

---

# 中国における多様な民族主義を考える

## ——中華民族の言説とジェディッディズムの成立過程を通じて——

小嶋 祐輔

〈愛知大学大学院中国研究科博士後期課程、日本学術振興会特別研究員〉

### 要 旨

現在の中国の民族間関係は事実上、中心としての漢族と周縁としての少数民族という二元的構図として捉えることが可能である。しかしその一方で、均質且つ平等な国民としての中華民族が存在するため、民族(ネーション)の定義や彼らのイデオロギーとしての民族主義(ナショナリズム)の理解には混乱が見受けられる。近年においては、「族群」概念の登場に見られるように、そうした混乱を克服しようという試みもなされているが、これによって多民族国家としての現実および周辺における民族主義の存在は、国家統合の名の下で否定されようとしている。しかしながら、本論で取り上げた中華民族の言説と近代東トルキスタン・ムスリムの改革運動(ジェディッディズム)を比較してみると、統合のナショナリズムとして肯定される中華民族主義と分離主義として否定されるトルコ系ムスリム民族のナショナリズムの形成プロセスには共通点も見出される。本論ではこれを自民族の文化的・社会的アイデンティティの主体的確立を目指す運動として捉え、中国におけるナショナリズムのありようを再検討した。

**キーワード** ウイグル、エスニック・アイデンティティ、族群、中国民族問題、ナショナリズム

### はじめに

かつてスターリンが『マルクス主義と民族問題』の中で提起した国家形成と同時進行される「民族」の形成過程においては、「近代国民国家」の形成を目指す運動としての「民族主義」は、国家の樹立とともに消滅するかの如く見なされており、「一民族一国家」の原則に反する「民族主義」的主張は、分裂主義や反革命でしかなかった<sup>1</sup>。このような解釈に基づけば、ここでとりあげる多「民族」国家の「民族」主義という問題においては、「民族」という語の前者と後者の用法に矛盾が生じることにもなる。

しかしその後、「既存の国家内の下位集団であるエスニック集団が自己の文化的・社会的アイデンティティの確立を求め、政治的自治権の獲得・強化を目指す」運動<sup>2</sup>としてのエスノナショナリズムを対象とした研究や、そもそも「国民国家」と「多民族国家」は別物なのだという解

---

<sup>1</sup> このようなスターリンの見解は、例えばタタールの分離運動やカフカスの自治に対する否定へと集約される。つまりタタールやカフカスの諸集団は国家を形成し得ず、同時に「民族」ともなり得ない。ここにおいては、民族自決権はプロレタリアートの利益に従属することとなり、中国の民族理論においてもこの見解が堅持された。

このようなスターリンの民族理論に見られる大ロシア主義的(すなわち中国では大漢民族主義的)傾向については、丸山敬一『マルクス主義と民族自決権』第三章「スターリン民族理論の特質—レーニンとの対比において—」(信山社、1989年)に詳しい。

<sup>2</sup> 石川一雄『エスノナショナリズムと政治統合』(有信堂、1994年)序4ページ

積<sup>3</sup>、或いは nation の形成過程における「領域的市民モデル」と「エスニックな血統モデル」の相違の指摘によっていわゆる非西欧的「ネーション」としての「民族」の定義が試みられたこと<sup>4</sup>などによって、国家を形成し得た集団こそが民族と呼ばれ得るといような幻想はほとんど消滅したと言えるだろう。

だが、「国民」という言葉が回避されてきた<sup>5</sup>中国において、中華民族という言葉そのままで受け取れば、中国は中華民族という単一の「民族」によって形成される国家であるとさえ言うことが可能である。ここにおいては、Chinese nation は「中国国民」ではなく「中華民族」として理解されねばならない。その一方で 1950 年代、成立間もない共和国内において度々粛清の対象となった地方民族主義(或いは大漢民族主義)や、所謂東トルキスタン問題をめぐって現れる汎トルコ主義といった中国国内の「民族主義」の問題は、国家と民族の根本利益への脅威・挑戦として排斥され続けてきた。果たして、中国という一つの国家においては多様な「民族主義」の存在は許容されないのであろうか。

### 民族から族群へ

中国の多様な「民族主義」に対する否定的態度は、近年中国国内の「少数民族」に対する再定義が試みられていることにもよく表れている。プロレタリア革命期における漢族を「民族」と呼ぶのなら、同一の国家内において革命に参加するその他の集団も「民族」であるというかつての解釈は、「少数民族」が政治的動員の客体としての「民族」<sup>6</sup>となり得るイデオロギーの根拠を提供していた。ここでは、「中華民族」とそれを構成する各「民族」とが(その定義において矛盾を抱えつつも)パラレルに存在していた。

しかし改革開放後、被抑圧者が一様に「民族」として承認され、プロレタリアートを中心とした革命的諸階級の連帯によって民主主義社会の形成に向かうとする「新民主主義」の理論はその役目を終え、「Chinese nation としての中華民族」を指し、少数民族を「ethnic minorities としての少数民族」と捉えようとする見解<sup>7</sup>が広く議論され、「民族」と「族群」の本質的違いは、政治共同体なのかそれとも文化共同体なのかにあるとさえ言われた<sup>8</sup>。

<sup>3</sup> Kimlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Clarenton Press, 1995,

特に Chapter2 の 1. Multination States and Polyethnic States を参照。

<sup>4</sup> スミス・アントニー・D 著、巢山靖司・高城和義他訳『ネーションとエスニシティ・歴史社会学的考察』(名古屋大学出版会、1999年) 176~177 ページ

<sup>5</sup> 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) 81 ページ

毛里は、政治的アイデンティティとしての「人民」と文化的アイデンティティおよび凝集力の根拠としての「中華民族」はあっても、国民国家中国が「国民」形成の途上にあるため、「国民」という言葉が回避されてきたとみている。

<sup>6</sup> 加々美光行「中国の民族政策をめぐる新思考」(愛知大学現代中国学会編『中国 21』vol.19、風媒社、2004年) 44~45 ページ

また一方で、加々美は少数民族が「抵抗の主体としての民族」ともなり得ることを指摘している。しかし中国では、この「抵抗の主体」性はどこからもたらされるのかという点が検討されず、これを「政治的動員の客体」性に従属させてしまうため、後に見るように「少数民族」の「民族」としての主体性が当の「少数民族」を置き去りにしたまま希薄化されていくのである。この点について批判的に検討することが本論の目的でもある。

<sup>7</sup> 例えば、寧騷『民族与国家』(北京大学出版社、1995年)など。

<sup>8</sup> 納日碧力戈『現代背景下的族群建構』(雲南教育出版社、2000年) 120 ページ

このような議論は、問題の政治的側面を弱めることによって、各「少数民族」の権利保障などの面で民族団結と国家統合に不利となる影響が現れるかもしれないという留保をつけられながらも、中国は一つの民族国家(a nation state)であると同時に一つの多族群的民族国家(a multi ethnic nation state)であるという概念が提起されるに至っている<sup>9</sup>。

また一方で各「少数民族」が、中華民族と各民族集団(族群集団)への重層的な帰属意識をもち、それらの帰属意識は決して矛盾するものではないといったエスニック・アイデンティティの重層性を指摘する見解<sup>10</sup>も、このような「民族」をめぐる重層的概念の設定から導き出されるのである。しかし、このような多元的アイデンティティに基づく統合モデルが中国において適用されるためには、「少数民族」の多元的・重層的アイデンティティから生じる(多数派である漢族との)差異の部分を積極的に検討しなければならない。「中華民族」としての均質化が統合を意味するのではないという多元的統合モデルにおいて必要なのは、このような差異が文化的特質として保護・保障の対象となると同時に、政治化された諸権利の要求、つまりエスノナショナリズムとして承認の対象となることであり、民族と族群の区別により文化的側面と政治的側面を峻別することではない<sup>11</sup>。そのうえで、果たして「民族」というタームとエスニック・アイデンティティを切り離すことが可能なのか、という問題を考慮しなければならないだろう。

結局のところ、族群概念の適用にしる、多元的アイデンティティに基づく統合にしる、上述のようなアプローチは、なぜ今も汎トルコ民族主義者批判がなされなければならないか、なぜ「東突」問題はこうも根深いのかといった問いに答えることができないのである。現在の中華人民共和国の領域において、かつては確かに複数の民族主義が存在していた。1933年11月12日、当時の中華民国新疆省カシュガルにおいて、現地のトルコ系ムスリムによって東トルキスタン・イスラーム共和国の独立が宣言されたが、少なくともそこでは「国家」と「民族」の一致が明確に標榜されていた。このようなかつての政治的「民族主義」(ナショナリズム)の記憶は、やがて彼らの文化的アイデンティティの一部を形成するようにさえなり、このことによって「族群」の適用を拒む感情が醸成されるのである。

## 民族(ネーション)と民族主義(ナショナリズム)

アンダーソンは、社会における脱宗教のプロセスと印刷された言葉(印刷資本主義)の登場に

---

しかし納日碧力戈は、学術的な「民族(nation, nationality)」と「族群(ethnic group, ethnicity)」の定義を直接中国に適用することはできず、中国の「民族」或いは「族群」の定義は民族識別や区域自治の実践と切り離すことができないとして、厳格な区別については依然留保が必要としている。(同書 124~125 ページ)

<sup>9</sup> 馬戎編『民族社会学——社会学的族群関係研究』(北京大学出版社、2004年) 62 ページ

<sup>10</sup> 例えば、高明潔「中国人ムスリム=回族のダブルアイデンティティ」(愛知大学国際コミュニケーション学会『文明 21』第九号、2002年)

<sup>11</sup> 前述の納日碧力戈は、政治的「民族主義」を Nationalism と呼び、文化的「族群主義」を Ethnicism と呼んで区別しており、「族群主義」については政治的要求を伴ったエスノナショナリズムとして捉えていない。しかし後者は容易に前者に発展し、前者は後者の政治化の帰結であるとも認めている。納日碧力戈が敢えて Ethnicism と呼ぶ理由の一つには、彼が「民族」主体としてのモンゴル人の弱体化が見られる内モンゴルの区域自治の現状を基準として考えていることが挙げられよう(この点については、加々美 前掲論文 47 ページを参照のこと)。しかしこのような「文化的族群主義から政治的民族主義への発展」論的捉え方が、中央政府による双方の峻別基準をつくり出し、むしろ政治化された族群主義=狭隘な(地方)民族主義として捉えられ、「エスノナショナル」な要求に対する過剰な排斥や否定を招くのではないか。

よって共同体を想像することが可能となり、その成員としての無名の個人が自己を規定し、お互いを認知することによってネイション成立の条件が整ったと分析した<sup>12</sup>。またゲルナーは、近代社会はその維持のために必要なイデオロギーを生み出さねばならず、そのために読み書き能力に基礎を置く大規模な高文化による文化的同質化を必須条件としていると見なし、支配的な文字文化への同化が失敗した場合には二つのナショナリズムが生まれ、二つのネイションが形成されると考えた<sup>13</sup>。

このようなネイションとナショナリズムを近代の派生物と見る近代主義的解釈に対して、A・D・スミスはイデオロギーとして、或いは運動としてのナショナリズムという側面から考えればこれらの解釈は正しいと認める。しかしそれと同時にスミスは、我々が「ネイション」と呼んでいる単位や、「ナショナリズム」と呼んでいる感情や理念そのもの、或いはそれに著しく類似したものは近代以前にも見出すことができ、それらは文化的な象徴によって維持されていたとする原初主義的解釈の重要性も認めたと。スミスは、ネイションやナショナリズムは過去からの継承性とかつての共同体(エトニ)からネイションへの変容・再編プロセスが重要であると見なし、認めている<sup>14</sup>。

中国における多様な民族主義(ナショナリズム)の問題として、中華民族多元一体構造論へと帰結する中華民族をめぐる言説と近代東トルキスタンにおける改革思想(Jādidism)を取り上げたのは、共同体の継承性や変容・再編のプロセスという点に注目して両者を見る際に、そこに一定の類似性が見出せるからである。しかし、その内部の力学には決定的な違いが見られることも事実である。それゆえこの二つのナショナリズムは解決困難な対立を招いているのではないとも考えられる。

### かつての共同体

かつての共同体は「その言語の固有の神聖性について揺るぎない自信をもっており、誰をこの共同体の成員として認めるかについてもはっきりとした考えをもっていた」と述べるアンダーソンによれば、両者はアラビア語と漢字をよりどころとして古典的な共同体を想像していたことになる。この点についてはスミスも「言語の一致こそが文化的同質性に人々を駆り立てる」として賛同している<sup>15</sup>。

規範としての漢字と礼教を用いた「中華」による夷狄教化のプロセスは、「天下」という概念に基づく共同体を出現させた。この「天下」観においては、その実際の支配領域の有限性が自覚される一方で、形而上では教化のプロセスを通じた「脱領土的」無限性が志向されていた。それと同時に、この共同体には、朝貢或いは理藩院統治といったシステムに見られるような「中華+夷」

<sup>12</sup> アンダーソン・B 著 白石さや・白石隆訳『増補 想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』(NTT出版、1997年)

<sup>13</sup> Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, 1983, (加藤節監訳『民族とナショナリズム』岩波書店、2000年)

<sup>14</sup> スミス 前掲書 14～16 ページ

<sup>15</sup> アンダーソン 前掲書 36 ページ および スミス 前掲書 158 ページ

という二元的構造も内包されていた<sup>16</sup>。後に費孝通も凝集の中心としての漢族を措定することによってこのような二元性を受けいれている<sup>17</sup>。

一方「天下」と同様、イスラーム共同体としてのウンマもシャリーア(イスラーム法)が統治の法と見なされる一種の場としての「脱領土的」性格をもっていた<sup>18</sup>。しかし東トルキスタンに居住するムスリム<sup>19</sup>に対しては、イスラーム化以前の時代に「ウイグル人」がマニ教や仏教を信奉していたことや、少なくとも14世紀頃にはタリム盆地周辺のイスラーム・トルコ化がほぼ完成していたことなどからアラビア語に依拠した古典的宗教共同体への包摂について(土着のトルコ語、或いはその他の言語が主要な言語だったのではないかという)疑問が呈されるかもしれない。だが、正則アラビア語を解するウラマーのクルアーン(およびハディース)解釈によってこの共同体が秩序付けられ、その継承或いは再編のプロセスにおいても彼ら宗教的知識人が主導的役割を担ったことを鑑みれば、各地域社会を結ぶムスリム共同体(ウンマ)のネットワークに東トルキスタンが組み込まれていたと言うことが可能となるだろう。またイスラーム世界において各地域社会が〇〇朝といった国家の形態をとる場合にも、共同体のありようの究極的な理想が、神の下した啓典・真理を地上に正しく具現する一元的共同体——ムハンマドのウンマであったことは重要である。ここでは実際ウンマ内に領域的な王朝国家を抱えるという二元的構造がありながら、理念上それは否定されるのである。

いずれにしる「中華型」の古典的共同体と「イスラーム型」の古典的共同体が共に脱領土的で宗教や文字に基づくという文化主義的傾向をもっており、二元的構造を備えていたという点については、共通の特徴と見なすことができよう。しかしながら、「近代」以降、両者の二元的構造は異なる作用を果たすことになる。

### 「中華民族」の創出

清末になると西欧に成立した領域的ネイション<sup>20</sup>の拡大は、所謂ウェスタン・インパクトとして「天下」の縮小を迫り始めた。その結果、かつての共同体は、実体的な領域としての国土と「一元的な忠誠心」<sup>21</sup>をもった成員たちによって形成される均質な国民が構成する「近代的」ネイションへの再編が求められるようになった。

この再編プロセスにおいて特徴的なのは、かつての二元的構造をもった古典的共同体が、満漢のエスニックな対立を契機として王朝の正統性が崩壊したことにより、まず各個のエスニック

<sup>16</sup> 村田雄二郎「中華ナショナリズムと最後の帝国」(蓮實重彦、山内昌之編『いま、なぜ民族か』東京大学出版会、1994年) 33～37ページ および 西村成雄「二〇世紀史からみた中国ナショナリズムの二重性」(西村成雄編『現代中国の構造変動3 ナショナリズム——歴史からの接近』東京大学出版会、2000年) 22ページ

<sup>17</sup> 費孝通等『中華民族多元一体格局』(中央民族学院出版社、1999年修訂本) 10ページ

<sup>18</sup> 大塚和夫『近代・イスラームの人類学』(東京大学出版会、2000年) 189ページ

<sup>19</sup> 本論で東トルキスタンに居住するムスリム、或いは東トルキスタン・ムスリムと呼ぶのは、所謂「ウイグル」の族源問題や民族史再構築の動きなどについて、別途論じる必要があるためである。

<sup>20</sup> ここでは近代主義的解釈に倣い、経済的統一、法的権利の整備および大衆教育システムの創出などを通じた同化併合のプロセスによって形成されたネイション——いわば支配的共同体の領域を指すこととする。

<sup>21</sup> 村田雄二郎「二〇世紀システムとしての中国ナショナリズム」(前掲『現代中国の構造変動3』) 55～56、59ページ

クな共同体(漢、満、回、蒙、蔵など)へと解体されたことである。そしてこのような解体された各エスニックな共同体を既存の領域継承の必要性から再統合しようと試みたのが、孫文の「五族共和」や蒋介石の「宗族論」といった同化融合論的な「中華民族」の言説であった。

極単純化して捉えれば、この解体(多元性の表面化)——統合(同化への試み)という再編プロセスには、スミスが東方のネイション形成モデルにおいて特徴的であるとした「領域的ネイションの概念とエスニックなネイションの概念の錯綜」<sup>22</sup>が見られる。領土の継承・保全の必要性から領域的ネイションへの再編が試みられるが、外圧によってネイションなき国家の形成をせまられたため、その基盤の不足を土着の文化(宗教、言語、習慣など)や歴史(往々にして創出された)といった、エスニックな象徴によって補完するのである。しかしながら、同化融合論的イデオロギーにしる、先に述べた政治的動員の客体としての「民族」にしる、それによる完全な同化は困難であり、依然として国土と「ネイション」の分裂の危機が存在していた。そのなかで、領域的ネイションの概念とエスニックなネイションの概念の一致を目指すイデオロギー(或いは、エスニックなネイションの概念を領域的ネイションの概念に読み替えようとする試み)としての「中華民族」ナショナリズムに、同化・融合のためのより柔軟且つ強固なイデオロギーを提供するために創出されたのが、費孝通による「中華民族多元一体論」だったのではないだろうか。費は、彼が「自在的民族実体」と呼ぶ自然発生的な民族実体が数千年の歴史の中で形成されてきたとして、その起源が恐らくは新石器時代にまで遡れるとしている。その根拠として求められるのが、当時「中華の大地」で活動していた幾つかの集団の「多元性」である<sup>23</sup>。このような費の観点に基づけば、「多元性」こそが現在にまで至る「中華民族」の持続的存在を可能にしたエスニックな象徴であったということになるだろうか。

費の「中華民族多元一体論」については、「多民族国家の現状を過去に投影して解釈する遠近法的逆立がみられ・・・中華ナショナリズムは現実の国家利益に奉仕する公的イデオロギーと言わざるをえない」<sup>24</sup>との批判がある。ホブズボウムが「伝統」とは近代において「発明」されたと指摘するように、現状の起源を過去に遡求することは確かに創出されたイデオロギーであると呼べるかもしれない。しかし「多元性」という「中華民族」の象徴を「本質的」なものとして常に再生産しようという試みは、ある種の「復興主義」的——いわば「多元性」自体をエスニックなシンボルとした「中華民族」のリヴァイヴァル——運動としての性格を中華ナショナリズムに付与しているのではないだろうか。このような「復興」という方法論は、東トルキスタン・ムスリムの間にも見出すことができ。だがそこには、「中華民族」において、かつての二元的構造が「多元性」という同化・融合の象徴を導き出す際の既成事実となったケースとは異なる力学が見出される。

### 東トルキスタンにおけるジェディディズムの出現

ジェディディズム(Jädidism)は、1884年にクリミア・タタール人のI・ガスプラルによって設立された「新方式(usuli jädid)」の学校に由来する改革「運動」である。ジェディッド(Jädid)

<sup>22</sup> スミス 前掲書 166～167、171 ページ

<sup>23</sup> 費孝通 前掲書 3～4、6～7 ページ

<sup>24</sup> 村田 前掲 1994年 45 ページ

と呼ばれる知識人、留(遊)学者を介してトルコ系ムスリムの間に広まったこの「運動」に対しては、「ヨーロッパ文明の挑戦とよく競合できるような「近代」社会をつくり、制度を「改革」するイスラム再生運動」<sup>25</sup>、「クルアーンの中にその普及の正当性を求めたムスリム・モダニズム」<sup>26</sup>、「(ウイグル)文化啓蒙運動」<sup>27</sup>といった評価がなされている。現在ではウイグル人研究者たちの間でも当地のトルコ系ムスリムを無知から救い、啓蒙した教育改革として高く評価されているが、無論公にこれをウイグル・ナショナリズムなどとして議論することはない。

この「運動」が「新方式」の学校教育として展開されたことは、アンダーソンの述べた「印刷された言葉」がトルコ系ムスリムの居住地域においてもネイションへの再編を加速させたことを示している。ガスプラルが世俗的科目の導入をはじめとする教育改革と同時にボスフォラスから中国国境まで理解可能な共通トルコ語の普及に努めたのは、自分たちの言葉で表現されたイスラーム・イデオロギーとそれを理解する新たな知識人を生み出すためであった<sup>28</sup>。この結果生まれた知識人たちは、トルコ語による知識体系の再構築を通じて、今われわれの周囲にある危機を認識していったのである。

これを現状中国国内では、(控えめな表現においても)汎トルコ主義的・汎イスラーム主義的傾向が見られるとする傾向が強い<sup>29</sup>。しかし実際には、これを大トルコ主義的運動として理解することは難しい。第一に、この再編プロセスはアラビア語に基づいた古典的宗教共同体が解体されるなかで、その背後にあった複数のエスニックな共同体が表面化するという図式で進んだ。このような見方に立てば、糾合的イデオロギーとしての汎トルコ主義というよりは、むしろ多元化のイデオロギーとして理解できる。その引き金となったのは、ここでもやはり西欧の領域的ネイションの拡大による東トルキスタンなど各地域の周縁化であり、またオスマン帝国のスルタン・カリフ制崩壊の兆候であった。

第二に、このような古典的共同体解体の帰結として表面化した各共同体は、なんらかの方法で自らの領域を決定する必要があった(ちょうど「中華民族」が清朝の領土保全を試みたように)。これに際して当時の東トルキスタンのムスリムは自らの領域を二つの方法で把握していた。一つはタリム盆地、タクラマカン或いはアルテ・シェヘル(六つの都市)、イエツェ・シェヘル(七つの都市)といった自分たちの建設してきたオアシス都市に対するエスニックな郷愁<sup>30</sup>に基づく把握であり、もう一つは「中華型」共同体の領域との相対化であった<sup>31</sup>。このような領

<sup>25</sup> 山内昌之『神軍 緑軍 赤軍 ソ連社会主義とイスラム』(筑摩書房 1988年) 304ページ

<sup>26</sup> Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform, Jadidism in Central Asia*, University of California Press, 1998, p.113.

<sup>27</sup> 王柯『東トルキスタン共和国研究—中国のイスラムと民族問題』(東京大学出版会、1995) 10~11ページ

<sup>28</sup> 更に大塚はこのような動きを、エドワーズ(Edwards, D.B., *Print Islam*, 1995)の議論に基づき(アラブにおける)「ナショナル・イスラーム」の可能性と評している。

大塚 前掲書 189ページ

<sup>29</sup> 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』第二冊(新疆人民出版社、1999年) 181、302~304ページ

<sup>30</sup> 東トルキスタン・ムスリムのこれらオアシス都市に対する愛着については、Äsät Sulayman, *Bostanliq mädäniyiti wä uning bügünki tarihiy qismi* :Tarim Qowuqi Chekilgändä, Shinjang hälg nashriyati. 2002, p.121-122, p.142を参照。

<sup>31</sup> 「中華型」共同体の領域は、彼らによって「ヒターイ」(異教徒)の居住する「チーン」という地域として捉えられていた。

域をジェディッドたちは、ウンマではなくウェテン(wätän)<sup>32</sup>と呼び、「我々の血と涙が捧げられる祖国」<sup>33</sup>として共同体を構成する成員たちに広め、彼らをネーション再編のプロセスへと動員していったのである。ここにおいてウンマというネットワークがウェテンという実体的領域として認識され始めたのであり、この領域は東トルキスタンを超えて広がるものではなかった。この点から、やはり従来汎トルコ主義および汎イスラーム主義批判には疑問が呈されるべきであろう。しかしながら、ウェテンという概念の登場に見られるような領域的ネーションへの志向の芽生えを、ウンマという宗教共同体からの離別を図る世俗的なナショナリズムの発現として理解することはできないだろう。

ムスリムたちによる古典的宗教共同体としてのウンマからネーションへの再編の手段は、彼らにとって最も身近なエスニックな象徴——イスラームに基づき行われた。東トルキスタンのムスリムによるジェディディズムにおいても、「宗教と科学の一体化した」(din bilän pän birläştürülgän)<sup>34</sup>教育改革が実施されたことや、「愛国主義運動、啓蒙運動、改良主義運動の視点から、広く実際にジェディディズムの普及がなされ、シャリーアの解釈をクルアーンとハディースに照らして行った」<sup>35</sup>ことなどから、言語や教育の改革を通じたネーションへの再編プロセスにおいて、これと一体となって宗教改革がなされたことが理解できよう。

このような宗教改革は、当時広く行われていたマザール(聖者廟)崇拜をはじめとするスーフィー(イスラーム神秘主義)信仰に対する批判をともなった。ジェディッドたちはスーフィズムのような異端的宗教が後進性や無知を招いたと見なし、正しい信仰を取り戻し、それに基づき新たな知識を運用し、外来の価値を判断し、共同体の存続と再編を図らなければならないとしたのである<sup>36</sup>。ここには、自らの共同体のネーションへの再編を阻害する様々な要因に「抵抗」するため、理想の一元的共同体であったムハンマドのウンマをネーションへと読み替えることによってその再編を果たそうという意識が見て取れる。このような過去の象徴への回帰をともなった領域的ネーションの概念とエスニックなネーションの概念の一致を目指すイデオロギ

新免康「『辺境』の民と中国——東トルキスタンから考える」『〈アジアから考える〉3 周縁からの歴史』(東京大学出版会、1994年) 113ページ

<sup>32</sup> 元来アラビア語では地縁的な集団概念を指し、nationの訳語となっていた。

大塚 前掲書 179ページを参照。

<sup>33</sup> 代表的ジェディッドの一人であるメムティリ(Mämtili)の詩「Qutulush(解放)」から。

Mirähmät Seyit, Yalqun Rozi, Ablikim Zordun, *Mämtili Äpändi*, Shinjang uniwersiteti nashriyati, 1997, p.208.

<sup>34</sup> Jappar Ämät, “Hotän wilayitining azadliqtin ilgiriki mädäniy-ma’arip täräqqiyati toghrisida äslimä” *Shinjang Tarih Materiyalliri* (20), Shinjang hälg nashriyati, 1986, p.35.

<sup>35</sup> Hewir Tömür, *Abdurqadir Damulla Häqqidä Qissä.*, Shinjang yashlar-ösmürlär nashriyati, 1996, p.354.

また、クルアーンやハディースの再解釈をともなったという点から見れば、ジェディディズムをイジュティハードの努力のあらわれと見ることもできるだろうが、これについて本論では深く立ち入らない。

<sup>36</sup> どのような信仰形態が異端でどのような信仰形態が正統であるのかという点に関して言えば、ジェディッドたちにも相当恣意的な解釈はあったであろう。例えばカシュガルのジェディッドであるアブドゥカディルのスーフィズム批判は、厳格なスンナ信仰に依拠して行われたという見方もある。

前掲『中国新疆地区伊斯蘭教史』第二冊 183ページ

しかし、「宗教と科学の一体化」という理念に見られるようなジェディッドたちの改革の方法論は、信仰形態の相違から導き出されたものというよりは、新たな東トルキスタン・ムスリム自身のイスラーム・イデオロギーを創出しようという試みから生まれたものであり、その恣意性の由来はここに見るべきであろう。

ーには、やはり中華民族の例と同じような「復興」という方法論が見出せるであろう。

しかし、このようなネーションへの再編運動の経験、ジェディディズムというイデオロギーは、「中華民族」のナショナリズムとは異なるナショナリズムの力学を東トルキスタンのムスリムに提供し続ける原動力となっている。「中華民族」においては、かつての二元的構造が中華民族という一元的単位へと再編される、つまり個性を普遍性へと糾合するプロセスが見られるのに対し、ジェディディズムにおいては、ウンマからウェテン、つまり普遍性から個性の確立という力学が見出される。そのため、新中国建国以降も、「少数民族」としての彼らのエスノナショナルな動員にイデオロギー的根拠を与え続けることが可能となるのである。

## おわりに

後のイラン・イスラーム革命に多大な影響を与えたイデオロギーであるアリー・シャリーアティーは、ウンマを「共通の信仰と目的をもった各個人による共通の運動を基礎とした」より一元的な社会として定義した<sup>37</sup>。厳格な一神教としてのタウヒード(神の唯一性)を実現していたとされるムハンマドのウンマは、ムスリム・ナショナリストにとって中華民族における多元性のごとき、その再解釈を通じてネーションへの再編の核となるエスニックな象徴であった。しかし、このような象徴がネーションへの再編という政治的動員のプロセスにおいて、一方では中華民族への糾合のために同質化のイデオロギーとして唱導され、また一方では再解釈された象徴が外圧や支配への抵抗のために用いられ、多元化を主張し続けてきたという事実、この両者の相違点については、指摘しておかなければならないだろう。

中華民族をめぐる言説と東トルキスタンにおけるジェディディズムをナショナリズムという視点から比較検討した意図は、現在の中国の民族間関係が事実上、中心としての漢族と周縁としての少数民族という二元的構図が現れているにも関わらず、均質且つ平等な国民としての中華民族が存在するため、漢族と各少数民族の間がそれぞれ全く等質な関係にあると見られており、それが時として所謂民族問題への対処において必要以上のコストや、或いは全くの無視といった状況を招いているのではないかというところにあった。

中華民族創出のプロセスと東トルキスタンのジェディディズムは、ともにネーション形成の運動として類似点が見出せる。そこには明らかに「中華」ナショナリズムとは別のナショナリズムが存在している。しかしこのナショナリズムの存在を否定し、文化的アイデンティティにのみ基づく「族群」の問題として画一的に対応していくことが、中国にとっての最善の方法なのだろうか。「族群」概念をより広範に適用し、「民族主義的主張」を分離主義として排斥し続けることのコストに対し、もう一つのナショナリズムがかつて存在したことを肯定し、「少数民族」の文化的・社会的アイデンティティの保護ではなく、その主体的な確立を求めるエスノナショナリズムとして対応することのコストを比較、再検討する必要はないだろうか。

無論そこには、エスノナショナリズムがやがてはナショナリズムに昇華し、国家の形成を求めるかもしれないという懸念がつきまとう。だが、現代の東トルキスタン・ムスリムの知識人層(ziyali)が常に「国家」を念頭に「民族主義」的主張をしているだろうか。例えば、トルグン・

<sup>37</sup> アリー・シャリーアティー著、黒田壽郎序論、櫻井秀子訳・解説『イスラーム再構築の思想 新たな社会へのまなざし』(大村書店、1997年) 260ページ

アルマス(Turghun Almas)の『ウイグル人(Uyghurlar)』問題における政府の対応<sup>38</sup>は、これを分離主義的ナショナリズムとして捉えていることを示すものであった。しかしながら、ジェディディズムがネーション形成の過程で現れた新奇で世俗的な事象を自分たちの文化的文脈に基づき主体的に解釈しようという運動であったように、ナショナリズムには文化的アイデンティティが反映され得る。むしろこのような文化的アイデンティティが政治化されたものとしてのエスノナショナリズムをその視界に捉えることによってこそ、ナショナリズムの多様なありようが理解され得るのではないか<sup>39</sup>。これまで極めて政治的な分離主義的ナショナリズムと捉えていたものは、実は政治的と文化的との区別を超えたムスリム知識人層のアイデンティティの現れであったかもしれず、そこに「族群」化されることを拒む東トルキスタン・ムスリムの「民族」的感情を見出すことができるだろう。

[補記] 本稿で使用されるジェディディズムという片仮名表記は、現代ウイグル語の発音に近い表記の採用を意図したためであったが、国内の先行研究(その他中央アジア地域も含む)に倣い、「ジャディーディズム」とした方が適切であったかもしれない。しかし、シンポジウムでの報告に基づくという本稿の性格上、当日配布資料上の表記をそのまま使用した。中国語では几底(ji di)或いは札吉德(zha ji de)と表記されている<sup>40</sup>。

また本稿は、愛知大学国際中国学研究センター2005年度若手研究者研究助成を受けた研究成果の一部である。

<sup>38</sup> 新疆社会科学院のウイグル人研究者トルグン・アルマス(Turghun Almas)の著作『ウイグル人』、『匈奴簡史(Honlarning qisqiche tarihi)』、『ウイグル古代文学(Qadimki uyghur adabiyiti)』を対象とした思想・言論統制キャンペーン。中央アジアを古来よりのウイグル人の祖国と見なす表現が問題視されたという。90年8月16日付の『新疆日報』で地方民族主義分子と攻撃される。

<sup>39</sup> van den Berghe, P. L. "Ethnic Pluralism in Industrial Societies: A Special Case?" *Ethnicity*, Vol.3, 1976,を参照。

<sup>40</sup> 前掲『中国新疆地区伊斯蘭教史 第二冊』181ページ および 李琪「“東突”分裂主義勢力的思想体系和基本特徴」(周偉洲主編『西北民族論叢』第三輯、中国社会科学出版社、2004年)101ページから。