慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	中国イスラムにおける親族と地域社会 : 霊明堂固原分堂の事例を中心に
Sub Title	Kinship and Islamic society in China : a case study on Guyuan branch of the Sufi Order Lingmingtang
Author	王, 建新(Wang, Jianxin)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2004
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション No.32 (2004.) ,p.21- 40
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20040001-0021

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

中国イスラムにおける親族と地域社会
――霊明堂固原分堂の事例を中心に――

王　建　新

はじめに

中国のイスラムは，二十世紀初頭以来，さまざまな政治・社会変化に影響され変貌しながらも，ムスリム文化伝統の基本要素として機能してきた。民国期とその以前は，「回」と総称された辺境の民らの信仰として異国の文化のようにも扱われたが，中華人民共和国が成立してからは，ムスリムの少数民族集団の文化伝統としてその法的な位置づけが正式に認められた。しかし，1950 年代以降に始まった社会主義の政治運動のなかで，その公認宗教の地位が奪われて，二十数年間にわたって機能の低迷期が続いた。故に，1980 年以後の改革開放期に入ると，イスラムは，各ムスリム集団の民族的ナショナリズムの高揚と相まって，文化伝統の回復やエスニック・アイデンティティの確立などで，さまざまな形で利用されはじめ，いわゆる中国イスラムの全面復興が見られてきた[MacInnis 1989 ： 220－262]。

この復興期におけるイスラム文化のあり方は，非常に複雑なものであり民族や地域ごとに状況が異なるのである。それを反映したかのように，最近の人類学研究の捉え方にも幾つかのパターンが存在するようになっている。イスラムは，砂漠オアシス住民の古来の伝統として，保守かつラディカルな性質を持ち民族的ナショナリズムを助長する役割を果たすとの見方もある[Rudelson　1997]が，ムスリム民族のエスニック・アイデンティティとイスラムの結びつきは，従来のあり方といったものは存在せず，中国政府の民族宗教政策や民族と地域社会の歴史条件に従って形が変わるものだという論法もある[Gladney　1991, 1996, 1997]。また，ムスリムは，主に祖先とのつながりでイスラムに帰属意識を託すと論じる場合もあれば，生活習慣や食規制といった生活消費の形式でイスラム的で集団的なアイデンティティを主張することもあり[Gillette　2000]，伝統的なコミュニティの建設や

民族・女性教育のなかで宗教文化の広がりを図られているとの見方もある[Alles　2000. Jack and Shui　2001]。これらの研究では，中国ムスリム社会とイスラム文化のかかわりについて，多角的に議論が行われて，私たちの理解を大きく前進させてくれたに違いない。

しかし，中国ムスリム社会における親族組織，とりわけ父系血縁とイスラム発展ないし復興とのかかわりについて，専門研究はある[馬　1998. 魏　1999]が，それらは，主にムスリム姓氏に関する起源論的なものが多く，親族組織の存在と機能するメカニズムに関する詳細な事例研究は，まだ見当たらない。そこで，本論は，回族のイスラム・スーフィーグループの一つ，霊明堂に属する固原分堂の歴史と現状に関するデータ・資料の整理と分析を行い，固原分堂の設立と拡大における父系親族集団が果たす役割について論じたい。この研究は，中国の一地方のムスリム社会を対象としながらも，20 世紀の中国イスラムの知られざる一側面を明らかにすることで，人類学の思考に貴重な資料提供であると同時に，方法論上の新たな可能性を示すものであろう。

本論で用いるデータ・資料は，文献引用以外に，主に筆者が 2000 年春と夏，2001 年夏と 2002 年夏にわたり，甘粛の蘭州市，新疆の哈密（ハミ）市と寧夏の固原で行った合計約三ヶ月の現地調査で得られたものの一部である。

1. 中国のムスリム社会と親族集団

現在の中国に居住しイスラムを伝統宗教として信仰するのは，回族，ウイグル族，カザフ族，キルギス族，ウズベク族，タタール族，タジク族，東郷族，サラール族と保安族などの十の少数民族集団である。これらのムスリム民族の総人口は，約 2100 万であるが，回族とウイグル族の人口は，それぞれ約 980 万と 840 万であり，総人口の約 90 %を占めている[中華人民共和国国家統計局 2002 ： 97]。その中で，二つの民族は，人口的に圧倒的な存在であると同時に，中国のムスリム社会における文化伝統の二つ大きな流れを代表する民族集団でもある。

ウイグル族は，主に西北の新疆地域で農耕，園芸，牧畜と商業などに従事する，砂漠オアシスの民である[1)]。彼らは，カザフ族，キルギス族，ウズベク族，タタール族とタジク族などに似て，アラビア語文字を用いて自分たちの言葉を綴り，衣食住や風俗習慣も中央・西アジアに住む多くのムスリム集団のものに近い[2)]。一方，回族は，都市部や商業の発達する地域に住むことが多いが，全国のあらゆる地域に散在しているため，居住の自然条件に応じる形で農耕，牧畜，園芸，運輸，食品加工など多岐にわたる生業を営んでいる。

彼らは，サラール族，東郷族と保安族に似て，それぞれ自民族の言葉を有するが，多くの場合は漢語を共通言語の一つとして使用し，衣食住も風俗習慣も漢族のそのものに近い様相をもっている[3)]。

中国ムスリムにおけるこれらの二つのグループは，同じイスラムを信仰していながらも，民族固有の伝統文化が異なるため，社会組織のあり方には大きな差が認められる。特に家族や婚姻で織り成す親族組織のあり方，そして血縁関係が果たす社会組織上の機能は違っている。例えば，ウイグル族の場合は，オアシス農耕を基本生業とする人口が圧倒的に多く，その地域社会の内部において，家系のリーダーとイスラム指導者で形成する長老グループの役割はきわめて重要になる一方で，血縁関係に繋がる出自集団が存在せず，親族関係の機能は儀礼と経済活動における相互扶助に留まっている[王　1994. Rudelson 1997 ： 80−96. 哈　2000]。回族の場合は，分布と生業がウイグル族より相当複雑になり，地域社会の基本的な組織形態には少なくとも三つの異なる類型があると報告される。

第一は，中国中部・東北部の中心都市及び周辺地域においてはイスラム寺院を中心とした回族コミュニティが存在し，家系のリーダーとイスラム指導者が地域社会の組織者になり，民族内部の結婚やイスラム的な生活スタイルでエスニック・アイデンティティを保っている[Gladney　1991 ： 229−260]。第二は，西南・西北地域に一般的に見られるイスラム教派やスーフィーグループにおいては，清真寺（イスラム寺院）や拱北（神聖視される宗教指導者の墓）と言われる集団ごとの宗教施設があり，各自の宗教指導者のもとで社会組織を固めている[馬　1983. Lipman　1997. Dillon　1999]。第三は，東南沿海やその他の地域にも見られる，漢族社会に類似する父系血縁で認知される親族集団が存在し，祖祠，祖墓，族譜，族規などに支えられる地域的な社会組織も存在する[Gladney　1991. 庄 1995]。

第三のタイプは，回族社会においては普遍的なものではなく，むしろ東南中国に限られる特殊なものであるという，数年前までの筆者自身の考えもあったが[王　2001]，その後一連の研究調査では，新しい発見があり認識を改めた[4)]。父系血縁とその系譜関係は，西北地域の多くのスーフィーグループにおいても重要な社会的役割を持っているが，その社会機能のあり方は，地域とグループによって異なっている。グループの道統を支える教祖一族の聖なるものとしてその機能が強調されることはあるが，それはフフィーヤ，ジャフリーヤとクブリーヤなどの大集団によく見られる現象である[5)]。道統の維持が教主への絶対信頼に託される一方で，系譜関係は主に成員間の連携と集団拡大の側面で機能する場合もある。これは，教主独居の伝統を持つスーフィーグループ，とりわけ霊明堂において，

写真１　蘭州霊明堂本部の道堂の一隅

写真２　2002 年のラマダン明けの集団礼拝

筆者の研究調査で確認されたものである。

霊明堂は，19 世紀末から 20 世紀初頭にかかる時期に，教祖馬霊明によって蘭州市で草創されたスーフィーグループである。馬霊明は，1853 年に生まれたと言われるが，若い時にフフィーヤやカディリーヤのアホン（イスラム導師）のもとで修行した。中年になってからは，家族を離れて独自のスーフィーグループを作ることに精力を注ぎ，1915 年に蘭州市の下西園に霊明堂道場を設立した[6]。凡そ十年後に，馬教祖が逝去してからは，二代目教主の陝子久が戦争混乱の中で，少数派の霊明堂の組織を守った。1953 年に，陝子久が逝去し，その「口喚」（命令）を得た弟子汪守天は，霊明堂の三代目教主になった。彼は，社会主義革命期において，宗教指導者であるために投獄されたり死刑宣告を受けたことさえあったが，奇跡的に生き延びた。中国政府は改革開放の政治路線を打ち出した直後から，彼は霊明堂の復活に励んだ。1984 年から現在に至るまでは，まず下西園より小南坪へ，そして最終的には五星坪へと本部道堂を移したが，その後，霊明堂本部の建設や各支部の設立で急激に信者数を増やした。現在の霊明堂の本部道堂は，蘭州市における最大のイスラム宗教施設であるとも報告され[7]，中国各地に数十箇所の支部と 25 万人の信者を抱える相当の規模の宗教組織となった[8]（写真 1，写真 2）。

霊明堂の内部においては，血縁と系譜関係は集団結合の一要素として役割を果たしてい

るが，その機能する範囲と内容は地域と支部によって異るということも，筆者の研究調査で分かった。例えば，蘭州本部と新疆の哈密分堂においては，家系ごとの霊明堂への「帰依」がよくあるように，家族や親族のつながりで集団の拡大を図ることが一般的になっているが，グループ内部の組織原理上の意味をほとんど持たない。一方，寧夏の固原分堂の場合は，父系親族集団は支部組織上の重要な支えともなり，男性祖先への血縁的なつながりで認められる家系の長らと本部派遣のレイス（分堂の宗教代表者）との協力は，分堂の存在と発展を左右している。霊明堂の固原分堂の事例は，中国的な血統がイスラム的な道統と融合しながら回族社会において集団構築上の役割を持つことを示した。

2. 固原明月堂：移住集団の定着

固原分堂は，成立した当初は，イスラム寺院を持つ一般規模の一支部であったが，その最大の特徴は，社会組織の要となる父系親族集団の存在である。この分堂は，最初は明月堂という名称を持っていたが，20 世紀 40 年代初頭に河南省堰師市馬屯村より移住してきた，馬姓と姚姓の二つの親族集団の共通なる宗教指導者馬仁甫によって設立された。筆者は，2000－2002 年の間に固原分堂の道場で行った聞き取り調査で，管理委員会の長老や関係者に彼らの集団移住の経緯について聞いた。

1941 年に，日本軍が河南省西部の古都洛陽を占領してから，洛陽周辺の農村部に居住する農民たちは，戦乱を避けるために西に向かって逃げ始めた。その中には，洛陽の東北方面に位置する偃師市馬屯村を出た馬家と姚家の一行 18 戸のムスリムも含まれていた。彼らは，戦闘が続いていた洛陽や潼関を避けながら西北へ移動した。固原入りしてからは，現在の固原県三営鎮の西北部にあたる場所で，地元の地主から 30亩（1亩＝0.06 ヘクタール）の土地を購入して農業と家畜業で集団生活を営んでいた。後に，すでに所有している耕地の南に隣接する 30亩もさらに購入して，二つの「堡子」（粘土で積んだ高い壁に囲まれた要塞風の共同住宅）を作って 18 戸の集団自衛を図った。さらに，二つの「堡子」の東に二箇所の植林用の「堡子」も作られ，農，林，家畜と商業などの多角経営の生活集団ともなり，経済状況が徐々によくなった。

この河南グループとも言われる移入者の集団には，移住した当初から，有能な生活管理者兼宗教指導者馬仁甫が居た。馬仁甫は，1910 年に故郷の馬屯村に生まれ，8 歳ごろより 2 年ほど小学校で勉強したことがあるものの，家計の困難で 10 歳で学校を辞め小作農の親と一緒に農業労働をし始めたが，彼はまたイスラムの勉強にも励んだ。1932 年に，馬

仁甫が故郷の馬屯を離れ，移住集団より 10 年も先に固原入りし，家畜や毛皮の商売に従事していた。商売で家計をよくした馬仁甫は，新入集団の 18 戸（ほとんどは故郷での親戚や友人）の到来を迎え，住宅の建造や農地の購入などで熱心に彼らを助けた。彼は，また 18 戸のために建造した「堡子」の東方面に商売の儲けで 300亩 の農地を購入し，その中の 28亩 を使って，集団全体の宗教生活を営むためのイスラム寺院（河南寺）を建設した。そこで，馬仁甫は，経済力を持つこと，集団定住と宗教生活の建設への多大な貢献をなしたことなどで人気を得られ，弱冠 32 歳で名実ともに河南グループの指導者になった[9]。

馬仁甫が着任するやいなや行った，集団全体にとって運命の決断は，霊明堂への入堂であった。1940 年代初頭の固原県は，寧夏の「西海固」地区の一部として，比較的ムスリム人口が集中する地域であったが，連年の自然災害と絶えない戦乱の影響で，社会不安と貧困が極度に高まっていた地域である。民国政府の政治機能と社会・法制度が弱まった一方で，各種の結社や宗教組織は，民衆の社会生活の頼りどころとなった[10]。回族ムスリムの場合も例外ではなかった。1947 年の固原県回族の人口は，県の総人口の約 36 %にあたる 48,935 であるが，回族イスラムのあらゆる宗派が存在し，特にスーフィーグループの勢力が強い[11]。固原の回族社会においては，宗教原理上の主張をはっきりしたどちらかの宗派やグループに入れないと，生活の安定と社会地位の確保ができない。即ち，何らかの「主義」がないと生存ができないという情況であった。

当初の河南寺は，故郷のままの古い教派ゴディムに属していたが，固原地域のスーフィーグループに繋がりを持つことは，有利な社会環境作りにおいて重要な選択であると言えよう。そこで，馬仁甫は，自集団を守る策略として霊明堂への加入を選んだ。理由は三つがあったと言われている。まず，馬仁甫は，蘭州と固原の間に家畜や毛皮商売を行っていた時に，海原県李家堡の楊宝国という霊明堂信者の紹介で霊明堂二代目教主の陝子久と知り合ったが，陝子久も蘭州で毛皮商売に従事したので，親しくなりやすかった。次いで，蘭州の霊明堂本部は，教祖馬霊明のときより国民党政府とは友好関係を作り，政治上の代言人を巧く利用してグループの存続を図った。このことも，おそらく馬仁甫にとって魅力的に見えた事柄であるに違いない[12]。また，霊明堂は，回族イスラムのスーフィーグループの中においても少数派であり，主に都市部に住む商業従事者のなかで信者を増やしていたが，弱者救済の方針も有したので，他の大集団にとけこみにくい河南寺の人々にとって，都合のよい存在でもあった。

霊明堂に加入したことは，河南グループにとって，画期的な出来事でもあった。その集団生活の象徴である河南寺は，教祖馬霊明の名前に因んで「明月堂」と名づけられ，西北

の中心都市蘭州に本部をもつスーフィーイスラムに繋がることで，道統上の正当性を得られた。馬仁甫も，教派林立の固原で自集団の足場を固めた名実ともの指導者であると同時に，霊明堂二代目教主の大弟子として教派の内外によって知られるようになった。これは，移住集団のイスラムの道統による土着化であり，移入地域における経済利権の確保と集団拡大の基盤作りの基本条件である。対外的には，霊明堂の固原支部であることで，中国中部，西北部及び西南地域に分布する霊明堂の他の分堂や支部に関係を持つようになることだけではなく，フフィーヤやカディリーヤなどの教義的親縁関係のあるスーフィーグループにも認められ，大きな宗教連合の輪が作りあげられた[13)]。地元の回族社会においても，河南グループに対する各教派の見方が変わったことで，経済・社会活動が展開しやすくなり，生存環境は大きく改善された。

しかし，1949 年以後の人民共和国期に入ると，情況が大きく変わった。社会主義建設運動のなかで，明月堂の馬姚集団は，徐々に社会主義の社会体制に組み込まれ，独自の集団経営ができなくなった。同じ時期において，蘭州本部の組織活動も抑えられ停止したこともあり，明月堂の宗教組織も麻痺状態に入った。このような情況のなかで，馬仁甫は，固原地域における自集団の運営活動を離れ，河南グループの単なる精神的指導者になった。1958 年農暦（旧暦）8 月 8 日に，彼は「宗教改革」運動の最中に「反動会道門」の代表者の一人として投獄されたが，1960 年農暦（旧暦）4 月 2 日に精神的疲労と病気のために牢獄で死亡した。馬仁甫の死は，時代の悲劇であり，信者たちに大きな精神的な打撃を与えたとも言われるが，それ故に，20 年後のイスラム復興で，霊明堂の道統の歴史的な象徴として重要な役割を担うことになった。

3. 道統と血統の融合：父系出自による固原分堂の拡大

1980 年以降，中国の政治情勢における民主的な転向のなかで，農村改革や市場経済の導入が始められ，民俗文化の復興や宗教信仰の自由化の現象も現れた。その一環として，回族社会における民族文化の再建並びにイスラム復興が始まった。霊明堂も例外ではなかった。固原では，1981 年 2 月より，馬仁甫と明月堂は，相次ぐ県政府から名誉回復の待遇を受け，支部の合法な宗教団体としての地位が追認されて宗教活動の自由が戻った。1983 年に入ってからは，蘭州本部の道堂の建設と相まって固原分堂の修復作業もはじまったが，大きな変化は二つほどがあった。まず，蘭州方面との協議で，宗教施設は，名称がもとの明月堂より霊明堂の固原分堂に改められ，地方の一支部より分堂へと昇格された。

写真３　寧夏固原霊明堂分堂の建築中の宝砂と六卦

また，宗教組織の経営は，馬姚親族集団の長老による経済事務管理と蘭州派遣のレイスによる宗教指導という，二本柱制となった。これらの措置は，固原分堂の道堂の設立準備であるとも理解できよう。

1986 年農暦（旧暦）7 月 24 日に，馬仁甫の遺骨は，固原分堂の管理委員会の指揮で共同墓地より分堂の敷地内に移された。1990 年の旧暦 5 月 26 日に，三

図１　霊明堂の移動ルート

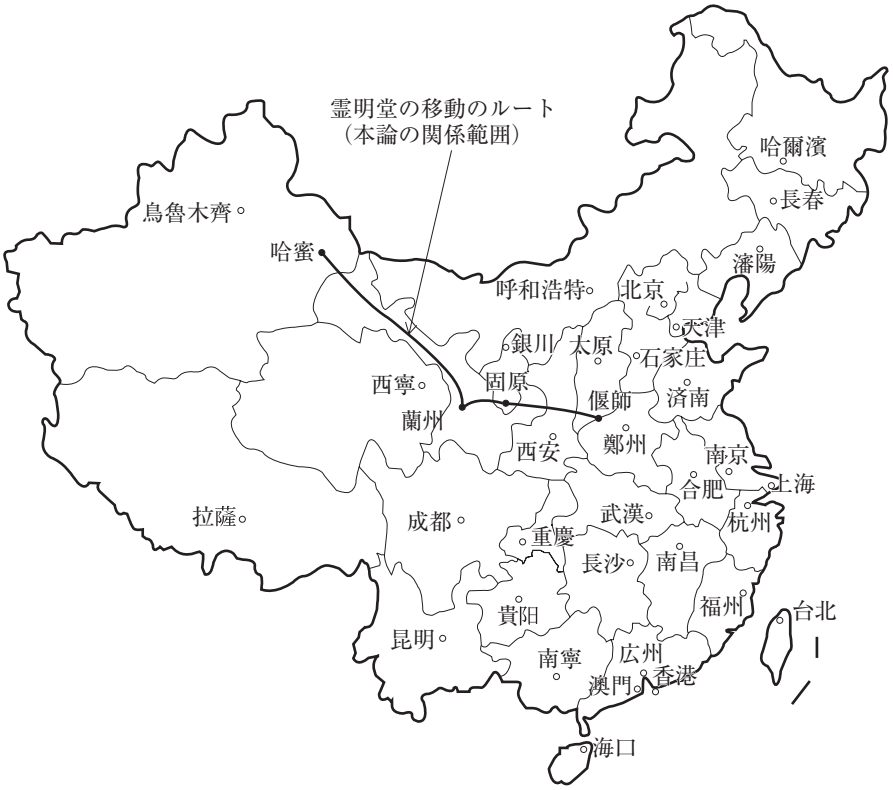


表 1　固原県回族イスラムの宗派別の状況比較 [14)]

教派	人口	イスラム寺院	拱北（廟）
ゴディム	33,362	52	無
フフィーヤ	不詳（95,000？）	不詳	有
ジャフリーヤ	40,747	88	有
カディリーヤ	39,538	88	有
クブリーヤ	不詳	不詳	不詳
イフワーニ	50,130	121	無
セレフィーヤ	不詳（2,000？）	6	無
霊明堂分堂	1,000	1	有

資料出所：劉偉他編『固原回族』寧夏人民出版社、2000：18－208.

代目教主汪守天は自らが固原分堂に赴き，聖なる道統を象徴する馬仁甫の遺骨を分堂の中心的な施設である「拱北」（「六罫」とも言われる六角形の屋根を持つ廟）に安置するためである（写真 3）[15)]。その日，汪教主による「ジキル」（イスラムスーフィー特有の唱和式の祈り）の朗詠が行われ，各地から集まった信者たちが，聖なる儀式を見守ったとも言われる。これで，固原分堂は，霊明堂の道統を象徴する廟を持つ，蘭州本部と哈密分堂に並んで三箇所目の伝教及び修行センター，即ち霊明堂の道堂となった。

現在の固原分堂の道堂施設は，固原三営鎮の西北部を貫通する，西安―銀川線鉄道の東側に位置している。興味深いことに，霊明堂の全国組織ネットを支える，固原―蘭州―哈密の三センターでの道堂は，皆，3,000 キロメータほど東から西へ延々と伸びる鉄道幹線の蘭新線沿いに位置する（図 1）。このことは，霊明堂の発展は，商業ルートに沿って進んだことを示すが，その商業発展のルートには，固原分堂に属する河南集団の移住のルートが繋ぐことを物語っているに違いない。

固原分堂の信者は，主に馬姓と姚姓の人々からなるが，少なからず婚姻関係や新規加入の他姓の人々も居る。当地の基本生業は農業生産で，小麦，黍，胡麻とジャガイモなどを作るが，多角経営で家畜飼育，農産物加工，飲食業，商業と運輸業も相当盛んである。信者の世帯数は 120 で，総人口は 1,000 人あまりであり，約 216,000 人の回族人口を持つ固原県では[固原地区地方誌弁公室編 2001 ： 10]，固原分堂は明らかな少数派である（表 1）。このことは，他の大宗派に囲まれる固原分堂の存在には，蘭州本部からの支援と政府の調整を欠かせないが，馬姚集団の父系血縁も最も基本的な支えになろう。

固原霊明堂分堂の運営は，宗務管理においては，本部派遣のレイスがおり，日常の礼拝，各種の儀礼と祭祀活動の主催，イスラム宗教教育などにあたっている（写真 4）。事務管

写真 4　固原霊明堂分堂の臨時礼拝堂

理においては，馬姚家系の長老10名からなる管理委員会があり，主に道場敷地の維持，日常における分堂の財政管理，事務の処理，儀礼活動の組織，成員間の相互扶助，公益事業における人員の調達などにあたっている。レイスは，分堂の事務管理に対して，提案と指導を行うが，最終の決定権は管理委員会にある。逆に，管理委員会は，レイスの宗務管理を監督し蘭州本部に報告することができるが，その仕事に協力し支援を与える義務がある。道統と血統は，巧く融合しあい分堂の全体を支えているが，各自の独特な機能するメカニズムがあるため，相手によって取って代わられることはない。

霊明堂の道統は，固原分堂の信者たちにとって集団結合の大義であり，地域社会の存続に正当性を与える重大事項である。故に，先天的で神聖視されるものである。以下で，関係資料と調査での見聞に基づき，霊明堂における道統の理念と実践形態について簡潔にまとめておきたい。霊明堂の道統の基本的な特徴は，教祖の遺言によって「一脈三弦」と決められている。一脈は，コーランや伝承に教えられるイスラム宗教原理そのものであるが，三弦に関しては，幾つかの説明がある。一般的には，フフィーヤの神秘主義と保守的な教義，カディリーヤの教主独居の伝統と貧者救済のバーブ派などを指すと言われる[16]。三弦である理由についても，霊明堂の関係アホンへのインタビューでイスラムの神秘学風な説明を聞いた。

預言者ムハンマドは，生前，唯一の神様アッラーからイスラム伝道上の二束の光（nur）を預けられた。一つは，人々にイスラムの基本信仰「教」（sharia）を施すためのものであるが，それは預言者が生前の布教ですでに使い果たした。もう一つは，イスラムの真髄「道」（tariqa）を教えるためのものであるが，これは，一般の人々にではなく，偉大なるムスリムの聖徒（wali）にだけ秘密に伝わった。イスラムの基本信仰は，コーランや伝承などに記録されており，普通のアホンについて勉強するだけでも理解することができるが，イスラムの真髄は，聖徒たちによって伝えられている。彼らに従って厳しい修行を行わな

いと吸収することはありえない。しかし，聖徒の存在は，生前において預言者がはっきり示さなかったので，ムスリムたちは，各自の宗教実践のなかでそれを発見し師事して修行を行うこととなる[17]。

霊明堂内部の宗教論理では，教祖馬霊明は，三つのルートより預言者からの「道」に関する教えを受けた。この事実は，信徒たちにとって，自分たちの宗教組織はイスラム原理上の正統性を持つことを証明するものに当たる。したがって，自分たちの宗教指導者は，イスラムの真髄を得た「道」の案内人として，真理の源であり絶対権威と救済の象徴でもあるので，霊明堂は，信用のできるイスラムスーフィーの団体であるという結論に至る。もちろん，新規加入者や成員の人々を引き付けるのは「教」と「道」の相互関係の説明だけではなく，数多くの奇跡や瞑想体験も用意されている[18]。

霊明堂は，教祖が得た「道」の正当性を守っていくために，自集団の特有の修行制度を作った。教主は教祖より「道」を教わったが，それを厳しい修行に耐えられた優秀な弟子にだけ伝える。弟子入りする男は，一生独身で宗教と道堂のために身を捧げる覚悟を持たなければならない[19]。しかし，このような厳しい修行は，「道」の精錬さを守る以上に，誰にでもやってもらうことはない。自ら修行を行うのは，歓迎されるが，制度上は，各分堂のレイスと支部のアホン級の指導者以下には，修行の義務を課さないようになっている。即ち，霊明堂の内部においても，教主及び教主の後継者の立場は，その以下の人々とは，自ずと異なるものである。これは，霊明堂にとって宗教的正統性と集団拡大の活力の両方を保てるように決められた，最良の制度であると考えられる。

明らかに，霊明堂の最高責任者の選抜は，完全に家系や血縁関係の繋がりから切り離されて，常に最適人物が選ばれるようになるようである。しかし，このことは，グループの末端組織において，血縁関係で地域社会の集団結合を図ることの障害にはならず，むしろ霊明堂の聖なる道統が地方の血統集団と混合し，さらなる集団の拡大を勝ち取ったことを示す。固原分堂の事例は，そのような典型例である。馬仁甫の遺骨が霊明堂の教祖及び教主の遺体に限り与えられる場所「拱北」に葬られることは，グループ組織上において長く影響し続けるに違いない。固原県に住む馬姚系の人々にとって，このことは，霊明堂に加入以来の半世紀の間に起こった最大の関心事であり，一族の血統は尊敬する族長の遺骨を媒介に霊明堂の聖なる道統に繋がったことを物語っている。

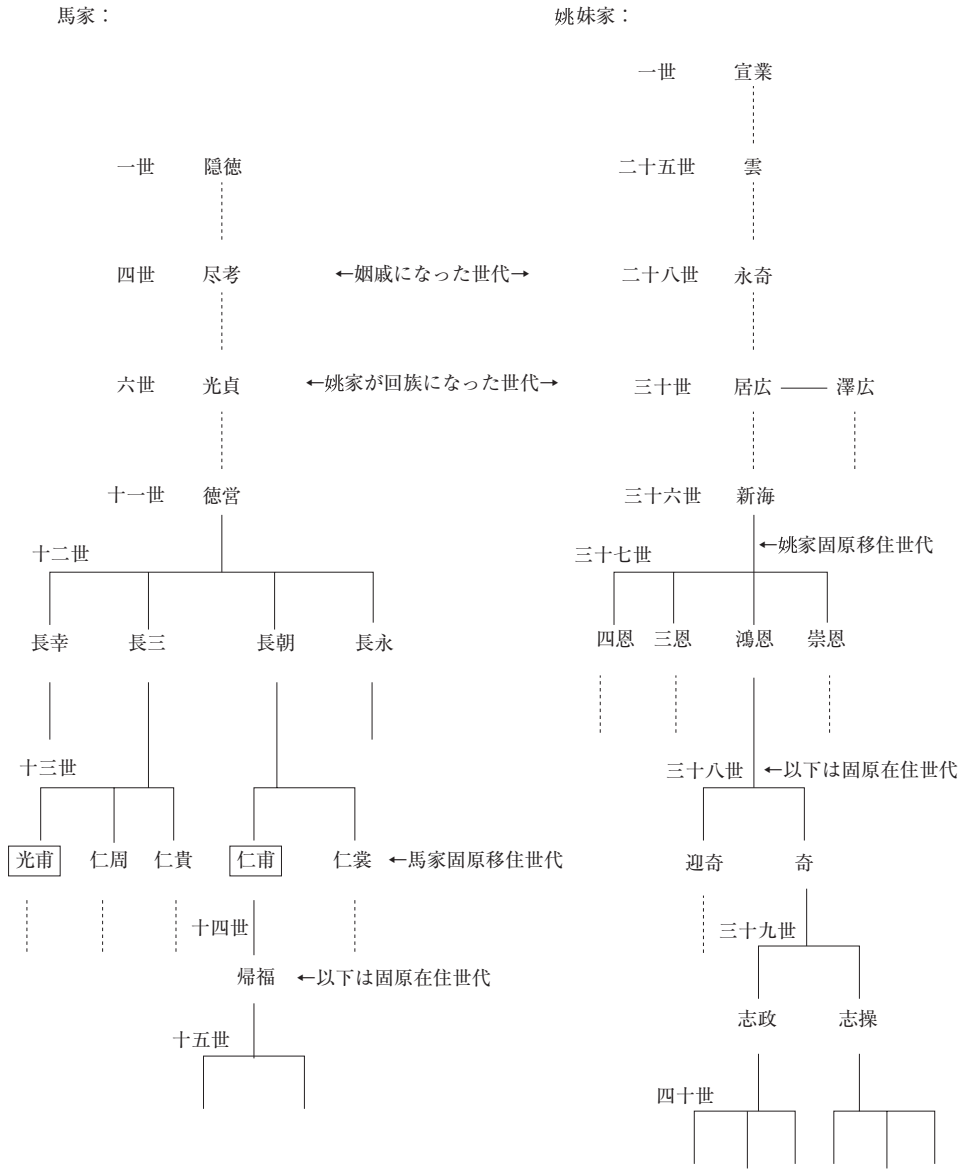
このことに関する馬姚家の人々の興奮と自慢とが混じった感情の表れは，筆者は馬姚家の長老たちとのインタビューでもはっきり感じさせられたほどである。この出来事からは，三代目の汪教主が，最も発展しにくい，戦略的な重要性を持つ地域で，少人数であっても

組織を維持できるように，これまでにない高い位置付けと待遇を与える策略的な措置を取った意図が見られよう。後に，霊明堂が固原分堂の馬姚集団を媒介にして行った，東の河南方面と北の寧夏や山西方面への迅速な発展でも，汪教主の策略の有効さが証明された。ここで，馬姚系の父系出自を辿って図られた，固原分堂の河南方面への拡大の事例を簡潔に紹介する。

馬仁甫には，自分より年下で馬光甫という名前の従兄弟がいた。二人は，河南省偃師市馬屯村の馬氏父系集団の十三世代の子孫であるが（図２），ともに下賤の出身でありながら大事業をなした人物である。馬仁甫は，一族の西遷に大きく貢献した上，イスラムの一代名師として名を歴史に残したが，馬光甫は，民国期において黄埔軍校を卒業したが，国民党の軍隊と共産党の軍隊にも入る経験があり，中華人民共和国期では，山東省のある地域の政府に勤めて相当の幹部であったとも言われている。また，イスラム教や国民党軍との繋がりがあるため，二人とも波乱の人生を歩んだ悲劇的な人物でもある。馬光甫は，1950 年代後半からの左翼路線の被害にあったり，自分の精神的指導者にもあたる年長の従兄弟の牢獄死も受けたりして，政治活動に完全に希望を失った。1960 年代末頃に政治問題での名誉回復を受けてからは，政界を離れて正式に霊明堂に加入した。彼は，兄貴の弟子にあたる固原分堂の現任レイスの馬西明に親交を持ちながら，イスラムスーフィーズムについて勉強していた。後に河南省偃師市の故郷馬屯村に戻り，地元で有望な族長兼イスラム導師として，農業に従事しながら修行を積み，従兄弟が西北の蘭州で得た霊明堂の教義を故郷の馬家及び姚家の人々の中で広めていた[20]。

1996 年に，河南省偃師市馬屯村の馬姚系の人々は，正式に自分たちが所属するイスラム寺院に「霊明堂清真寺」という支部の看板を付けた。当時，馬姚家の霊明堂入りは，周りのゴディム派の回族住民に怪しがられて，寺院の看板もぶち壊される始末となった。事件発生後，霊明堂の汪教主は自らが現地に赴き，河南省政府の民族宗教局やイスラム協会に被害状況を訴え，さまざまな運動を行った末，現地政府の調整を通じて地元の回族民衆との和解を得られ，馬屯「霊明堂清真寺」の公認的な地位を認めさせられた。馬屯支部の成立は，霊明堂本部の合法的地位と汪教主の政治力にもかかることだが，固原三営鎮と偃師馬屯村における馬姚家の人々は，自分たちの父系血縁の絆を新しい支部作りの土台にしたことも明らかである。

図２　固原馬姚集団の家系源流図（｜線＝世代，―線＝兄弟，縦点線＝世代省略）[21)]



4. 族譜，集団記憶と文化融合

1980 年以降の中国イスラム復興は，幾つかの異なるパターンで行われていたということは，文頭ですでに強調しておいた。回族ムスリムの場合は，とりわけ霊明堂の固原分堂においては，道統による血統集団の定住，そして血統集団による道統の広がりなどの相互助長の宗教社会現象もこれまでの叙述で明らかにされた。ここで，もう一つ解明すべき側面があるが，それは，イスラムの道統と中国的な血統の融合における文化的志向性の問題である。馬家と姚家が所持する族譜が，私たちに貴重な情報を提供した。

まず，固原県三営鎮に居住する馬姚両家の族譜は，1995 年に故郷馬屯村でそれぞれ同じ家系の大譜に則って編纂されたものであるが，族譜の関係記録には，彼らの祖先は漢人であったか，漢人との血縁的な関わりがあるような内容が書かれている。馬家の族譜は，明朝中期の人物隠徳を一族の始祖にするが，その更なる祖先は，明朝洪武年間（1368－1398）に朝廷の命令を受けて，荒地開墾のために，山西洪桐（洞）より移住してきたとする。最初は，河南巩県魯荘に住んでいたが，巩県魯荘と隣接する偃師の馬家屯に移ったという[『馬氏家誌』p.30]。後に，四世馬小河の娘が姚家の二十八世姚永奇の息子に嫁いだことで，馬家は漢人の姚家とは親戚となった[『馬氏家誌』p.29]。

姚家族譜は，自分たちの祖先は河南省巩県魯荘に住んだ姚姓漢人であるが，その始祖は南北朝陳代の征東大将軍の姚宣業を始祖とする。族譜の序言には，二つの重要事項が書かれているが，第一に，「……. 翌年の桃の花が咲く時期に，姚家は息子文業が生まれたが馬家は娘が生まれた。二人が成人になってから結婚し，澤広と居広と二人の息子を生んだ。明末に戦乱があり，軍隊の兵士が村を襲撃したが，魯荘は特に被害を受け，仕方なく，姚母は二人の息子を連れて故郷の馬屯に戻り兄弟たちと一緒に過ごした。……姚氏（の人々）は，同じ祖先の子孫であるが，宗教が異なるのは，このためである」[『姚氏家誌』p.2]とあり，馬屯姚家が回族になった経緯を語った。第二に，「……，1985 年に巩県魯荘をはじめ（姚家の人々は）族譜の増補と修正を行い，我々はそれを喜んで眺めていたが，事情があるため馬屯姚家が族譜入りを得られなかったことを残念に思った。一族の人々は，このことで心を痛めたが，年配者は泣き出したほど悲しかった。（我々は）姚家の子孫として，……，家誌を増補して作った」[『姚氏家誌』p.1]と書かれ，系譜関係における自分たちの位置付けの正当性を訴えた。

以上で，馬姚両家の族譜の内容とその編纂情況を見ることを通じて，族譜ないし父系出

自は，社会連合上の役割を有する以上に，イスラム復興においても重要な意味合いを持つことが分かった。河南馬屯においては，自分たちは，イスラム教徒であり宗教信仰と生活慣習上において大きく異なりながらも，系譜関係に基づいて辿られる一族の歴史を共有しようとすることで，更なる社会連合の輪を築くのである。このことは，結局，イスラム信仰の広がりをもたらしたと言えよう。逆に，固原三営の事例をみると，地域社会での自立と更なる社会連合を築くための方法を，主に霊明堂のイスラムスーフィーズムの教義に求める一方で，父系血縁は，固原分堂の遠方への発展に大きく寄与したのである。両地域における親族関係の機能するメカニズムが異なるが，イスラムの復興と発展に繋がったことが明らかである。

次いで，馬姚両家の族譜にともに見られる集団記憶の文化的志向の問題が興味深い。馬家の族譜には，ほとんど根拠付けの得られない歴史叙述が書かれている：「……，戦国時代に，趙の一族は韓魏と一緒に晋の国を三分して支配し諸侯の地位を得られ王と自称するようになった。趙王の子で奢は，用兵に巧み功績があったため，馬服郡の領主となった。其れ故に，氏名を馬に改めた。秦が六国を滅亡させてからは，馬氏は扶風に居住するようになった。その後，一族が繁栄し天下に分布するようになり至る所に子孫があり，歴代王朝において偉人が輩出していた。明初，耕地を開墾するために，我が馬氏一族は，洪桐（洞）より偃邑姚家凹（魯荘）に移住し，後に隣の馬家屯に移り世代居住するようになった」。ここでは，馬家の人々は，文化的アイデンティティをイスラムの教義にではなく，中原王朝の歴史に託したのである。これは，イスラムを信仰としない周りの漢族同姓集団に自集団存在の正当性と仲間入りの可能性を示す，策略的な合図であろう。

姚家の族譜にも，類似する事柄が書かれている。自分たちの始祖は，南北朝陳代の征東大将軍の姚宣業であるが，その姚将軍は，更なる古代以降の姚家祖先の第八十六代の子孫であるとする[『姚氏家誌』p.1]。陳王朝の支配領域の北は，現在の河南省南部の信陽あたりだったし，さらに陳代以前の祖先となると，居住場所の証明はもっと付けられにくい[22)]。しかし，文化的アイデンティティを，中国の古代王朝に求めることには，重要な意味がある。自分たちは，イスラム教徒であるが，ほかの中原民族以上に中国人の血を受け継ぎ，中国文明の担い手であると主張することである。

馬姚両家の人々にとって，族譜は，集団結合の支えであり，集団の歴史を定着させるための案内図でもある。その内容は，家系の歴史経緯を反映する一方で，一族の歴史に関する方向付けをもった想像上の集団記憶の表れでもある。1990 年代における河南馬屯への固原分堂発の霊明堂の拡大は，イスラム復興がこのような地域の文化資源を十分に利用し

たと言うべきであるが，血統集団を通じた道統の広がりは，逆にイスラムの土着化を促進させた。すなわち，中国におけるイスラム文化復興は，単なるイスラム的・西アジア的でありえず，中国的な社会組織と交じり合って行われ，一種の文化融合の過程である。

おわりに

以上，本論では，二十世紀における中国イスラムの発展と親族のかかわりを解明する目的で，霊明堂固原分堂の設立と拡大における父系親族集団の役割を事例にして基本資料の整理と分析をおこなった。本論は，中国イスラムに対する人類学の理解において，少なくとも三つの重要な注意事項があることを明らかにした。

まず，固原分堂の設立と拡大の事例は，中国におけるイスラムスーフィズムの広がりでは，少なくとも回族ムスリムの場合は，道統と血統の相互作用が基本条件の一つになることを示してくれた。移住先の地域社会を建設するときに，血統集団は道統を頼りにして社会環境をよくしたが，逆に，新たな地域で道統を広めていくときに，父系血縁のつながりは，都合のよい切り口ともなった。これは，イスラムの教えと中国社会の組織原理の間には，越えがたい壁は存在しないことを，私たちに強く認識させたのである。

次いで，固原分堂の事例は，霊明堂の成立と拡大の一パターンを示すことであるが，中国イスラムの発展ないし近年での復興の知られざる重要な一側面にもなろう。この研究で明らかにされた父系親族集団のあり方は，典型的なものではないにしても，回族ムスリムが，社会組織上では，中国的な慣習を持つことを示した。これは，ムスリムの人々がイスラム文化を有することで，まわりの非ムスリム集団との差異が付けられるという宗教決定論だけではなく，社会構造上の類似点も見るべきことを示してくれた。

最後に，河南偃師馬屯の馬姚家の人々が所有する族譜に見られた集団記憶と文化的アイデンティティの求め方では，回族ムスリムは，イスラムにだけではなく，中国の地域的な文化系統とのつながりも十分に注意していたことが分かる。彼らのやり方は，策略的で地域的な特例ということができるかと思われるが，彼らは，そうすることで，一種の独自な中国社会におけるイスラム文化の融合の道を探っていると言うべきであろう。要するに，中国ムスリムの宗教生活の実践上において，イスラム文化と中国文化とは，相容れられない対立面ではなく，二つの文化体系は，常に融合し平和に共存することもある。このことは，中国イスラムに対する私たちの理解にとって，文明の衝突論ばかりではなく，文明の融合論も重要な文化理論上の位置づけを持つべきことを物語るのであろう。

付記

この研究は，東京大学文学部の林徹先生が主査する「チユルク系諸語における接触と変容のメカニズムに関する調査研究」（文部科学省科学研究補助金基盤研究 A1 課題番号 14251019）の一環として行われたものである。また，本文の執筆に当たっては，一橋大学大学院博士課程の飯島典子氏から貴重なご意見をいただいた。ここに，感謝を記す。

注

1）真田　安氏の研究を参照［真田　1999，真田・王　2002］。

2）これらの民族は，言語文化においてウイグル，カザフ，キルギス，ウズベク，タタールなどはトルコ語を使用することで，イラン系言語を使うタジクとは異なるが，宗教信仰と風俗習慣の特徴は似通っているので，ひとつのグループにした。

3）ここの四民族は，言語文化的には多くの差が認められるが，ウイグル族をはじめとするグループと比べて，イスラム信仰のあり方や漢民族の文化伝統に近いものを共通に持つことで，便宜上ひとつのグループにした。

4）1990 年代の後半になって，中国各地の回回家系と姓氏に関する研究が増え，大量の族譜の存在が言及されるようになった。たとえば馬建釗［馬　1998］や魏徳新［魏　1999］らの研究は代表的なものである。筆者は，これらの研究は起源論的な考証が多く現代回族の理解へはさほど意味はないと思ったが，後に，族譜という歴史事実は，重要な文化資源であり，現在の回族社会でも社会組織上において利用されているはずであると考えるようになった。したがって，これらの関連研究は，筆者が回族社会における系譜関係の構造的意味合いを考え直すきっかけの一つともなった。

5）馬通は一連の研究で，これらのスーフィーグループの道統維持における系譜関係の重大さについて，すでに詳細まで資料を提供した［馬　1983，2000］。

6）馬霊明の生年に関しては，馬通は『蘭州霊明拱北教史』に基づいて書いたと言うが，この本の書誌情報が提供されておらず性質不明のため，更に検討する余地があると認めたい。また，霊明堂開堂の時期に関しては，現在の教主や多くの信者からも同じ情報を得ているので，1915 年であることは間違いないようである。

7）霊明堂に関する学術研究は，非常に乏しいが，西北民族大学の青年教師の馬強はその最近の発展情況について報告している［馬強　2001］。

8）二代目教主以降のことについては，はっきりと三代目教主から情報を得ているし，グループ内部の記録もある。しかし，25 万という信者数は，霊明堂の関係責任者から聞いたことで，更なる検討が必要となる。

9）移住の話は，筆者が 2002 年 8 月 29 ～ 30 日に，寧夏回族自治区固原県三営鎮の西北隅にある霊明堂分堂の事務所で馬仁甫の長女と次女及び他の分堂管理委員会の責任者に対するインタビューで聞き取ったものである。

10）辛亥革命後の固原の政治・経済状況は急激に悪化した。1913 年以後，国民政府の地方編成がおわった途端に，軍閥混戦や各種の地方武力の揉め合いが始まり，1940 年代末まで続いていた。そ

れに加えて，1920 年の大震災，1920 年代後半の旱魃，その後の洪水と疫病の氾濫などで，社会治安と民衆の生活は極端に深刻化した。劉偉他編『固原回族』を参照［劉偉他　2000 ： 92－109］。

11）ここの叙述は固原回族の研究所の関係部分をまとめて書いたものである。劉偉他編『固原回族』を参照［劉偉他　2000 ： 20，184－208］

12）馬霊明は嘗て暴れた馬車を止めて甘粛省省長兼督軍の張広建の息子を救ったこともあり，そのために張からは篤い待遇を受けていた（これは信者の中で広く伝わる教祖の奇蹟の一つでもある）。その後，二代目教主も政府との友好関係を維持し霊明堂の安定した発展を図ったと言われている。

13）霊明堂は，教主独居の伝統があることで，カディリーヤであると，反乱や反政府的な行動を取らないことでフフィーヤであるとも言われている［馬通　1983，2001］。故に，後者の両教派との関係がよいとも言われている。

14）この表は，筆者が劉偉他編『固原回族』（寧夏人民出版社，2000）の叙述に基づいて作成したものだが，原著の記録には多くの不明点があるため，明らかにされない部分は不詳と記した。固原分堂の人口については，上記の研究では，600 戸と書いてある（p.194）が，分堂責任者が出した 120 戸 1000 人という数字とは大きく違うので，ここでは，それを採用しなかった。またフフィーヤとセレフィーヤの人口は，県の総人口に照らして最大限可能な数を括弧づけで示した。

15）霊明堂の決まりでは，蘭州本部道場にある廟は，教祖と教主が葬られる場所で八角形の屋根になるが，分堂の指導者で廟を設立する必要がある場合に限って，六角形にすることになっている。なお、「拱北」は，信者にとって聖地であり，重大な意味をもつ宗教施設になるため，スーフィーグループ内部の複雑な協議以外に，地方政府の厳しい制限も受けることになっている。固原「拱北」の設立は，汪教主が甘粛政府の関係部門を通じて，寧夏回族自治区政府の関係管理部門に複雑な申請手続きを行った後で，できたものであると言われている。

16）この方面における詳しい議論は，馬通による論文を参照［馬通 2000 ： 97－111］。筆者も、霊明堂三代目教主汪守天とのインタビューで，ほぼ同じ内容の説明を繰り返し聞いたことがある。

17）以上の内容は，筆者が 2000 年 8 月に霊明堂の蘭州本部道場のアホン宿舎で馬英龍と馬西明の両アホンに教えていただいたものである。

18）筆者は，霊明堂に関する調査で相当数の話を収集したが，それらについての言及は，紙数とテーマの関係で別の機会に譲りたい。

19）教祖は，自分の弟子は童貞でないといけないとは決めなかったが，二代目教主よりそうなったと言われている。

20）ここの叙述は，2002 年 8 月 30 日に固原分堂で調査していた時に，道場訪問にきた，嘗ての馬光甫の宗教修行上の弟子にあたる，河南省駐馬店市出身の 68 歳の馬仁軍アホンに聞いた話に基づいてまとめたものである。

21）この家系源流図は，筆者が，現在の固原県三営鎮に存在する馬家と姚家のそれぞれの族長に保管されている族譜の内容を省略して作成したものである。馬姚両家が婚姻で結ばれた世代の花婿については，それぞれ族譜の記録が異なっている。馬家は四世尽考の息子とするが，姚家は尽考本人だとする。更なる考証の余地を残しながらも，筆者は馬家の主張を採用した。文中に触れた人物は四角で囲んだ。

22）ここでは，譚其驤主編『中国歴史地図集東晋十六国・南北朝時期』を参考にした［譚　1982：44－45］。

参考文献

日本語

王建新 2001「西北地方の回族――経済発展の中の民族と宗教」佐々木信彰編『中国の経済発展と民族』世界思想社，京都。

真田　安 1999「バザール・混沌の奥にある社会システムを求めて」『アジア遊学 1　越境する新疆・ウイグル』勉誠出版，東京。

新免　康・真田　安・王建新 2002『新疆ウイグルのバザールとマザール』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『イスラム文化研究』第 70 集。

中国語

固原地区地方誌辦公室編　2001『固原地名綜録』人民日報出版社。

哈徳　2000「維吾爾族 Jamaat 群体研究」『西北民族研究』2000 年第 2 期。

劉偉・黒富礼・田彦虎・丁克家　2000『固原回族』寧夏人民出版社。

馬建釗編　1998『中国南方回族譜牒選編』広西民族出版社。

馬　強　2000「霊明堂拱北的崛起」『世界宗教文化』2000 年第 4 期。

馬　通　1983『中国伊斯蘭教派門宦制度史略』寧夏人民出版社。

馬　通　2000『中国伊斯蘭教派門宦溯源』寧夏人民出版社。

譚其驤主編　1982『中国歴史地図集　東晋十六国・南北朝時期』中国地図出版社。

魏徳新　1999『中国回族姓氏溯源』寧夏人民出版社。

王建新　1994「維吾爾族的薩満与日本民族的薩満及国外研究的幾個問題」『新疆師範大学学報』（哲社版）1994 年第 4 期。

佘貴孝　2000『固原回族研究』寧夏固原印刷廠印刷。

庄景輝　1995「陳埭丁氏回族婚姻形態的歴史考察」『回族研究』第 2 期。

中華人民共和国国家統計局編 2002『中国統計年鑑』中国統計出版社。

『河南偃師緱氏馬屯馬氏家志』　1995（未公刊家系資料，1995 年 8 月続編）。

『河南偃師緱氏馬屯姚氏家志』　1995（未公刊家系資料，1995 年 2 月編）。

英・仏語

Alles, Elisabeth. 2000. *Une Anthropologie Musulmans des Hui du Henan de Chine*. Paris: Editions de I' École des Hautes Études en Sciences Socialles.

Dillon, Michael. 1999. *China's Hui Community*. Routledge: Curzon.

Gillette, Maris Boyd. 2000. *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*. Stanford University Press.

Gladney, Dru C.1991, 1996 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Harvard

University Press.
——. 1998 *Ethnic Identity in China: The Making of A Muslim Minority Nationality*. Harcourt Brace College Publishers.
Jaschok, Maria and Shui Jingjun. 2000 *The History of Women's Mosques in Chinese Islam*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
Lipman, Jonathan N. 1994 The Third Wave: Establishment and Transformation of the Muslim Brotherhood in China. *Etudes orientales*, Nos 13/14.
——. 1997 *Familiar Srangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: University of Washington Press.
MacInnis, Donald E. 1989 *Religion in China Today: Policy and Practice*. New York: Orbis Books.

＊本論文の発表は慶應義塾大学地域研究センター研究会として，2002 年 12 月 11 日（水）に行われた（於：地域研究センター第一共同研究室）。

筆者紹介

王　建新（Wang　Jianxin）
中山大学人類学系副教授（在広東省広州）。

＜経歴＞

1956 年新疆ウルムチ生まれ。1986 年新疆大学卒業。1989 年 4 月から 1990 年 3 月まで神奈川大学外国語学部研究生。1990 年 4 月から 1992 年 3 月まで埼玉大学大学院修士課程にて文化人類学を専攻。1992 年 4 月から 1996 年 3 月まで東京大学大学院博士課程にて引続き文化人類学専攻。1996 年以降，東京外国語大学などいくつかの大学および慶應義塾大学（文学部，大学院）で文化人類学のほかウイグル語・中国語の非常勤講師を務める。2002 年 9 月より現職。

＜最近の主要業績＞

「漢族の移住と拡大」吉原和男・鈴木正崇編『拡大する中国世界と文化創造——アジア太平洋の底流』弘文堂，2002 年。
『新疆ウィグルのバザールとマザール』（『イスラム文化研究』第 70 集）東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所，2002 年（共著）。
「ドンガン人の民族教育と言語事情」新免康編『中央アジアにおける共属意識とイスラムに関する歴史研究』（科研費報告書）2002 年。
「西北地方の回族」佐々木信彰編『現代中国の民族と経済』世界思想社，2001 年。
「日本穆斯林社会的形成与現状」『回族研究』第 2 期，2001 年。