

一神教土着化の合理性

——中国ムスリムの信仰体系と宗教活動に基づいて——

高明潔

〈愛知大学〉

要旨

本論文は神学的視点、すなわち、神の啓示に基づき、教義や歴史や信仰生活の倫理などを体系的に研究することではなく、中国政府に「全民信教」と規定されるムスリム民族集団の信仰体系と実際の宗教活動の中に現れる土着的要素を検討することを通して、一神教がもつ普遍的適応性を展開し、その上で一神教土着化の合理性について考察する。

キーワード 一神教-Monothelism、土着化、イスラーム教-al-Islamism、中国少数民族・回族・ウイグル族・カザフ族・タジク族・厄払い・呪術語・シャーマニズム-Shamanism、ゾロアスター教-Deyn-e-Zartoshti (Zoroastrianism)

問題提起

一神教—— Monotheism とは、多くの神の中で唯一の神しか拝まない信仰体系である。ユダヤ教 (Judaism) やキリスト教 (Christianity)、イスラーム教 (al-Islam) はその代表である。この三つの一神教に確立され崇拝されている「神」は、無形的な精神的存在であるが、天地万物の創出者であり支配者であり、絶対的・永遠的・至上的・排他的にいたるところに存在するとされている。また、「神」以外の存在を崇拝することは一神教への背信行為と断罪される。また、一神教は「天使」や「悪魔」というような精神的存在も認めるが、それらは「神」によって作り上げられたものであって、崇拝の対象にはならないとされている。筆者は、つまるところ一神教は一つの「神」しか崇拝しないという原点に確立される絶対的精神的信仰体系であると認識している。

しかしながら、すでに人類社会の文化現象となり、その存在も多様に現われている一神教におけ

る信仰活動に、それぞれの地域の在来宗教や在来社会的要素が含まれる現象は、すでに普遍的となっているといえる。そこで、筆者が課題とするのは、一つの精神的存在＝神しか崇拝しないという絶対的・排他的一神信仰は、果たして存在するか、またその土着化の現象は、果たして合理的であるか、ということである。

本論文は神学的視点、すなわち、一神教の教典教義をテキストとし「神」と一神教的世界観から一神教がもつ本来の背景や形式に関して考察するものではなく、中国政府に「全民信教」と規定¹⁾されるイスラーム教を信仰するムスリム民族集団の信仰体系、実際の・実践的活動の中に現れている土着的要素を検討することを通して、一神教がもつ普遍的・社会的適応性を展開し、その上、一神教の土着化の合理性について考察する。

また、本論文に定義する「宗教信仰」は、ユダヤ教やキリスト教やイスラーム教といったような一神教と、それらに相対化されている在来宗教と民間信仰とを含んでいる。なお、筆者が用いる「土

着化」という表現は、おもに「中国化」を指しているが、その中には「漢文化的土着化」と「周辺文化＝少数民族的土着化」、および聖（宗教的）俗（社会的・政治的）という多重範疇的な土着要素を含んでいる。

一、中国におけるイスラーム教土着化の特徴

1. イスラーム教に関する漢語表記

——回族を中心に——

1-1 イスラーム教を「清真教」と定義する意味合い

中国本土におけるイスラームの漢語の表記、およびイスラーム教の多宗教的解釈は、明末清初に始まった。当時、「回民」と呼ばれたムスリムの知識人が漢語を使いこなし、イスラーム教の真諦を「東土」すなわち中国に伝え、イスラーム教ならびにムスリムに対する誤解を解き、純化するという目標のもと、儒学を中心とした多宗教の要素をもってイスラーム教に対する解釈を試み始めた。イスラームという名称の定義づけはもっとも代表的であると考えられる。

中国ではイスラーム教をその音節によって当て字で表現する「**伊斯蘭教**」という呼び方がある²⁾。しかしながら、イスラーム教に関する解釈、および中国語に翻訳されたイスラーム教典のほとんどがイスラームを「清真」という意識的用語で示している。

「清真」とは、もともと道教や仏教などすべての修業場所、さらには一般的に静寂な場所を広く指す専門用語であった。明末清初になると、次第に回族ムスリムの礼拝寺（アラビア語の Masjid：メスジド、中国語表記：麦斯吉德）を指す用語になった。これをうけて、その後、「その他の宗教はできる限り清真とは言わない（則力避清真的説）」ということになってきた。

これは、明末清初の王岱輿（1570-1660）の翻訳・注釈書『**正教真詮**（イスラーム教真諦）』（明崇禎

十五年・1642年出版）による解釈である。当時、「学通四教」（仏教・儒教・道教・イスラーム教に精通する）の大学者だと評価される回族出身者王岱輿は、「四教」の教義を比較し、それらの共通的要素を取り出すことによって、アラビア語やペルシア語のイスラーム原典を漢語に翻訳し、解釈した。そして、「イスラームの教理は真実で永遠に偏らないから正しい宗教という」（推其理真久不偏謂之正）、イスラーム教が「唯精独一謂之忠、清潔無染謂之誠」（アッラーにしか専念しないことは忠実という、清潔で穢れのないことは誠実という）、「至清至真」（最高に清らかで最高に真実）、「真主之清浄」（アッラーの清らかさ）、「真主原有独尊、謂之清真」（アッラーが元々もつ尊厳を清真と謂う）のように解釈された³⁾。こうした解釈は回族の知識層から広く承認され、イスラーム教の中国語の定義として「清真教」という用語も定着するに至った。その後、「清真」を持って「イスラーム」を示す訳著が相次ぎ登場した。

また、上記の王岱輿は『**正教真詮**』のほか、『清真大学（イスラームにおける一神教説）』と『希真正答（イスラーム解釈への答弁記録）』というイスラーム教の教典も翻訳出版し、民国時代には、この三冊を合わせて一冊にまとめた本が再版され、さらに、1987年寧夏人民出版社から新たな標点版が出版されるに至った。

そのほか、回族ムスリムに愛読される『**清真指南**』もその一例である。『清真指南』は清代の著名な回族学者である馬注（1640-1711）の翻訳・注釈書で、儒学によってイスラームの教義や教理、哲学や道徳、礼儀と規定を全面的に解明する名作とされる。馬注の解釈は、イスラーム教がもつ神秘主義的な色彩、およびイスラーム教と儒学との関連について明らかにしたと評価されている。

1-2 イスラーム教を「天方教」に定義する意味合い

イスラーム教を「清真教」と定義づけたことと

同様に、「天方教」という用語も中国という土着的な要素を取り入れている。回族のムスリムは、イスラーム教を生み出したメッカやアラビアを示すとき、その固有名称の当て字を持たず、いずれも「天方」という用語を用いている。そのため、場合によって、イスラーム教は「天方教」とも示される。

回族ムスリムの学者がイスラーム教を「天方教」と示したのは、「天」はすなわち「道」、天以上の存在（場）はないという道教的哲学、および「天者、理也」（天は理であり、理はすなわち最高の存在＝上帝（神）である）という儒学的哲学の認識を受容したからである。その代表的なものを以下に取り上げてみよう。

回族学者劉智（約1662–1730）が翻訳・編纂した『天方性理』はもっとも代表的である。劉智は儒学がもつ二種類の理性学＝人の性命と天理・人性の原理によって、アラビア＝天方に生まれたイスラーム哲学を「性理」として解釈し、天方性理と儒学の理性学の一致性に関する説明を重点とした。彼はイスラームにある「天人性命」という哲学を、中国哲学の分野に打ち立てた。『天方性理』は「本経」と「図伝」という二部に分かれ、「本経」には漢語とアラビア語とで注釈を付した。

また、劉智の『天方典礼』は、イスラーム教の由来や構成と特徴、アッラー崇拝について、とりわけ「信仰告白」という「典礼」がアッラーを理解するプロセスであるとして、そこに重点をおいて解説した著作である。その一部は教材として、現在中国各地のイスラーム経学院で使われている。

劉智のもう一つ著作『天方至聖実録』。「至聖」はマホメットを指す。ペルシア語の原著をテキストとし、アラビア語の資料を参考として、中国の編年体の記述方法を用いて劉智がまとめたマホメットの伝記（実録）である。本書は民国初期に中国に滞在していた英国のキリスト伝教師によって英訳され、ロンドンやニューヨーク、上海で出版

された。その後、ロシア語やフランス語、日本語の翻訳版も出版された。

なお、現在に至るまで、上記のいずれの訳書や著書は中国の各レベルのイスラーム経学院の基本教典として用いられている。そればかりではなく、イスラーム世界においてもこれらの訳書や著書がイスラームの著作だと認知されている⁴⁾。

2. 聖俗信仰体系の並存——回族を中心に——

2-1 「二元忠貞」の構築

明末清初以来、回族ムスリムが漢語を使いこなしてイスラーム教を解釈した段階において、官吏選抜のために設けられた科挙に及第して、天子（皇帝）に仕える朝廷の官僚となるケースも徐々に増えていった。

唯一の神アッラーに対する崇拝と天子に対する忠実という点について、前述の馬注の『清真指南』⁵⁾には、以下のように記されている。

「天の子（皇帝）、民の父（皇帝）はアッラー（真主）の本来の姿で、（民の）痛痒の由来に関わる」（“天之子、民之父、真主之真影、痛痒之所由関也”。また、「天には一時として日がなくてはならず、国には一日として君がなくてはならない。天下といい、国家といい、一つである。君臣といい、父子といい、一つである」（「天不可一時無日、国不可一日無君。天下也、家国也、一也；君臣也、父子也、一也。」⁶⁾（『清真指南』巻五“忠孝” p. 214）

「このため、アッラーはいう、“両親に従い親孝行せよ、たとえ両親はムスリムではなく、真主を信じなくとも、孝行をしなければならない”。（「故真主諭云、“順二親着、総二親是個外道、的実我的恕在那”」⁷⁾（『清真指南』巻五“忠孝” p. 217）とある。

現中国イスラーム教協会副協会長の余振貴教授は、この馬注が解釈した「真主」と「君主」双方に忠実であれという思想、すなわち、ムスリムにとって、それら双方に忠実であることは矛盾しないという聖俗並存的信仰体系を、「二元忠

貞」(二元忠実)と定義し、すなわち、それはイスラーム教への背信ではないと位置づけた。

2-2 「愛国愛教」のカテゴリー

近代以来、回族ムスリムの「二元忠貞」という信仰形態は「愛国愛教」というカテゴリーに切り替わった。その二重的信仰体系に変わりはない。「西道堂」を例にしてみよう。「西道堂」は20世紀初期に作り出されたイスラーム教の宗派であり、ハナフィー-Hanafi-yah 学派(中国語表記「込乃斐」などがある)に属し、「漢学派」とも言う。回族ムスリムの多くはこの学派に属している。西道堂の「本教堂はイスラーム教義に基づき、正統的イスラーム教を述べて……本国(中国)文化を以ってイスラーム教義を高め、必ず本国の同胞(中国人)にイスラーム教義を理解させることを趣旨とする」(本道堂根拠清真教義、並祖述清真教正統……以本国文化發揚清真教学理、務使本国同胞了解清真教義為宗旨)という理念は、「二元忠貞」から継がれてきたものである。

また、1906年に北京で創刊された『正宗愛国報』を始め、その後の回民諸団体による雑誌や新聞のいずれも、愛国愛教という信仰体系を強く主張していた。例えば、『醒回篇』(日本に留学していた回族留学生の組織「留日清真会」の雑誌、1906発行)という雑誌の創刊号で、「第一に、救国のために結集、団結し……、第二に中国のイスラームを改革する」といったように、その理念も「救国」と「イスラーム改革」に集約していた。その後、そのメンバーの多くは帰国し、辛亥革命に参加し、民国革命の成功に大きな役割を果たした。

元北京大学馬堅教授の訳著活動も「愛国愛教」という信仰体系の一面を物語っていた。

1931年馬堅はエジプトのエズハル(Jami'al-Azhar)大学に留学し、『コーラン』の中国語翻訳を開始すると同時に、『論語』のアラビア語訳も行った。1935年カイロで出版されたアラビア語の『論語』の前書きには「私は中国人であり、

ムスリムでもある。私は二重的な義務を負っている。つまり、公民的な義務と宗教的な義務であり、私は自らの最大限の努力を尽くし、中国語が分からない、その他の国の人民を助けて、中国の哲学と文学を理解させるべく、同様に、イスラーム教の經典と著作を中国に紹介して、宗教内外の同胞が、皆イスラームの真諦を理解できるように、自らの最大の努力を尽くすべく」という馬堅教授の翻訳動機が記されている⁸⁾。

1936年に『大公報』の著名な記者である范長江氏は、当時、青海省西寧大礼拜寺で開催した回族ムスリムの「開齋節」の集合礼について詳しく記録した。その中に、次のような記述がある。(引用文中の……は本論文の執筆者の中略の表記であり、ゴシック部分は本論文の執筆者が付したものである)

「第一に、回族の内部的団結があまりにも素晴らしいこと。この万にも上る人民が一切自発的に集合し、しかも礼拝その他大典中のあらゆる活動は、よく万人の心がさながら一つのごとく、一致して動き、……。第二に**教主の權威のあまりに大きいこと**。当日拡声機が着くや、この新式の品物は青海の回民にとって一種特別な刺激として、彼らの注意を引きつけたに相違なからうが、それにもかかわらず場中の成年の回民中、一人として席を離れて見に来たものはなかった……。第三に、回族の目前の**政治趨勢**(執筆者注、当時の抗日戦争を指す)が非常に良好なこと。青海省の総教主は毎年回民に向ってする訓話は、絶対的權威を有し、彼は軽々しく話をしない。……。教主は今年彼らに対して二つのことを訓話した。第一、個人を小さく見なければならぬ。個人は足ることを知らねばならぬ。かくて**国家**は始めて安定し、太平となる。第二、**有能な領袖に服従しなければならぬ**。よし彼が漢人であろうと、回人であろうと、チベット人であろうと。かくして始めて団結は堅く、力が生じ、**外国の侮りを禦ぐことができる**」⁹⁾。

言うまでもなく、この訓話も近代以降の回族ムスリムの「二元忠実」を土台とした「愛国愛教」の代表的な一表象といえる。

1953年に設立された中国伊斯蘭教協會の『中国伊斯蘭教協會簡章』の第一条は「本会を中国伊斯蘭教協會という名称とする」とし、第二条では「本会の主旨は、人民政府に協力し、宗教信仰自由の政策を実施し、イスラームの優れた伝統を向上させ、祖国を大切に守り、世界平和を保護することにある」と規定し¹⁰⁾。この規定は現在に至るまで、中国ムスリムに引き継がれている。

明清時代の回回の「真主」と「君主」と双方に忠実であるという「二元忠貞」のカテゴリーと、馬堅が述べた近代以来のムスリム回族の「二重的な義務」と、中華人民共和国時代以来の回族ムスリムの「愛国愛教」は、イスラーム教という一神教には、一つの神しか崇拜しないという絶対的要素もあれば、社会現実に適応できる普遍的要素もあることを語っている。

3. 教団組織の土着化

3-1 教団組織の名称からみる土着的性格

回族ムスリムの宗派とその下位教団が「坊」や「門宦」「道堂」のように呼ばれていることはもう一つ土着化の特徴である。

『故訓滙纂』によると、「坊」は、元来、主に「街巷」「邑」など漢族社会の社会的居住単位＝団地を指す用語であるが、明代からはこれを以ってムスリムが集中した居住地を「回坊」「教坊」と示すようになった。この名称は未だに西北地域の回族地域に普遍的に用いている。回族自体が自らのモスクを中心とした居住区は「寺坊」(jamaat—ジャマーアテ：アラビア語、中国語表記：哲馬璽提)と呼ぶこともある。ジャマーアテは元々の意味はイスラーム教の団体を示すが、回族ムスリムはそれと漢文化社会の居住単位を示す「坊」と合わせて自らの居住地を、宗教的・社会的に表現されること自体は、坊という呼び方の土着的要

素をはっきり表せられる¹¹⁾。

「門宦」は中国内陸西北地域におけるスーフイズムの別称とされている。この極めて土着的呼び方の由来について、主に三つの見解がある。その一、1940年代の『回回民族問題』にいう「宦門」は漢族社会の政治的経済的な勢力を持つ家族集団である「宦門」「門閥」を真似たものとする見解；その二、白寿彝主編の『回民起義』による西北回族内部の教団組織である「七門八宦」に由来するとする見解；その三、「門」や「堂」、または「道堂」、「供北（ゴンバイ）」などと呼ばれる回族の教団組織、一般ムスリムではそれらを「門戸家」や「門喚」と呼んでいたことに関連づける見解である¹²⁾。

「道堂」は回族ムスリムが早期イスラームの「ムスリム・ウマ（ムスリム公社）」思想やそのスタイルを基盤として、儒学的大同思想の影響を受けて結成した宗教組織であり、ムスリムの共同生活体でもある。この宗派に属するムスリムは、「道堂」をもって「家族」として集団で生活し、商売を営み、また、「道堂」に学校を設けて漢語でイスラーム経典を解釈するというような「ウマ」であった。その土着の特徴としては、回族ムスリムが（修道）＝イスラーム教を修業する場所を儒学的に「道堂」と呼び、その修業も「修道」と称することになったことである¹³⁾。

「西道堂」は、1950年代の末期に次第に崩壊したが、1980年代以来回復してきた。現在、甘粛省にある「尕路提大房子」と呼ばれている「道堂」をはじめ、各地の道堂はかつてのように集団生活はしていないが、「ウマ」の性格を持つ生計上における互助扶助機能が依然として維持されている¹⁴⁾。

本来「聖者崇拜」は、イスラーム教の定義であり、「聖者」となる者に対する崇拜を指す。とくに強い土着的な要素や民間信仰の色彩を帯びているスンニ・スーフィ派(al-Sufismu)の聖者崇拜現象を指す。「聖者崇拜」の「聖者」やその崇拜

の形式は地域によって異なるが、「聖者」は主にスーフィ派における教団の指導者を指し、彼らに対する信仰や崇拜は「聖者崇拜」という。また、その指導者を「聖潔者」とし、病気の治療やヤガイ払いまたは奇跡を行うという非人間的な力を持つと一般信者に信じられている。

中国のスーフィ派の指導者に対する代表的な呼び方には「ムルシト」や「老人家」などがある。いずれの「老人家」においても、それらは系統的（世襲的・血縁の場合がほとんどである）に確立し継承されてきている。とくにそれらの「老人家」は生前彼らの教派に属するムスリムに信奉されるのみならず、彼らが亡くなった場合、その遺品（生前の服装や使用品）の一部が厄除けの護符としてムスリムに大切にされることは普通にみられる。

とくにそれら歴代の「老人家」のために建てる「ゴンバイ＝聖墓」は、巡礼や参拝さらには宗教行事を行う聖地として大切に保護されている。「ゴンバイ」は中国ムスリムの聖者信仰におけるもっとも象徴的な意義をもつ存在となっているといえる。

3-2 教団組織のカテゴリーからみる土着的性格

回族ムスリムの宗派・教団組織のカテゴリーは、漢民族社会の同族集団のように構築されていたという点は、何よりも特徴的であろう。

回族ムスリムの教団組織に関する従来の指摘を踏まえ、また現地調査によって得た資料を検討して、筆者は「門」と呼ばれる宗教組織は、同族出身者や姻戚関係者によって組織された親族集団で、世襲的に継がされていて、漢民族社会のカテゴリーのような、すなわち、父系出自の苗字によって継がれたものである、と考えている。これについて、新疆ウイグル自治区吐魯番市にある「東大寺」の系譜を例にしてみよう¹⁵⁾。

「東大寺」は「大坊」とも呼ばれるカディーム一派の清真寺であり、「紀門」と「周門」という

二つの系譜によって継がれてきている。文献資料によってその二つの系譜をまとめると上記のようになる。

資料に提示したように、「紀門」と「周門」という両宗派の間には一世代の差があるが、両宗派の共通の特徴は、第1に、どちらの継承制度においても、同族の出身者によって世襲的に継承されることである。第2に、両宗派ともに東大寺の阿訇を務めてきたのは、両宗派は一つの姻戚だからである。たとえば、紀門の三代阿訇の記魁が東大寺創設者の周門の周満海の婿となっても、紀門の方が歴史が長いから、紀門の地位が低められることはなく、記魁が周門の一、二、三代の阿訇同時に東大寺を祭ったことはその証明である。第3に、東大寺は紀・周両門の婚姻関係によって結ばれた同族宗教連合であるといえる。

また、回族ムスリムの名前の漢化は15世紀から始まったのであるが、その宗教組織と家族組織とが同一化されるにあたって、漢民族社会のカテゴリーを取り入れたと言える。

4. 多神崇拜と多元的宗教信仰との並存様相

——新疆少数民族を中心に——

4-1 多神崇拜の様相

新疆ウイグル族・カザフ族・キルギス族やタジク族等のムスリム民族の場合、現在、イスラーム教を信仰しながら、その他の宗教信仰をも平行的に用いている。これについて参考文献に記載されている関連内容を下記に示しておく。

「世界各地のイスラーム教の伝播の事情と比較すると、イスラーム教は新疆各民族での伝播は次の特色を持つ。それは新しい宗教と伝統的信仰を相互的に結びつけ、（イスラーム教を）異化する方式でイスラームを拡大したことである。つまり、イスラーム教が新疆に伝わってきた後、土着の民族がそれに異化されてしまうわけではなく、反対にイスラーム文化を自らの伝統文化の中に取り入れたのである。」

表 東大寺歴代イマムにおける「紀門」と「周門」「馬門」の系統

紀門の系譜	周門の系譜
紀門創出者紀明新、陝西省西安の出身の回族。 乾隆五十一年（1786年）吐魯番布教開始 老城の東郊外山西廟の付近にある清真寺	
紀明新の息子紀恭全 紀門の二代イマム	創出者周満海（1814-1902年）陝西省西安出身の回族。 同治十一年（1872年）吐魯番布教開始 亜尔郷で東大寺を建設、東大寺初代イマム
紀門の三代イマム記魁（1855-1933年）紀恭全の息子。 後周満海の婿となり、周満海と同時に東大寺のイマムを務めた。	周門二代イマム周振東（1864-1941年）周満海の次男、 周二爺とも呼ぶ。布教活動の拠点をつ魯番の「東大寺」 から、ウルムチ市の北部にある昌吉地区の奇台に移した。 その後、五代イマムをも務めた。その同時期、記魁もイ マムを務めた。
東大寺三代イマムは馮定国で、二年未満でウルムチに移 転。その後周満海の孫周廣林が1933年まで第三代イマ ムを務めた。 その間、記魁が1933年までイマムを務めた。	1940年、盛世才の宗教弾圧で「陰謀暴乱」（暴動を企んだ） という罪名を着せられ、逮捕され、翌年72歳で獄中に 亡くなった。
1933年周門二代イマム周振東が五代として務める。 記魁の息子である紀元章（1896-1945年）が紀門四代イ マムを継ぎ、周振東と同時にイマムを務めた。	
紀門四代イマム紀元章が周廣林と同時に東大寺イマムを 務めた。 1940年「新疆回族文化促進会総会」を成立し、紀元章 が委員長に選出された。紀元章が1945年歿。	周門三代イマム周廣林（1879-1945年）、周満海の孫、 周振東の姪。
紀元章の長男である紀洪芳が紀門五代イマム継承。 1945-1952年周廣林の長男周明泰が周門四代イマム継 承。二人同時に東大寺のイマムを務めた。	周門四代周明泰（1902-1978年）は周廣林の息子であり、 ウルムチや昌吉や吐魯番で布教活動を行った。文革中は 迫害を受けながらも、布教活動を続けていた。
1953-1955年まで著名な回族宗教学者馬良駿（馬門の創 出者）が東大寺第八代イマムを務めた。1945年紀元章 の歿後、馬良駿が「新疆回族文化促進会総会」委員長に 選出された。 1956-1957年馬門の馬永貞東大寺九代イマム。 1958-1962年馬門の舎玉林東大寺十代イマム。	
1963-1983年張永祿が東大寺十一代イマムを務めた。	周門五代周明月で、周廣林の息子。
1983-1985年馬順真が東大寺十二代イマムを務めた。	
現任イマムは紀門第六代の紀洪秀、紀元章の末子である。	周門六代周徳新で、周明月の息子。吐魯番市軽工業化学 工場長をも務めている。

また、中央アジアにおける土着の法典や慣習法などはイスラーム教と共通点がある。特にカザフ社会の在来的法典である『ハスモハン法典』（『明顕法』）『エスムハン慣習法』『七つの法典』などはイスラーム教法典との一致点がとりわけ多いので、カザフ社会が容易にイスラーム教に改宗しながら、元の法典もそのまま残ることになった。

新疆のウイグル族やカザフ族やタジク族など

イスラーム教を信仰する少数民族は、「ホダー胡達——Khavand」（ペルシア語の「造物主」を意味する、アッラー以前の神として信奉される）という呼び方で、「天神」「火神」「地神」「穀神」などの存在を表現している。さらには「アッラー」を示すのもこの「ホダー」によるものである。すなわち、彼らは「アッラー」を崇拝すると同時に「ホダー」をも崇拝する。

カザフ族（哈薩克と表記され、1,250,458人、

新疆北部に位置するイリカザフ自治州に集中)の巫賽維学説の中では、「真主」(アッラー)という呼び方は、カザフ族が崇拝していた「天神」「火神」「山神」「太陽神」などの自然神の呼び方と、つねに切り替わるように使用される。しかも「万神殿」においては「真主」とこれらの神々の位置は同様に重要視されていて、その地位も同等である。このため、新疆のカザフ族地域での清真寺やイスラーム経文学校は、いずれも18世紀末19世紀の初期になってから登場し始めたものであり、それ以前は、カザフ族のイスラーム教的礼拝は露天で行った。

カザフ族がとくに重要な行事を行うとき、「火神」を供したり、「火神」の助力をもらうための儀礼を行ったりする習慣が未だに残っている。牧畜業を営むカザフ族の牧畜民が古い牧草地を去る前、その牧場の中での二つの場所に、草を積み重ねてそれを燃やす。それは「火神」の力でその牧場に起こったすべての災害や不吉なことを消除する儀礼である。また、新しい牧場にたどり着いた後、その牧場においても、二ヶ所で草を積み重ねてそれを燃やし、燃やしている火の間を家畜を通過させる。これも「火神」の助力を得て家畜の安全を保障するための儀礼である。この種の儀礼は、牧草地の豊饒や家畜の安否は牧畜民の生活に関わっているため、それらを担当できるのは「火神」にほかにならないという土着的慣習の具体的表現である。

[「伊斯蘭教在新疆的傳播及其民族化」『文史知識』 pp. 22-26に拠る]¹⁶⁾

4-2 シャーマニズム信仰との共存する様相

新疆のムスリム少数民族のシャーマニズム的儀礼について下記のような記載がある。まず、キルギス族(紳櫛克孜族と表記し、160,823人、新疆西南部にある新疆克孜勒蘇紳櫛克孜自治州に集中)の例をみる。

「現在、カザフ族キルギス族がイスラーム教を信仰しているにも拘らず、シャーマン文化的な要素は依然存在している。シャーマンの歌である『バトック(巴的克)』『コラフサン(古拉夫善)』『アルボ(アル博)』などは依然としてイリ川とパミール高原周辺に広く伝わっている。民間宗教の芸人—巴克西(巫師)はいまだにこうした歌を用いて種々の病状を追い払い、さまざまな歯や眼の病気、水痘などの病気を治療する。シャーマンの歌は原始時代の産物である。人間や家畜から蛇の毒液や蜘蛛の毒液を取り出すために歌われる呪術語であり、古代民俗の歌のもっとも典型的部分である。これらの歌はシャーマン(巴克西・巫師)が自ら作詞し自ら歌うのである。」

また、同文章には、「関連研究の資料によれば、突厥語諸民族のいずれにおいても、その古代伝統儀式で使用した言葉は歌である。例えば、降雨術は突厥語諸民族の中でもっとも広く伝えていた古い巫術的活動の一つで、祭司者はそれを用いて空に雨や雪を降らせて、天候を温暖化や寒冷化に導いていくのである」と述べている。[「少数民族人生儀礼的程式化民俗歌謡」『文史知識』 pp. 70-73に拠る]¹⁷⁾

次に、パミール高原に生活しているタジク族(塔吉克と表記され、41,028人、新疆西南部に位置する塔什庫爾干塔吉克自治州に集中)の例を取り上げてみよう。

タジク語で「モラ(中国語表記:毛拉)」と呼んでいるイスラーム教の教長は、イスラーム教的な宗教機能者でありながら、同時に、民間医学と認識されているシャーマニズム的医療術をも施している人物=巫師でもある。モラの病気払いの様子について下記のように記されている。

「呪術療法はタジク族の宗教的医療術の一つである。病人が病気を詳しくモラに教える。モラがそれを診断した後、薄い白紙にインク(墨水)で処方を書いておく(これは神に祈祷し、

厄払い、病気払いする呪術語に類似する＝元著者注)。その後、病人に薬を飲む方法を教える。病人が帰宅した後、処方箋を清い泉水に浸す。処方箋のインクが溶けた後、その処方箋を飲む。モラは二枚の処方箋を病人に渡す。病人がもう一枚の処方箋を火の上に載せて、処方箋から煙が出てきたら、病人は体をその煙に当てる。この治療法はタジク族の中では非常に広まっている。ある病気、たとえば夢にうなされることや難産、頭痛、不妊、麻痺・吃音など、および精神方面の病気になると、多くの人々がこの治療法を用いる。また、このような療法は家畜に対しても用いられる。厄払いあるいは羊や馬が順調に生まれるための祈りとして用いる。一部の牧畜民が新しい牧場に移動し定着した後、今後の万事順調を祈るときも、モラに頼んで「処方」を書いてもらう。それからその処方を焼く。または、畜舎周囲に火を燃やし、その煙によって畜舎を燻す。このような方法で病気から家畜を守る」

「多くのタジク族がその首や腰のところに、厄払い用の呪術語が書いてあるものをかけている。さらには馬や駱駝、羊などの家畜の首にもかけている。その厄払いは一時的と永久的と二種類に分けてあり、永久的なものは死ぬまで体から離さない」

『塔吉克族民俗文化』(タジク族民俗文化) pp. 164-165に拠る]¹⁸⁾

4-3 ゾロアスター教的信仰活動との共存

タジク族はアーリア人イラン系の民族である。アーリア人の在来宗教はゾロアスター教 Deyn-e-Zartoshti (ペルシア語。中国語表記には「拜火教」「祆教」「火教」がある) である。ゾロアスター教は西暦前六世紀頃ペルシャで生まれた預言者ゾロアスターによって創められた、世界最古の神秘的宗教とされている¹⁹⁾。

タジク族はイスラーム教を信仰しているが、未

だにその宗教活動の中には、ゾロアスター教的な儀礼が混じっているとされる。そのもっとも代表的な事例はタジク族の伝統的な宗教行事である「バラート—— barat ; 中国語表記：巴拉提・巴拉特」である。バラートの語意は「罪よりの解放。無実」の意で、イスラーム教歴の8月15日伝統的に行われるシーア派ムスリムの「贖罪節」という。

タジク族のバラート祭について、まず、佐口透氏の『新疆ムスリム研究』の関連記載を下に引用しておく。(引用文の中の……は本論文の執筆者の中略の表記である。〔 〕の中での内容は元著者の解釈である。文中のゴシック部分は本論文の執筆者が付したものである。)

「次に、第8月にバラート barat 祭が行なわれる。すなわち、「大年 [ラマダーン月] の前月の15日 [第8月15日] は教主 [ここではアッラー] がこの日に降下し、人間の善悪を観察する日であると伝えられている。この日の前夜に……、葫蘆 [ひょうたん] を樹に掛け、そのなかに油を盛り、点火して燈明とする。油が尽きてしまうと、これを踏んで破り、これで一切の災いと罪を破り除いたと見なすという [『西域図志』卷三十九] と伝えられる。『回疆志』卷によると、「巴拉特 barat という日があり……」**特別の礼拝と祈祷**が行われたのである。別の観察によれば、

ラマダーンの半月前 [第8月15日] に、ムスリムはおのおの、葫蘆に油を入れ、これを高い竿に懸け、屋根の上に置き、ハーキムの家から、一更 [午後8時ごろ] 以降に、順次、火を燃やし、アホンを招き、あるいは群童を集め、大声で呼んだり、経典を誦えたりし、家中が皆、これに対し礼拝し……、これをバラートという [『異域瑣談』卷一]。

バラート祭について、N. Th. kKtanov がトルファンの一人のアホンから聴取した民俗 (1891年) は独自の内容を含んでいる。——「バラート月 [第8月] の12日の夜にはバラート祭が

行われる。……婦女は大マザール〔聖者のマザール〕へ出かけ、哭いて『コーラン』を誦え、強くなるよう乞うた。男は夜まで27回の礼拝を以て祈祷する。それから男たちは墓地へ行き、夜明け前までハトム khatm (『コーラン』全巻)を誦え、祈り、哭く。……このバラートの夜、小児たちは小棒に小綿を巻きつけ、バターをつけて、これをしめらせ、火をつける。そして15人の小児が一斉にこう歌う。《バラートが来たよ。これを聞いたか。あなたたちは我々に卵菓子を出したかい、》と。そこで、かれらは大騒ぎをして、早朝まで街から街へと繰り出す。……なお、バラート ba- ra at (barat) の語意は「罪よりの解放。無実」の意で、8月15日の夜に行われる**特別な礼拝**であった。

バラート祭の**民俗的習慣**についてさらに F. Genard の調査報告がある。——「シャールバーン月の14日に行われる死者の日の祭典(カトリック教の万霊節に当たる)をバラートという。……人々がひょうたんに葡萄酒を満たし、油が切れないよう、長時間見守る。長い竿の先端に油を付け、火をつけ、死者の霊を満足させ、ついで散歩して《バラート月が来た。あなたは知らないのか。……》と歌う。[rhins, ii, 1898, p. 27]と伝えていて、バラート祭の**土俗的特徴**を示している。

以上の諸資料によって見ると、カシュガリアのバラート祭はシャールバーン月(第8月)の15日(14日と記する資料もある)の深夜にかけて行われる行事である、その意義は人間の罪過を監視しているアッラーにその寛恕を求めため、**特別な礼拝と祈祷**を行うもので、あるいはマザール(聖墓)に参詣して祖先を祀り、総じて罪過から免れようとする儀礼であった。この行事では、胡蘆に油を入れて家並みを飾り、夜に順次、燈明を点じ、最後にこれを破るという習俗、小児が油菓子を作り、婦女は家庭に留まって、祭典に参加した男たちのために食事を

作るという習俗を伴っていた。これらはあるいは**イラン的な風俗が混じたものかもしれない**。……」

[『新疆ムスリム研究』「I 宗教的生活秩序(2. 祭典・年中行事) pp. 20-23に拠る」]²⁰⁾

この記載からすれば、バラート祭はイスラーム教の教歴によって行われている宗教行事であるが、イラン的風俗=ゾロアスター教的要素が混じたものであることははっきりしている。これについて、新疆出身のネイティヴ学者の記載を下記に引用する。

「もし、カザフなどの草原遊牧民族の文化がイスラーム教とシャーマニズムとの混合文化であれば、パミール高原に生活しているタジク族の文化は、イスラーム文化と「襖教」文化との融合体であるといえる。現在、タジク族はイスラーム教歴の4月になると、毎年「巴拉提：バラート」(すなわち、シーア派ムスリムの“贖罪節”)祭を行う。「バラート」の日になると、人々は家族単位で「カウル」と呼ばれる草を採集し、その根元に綿花を巻きつけ、手製の蠟燭をつくる。蠟燭の数は家族全員より一つ多く作っておく。太陽が沈んだ後、蠟燭にバターをつけ、家長が点火し、一つに火をつけると、家族の中の一人の名前を呼んだり、その蠟燭を家の居間の真ん中に挿し込んだりする。最後に点火するのは、長い竿に「カウル」を巻きつけたたいまつであり、それを庭の正門、あるいは屋根の上に挿し込んでおく、その後家族全員が祈祷を行い、ご飯を食べる。」

[「伊斯蘭教在新疆的伝播及其民族化」『文史知識』 pp. 25-26に拠る]¹⁶⁾

「ソロアスド教は火を崇拝する。火は光明と善良を象徴するという観念がある。火をもっとも光明的・もっとも純潔的・もっとも偉大な存在と見なす。

タジク族がソロアスド教を信仰することにつ

いての文献記載はまだ見つからない。しかし、民間伝説およびタジク族の現在の生活習俗の中から、拝火教の痕跡ははっきりと見られる。……タジク族は特に光と火を崇拜する。

バラートの前夜では、各家族が家族の人数に合わせて、一人二つずつの油燈を用意し、それに点火する。家族全員がそろって油燈の周りに座る。その内の一人が（イスラーム）経典を読誦し祈祷する。その後、全員が手を火で暖め、手で顔に三回ずつ触れる。これを終えて、屋根に差し込むたいまつに点火する。……伝説によると、バラートの14日の夜から15日の朝まで、天界の大門を開いて、真主アッラーが自分の面容を出してくれる。点火することはアッラーを迎え、悪魔から自らの幸せを守るためである。

15日になると、各家族が家族内の死者のために油燈をつくる。それを墓地までもって行って点火する。経典を読誦し、手を火で温めた後、顔に三回触れる。民間伝承では、こうした“燈祭”は二つの役割があり、一つ目は家屋を清潔にする、もう一つは、冥界に光を送って死者の路を明るくすることである。

また、タジク族の民間医療法も火と関係がある。ともかく、我が国のタジク族のあらゆる習俗はソロアスド教の影響が見られる。これらの習俗がたとえば、古代ソロアスド教のものではなく、変容させられたものであるとしても、イスラーム的な解釈を取り込んだとしても、ソロアスド教の影響はまだ残っている」

[『塔吉克族民俗文化』（タジク族民俗文化）pp. 143-147に拠る]¹⁸⁾

二、宗教の確立からみる一神教土着化の合理性

1. 宗教の二元的構造

1-1 聖俗信仰体系の確立

儒学を中心にその他の宗教的要素を取り込んだ

中国語のイスラーム教典を始め、回族ムスリム社会に維持されてきた「二元忠貞」や「愛国愛教」の信仰体系、および血縁的・世襲的教団組織という聖俗合一的な信仰形態は、果たして一神教としてのイスラーム信仰に認められるのであろうか？ 現実には、漢語を操る回族ムスリムはアラビア語やペルシア語を操るイスラーム世界のムスリムに拒否されるわけではない。そこで、回族ムスリムのような土着化した信仰体系の合理性の根拠はどこにあるのかを探らなければならない、と筆者が考える。

『コーラン』（4：59）には「これ汝ら、信徒のもの、アッラーのお言いつけをよく守り、またこの信徒（マホメット）と、それから汝らの中で特に権威ある地位ある人々のいいつけをよく守るのだぞ。」²¹⁾というアッラーの教えが確かに記載されている。

この教えからすれば、回族ムスリムがアッラー「神」という精神的存在の教えにより、「汝らの中で特に権威ある地位ある人々」という現実的存在である「権威者・地位のある人＝皇帝・国家主席など」に服従することは、一神教への背信行為ではなく、つまるところ、それも「神」の「教え」に従って神に帰依することにほかならない。また、何よりも、この教えはイスラーム教という一神教には非聖性的・現実的側面、換言すれば、それ自体が普遍的社会適応性を持つことが証明できると考える。

その意味からすれば、回族ムスリムは上記のアッラーの教えと「愛国は信仰に属するものである」というマホメットの教えを、彼らの信仰体系の根拠として位置づけたのである。これはまさに、「二元忠貞」「愛国愛教」「聖者崇拜」という信仰体系は、「神」に背信する行為ではなく、神聖なる行為・信仰であるという強い主張の裏付けとなるであろう。

また、別の側面から検討してみると、たとえば、回族ムスリムのような「二元忠実」「愛国愛教」

や「聖者崇拜」という人神崇拜のケースは、非一神教的、非神聖的行為であると見なされても、現実的には、彼らは、中国という社会の構成員であり、中国の政治イデオロギーをもつことが必要であるという政治統制環境下において、為政者に対する忠誠心を借りて神に対する敬虔心を求める二元的人神帰依（崇拜）という信仰体系は、彼らだけに限らず、すべての二重的身分、すなわち「国の民＝公民」と「神の子＝信者」をともに持つ「人々」の共通の普遍的現象である可能性を、指摘できるであろう。

一神教の二元的構築は、おそらく、神の子は神の子でしかない、というところにあると考えられる。それこそ、一神教がもつ普遍的社会適応性をはっきり表しているのではないだろうか。

1-2 社会統合の必要性からみる一神教土着化の合理性

いずれの社会（国家）においても、その規模や発展形態を問わず、その内部には同一血縁的な集団もあれば、それと異なる同一血縁集団もある。あるいは地縁的な集団もあれば、それと異なる地縁集団もある。また、さまざまな同業的集団や政治的集団も、それぞれの異質性や主張を強調した上に構築されたものである。いわゆる社会（国家）全体は、まさにこのようにパラドックス的な基礎単位により構築されたものである。

こうしてパラドックス的に構築されている全体社会（国家）では、それぞれの基礎集団の内部において、たとえ文化を共有したとしても、また同一血縁集団や利益集団に属するとしても、その構成員自体はそれぞれ強い個性をもつ動物であり、考え方や経験や欲求の違いもあるため、さまざまな種類のグループを結成したり、グループ間や構成員の間で競争や対立さらには敵対が生じたりする。

そのため、最小範囲化されたパラドックス的なあり方だけでも、その中にはその社会の構成員の

相互協力を促進する要素もあれば、その社会を崩壊に導く要素も内在しているのである。そこで、その全体社会（国家）の内部的秩序を維持するためには、またその内部の秩序を乱されることを防ぐためにも、その構成員の行動を統制するあらゆるレベルのシステムが必要となる。あらゆるレベル（政治的・経済的・同業的・地縁的・組合・団体など）あるいは名義（各種の党派や宗教組織など）で作りに出した「組織」が登場してきたのもそのためであろう。さらには、それらのシステムや組織を確立し固めるためには、その構成員が持つべく共通のイデオロギー（政治理念や宗教信仰や共通の価値観）を作り出すことも必要となる。これが宗教信仰を含む種々のイデオロギーを生み出し維持する主な要素であろう。

このため、近代国家の理念が確立されるまでは、さまざまな宗教はそれぞれの社会において大いに政治的、現実的役割を果たしていた。この意味から言えば中国ムスリムの歴代教主は、それぞれレベルのそれら社会内部の秩序を保つために樹立された聖的権威者であるといえる。また彼らが歿後、その聖的権威を記念するために建てる「ゴンバイ＝聖墓」と、それをめぐって行う聖墓巡礼という宗教活動は、彼ら社会の構成員の連帯感とその社会的統合度を表す合理的存在となると考える。これも、それら歴代教主の「ゴンバイ＝聖墓」は、巡礼や参拝さらには宗教行事を行う聖地として大切に保護されている重要な一因であろう。信者の、聖者を通じた神に対する敬虔心、神の守護をもらうという実践的活動は、一神教がもつ普遍的社会適応性のもう一つの側面を語っていると考える。

逆の立場に立ってみると、現代的政治統制を確立するに当たって、それぞれの政治組織は権力行使の正当性の根拠、ないしは政治的リーダーの権威の「正当性」と「正統性」を保証する根拠を、特定の政治理念のみならず、宗教にも求める。この点は、キリスト教にも、イスラーム教にもそれにその他の土着宗教にも共通に認められることで

あろう。

たとえば、イスラーム国家はともかく、民主主義国家の代表を自認するアメリカも同様である。歴代大統領の聖書と牧師の前で、「大いなる神の御許に（統一される）国家（Oonention, under God）に対して忠誠を誓います」という、いわゆる「忠誠の誓い」（Pledge of Allegiance）の言葉をもって行われる就任儀式は、神にその正当性を求める代表的象徴であろう。日本でも、明治憲法では、天皇の地位の正当性は「神聖ニシテ侵スベカラズ」（第三条）と位置づけられていた²²⁾。

一神教土着化の合理性は、社会統合上の必要にあると考える。というのは、過去か現在かを問わず、人類社会が存続していくためには、各種の政治的システムやイデオロギーは不可欠な存在となっている。そればかりではなく、それぞれの政治の権力行使の過程において超自然的存在の助力と認可を求める現象が今もなお続いていることは、もっとも興味深い課題であって、一神教がもつ普遍的な社会適応性はここにもあると考える。

2. 宗教存在の合理性から見る一神教土着化の合理性

2-1 一神教と自然崇拜・多神崇拜・他宗教との関連

一神教が確立する以前、それぞれの土着的イデオロギー（思想理念や宗教信仰）や民間信仰はすでに存在していて、それぞれの社会において大いに政治的、現実的役割を果たしていた。一神教が形成された初期、即ちまだ普及していなかった時期においては、土着宗教や民間信仰と同様に、単にその形成地域の人々が求めた超自然的な力の一種の形態にすぎなかった。現代的視点からすれば、いずれの一神教であっても「新興宗教」と見做された時期があった。現在のようなそれぞれの土着的色彩を帯びた一神教が世界範囲に定着するようになったことは、一神教のそれぞれの地域の土着宗教や民間信仰と衝突したり融合したりという結

果を語っているといえる。

つまり、その結果は、一神教がその広がる過程において、それぞれの土着宗教を同化して消滅しただけではなく、同時にそれぞれの土着宗教的要素を取り入れたこともある、という二重の様子を含んでいたといえる。中国本土の土着的儒学・道教・祖先崇拜＝血統主義とのつながりのある要素を含んでいる中国イスラーム教はその好例であれば、また、特にアニミズムやシャーマニズムは、イスラーム教化以前のアラビア社会をも含め、人類社会にきわめて一般的な信仰形態であったため、アニミズムやシャーマニズムの伝統とイスラーム教の並存は、民間信仰のレベルでは、分ちがたく融合するケースが多く見られるので、ムスリム少数民族というイメージの強い新疆少数民族のシャーマニズムやソロアスドを混淆した宗教信仰形態はその好例でもあろう。

勿論、イスラーム教をはじめとする一神教は、自然物崇拜を原則として禁じた。しかし、同時にイスラームの教義は、アッラー以前の神々や普通の人間には見えない天使、精霊（ジン）、悪魔（シャイターン、サタン）などの存在、霊魂と肉体の分離、神の特別の祝福（バラカ）を受けた聖者（シャーマン）による奇跡（カラーマ）など、不可視界の霊的存在とその行動を認めている²³⁾。

このため、中国で行われているイスラーム教の信仰形態は、それぞれの土着的な残影を映していることは、外来宗教としてのイスラーム教の思想や世界観、儀礼の体系が、まったくそのままの形で中国のあらゆる布教先の社会に定着することは、実際問題として考えにくい、ということをも物語っている。また、その意味では、一神教、少なくともイスラーム教は土着宗教や民間信仰を排除するために確立された絶対的信仰ではなく、現実に対応できるように確立された多重的信仰体系であるといっても良いであろう。その多重的信仰体系がまさにイスラーム教という一神教自体が普遍的な社会対応性を有することを証明しているのでは

ないかと考える。

2-2 宗教の確立から見る一神教土着化の合理性

神学的視点からすれば、中国のムスリムのようなあからさまな多神崇拜との並存現象は、一神教の墮落と見なされるかもしれない、またはムスリムの信仰生活の純化を説き、「迷信」「逸脱」を一掃しようという宗教観とは対立するかもしれないが、しかしながら、現実社会では宗教必要という立場からすれば、イスラーム教を含む一神教と多神崇拜との並存現象は、まさに現実社会の必要によって繰り返し行われ合理化されたものといえよう。

未知の世界を切り開き、既知の世界に変えるという科学技術時代の現在においても、何もかもが科学的に明らかにする、あるいは科学的に解決できるわけではないといえる。とくに科学万能主義がはたして人々の精神面の問題にも通用するのかはつねに問われる。シャーマニズム的な呪術信仰に依存するのも中国新疆のムスリム民族だけではなく、科学技術が高度に開発されている先進国でさえ、カウンセリングの代用品として各種の占いが依然として民衆に好まれるケースの存在、および相次ぎ登場してきて新興宗教などの存在も否定できない事実であろう。

本論文に取り上げた新疆少数民族の厄払いや病氣治療の事例のように、科学の発展がいずれ一神教を含む宗教を駆逐するという観念は、現実的にはしばらく実現し難しいと考える。それは政治の権力行使の過程と同様に、人類社会が存在している限り、人々がさまざまな現実的問題に臨んで、それらの問題を解決するにも超自然的存在＝一神教をはじめとする神々の助力を求めるしかないからにはかならない。

そして、人類社会自体がかなり多様であり、一つの「神」だけでは、その助力が果たして人類社会の多様な要求に満たせるかどうか、という問題もある。新疆ムスリム民族の多神崇拜やゾロアス

ター教的儀礼が混在している様相は、ある「神」が必要となったときその「神」しか求めないという状況儀礼（特定な状況に対応するため行われた儀礼の意味で、雨乞いや厄払いはその例である）自体は、神々を平等的に扱っていること、つまり、一神教と多神崇拜信仰は平等的であるという信仰体系が実際に存在していることを証明しているといえよう。

そもそも、一神教を始めとするすべての宗教そのものが、人類の現実的需要の産物であろう。イスラームの神学者たちも認める「護符」もその証明の一つであろうと考える²⁴⁾。人類社会が存続している限り、宗教も普遍的な文化現象としてその影響力を持ちつづける。このため、人類社会と無縁的に存在する絶対的宗教の確立は、不可能に近いほど難しい。というのは、「神々」をめぐって確立されているすべての宗教信仰体系とその実践活動は、人類自身によるものであり、俗的な人類社会から**脱離**すると、宗教という神聖的存在も対照的に確立されないからである。このため、人類社会の、一神教信仰を持ちながら、それと同時に状況によって他の神々をも求めたり、他の信仰形態ももっていたりする様相は、まさに宗教存在の合理性とその合理性に現われる一神教土着化の合理性を物語っているのではないかと考える。

謝辞 本論文は2005年12月2日、愛知大学国際中国学研究センターと中国南開大学共同主催で開催した国際シンポジウム用のレジュメを加筆修正した上、完成したものである。また、本論文は『国際問題研究所紀要』128号に掲載されたこともある。報告・公表の機会を与えてくださった関係機関に謝意を表したい。また、日本語を添削して下さった松尾肇子氏に深く感謝の意を申しあげたい。

注

- 1) 中国では、宗教信仰の自由を認めるという政策のもとに、公民には道教・仏教・イスラーム教・キリスト教という四つの宗教に対する信仰の自由があり、この

四つの宗教に関わる信仰活動は正当であると認められている。そのうちイスラーム教を信仰している人口は2000万あまりと統計され、それは「全民信教」や「民族宗教」という規定によって定められている十数の少数民族集団の人口によって統計されたものである。十数の少数民族集団の名称とそれぞれの宗派・教団などについては、後掲【中国人ムスリム構成民族集団及びその宗教学派・宗派構成（人口順位に拠る）】を参照。

中国における「全民信教」や「民族宗教」とは、ある民族集団においてその民族集団全員が宗教信仰をもつことである。換言すれば、ある宗教はある民族集団に特定の宗教信仰として認識されている。その代表的な規定は下記のようなものがある。

建国初期の1950年周恩来氏の「我が国では、宗教には二種類がある。そのひとつは民族宗教で、例えば回教、ラマ教である。これらの宗教は民族問題と絡んでいるので、その宗教を尊重するのその民族を尊重するのに等する」（『1949-1999新中国宗教工作大事概覽』1950年部 pp. 6-7に拠る）という説。

また、「それら民族全体が宗教信仰をもつ少数民族（例えば、回、チベット、ウイグルなどの民族）中の（共産）党員に対して、彼らを宗教儀式や生活習慣面において本民族の大多数の民衆から脱離しないように勧めなさい」（『1949-1999新中国民族工作大事概覽』「關於過去幾年内党在少数民族中進行工作的主要經驗總結」1953年部 p. 153に拠る）という規定。

1980年代では、中国共産党委員会に公表される『關於我国社会主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策』の中に「我が党はすでに何回でも明確に規定する。つまり、共産党員が宗教を信ずることはできず、宗教活動に参加できず、長期に渡っても（宗教信仰）を放棄しないメンバーに対して、退党勧告をする。この規定は正しいものである。全党にとって今後も引き続いて徹底的に執行すべき規定である。しかし、**当面の問題は、それら基本的に全民信教の少数民族に対してこの規定を執行するあたりに、その実情による必要があり、適当な方式を採り、簡単なやり方をしない方が良い**」（『新中国宗教工作大事概覽』1982年部 p. 303に拠る）とも規定されている。

- 2) イスラーム教のことを「清真教」と呼び始めたのは明代（1368-1644年）の半ばごろであった。清初になると、その呼び方は次第に「伊斯蘭教——イスラーム教」に切り替わった。中華人民共和国建国後、1956年6月2日に公布された『國務院関器伊斯蘭教名稱問題的通知』では、「中国漢民族の地域では、伊斯蘭教のことを一般「回教」と呼んでおり、それは回族が信仰する宗教からである。新聞や雑誌においても回教と

いう用語を習慣的に用いるようになってきたが、それは不適切である。イスラーム教は一種の国際的な宗教で、イスラーム教も国際的に通用する名称である。中国ではイスラーム教を信仰するのは回族以外に、ウイグル族……約九の民族がいる。今後、一律にイスラーム教を「回教」とは呼ばず、イスラーム教と呼ぶべきである」（『1949-1999新中国宗教工作大事概覽』1956年部 p. 119に拠る）と規定された。

以来、正式な場合には「伊斯蘭教」でイスラーム教を示すが、回族を含む一般民衆は、「回教」や「回教徒」を用いることもある。現在、イスラームを「伊斯蘭教」や「回教」および「清真教」、ムスリムを「賃斯林」、「回教徒」、「回回」、ムスリムが礼拝するモスクを「清真寺」「經堂」「礼拝堂」などと表記している。

- 3) 後掲参考書（明）王岱輿著、余振貴標点『正教真詮』『清真大学』『希真正答』『正教』pp. 72-75参照。
- 4) これらの諸經典は中華全国イスラーム協会に収蔵されている。また同協会の施設に設けている中国イスラーム經学院に教材として使用されている。「写真1」は筆者が同協会を訪問したとき撮影したものである。
- 5) 『清真指南（イスラーム案内）』は清代の著名な回族学者である馬注（1640-1711）の著作である。イスラームの教義や教理、哲学や道德、礼儀と規定を全面的に解明した名著とされる。馬注の解釈によって、イスラームがもつ神秘主義的な色彩、およびイスラームと儒学との関連が明らかにされた。他の著作に比べて中国ムスリムに愛読されているという。本文に引用されている内容は現中国全国イスラーム協会副協会長・余振貴教授が標点した『清真指南』（寧夏人民出版社、1988年）によるものである。
- 6) 後掲参考書（清）馬注著、余振貴標点『清真指南』巻五「忠孝」p. 214を参照。
- 7) 後掲参考書（清）馬注著、余振貴標点『清真指南』巻五「忠孝」p. 217を参照。
- 8) 『学者的追求 馬堅傳』李振中著、寧夏人民出版社、2000年 pp. 68-69に拠る。
- 9) 後掲参考書、范長江著、松枝茂夫訳『中国の西北角』pp. 122-123に拠る。
- 10) 後掲参考図書『中国伊斯蘭教史』第二十章「中国伊斯蘭教協會的經建和成立及中国伊斯蘭教經学院和《中国各賃斯林》雜誌的創一」（pp. 816-831）に拠る。
- 11) 後掲参考図書『故訓匯編』「坊」p. 415；『イスラーム世界事典』「ジャマアテ・イスラミー」pp. 218-219；『人類学視野中的回族社会』周伝斌著「西海固伊斯蘭教的宗教群体育和宗教組織」pp. 226-245；『伊斯蘭教辞典』「單一教坊制」p. 33、および注7）関連図書に拠る。

- 12) 『中国伊斯蘭教派与門斬制度史略』第三章「産生門斬の社会基礎及歴史条件」 pp. 70-87; 『中国回族伊斯蘭教宗制概論』第十六章「蘇非門斬教權和經濟結構」 pp. 320-350; 『中国西北伊斯蘭教基本特徴』第二章「中国西北伊斯蘭教派門斬与研究方法」 pp. 14-22; (『中国伊斯蘭教派与門斬制度史略』下編「四大蘇非及其門斬」 pp. 152-391; 『伊斯蘭教辭典』 p. 198などに拠る)。
- 13) 出所同注7)他。
- 14) 『人類学視野中的回族社会』 pp. 50-87、参照。馬平執筆「中国回族的“普埃布洛”——甘肅臨潭西道堂尕路提大房子研究」馬平主編、寧夏人民出版社、2004年を参照。
- 15) 東大寺に関する資料は2004年6月に新疆東大寺を訪問したとき得た資料である。新疆東大寺の訪問は、平成15～16年度文部科学省科学研究費補助金『基盤研究(C)「イスラームにおける中国——現代イスラームの秩序認識とその中国理解の複合的構造研究」(代表者:鈴木規夫、分担者:樋口義治・高明潔)』によるものであった。新疆調査は本学文学部樋口義治教授と共同で行った。本論文に使用している資料は、筆者執筆分担の「中国におけるイスラーム教の空間構築とムスリムの多層意識——回族清真寺とインタビューを中心に」という報告書から引用したものである。詳細は参考文献を参照。
- 調査時点まで、東大寺は、平日には毎日100人あまり、金曜日の集合礼では300人余りが礼拝に来る。また、1995-97年の間、東大寺は学僧10人を養成したが、以来募集枠を得てないので、現在学僧はいない。吐魯番市の清真寺の学僧養成は、市宗教局によって分配される定額によって可能である。
- 16) 阿合買提江(ウイグル族)著「イスラーム教の新疆での伝播とその民族化(伊斯蘭教在新疆の伝播及其民族化)」(『文史知識』「西域文化専号」2004年5期 pp. 22-26、新疆師範大学編、中華書局出版)に拠る。『文史知識』は新疆師範大学人文学院社会文化人類学所を訪問交流を行ったとき、贈与された関連資料である。本書の内容の本論文への引用は筆者が翻訳したものである。文責は筆者にある。
- 17) 曼拜特(キルギス族)著「少数民族人生儀礼的程式化民俗歌謡(少数民族の人生儀礼の格式化的民俗歌謡)」(『文史知識』2004年5期 pp. 70-73; 新疆師範大学編集発行)。
- 18) 西仁・庫璽班(タジク族)、伊明江・木拉提(タジク族)著『塔吉克族民俗文化』 pp. 164-165、新疆大学出版社、2001年。
- また、同書には、一日に五回の礼拝を行うことはム

スリム必須義務として規定されているが、タジク族の場合、40歳以上の人に対しては礼拝を求めるが、40歳未満の人には求めないという慣習がある。それは40歳未満の人は自己管理の能力が低く、自己コントロールできないからという記載もある。

- 19) ソロアスド教的宗教活動について、武藤友治著「混合を嫌う拝火教徒の世界」の中に、インドにおけるソロアスド教教徒の現状について詳細な記載がある。『アジア遊学』「特集 少数民族とことば表現世界」「異教徒集団の坩堝 現実のインドを知る 第一回 混合を嫌う拝火教徒の世界」 pp. 165-177、誠勉出版、2004年を参照。
- 20) 佐口透著『新疆ムスリム研究』「I 宗教的生活秩序(2. 祭典・年中行事)」 pp. 20-23、吉川弘文館、平成7年に拠る。
- 21) 井筒俊彦著『井筒俊彦著作集7「コーラン」』 p. 117、中央公論社、1992年に拠る。
- 22) 城数馬述、日本立法資料全集別巻『大日本帝国憲法(明治22年) 詳解』第一章第一条 p. 11 第三条 p. 19、信山社、明治22年出版による。
- 23) 片倉もところ編集代表ほか編『イスラーム世界事典』「アニミズム」 p. 52-53; 「奇跡」 p. 179を参照。
- 24) 片倉もところ編集代表ほか編『イスラーム世界事典』「護符」 pp. 194-195、明石書店、2002年を参照。

参考文献

[日本語]

1. 吉田禎吾著『宗教人類学』東京大学出版会、1984年
2. 井筒俊彦著『井筒俊彦著作集7「コーラン」』中央公論社、1992年
3. 佐々木広幹著『宗教人類学』講談社学術文庫、1995年
4. 片倉もところ編集代表ほか編『イスラーム世界事典』明石書店、2002年
5. 関一敏・大塚和夫編『宗教人類学入門』弘文堂、2005年
6. 日本立法資料全集別巻『大日本帝国憲法(明治22年) 詳解』信山社、明治22年出版
7. 片倉もところ著『イスラームの日常世界』岩波新書、2001年第26刷発行
8. 荒松雄『ヒンドゥー教とイスラーム教——南アジア史における宗教と社会』岩波新書、1977年
9. 井筒俊彦著『イスラーム文化——その根底にあるもの』岩波新書、1981年
10. 范長江著、松枝茂夫訳『中国の西北角』筑摩書房、

- 1983年
11. C. ギアーツ著、林武訳『二つのイスラム社会——モロッコとインドネシア』岩波新書、1973年
 12. 間雄著『大東亜の回教徒』太平洋協会編、日本出版配給株式会社、昭和18年
 13. 『殉教の中国イスラム——神秘主義教団ジャフリーヤの歴史』張承志著・梅村坦訳、亜紀書房、1993年
 14. Don cnpitt: *Aftercod basic books*, 1997
 15. Armstrong: *A history of god; copyright*, 1993
 16. 平成15～16年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究成果報告書（代表者：鈴木規夫・分担者樋口義治・高明潔）『イスラームにおける中国——現代イスラームの秩序認識とその中国理解の複合的構造研究』の筆者執筆分担報告書「中国におけるイスラーム教の空間構築とムスリムの多層意識——回族清真寺とインタビューを中心に」平成17年3月発行
 17. 『アジア遊学』「特集 少数民族とことば表現世界」勉誠出版、2004年
- [中国語]
1. 中国回族古籍叢書（明）馬注著・余振貴標点『清真指南』寧夏人民出版社、1988年
 2. 中国回族古籍叢書（明）王岱輿著、余振貴標点『正教真詮』『清真大学』『希真正答』寧夏人民出版社、1988年
 3. 李振中著『学者的追求 馬堅傳』寧夏人民出版社、2000年
 4. 林松訳『古蘭経 韵訳』中央民族学院出版社、1988年
 5. 新疆師範大学編集部編『文史知識「西域文化専号」』中華書局出版、2004年
 6. 吐魯番市政协商委員会編集『吐魯番市回族史料』2002年
 7. 賈合普・米璽汗主編『哈薩克文化大観』新疆人民出版社、2001年
 8. 西仁・庫璽班、伊明江・木拉提著『塔吉克族民俗文化』新疆大学出版社、2001年
 9. 金宜久編『伊斯蘭教辞典』上海辞書出版社、1997年
 10. 馬平主編『人類学視野中的回族社会』寧夏人民出版社、2004年
 11. 馬通著『中国伊斯蘭教派与門斬制度史略』（1983年修正版）寧夏人民出版社、2000年
 12. 勉維著『中国回族伊斯蘭教宗教制度概論』寧夏人民出版社、1997年
 13. 馬通著『中国西北伊斯蘭教基本特徴』寧夏人民出版社、2000年
 14. 中国新疆地区伊斯蘭教史編写組編著『中国新疆地区伊斯蘭教史』（全二冊）新疆人民出版社、2000年
 15. 宗福邦・陳世饒・蕭海波主編『故訓滙編』商務印書館、2003年
 16. 『回回民族問題』民族問題研究会、民族出版社、1982年
 17. 李佑華・秦惠彬・馬今源・沙秋真合著『中国伊斯蘭教史』中国社会科学出版社、1998年
 18. 『伊斯蘭教基本知識』込吉・希性供・陳広元編著、北京伊斯蘭教協會編、1987年
 19. 『1949-1999新中国宗教工作大事概覽』袋鴻武編著、華文出版社、2001年
 20. 『1949-1999新中国民族工作大事概覽』袋鴻武編著、華文出版社、2001年
 21. 楊占武著『回族語言文化』寧夏人民出版社、1996年
 22. 周瑞海・馬金宝著『回族愛国主義伝統教育読本』寧夏人民出版社、2002年
 23. 張懷武主編『近現代回族愛国闘争史話』寧夏人民出版社、1996年
 24. 筆者本人の寧夏・新疆現地調査ノート