教と区別したうえで、取り締まりの対象と位置づける（中共中央文献研究室総合研究組・國務院宗教事務局政策法規司編 1995: 69）。ここで「迷信活動」とされるものは、「反動的な民間信仰組織、男性の巫子、巫女（中略）この

ほかに全ての看相（人相などを見ること）、算命、風水など」（中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 69、括弧内の説明は筆者による）である。刑法上においても、ここで明記される「迷信活動」を職業として利用する者、あるいはそれらを通して反革命活動を行う者は刑罰の対象となる（土屋 2009: 65-68）。それとは対照的に、迷信から区別される宗教に対しては、「全ての正常な宗教活動を断固として保障する」と明記される（中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 68）。ここで言及される「正常な宗教活動」として具体的には「拝仏、誦経、焼香、礼拝、祈祷、講經、講道、ミサ、受洗、受戒、断食、宗教上の祝祭日を過ごすこと、神父の聖油による祝福、追想など」（中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 63）が挙げられる。これらにおいて「迷信」、「宗教」として列挙される内容は、上述の1933年に公布された文書で「宗教迷信」として言及された内容と重なる。つまり、それまで同一視されていた「宗教」と「迷信」がここに至り、明確に区別されることとなったのだ¹¹⁾。中国政府が法的に「信教の自由」を認める「宗教」の領域は、このように「迷信」から切り離されることによって規定されてきた。

さらに、「迷信」から区別されることで対象化された「宗教」は、政治あるいは世俗的領域から分離される。例えば、1958年5月の党大会（第8回第2回会議）で提示されたイスラームに対する政教分離政策は、（1）民族と宗教の分離、（2）宗教信仰と宗教制度の分離、（3）宗教と行政の分離、（4）宗教と教育の分離、（5）党内外の分離（党員の宗教信仰の禁止）の5項目で構成されていた（《当代中国的民族工作》編輯部編 1993: 117）。さらに同時期に、中共中央統一戦線部主催の回族イスラーム問題座談会が開かれ、「回族の中で宗教制度を改革することについての意見」として「11条の改革意見」が提出された（馬 1992: 164）。ここでそれまで許容されてきたモスクの管理制度やモスクによる土地や家畜などの財産所有、信徒に対する宗教的処罰などの廃止が指示された。さらに同年12月には、宗教制度や宗教的特権の廃止を盛り込んだ、国家民族

事務委員会党グループによる「当面のイスラーム・ラマ教工作問題に関する報告」も党中央に批准され、各地に通達された《当代中国的民族工作》編輯部 1993: 408-409)¹²⁾。

これらの政教分離政策において、宗教信仰はその基盤となっていた宗教制度から切り離され、思想問題に位置づけられた。そのうえで、宗教信仰を「信教の自由」の対象とする一方で、宗教制度を封建的特権として改革すべき対象とした。これは本論で取り上げる回族と呼ばれるイスラーム・マイノリティによるイスラーム実践に甚大な影響を与えるものであった。回族は、伝統的にモスク周辺に集住し、「教坊 (*jiaofang*)」などと呼ばれるコミュニティを形成してきた。中華人民共和国建国以前、モスクを政治的、宗教的中心とする回族コミュニティは漢人社会からある程度の自律性を保っていた。例えば、華北から内蒙古にかけての地域では、コミュニティ成員はモスクの運営を担う「郷老 (*xianglao*)」と呼ばれる世俗的リーダーを選出し、郷老たちが宗教指導者である「アホン」¹³⁾を任命した。アホンたちは、宗教活動を司るだけでなく、イスラーム法に基づいた刑罰制度も実施した。その意味で、彼らは回族コミュニティにおける宗教的、社会的指導者としての役割を果たしてきたのだ(岩村 1949、1950)。

しかし、上述のように中国政府による政教分離政策によって、宗教信仰と宗教制度は切り離され、モスクを中心としたコミュニティは大きな影響を受けることになる。イスラーム信仰は「信教の自由」として保障されたものの、それを可能にしていた回族コミュニティの運営やアホンの権限などは封建的特権として大きく制限されることとなったためだ。宗教に対するこうした扱いは、2004年に公布された中華人民共和国において初めての宗教に関する総合的法規である「宗教事務条例」にも引き継がれた¹⁴⁾。本条例においても、「信教の自由」を認めると同時に(第1条～第3条)、宗教活動は政府の承認を得た「宗教活動場所 (*zongjiao huodong changsuo*)」に限定された(第12条)。また、そうした宗教施設(第13条～第16条)やそこで宗教業務に従事する宗教指導者(第27条、第28条)には、行政当局が課す条件を満たすことと行政当局への

登録が義務付けられた。加えて、こうして当局の認可を得た「宗教活動場所」は、当局による監督と検査を受ける義務を負うこととなった(第19条)。本論で焦点を当てる回族にとっては、礼拝やイスラーム教育をはじめとする宗教活動を行う際は、当局の承認を得たモスクにおいて、当局が発行する免状を有するアホンの指導の下で実施されなくてはならない。それを逸脱し、政府公認のモスク以外の場所で、あるいは政府の免状を持たないムスリムの指導下で宗教活動を実施する場合は、当局から取り締まりを受ける危険性がある(e.g. 奈良2016)。

以上を踏まえると、中華人民共和国における宗教の領域は、第一に迷信から区別することによって、「正常な宗教活動」を行う「信教の自由」を保障する対象として規定される。それは具体的には上記した5つの公認宗教である。そのうえで、政治や教育などの世俗的領域から切り離す宗教管理制度によって、これらの公認宗教を信仰に偏重した領域として位置づけたうえで当局の管理統制下に置く。こうして中華人民共和国における宗教の領域が形成された。その結果、回族が中国社会において一定程度の自律性を持ちうることを可能にしていたイスラームに関わる諸実践は、礼拝などの宗教活動に限定されたうえで「宗教活動場所」として政府に公認されたモスクのなかに囲い込まれていくこととなった。また、中国政府は単に宗教活動を抑圧するだけでなく、宗教セクターを中国共産党の支配を安定させるために利用するようにもなってきた。それは特に2002年から2012年までの胡錦濤政権下でより顕著であった。調和のとれた社会「和諧社会」をスローガンとした当該政権下では、政府の管理・監督下にある宗教組織による公益活動も社会の安定に寄与するものとして支援されるようになった。実際、仏教、プロテスタント、イスラームなど、さまざまな宗教組織による公益活動が活発化した(川田2012; 奈良2016)。

ただし、文化・社会的領域にまで管理統制を拡大する中国政府による政教分離政策は、あくまで「宗教による政治への不介入」を一義的な目的としており、国家の利害と衝突しかねない場合、「信教の自由」の保障は容易に蔑ろにされてしまう(e.g. 毛里1998)。その意味で、ここに

は「政教分離の限界」(大川 2004)があるといえる。

しかし、この「限界」は、宗教活動の抑圧だけにつながるわけでは必ずしもない。大川は、中国で掲示や携帯などが禁じられているダライラマの写真が、チベット自治区ではほとんど見られない一方で、青海省などでは寺院や食堂、個人宅、さらには土産屋にまで飾られている状況に着目する。こうした状況を踏まえ、大川はダライラマが政治的共同体としてのチベットの象徴であるだけでなく、チベット仏教徒にとっての個人的信仰の対象でもあるという意味で、政教の二元性を有する存在であると指摘する。そのうえで大川は、こうしたダライラマの存在は政治には必ずしも還元されない政教の緩衝地帯を提供することともなり、信仰の対象として黙認されうる余地があるのだと論じる(大川 2004: 41)。

こうした政教の不可分性は回族においても同様である。回族のあいだでは「イスラームは単なる宗教(zongjiao)ではなく、生き方(生活方式、shenghuo fangshi)なんだ」という語りがよくなされる(奈良 2013: 53)。これは彼／彼女たちが実践するイスラームが、中国政府が囲い込む、世俗的領域から切り離され、信仰に偏重した領域としての「宗教」に還元しえないものとして捉えられていることを意味する。

3. 社会に拡散する宗教性

上述のように中華人民共和国において宗教活動は、政府の厳しい管理統制下に置かれることとなった。しかし、比較的リベラルな社会政策がとられるようになり、宗教政策が緩和された改革開放以降、宗教活動は活発化した。回族に関しても、モスクの再建やイスラーム教育、宣教活動などが1980年代から2010年代にかけて盛んになった。その結果、より厳格にイスラームを実践しようとする回族も現れるようになった。

しかし他方で、改革開放以降、昆明市のような都市部ではモスク周辺でも再開発が進み、回族は分散して居住するようにもなった。つまり、中国政府の政教分離政策に伴い、伝統的な回族コミュニティの政治的な機能が限定されたことに加え、コミュニティの重要な要件であった、回

族がモスク周辺に集住する居住形態がみられなくなったのだ。このようにモスクにおける宗教生活が疎遠化したことで、回族たちのなかには宗教意識が低下し、宗教活動を実施しなくなる者も少なくない。現地の回族のあいだでは、こうした宗教的な変化は「漢化」と呼ばれる。このように改革開放以降、回族のあいだではイスラーム信仰に目覚め敬虔になる動きとイスラームの影響力の低下という一見すると相反する変化が同時に進展してきた。加えて、前節で概観したように、中国政府の宗教管理制度はモスクやそこで働く宗教指導者に対する管理統制を通じて、宗教を統治しようとしてきた。その結果、モスクは回族の一般信徒が望むイスラームを実践しうる場所では必ずしもなくなっており、当局に親和的な宗教指導者は「赤いアホン」や「政治アホン」と一般信徒から批判される傾向にある（奈良 2016）。

こうした回族を取り巻く宗教的、社会的、政治的変化に伴い、改革開放以降、回族の宗教生活の基盤となっていたモスクを中心とした回族コミュニティが特に都市部では衰退してきた。より厳格なイスラーム実践を志向する回族たちのなかには、当局が禁止する宣教活動などに従事したり、政府寄りの宗教指導者を忌避したりする者もあり、彼／彼女らはモスク以外の場所で宗教活動を行うようにもなってきた。また、宗教意識が弱体化した回族たちは、モスクの周辺に暮らしていないため、そもそもモスクにやってくる機会が少ない。こうした回族コミュニティの衰退は、宗教性の異なる回族たちのあいだの分断を助長しているようにもみえる。実際その傾向は強いといえるが、その一方で、宗教性が異なるとしても回族たちはいくつかの利害を共有し、既存の回族コミュニティとは違いかたちで一定の凝集性を保つてきた。そうした利害のひとつに婚姻がある。

回族のあいだでは、現在、族内婚への選好がみられる¹⁵⁾。それは特に清朝末期に起こったムスリムと漢人との対立の先鋭化とそれに伴う回族に対する虐殺による影響と考えられる。雲南省の回族のあいだでは毎年この虐殺の被害者を悼む「亡人節」という儀礼も行われ、その記憶が継承されてきた。また、それは回族と漢族との間のエスニック・バウンダ

リー (Barth 1969) の再生産にもつながってきた。しかし、上述のように、都市部ではモスクを中心とした回族コミュニティが衰退してきた。それは回族がモスク周辺に集住する居住形態が崩れ、回族と漢族が混在する状況が顕著になったことを意味する。その結果、回族と漢族とのあいだでの通婚も増加した。例えば、昆明市の回族集住地域のひとつでは、中華人民共和国建国以前、回族と漢族の通婚はほとんど見られなかったが、近年は増加傾向にある。当該地域では、新中国建国以前にはほとんど見られなかった回族と漢族の通婚が、45才から60才までの回族住民の20%ほどに拡大してきた(馬2003)。これは虐殺などの記憶を共有する民族としての回族にとっては由々しき事態だといえる。

しかし同時に回族にとって婚姻は、ムスリムとしてイスラーム信仰とも不可分なものであった。昆明市の回族のあいだで、婚姻はムスリムとして生きていくうえで果たすべき義務のひとつとされている。そのため、「婚姻はイスラーム信仰の半分」とまでいわれる(奈良2016: 138)。たとえば、1950年代に昆明市の回族コミュニティで実施された調査報告では、イスラームの教義上、ムスリムとして結婚する条件を満たし、健康でもあるのに、結婚しないことは、回族たちにとってアッラーの意に反することであり、認められないものであったとされる(忽1985: 8)。そのため、回族社会において生涯独身でいることは批判的に捉えられてきた(黄1996: 6)。ムスリムはイスラームの教義上、ムスリムと結婚しなければならない¹⁶⁾。上述のように回族のあいだでは族内婚への選好があることに加え、雲南省におけるムスリムの多くは回族であるため、配偶者として期待されるのは回族となる。

婚姻は、このように歴史的記憶を共有する民族としてだけでなく、イスラームを信仰するムスリムとしても回族にとってそのアイデンティティに深く関わる重要性がある。婚姻に関しては上述のようにイスラーム復興と漢化が同時に進展し、分裂傾向にある回族コミュニティにおいて、その宗教性の相違を問わず広く利害が共有される。そのため、結婚活動が宗教的に多様化した回族たちの結節点となってきた。たとえば、2000年代以降、回族を中心とするムスリム独身者による食事会やハイ

キングなどのイベントやお見合いパーティーが活発化してきた(奈良 2013; 2016)。

前項で概観した中国政府による宗教政策において宗教活動と位置づけられていたのは「拝仏、誦経、焼香、礼拝、祈祷、講経、講道、ミサ、受洗、受戒、断食、宗教上の祝祭日を過ごすこと、神父の聖油による祝福、追想など」(中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 63)であり、こうした結婚活動はそこに含まれない。しかし、上述のように婚姻は回族たちにとってイスラームの教義と不可分なものでもある。そのため、結婚活動には否応なくイスラーム的な要素が混入してしまうし、積極的に結婚活動にイスラーム的な意義を見出す者も現れるようになる。

たとえば、昆明市では2009年7月ころに、30代の既婚回族女性のリュウ・ジエが中心となって、回族を中心としたムスリムを対象に結婚相手の紹介を行う会社を立ち上げた。この会社は、年会費99元を納めた会員に、2人あるいは多数でのお見合いや婚活の研修、婚活の心理コンサルタントなどのサービスを提供した。リュウ・ジエは、常にヒジャブを着用しており、昆明市の回族のあいだで敬虔なムスリムとして知られていた。また、彼女が中心となって貧困地域の回族支援などの公益活動を「イスラームとムスリム社会の発展のため」に実施していた(奈良 2016: 136)。彼女は上記の婚活支援会社の事業もこうした公益活動に位置づけており、宗教意識が低下し、「漢化」傾向にある回族たちをイスラームに回帰させることを目指していた。そのため、彼女たちが主催したお見合いパーティーは、イスラーム教育を兼ねたものとなっていた(奈良 2016: 136-141)。

このパーティーは、2009年10月1日、昆明市内にあるモスク内のレストラン¹⁷⁾で開催された。このイベントの参加は無料で、かつイベント参加者にはこの会社の年会費99元が免除されたうえで会員になれるという特典が付いていた。そのため、20代前半から40代後半くらいまでの男女100名以上が集まった。このイベントは「雲南全省穆斯林相親鵲橋大会(雲南全省ムスリムお見合いカササギ橋大会)」と題されてお

り、ムスリムという文言は入っているものの、「鵲橋」という文言はむしろ中国文化的な要素を強調している。「鵲橋」は、七夕において織姫が彦星に会うために天の川を渡る際にカササギが集まり橋となったという伝説に由来し、男女の良縁を意味する。そのため、このイベントは一見すると必ずしもイスラーム的なものであるようには見えない。

しかし、このイベントは、宗教指導者の資格を持たないもののイスラーム知識が豊富で、昆明市において敬虔なムスリムとして知られる回族男性マ・タオが、イスラームにおける婚姻の位置づけなどを参加者に説くことから始まった。このイベントは15時から17時までの2時間を予定していた。マ・タオはその冒頭の20分ほどを使って、クルアーンの章句を引用しながら、イスラームの教義における婚姻の位置づけやムスリムによる結婚のプロセスを説明した。その後は、参加者の自己紹介やゲームなどが行われ、お見合いパーティーが進められた。マ・タオは、このイベントへの参加を「参加者がイスラームの婚姻を知る機会になれば良い」と語っていた。その意味で、このお見合いパーティーには、イスラームを伝え、ムスリムの宗教意識を高めることが期待されていたといえる(奈良2016: 139)。

こうした実践は、中国政府が宗教と規定する領域の外に、「宗教的なもの」が拡散している状況を示唆する。上記のイスラーム教育を兼ねたお見合いパーティーは、宗教指導者の資格を持たない者が中国政府の宗教に対する管理制度を逸脱するものかのようにみえる。ただし、ここに見出される宗教性は、中国政府が世俗に位置づけた領域、あるいは宗教として囲い込まなかった領域に拡散しているものだと捉えられる。回族たちにとって婚姻はイスラーム信仰とも不可分な領域だが、中国政府にとっては宗教管理制度の対象とはならないためである。その意味において上記のお見合いパーティーは、中国政府の管理統制下に置かれた宗教活動がそれを逸脱したとは必ずしもいえない面もあり、そうした曖昧さ故に政府からの取り締まりを受けにくい活動であった。

こうした状況は、回族によるその他の実践においてもみられる。たとえば、一見すると単なる観光にみえる、回族による他地域のムスリム・

コミュニティやそのモスクへの訪問も、宣教活動の一環とみなされることがある(奈良2016: 187)。改革開放以降のイスラーム復興において、回族のあいだでも、グローバルに展開するタブリーグ・ジャマートと呼ばれる宣教活動の影響が強まった(e.g. Stewart 2018)。この活動は、他地域のムスリムと交流し、互いのイスラーム信仰を高め合うことを重視する点にその特徴がある(Sikand 2002)。そのため、宣教についての意識が必ずしもない観光活動であっても、モスクに行ったり、他のムスリムと交流をしたりするだけで宣教活動にも位置づけられうるのだ。

ここでも中国政府による宗教管理制度外にある観光活動が、宗教的な実践と不可分な関係にある。改革開放以降、回族のあいだでは、このような中国政府による政教分離政策において必ずしも対象化されてこなかった領域において、「宗教的なもの」が活性化されてきた。ただし、冒頭で述べた「宗教の中国化」政策やそれに関連した宗教政策の強化に伴い、こうした宗教管理制度外において「宗教的なもの」を展開しうる余地が狭まりつつある。

4. 「宗教的なもの」の余地の行方

上述のように回族のあいだでは、イスラームに関わる諸活動は中国政府による管理制度に則って実践されるだけでなく、中国政府の宗教政策上は宗教と切り離された世俗的領域においても実践されてきた。上述した結婚活動や観光活動に示されるように、そうした活動は中国政府からの取り締まりを引き起こすリスクを抑えながら、特に改革開放以降、宗教的に多様化し分裂傾向にある回族をより多く巻き込むことを可能にしてきた。

ただし、習近平政権下では冒頭で言及した「宗教の中国化」政策にみられるように宗教に対する管理統制が強化されてきた。たとえば、習近平政権によって2015年に「宗教の中国化」政策が提唱されてから2年後の2017年に、上記の「宗教事務条例」が初めて改正された¹⁸⁾。この改正は、「宗教事務条例」の内容を大幅に拡大するとともに精緻化するもの

となっている。たとえば、2005年に施行された「宗教事務条例」は全7章48条から成り立っていたが、改正を経て全9章77条となった。

国務院の責任者と記者による問答によれば、この改正の重点は「2つの維持」、「2つの明確化」、「2つの規範化」にあるという¹⁹⁾。「2つの維持」は信教の自由と宗教界の合法的權益の維持、国家安全と社会の調和の維持を指し、「2つの明確化」は宗教活動場所の法人格と宗教団体などの財産権の明確化、宗教の商業化傾向に対する抑制の明確化を意味する。また、「2つの規範化」は宗教界の財務管理の規範化、インターネット宗教情報サービスの規範化を指す。この改正は、信教の自由を認めながらも、2005年版にはなかった規定が加えられており、宗教活動に対して抑圧的に働きうるものである。

たとえば、国家安全に関わる条文として、「宗教事務管理は合法的なものを保護し、非合法的なものを抑制し、過激主義を抑制し、その浸透に抵抗し、犯罪と闘うという原則を堅持する」(第3条)が付け加えられた。そのほかにもインターネットでの宗教活動についての規定が新たな要素として挙げられる。インターネット上での宗教関連の情報サービスは省レベル以上の政府による審査と承認が必要とされ(第47条)、そのコンテンツについても関連規定を順守しなければならない(第48条)と明記された。宗教活動に対する管理統制が比較的厳しい中国において、宗教に関連する活動が相対的に展開しやすかったインターネット空間(e.g. Nara 2013)に対する規定が条文化されたことで、今後の中国における宗教をめぐる状況に大きな影響を与える可能性もある。冒頭で取り上げた楊の研究に基づけば、これは中国政府が宗教政策強化によって「灰色の市場」を縮小させていく試みといえる。

また、改正を経て2024年2月に施行された新疆ウイグル自治区における「宗教事務条例」には、「宗教の中国化」政策も反映された。たとえば、第26条では「新築あるいは改築される宗教活動場所は、その建築、彫刻、絵画、装飾において、中国の特色と風格を反映しなければならない」²⁰⁾と規定された。全国的な「宗教事務条例」では、「宗教の中国化」政策を具体的に反映した文言は、上記の2017年版にも見られないが、

冒頭で述べたように、全国的に宗教施設の「改造」は進められてきた。本稿で焦点を当てた雲南省においても回族集住地域におけるモスクの改造をめぐって当局と地元回族とのあいだで衝突が起り、多くのけが人や逮捕者を出す事態に発展した²¹⁾。

こうした習近平政権下での宗教政策の強化は、前項で取り上げた世俗的領域における「宗教なるもの」を実践する余地を縮小することにつながるようにみえる。実際、雲南省におけるイスラームの中心地のひとつである沙甸の出身者で、モスクでの宗教業務に従事していたこともある30代回族男性によれば、観光活動とも不可分なたちで展開してきたタブリーグ・ジャマートは、中国政府からの規制を受けて行われなくなってきたという。しかし、昆明市における公益活動に携わってきた50代回族男性によれば、中国政府による宗教活動に対する規制が強化され、多くの公益活動の実施が困難になってきたものの、回族を中心としたムスリムを対象とした結婚活動は継続されてきた。前項で述べたように婚姻は、回族にとってイスラーム信仰と大きく関わるものである。その意味において、習近平政権下で宗教統制が強化されてきたなかでも、宗教管理制度上の宗教としては必ずしも対象化されない世俗的領域における「宗教的なるもの」を実践する余地は残されているように思われる。

また、それだけではなく、中国政府による宗教に対する規制の強化が却って「宗教的なるもの」の社会への拡散につながる現象もみられる。上述のように、「宗教の中国化」政策に伴い、ハラール・レストランなどでのハラールのアラビア語表記が禁止されるようになった。しかし、その一方で、ハラール食品の卸売業に従事する30代回族男性によれば、回族を象徴する白帽をかぶった男性などの写真やイラストをハラール食品のパッケージに掲載することは特に政府からの規制がないため、結果としてそうした意匠のハラール食品パッケージが増えているという。その意味では、「宗教の中国化」政策は、ハラールのアラビア語表記を公共空間から排除すると同時に、イスラームを想起させる意匠を社会的に拡散させているともいえる。

このように習近平政権下で宗教に対する管理統制が強化され、それは宗教的なグレーゾーンを狭めることとなってきた。しかし、その一方で、世俗的領域に拡散する「宗教的なもの」は、宗教に対する管理統制が強化されたとしても、必ずしもそこで対象化されず、回族たちに実践の余地を残してきた。さらに宗教に対する管理統制が、それに反して「宗教的なもの」を社会的に拡散させてしまうことすらあるのだ。

5. おわりに

中華人民共和国では宗教をいかに体制に位置づけるかが一貫して重要な政治的課題であった。中国政府は、宗教的領域を禁止すべき「迷信」と信教の自由を認める「宗教」とに区分した。そのうえで、後者を世俗的領域から切り離し、信仰に偏重した領域として囲い込むことで管理統制してきた。本稿で取り上げた回族にとって、こうした宗教政策は、彼／彼女らの信仰が埋め込まれていたモスクを中心としたコミュニティの衰退につながるものであった。その意味で、中国における政教分離は、宗教的な諸集団に対する抑圧として働く傾向にあった。

しかし、その一方で、結婚活動とイスラーム教育、観光活動と宣教活動が不可分なものとして実践されていたことに示されるように、回族たちのイスラーム実践は、中国政府が世俗的領域から切り離して囲い込むことで統治の対象とした宗教的領域には還元されえない広がりを持っていた。これは、政教分離政策によって宗教を管理統制しようとするのが、その対象とはなりにくい世俗的領域に「宗教的なもの」を生み出してしまふことを意味する。結婚活動や観光活動はイスラーム的な要素を否応なく巻き込みながらも、政府が囲い込む宗教的領域には含まれないため、政府からの取り締まりを受けにくい。政教分離によって世俗的領域に形成された「宗教的なもの」をめぐるこうした実践が、改革開放以降の回族のあいだでのイスラームに関わる活動の活発化を支えてきた。その意味で、中国における政教分離は、宗教の管理統制ならびに抑圧につながるものであるものの、同時に世俗的領域における「宗教的なもの

の」を生み出し、宗教管理制度によって対象化されにくい宗教実践の余地を生成することで、政教分離のプロジェクト自体を部分的に破綻させてしまうのだ。一見すると宗教的な諸集団に対する抑圧を強めているだけにみえる「宗教の中国化」政策などの習近平政権下における宗教統制においても同様の傾向を看取しうる。中国における政教分離プロジェクトは、統治の対象としての宗教的領域を生み出す一方で、そこからこぼれ落ちる、統制しにくい「宗教的なもの」を世俗的領域に生成、拡散してしまうという意味で逆説的なプロセスでもあるといえるだろう。

参考文献

- タラル・アサド『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店、中村圭志訳、2004年。
- タラル・アサド『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代』みすず書房、中村圭志訳、2006年。
- 岩村忍『中国回教社会の構造（上）』日本評論社、1949年。
- 岩村忍『中国回教社会の構造（下）』日本評論社、1950年。
- 大川謙作「政教分離」の限界—中国チベット自治区ラサにおける騒乱の分析から」（『アジア経済』45巻7号、2004年）、29-44頁。
- 川田進「中国政府の宗教政策と「公益」活動：チベット系仏教寺院の震災救援活動を通じて」（『宗教と社会貢献』2巻2号、2012年）、69-88頁。
- 黄庭輝「回族」（嚴汝嫻主編『中国少数民族の婚姻と家族、中巻』第一書房、江守五夫監訳、1996年、5-24頁。
- 櫻井義秀「はじめに」（櫻井義秀編著『中国・台湾・香港の現代宗教—政教関係と宗教政策』明石書店、2020年）、9-30頁。
- 佐藤千歳「宗教の「利用」から「監督」への後退—習近平政権の宗教政策からみる政教関係の変化」（『21世紀東アジア社会学』10号、2019年）、11-27頁。
- 土屋英雄『現代中国の信教の自由—研究と資料』尚学社、2009年。
- 奈良雅史「「国家の余白」としての「宗教的なもの」：中国雲南省昆明市における回族の結婚活動を事例として」（『史潮』74号、2013年）、53-72頁。
- 奈良雅史『現代中国の〈イスラム運動〉—生きにくさを生きる回族の民族誌』風響社、

- 2016年。
- 広池真一「中国の共産主義における「宗教」概念——一九六〇年代牙含章による議論を中心に」(『宗教研究』77巻1号、2003年)、27-50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。
- 村上志保「中国におけるキリスト教「中国化」—「中国化」をめぐる議論と教会の変化—」(『立命館法学 別冊「ことばとそのひろがり」』6号、2018年)、627-651頁。
- 毛里和子「中国にとっての「社会主義」—その効用と限界」(『社会主義経済学会会報』30号、1992年)、38-43頁。
- 毛里和子『周縁からの中国：民族問題と国家』東京大学出版会、1998年。
- 楊鳳崗「中国における三つの宗教市場—赤色・黒色・灰色の宗教市場」(櫻井義秀編『中国・台湾・香港の現代宗教—政教関係と宗教政策』明石書店、櫻井義秀訳、2020年)、31-77頁。
- 横田浩一「信仰：漢人民俗宗教研究にみる「中国」の一体性と多様性」(河合洋尚・奈良雅史・韓敏編『中国民族誌学—100年の軌跡と展望』風響社、2024年)、179-193頁。
- Ashiwa, Yoshiko and David L. Wank, "Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay," in: *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, ed. by Y. Ashiwa and D. L. Wank, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 1-21.
- Barth, Fredrik, "Introduction," in: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, ed. by F. Barth, Boston: Little Brown and Company, 1969, pp. 9-38.
- Chau, Adam Yuet, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Cipriani, Robert, "Diffused Religion and Civil Society in Italy," *Academicus International Scientific Journal* 19, 2019, pp. 65-79.
- Feuchtwang, Stephan, "Religion as Resistance," in: *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*, ed. by E. J. Perry and M. Selden, London and New York: Routledge, 2000, pp. 161-177.
- Nara, Masashi, "Fragmented yet Associated: Waqf Activities in an Urban Hui Muslim Internet Community," *Inter Faculty* 4, 2013, pp. 35-58.
- Sikand, Yoginder, *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920-2000): A Cross-country Comparative Study*. Hyderabad: Orient Longman, 2002.
- Stewart, Alexander, "Tabligh Jama'at in China: Sacred Self, Worldly Nation,

Transnational Imaginary,” *Modern Asian Studies* 52 (4), 2018, pp. 1194–1226.

Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press, 1961.

《当代中国的民族工作》編輯部編『当代中国的民族工作（上）』北京：当代中国出版社、1993年。

國務院第七次全国人口普查領導小組辦公室編『中国人口普查年鑑—2020』北京：中国統計出版社、2022年。

忽文惠「昆明回族婚俗」（雲南省編輯組編『昆明民族民俗和宗教調查』昆明：雲南民族出版社、1985年）、7–9頁。

馬寿榮「都市回族社区的文化變遷：以昆明市順城街回族社区為例」『回族研究』（52卷4号、2003年）、33–38頁。

馬通「西北回族穆斯林的過去与未来」（『西北民族研究』11号2卷、1992年）、159–167頁。

邱樹森主編『中国回族史（上）』銀川：寧夏人民出版社、1996年。

中共中央党校党史教研室選編『中共党史參考資料（三）』北京：人民出版社、1979年。

中共中央文献研究室綜合研究組・國務院宗教事務局政策法規司編『新时期宗教工作文献選編』北京：宗教文化出版社、1995年。

注

- 1) 中国共産党では中華人民共和国の建国前から、毛沢東をはじめとする指導者らによって中国の実情に合わせた「マルクス主義の中国化」が目指されてきた（e.g. 毛里1992）。
- 2) たとえば、2022年10月に開催された中国共産党第20回全国代表大会において、習近平はそれまでの10年の執政を包括するなかで「マルクス主義の中国化および近代化」の新境地を開いたと述べた。中華人民共和国中央人民政府「高举中国特色社会主义伟大旗帜為全面建设社会主义現代化国家而团结奮斗——在中国共産党第二十次全国代表大会上的報告」2022年10月25日（https://www.gov.cn/xinwen/2022-10/25/content_5721685.htm 最終アクセス：2024年9月25日）。
- 3) 中華人民共和国中央人民政府「鞏固發展最広汎の愛国統一戦線為實現中国梦提供広汎力量支持」2015年5月20日（https://www.gov.cn/xinwen/2015-05/20/content_2865448.htm 最終アクセス：2024年12月14日）。

- 4) 2012年11月に開催された中国共産党第十八回全国代表大会において打ち出され、習近平政権下で強調されてきた政治スローガンを指す。富强・民主・文明・和諧・自由・平等・公正・法治・爱国・敬业・诚信・友善の24字で表される。人民網「着力培育和践行社会主义核心价值观」2024年01月28日 (<http://gs.people.com.cn/n2/2024/0128/c183342-40729969.html> 最終アクセス：2024年12月19日)。
- 5) 銅川統戦「如何解讀“我国宗教中国化”」2016年6月15日 (https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzI2MDE2MzA3MA==&mid=2247483828&idx=2&sn=29a5d3d449fe9838cf07de87b4f4c047&scene=27 最終アクセス：2024年9月25日)。
- 6) 筆者は、別稿において国家が管理統制の対象とする「宗教」からはみ出すことで、その管理統制を受けにくい、世俗と宗教が不可分な「宗教的なるもの」を「国家の余白」という概念で分析した(奈良2013)。
- 7) 回族は、主に唐代から元代にかけて中国に移住した外来ムスリムとイスラームに改宗した漢人との通婚の繰り返しにより形成された民族集団とされる(奈良2016)。2020年のセンサスに基づくと、回族人口は、約1138万人である。これは中国に暮らす55の少数民族のうち3番目の人口規模である(國務院第七次全国人口普查領導小組辦公室編2022)。
- 8) これらのフィールドワークは、科学研究費(11J01778, 14J08688, 24K04486)、ならびに旅の文化研究所、笹川科学研究助成、小林節太郎記念基金、りそなアジア・オセアニア財団からの研究助成に基づく。
- 9) 本節の内容は、拙稿(奈良2013)第1章を本論の目的に則して大幅に加筆修正したものである。
- 10) ただし、文革期に制定された75年憲法には、それまでの憲法になかった「無神論宣伝の自由」が規定された。しかし、それは1982年の改正で削除された(土屋2009: 3-6)。
- 11) これらを区別することになった背景には、1960年代に中国共産党内で起こった宗教と迷信をめぐる論争があるとされる(広池2003)。
- 12) これら1950年代後半に実施された宗教政策は、基本的に改革開放以降も継続されている(毛里1998: 109)。
- 13) アホンの語源は、イスラーム諸学の学者や教師を意味するペルシア語 *akhund* であるとされ、「阿訇 (*ahong*)」、「阿洪 (*ahong*)」などと表記される。中華人民共和国では、政府公認のイスラーム学校やモスクで教育を受け、政府発行の免状を取得した者を指す(奈良2016)。
- 14) 中華人民共和国中央人民政府「《宗教事務条例》中華人民共和国國務院令第426号」2006年2月24日 (http://www.gov.cn/test/2006-02/24/content_210351.htm 最終ア

クセス日：2024年9月25日)。

- 15) ただし、中華人民共和国において回族と呼ばれる中国ムスリムの社会は、明代から清代初期にかけて女性が漢人男性に嫁ぐことが抑制される一方で、イスラームに改宗した漢人女性を娶ることでムスリム人口が増加したと考えられている。また、それが「教坊」と呼ばれる伝統的な回族コミュニティの基盤形成につながるとされる(邱主編 1996: 373-374)。
- 16) しかし、調査地では実際には回族ムスリムが、文革期などの政治状況や宗教意識の低下などの要因から改宗していない非ムスリムと結婚する場合もある。
- 17) 中国におけるモスクには、ラマダーン期間中やその他の儀礼に際して、その参加者に食事を提供するために、大きなキッチンと大人数が食事可能なスペースが備え付けられている。昆明市のモスクでは、それらが業者に委託され、平時はハラール・レストランの運営に使用されている。
- 18) 中華人民共和国中央人民政府「中華人民共和国国务院令第686号《宗教事務条例》」2017年9月7日 (https://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm 最終アクセス日：2024年12月14日)。
- 19) 中国法院網「在法治軌道上推進宗教工作——国务院法制辦負責人就《宗教事務条例》修訂答記者問」2017年9月8日 (<https://www.chinacourt.org/article/detail/2017/09/id/2992414.html> 最終アクセス：2024年10月25日)
- 20) 新疆統一戦線「新疆維吾爾自治区宗教事務条例」2024年1月5日 (<https://www.xjztb.gov.cn/static/content/tzzc/2024-01-04/1272954182193913856.html> 最終アクセス：2024年10月25日)
- 21) CNN「イスラム教徒の少数民族数千人、中国当局に抵抗しモスクを守る 雲南省」2023年5月31日 (<https://www.cnn.co.jp/world/35204543.html> 最終アクセス：2024年9月25日)。