

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

現代移民の多様性：台湾回民のエスニシティと宗教：
中華民国の主体から台湾の移民へ

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 木村, 自 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001169

台湾回民のエスニシティと宗教

— 中華民国の主体から台湾の移民へ —

木村 自

1. はじめに

2つの民族誌的記述からはじめたい。1970年に台湾をフィールドとして回民（中国ムスリム）の調査をしたバーバラ・ピルズベリーは、次のように記述している。

この質問（回民は民族か宗教集団かという質問）を向けられた126世帯の回民のうち、87%の世帯が回民であるということは、まずなによりも民族集団の成員であるということであり、その上でイスラームの信仰者であるということだと答えている（Pillsbury 1973: 258）。

彼女の調査報告によると1970年初頭の台湾においては、台湾の回民たちは自らを漢人とは異なる「民族」であると認識していた。

ところが、彼女の調査から30年経過した2000年前後に行われた調査では、台湾の回民は自らを「民族」であるとする認識を共有しなくなっていた。台湾の回民についての修士論文をまとめた蘇怡文は、次のように記述している。

「あなたは回族ですか、それとも漢人ですか」という質問をインタビューにおいて行ったが、それに対して90%以上のムスリムが、「私は漢人であって、イスラームを信仰しているに過ぎない」と答えている。こうした変化はエスニック意識が経済形態や社会的な構造といった要素の影響を受けていることを示しており、理性的な選択の結果であって、そうした意識は操作可能で、改変可能なものであり、状況によって主観的に境界付けられるものである（蘇2002: 17）。

ピルズベリーの記述と蘇怡文の記述とを比較すると、1970年から2000年までの30年の間に、台湾回民のアイデンティティが大きく変容していることが分かる。1970年代初頭にピルズベリーが「血のエスニシティ（blood ethnicity）」と呼び、信仰の有無よりも彼らの「血を共有すること」のもつ重要性を強調する回民は、今日ではむしろ信仰を重視する宗教的集団へと変容していったといえる。

本稿¹⁾は、台湾における回民のアイデンティティを、彼らが置かれた社会的政治的背景との相互作用のなかで分析することに主眼を置く。とくに回民エリートの語りを中心に分析し、国民政府に従って1949年に台湾に移住した回民が、彼らのアイデンティティの語り方をどのように変化させてきたのかを追跡する。とくに、国民党政権下においては、中国大陸を含む中華民国全体の回民を代表する主体として、台湾に移

住した回民のアイデンティティが語られていた。しかし、大きな中華民国概念自体が揺らいで以降は、台湾における「外来宗教」集団として自ら表明する傾向にある。中華民国の主体としての回民から、移民としての回民へと自らのアイデンティティを変化させた。また、台湾社会の政治的・社会的変容のなかで、回民の移民としての地位が変化する一方で、移民を内包する台湾社会の変化も生じていることも指摘したい。

以下ではまず、移民と宗教、なかんずく移民とイスラームをめぐる議論を整理する。次に現在台湾のイスラーム社会の現状を概観し、続いて中国大陸から台湾へと移住した中国ムスリムのアイデンティティの変遷を、台湾社会の国際的地位、国内的社會構造の変容の文脈のなかで議論する。

2. 問題構成としてのイスラームと移民

宗教が移民のアイデンティティやディアスポラ意識を喚起することは、これまでもしばしば指摘されてきた。たとえば、ディアスポラについての包括的な論考をまとめたコーエンは、宗教それ自体がディアスポラを構成するわけではないにしても、ディアスポラ集団の間で共有される宗教がディアスポラの社会意識を強固なものにしていると述べている (Cohen 1997: 189)。移民一般についても、同様の指摘が可能であろう。たとえば、ラルストンはカナダへと移住した南アジア系の移民女性が、ヒンドゥー教を媒介として民族宗教的な意識を創造していることを指摘している。集住地区のない環境においては、宗教活動こそが移住者を束ねる場となっているからだ (Ralston 1992)。

移民とイスラームをめぐる問題構成においても、宗教のトランスエスニックな側面が指摘できる。移住先地域においてモスクを共有するムスリムたちは、多様な国家や地域から移住しており、移住元の地域に対する憧憬や移住元地域とのトランスナショナルなネットワークを共有しているわけではない。その意味で、「海外へと移住したムスリムは、共通のホームランドすら共有して」おらず、「移民ムスリムは、……移住先社会との関係の中でマイノリティであるというのみならず、彼ら自身も異なる宗派や文化的伝統などを背景に移住している」(Ahmed 1994: 6-7)。

これらの理論的状況を反映して、移民ムスリムを扱った論考の多くが、移住先地域における、複数のエスニック・グループや複数の宗派や教派間のインターアクションを議論している。たとえばアブシャラフは、ニューヨークにおける移民ムスリム・コミュニティにおける宗教組織の変容を分析している。ニューヨーク、ブルックリンのイスラーム・ミッションでは、モスクが建設された1930年代以降しばらく多民族的な組織を構成していた。しかし、その後イエメン人移民が増加し、彼らがブルックリン・イスラーム・ミッションにおいて多数派を形成するにしたがい、協会組織が徐々

にイエメン人を中心にエスニック化 (ethnicised) していった (Abusharaf 1998)。

逆にギブは、カナダへと移住したエチオピア人ムスリムのハラール人が、エチオピア人移民としてのアイデンティティよりも、ムスリム・アイデンティティを主張していると分析する。ハラール人は元来エチオピアのハラール地域において、シンクレティックなイスラーム伝統を維持していた。ところが、ハラール人はカナダへ移住後、そうした出身地におけるイスラーム伝統を放棄する。そして、カナダに在住する他のムスリムとの連携をとおして、エチオピア人ムスリムではなく、宗教集団としてのムスリム・アイデンティティを形成するに至っていると述べている (Gibb 1998)。

いずれの事例においても、ローカルなイスラーム宗教実践が、人の移動にともなう複数の宗教実践の接触によって客体化されることが指摘されている。しかし、移民とイスラーム信仰との関係を扱ったこれらの論考においては、移民ムスリム内部の社会構造やアイデンティティの変容のみが分析の対象とされており、移民ムスリムと移民をとりまく政治的・社会的環境との関係が軽視されるきらいがある。移住先地域や国家の政治的・社会的変容のなかで、ムスリム移民のアイデンティティや社会組織がどのように変化したのか、逆に、ムスリム移民が変容するなかで、彼らを取りまく政治的・社会的変化がどのように生じているのかといった議論が、本稿の着目する問題である。

3. 台湾回民の現状

台湾回民のエスニシティと宗教に関する分析に入る前に、台湾回民の歴史と現況について基礎的なデータを紹介しておきたい。

3.1. 台湾回民の歴史と組織

賈福康は台湾回民の歴史を、清朝期に福建省から台湾へと移住してきた福建系の元ムスリムの記述から始めている (賈 2005: 3)。台湾中西部の古都鹿港には現在でも、丁姓や郭姓の宗族²⁾が存在している。彼らは清朝期を通じて、福建省南部の泉州一帯から台湾に移住してきた人々である。鹿港の丁姓、郭姓宗族と始祖を同じくする人々が、福建省泉州市近郊に存在する。陳埭丁氏宗族や白奇郭氏宗族などがそれであり、族譜に記載された情報から、現在中国では彼らは回族として認定されている。台湾側でも、祖先祭祀を行う際には、豚を供物として捧げてはならないなど、漢民族のなかでは特殊な習慣を残している³⁾。ただし、宗族成員のほとんどは、イスラームの信仰を維持しているわけではない。よって、一般に彼らはムスリムとは考えられていないし、現在の台湾のイスラーム社会とも結び付けられることは少ない。

今日の台湾におけるイスラームは、1945年に日本が中華民国に敗北し、1949年に

中華人民共和国が成立する前後までに、台湾へと移住してきた中国回民が確立した。中国国民党を支持していた回民や国民党軍に所属していた人々、それに共産党による支配を嫌った回民商人などが、1945年から1949年ごろまでに中国大陸から台湾へと移住した。彼らは台湾の「四大族群」ディスコース⁴⁾のなかでは「外省人」に当たる。

台湾には現在、台北に2つ、中壢、台中、高雄、台南にそれぞれ1つずつ清真寺（モスク）が建立されている。台湾にある六つの清真寺を統括するのが、台北清真寺内に付設されている中国回教協会である。中国回教協会は元来、抗日戦争時期の1938年に唐柯三らによって重慶で設立された「中国回教救国教会」を母体としている。日本の敗戦後南京に本部を移して「中国回教協会」と名称を改めた。国共内戦で国民政府が敗れて以降は、国民党とともに組織を台湾に移し、1954年に台北で復会した。

中国回教協会の発表によると、現在台湾には5万～6万人の回民が居住しているとされている。ただし、台湾に居住する回民は民族集団ではなく、個人の信仰と結びついた宗教集団であるため、戸籍データとして現れることがない。よって、中国回教協会が発表している数字もあくまで推測に基づく概数であって、彼らも台湾に居住する回民の人口数を把握していない。1988年に中国回教協会が作成した会員名簿には、1万人弱の会員名しか挙げられていない。入会していない会員がいることなどを差し引いても、1万数千人が適当な人口数ではないかと思われる。

3.2. 台湾回民研究—ピルズベリーと蘇怡文の研究成果

台湾の回民（回族）を扱った研究成果は極めて少ない。極めて短い紹介文（陳1960；蕭1960）を除いては、本稿の冒頭で引用したピルズベリーと蘇怡文の論考のみが、台湾のムスリムを記した文献である。とくにピルズベリーの博士論文（Pillsbury 1973）は、台湾回民について記した最もまとまった研究成果である。ピルズベリーは1970年から1971年にかけて台北文化清真寺を中心にフィールドワークを行い、博士論文においては台湾に居住する回民と漢人との間のエスニック・バウンダリーの維持について議論している。

ピルズベリーが台湾において調査を行っていた時期、台湾回民の内部においては軋轢と多様性が存在し、しかもそれがセクト主義的な動きにまで発展していた。また、言語面や身体的特徴などにおいては「漢化」してしまっており、漢人とは全く見分けがつかない。しかし、台湾回民内部に大きな多様性があり、表面的には漢人へ同化しているように見えるにも関わらず、「回」と「漢」との間のバウンダリーは明確に維持されているという。台湾に居住している回民たちは、彼らがムスリムの「血」を共有していると認識していること、そして豚食の禁忌などの習慣を守り続けていることなどから、回民性を構成する内容が変化しても、漢人との間に常にバウンダリーが意識されており、エスニック・グループとしての回民が存在し続けているのだと結論付

けている。バルトのエスニック・バウンダリー論を利用した、台湾の回民と漢人との間のバウンダリーの維持についての分析である。

しかしながら、文頭に引用した蘇怡文の論考にあるように、今日台湾に居住するほとんどの回民は、自らを漢人とは異なる「民族」であるとは考えておらず、信仰が他の漢人と異なっているだけであると認識している。こうした違いが歴史的变化によるものなのか、ピルズベリー自身の理論化の問題なのかはここではとりあえず問わない。ただし、ピルズベリーが台湾において調査を始める1970年代以前から、回民知識人の中で同様の問題が議論されてきたことは確かである。今日に至るまで、回民知識人たちが自らをどのような存在であると位置づけてきたかについては後述する。

ピルズベリーの博士論文が刊行されて以降、台湾の回民に関する研究報告は30年間刊行されなかった。2002年に作成された蘇怡文の修士論文は、ピルズベリー以降唯一台湾の回民を扱った研究成果である⁵⁾。ピルズベリーが台湾の回民社会を、中国回民社会での調査が可能になるまでの代替物として扱っていたのに対して、蘇の修士論文は中国大陆とは異なる台湾社会の政治的文化的独自性を考慮に入れている。彼女は台北新生清真寺において、足掛け6年にわたって断続的にフィールドワークを行い、その成果を修士論文としてまとめた。台北新生清真寺内に付設された中国回教協会のオフィスに足しげく通い、退任後もオフィスでくつろいでいる長老たちにインタビューし、調査データを収集した。

蘇の論考も台湾回民のエスニシティ論から論を起している。しかし、彼女の記述はエスニシティ論に終始したものではなく、台湾の政治環境や社会状況のなかで、回民たちが宗教集団としてどのように変化したかを分析している。つまり、従来台湾の回民は回民内部にのみ目を向け、回民外部の社会と積極的に関わろうとしなかったのに対して、近年では対外的に積極的にイスラームを紹介したり、新たな入信者を獲得したりして、台湾におけるムスリムの裾野を広げることに努めていると分析している。つまり、これまで「血」を共有したエスニックなグループ内部が重要であったのに対して、今日では「血」を共有しないが「信仰」を共有する人々を開拓しようとする動きが大きくなってきていることを示している。これは、冒頭で引用した台湾回民のアイデンティティの変容とも関係する。

4. 台湾回民前史

本報告で検討する台湾回民は、国民党軍とともに、1945年の台湾光復以降に中国大陆から台湾へと移住してきた中国ムスリムである。周知のように、中華人民共和国では中国ムスリムは「回族」という少数民族として承認されており、1958年には「寧夏回族自治区」が成立している。

ここで台湾回民のエスニックなアイデンティティと比較する意味で、中華人民共和国における回族に関する議論を簡単に整理しておきたい。中国の研究者の多くは民族史的視点から、「回族」という民族の形成史を議論してきた。中国共産党の対回族理解を決定したのは、民族問題研究会が1941年に出版した『回回民族問題』であろう。その『回回民族問題』の文頭には、現在の回族は「元朝期にペルシアなどの地域から中国へと移住した回回人」（民族問題研究会 1982: 1）であるとの一文が記述されている。それ以前の唐宋代にはすでに、長安や中国沿海地域の泉州や広州などの地に、アラビア半島からイスラーム教徒が通商に訪れており、彼らは「蕃客」や「胡客」と呼ばれていた。続く元朝期には、蒙古軍に征服された中央アジアから多くの中央アジア系イスラーム教徒が中国に連れてこられてきた。彼らはモンゴル帝国内において色目人と呼ばれ、元朝の階級システムのなかで、蒙古（モンゴル）人に次ぐ高い位置を占めていた⁶⁾。民族史的な見方によれば、元朝期に蒙古軍に投降し蒙古軍に従って中国へ流入したペルシア人や中央アジアの人々こそが、現在の回族の直接の祖先なのである。同時に、元朝政権の地方統治策として、領域内の地方都市に色目人を行政官として派遣したため、回族は今日見られるように「大分布、小集住」の様相を呈するに至った。彼ら色目人たちが漢人の女性を娶り、漢人の子供を養子にすることで、次第に中国に定住し、身体的な特徴も漢人的になった。このようにして、回族は中国において一つの民族として形成されてきた。これら民族史的な回族研究は、歴史的に構築された点で構築主義的であり、同時に現在の回族は議論の余地のない所与の存在であると論じる点で本質主義的である。所与のものとしての回族が、歴史的にどのように形成されてきたのかを分析し論じるのが、中国の回族研究における一般的な回族認識である（民族問題研究会 1982 (1941)；白 2003；馬・高・丁 1995；丘 1996 など）。

こうした民族史的背景をもつ回族を今日定義付ける場合、言語や慣習、集住地域の有無などによってではなく、イスラーム信仰によって少数民族としての位置づけを与えられてきた。しかし、イスラームの信仰のみによって回族のエスニシティを決定するという民族認識は、今日に至るまで回族の少数民族性を疑う視点をも生んでいる⁷⁾。こうした疑問は、回族に関する様々な民族論、エスニシティ論を生み出した。人類学において回族のエスニシティを構築主義的な視点から論じたものに、グラッドニー（Gladney, Dru C.）の *Muslims Chinese* がある（Gladney 1996b）。グラッドニーは中国の4つの地域における回族を調査し、それぞれの地域において回族としてのアイデンティティを表明するための参照枠が異なっていることを見出した。たとえば、北京牛街の回民地区の都市居住回族においては、食物禁忌に代表される慣習の違いが回族と漢族とを分ける指標となっており、北京近郊の長営地区においては回族内部のエンドガミーが回族を特徴付ける参照枠として理解されている。また、中国西北部の寧夏回族

自治区においては、イスラーム復興に代表される宗教信仰そのものが回族意識の中心に位置しており、回族であるか漢族であるかは宗教的な問題である。さらに、中国南部の福建省においては、族譜に書き込まれた祖先の記憶が、自らを「回族」としてアイデンティファイするための参照枠となっている。各地域によって異なる「民族」表象をもつ「回族」が、1つの少数民族として成立しているのは何故か、とグラッドニーは問う。その答えは、それまでローカルな地域で個々ばらばらに表明されていた「回」と「非回」の境界が、共産党政権の対回族政策と各地域の回民のエスニックな指標との「対話的 (dialogic)」相互作用のなかで、回族という民族アイデンティティとして構築され共有されるようになったのだと分析する。つまり、中国において少数民族のアイデンティティは、何よりも政府の政策との対話のなかでネゴシエイトされる。「回族」は捏造されたという意味で「作られた」ものではないが、国家ヘゲモニーのなかで再構成されたという意味で「作られた」ものなのだ⁸⁾。

一方の中華民国政府は、「回族」という少数民族カテゴリーを採用してこなかった。20世紀半ばに確定されたこうした民族政策が、今日の回民のアイデンティティの問題、ひいてはアイデンティティ・ポリティックスが渦巻く今日の台湾における回民の生存戦略に関係していると考えられる。本節では、回民が台湾へと移住する以前、とくに1949年以前の回民アイデンティティについて、回民エリートによる代表的な議論を検討する。

4.1. 回民をめぐる解釈の系譜

歴史的に中国においては、イスラーム教徒は「回」、「回回」、「回民」などと称されてきた。なかでも言語や見た目が漢人と同じである「回」は「漢回」と呼ばれ、ウイグル人などチュルク系の人々を指す名称「纏頭（頭を布で巻いている）回」や「纏回」から区別された。以前には「回回」、「回民」、「漢回」などと呼ばれ、今日中国大陸で回族と呼ばれている人々が、中国共産党によって回族として少数民族認定される以前から、誰もが等しく少数民族としての回族アイデンティティを持ち得ていたのかどうかは疑わしい。先述のように、アメリカの人類学者グラッドニーは、回族という少数民族は中国共産党の民族政策と、各地域に居住する漢語を話すムスリムとの間の「対話的な」関係の中で、「想像の共同体」としてアイデンティティが生成したことにより生まれたとする。実際には、「内地」（中国の領土内の、「辺境」以外の地域）に居住し、外見も漢族と変わらず漢語を話す人々を、少数民族と見なすのか、イスラームを信仰する漢族と見なすのかをめぐって、1930年～1940年代にかけて、回民知識人の間でも議論がなされていた。1936年に発刊された『禹貢半月刊』第5巻第11期には、金吉堂と王日蔚が回民の属性に関して議論している。

金吉堂は回民を民族集団として定義付けている。金によれば、回民の祖先は、元来

シリア人やイラク人、ペルシア人など複数の起源をもつ人々がイスラームという信仰を共有することで「民族」をなしているという。イスラームは単なる宗教ではなく、経済や婚姻関係などの社会的制度一切を意味しており、そのため同一の信仰を有するというで「民族感情」を産出し得ている（金 1936）。王日蔚も同様に回民を民族集団と理解していた。王日蔚は 1936 年に書かれた『禹貢』論文のなかで、回民を民族集団であると規定し、次のように記述している。「回鶻⁹は、イスラーム教とは全く関係なく、回回という語彙には元来イスラーム教徒という意味はなかった」（王 1936）。「回教という語が回族から生まれたのであり、回族が回教から生まれたのではない」。つまり、回族（回民）は元来イスラームを信仰していなかった「回鶻」に由来する民族呼称であった。後に「回鶻」がイスラームを信仰するようになり、そこからイスラームを回教と呼ぶようになったのであり、回族（回民）はイスラームの信仰とは無関係に 1 つの民族であるとする（王 1936）。

また、1937 年に出版された著書のなかで、傳統先も中国回民の属性について議論している。傅は「回民」を血縁にもとづく民族共同体としての回族としてではなく、回教徒集団として認識している。傳統先の考え方によると、中国の「回教徒」はアラブやペルシア、トルコからの中国への移民や、イスラームに改宗した漢人などの集まりで、血統上はすでに混血が進んでおり、決して 1 つの血統ではないと主張する。また、イスラームという宗教と民族との関係を問題にしており、回教が 1 つの「部落¹⁰」に固有の宗教なのか、それとも世界的な宗教なのかという問題を投げかける。その上で、「もし回教が 1 つの部落の宗教であるならば、回教を信仰している人々は 1 つの部落に属し、その他の民族が回教に参与する機会はない」（傅 1996（1937）: 11）。そして、新疆のトルキスタン系民族「回族¹¹」はイスラームを中心として民族を構成しているわけではないので、回民とは異なり、独立した民族であると主張する（傅 1996（1937））。

回民をめぐる様々な議論が飛び交うなか、国民政府は回民を少数民族とは看做さないという政策を採用した。国民政府によるこうした認識は、国民党の支持基盤のひとつとなっていた中国回教協会の公式見解としても採用されるようになる。国民党の軍事エリートであり、中国回教協会の初代理事長であった白崇禧は、1939 年 7 月に行われた中国回教救国協会¹²の第 1 次全国代表大会の席上で、「回教徒」を回族という民族集団とみなす見方を批判している。また、後に台湾で行われたインタビューにおいても、「我々の多くは漢人であって回族ではなく、イスラーム教を信仰しているというだけである。回族というのは新疆に住む人々を指すのである」（郭廷以編 1984: 574）と語り、回民を独立した民族であるとみなす見方を批判している。国民党と密接に結びついていた中国回教協会は、国民党の対回認識をそのまま採用し、「回」を宗教集団として扱った。そして、「回」は「漢」と血統を同じくするという見解を選択するに至った。

4.2. 同化主義政策化における回民参政権

国民党の採用した民族政策は基本的に同化政策であったと言える。蒋介石政権下における国民党の民族政策下では、各「少数民族」は血統を同じくする単一の民族（中華民族）の一宗族であり、民族集団は存在しないという認識に基づいていた¹³⁾。しかし、こうした国民党政府の民族政策や回民知識人間での議論とは別に、国民大会内における回民の議席定員の獲得をめざす動きも活発であった。その結果、回民は国民大会内に17の議席定員数が確保され、憲法中に明文化された。しかしながら、蒋介石政権下の民族認識と合致させるために、条文では回民を少数民族とは規定せず、「内地¹⁴⁾の生活習慣が特殊な国民」とされ、宗教集団でも民族集団でもないようなカテゴリーとして提示された。

当時、北平（今日の北京）の国民大会代表として選出され、回民の「参政権」獲得に尽力した孫繩武は、その当時の状況を次のように回顧している。

「内地の生活習慣が特殊な国民」とは、内地の回民のことを指しているのである。憲法制定国民大会を思い起こすに、私は北平市地区の代表であり、この項の条文は私が提案して制定されたものである。「内地の生活習慣が特殊」という字句を用いて、回教あるいはイスラーム教を抽象的に指ししむるというのが、私の頭を悩ませたところである。……ましてや、党と政府両者の伝統的認識では、内地の回教同胞を回族とは認めていなかった。民国17年に中国回民公会の馬福祥氏を中心に内政部に立案したのだが、「族」も「教」も使用できないという状況のなか、回民同胞の選挙権の憲法への記入を保障させるために努力した。その結果はじめて「内地の生活習慣が特殊な国民代表の定員とその選挙方法は法律で定められる」という135条が記入されたのである（孫1963: 141-142）。

憲法と同条文にもとづき制定された「國民大會代表選舉罷免法」、および「國民大會代表選舉罷免法施行條例」にも、それぞれ回民に関する細則が書き加えられた¹⁵⁾。「國民大會代表選舉罷免法」においては、総則の第4条に国民大会代表の定員が定められており、「内地の生活習慣が特殊な国民」は17名とされた。「國民大會代表選舉罷免法施行條例」においては、「内地の生活習慣が特殊な国民とは、各地に居住する回民を指し」ていることが明記されている¹⁶⁾。こうして定められた新憲法および諸法律の下、1947年には選挙が行われ、17名の国民大会の回民代表が選出された（余1996: 318-319）。しかし、1949年の中華人民共和国成立にともない、国民大会は国民党政府とともに台湾へと移る。国民代表として選出された回民代表のうち、8名が台湾へと移住した。そして、回民は表向き宗教集団として理解されながら、もう一方で国民大会内に議席定員を確保されているという矛盾を抱えたまま、台湾の民主化と「本土化」を経験することになる。次節では、国民政府の遷台後、台湾の中華民国政府の下、回民が享受してきた優遇策と、台湾の民主化と「本土化」が徐々に進行する中での回民の動きについて見てみたい。

5. 遷台後の台湾回民

国民政府の遷台後、中国で選出された国民代表を改選することなく、「反攻大陸」をスローガンに中華民国の政治制度を維持し続けていた。中国で選出された「内地の生活習慣が特殊な国民（回民）」代表たちも、遷台後も改選されることなく国民代表として国民代表大会に議席を有し続けていた。また、中華人民共和国との関係をめぐる外交関係上、回民は重要な地位を獲得していた。「宗教は阿片である」として宗教集団を弾圧し続ける中華人民共和国政府に対して、中華民国（台湾）は「自由中国」であるとして、イスラーム諸国に対して台湾がイスラームを尊重していることをアピールし続けた。台湾に居住する回民は、そうした「自由中国」をアピールする上で、重要な位置づけにあった。しかし、中東イスラーム諸国が台湾と断交し、中華人民共和国と外交関係を構築するようになると、台湾回民の台湾外交上の地位も低下することになる。本節では、遷台後に台湾回民が歩んだ道を現在まで辿りたい。

5.1. 「国民外交」と回民への優遇策

台湾の回民を記述した文献には、しばしば「国民外交」という語彙が登場する。国家的な外交政策とは異なるレベルの、民衆間の外交という意味で用いられている。しかし実際には、中華民国台湾の外交政策上、台湾回民は重要な位置を占めており、政府と回民とは相互依存的関係にあったといえよう。とくに、台湾の中東諸国外交において回民が果たした役割は大きい。外交部（外務省）側も中東諸国との関係を強化するため、メッカ巡礼に対して資金提供をおこなったり、モスクの建設を手助けしたりしている。台湾において政府の財政的援助を得たメッカ巡礼は、1954年以来今日に至るまで続けられている。初期のころには毎年5人の巡礼者を組織していた¹⁷⁾ののだが、その後徐々に公費による巡礼者数が増加され現在は15人の団員数が組まれている。1954年以来2005年までに公費でメッカ巡礼（朝覲）を果たした人々は、延べ699人にのぼる（賈福康 2005: 34）。また、台湾におけるイスラーム教の宗教指導者を養成するという目的で、公費によるサウジアラビアやリビアなどへの台湾回民子弟の留学が行われていた。

また、台北新生清真寺（モスク）の建立も政府の外交戦略と密接に関係している。1960年に建設された台北新生清真寺は、イスラーム諸国に対する台湾外交の一翼を担っていた。そもそも、台北新生清真寺の建設は、葉公超外交部長（当時）の肝いりの事業であった。1960年に台北新生南路の現在地に新生清真寺が完成する以前は、日本植民地期に建設された日本式家屋を改築して礼拝所としていた。しかし、1957年中東諸国の歴訪から帰国した葉公超外交部長は、イスラーム諸国との外交関係を維持するためにはモスクの建設が急務であるとの認識から、新たな清真寺の建立を提案する。

そして、外交部の協力の下、サウジアラビア王国からの資金援助を得て、1960年に台北新生清真寺が完成する。落成式は陳誠副総統（当時）が主催して執り行われた。同清真寺は、その後も台湾のイスラーム諸国外交において重要な役割を担っており、ヨルダンやサウジアラビア国王¹⁸⁾などの訪問を受けている。台湾回民は遷台後も外交上の重要な役割を担うというかたちで、台湾政府との間で良好な関係を築き続けていた。しかし、イスラーム諸国は次々と台湾と断交し、回民の外交政策上の地位も徐々に低下すると同時に、台湾社会の「台湾化」が進められ、それまで台湾回民に付与されていた特殊権益も、徐々に解消されていくことになる。

5.2. 1980年の「公職人員選舉罷免法」の制定と回民国大代表

中華民国の「台湾化」は、政治的主体の変化として明確に示されよう。台湾へ移住した回民にとっても、政治体制の台湾化が目に見えるかたちで、彼らの政治的な地位を脅かし始めた。1980年に公布施行された「公職人員選舉罷免法」の1条項をめぐる、回民代表として国民大会代表に選出されていた全道雲が、立法院の議案関係文書として、「意見」提示を行っている。全道雲から立法院に提出された文書の用件は次の通りである。「本選舉罷免法草案の第40條に『生活習慣特殊な国民』という字句がある。これは、憲法第135條にある『内地の生活習慣特殊が国民』¹⁹⁾という字句と全く同じであるので、（回民と山地同胞²⁰⁾とを）混同してしまわないよう改正を願いたい」（全1980:7）。

先述のように、1936年の憲法制定時に、国民代表として選出された回民議員たちは、回民の参政権獲得に向けて政府と折衝し、回民や回教という字句ではなく、「内地の生活習慣が特殊な国民」という字句を用いることで議席の確保を実現していた。しかし、遷台から30年以上が経過し、遷台以前の巨大な版図を含む中華民国ではなく、台湾を単位とした行政体制が実質的に進められていた。いわゆる「万年議員」として、「法統²¹⁾」を背負った全道雲は、次のように呼びかけている。

チベットやモンゴル、新疆などの辺境の各民族には、辺境民族選挙区という区分があるが、内地に居住する回教徒は、各省市で中央民意代表の選挙に出ても人数が少ないことから当選することは困難である。しかし、中国の回教同胞の人口を統計すると5,000万人²²⁾ほどにもなるので、憲法は彼らの参政権を奪うことはできなかった。憲法制定国民代表大会が慎重に検討した結果、第135条の規定が憲法に組み込まれたのである。よって、「生活習慣の特殊な国民」とは回教同胞を指すのだ。今日この名詞が、同法案（筆者注：公職人員選舉罷免法）の中に見られる。しかも、その対象は台湾の山地同胞であり、その上これは「台湾省各縣市実施地方自治綱要」で使用されている名詞なのだそうである。「台湾省各縣市実施地方自治綱要」を当初草案した人物は、「生活習慣の特殊な国民」というのがいったい誰を指しているのかをはっきりと理解していなかったのではないかと思われる。しかし、「台湾省各縣市実施地方自治綱要」は多年にわたって施行されてきた。これは明確に憲法に

抵触しているのに、修正を加えないとすれば、今後も誤り続けてしまうことになりはしないか（全1980:5）。

元来中国各地に居住する回民を指して用いられていた「生活習慣の特殊な国民」という文句が、新たに制定される「公職人員選挙罷免法」の第40条において、その選挙区を山地にするとの記述がなされていた。つまり、「生活習慣が特殊な国民」が「山地同胞」に読みかえられていると主張している。中国大陆で制定された憲法および諸法案と、国民政府の遷台後に制定された諸法案とのあいだで、「生活習慣の特殊な国民」という字句をめぐる解釈に齟齬が生じ始めていた。こうした齟齬が生じ始めるようになったのは、台湾が「本土化」していったことによる。それに対して全道雲は、「大陸の光復後、かの地で兩岸の回民が再び顔を合わせたときに、彼らに憲法第135条の性格に変更が加えられてしまったなどとは言うことができない」と嘆いている。

1980年代前後の台湾は、国民国家としての中華民国が大きな危機に直面した時期であった。対外的には1979年にアメリカと断交し、対内的には蒋介石の後を継いだ蒋経国が、政治組織の台湾化を進め始めた時期にあたる。従来大多数が外省人によって占められていた国民党の中央エリートのメンバーに、1970年代後半以降多くの台湾人が抜擢されるようになり、人事政策の面での「台湾化」が推し進められていった（若林1992:186-188）。上記の全道雲の発言は、台湾社会内部の政治的構造変動が関係している。こうした台湾社会の「台湾化」はその後も急速に進められ、それにともなって台湾回民エリートたちの自己主張のありようも徐々に変化していく。次に1999年に議論された台湾新生清真寺の古跡認定をめぐる議論を検討しながら、台湾回民エリートが自らのアイデンティティをどのように位置づけようとしてきたのかを見てみたい。

5.3. モスクの古跡認定と「弱勢族群」としての回民

—多文化主義言説の流用

上記「公職人員選挙罷免法」の制定から19年が経過した1999年、台北新生清真寺がその歴史の浅さにも関わらず、台北市の古跡として認定された。1960年に建設され、40年弱の歴史しか有していない台北新生清真寺が、何ゆえ古跡として認定されることになったのか。結論を先取りすれば、新生清真寺が古跡として認定されたのは、台湾回民が台湾におけるエスニック・マイノリティとして宣伝することに成功したからである。台湾が中華民国を代表する唯一の政治的主体であった時期から、台湾大の中華民国へと変化していくなかで、台湾回民エリートの生存戦略も台湾大のアイデンティティの主張へと変容した。

さて、台北新生清真寺の古跡認定のプロセスは次のとおりである。1958年、中国回

教協会はモスク建立のため、現在台北新生清真寺が建っている土地を、もとの所有者である張子良²³⁾から購入した。不動産の売買契約を済ませると同時に、張子良との間に土地使用証明書を交換したが、その後張子良が海外に長期滞在したために、名義変更の手続きが行われなかった。1987年、帰国した張子良は、名義変更の手続きをしていなかったことをたてに、モスクの取り壊しと土地の返還を求めて地方裁判所に提訴し、敗訴した。しかしながら、その後も土地の名義変更手続きを行い得なかったことから、名義上は張子良が土地の所有者であり続けた。1993年、張子良は死亡し、張子良の子孫12人が張氏の遺産を相続することになった。張子良の相続人たちは、主管官庁に土地の継承権を申請し、土地所有権の登記を終えた。その後、土地は「嘉新水泥（セメント）公司」に転売され、1997年に名義の変更手続きが終了した。「嘉新水泥公司」が台北新生清真寺側に立退きを迫ったのに対して、新生清真寺が各界にモスクの保護を訴えかけたのである。

台北新生清真寺側は、台北市政府にモスクを「市級古跡」として認定させることで、建築物の取り壊しを免れようとした。1998年7月、台北市政府民政局は台北新生清真寺を訪問調査し、年代が古跡認定に必要な基準に達していないとの理由で、一度は古跡認定を保留にしていた。しかし、中国回教協会や文化活動家らの要請に応じて、同年12月に再び台北新生清真寺を調査し、古跡認定について検討した結果、文化財保存の観点から、翌1999年3月29日に「市級古蹟」として認定した。これによって、台北新生清真寺は取り壊しを免れた。しかし、1960年に建立された歴史の浅い建築物が「古跡」として認定されるには、台北新生清真寺や中国回教協会から、台北市政府、文化事業団体、台湾外交部、それに国会議員などへの様々な働きかけがあった。1999年3月18日には、台湾回民の国会議員である劉文雄らの働きかけで、「清真寺的未来（モスクの未来）」と題する公聴会が開かれた。この公聴会には、国会議員、外交部西アジア局長、内政部史跡科科长、台湾大学都市研究所教授、それに「嘉新水泥公司」の代表者と中国回教協会の理事が国会議事堂内に集まり、清真寺の土地問題について意見交換が行われた。

中国回教協会側の主張と台北市政府との認識が一致したのは、回民を「弱勢族群」（エスニック・マイノリティ）と見なすという点にあった。台北新生清真寺が、台北市の古跡に認定された翌日、古跡認定の責任者である台北市民政局林政修局長はメディアに対して、台北新生清真寺の古跡認定は、清真寺自体の年代や芸術的価値ではなく、むしろ弱勢族群の文化を尊重するという社会的意義があったことを指摘している²⁴⁾。

一方の台北新生清真寺側の主張も、モスク建築が国際都市台北の文化の多元性を示す象徴であり、同時に弱勢族群としての回民の文化の保護を訴えるものであった。なかでも、回民を台湾における弱勢族群の1つとして規定し、その保護を訴えている点で、前節で見た1980年代の回民の政治権益の保護を求める主張とは大きく異なっ

いる。1980年の全道雲は、あくまで中国全土を版図と考えた中華民国における回民を代表して発言していたのに対して、中国回教協会理事である馬家珍が1999年に認識していた回民主体は、すでに台湾大のものである。先に述べた「清真寺の未来」公聴会で配布された小冊子で、馬家珍の筆によるものと思われる「為保寺護教敬告社會正義人士」と題する文章には、次のように書かれている。「中華民国は五族共和の国家です。国父孫中山先生も生前、弱勢族群兄弟を厚遇するよう強調されていました。中華民国憲法には内地の生活習慣が特殊な国民を保護するという条文も存在し、台湾地区には原住民に対する優遇というモデルも存在します」（馬1999: 22）。台北新生清真寺の保存が、台湾原住民に対する保護と同一のレベルで語られている。

6. まとめ 台湾回民の生存戦略と台湾社会の変容

本論の冒頭で述べたように、自らを少数民族と認識する回民は減少し続け、現在では多くの台湾回民が自らを「イスラームを信仰する漢人」であると考えている。筆者も台湾回民の調査を開始した当時、台湾回民のアイデンティティを探るべく、彼らに同様の質問をしたことがある。私の質問の意図を理解して、「漢人はそもそも多くの異人種の血が混ざってできた人々であって、純血の漢人なんていない。回民もおそらくはアラブやペルシアから中国へと渡った人々の血が混ざっているのだろうが、それでも漢人だ」と述べる台湾回民もなかには存在していた。しかし、大多数は筆者の質問の意味すらわからないほど、少数民族としてのアイデンティティを持ちえていない人々であった。

台湾回民のアイデンティティ表明の変容は、国民党の回民に対する政策や態度と、台湾社会の台湾化が大きく影響している。中華民国が台湾全土を代表するという建前が崩れ、台湾大での中華民国を志向するようになると、漢人と回民のあいだのエスニックな差異は益々影を潜め、多様な宗教集団の1つとしての認識が台湾社会においても、回民内部においても浸透するようになった。

ところが、台湾社会および台湾回民内部において宗教集団としての回民という認識が浸透していくのと反比例するかのようには、中国回教協会や回民エリートたちは、鹿港郭氏宗族や丁氏宗族に対する「鹿港尋根活動（鹿港ルーツ探し活動）」の推進（賈2001）など、一種のルーツ探しや、すでに信仰を失っている「元回民」に対する信仰回復活動などを行ってもいる。こうした活動は、個人の信仰そのものよりも、回民としての血を重視する思考に基づいているといえる。いわばピルズベリーが述べる「血のエスニシティ」としての回民を、創造しようとしているかのように見える。

今日の台湾では、台湾原住民や客家、それに外国人労働者などの文化的政治的権利の保護を求める運動が盛んに進められている。そうした運動に呼応するかたちで、台

湾政府も一定程度のレベルの多文化主義政策を施行するようになってきている。現在、エスニック・マイノリティの問題を処理する行政機関としては、国民党政府の遷台以前から設置されていた「蒙藏委員会」、台湾のオーストロネシア系先住民の問題を扱う「原住民委員会」、それに近年設置された「客家委員会」が存在している。いずれも「出自の文化的解釈に由来する」エスニシティ（族群）概念に基づいて設置された組織である。また、近年増加している外国人労働者に対しても、行政的な支援が行われている。台湾回民も自らが劣勢に置かれたときには、こうしたイデンティティ・ポリティックスの流れにのるかたちで、弱勢族群（エスニック・マイノリティ）である「血のエスニシティ」としての回民の保護を社会や政府に訴えかけている。

台湾社会の台湾化が進み、議会への議席定員数を喪失し、台北のモスクの取り壊しが議論されたとき、回民エリートが訴えたのが、台湾における回民の弱勢族群としての性格であり、多文化主義政策を採りつつある台湾社会における回民の宗教文化の位置づけであった。1999年6月22日に行われた第3期国民大会第4次会議における国是提言において、回民国民大会代表である馬家珍が、台湾回民の政治的権利の回復と生活面での優遇を訴え、その時まですでに効力を失っていた憲法第135条を復活させ、「自由地区（台湾を指す）で生活習慣が特殊な国民」を、1～2名選出できるようにするよう要求している（馬1999）そうした訴えの根拠として示されているのが、台湾の多文化主義と台湾回民の弱勢族群としての性格であった。

一方で、台湾のマジョリティ社会の側でも、台湾回民に対する認識に変化が生じてきている。台北新生清真寺の古跡認定問題を受けて、新聞メディアやいわゆる文化活動家たちが台湾に居住する回民について記述している。たとえば、古風史蹟協会の理事長である張璩文は、台湾紙『自由時報』において、次のように記述している。「台北新生清真寺を古跡として認定することによって、イスラーム建築とイスラーム文化の重要性を人々が理解するようになる。また、回民の台湾での移民のプロセスにおいて、台湾の社会や政治、経済、文化とイスラーム文化が結んだ関係性を認識するようになるという意味で、台北新生清真寺は歴史的価値があるのだ」（張1999）。また、林鋤も『中国時報』によせた記事のなかで、「多元的で豊富なエスニックの社会文化的枠組み」という点から、「台湾ムスリム」の精神的拠り所である台北新生清真寺の保護を支持している（林1999）。

1945年以降に中国大陆から台湾へ移住した回民は、台湾移住以前からつづく国民党政府の対回民政政策や、台湾の政治的・社会的変容にともない、自らのアイデンティティの表明の仕方を徐々に変化させてきた。現在台湾に居住する多くの回民は、少数民族としての回民ではなく、イスラームを信仰する漢人として自らを認識している。それに対して、台湾回民のエリートたちは、回民の既得権益が脅かされるようになると、今日の台湾における多文化主義的動きに合わせるかたちで、自らをエスニック・

マイノリティとして位置づけた。そうすることで、エスニック・マイノリティとしての保護を求めようとしたのである。他方、1999年に台湾のマスメディアをにぎわせた台北新生清真寺の取り壊し問題では、台湾社会側が回民をエスニックなマイノリティとして位置づけると同時に、多文化主義的な社会を目指す台湾の象徴として積極的に支持するようになった。台湾社会の変化が、中国大陸から台湾へと移住した台湾回民のアイデンティティを変容させると同時に、台湾回民自身のアイデンティティ表明のあり方が、台湾社会側へも影響を与えているのだ。

注

- 1) 本稿は、2007年3月に大阪大学に提出した博士論文の一部を大幅に加筆修正したものである。また、拙稿（木村 2004）と一部重複する。博士論文執筆段階においてご指導いただいた栗本英世先生に感謝いたします。
- 2) 宗族とは漢民族の父系出自集団であり、族譜を有することが多い。同一宗族に属する男性成員が、共有地の管理や共同での祖先祭祀などを行う。
- 3) ピルズベリーはこれら鹿港に住む「ムスリム」の末裔と思われる人々を「Taiwanese Muslim（台湾ムスリム）」と呼んでいる。しかし、ピルズベリーの調査した時点では、彼らにイスラームの信仰は全く残っていなかったし、自らをムスリムとも考えていなかった。よって、彼らを「Muslim」と呼ぶことには問題があると思われる。
- 4) 台湾における「族群」をめぐる議論は、これまで主に「閩南人」、「客家人」、「原住民」、「外省人」という四大族群をめぐる議論がなされてきた。こうした族群の差異が、台湾の国際的地位（統一・独立問題）を中心とした政治的舞台において極めて鮮鋭になり、「族群」概念自体も分析概念というよりも、政治的概念として存在してきたと言える。台湾の「族群」をめぐる議論を整理することは重要であるが、本稿の中心テーマではないのでここでは扱わない。
- 5) 蘇怡文の修士論文が発表された同一年に、賈福康が台湾イスラーム史に関する著書を刊行している（賈 2001）。
- 6) 元朝期の身分体系によれば、元帝国内に居住する人々は、蒙古人が最も上の階級に位置づけられ、つづいて色目人、漢人、南人の順であった。
- 7) こうした疑問を生じさせているのは、たとえば次のような民族誌的状况である。寧夏回族自治区のある村落で、漢族の女性が回族の男性と結婚した。回族の習慣にのっとり、漢族女性はイスラーム教に改宗した。この漢族女性は、調査団のインタビューに対して次のように答えている。彼女は戸籍上まだ漢族であるが、それは彼女の「両親がまだ健在だからであり、古くからの規定によれば、両親が死去してはじめて回民に変更することができる」（宋・張 1998: 333）。
- 8) 同様の指摘は、謝世忠（1992）の論考やLipman（1996）にも見られる。
- 9) 「回鶻^{ホエフ}」とはウイグル族を指す古称である。
- 10) ここで述べられている「部落」には、地域や民族などの概念が含まれていると考えられる。
- 11) ここでは、現在中国で分類されているウイグル族などの民族を指して用いられている。
- 12) 中国回教協會の前身が、中国回教救国協會である。中国回教救国協會は1937年に設立され、その後1942年に中国回教協會に改称されている。
- 13) 松本ますみは、蒋介石が漢滿蒙回藏の「五族」の代表に語った講演内容を記している。「中

- 華民族とは我々漢、満、蒙、回、藏の五つの宗族が全体を形作る総称である。我々は五つの宗族であって五つの民族ではない」(松本 1999: 151)。
- 14) 「内地」とは、新疆ウイグル自治区(新疆省)やチベットなどを「辺疆」というのに対して、それ以外の中国領土を指して呼んだものである。
- 15) 「國民大會代表選舉罷免法」「國民大會代表選舉罷免法施行條例」とともに、2003年6月11日に廃止されている。法律の条文内容については、章末の表1を参照されたい。
- 16) 同「國民大會代表選舉罷免法」には、回民以外にモンゴル人、チベット人、邊疆地域の各民族、国外に僑居(「僑」は仮住まいの意)する国民、職業団体、女性団体などの代表もそれぞれ代表者数が規定された。法律の条文については、表1を参照のこと。
- 17) 白崇禧はメッカ巡礼と中国回教協会、それに政府との関係について次のように述べている。「回教のメッカ巡礼団(回教朝覲團)の組織は、中国回教協会によって主管される。……巡礼に際しては公に政治宣伝をすることは許されていないが、我々はいつもさほど目立たない宣伝用具を携えていた。巡礼に参加する団員は選抜される前に自由に申し込み、それから(筆者注:中国回教協会の)理事会によって申し込み名簿のなかから10名を選出する。それを内政部に送りそのなかから5名を決定する(実際には国民党によって決定されていた)……彼らは巡礼の途中で国民外交を展開するのだ」(郭廷以編 1984: 592)。
- 18) サウジアラビアと台湾とは、1990年まで外交関係を維持し続けていた。
- 19) しかし、同中華民国憲法第135条の条文については、1994年の憲法追加条文によって実質的に無効にされている。1994年の憲法追加条文には国民大会代表の選出について書かれており、第1条として「国民大会代表は次の規定により選出し、憲法第26条(国民大会代表の選出方法)および第135条(中国大陸内地少数民族における公職選挙)の制限を受けない」と記されている。詳細については、若林正丈ほか編(1995)の123頁を参照のこと。
- 20) 山地同胞とは現在の台湾原住民を指す。1945年に国民党が台湾を統治し始めると、日本植民地期に「高砂族」と呼ばれていた台湾原住民は、「高山族」あるいは「山地同胞」と呼ばれるようになった。現在では、「原住民」と呼ばれている。
- 21) 国民党政府は、1947年に制定された中華民国憲法の規定する手続きに則って選出された国民代表によって編成される唯一の合法的政府であるという考え方を「法統」という。こうした考え方に基づき、国民政府は共産党による中国支配を「反乱」とし、「反乱鎮定動員時期臨時条項」を發布して、第1回目を選出された国民代表の改選を長らく行わなかった。長年にわたって改選されることなく地位に着き続けた、中国大陸選出の国民代表たちを、「万年議員」と呼ぶことがある。
- 22) これは非常に誇張された数字である。2000年の中華人民共和国における回族の人口は980万人余りである。
- 23) 張子良自身は回民ではない。
- 24) 「清真寺列為古蹟」(『中國時報』1999年3月30日)。

文 献

木村 自

- 2004 「モスクの危機と回民アイデンティティ——在台湾中国系ムスリムのエスニシティと宗教」『年報人間科学』25: 199-217。

- 2006 「躊躇するアイデンティティ——台湾の多文化主義と回民（中国ムスリム）の生存戦略」
日本台湾学会編『日本台湾学会第八回学術大会報告者論文集』14-23頁。
- 松本ますみ
1999 『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。
- 若林正文
1992 『台湾——分裂国家と民主化』東京大学出版会。
- 白寿彝
2003 「回回民族的形成（上）（下）」白寿彝主編『中国回回民族史』110-123頁 北京：華書局。
- 常子春
1990 「生平自述」中國回教文化教育基金會編印『常子春先生與中國回教』（台北）1-6頁。
- 陳漢光
1960 「臺灣回教與大陸」『臺灣風物』第10卷第4期3-4頁。
- 傳統先
1996（1937）『中國回教史』臺灣商務印書館。
- 賈福康
2001 「台灣鹿港回教尋根運動的回顧與前瞻：為編印台灣鹿港回教尋根文獻而作」『中國回教』
第271期9-10頁。
2002 『台灣回教史』台北：伊斯蘭文化服務社。
2005 『台灣回教史第2版』台北：伊斯蘭文化服務社。
- 金吉堂
1936 「回教民族説」『禹貢半月刊』5（11）：29-39。
- 郭廷以編
1984 『白崇禧先生訪問紀錄（下冊）』中央研究院近代史研究所 台北。
- 林欽
1999 「台北清真寺古蹟認定考量」『中時晚報』（3月17日）。
- 馬家珍
1999 「第三屆國民大會第四次會議國是建言」『中國回教』第260期21-22頁。
- 馬凱南
2000 「廿一世紀中國回教發展之展望」『伊斯蘭文化與生活』119-140頁 中國回教文化教育基
金會。
- 马启成・高占福・丁宏
1995 『回族』（民族知识丛书）北京：民族出版社。
- 馬孝棋
2002 「開設台北清真寺北縣穆斯林文教活動中心計畫記事」『中國回教』278期29頁。
- 馬、伊斯哈克
2002 「開設台北清真寺北縣穆斯林活動中心計畫記事」『中國回教』第278期29頁。
- 勉维林
1997 『中国回族伊斯兰教制度概论』银川：宁夏人民出版社。
- 民族問題研究会
1982（1941）『回回民族問題』北京：民族出版社。
- 邱樹森
1996 『中国回族史 上』银川：寧夏人民出版社。

- 宋志斌·张同基
1998 『一个回族村的当代变迁』 银川：宁夏人民出版社。
- 蘇怡文
2002 『伊斯蘭教在台灣的發展與變遷』（國立政治大學民族學系碩士論文）。
- 孫繩武
1963 「內地生活習慣特殊之國民的釋名」孫繩武『回教論叢』141-144頁 台北：中華文化出版事業社。
- 全道雲
1980 「當前選舉罷免法對我教胞的影響」『中國回教』第175期7頁。
- 王立志
1998 『中國伊斯蘭教的傳統以及未來』台北：中國回教文化教育基金會。
1999 「台北清真寺保護遺產與回儒對話」『歷史月刊』12月号90-93頁。
- 王日蔚
1936 「回族回教辯」『禹貢半月刊』5(11): 41-48。
- 蕭永泰
1960 「自由中國回教概觀」『臺灣風物』第10卷第4期5-7頁。
- 謝世忠
1992 「根本賦與認同與族群政治：『中國漢語穆斯林』的例子」陳捷先主編《陳奇祿院士七秩榮慶論文集》199-220頁 台北：陳奇祿出版社。
- 余振貴
1996 『中國歷代政權與伊斯蘭教』 银川：寧夏人民出版社。
- 張璦文
1999 「清真寺的歷史價值」『自由時報』（3月6日）。
- 中國回教協會
1992 『中華民國高雄台中龍岡清真寺落成紀念專輯』台北：中國回教協會。
- Abusharaf, Rogaia Mustafa
1998 Structural Adaptation in an Immigrant Muslim Congregation in New York. In R. Stephan Warner and Judith G. Wittner (eds.) *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, pp. 235-261. Philadelphia: Temple University Press.
- Ahmed, A. and H. Donnan
1994 Islam in the Age of Postmodernity. In Ahmed Akbar and Hastings Donnan (eds.) *Islam, Globalization and Postmodernity*, pp. 1-20. London: Routledge.
- Gibb, Camilla
1998 Religious Identification in Transnational Contexts: Being and Becoming Muslim in Ethiopia and Canada. *Diaspora* 7 (2): 247-269.
- Gladney, Dru C.
1996a Relational Alterity: Constructing Dungan(Hui), Uyгур, and Kazakh Identities across China, Central Asia, and Turkey. *History and Anthropology* 9 (4): 445-477.
1996b *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Harvard East Asian Monographs 149). Second edition. Cambridge: Harvard University Press.
- Lipman, Jonathan N.
1996 Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China. In G. Hershatter *et al.*

(eds.) *Remapping China: Fissures in Historical Terrain*, pp. 97–112. Stanford: Stanford University Press.

Pillsbury, Barbara

1973 *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*. Unpublished PhD Dissertation, Columbia University.

Ralston, Helen

1992 Religion in the Life of South Asian Immigrant Women in Atlantic Canada. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 4: 245–260.

【憲法】

第 135 條 内地の生活習慣が特殊な国民代表の議席数と選挙方法については、法律によってこれを定める。

【國民大會代表選舉罷免法】（2003 年 6 月 11 日に廃止）

第一章 総則

第 4 條 國民大會代表の議席数は下記のとおりである：

- 一 縣市およびそれと同等の区域は、それぞれ代表を 1 名選出する。ただし、その人口が 50 万人を超える地域については、50 万人を越えるごとに代表を 1 名増加選出する。
- 二 蒙古各盟旗の選出者は、合計 57 名である。
- 三 チベット地区の選出者は、合計 40 名である。
- 四 辺疆地域における各民族の選出者は、合計 34 名である。
- 五 国外に居住している人々の選出者は、合計 6 名である。
- 六 職業団体の選出者は、合計 487 名である。
- 七 婦女団体の選出者は、合計 168 名である。
- 八 内地の生活習慣が特殊な国民の選出者は、合計 17 名である。

前項各議席数の分配は、別に法律によってこれを定める。

第 30 條 辺疆地域に居住している各民族のなかから選出された代表が各候補者に投じた票数については、所管の県や市、あるいはそれに同等する地区の主管選挙機関がそれぞれ計算し……第 28 条および第 29 条の規定に基づいて公表する。内地の生活習慣が特殊な国民の選挙代表が各候補者に投じた票数は、所管の県や市、あるいはそれに同等する地区の主管選挙機関がそれぞれ計算し……第 28 条および第 29 条の規定に基づいて公表する。

【國民大會代表選舉罷免法施行條例】（2003 年 6 月 11 日に廃止）

第四章 選挙の手順

第 52 條 國民大會代表選舉罷免法第 31 条において称される辺疆地区の各民族とは、すなわち四川、西康、雲南、貴州、廣西、湖南の六省に居住する西南辺疆民族を指しており、いわゆる内地の生活習慣が特殊な国民とは、各地に住む回民を指している……。

表 1：中華民国憲法および法律における回民関連の条文