みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

中国国境地域の移動と交流：近現代中国の南と北

メタデータ	言語: ja 出版者: 公開日: 2015-11-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 塚田, 誠之 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10502/4800

第Ⅲ部 移動と国家政策

一　アジア周縁社会における移住と国家権力
――華南・東南アジア山地民ラフの事例から――

片岡　樹

はじめに

国家と移住との関わりについて、たとえばこんな説明がある。国境というのは近代国家が作り出した虚構である。歴史の大部分を通じ、人々はそんなものとは無関係に移動し、生活を営んできた。国家権力や国境線というのは、そうした人々の当たり前の生活を不自然に規制・分断するものでしかないのだ。そういう主張をよく耳にする。陸上で国境を接し、そこをさまざまな民族が往来してきた大陸部アジアの現実については、我々島国の国民はどうしても想像力が及びにくい。そうした我々の視野を広げ、啓蒙するという文脈でよくでてくる説明である。

あらかじめ言っておけば、こうした主張は一般論としては全く正しい。ただし注意が必要である。「国家権力から自由に国境を動き回る人々」というのは、我々の想像力のなかではあまりにロマンチックに響く。この想像力がたくましすぎると、やや現実離れした誇張がひとり歩きしてしまうおそれがある。こんどは逆の意味で、大陸部アジアに

おける国家や移動という問題を等身大にとらえることが難しくなってしまうのである。

この種のロマンが投影されやすい人々といえば、大陸部アジアの場合は遊牧民か山地焼畑民が筆頭である。このうち本報告では、特に中国からビルマ、タイへと移動してきた山地民ラフの事例を取りあげる。結論を前倒しして言うと、一見国家と無縁に居住地を選択してきたかに見える人々の移住もまた、巨視的に見れば国家権力との関係に規定されてきたのだということを示したい。それが本報告のねらいである。

1　華南・東南アジア大陸部山地民の移住——その一般論——

華南・東南アジア大陸部山地民による国境を越えた移住については、これまでもしばしば言及されてきた。そしてそれは、論者の立場に応じて否定的にも肯定的にも評価されてきた。否定的な評価としては、国家への帰属意識や忠誠心に欠ける人々が国境を無視して好き勝手に往来し森林を焼き払っているというコメントなどが典型的である［cf. Khachatphai 1996］。いっぽう肯定的な評価としては、山地を国境線で分割するのは平地の為政者の都合にすぎず、山地は一貫して山地民固有のテリトリーであり続けたのだという説明などがある［cf. McCaskill and Kampe (eds.) 1997］。

こうした評価の差は、近代国家の観点から少数民族問題をとらえるか、あるいは少数民族の立場から近代国家を告発するかの立場の差をそのまま反映している。にもかかわらず、この両者はある基本的な前提を共有している。それは、山地焼畑民は国家の観念をもたず、常に国家の外に存在し続けてきたという前提である。

山地焼畑民による越境移住が、しばしば耕作適地の選択の累積によってもたらされることは事実である[1]。ただしそうした小刻みな村の移動とは別に、この地域の山地では国家権力の境界線を意識的に跨ぐ長距離・大規模な移住もま

た行われてきた[2]。ここで参考になるのが、キュラス［Culas 2000］によるミクロ移民（限られた領域内での新規開墾や村の移転）とマクロ移民（国家の境界を跨ぐ大規模な移住）との区別である。彼は特に後者の移住形態に着目することで、中国からベトナム、ラオス、シャム（現タイ）へのモン（中国では苗族とも呼ばれる）の移住を、一九世紀後半の中国の戦乱、その北部インドシナへの波及とそれに対するシャムの軍事介入、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけてのシャム領でのケシ栽培の奨励などによって説明している。以下の本報告でも、こうしたマクロ移民の視点から、一八―二〇世紀の中国、東南アジア境界領域で生じた山地民ラフの移住を、同時代の国際関係との関わりのなかで考察することにする。

2　一九世紀から二〇世紀初頭にかけての移住

(1)　東南アジア側のラフ

まずは移住先の東南アジア側から、ラフの初期の移住を示す記録をみてみよう。早いものでは、一七二六―二七年に雲南でのイスラム教徒の反乱からムスー Mousseux（ラフの他称）がラオスに逃れ、そこでラオスの王子に捕らえられてルアンプラバンに入植させられたという記録がある［Culas 2000］。また一八〇三年および一八二八年には、チェンマイ軍[3]が雲南に遠征し多くのカー・クイ（ラフの他称）を捕虜に得たことがチェンマイの年代記に記載されている［*Phongsawadan Yonok*］。前近代東南アジアにおいては、人口密度の低さゆえに土地ではなく人間が稀少資源であったため、平地国家による対外戦争は領土拡張戦争よりはむしろ人間狩り戦争の様相を呈することが一般的であった。そしてそうした人間狩り戦争が周縁諸民族の移住をもたらしてきたわけである［cf. Kraisri 1965］。

戦争捕虜として盆地に入植させられた人々のほか、一九世紀初頭には東南アジア側の山地にも一定数のラフが居住

していたことを示す資料がある。一八三二年には雲南西南の孟連（タイ系民族による盆地国家）領内で仏僧による反乱が起こり、そこにはビルマ側のケントゥン、ムンヤンからラフが兵士として参加していたとあるのがそれである［孟連傣族拉祜族佤族自治県志編纂委員会編　一九九九］。

一九世紀末になると、西洋人の植民地行政官や旅行者による記録のなかにラフがしばしば登場するようになる。英領ビルマで一九〇〇年に出版された『上ビルマ・シャン州地名録 *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*』の「ラフ部族 The Lahu Tribe」という項目では、ラフは次のように紹介されている。まずムンカー（西盟）の首長が語る口承史として[4]、かつてKyan Sit Fuと呼ばれる神秘的人物が三十六尊仏の建設を命じ、それ以後雲南では大仏爺が活仏として支配する「南柵・東主王国Nan Cha Tong Chu Kingdom」が繁栄したことが述べられる。さらに、この王国が英国の上ビルマ占領を脅威とみなす雲貴総督によって征服・解体され、それに伴い多くのラフがビルマ側に逃亡したこと、および、ムンカーの首長は現存する唯一の大仏爺であることがふれられる。同書によれば、ラフの南下移住は現在も継続中であり、彼らは遊動的でその移住の最南端はチェンマイにまで達している。また生業としては、南部（タイ国境近く）では稲が栽培されているが北部（中国国境近く）ではケシのほかライ麦、トウモロコシが主作物で稲は栽培されておらず、それにふさわしい土地があれば水田耕作を試みる場合があるがそうした機会は非常にまれであると記されている［Scott 1900］。ここからは、雲南での国家権力とのトラブルがラフの移住をうながしていること、移住の波は当時すでにビルマを経てタイ側にまで及んでおり、生業は主に焼畑農耕であったことを読みとることができる。

ハレットが一八七六年にシャム領内で行った鉄道建設調査の紀行文にもラフが登場する。彼らの一行はシャム領最北端のチェンライでラフと接触し、そこでは糯米、煙草、綿、唐辛子などが栽培されていたことを記している。これはおそらくは焼畑によるものであろう。またハレットは次のようにも述べている。「ラフによれば、彼らの人種の最

高位の者はサルウィン川の東岸、ケントゥンの北西三〇日のところにいる。そこには彼らの主邑 Koo-lie Muang Kha（西盟）が、サルウィンに注ぐメーカー川の源流に位置している［Hallett 1988］。」ムンカーないし西盟というのは、右のスコットの記録に登場するラフ首長（「南柵・東主王国」の流れを汲む「最後の大仏爺」）の居住地であることを想起されたい。この首長の影響力は、シャム領に南下したラフのあいだにまで及んでいたことになる。

マッカーシーによるシャム領の測量紀行（一八八一―一八九三）のなかにも、ラフに関する記述を見出すことができる［McCarthy 1994］。彼らもまた一八九一年にシャム領北端のムアン・ファーン（チェンライの西）でラフと接触している。そこには次のようにある。「ムスーは本来は中国を出身地とするといわれている。彼ら自身の説明によれば、彼らは勇敢な兵士であり、つい近年に大きな戦争に巻き込まれた。」彼らはシャム領への移住後は、ムアン・ファーンの領主への蜜蝋の貢納と引き替えに居住を認められているとのことである。またそこでは、「彼らは処女林の開拓者であり、そして移動する」と述べられ、栽培作物としては綿、トウモロコシ、麻、稲（粳種）があげられている。ここから読みとれるのは、一九世紀末の雲南での戦争がシャム領にまで及ぶラフの南下移住を促進していること、移住先では新たに小盆地国家と貢納関係を確立していることである。またこの記述による限り、生業は一次林開拓型の焼畑農耕であった可能性が高い。

以上はあくまで断片的な情報であるが、一九世紀末のラフをめぐる状況をある程度までは把握できる。この時期のラフの移住は、どうやら雲南でラフ独自の政治的・宗教的統合が解体されたことによって促進されているようである。これら残党勢力のあいだで隠然たる影響力を保持していたのが西盟（ムンカー）の首長であり、移住者たちは焼畑農耕をくり返しつつさらなる南下を進めていた。そういったおおよその見取り図が得られよう。

(2) 清朝中期の雲南ラフ

前節での検討からは、遅くも一九世紀初頭には雲南から東南アジア側へのラフの移住が始まっているとみることができる。次に視点を雲南側に転じ、そうした移住のプッシュ要因となった政治的混乱とはどのようなものであったのかを見てみよう。

まずはそれに先立って、雲南西南部のラフがおかれていた状況を確認しておきたい。ラフは雲南省北部から明清期に雲南西南部（威遠、鎮沅、車里、猛猛、孟連、耿馬等）に南下し、在地のシャン（タイ系民族）小盆地国家と服属関係を結ぶに至ったと考えられている。[5] これらシャン王侯は中華帝国に服属して土司の官職を与えられていたほか、一部（車里、孟連、耿馬）はさらにビルマにも朝貢していた。ラフの居住する山地は、こうした多重朝貢が織りなす伝統的国際関係の末端に位置していたわけである。

一八世紀の雲南におけるラフの生業については、史書にわずかながら言及がある。たとえば乾隆『雲南通志』（巻二四）によれば、雲州に居住するラフは稗を食し、そのほかに樹皮、野菜、藤蔓、及び蛇、昆虫、鳥などを採集して生計を立てていたと記されている。簡単な記述ではあるが、焼畑での雑穀栽培は営まれているものの、狩猟採集生活への依存度が相当に高かったことが推察できる。時期は前後するが、雍正期の威遠（現景谷）周辺のラフは、農業を行わずに掠奪によって生計を立てていたとも指摘されている。[6]

ラフ自身の口承史によれば、こうした貧弱な生業は南下の途上で変化を蒙ったもののようである。すなわち、緬寧（旧猛緬。現臨滄。ラフ語名ムメミメ）に住んでいた時代に漢人から鉄器と水田耕作を学び、たくさんの良田をひらいたが、漢人の地主によってそれを奪われたというのがそれである。その際に清朝政府は漢人の側に立ってラフを攻撃したため、ラフはやむなく南下移住に追い立てられて西盟に至り刀耕火種を行ったという［《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編　一九八二］。また猛緬（緬寧）で敗れたラフは二つのグループに分かれ、ひとつは羅扎叶とい

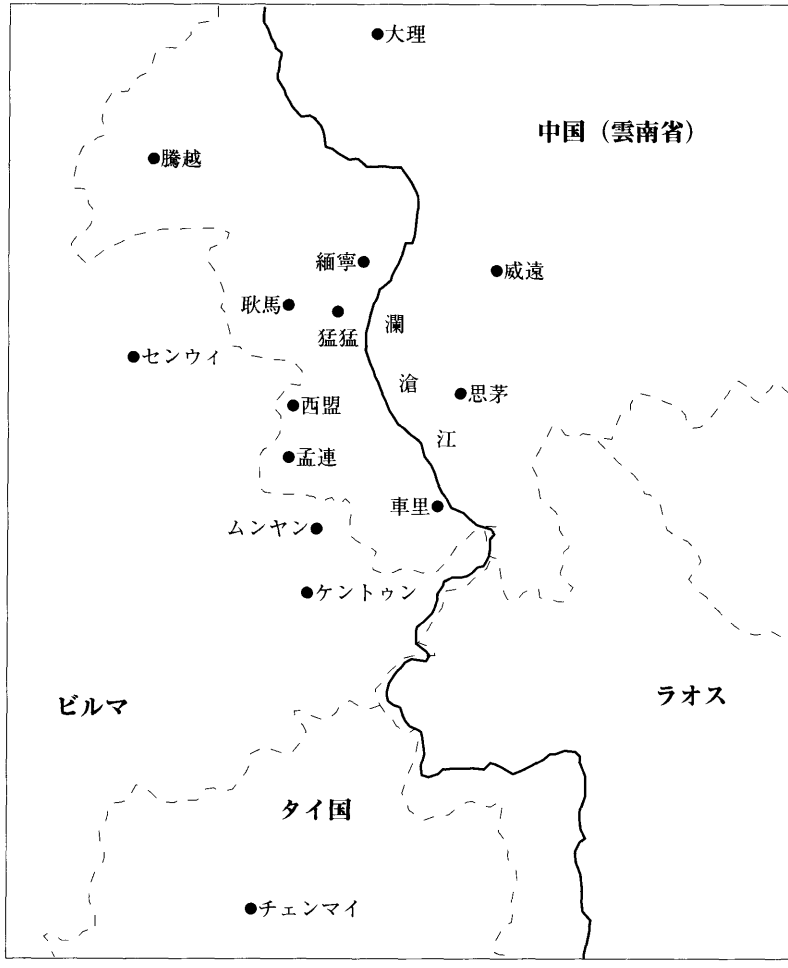

図１　雲南西南部と上ビルマの主要地名

表1　19世紀初頭の政治的組織化（道光『雲南通志稿』、『清仁宗実録』より）

年	事　例
1799（嘉慶4）	李文明が猛猛で蜂起し土司を追放。運動の組織化のために銅金（張輔国）を招く。周辺50か村が服従。
1800（嘉慶5）	清朝軍が出動し反乱を鎮圧。銅金は放免。
1803（嘉慶8）	銅金がラフを率いて孟連領内三猛五圏（猛、圏は地方行政単位の名称）を支配下に。銅金を崇拝するラフ頭人たちは孟連土司への納税を拒否。雲南省当局による調停。張輔国に還俗を認め孟連土司配下の土目に任じ、支配地で徴税を代行させる。
1811（嘉慶16）	張輔国らが周辺土司領を攻撃。
1812（嘉慶17）	清朝軍による軍事介入。張輔国を処刑。張輔国の支配地54か村を占領。

う人物の指導下にビルマのムンサートに至り、もうひとつは張輔国の指導下に南柵に至ったとも伝えられている［《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編　一九八二］。

これらの説明によれば、ラフは猛緬（緬寧）が漢人ないし清朝に征服されるのとほぼ同時期に水田耕作を開始していたことになる。猛緬の土司が廃絶されて清朝の直轄領（緬寧城と改称）となるのが一七四六（乾隆一一）年であるから、仮に漢人の猛緬征服というのがこの事件に対応するのであるならば、その時期はおおよそ一八世紀半ばということになる。ラフは一度は漢人の影響下に定着的な水稲耕作を営むようになったが、それが国家権力とのトラブルを生み出して結果的にさらなる南下移住に駆り立てられていったということになる。その移住先はビルマにまで及び、また移住の途上では再び一次林開拓型の焼畑に回帰していたことも示唆されている。

ラフと国家権力とのトラブルは一九世紀にも継続する。ここでは煩を避けるため表1に掲げたが、一九世紀初頭には雲南西南部でラフの政治的組織化が急速に進展し、山地の名目上の支配者であるシャン土司の勢力を凌駕するようになる。その中心となったのが銅金（俗名張輔国）という漢人僧で、彼はシャン土司への納税を拒絶するラフの数十か村を率いて山地に事実上の半独立国家をつくりあげる。清朝はやむなく彼を下級土司に任じてラフ地区の支配を委ねるが、シャン土司領への圧迫がさらに続いたために最終的に清朝は軍事介入を行い張輔国を処刑している。なお張輔国が拠点としたのが孟連領山地の南柵の仏房であり、さきの『上ビルマ・シャン州地名録』でふれられていた（仏爺に率いられた）「南柵・東主王国」の勃興というのはこの一連

の事件をさすものと思われる。

ところでこの嘉慶期の清朝によるラフ地区への軍事介入に際しては、大量のラフが外部に逃亡し、多くの田地が荒廃に帰したため、残ったラフの頭人たちが漢人の入植を歓迎したとも指摘されている［雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治県地方志編纂委員会編　一九九五］。一九世紀のラフのビルマへの移住は、このように水田耕作の導入によって社会的凝集力を高めたラフが政治的に自立化し、それが外部の武力干渉を招いた結果として進められてきたとみることができそうである［片岡　二〇〇七］。

(3) 中緬国境問題と千年王国主義

次に一九世紀末の大量移住の政治的背景をみていきたい。張輔国が滅ぼされ、清朝軍が撤退した後は、雲南西南ラフ地区では再び仏僧を頂点とする半独立的な複数村落統合が再建される。この運動を進めたのが王仏爺という漢人僧で、彼は自ら活仏を称し、配下の仏爺が村長を兼ねるという一種の政教一致的な仏房連合体を築きあげて孟連領山地の大部分を支配下におさめた[7]。彼は東主仏房に拠点を置き東主仏とも呼ばれたというから、その支配体制が「南柵・東主王国」の後半部分に対応するものであることがわかる。

一八五〇年頃に王仏爺が没して以後のラフ山地は、複数の勢力が割拠する状態となった。王仏爺の後継者となった三仏祖はその教団国家の本拠地を西盟（ムンカー）に移転して西盟仏を名乗り、孟連領山地では李芝隆、石朝鳳などといったラフの軍事指導者が各地に「土城」を築いて王[8]を称し、また猛猛領山地でも張輔国の裔を名乗る張秉権・張登発父子が山地を統一して王を称していた。

しかしながらこれら諸勢力は、一八八〇年代以降に相次いで清朝の統治下に組み込まれていくことになる。その間接的な要因となったのが、一八八五年の第三次英緬戦争によるビルマ滅亡と、翌年の英国によるビルマ全土の領有

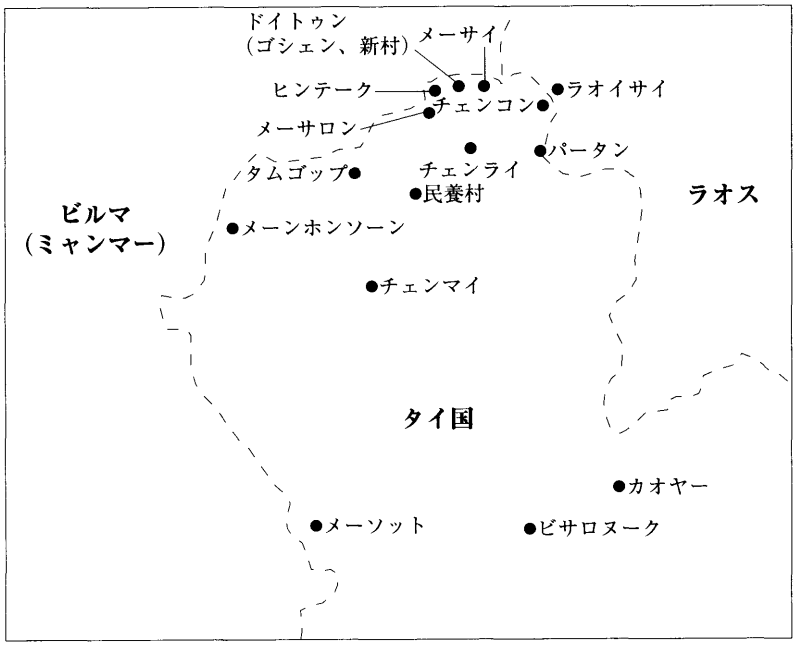

図2　泰緬国境地域の主要地名

宣言である。こうした国際情勢は雲南西南の国境防衛という課題を清朝の当局者のあいだに急浮上させた。その過程で、ラフ地区の半独立状態が憂慮すべき問題として見出されることになった。中緬両属地域や未統治地域の放置は対英国境交渉に不利に働くという判断、あるいは、清朝の統治に服していないラフの「王」たちが英国と同盟しかねないという懸念などが憂慮の種となったわけである。[9]

そこで雲貴総督と雲南巡撫が出した答とは、ラフ山地の宗主権の所在を明確化し、実効支配のアリバイを確立するということであった。そのために二つの政策が採用された。ひとつは清朝に友好的なラフの「王」たちに土司の官職を付与するというもの、もうひとつは敵対的な勢力を武力で滅ぼして直轄領に併合するというものである。この政策により、李芝隆、石朝鳳ら孟連領山地の「王」たちは土都司、土把総、土千総といった土司職に任ぜられ、清朝に対し最も敵対的であった張登発に対しては一八八七(光緒一三)年に清朝軍による武力征服が敢行され

る。それを受けて鎮辺直隷庁が設置され、ラフ山地は清朝の直轄統治下に組み込まれることになった。

この一連の措置から取り残されていたのが西盟の三仏祖である。彼は周辺のラフ諸勢力が相次いで清朝に屈服するなか、一八八八（光緒一四）年にある予言を残して世を去っている。その予言とは、「まもなく真の神が再臨する、白い人が白い馬に乗り白い本をもってまもなくやってくるのがその予兆である」というものであったらしい［Yohan 1976, cf. 片岡　一九九八］。この予言に信憑性を与えたと思われるのが、英国による調査団の到来である。当時の英国はビルマの服属国の範囲を認定して保護領に組み込み、あわせて清朝との国境線を画定するための作業として、中緬辺疆地域に調査団を派遣しては英国への帰服を打診していた。この使節は一八九〇―九一年に孟連、西盟にも派遣されており、その直後から三仏祖の予言に連なる千年王国主義的な宗教運動が続発するようになるのである。[10] こうした経緯からみる限り、当初は無視されていた三仏祖の予言が、ラフ山地をめぐる国境交渉や領有権争いの激化のなかで新たな意味づけを与えられていったもののようである。[11]

英領ビルマと清朝との国境協定は一八九四年に締結され、そこでは雲南西南ラフ地区の大部分は清朝の領土と認められたが、西盟（ムンカー）のみは双方が領有権を主張し、一九四一年まで係争地のまま残された。そしてラフの宗教運動はこの西盟を中心として、雲南からビルマへと伝えられていくことになる。一八九一年には西盟を拠点とするラフ仏教徒の一斉蜂起が行われ、清朝軍の武力鎮圧を受けるが、首謀者の一部は降伏を拒んで逃亡し、一八九五―九六年（光緒二一―二二年）には西盟をめぐる中英双方の対立を利用しつつ反抗を継続する。[12] これら首謀者たちは英国の庇護下に西盟でゲリラ戦を行い、清朝軍の討伐を受けて英領内へと逃亡することになる。

千年王国主義的宗教運動による清朝支配への反抗と英領ビルマへの逃亡というパターンは、二〇世紀に入ってもくり返される。たとえば一九〇三年（光緒二九年）には猛猛領山地（現双江県）で「妖人」と張登発の遺児らによる反乱が発生している。[13] この反乱もまた清朝軍による鎮圧を受け、参加者の一部はビルマ側に逃亡している。

こうした国境を跨いだ千年王国運動の一環をなすのが、同時期に発生したキリスト教への集団改宗である。一九〇一年にバプテスト伝道団の宣教師ウィリアム・ヤングが英領ビルマのケントゥンに着任し、周辺諸民族への布教を開始していたが、ラフの予言者たちはこれを三仏祖の予言（白い人が白い本をもって登場する）の成就として受け取った。一九〇三年に雲南でのラフの宗教反乱が失敗するとビルマ側でも救世主への待望がにわかに強まり、「キリストが今月中に出現し、飲酒、賭博、放蕩を改め、キリストを救済者として受け入れぬ者はその時ただちに火にくべられる」との噂が広まり始める。そして一九〇四年にケントゥンで最初の洗礼が行われると、「真の神が出現した」との噂とともに大規模な集団改宗運動が発生することになる。[14]

改宗運動の雲南への波及に貢献したのが、前述の一九〇三年反乱に敗れビルマへと逃亡した人々である。中国側の資料によれば、彼らがケントゥンでヤングの教えにふれ入信し、のち一九二〇年に彼とともに帰国して糯福地区に拠点を設け布教に従事したという［双江拉祜族佤族布朗族傣族自治県民族事務委員会編　一九九五］。彼らのリーダーであったのが李老大という人物で、この李氏一族はのちにキリスト教徒ラフのビルマ、タイへの大規模移住を演出することになる。

3　二〇世紀後半の移住

(1)　事例としての民養村

次に検討するのは、現代史のなかの移住である。現在のタイ国北部には、中国からビルマを経て移住してきたラフの村落が多く存在する。これらは主に一九七〇年代以降に急増したものである。以下ではその典型的な例として、チェンライ県メースオイ郡ターコー区の民養村の形成過程をとりあげる。民養村は漢人部落を中心にラフ、アカ、アク各

表２　民養村各世帯の移住史

グループ	世代別内訳	グループ計
G1	9 例	
G1'	13 例	
小　計		22 例
G2	13 例	
G2'	2 例	
小　計		15 例
G3		7 例
ND		5 例
計		49 例

グループ１：瀾滄県→(1949-1952) ケントゥン（ビルマ）→(1973) ドイトゥン（タイ）→(1978) 民養村。ただし１例は大躍進期に中国を出国。１例は 1991 年にケントゥンから民養村へ。
グループ１'：グループ１の移住にケントゥンから参加（主に息子、娘婿世帯）。
グループ２：ワ州（一部は中国からワ州へ）→(1972-1980) シャン州南部→(1983-1994) 民養村。
グループ２'：グループ２の移住にシャン州南部から参加（グループ２の息子世帯）
グループ３：ワ州、シャン州→(1985-1997) 民養村。ビルマ領から単独で民養村に直接移住。

民族の集落によって構成され、ラフ部落は二つの自然村（チャク村、チャカ村）からなる。ラフ部落はいずれもが住民はバプテスト派キリスト教徒であり、中国からの移民第一世代によって建設されている。

表２に掲げたのが、チャク村の各世帯の移住史である。ここに示したのは世帯主の移住史を、その経路ごとにまとめたものである。グループ１というのは雲南省瀾滄県出身者で、主に村の創建に関わったグループで、1'というのはグループ１の移住途上にビルマで生まれた者による世帯であるから、実質的には移住史を共有している。グループ２はビルマのワ州（シャン州の中国国境沿いを占める支州）出身者で2'はその息子世帯である。グループ３は比較的近年に単独で移住してきた人々であり、グループ３を構成する各世帯が移住史を共有しているわけではない。

この表からは、グループ１と1'でチャク村全四九世帯の過半を占めていることが読みとれる。このグループに共通しているのが、一九四九年の中華人民共和国成立直後に中国を離れ、一九七三年にビルマからタイ領に移住している点である。ではそうした移住はどのようにしてなされてきたのか。

(2) 中国からビルマへの移住

ところでこのグループ1の人たちの移住経験に関する聞き取りを行っていると常に話題になるのが、ビルマ時代は豊かな水田をもっていたがすべてを捨ててタイ側にやってきたという説明である。同じことは中国を脱出した経緯のなかでも語られる。実際に人々の水田指向は強く、一九九〇年頃から徒歩三時間ほどの距離に水田が開かれ、現在では一五世帯が水田耕作を行っている。つまり彼らの移住は、一次林開拓をくり返した結果としていつの間にか国境を跨いでいたという、ステレオタイプ化した山地民イメージとは相当に異なるのである。

聞き取りから受けるこの印象を、中国側のデータをもとに確認してみよう。民養村の人々の出身地は、雲南省瀾滄県の糯福区である。『拉祜族社会歴史調査』（一）には中華人民共和国成立直後の糯福区における土地利用状況のデータが収録されている［《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編　一九八二］。それによると、糯福区の可耕地面積は約六〇〇〇畝で、現耕地は可耕地面積の約一〇％である。そのうち水田が三三％（水田のうち約二五％が天水田）、旱地すなわち焼畑農地が六七％（そのうち約二〇％が一年で放棄する「懶火地」。そのほかは二三年耕作し三―五年休耕）となっている。水田一：焼畑二の割合である。水田経営を併用する焼畑の場合、移住を伴う一次林開拓ではなく、水田の周囲の斜面を休耕期をはさみつつ循環的に利用するものであると考えられる。実際に右の土地利用データからは、そうしたローテーション型の焼畑が行われていたことを読みとることができる。糯福区の場合、この調査の五〇―六〇年前から二〇世紀初頭の頃に水稲耕作が開始されている。つまり遅くも二〇世紀初頭には、こうした水田と循環焼畑の併用による定住度の高い生業が完成していたということになる。

にもかかわらず人々が移住を決断したきっかけは、キリスト教徒と共産党政権との反目である。中国共産党は瀾滄県の権力を掌握するや、キリスト教の牧師や信者たちを集め、「帝国主義が宗教を利用して侵略活動の陰謀を進めて

写真１　山の火入れ

写真２　果樹、オカボ、サトイモ等が混作された畑

写真３　水田での脱穀

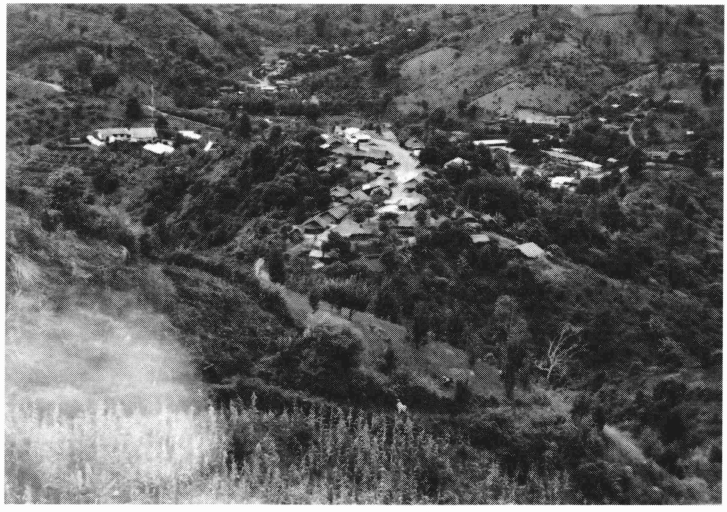

写真４　民養村ラフ村

いたことを暴露」する「反帝愛国教育」を実施している［雲南省瀾滄拉祜族自治県志編纂委員会編　一九九六］。キリスト教徒ラフは、第二次大戦中には宣教師ウィリアム・ヤングの息子たち（ビンセント、ハロルド）に率いられて英米軍および蔣介石軍を支援し、ビルマでは日タイ同盟軍と交戦している。そうした経歴が共産党政権成立後にはマイナスに作用したのである。

国共内戦によって中国大陸を追われた国民党軍の一部は陸路ビルマ側に逃亡し、ＣＩＡの支援を受けて「雲南反共救国軍」を結成し一九四九―五一年に数次にわたり雲南に再侵攻している。こうした国民党の「反攻大陸」に呼応した反共蜂起には、キリスト教徒ラフの一部も宣教師ビンセント・ヤングとともに加わっていたため、敗れた者はビルマに逃亡を余儀なくされたのであった［雲南省編輯組編　一九八六、雲南省瀾滄拉祜族自治県志編纂委員会編　一九九六］。

中国を追われたキリスト教徒ラフあいだで指導者というべき地位にあったのが李崇仁である。彼の父は李老大で、前述の如く一九〇三年反乱に敗れてケントゥンを訪れ、そこでキリスト教に改宗した人物である。李崇仁は共産党政権成立時に糯福郷長の職にあり、共産党政権と反目してビンセント・ヤングとともにビルマ側に逃亡している［雲南省編輯組編　一九八六］。彼はビルマに逃れた国民党軍による一九五一年の孟連再侵攻に参加しているが、敗れて再びビルマに逃亡している［孟連傣族拉祜族佤族自治県志編纂委員会編　一九九九］。民養村のグループ一による一九四九―五一年の中国脱出もまた李崇仁と行動をともにした結果である。それ以後もビルマを経てタイ国に至る移住のなかで、李崇仁はキリスト教徒ラフのリーダーとして中心的な役割を果たすことになる。

(3) ビルマからタイ国へ

ビルマに脱出したキリスト教徒ラフの一部は、のちにさらにタイ領への集団移住を敢行する。では彼らの移住を受

け入れたタイ側の状況はどのようなものであったのか。

一九世紀末の英国による上ビルマ進出が、隣接する清朝に国境統治の明確化を促し、それがラフ山地の軍事征服をもたらしてきたのは前述の通りである。同じく英領ビルマと国境を接することになったタイ（旧シャム）北部山地の場合、事態は正反対といってよい展開を示した。英国との交渉のなかで国家主権の明確化を迫られていった点はタイ国もまた同じであり、その結果としてバンコク王朝はチェンマイ等の北部の半独立国を廃絶し、バンコクの直接統治下に併合する［cf. トンチャイ 二〇〇三］。ただしこの措置により、チェンマイ等の盆地国家への朝貢によりローカルな政治体系に位置づけられていた山地住民は、朝貢の窓口を失い、しかも新たな国家権力との紐帯は確立されなかった。しかもタイ国は英仏との国境画定後は、緩衝国としての存続を確保したため、国境統治への関心を失っていった。総じていえば、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて生じた国家モデルの変容は、山地における統治の空白を生み出すことになったのである。

ラフの例についてみてみれば、たとえばチェンライ県北部のあるラフの村落は、かつて一九二〇年前後には国境を越えた英領ビルマ側の土侯に貢納し村長としての任命を受けていたという［Hanks and Hanks 2001］。こうした状況が放置されていたこと自体が、バンコク政府の北部山地への無関心を物語っている。

この状況が一変するのが一九五〇年代である。第二次大戦後の近隣国の独立と政情不安、さらには共産主義の浸透への懸念などが、山地への不干渉政策の転換をもたらしていくのである。まず一九五二年に遠隔地住民の福祉向上を内務省が提案し、一九五六年には遠隔地住民福祉委員会が内務省の監督下に発足する［Khachatphai 1996］。バンコク政府による山地行政への取り組みは、実質的にはこれが最初だといってよい。一九五八年にはサリット元帥によるクーデターが発生し、新たに成立した軍事政権は革命団布告三七号（一九五九年）によりアヘンの吸飲・売買を全面禁止した。これは単なる麻薬禁止令を越えて、山地民政策そのものにも大きな影響を与えることになった。なぜなら

ばケシを栽培しアヘンを販売している元凶と想定されていたのが山地民だったからであり、したがって政府によるアヘン禁止は山地民による焼畑農耕の禁止やケシを代替する商品作物の導入など、山地民をその生業を含めて政府の統制下に置く必要が生じたからである。そのため一九六〇年代には各種の山地民福祉政策（定着実験地域の建設、代替商品作物の導入等）が相次いで導入されるに至る。

こうした概観からは、一九六〇年代に入り政府による北部国境山地の実効支配が劇的に進展したようにみえるが、必ずしもそうとばかりはいいきれない。中国から陸路ビルマに流入し、さらにビルマを追われた中国国民党軍が一九六〇―六一年にタイ領に流入し、国民党第三軍（李文煥将軍）と第五軍（段希文将軍）がメーサイからメーホンソーンに至るビルマ国境山地を占拠しているのである。しかもタイ政府は国民党軍の存在を、隣国との緩衝剤として事実上黙認していた。山地での未統治状態を意図的に放置し、それを反共を掲げる国民党軍の支配に委ねることで、政府は隣国の共産主義勢力の牽制をはかっていたのである［片岡　二〇〇四］。二〇世紀後半のラフの移住を支えたのが、まさにこうした政治的環境であった。

キリスト教徒ラフのタイ領への移住は、一九五〇年代より開始される。その背景をなすのが、当時のＣＩＡによる対中諜報工作である。戦後にビルマを追われたハロルド・ヤング（ウィリアムの息子）はタイ側のチェンマイに移住していたが、そこでＣＩＡの依頼を受けてキリスト教徒ラフを徴募して諜報部隊を組織し、ビルマ領の中国国境に派遣するようになる［McCoy 1989］。それにあわせ、一九五三年よりハロルドの招きでキリスト教徒ラフのタイ領への移住が開始される［Adul 1995］。

一九六〇年にビルマ領内の国民党軍が駆逐されると、対中諜報工作の舞台はラオス領内へと移された。これを担ったのもキリスト教徒ラフである。李崇仁らは一九六二年に国民党軍第五軍の一部兵士とともにタイ領ドイトゥンに移住し［Hanks and Hanks 2001］、ドイトゥンを帰休基地にラオスでのＣＩＡ諜報活動に従事する［片岡　二〇〇四］。

この作戦は一九七二年に終了し、李崇仁はドイトゥン山頂付近に新たな村を建設し同胞をビルマから招く。これに応じたのが、民養村を建てることになる人々である。それに先立つ一九七一年より、ビルマでは共産党軍（ＣＰＢ）の攻勢が激化し、シャン州での政情は著しい混乱に陥っていた。こうした情勢の悪化のなかで、人々は李崇仁の呼びかけに応じ移住を決断したのだと語られる。この移住は民兵隊（ＫＫＹ）司令官の左覚明によって指揮され、一九七三年一二月に二〇〇〇人が徒歩でタイ領（ドイトゥン）に入国している。この一部がさらに一九七八年に再移住して建設したのが民養村のラフ部落である。民養村は国民党第三軍の支配下にあったが、ラフはそこでの茶園労働力として誘致され、国民党軍が一九八八年に武装解除を受けた後は周辺に水田を開拓し現在に至っているのは前述の通りである。

おわりに

大陸部アジアの焼畑民は、国家権力とは無縁の歴史を生きてきたかの如き認識が、これまでは過度に強調されてきたように思われる。それと表裏一体をなすのが、国境などお構いなしに自由に森を焼きつつ山野を移動するというロマンチックな山地民像である。冒頭で述べたように、こうした山地民像は、「まつろわぬ民」への排斥という文脈でも、あるいは国家への反逆を称揚するという文脈でも同じように消費されてきた。こうした価値判断を含んだ色眼鏡をあらかじめ用意してしまうと、かえって現実を分析する視野に曇りが生じる。

本報告が示してきたのは、むしろ国家との関わりゆえに移住を強いられていく山地民の姿である。一九―二〇世紀のラフは水田耕作の普及により徐々に定住度を高めてきたと考えてよい。ただしその過程のなかで南下移住への圧力はむしろ強められてきた。そのプッシュ要因となってきたのが中緬両国の近代国家形成の歴史である。近代的国境線

の画定過程でラフ独自の「国」が滅ぼされ、ラフ地区が国境争いの争点となっていくなかで千年王国主義が形成されてきた。その延長上に受容されたのがキリスト教である。そしてキリスト教徒ラフは冷戦期に反共陣営に属して中国共産党、ビルマ共産党と戦いながら移住をくり返した。また冷戦期のタイ国への移住は、国境部山地における反共武装勢力の存在を歓迎するタイ政府の国境政策によって促進されてきた。人々は近代国家の外側にいたから自由に国境を往来してきたのではなく、近代国家形成によってはじき出され、現代冷戦史の最前線を担わされてきたことで移住を強いられてきたのである。

ただしここで誤解してはならないのは、今述べたことは、これまで国家と無縁に生きてきた人々が一九世紀末になって突如国家との関係をもたされたのだという意味ではないということである。近代国家の成立以前にも国家権力との交渉が移住を促してきたことは、一九世紀前半のラフの例で示したとおりである。むしろこの地域の山地においては、国家による直接統治が及んでいなかった前近代においても、そこにあるのは国家権力の真空ではなく特殊なかたちでの国家との関わりだと考えた方がよい[Jonsson 2005]。国家との関わりに由来する移動とは特殊近代的な現象というより、むしろ大陸部アジアの周縁地域における常態であったと考えることで、色眼鏡から自由な諸民族の交渉史がみえてくるのではないだろうか。

注

(1) たとえば吉野[一九九八]がヤオの事例から、耕地の切り替えに伴う中国からタイ国への移住を詳細にあとづけている。

(2) 増野[二〇〇九]は、東南アジア山地民の移住史において、「これまで焼畑の果たした役割が強調されすぎていた」と述べヤオの事例から、集団レベルでの移住の要因は、「焼畑ではなく、他民族集団および国家政策との軋轢によるものが少なくなかった」と指摘している。

(3) 現タイ国北部のチェンマイには、二〇世紀初頭まで独自のタイ系土侯国が存在した。

（4）これは一八九一年に聞き取りを行ったものと思われる。
（5）［《拉祜族簡史》編写組編　一九八六］などを参照。
（6）『宮中档雍正朝奏摺』第七輯。
（7）［《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編　一九八二］などを参照。
（8）ラフ語ではジョモ jaw maw である。
（9）雲貴総督岑毓英による『岑襄勤公奏稿』および雲南巡撫張凱嵩による『撫滇奏議』にこの献策内容が具体的に記されている。
（10）この経緯については［Saimong 1965］および［雲南省西盟佤族自治県志編纂委員会編　一九九七］を参照。
（11）一九〇四年時点で、三仏祖の教えに従うラフの予言者たちが「一四年前から真の神の出現を待望していた」と述べている記録があるので、三仏祖の遺言とそれを奉じる運動の発生のあいだには二三年の時間差があったことになる。
（12）この経緯については『続雲南通志稿』巻七三および崧蕃奏「奏請照会英使拏交路倮匪摺」（『宮中档光緒朝奏摺』光緒二十二年十二月二十一日）に詳しい。
（13）『順寧府志』巻一七。
（14）この経緯については［片岡　一九九八］で詳述したので参照されたい。

参考文献

【史料】

乾隆『雲南通志』（乾隆元年）
道光『雲南通志稿』（道光十五年）
光緒『雲南通志』（光緒二十年）
『続雲南通志稿』（光緒二十七年）
『宮中档雍正朝奏摺』
『宮中档光緒朝奏摺』
『順寧府志』（光緒三十年）
岑毓英『岑襄勤公奏稿』

『清仁宗実録』
『清德宗実録』
張凱嵩『撫滇奏議』（文海出版社、一九六七）
Phongsawadan Yonok. National Library Edition. 1961.

【研究類】

雲南省西盟佤族自治県志編纂委員会編　一九九七『西盟佤族自治県志』雲南人民出版社
雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治県地方志編纂委員会編　一九九五『双江拉祜族佤族布朗族傣族自治県志』雲南民族出版社
雲南省編輯組編　一九八六『中央訪問団第二分団雲南民族情況匯集』雲南民族出版社
雲南省瀾滄拉祜族自治県志編纂委員会編　一九九六『瀾滄拉祜族自治県志』雲南人民出版社
片岡樹　一九九八「東南アジアにおける『失われた本』伝説とキリスト教への集団改宗―上ビルマのラフ布教の事例を中心に―」（『アジア・アフリカ言語文化研究』五六号）
――二〇〇四「領域国家形成の表と裏―冷戦期タイにおける中国国民党軍と山地民―」（『東南アジア研究』四二巻二号）
――二〇〇七「山地からみた中緬辺疆政治史―一八―一九世紀雲南西南部における山地民ラフの事例から―」（『アジア・アフリカ言語文化研究』七三号）
双江拉祜族佤族布朗族傣族自治県民族事務委員会編　一九九五『双江拉祜族佤族布朗族傣族自治県民族志』雲南民族出版社
トンチャイ・ウィニッチャクン　二〇〇三『地図がつくったタイ―国民国家誕生の歴史―』（石井米雄訳）明石書店
増野高司　二〇〇九「東南アジア大陸部における山地民の移住史と環境利用」（池谷和信編『地球環境史からの問い―ヒトと自然の共生とは何か―』岩波書店）
《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編　一九八二『拉祜族社会歴史調査（一）』雲南人民出版社
孟連傣族拉祜族佤族自治県志編纂委員会編　一九九九『孟連傣族拉祜族佤族自治県志』雲南人民出版社
吉野晃　一九九八「焼畑に伴う移住と祖先の移住―タイのミエン・ヤオ族における移住とエスニシティ―」（『東南アジア研究』三五巻四号）
《拉祜族簡史》編写組編　一九八六『拉祜族簡史』雲南人民出版社

Adul Nama, *HTAI-LIM 1970-1995* Jubili. Chiang Mai: Thailand Lahu Baptist Convention, 1995.

Culas, Christian, "Migrants, Runaways and Opium Growers: Origins of the Hmong in Laos and Siam in the Nineteenth and Earrly Twentieth Centuries." (Jean Michaud (ed.) *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif.* Richmond: Curzon, 2000)

Hallett, Holt S., *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States.* Bangkok: White Lotus, 1988.

Hanks, Jane R. and Lucien M. Hanks, *Tribes of the North Thailand Frontier.* New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 2001.

Jonsson, Hjorleifur, Mien Relations: *Mountain People and State Control in Thailand.* Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Khachatphai Burutsaphat, *Chao Khao.* Bangkok: Samnakphim Phraephitthaya, 1996.

Kraisri Nimmanhaeminda, ' "Put Vegetables into Baskets, People into Towns.' " (Lucien M. Hanks, Jane R. Hanks and Lauriston Sharp (eds.) *Ethnographic Notes* on Northern Thailand. Ithaca: Cornell University, 1965)

McCarthy, James, *Surveying and Exploring in Siam.* Bangkok: White Lotus, 1994.

McCaskill, Don and Ken Kampe (eds.), *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia.* Chiang Mai: Silkworm Books, 1997.

McCoy, Alfred W., *The Politics of Heroin in Southeast Asia.* Singapore: Harper & Row, Publishers (Reprinted Edition), 1989.

Saimong Mangrai, Sao, *The Shan States and the British Annexation.* Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program, 1965.

Scott, J. George, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States.* Part 1, Vol.1. Rangoon: Government Printing, 1900.

Yo han, *La hu Hkri ya Aw mo Ra sa van Aw lawn.* Pan vai: Lahu Baptist Convention, 1976.

二　「中国少数民族」のディスコース
――「ミャオ（苗）族」の下位集団をめぐって――

谷口裕久

1　はじめに

少数民族（ethnic minority）とは一般に、ある社会のなかで文化的かつ社会的な異質性が確認できるところの人口規模の小さい集団を意味する。多くの場合、彼らの人口の少なさよりも、彼らに対峙する卓越的な民族集団の抑圧的な行為に注目が集まる場合が多い。社会主義国の少数民族を分析の対象にした場合、その定義自体、西欧近代のそれとズレが生じる例があり、一定の留保をつけて考えざるを得ない。

たとえば中国では、少数民族はethnic nationality（nationalities）やnational minority（minorities）などと訳出される。この場合のnationalityは「民族」と同義であるが、意味合いとしては「ネイション（nation）」として取り扱われていることがわかる。また各「民族」の総体として「中華民族（Chinese nation）」という語彙も存在するが、これがむしろ上位概念の「ネイション」としての用法に近い。

さらに、派生語の「ナショナリズム（nationalism）」は多くの場合、「民族主義（mínzú zhǔyì）」として翻訳され、きわめて狭い民族運動のありさまを指すようになっている。近年では学界を中心に「族群」の用語がethnic groupの訳語として、「族群性」がethnicityの訳語として用いられている。政治学者のヘブラーは、漢語の「民族」の語彙が多様に分化しなかったことを、中国の民族範疇の固定化と結びつけて考えているが［Heberer 一九八九］、中国では新中国建国以降の国民国家形成（少数民族の「民族識別」工作）とこうした定義上の問題とは表裏一体であったといえる。[1] さらに言うならば、政治の、文化に対する硬軟ふたつの面からの懐柔や介入が、今日の広義の「民族文化」建設に寄与したのだといえる。

さて、中国において「○×族」という民族範疇の誕生は何を意味するのであろうか。一部で今日でも散見される「民族識別工作」上での矛盾やそれにともなう「民族」名の変更、さらに異「民族」間の通婚で生まれた子弟の存在などは、一時的に「民族」を再考させる契機とはなる。だが、現実的には誰もがどれかの「民族」であることを主体的または客体的に選ばざるを得なくなる。その背景には「少数民族」に対する経済・教育上での優遇政策がある。すなわち「○×族」のことばにはこうした政治的な意味合いがつねに付随しているということなのである。また一方で、それを分析する側の視点からすれば、「○×族は…である」という断定を込めた語りに対して、「民族」を一枚岩的なものとする本質主義的なその思考から、いかに解放するかが課題である。

以下では、「中国少数民族」のなかから、西南中国に広く分布する「ミャオ（苗）族」を対象に、主に言語や文化的側面から、下位集団の行動や言説を分析したい。

2　民族範疇としての「ミャオ族」

二〇〇〇年の統計によると、「ミャオ族」は、五五種に区分される「少数民族」のうちで、人口上一位の「チワン（壮）族」（一、六一七万八、一一人）、二位の「満族」（一、〇六八万二、二六二人）、三位の「回族」（九八一万六、八〇五人）につづいて、総人口八九四万一一六を抱える、中国国内で「第四位」の人口規模の「少数民族」である。中国全体の人口（一二億四、二六一万二、二二六人―同上年統計）に比すると、「ミャオ族」の人口は、全人口の約三・七パーセントにしか過ぎない。しかし、九〇〇万人に近いその人口は、「少数民族」とはいえ、むしろ多数派の存在であることを物語っている。中国でこうした人口規模の多い「少数民族」が公式に生み出されるようになったその契機は、一九五三年から開始された民族識別工作であった。

山路［二〇〇二］はダイヤモンド［一九九五］や費［一九八〇］の論を引用して、「ミャオ（苗）族」を左のように描写する。

> 雲南、貴州、湖南方面に居住する苗族Miaoは、回族とはまた違った姿を示している。地理的に分散し、言語的にも多くの方言群を抱え、また文化的にも多様な苗族は、単一な民族として国家により認定されている。その根拠は歴史を遡及し、古代に遡って原型を設定する方法に基づいていて、現代の苗族をその子孫とみることで国家は苗族としての認同を作り上げる政策を採用してきた。（四一ページ、本文のみ引用）

これによると、今日の民族のありさまは、先に民族的な祖型を設定し、現況からそこへ遡及させるという方法で「ミャオ族」は規定されたということになる。

また山路は先の文章につづいて左記のごとくに述べている。

とはいっても、広い地域に分散して居住する苗族は、言語や文化面で似ているところが多いが、違いも比較的大きい。このような事実を考慮した時、苗族という民族識別の基準はどのように設定されたのだろうか。これに関しての費孝通の発言は興味深い。費が、『苗族は苗族である。なぜなら、常に他者によってそう呼ばれてきたからである』と述べる時、事柄の本質をうまく言い当てている。費によると、自己を規定することは、他者による規定を受け入れることである。かくして、苗族は、長い間、他の民族に苗族と呼ばれ、そのため自己も苗族と自認してきたことになる。（四一ページ、本文のみ引用）

ここから推せば、「ミャオ族」のカテゴリーは、他者によって「ミャオ族と呼ばれる」という、外部からの他称によって条件的に成立したということとなる。一九五三年に始まる民族識別工作以前に、今日の民族名に近い単一民族としての「苗」の名が挙げられるのは、学術的には一九三八年に発表された楊松の「論民族（民族を論ず）」の例がある。そこには、近代的中国人の範疇に漢番人、熟苗人、熟黎人が挙げられており、すでに漢人に同化した人々として苗人や番人、黎人が例示されている。この時点で西南中国ではミャオ族はイ族やヤオ族とともに三大勢力を形成していたとされる。政治的には一九三八年の毛沢東の「論新段階（新段階を論ず）」の発表がある。そこには「第一に、蒙、回、蔵、苗、瑶、夷、番の各民族に漢族と平等の権利を許し…」との記述が見られ、言語学的に親淵関係にある「苗」と「瑶」は二者に分かたれている［毛　一九三八］。

「苗」が単独で称されるまでは「苗」は「夷」との組み合わせで「苗夷」と表されていたり、「苗漢」と記されて「苗」は「華夷思想」上の自他認識の中に置かれていたりした。中華民国期においても「ミャオ族」としての民族的帰属意識の境界は曖昧で、そのことは当時の苗出身の研究者の文献に明らかであり、それはこの時代にある程度普遍的な現象であったといわれる［楊　二〇〇五］。

その後、新中国での「民族識別工作」の進展にともなって、今日の「ミャオ族」の民族範疇が確立されてゆくこと

になる。一九五三年からそれが行われた際には、「民族とは、言語、地域、経済生活、および文化の共通性のうちにあらわれる心理状態、の共通性を基礎として生じたところの、歴史的に構成された、人々の堅固な共同体である」というマルクス主義的なスターリンの「民族」の定義を根拠にして、個々の「民族」が決定された。ところが、先の山路の引用句からもわかるように、厳格な規定が必ずしも運用されたのではなかった。これについては、毛利も、スターリンの「民族」の定義に含まれていた四つの条件は、中国側の学者によって柔軟な解釈と解釈の拡大化が行われていたことを明示している［毛里　一九九八］。

今日の中国においては、国内の「少数民族」の人権や教育・法治などの側面から、さまざまな、いわばそれらを確立するための議論が数多く展開されている。それが論じられるところの意味とは、「中国少数民族」が公民としていかに地位を確保するかという点にある。それは換言すれば、国家への求心性を高めるかということである。この潮流は今世紀初頭の「中華民族論」にまでさかのぼることができる。「中華民族論」は成立の当初から少しずつ意味を変化させながら、今日まで援用されてきた「中国少数民族」統合の論理である。

「中国少数民族」のひとつとしての「ミャオ族」は湖北省南部から湖南省西部・広西チワン族自治区西南部・貴州省東南部・貴州省西北部・四川省南部・重慶市・雲南省中部・雲南省南部にいたる西南中国の内陸部の広大な領域に分布する。また「ミャオ族」は言語的に、湖南省西部を中心とする東部方言、貴州省東南部を中心とする中部方言、雲南省を中心とする西部方言の三大方言に区分されている。方言をはじめに、民族衣装や音楽、生活習俗など、文化要素の共通性の議論はすでになされているが、逆に「ミャオ族」内部の文化的多様性の論議に関しては、発展した議論が行われていない。それは、国外に居住する「ミャオ族」の下位集団と同じ自称グループの動き如何で、「ミャオ族」という政治的に創造された民族集団が瓦解しかねないからである。

では、「中国少数民族」の「ミャオ族」として民族的なアイデンティティを確立する際に根幹となった言語や文字

使用はどのように展開したのか、雲南省を例に次節で検討したい。

3　雲南省の「無文字民族」[2]における文字創製と言語使用

ここでは「ミャオ族」を含めた「無文字民族」系の少数民族が多数居住する西南部の雲南省を対象にしつつ、文字の創製やその利用、言語や識字という観点から、今日の彼らの文化資源のありさまについて追究する

「民族」の確定を目的に、五〇年代には民族識別工作による少数民族への言語調査が行われた。文字創製はそれに連なる作業であったが、それは五一年二月に中央人民政府政務院が交付した「関於民族事務的幾項決定」（民族事務に関するいつくかの決定）で定められた。それによると、「文字を持たない民族が文字を創立し、不完全な文字を持つ民族がそれを充実させることを助ける」と記されている。五七年末には「関於少数民族文字方案中設計字母的幾項原則」（少数民族文字方案中字母を設計するに関してのいくつかの原則）が制定されたが、そこには「少数民族の文字創造にはラテン字母を基礎としなければならない。もとの文字を改革し、新しい字母のシステムを採用する際には、可能な限りラテン字母を基礎としなければならない。」と記されている。今日の中国では五五のうち二七の「少数民族」に、三九種の文字（体系的な書記法）が存在するようになった［傅　一九八八］。西南中国の雲南省には、五五の少数民族のうち二五が集居する。そのうち一二の少数民族に一七種の文字がある（表1）[3]。

一七種の文字は、その形体や成立史から区分すると、①ピクトグラム（絵文字）、②宣教師創成型文字、③宣教師文字改造型、④ラテン文字（ローマ字）普及型に区分できる。「ミャオ族」に与えられたのは、②③と④である。表1は雲南省の二五の「少数民族」のうち「無文字民族」系の二三の民族から、文字創製があった一二の民族をリストアップしたものである。現行民族文字方案策定年と試行年の欄を見ると、その年が一九五七年であるという民族が

表1　雲南省内の無文字少数民族と文字創製（雲南省地方志編纂委員会［1998］などから作成）

民族名	現行文字創製以前にあった民族文字	現行で通用している民族文字	現行民族文字方案策定年／試行年	文字方案策定時期頃の統計上人口（全土）
イ（彝）族	2種	1種（規範彝文）[2]	四川省 1974／1980 雲南省 1982／1987	5,453,564（1982）
ペー（白）族	1種（僰文、老白文、新白文、漢字の改造も存在）	1種（ラテン文字ピンイン［以下Lピンイン］）	1958（1982修訂）／1986	567,119（1953）
ハニ（哈尼）族	1種（漢字改造型）	1種（ピンイン）	1957／1957	481,220（1953）
チワン（壮）族	1種（方块壮字）	2種（Lピンイン）	1955／1956	6,864,585（1953）
リス（傈僳）族	3種*	2種（ローマ字大文字倒置型，Lピンイン）	1954／1955	317,465（1953）
ラフ（拉祜）族	1種*	1種（Lピンイン）	1957／1958	139,060（1953）
ワ（佤）族	1種*	1種（Lピンイン）	1956／1957	286,158（1953）
ナシ（纳西）族	4種	1種（Lピンイン）	1956／1957	143,453（1953）
ヤオ（瑶）族	1種（漢字借用）	1種（Lピンイン）	1982／1983	665,933（1953）
ジンポー（景颇）族	3種*	2種（Lピンイン＝景颇文／載瓦文）	景颇文 1956／1958 載瓦文 1957／1957	101,852（1953）
トールン（独龙）族	1種*（日汪文）	1種（Lピンイン）	1983／1983	4,633（1983）
ミャオ（苗）族	1種（ポラード文字＝老苗文）*[1]	3種（Lピンイン，老苗文，規範苗文）	1956／1957（滇東北方言Lピンイン） 1956／1956 川黔滇方言Lピンイン）	2,490,874（1953）

1）参照文献によれば「滇東北大小文字母形式苗文」と「注音文字字母形式苗文」が挙げられているが、後者の存在が確認できないため、1種とした。誤記かと思われる。
2）岡本［1999］の表記にならえば、「規範彝文」などと表現するときの「文」の字義は文字という意味に加えて書き言葉の意味合いも持っている。ここではその意味にしたがう。

多数見かけられる。五七年一二月に制定された「少数民族文字方案中字母を設計するに関してのいくつかの原則」では一層、ラテン文字化の徹底が図られたものと思われるが、当時の雲南省では、五、〇〇〇人弱から数十万人単位の、人口規模がきわめて異なる少数民族にラテン文字が国家から与えられた。中国政府は国家の周縁部に住む「少数民族」の重要性を国策上、明確に把握していたのである。

そのなかで表中に*印を付したミャオ族やリス族などの「無文字民族」には一九世紀後半から二〇世紀初期にかけて、広くキリスト教が伝道されていた。五〇年代半ばは農業の集団化が急速にすすみ、高級合作社から人民公社化へいたる道のりを歩んだ時期である。五六年には毛沢東が唱導した「百花斉放・百家争鳴」運動があったし、大きく反右派闘争に転換していった時期でもある。文革後の八二年には社会主義体制のもとで宗教の消滅を目指すとする基本政策が中国共産党によって提示されるが、一方で信仰の自由を保障しながらも他方では、宗教に対する外国からの干渉には敏感で、バチカンによる中国国内のカトリック司教の任命や、海外のカトリックやプロテスタント諸派によるミッションの派遣には警戒を強めていた。こうした一連の政府からの文字創製は、民族宗教や外来宗教への対処として始められたと表現しても過言ではなかろう。

ミューグラーは、雲南省東北部のイ族の村落におけるフィールドワークから、彼らの言語は儀礼挙行の際の道具として使われているのみならず、五〇年代以降、国家の政策的な意向を取り込み変化しつつあるという点を指摘した［Mueggler 2001］。これは「無文字民族」の村落次元では言語や文字は操作されるべき対象であることを意味している。また村落社会においてリーダーシップを発揮する者たちの行動と言語・文字操作には相関があることを表している。この点は宣教師が開発した文字を持つ先のいくつかの民族にも共通する。大宗教圏との一体性や独自の文字という、文字自身の難度の高さ、そしてキリスト教文化との関係は、文字や言語としての意味を一層高めたといえる。文字に呪性や秘儀性があるという指摘は、東南アジアの無文字民族の研究からいくつか提出されている［関本

表2　雲南省内少数民族の「文盲」率表

	雲南省内総人口（これのみ2000）	6歳以上人口（人）	12歳以上の文盲・半文盲人口（人）	12歳以上の文盲・半文盲率（%）	うち男性の割合（%）	うち女性の割合（%）
ラフ族	447,631	252.123	167,869	82.29①	77.65①	86.98③
ヤオ族	190,610	118,474	73,733	78.51②	63.86②	93.28①
ミャオ族	1,043,535	599,303	345,492	73.86③	57.19⑦	90.78②
漢族	28,201,274	19,149,587	6,972,838	45.27	30.66	59.95

董建中［1993］などから作成。

一九七五、片岡　一九九八」。「下から」の言語や文字操作とは、単に識字への要求を意味するのではない。文字の呪的かつ秘儀的パワーへの傾倒があってこそ成立する。ラテン文字の新設やそれによる置き換えが行われたのは、そうした強固な言語や文字の性質への国家的な対抗措置であった。

各少数民族に保障されているのは、民族の言語・文字を使用する自由と権利である。この自由や権利とは換言すれば、無文字少数民族に文字使用を保障する代わりに、漢語の併用や漢語化も容認するということを意味しており、ここに当局の姿勢が現れている。

たとえば無文字少数民族に対して「文字」を普及させ、漢族と同程度の状態に引き上げるという「掃盲（sǎo máng）」論や「文盲（wén máng）」論は、民族文字規範化（多くはラテン化ピンイン文字の普及）の過程でしばしば引き合いに出されてきた。規範化民族文字の普及が始められた八〇年代以降、雲南省内で民族文字学習班や掃盲班が結成された結果、無文字状態が一掃されたという報告や記録が各地で残されているが、それは近視眼的な視点によるものである。その事由は、少数民族文字の普及とその先にある言語・文字使用や少数民族文字による教育とは直接結びつけられていない点にある。「掃盲論」や「文盲論」の議論の中心にあるのは漢語識字の度合いをいかに高めるかという課題である。それはひいては漢語教育の普及に直結した問題としてとらえられる。たとえば表2は筆者が作成した雲南省内少数民族の「文盲」率の表であるが、ここにも「無文字民族」が現れる。参照文献の著者、董［一九九三］が議論するのは「文盲」や「半文盲」である。その内容は、表で就学齢の児童が対象になっているごとくに、中高等教育や制度が論点になってお

り、文盲や半文盲の率とは明らかに漢語に対する識字率を指し示している。漢語の識字率強化の策は、八八年に国務院によって公布された「掃除文盲工作条例」によるところが大きい。その六条によると、文盲除去の教学には全国通用の普通話を使用すべきであると記されていて、少数民族地区では本民族言語文字の教学に使うことを可とし、現地の各民族に通用する言語文字の教学もまた可とするとも記されている。ここからは少数民族言語や文字による「文盲」の除去はあくまで二次的であることが理解できる。

言語学者のファーガソンは、ひとつの社会の中でふたつの言語または方言が、社会的場面によって使い分けられる安定した優劣関係のある二言語併用の状況を「ダイグロシア（diglossia）」と呼んだ［Ferguson 1972］。これは今日の雲南省の少数民族世界における言語・文字使用の状況とも合致する。現実的には漢語と少数民族語の実質的な二言語併用ではありながらも、中国的な特徴がある。

雲南省内の少数民族言語の使用状況は「母語型」・「双語（バイリンガル）型」・「多語（マルチリンガル）型」・「母語転用型」（カッコ内は筆者による）に区分されるという［雲南省地方志編纂委員会　一九九八］。このパターンは「漢化」や「漢族化」の進展による、「漢語化」に対する評価の差となって地域や民族ごとに何を採用するかによって変化する。先述したように、少数民族の言語や文字の使用は、憲法と民族区域自治法で保証されている。民族区域自治法が適用される民族自治区域以外でも今日、全般に漢語化の進展が認められるし、この意味においてダイグロシアは容易に生成されているといえる。だが、下位言語としての少数民族言語が公的かつ広域に政治に関与し、政治基盤となるなど、権力形成に寄与する場面はなく、法律上の保証もない。したがって現実的な社会においては漢語優先型となって現れる場合が多い。

教育制度上の問題点もある。雲南省には民族小学が一、六二六校あるのに対して、民族中学は八六に過ぎない。省の規定によれば、小学校の言語教科の授業時間数は少数民族の場合、民族語が一、〇〇〇時間、漢語が二、〇〇〇時間

と規定されている［岡本　一九九九］。つまりこの規定に従うかぎりは、言語の使用状況はバイリンガル型にならざるを得ない。これは上級学校の設置率が低いという構造的な問題とも重なっている。ハンセンは、言語の相が漢語と少数民族語のバイリンガル型になり、漢語への評価が高まると少数民族文字による教育よりもむしろ漢語教育を求める傾向が高くなることをジノー族やハニ族を例に指摘している［Hansen 1997］。少数民族の言語・文字使用は、民族教育の制度論的陥穽とも関係しているのである。

民族言語にとっては漢語の普及は脅威にあたるといわれ［庄司　二〇〇三］、民族言語や文字の消滅論や漢語への同化論が立ち消えにならないでいる点とも無関係ではない。九一年の「関於進一歩做好少数民族語言文字工作的報告」（少数民族言語文字工作をさらに一歩進めることに関する報告）は民族言語の関係者には大きな影響を与えているといわれ［黄　一九九六］、文字・言語政策においてはすでに漢語化状況はすでに広範に進んでいる。この問題は「漢族」側から押しつけられた少数民族のアイデンティティに対する議論、さらには自治権や人権問題とも密接に関連している。中国でいう少数民族自治とは、教育・文化などを中心とした民族自決権をともなわない「文化的自治」である。それが空文化すれば、少数民族側から民族自決権の要求が起きかねず、少数民族に対する文字創製以降の言語使用の問題はまさに諸刃の剣だといえる。

4　「ミャオ族」志向への同調

さて雲南省内で確認できた言語・文字使用の状況下で、「ミャオ族」の下位集団はいかなる動きをみせたのだろうか。

「新華網」の雲南網群のウエブサイトには、「展示苗家風情・展現苗岭新貌―両腕郷《苗岭放歌》専場文芸晩会記」

とのタイトルで、以下のような記事が掲載された。[4]

六月一一日、農暦五月五日は、すでに中華民族の伝統的なフェスティバルのみならず、苗族同胞の一年一度の花山節でもある。当日の夜、水富県映画館では人は潮の如く多く、歌は海に似た大好評の演技であった。両碗郷《苗嶺放歌》特別興業の文芸晩会はここに盛大に挙行された。

開演前、県副書記楊忠勇は張書記・韓県長の委託を受け、県委、政府を代表して、全県苗族同胞にフェスティバルの挨拶を行った。彼は、「苗嶺放歌」専場晩会は、ある側面から我が県民族文化工作と旅遊事業の発展を反映している。またそれは我が県にとっても省級の文化先進県の創建を推し進める積極的な働きをするだろうと述べた。彼は近年来、両碗郷の「五五」花山節は毎年際立っていて、自作の「苗寨鼓韵」は何度も水富を代表して、昭通などの地で演じられている。雲南省委員会丹増副書記には高く賞賛されており、彼は両碗郷にこれ以降も現在と同様の花山節の活動をしてほしい。また、文化産業の要求の通りに発展し育成させ、民族文化を持続的に発展させる道を歩んでほしい。民族伝統のフェスティバルを経済・文化を協調発展させる動力としてほしいと述べた。

八時ちょうどに、舞踏「今日は良い日だ」で文芸晩会が始まった。舞踏「花山路上」は「花山節」を祝うために苗族同胞を描写した。民族衣装を着飾り、花山に楽しく集った。男性独唱の「西部賛歌」はすばらしい明日へのあこがれを苗族同胞に表現した。舞踏「竹姑娘」は地域が違い、同系でない苗族同胞を一族郎等のごとくに扱い、心を合わせて協力し、共同してすばらしい幸福な生活を創ることを表現した。舞踏「山魂」は苗族人民がどこまでも耐え抜く民族精神を讃えた。（傍点部筆者）

水富県は四川省との境界に接した雲南省の東北部に位置する。この付近は、自称モンの「ミャオ族」の分布地域なのであるが、近郊には自称ア・マオの「ミャオ」族も居住している。この「両腕郷《苗嶺放歌》晩会」では両腕郷を中心とした複数の村の村民が演者となり、県が中心となって挙行されたのだが、本文にもあるように、重要視された

のは、出身地の違いやサブ・グループの「ミャオ族」をひとつにまとめて演じるという点にあった。この行事を推進したのは水富県の文化体育局であるが、実際に筆者が二〇〇六年三月に両腕郷の当時の村民演者に確認したところ、晩会の前の幾度かの会合において、「中華民族としてのミャオ族」として演じることが県クラスの幹部から常に指摘されていたという（写真1）。前述記事の傍点部は、文芸晩会の民族舞踊でありながら、「ミャオ族」という民族全体への近接が強く意識されていることが了解できる。

写真1　06年3月の両腕郷《苗嶺放歌》晚会のーシーン（水富文体局提供）

フランスの社会学者ブルデューは、「ディスタンクシオン（卓越化・差別化）」の概念で、社会的地位や威信をめぐる、より高い価値への志向を分析した［ブルデュー　一九九〇］。他者との差異を強調して自己を引き立たせるという方策が選ばれる。他者とは「ミャオ族」以外の他の少数民族であり、全体性としての「ミャオ族」像が強調されるのならば、大同小異と認識して、創造された大伝統側につくという構図が見て取れる。このときの主体は「ミャオ族」の民族幹部であり、「ミャオ族」出身の専家技術人員である。

筆者は先に雲南省文山壮族苗族自治州で開催されている「文山州民族節」が、一方でこの地域の七つの下位集団の存在を公式に確認する民族的フェスティバルとして催されていながら、他方では「上からの伝統の創造」による新しい少数民族間のフェスティバルとなっていることを指摘した［谷口　二〇〇五a］。前述の水富県の「ミャオ族」の例は「中華民族」というより高次の概念が強調された

事例だが、こうした民族的フェスティバルは、「中国少数民族」として同格の、少数民族の間で一層優越した政治的かつ文化的立場を獲得するための「闘争」といえる。中国の少数民族の場合、政治が強く少数民族文化にも介入するために、どのような場においても少数民族として同じ地位を占めることが重要視されるのである。

類似するケースは隣接する貴州省の「ミャオ族」にもみられた。楊によれば、八〇年代に入ってから、「ミャオ族」としての「民族的祭典」[5]を創出する動きが知識人の間で繰り広げられた［楊　二〇〇五］。その活動を行った「ミャオ族」の知識人エリートや幹部は主に貴州省の中部方言や湖南省の東部方言の「ミャオ族」であり、雲南省の西部方言グループに出自を持つ者はきわめて少数であったとされる［楊 同上書］。結果的に「ミャオ族」の「民族的祭典」に「四月八」（旧暦の四月八日に催される民族的英雄を記念する活動）が選ばれたのだが、より普遍的な「跳花場」が選定されなかった点について、楊は疑問を呈しつつ、選出に当たった者の出身地域と関連を指摘している［楊 同上書］。つまり、雲南省の西部方言グループの出身者が参加しない状態で「ミャオ族」全体が共有する「民族的祭典」が決定されたがために、集会の規模が大きく、活動が行われる範囲の広い「跳花場」はそれに選ばれなかったというのである。

本節で検討したこれらの事例のように、「民族」の下位集団としてのアイデンティティを押し込め、「民族」の全体性に収斂させる方法は、やはり民族幹部や専家技術人員など政治かつ社会的階層上、「上から」の選択であったといえる。

5　民衆の参与

アメリカ人文化人類学者のリトジンガーは広西チワン族自治区のヤオ族集居区において、新しい「ヤオ文化」を創

出する民族的リーダーやリーダーシップのありかたを論じた[6]［Litzinger 2000］。ヤオ族の場合、その根源には漢字文化や漢字の借用があったからであるが、それは彼ら自身の民族文化や歴史を描き出すことにほかならない。文字や言語が国家による制御を受けやすい状況下で、「ミャオ族」の村民など、一般の民衆はどのように自らを表象するのだろうか。以下では、「ミャオ族」が民衆（中国語では、「幹部」に対して「群衆」と呼ばれる）が自らの行為を表象するすがたを見てみよう。

写真２　蘆笙製作中の楊万能氏（雲南省文山）

その端緒になったのは、「ミャオ族」の民族楽器の蘆笙である。雲南省東南部の文山壮族苗族自治州の馬関県にある麻栗山村などで六〇年代の初頭から蘆笙の制作を開始した。これはもとより当該村に蘆笙の名手兼製作者である楊万能氏がいたからであるが、彼は人民公社の時代から蘆笙の製作を始めた。本来、交通手段の障碍もあって蘆笙の購買圏は隣村か広くても二〇キロ圏内までと狭いものだった。ところが九〇年代にアメリカ在住の「モン」が訪れ、一時期販売ルートを確立したことから、今日では海外にも名をとどろかせている（写真２）。

ウエブサイト『老山文学』には以下のような記載がある。

一九九四年、文山の苗族同胞王さんは楊万能から六〇余の蘆笙を購入し、アメリカに送った。説明によれば、楊万能が作った蘆笙はアメリカではひとつ二〇〇ドルで売られている。毎年主節の際に、ミャオ族民衆はちょうど一年に一度の最も厳粛な「花山節」を迎える。この期間中、国内外の苗族同胞は続いて文山州城に集い、ミャオ族の伝統

的な祭りに参加した。二〇〇一年春節にはふたりの熊姓のフランス人同胞（ラオス出身のモン―筆者注）が文山に戻り、「花山節」を過ごし、親族捜しの機会を持った。楊万能を探し出したひとりは蘆笙を買ってフランスに帰国した。（『老山文学』）

このように、文山地区が対外開放を実現する以前から、民族的な物質文化を通して民間交流の機会は育まれていた。

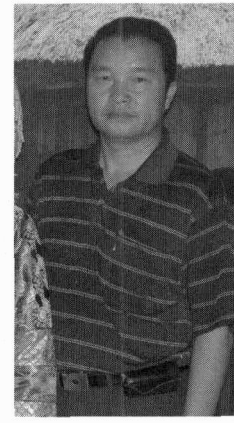

写真3　文山海外苗族民間文化交流協会の主宰者である王正雄氏（雲南省文山）

左のような例もある。項朝龍氏は自称モンの「ミャオ族」の下位集団に属する人物で、文山自治州内で長きにわたり、「ミャオ族」に伝わる民間の古い伝統や習俗を学んできた。彼は兄からそれを学び、すでに六〇余年になった。彼は儀礼の際の曲を収集する以外に、自ら生産歌や生活歌を歌うことができ、人類起源の伝承や民族移動の歴史についても語ることができる。彼の持つ民族知識は政府の文化部門が重視し、言語などの項目について収集整理が進められている。

また、文山州麻栗坡県猛洞郷の小学校教員、項廷強氏は八〇年代から自費で黙々と、ミャオ族の清朝以降の民具や農具を大量に収集した。彼は自宅を開放し、民族文物展覧のための陳列室を作った。その後、村民や村幹部はその場を「文山壮族苗族自治州麻栗坡県苗族古籍文物陳列室」と呼んだ。九九年にはそのことがテレビで紹介されてからは、好評を得、彼の集めた資料は県の文化館に収められた。彼は〇五年には雲南省文化庁と省の民族事務委員会によって「非物質文化遺産資料保存者」として認められた。また前出の項朝龍は「雲南省非物質文化遺産習俗伝承人」に認定されている。

小規模な「民族博物館」開設は、民族意識に対する強いに発露があり、設置が個人で進められるのであるが、それ

が軌道に乗るかどうかは別問題である。雲南省南部の西双版納傣族自治州基諾山の「ジノー族」村落では、二〇〇一年に三年の月日を費やして建設された「巴卡基諾族博物館」があった。結果からいえば、この「民族博物館」は失敗に終わった。二〇〇五年の再調査の時点で博物館は閉じられ、館内はほこりに満ち、展示品にはかびが生えるなどの状況に陥っていたといわれる。金は、「失敗の原因は多々あるが、その中でも容易に無視できないのは、村民の文化に対する自覚と関係している」と述べている〔金　二〇〇六〕。こうした民衆次元での「陳列館」や「民族博物館」の建設は、省や自治州レベルで進められるそれとは面積や投資金額、また建設目的において大きく異なり、主宰者自身で維持管理ができるかどうかが課題視されており、それは民族としての自覚とも関連している。

文山州では九三年に設立された「文山海外苗族民間文化交流協会」がある。これは民政局に勤務する王正雄氏が運営する民間の組織で、彼は自らの趣味を生かしてミャオ語（＝モン語）の映画やVTRをこれまでに二六一本撮影し、そのCDやDVDには偽物が出回るほどになっている。

一連の民衆次元の活動には、政府や民族幹部らの意向は働いておらず、自律的である。このような「下から」の欲求は「ミャオ族」全体にまで昇華することはなく、地域的に拡大することはあっても、あくまで自称レベルで、村落や地域社会が基礎になっている。この点では支系の観念に齟齬を来すような動きや、民族幹部などの民族全体を見据えた行為とは異なっているといえる。ボランタリーに発現した意志や意欲が彼らの活動の源泉である。

6　おわりに

「ミャオ族」は国家（国務院）が制定した民族的範疇であるが、それは少数民族の優遇政策と深く関係している。というのもそれは「中国少数民族」としての社会的政治的地位を確保しながら、政策による管理の対象でもあるから

である。このように民族文化と民族表象は制限を受けつつも一定の範囲のなかで再創造されるべきものである。すなわちこれは少数民族による「アイデンティティ・ポリティクス」や「ストラテジック・エッセンシャリズム（戦略的本質主義）」論の展開を意味する。中国において現在の民族区域自治の制度は一定の成果を収めている。文山壮族苗族自治州のような、「民族区域自治」が実施されて半世紀近く経つような政治的に安定した地域においては、すでに「ミャオ族」の人々は「中国少数民族」（＝中華民族）のひとつとしての帰属意識を持っている。そのことは中国の公民とほぼ同義であり、「ミャオ族」という民族名で語られる実体とその他の概念の間に大差はない。

九〇年代に入り、文山州の「ミャオ族」はその内部にあるサブ・エスニシティの意味を探り始めた。「エスニック・グループ」の枠組みは自分が所属する国民国家以外にもあり、それが国際社会において問題化するケースも少なくない。この問題は一般には、虚構である国民国家内部のエスニシティの課題として認識されており、「ミャオ族」内部でも「マイノリティ・ポリティクス」や少数者の「アイデンティティ・ポリティクス（アイデンティティの政治）」へと連なりそうな萌芽がみられる。現状では、民族幹部や民族専家人員が志向する「民族」への方向性と、民衆の下位集団や地域社会への志向性とはさほどの齟齬はない。だが、統一的他称と下位集団としての実体の微妙なズレが彼ら自身によって意識され露呈したとき、「エスノ・ナショナリズム」が勃興する可能性もあり、「民族区域自治」のありかたを含んだ「民族」への議論は充分に咀嚼された上で検討が進められるべきである。

注

（1）中国の周縁部を含めたエスニシティと中国的ナショナリズムの相克については、拙稿［二〇〇五］で述べた。

（2）ここでいう「無文字民族」とは階層を超えて、主体的にかつ社会的に広範に文字（記述言語／書記言語）を発達させるという経験が近代以前にはなかった中国（とりわけ雲南省）の「少数民族」を指している。「無文字民族」系と記す意図も右と同様である。

（3）プーラン族・ダアン族・ジノー族に関しては言語学的な研究は進められているものの、まだ文字方案は作成されていない。また

雲南省に居住する「少数民族」の中で歴史的に文字（書記法）を保持してきたのは、タイ族とチベット族であり、ここでは議論の対象に含めていない。

（4）二〇〇五年六月二一日（http://www.yn.xinhuanet.com/nets/2005-06/21/content_4480533.htm）

（5）「民族的祭典」は楊の言葉である。中国語の「民族節日」と同義と思われ、筆者が本稿で扱う「民族的（な）フェスティバル」と同義と考えてよい。

（6）前出の表3において、一般に漢字文化を受容したとされるヤオ族のあいだで一二歳以上の漢語の「文盲率・半文盲率」が高くなっていたのも、こうした文字・言語改造型の新しい「ヤオ文化」の生成と無関係ではなかろう。

参考文献

雲南省地方志編纂委員会　一九九八『雲南省志　巻五九　少数民族語言文字志』雲南人民出版社

岡本雅享　一九九九『中国の少数民族教育と言語政策』社会評論社

金少萍　二〇〇六「基諾族的社会文化特性与民族認同（チノー族の社会文化特性と民族的アイデンティティ）」（国立民族学博物館公開国際研究フォーラム『小規模民族集団の現状と課題—東アジアにおける多様な文化の共生—』二〇〇六年三月二四、二五日配布資料）

黄　行　一九九六「我国新創与改進少数民族文字試験推行工作的成就与経験」（『民族語文』四）

庄司博史　二〇〇三「中国少数民族語政策の新局面—とくに漢語普及とのかかわりにおいて」（『国立民族学博物館研究報告』二七—四）

谷口裕久　二〇〇五a「エスニック・メディアをめぐる認識と表象—雲南省『苗族』の事例から」（長谷川清・塚田誠之編『中国の民族表象—南部諸地域の人類学・歴史学的研究』風響社）

谷口裕久　二〇〇五b「多民族国家中国と少数民族世界」（『アジア遊学』八一〈特集・東アジアのグローバリズム〉）

董健中　一九九三『雲南少数民族教育発展与改革』雲南民族出版社

傅懋勣　一九八八「中国諸民族文字」『中国大百科全書』（語文文字）中国大百科全書出版社

費孝通　一九八〇「関於我国民族的識別問題」（『中国社会科学』一九八〇年第一期）

毛沢東　一九三八「論新段階」『民族文編』一九三八年一〇月一二～一四日

毛里和子　一九九八『周縁からの中国』東京大学出版社
山路勝彦　二〇〇二「土家族とは誰か—中国少数民族の創出と再編」（『社会学部紀要』（関西学院大学）第九二号）
楊志強　二〇〇五『「苗」から「苗族（ミャオ族）」へ　近代民族集団の形成および民族的アイデンティティ再構築の過程について』東京大学大学院総合文化研究科博士学位論文
ブルデュー・P（石井洋二郎訳）　一九九〇『ディスタンクシオン—社会的判断力批判Ⅰ』藤原書店
Diamond, N. 1995 "Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views", Harrells. (ed.), Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers, University of Washington Press.
Ferguson, C. A. 1972 "Diglossia", Gigioli, P.(ed.), Language and Social Context, Penguin Books. (原載 Ferguson, C. A. 1959 "Diglossia", Word 15.)
Hansen, M. H. 1997 Teaching backwardness or equality?: Chinese state education among the Tai in Sipsong Panna, Postiglione, G. A. (ed.) China's National Minority Education: Culture, Schooling, and Development, Falmer Press.
Heberer T. 1989 China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation?, M. E. Sharpe, Inc.
Litzinger, Ralph A.　2000　Other Chinas: the Yao and the Politics of National Belonging, Duke University Press.
Mueggler, E. 2001 The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China, University of California Press.

三　清代モンゴルにおける旗籍離脱と清朝統治

——ウラド後旗と広覚寺の属民争奪の経緯からみた旗民の地位——

岡　洋樹

1　問題の所在

人の移動が、既存の統属関係からの離脱を意味する場合、国家統治上の問題を惹起する。かかる任意の離脱・移動を放任することは、住民掌握を困難にし、国家の統治基盤の破壊に繋がりかねない危険をはらむからである。一六世紀初頭から一八世紀中葉にかけてモンゴルを支配した満洲＝清朝のモンゴル社会統治は、いくつかの原理を異にする統治構造が複合的・重層的な構造をなしていた。そのため、構造間の人の移動は、統治の危機へと結びついたのである。

かかる構造の第一は、エジェン・ハリヤアト関係 eǰen qariyatu-yin yosu と呼ばれる封建的な主従関係である。一三世紀初めにおけるチンギス・ハンによるイヘ・モンゴル・ウルス（大モンゴル国）建国、さらに直接的には一五世紀末におけるバトムンフ・ダヤン・ハーンによるウルス再統合以来、モンゴルではダヤン・ハーン諸子とチンギ

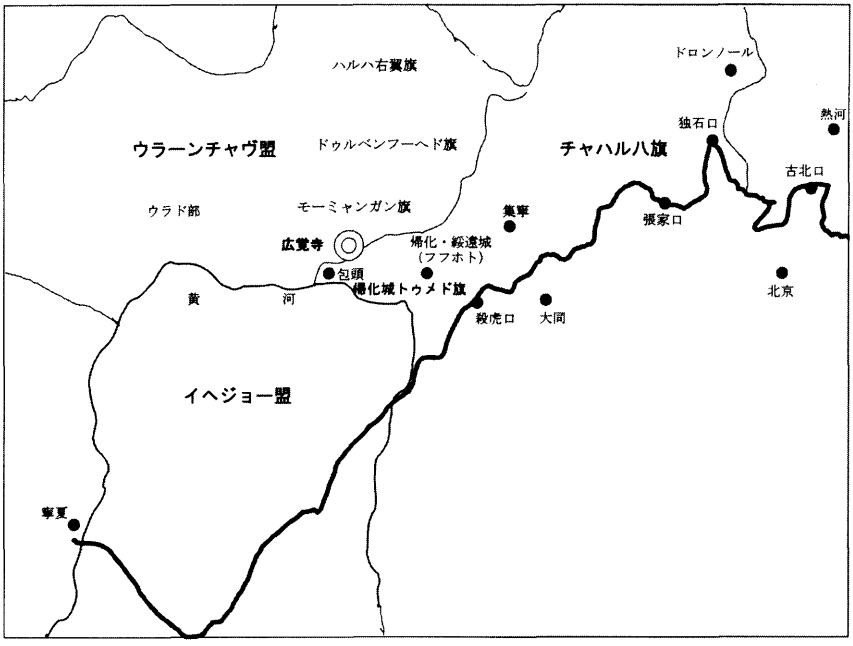

図　広覚寺と内モンゴル西部略図

ス・ハン諸弟系の王族、すなわちボルジギン氏王族の支配身分としての地位が確立した。清朝は、自己の属民を率いて服属したこれら王族達に、王公タイジと称する一連の爵位を与え、支配身分として位置づけた。その後清朝の支配の拡大につれて、かかる支配身分として王公に列せられる氏族には、チンギスの功臣ジェルメの子孫たるウリヤンハ氏族（ハラチン部・トゥメド部）、オイラド系のチョロス氏族（オオルド部・ドルベド部）・ヘレイド氏族（トルグード部）・イヘミャンガン氏族（ホイド部）が加わった。それぞれの社会では、これらの氏族成員が王公タイジ身分として支配身分とされた。これは王公制度と呼ばれる。一方それ以外の異姓氏族に属する者はハルツ qarču と呼ばれた。ハルツは支配氏族成員の属民であり、この意味ではハリヤアト qariyatu（属下人）あるいはアルバト albatu（主人に対するアルバ〔公的な義務〕負担者）とされた。さらにその下層には、数的には少数であったが、ゲリーン・フヴード ger-ün köbegüd あるいはボー

ル boγul と呼ばれる奴隷身分があり、王公タイジやハルツの所有下にあった。つまり、清代のモンゴルには、王公タイジ〜ハルツ〜ゲリーン・フヴードという三身分が存在し、相互に主（エジェン）従（ハリヤアト）関係を構成していたのである。[1]

かかる社会構造を持つモンゴルに対して清朝が要求したのは、第一に軍事的貢献と治安の維持であった。清朝はかかる目的から、盟 čiγulγan・旗 qosiγu・参領 ǰalan・佐領 sumu・十戸 arban という階層構造をもつ社会制度をモンゴルに導入した。これは盟旗制度と呼ばれる。

ホショー qosiγu とは、清朝への服属前のモンゴルに存在した軍事編成であった。すなわち、ある王族が、自己の属下を動員して編成した軍事組織がホショーなのである。満洲は、自身のグサ（gūsa）の制度をモンゴルに適用して、これをホショーと訳した。従って清代モンゴルの旗とは、在来のホショーと同様の軍事組織であるが、その編成形式は満洲の八旗のそれを準用したものである。八旗同様、モンゴルでも旗の中に参領、佐領、十戸が編成され、それぞれに長（参領 ǰalan-u ǰanggi、佐領 sumun-u ǰanggi、什長 arban ger-ün daruγ-a）が任命された。そして王公タイジ中から一名のザサグ ǰasaγ と呼ばれる旗長が任命され、地位を世襲した。

佐領 sumu とは、成人男子（一八〜六〇歳）を兵として登録し、一五〇名ごとに組織される軍事的形態をもった組織である。佐領は、満洲皇帝のアルバト、すなわち兵としての軍事的諸義務の負担者であって、その負担能力を維持するために、王公タイジは佐領からの私的収奪を禁じられたとされる［Нацагдорж 1978］。そのかわり旗内の王公タイジには、爵位の高低に応じて成年男子中より法定数の属民＝随丁が分与された。随丁は、佐領箭丁とは逆に皇帝のアルバを免除され、主人たるタイジにのみ奉仕するべき専属の属民とされる。[2] 旗内には、全てのアルバ賦課対象から除外される特権的な集団としてラマがいたが、その数は清朝によって各旗四〇名に制限されていた。清朝がモンゴルに対して求めたものが、軍事的奉仕であったことから、その担い手と位置づけられる佐領の維持は、清朝にとって

は最も重要な統治課題であったと考えられる。そこで清朝は定期的に比丁、すなわち佐領箭丁・随丁の登録作業を実施して、佐領の維持に務めた[3]。この区分が崩れれば、ザサクやタイジによる収奪が佐領に及んで、軍事的義務の負担者たる佐領の経済的基盤を破壊する恐れがあったし、逆に皇帝のアルバが随丁にまで及んだ場合は、属民に対する支配権を奪われることになるタイジ層の反発を惹起しかねなかった。それゆえ、旗内の佐領や随丁を、主人たる王公が任意に収奪したり、譲渡・売却することはできなかった。つまり、旗の佐領と随丁の区分は、清朝盟旗制度の要諦にほかならないと考えられてきたのである。

一見して、エジェン・ハリヤアト関係と旗制度の原則が相互に矛盾を含むことは明らかである。モンゴル諸部は、清朝に服属するとほぼ同時に佐領編成を施されたが、佐領が専一的に皇帝のアルバトと規定されれば、その統治権は皇帝によって旗の統治を委ねられたザサグ一人に集中され、ザサグ以外の王公タイジ（閑散王公タイジと呼ばれる）にとってみれば属民の相当数に対する支配権のザサグへの移譲、すなわち事実上の属民喪失をこそ意味するはずである[4]。これは既存のモンゴルの社会関係においては重大な変革を意味したはずである。モンゴル王公側のよほどの自発的服従か或いは清朝側の強い支配力を想定しないかぎり、かかる体制を安定的に維持することは難しかった筈である。ところが不思議なことに、清朝は平時に広大な地域に散居するモンゴル諸部の居住地域内部に中央直属の軍事力や警察力を配置することはほとんど無く、いわゆる駐防官は、モンゴル高原の縁辺部（盛京・熱河・綏遠城・黒龍江等）に配置されただけであり、しかも各盟旗の内政には日常的な関与を行わなかった。清朝がモンゴル社会内部で実施した唯一の旗体制維持措置は上述のごとき比丁作業のみである。しかしこれとても実際の登録作業はザサクに委ねられていた。つまり清朝は、モンゴル内部に自己の支配を維持する権力装置をほとんど配置しなかったのである。にもかかわらず、旗制度は全モンゴルに適用され、さほどまでに大きな反発を受けることもなく、清末に至るまで、清朝はモンゴルに安定した支配を及ぼしたとされるのである。

一方清代のモンゴルには、盟旗や王公統治とは全く異なる統属原理に服する人々が存在した。すなわち仏教寺院領の存在である。一六世紀後半におけるトゥメドのアルタン・ハーンの入信以来、チベット仏教はモンゴル全土に急速に普及した。一七世紀初頭にモンゴルを征服した満洲にとって、チベット仏教は単なる宗教ではなく、一種の統治理念としての意味を持っていた。それゆえ満洲の歴代皇帝は、チベット仏教の保護者として自らを演出し、自ら京師や夏の離宮たる熱河に多くの仏教寺院を建立し、また宮廷に仏教僧を招いて法要を営ませた。乾隆帝が父雍正帝の潛邸を雍和宮として寄進して仏教寺院としたり、自らバンチェン・エルデニから受戒したことはよく知られている［石濱　二〇〇一］。康熙以後の首都北京には、国師チャンキャ・ホトクトら駐京ラマ率いる教団が存在し、ダライ・ラマやバンチェン・エルデニが君臨するチベット本土とともにチベット仏教の一中心となり、清朝のモンゴル・チベット政策に絶大な影響力を有していた。モンゴル各地には清朝の保護のもとで多くの寺院が建立された。

これら高位のラマが坐牀するチベット仏教寺院は、僧侶以外に近隣のモンゴル盟旗から寄進されたハラシャビqar-a šabi（黒徒）、あるいはシャビナルšabinarと呼ばれる専属の属民を有していた。ハラシャビは、教会が有する家畜を放牧し、清朝の軍事的諸義務（アルバ）の負担を免除されつつ、生産物を寺院に納めることによって僧侶の生活と宗教活動を支えていた。つまり旗民のシャビへの移籍は清朝のアルバ体制からの離脱を意味したのである［Нацагдорж 1978］。

フフホトの西北近郊にある広覚寺は、チャンキャ・ホトクトと同寺の活仏ドゥインホル・バンディダとの師弟関係を理由として、チャンキャに属するモンゴル有数の寺院であった。これら高位のラマ達は、一応行政上理藩院の統括を受けることになってはいた。しかし実際には理藩院は、チベット・モンゴルのラマに関する事務を担当するというにすぎず、必ずしも教団に対する専一的な支配権を有していたわけではなかった。むしろ仏教教団は、官僚による文書行政のシステムの枠外で、最大の施主としての皇帝と、その帰依処たるチャンキャら高位ラマの関係、およびラマ

相互の師弟関係をもって律せられる独自の統治枠組みを有していたのである。

本稿で検討の対象とするのは、上述の広覚寺とこれに隣接する内モンゴル・ウラーンチャヴ盟ウラド後旗との間で嘉慶四（一七九九）年に発生した属民争いである。この事件は、ウラド後旗側が広覚寺を旗管下の寺院であると主張して、アルバの徴発を行ったことによって発生した。本報告では、この旗属下旗民の広覚寺属下への移動をめぐる事件に、上述のエジェン・ハリヤアト関係と盟旗制度原則の矛盾、広覚寺の地位をめぐる盟旗制原則に沿った官僚的統治と仏教教団組織の矛盾が介在していたことを明らかにしたい。

2　史料と研究

まずここで用いた史料について述べる。盟旗制度に関する清朝の行政法規は、『大清会典』『大清会典事例』『理藩院則例』等清朝編纂の法制史料に詳しい記述がある。ウラドの王公については、『欽定外藩蒙古回部王公表伝』に伝がたてられている。ただ一般にこの史料は、清朝に服属した経緯や、比較的初期の記述については詳しい情報が含まれるが、一八世紀後半以降については、極めて簡略な記述しか見いだせないのが難点である。清朝の『実録』には、断片的な記事を見いだすことができる。地方志では、『帰綏識略』『土默特志』等を挙げることができるが、その内容も極めて簡略である。

この問題を解明する上で重要なのは、アルタンオルギル氏が一九八八～八九年に刊行した『フフホト史モンゴル文史料』と題する六巻の史料集[5]に収められた康熙年間から民国期に及ぶ一二〇七件の文書史料である。その清代部分では、理藩院・綏遠城将軍衙門・帰化城副都統衙門・帰化城掌印札薩克達喇嘛・イヘ＝ジョー盟・ウラーンチャヴ盟・広覚寺等の各衙門・寺廟などのモンゴル文文書が含まれる。また、本稿では、中国第一歴史档案館所蔵の満文档案、

特に月摺档を一部利用した。

アルタンオルギル氏編の史料集所収の文書資料の内、本稿で用いるのは、乾隆年間から嘉慶年間に至る広覚寺とウラド後旗関係の文書である。アルタンオルギル氏は、この史料集の編纂に当たって、文書をその内容によって分類しており、文書が収められた档冊のもとの形態は完全に崩されてしまっている。収録文書のかなりの部分は、もともと特定の衙門に保管された档冊であって、単発の文書ではなかったと思われる。档冊に記録された個々の文書が、原档冊の体裁から切り離されて編者が設定した内容による章だてに分類された結果、一連の文書が史料集の六巻に分散して収録されており、分散した関係文書を拾い集めて再構成しなければならない。しかも、アルタンオルギル氏は、各文書について元来の存在形態を一切注記していない。

次に研究史であるが、清代盟旗制度に関する研究は多くの論著があるが、いずれも盟旗制度全般にわたる論述であり、ウラド地方に関する特段の記述は少ない。日本人の研究として唯一の例外とも言えるのが、田村英男の論文である。これは満鉄の社会調査の報告書で、近代のオルドス及びウラーンチャヴ諸旗の社会に関する情報を含む［田村　一九四二］。広覚寺については、長尾雅人が一九四三年に同寺を訪れて調査を行い、寺院の概要と学僧の生活を活写したが、同寺の歴史については、ほとんど記述がない［長尾　一九四七ａｂ］。近年菅沼晃も同寺の簡単な紹介を行っている［菅沼　二〇〇四］。しかし同寺とウラド後旗の関係については最小限の記述を含むにすぎない。またセルハジャヴ、Lh. オヨンビリク共著『バドガル・スム（五當召）』［selhajab, oyunbilig 1991］、チンゲルジャヴ『五当召三百年』［čenggeljab 2003］は広覚寺の来歴・組織・歴代ドゥインホル・バンディダの事績に関する概観で、基礎的情報を得るのに便利である。これらの著作は、いずれも広覚寺自体の組織・宗教活動・歴史を概観したものである。本報告が問題とするウラド部と広覚寺の関係については、ホルチャによる研究がある。ホルチャは、「広覚寺経済の研究」と題する論文を発表し、広覚寺の起源、領域、経営に関して詳細を報告し［qurča 1998a］、また別の論文「広覚寺の牧

地と環境の保護」において、まさに本稿が扱うウラド後旗と広覚寺の争いを、牧地争いという観点から、同寺が周囲の旗から自領を護ろうとした経緯を中心に論じている［qurča 1998b］。しかし属民争奪という観点から争論の意味を論じたものではない。

3　ウラーンチャヴ盟ウラド後旗と広覚寺

(1)　ウラド後旗

ウラド urad 部は、前旗・中旗・後旗の三旗から成り、ウラーンチャヴ盟に所属し、牧地を共有していた。[6] ウラーンチャヴ盟を構成したのは、ウラド三旗のほか、モーミャンガン旗、ドゥルベン＝フーヘド旗、ハルハ右翼旗である。これらの諸旗は、ハルハ右翼旗を除いていずれもチンギス・ハンの弟ハブトハサル系のタイジが貴族層を形成した。『欽定外藩蒙古回部王公表伝』によると、ハサル一五世の子孫ブルハイ（布爾海）はフルンブイル地方に遊牧し、所部をウラドと号した。彼には五人の子があった。その内長子ライガ（頼噶）、次子ブヤング（布揚武）、三子アルサホ（阿爾薩瑚）、四子ブルト（布嚕図）、末子バルサイ（巴爾賽）があった。後にウラドは三つに分かれ、ライガの孫オムボ（鄂木布）、バルサイの次子ハニス＝チン＝タイジ（哈尼斯青台吉）の孫スレン（色稜）、同じくハニス＝チン＝タイジの第五子ハニタイ＝ビント＝タイジ（哈尼泰冰図台吉）の子トバ（図巴）がこれを分領し、それぞれ前旗・中旗・後旗の祖となった。[7] ウラド後旗は、順治五（一六四八）年にトバがザサク鎮国公に封じられ、同時に世襲罔替を許されたことに始まる。同旗には六つの佐領が編成されていた。以後清末に至る同旗ザサクは表1の通りである。

表1　ウラド後旗歴代ザサグ

	名　前	在職年次
1	トバ（tuba 図巴）	順治5（1648）～13（1656）年
2	ハイセ（qayise 海色）	順治13（1656）～康熙8（1669）年
3	チャムチャ（čamca 察木察）	康熙8（1669）～25（1686）年
4	ドゥーレン（düreng 都稜）	康熙25（1686）～52（1713）年
5	ノロヴリンチン（norburinčin 諾爾布璘沁）	康熙52（1713）～56（1717）年
6	シャラヴ（sirab 錫喇布）	康熙56（1717）～乾隆7（1742）年
7	ソノムジャムサン（sonumǰamsan 索諾木扎布三）	乾隆7（1742）～20（1755）年
8	ソノムラヴダン（sonumrabdan 索諾木喇布坦）	乾隆20（1755）～40（1775）年
9	ツェヴデンドンロヴ（čebdentongrub 車布登棟囉布）	乾隆40（1775）～嘉慶7（1802）年
10	ラドナバラ（radnabala 喇特那巴拉）	嘉慶7（1802）～咸豊2（1852）年
11	ワンチュクスレン（wangčuγsürüng 旺楚克色楞）	咸豊2（1852）～同治6（1867）年
12	スレンナムジル（sürüngnamǰal 色楞那木済勒）	同治6（1867）～光緒23（1897）年
13	ムルジドルジ（木勒済多爾済）	光緒23（1897）～

(2) 広覚寺

広覚寺は、モンゴル名を ay ui yeke onultu süm-e、俗称を badkar süm-e といい、漢語では五當召と称された［selhaǰab, oyunbilig 1991］。『土黙特志』によると帰化城から「城を距たること三百四十里」の、ウラド後旗・トゥメド旗・モーミャンガン旗の境界にあった[8]。広覚寺を創建したのは、初代ドゥインコル＝バンディダ・ロヴサンジャルサン düyingkur bandida lubsangǰalsan である。ロヴサンジャルサンは、チベットのバンチェンや清朝の国師チャンキャ＝ホトクト二世ロルペードルジェのもとで時輪タントラを修めたことから、ゾルハイチ（暦学家）として知られた［selhaǰab, oyunbilig 1991］[9]。広覚寺の創建は、『土黙特志』には乾隆三（一七三八）年とあり[10]、また selhaǰab, Lh.oyunbilig は、康熙朝にオルドス左翼前旗の王ナムジルドルジの寄進によって創建されたとするが［selhaǰab; oyunbilig 1991］[11]、『ドゥインコル＝バンディダ一世伝』によると、ウラド東公旗（ウラド後旗）のトイン・ダムピル toyin dampil なる者が、バヤン・ゴルィン・アムに一寺を建立し、公シャラヴ sirab と相談してドゥインコルをこの寺に招いたのだとする[12]。公シャラヴの在職期間は康熙五六（一七一七）年から乾隆七（一七四二）年である。ただ、アルタンオルギル史料集所収の乾隆一三（一七四八）年のウラド西旗及び中旗の執照によると、この年に寺院建立のための木材伐採許可がなされており、寺の建築作業が行わ

れたものらしい。[13] ドゥインコル＝バンディダ一世は、「その聖者の生まれた地は、イヘ＝ウール（？）・モンゴルの中の尊者の膝下に祝福された地であるフフホトの北の山の麓なるトゥメドに属するバヤン＝ズルフ・アユシーン＝ホダクという地である」といい、ハルハのバルチヴ（ラマジャヴ）という者がバンチェンに一族中から高僧が生まれるよう祈願したところ、その子ダムバの子として誕生したのがドゥインコル一世であったとある。ラマジャヴはこの子供をチョイジャヴ・ディヤンチというラマについて文字を学ばせ、九歳の時、カンギュルワ＝ホトクトに弟子入りさせた。やがて彼はカンギュルワ＝ホトクトに従ってドロンノールでカンギュルワと「はなはだ親しい masi amaray」チャンキャ＝ホトクト二世ロルペードルジェの知己を得る。雍正元（一七二三）年、チベットに赴き、バンチェン・ロヴサンイェシェー等に師事した。帰国後、彼は時輪タントラを得意としたことから、カンギュルワ＝ホトクトからドゥインコル＝バンディダの号を授かり、カンギュルワの寺において時輪タントラを行じた。また、ドロンノール滞在中に駐京ラマの一人トカン・アグワーンチョェーキギャンツォの知己も得、また一七二三年にはチベットに赴き、ダライ・ラマ、バンチェンに師事している。[14] このように、伝記によって見る限り、ドゥインコルはチベットのバンチェンと、カンギュルワ、チャンキャら北京の教団に連なる人脈に早くから結びついたラマであることがわかる。[15] ドゥインコル＝バンディダを巡るこの人脈は、後の広覚寺とウラド後旗の関係に色濃く影を落とすことになる。チャンキャ＝ホトクト二世ロルペードルジェは、乾隆帝の同学であり、清朝の仏教政策・対モンゴル政策のブレーンとして国師に奉ぜられ、清朝中央の仏教教団を指導する立場にあった有力なラマである。これに対して伝記では、ウラド後旗は、寺院建立に際して資金を提供した施主として描かれるすぎない。

時輪タントラを修めたドゥインコル＝バンディダの下で、広覚寺はモンゴル西部で名だたる学堂として発展することになった。寺にはモンゴル各地から学僧達が集まったし、モンゴル東部からチベットに赴く巡礼も同寺に立ち寄ることが多かったという。嘉慶四（一七九九）年の同寺に常住するラマに関する報告によると、同寺のラマは、ハ

ルハ四部、チャハル、トルゴード、フフホト、スニド、アバガ、ウジュムチン、モンゴルジン、ヒシクテン、オンニウド、ジャルード、ホルチン、アオハン、バーリン、ハラチン、ナイマン、オルドス、ホーチド、ドゥルベンフーヘド、ハルハ右翼、モーミャンガン、ウラドの各地方から集まったラマと、ドゥインコル＝バンディダ自身のシャビ・ラマあわせて一二六八人に達した。また寺に所属する領民＝ハラシャビは五四九人であった。[16] 本稿で検討する事件の結果、同寺のラマ・属民は大幅に減少したようで、嘉慶四（一七九九）年一〇月一七日付の綏遠城将軍による広覚寺属下ラマ・属民の調査報告によれば、「広覚寺所属ラマ一二九名、ハラシャビ五二戸、二一〇口、各アイマグからの学僧二七六名。六七六名の学僧が故郷に帰った」という。[17] また、道光元（一八二一）年に同寺院を調査した綏遠城将軍衙門左司驍騎校ワンチンの報告によれば、「広覚寺に古くからいるラマ＝シャビ一〇八名、ハラ＝シャビ六〇戸二三五口、各部落各旗より仏法を学ぶために来たラマ五二六名であったという。[18] さらに道光九（一八二九）年の同寺文書によれば、当時ドゥインコル＝バンディダのシャビがラマ九九名、ハラシャビ六三戸二四二口となっている。[19] 寺のラマ数には出入りがあるが、嘉慶四年に広覚寺の口数調査を行った綏遠城将軍永慶の奏聞によれば、「所轄寺院のラマ一二九名、ハラシャビ五二戸二一〇口、多くの部落・旗から来た学僧二七六名、すべて档冊に合致する。また査するに、さらに六七六名の学僧が、それぞれの地に帰った。これらの学僧達は、寺院に常住するラマと同様にみることはできず、往来は定まらない。」とあり、他地方の学僧の出入りによって、同寺のラマ数は変動したものと考えられる。[20] 一九四三年に同寺を訪れた長尾雅人は、当時「僧徒は約四百に過ぎない」と述べている［長尾　一九四七a］。上述のように、寺のハラシャビについては、嘉慶四（一七九九）年の五四九口、同年綏遠城将軍永慶奏聞の五二戸二一〇口、道光元（一八二一）年の六〇戸二三五口、道光九（一八二九）年の六三戸二四二口と、嘉慶四年を境として激減し、その後はほぼ一定している。これは嘉慶四年のウラド後旗との属民争奪の結果、本来寺院への移籍が許されない旗の佐領箭丁・随丁が整理逐回された結果と考えられる。

4　ウラド後旗と広覚寺の属民争奪の経緯

(1)　広覚寺の地位

広覚寺は、属民が生活する一定の寺領を有していた［qurča 1998b］。広覚寺側の主張によれば、同寺の牧地は、乾隆二四（一七五九）年にウラドの公等が寺の牧地として土地を寄進し、乾隆三七（一七七二）年欽差大臣フトゥリンガも「ウラド、モーミャンガンが与えた土地をそのままとし、上奏して授けられた」のであり、さらに乾隆四一（一七七六）年欽差大臣ベチンゲがモーミャンガンが寄進した土地の一部を削って上奏の上画定したものであったとされる。[21] この土地には、牧地の外、かなりの耕作地も含まれており、漢人の農民に貸し出されて地租が徴収されていた。乾隆二四（一七五九）年のウラドによる土地寄進に関する文書によると、この寺領は、はじめは寺院周辺における動物の殺傷の禁止、樹木の伐採禁止を定めた保護区として漸次成立したものである。同年三月の理藩院の文書所引のウラド鎮国公ソノムラヴダン旗協理旗務タイジ・ツェレンジャムス、ガルサンの呈文には、

> 我が牧地の所属であるジャヴフラントという山に設け、主上が諭旨で広覚寺と（寺名を）賜った。この近傍の土地の印を我等は合議し記したところは、ウダィン・ゴルの東側、スルジェー川の西側、北はバトライ、南はツァガーン＝ダヴァー。この四至の中は寺にとくに近いので、鳥獣の殺害、樹木の伐採、砂石の採取を企てる者を一切絶ち、寺で聖主の万寿祈念のために、法要を行うラマ等に印文を与えた。

とあって、寺院に特定の土地を分与したというよりは、寺院周辺の禁猟、木材採取禁止の対象となる土地を指定したという印象が強い内容である。これに対する理藩院の判断も、

> ウラド旗の寺院とは、彼等の旗が建立したもので、彼等が仏を信じる誠の心をもって寺院の土地を清浄たらしめ

ようと望むならば、彼等の旗内で適宜処理してならぬことはない。そればかりでなく、外藩モンゴル各旗に建立された寺院はそもそも多く、このように狩猟や鳥獣殺害・樹木伐採等の行いを禁止するために、理藩院から印文を与える例はない。これゆえに、これを論じる所なしとして文書を送り返した。

というものであり、必ずしも周辺旗から独立した領土とは認識していないように読める。[22]

ところが、乾隆三五（一七七〇）年にウラドとモーミャンガン両旗の間で境界地域にある農耕地を争奪する事件が起こった時、ウラーンチャヴ盟副盟長貝勒は、この土地を「両旗に関わりないものとし、新しくオボーを設置してジャヴフラントにある寺院にあたえるよう」との裁定を下し、境界を示すオボーの設置が行われている。これは一定の土地を旗の所属を離れた寺領として設定するもので、乾隆二四年の禁猟・木材伐採禁止地域の設定とは明らかにニュアンスを異にした処置がなされている。[23]

この間広覚寺側もウラーンチャヴ盟に対して、繰り返し寺領特権の確認を求めている。既に乾隆二四年九月朔日のウラーンチャヴにおける同盟の盟会に対して、広覚寺は、同年三月の上掲の理藩院文書を引きながら、問題の土地を「家畜を養い、耕作を行う土地及び現在百戸余りのシャビナルが暮らす土地を寺院の有として賜」わるよう印文による証明を求めている。これに対して盟側は、盟内各旗ザサクの承認を得た上で、「このように寺院に土地を与えることに不満はない上にまったく喜ばしい」との言質を与えている。[24] 更に乾隆四七（一七八二）年の同盟のボーラル＝トホイにおける盟会においても、広覚寺は「我が寺院所属の土地の中で獣を殺さず、木材を伐採しないこととしようと、理藩院に請い呈した（ことを記した）理藩院より交した文書がある上、一盟中の誰にも寺院の所属の土地の樹木の伐採、鳥獣殺害、寺院財産（ジヴ・サン）の家畜からの食糧徴発、駅馬使用等公的アルバを禁じるよう定め、仏教を奉じて安らかに暮らし、これら仏僧が法理に従い持して、学ぶのに障碍なからしめるよう印文を賜りたい」との要求を提出し、盟側も「これ以後理藩院より広覚寺に牧地として与えた土地の中で、樹木伐採、鳥獣殺害を一切禁止し

よう」との決定を下している。[25] ここでは、明確に寺領が理藩院によって与えられたものとの認識がなされていることが注目される。

そもそも、寺領も含めて、嘉慶初年にウラド側が広覚寺を自旗の寺院であると主張するまで広覚寺側は、創建後チャンキャ＝ホトクトに捧呈され、チャンキャを通じて乾隆帝から寺名を賜与されたと理解していた。かかる理解は、広覚寺ばかりでなく、ウラーンチャヴ盟の王公も共有する認識だったようである。既に乾隆二四年三月の理藩院文書によれば、ウラド鎮国公ソノムラヴダン旗の協理旗務タイジ・ツェレンジャムス、ガルサンが、「主上の諭旨により広覚寺と（寺名を）賜った」と述べている。[26] また、乾隆四七年のボーラル＝トホイの盟会においても、同盟は、「広覚寺というのは、主上が恩を施して名を賜ったのであり、チャンキャ＝ホトクトの属下となったラマ、弟子であるドゥインコル＝バンディダはじめ八〇〇人ほどの僧侶がいて、絶えず法要を行っているのである」と述べている。しかも広覚寺の待遇については、「以前何代もの盟長が証明し、禁止してきた案件を調べてみると、単に所轄のザサク及び盟長等が勝手に処理し、禁止したものではなく、欽差大臣及び理藩院より相次いで処理し禁止して保証してきたそれぞれの証文があり、明らかである」とも述べている。[27] ここに言う欽差大臣とは、乾隆三七（一七七二）年にウラドとモーミャンガン両旗の旗界争いを審理した欽差大臣フトゥリンガと、乾隆四一（一七七六）年に同じ問題を処理した欽差大臣ベチンゲを指している。

中国北京の第一歴史档案館蔵の軍機処録副『満文月摺档』中の乾隆三七年七月一四日付フトゥリンガ奏摺は、ウラド、モーミャンガン両旗の旗界争いの審理の報告であるが、この中に引用されたフトゥリンガ派遣の諭旨を伝達する理藩院文書には、問題の土地について当初処理を命令された盟長貝勒ラワーンドルジが、「広覚寺に三〇里の近くにあるザンギ＝オーラ南側の土地を、モーミャンガン旗より削って広覚寺の所属としてチャンキャ＝ホトクトに管理させる」こととしたことが述べられ、またフトゥリンガの尋問に対しても、ウラド公ソノムラヴダン、モーミャンガ

ン・ザサク・タイジ・サムダンジャムスが「広覚寺とは、ラマ・ロヴサンジャムサンが建立し、チャンキャ＝ホトクトに捧呈し、理藩院に報告して上奏し、名を賜った寺院」であると回答している。また、フトゥリンガに対する広覚寺のラマ・ドンロヴジャムボーの供称においても、「このウラドの土地に広覚寺を建て、チャンキャ＝ホトクトに捧呈し、ホトクトのところから理藩院に報告し、転奏して諭旨により広覚寺の名を賜った」としている。[28] ここに見えるウラド公ソノムラヴダンというのが、後に広覚寺の帰属問題で広覚寺側と争うウラド後旗ザサク鎮国公ツェデントンロヴの父親であることからも、広覚寺のチャンキャへの捧呈と寺名の賜与というのが、関係者の一致した理解であったことが判る。フトゥリンガの任務がウラドとモーミャンガンの旗界争いの処理であったこともあろうが、広覚寺の地位に関しては、フトゥリンガは何らの判断も下さず、既成の事実と考えているように見受けられる。理藩院も、やはりこの理解を共有していた。すなわち、嘉慶二（一七九七）年三月の理藩院のウラーンチャヴ盟長宛文書には、理藩院のこの問題に対する理解が明示されている。

以前大臣ベ（チンゲ）等が欽命に従い、ウラド・モーミャンガン両旗の争った牧地境界を定めた際、この広覚寺は彼ら両旗からチャンキャ・ホトクトに奉呈したものであるので、その通りにラマ等に与え、残った土地は開墾してそれぞれの牧地界を定めることを上奏し、理藩院より再度協議した上、諭旨により行わせたのであり、過去所轄盟長の処から、彼らがまたこの寺を争ったことを報告してきて、理藩院が以前に処理した通りにそのままチャンキャ・ホトクトに与えた。所属寺院の事務を、有益を考えドロンノールのザサグ・テリグーン・ラマ・チャンキャ・ホトクトのシャンゾドバ・ラグ・ホトクトに兼務させる。[29]

乾隆帝の朱批も、「所部議奏」とのみあって、この点について特に問題にした形跡はない。

実際にチャンキャは、広覚寺に対して管轄権限を行使している。乾隆二五（一七六九）年二月一六日のチャンキャの広覚寺宛印文は、ドゥインコル＝バンディダ・ロヴサンジャルサンが高齢を理由に座主職の解任を願い出たのに承

認を与えたものであるが、ここでは明らかにチャンキャが広覚寺の人事問題に関与しているのである。[30]

このように、広覚寺の寺領と寺自身の地位に関しては、広覚寺・盟・清朝いずれもが、寺領も含めてこれをチャンキャの属下であることに取り立てての疑問を表明しておらず、広覚寺とチャンキャとの間には実際の統属関係が機能していた。しかし広覚寺の帰属問題は、乾隆末になってウラド後旗ザサク・ツェヴデントンロヴがこれを旗寺院であると主張したことによって紛争を惹起する。

(2) ウラド公ツェヴデントンロヴの広覚寺の地位に関する主張

乾隆五八（一七九二）年、理藩院はモンゴル各地のラマ・化身の由来縁起の調査報告を命令した。[31] なんでもない調査のはずであったが、これがはからずも広覚寺の帰属に関わる曖昧な状態を一挙に顕在化させた。

理藩院の命令に応じて、ウラド後旗ザサク鎮国公ツェヴデントンロヴは、ドゥインコル＝バンディダを自旗の化身であるとの報告を提出したのである。同年六月一六日、ウラーンチャヴ盟長ダルハン貝勒ツェヴデンナムジルは、ツェヴデントンロヴが「貴寺院のシャビナル全てを公ツェヴデントンロヴの旗にまったく含めてしまっている」ことを広覚寺側に通報するとともに、ツェヴデントンロヴに対して再度真偽の確認を求めたが、「以前我等の処から報告を送った内容を変えて報告することはない」との返答を得た。盟長は、「この公は、いかなる理由で無理矢理（広覚寺を自旗の寺だと）証明しようとするのか、わからない」と広覚寺側に書き送っている。[32] これに驚いた広覚寺側は、「元来チャンキャ・ホトクトに与え、ウラド三公、モーミャンガン・ザサグ等がそれぞれの旗の土地から我が寺に所属として与え、欽差大臣が土地の境界を指定し、オボーを設置して、直ちにチャンキャ・ホトクトに授け与え、転奏して諭旨により定めた明らかな档冊文書があることを認めず、どうしても自分の属下の寺としようと争って」いるものであると抗議した。[33]

ところが嘉慶元（一七九六）年三月二三日、ツェヴデントンロヴは、協理タイジや梅倫章京ら旗の官員を引き連れて広覚寺に乗り込み、同旗から父祖の時代に広覚寺に寄進した属民の寄進証文を旗に保存されている档冊と照合すると称して寺側から証文を受け取り、そのまま持ち帰ってしまい、[34] これら証文の主である広覚寺属民からアルバを徴収し始めた。さらに嘉慶二（一七九七）年、たまたまウラド後旗民が広覚寺領内で自殺する事件が発生し、ツェヴデントンロヴは広覚寺側のラマを召喚して拷問にかけて尋問した。[35] 広覚寺側はシレーニー・ラマ（座主）・ダムバリンチンが中心となってかかる行為を告発するとともに、ウラド旗民が寺院領内で樹木を伐採し、民人の駱駝を放牧したなどとして併せて非難した。

一方理藩院は、当初広覚寺側の立場を支持して同寺をチャンキャの属下であると認め、ツェヴデントンロヴを叱責さえしている。すなわち、前引の嘉慶二（一七九七）年三月二七日付盟長ハルハ・ザサグ多羅ダルハン貝勒の副盟長ウラド・ザサグ鎮国公ツェデントンロヴ、協理タイジ宛咨文所引の文書において理藩院は、

> ウラド公ツェヴデントンロヴは、以前理藩院から命令したのに従わず、かってに作り事を言って過分にも争い、僥倖を求めて報告したのははなはだ愚かであり不適当である。所轄盟長に命じてツェヴデントンロヴを厳しく叱責し、さとし命じて、従い行わせるように

と命じているのである。[36]

このように、嘉慶二年まで理藩院・盟長・広覚寺いずれもが、広覚寺をチャンキャ属下であるとの認識を示しており、一人ツェヴデントンロヴのみが、広覚寺を自旗の寺院であると主張していたのである。ところがこの情勢は嘉慶四年に大きく変化する。

(3) 欽差大臣ボヒンの審理と清朝の裁定

嘉慶四（一七九九）年正月、乾隆帝が崩御した。チャンキャ・ホトクト・ロルペードルジェは、既に乾隆五一（一七八六）年に示寂し、その転生はいまだ一二歳の少年であった。

嘉慶四年二月二三日、ラグワ・ホトクトはドゥインホル・バンディダに対して、理藩院から盟長とともにこの問題を審理するよう命令を受けたことを伝えている。同時に欽差大臣派遣の可能性に言及し、大臣派遣は望ましくなく、盟長が処理すべきであると述べている。[37]

嘉慶四年三月二日、欽差大臣ボヒン（博興）はウラドのビルゲフという場所に到着し、ウラーンチャヴ盟長ツェヴデンナムジル、ウラド公ツェヴデントンロヴ、帰綏道チャヴサンと合流し、早速関係者からの事情聴取を開始した。[38]

まずツェヴデントンロヴは、広覚寺の帰属について、「ラマ・ロヴサンジャルサンは、我が旗に座したラマである。当代の化身が現れ、理藩院に報告上奏し、我が旗に迎えて来て、この寺院に座せしめた。」と、あくまでも広覚寺をウラド後旗の旗寺院であると主張した。

一方ドゥインコル＝バンディダ二世イシニマは、「ラマ・ロヴサンジャルサンは、チャンキャ＝ホトクトの傍らで教えを聴いた弟子であるゆえ、我が寺院のあらゆる事務はすべてチャンキャ＝ホトクトの指示に従って行っている。」とし、また理藩院が以前同寺院をチャンキャの属下としたことを述べた上で、「公ツェヴデントンロヴが我が寺院の事務を処理するならば、ラマ等との間で問題を起こすことを恐れる。」とチャンキャの属下とすることを求めた。

両者の主張に対してボヒンは、まず盟長ツェヴデンナムジルに、「この寺院をチャンキャ＝ホトクトに捧呈したと言うのならば、妄りにこれを認めるはずはない。理藩院に報告すれば、理藩院より必ずや貴盟に文書を出したであろう。出した文書はあるのか、ないのか」と尋ねた。これに対する盟長の答えは意外なものであった。

貝子フトゥリンガが上奏した文書原本には、ウラドの公ソノムラヴダン、モーミャンガンのザサク・サムダン

ジャムスの言として、この広覚寺は、ラマ・ロヴサンジャルサンが建立し、チャンキャ＝ホトクトに布施として献上し、理藩院に報告上奏して、寺名を賜ったと記してある。後に侍郎ベチンゲの上奏した通りに記した。そのようなわけで、私ツェヴデンナムジルは、この寺院をウラド、モーミャンガン両旗からチャンキャ＝ホトクトに布施として捧呈したと報告したのである。チャンキャ＝ホトクトが理藩院に報告したかどうかは知らない。この件のゆえに我が盟に文書を送ってきたことはない。

そこでツェヴデンナムジルの言うフトゥリンガとベチンゲの文書を見たところ、「単にウラド、モーミャンガン両旗が争う牧地の境界を処理した。この寺院をチャンキャ＝ホトクトに布施として捧呈したという言葉は一切ない」ことを発見した。そこでボヒンはツェヴデンナムジルに「貝勒よ、おまえは布施としたという二字を付け加えて報告したのはどういう訳か。化身ラマ等がおまえに頼んだことがあるか」と問いつめた。窮したツェヴデンナムジルは、「フトゥリンガ、ベチンゲの原上奏文をはっきりと見」なかったことを認めてしまった。更にイシニマに対して、寺名賜与と寺院のチャンキャへの捧呈を証明する文書の有無を尋ねたところ、イシニマは「寺名賜与の件を古くからいるラマ等に尋ねると、彼らが言うには、チャンキャ＝ホトクトは寺の名を書いてくれただけだ。理藩院から上奏したことを命じ送ってきたことはない。寺院をチャンキャ＝ホトクトに布施として捧呈したことを示す証拠も無い。我が寺院では事実であると言っている」との答えであった。

これらの証言から、ボヒンは次のような結論を下した。すなわち、「寺院の争訟、人命、盗賊らの事件をホトクト、ラマ等が処理した例は一切無い。盟長貝勒ツェヴデンナムジルが理藩院に報告して、この寺院と化身をすべてラグワ＝ホトクトに管理させたのは誤りであった。」しかし、広覚寺側はウラド側の支配を好まず、公ツェヴデントンロヴは若輩であり、ラマの習いに通じていない。そこで、広覚寺に関わる争訟などの世俗事務を近隣の綏遠城将軍に管理させることとし、北京からダーラマ一名を派遣して二・三年間同寺のラマの指導に当たらせることを提案した。

一方ツェヴデントンロヴは、

我が旗の民には貧しい者が多い。軍台に供出する馬駝、食料、旗内に備え置く馬、武器、雍和宮のラマやドロンノールの寺院のラマに与える食料等のアルバの供出に甚だ苦しんでいる。そこで、寺院の証文に記された五二名と盟長衙門に尋ねて調べだした一三人は、全て我が旗の者であるので、佐領より嘉慶元年以来これらからアルバを取った。

と、文書詐取の動機がアルバの賦課にあったことを白状した。これに対してボヒンは、かかる行為を行うには、理藩院に報告して指示を請うべきであるのに、勝手にアルバ徴収に及んだのは誤りであったとした上で、「ただ、旗の档冊にある箭丁・随丁・佐領壮丁を妄りに人に与えたり、売却する例はない」ので、盟長に問題の証文を引き渡して、旗の比丁冊と照合の上、広覚寺ラマに譲渡された者の内、「ゲリーン・ボール（奴隷）」以外の箭丁・随丁・佐領壮丁を旗に戻すよう命令した。そして譲渡に際して支払われた代価を売却者から没収し、購入側のラマに返済させることとした。

広覚寺側は、同時にウラド旗民による広覚寺領内での越境放牧及び木材伐採を告発していたが、この件に関しては、フトゥリンガが画定した境界のウラド旗側にあるものの、遊牧・伐採行為自体は不当であるとして、該当者を「不応為重律」により鞭打ち八〇回とした。また、これも広覚寺側が訴えていたウラドの旗民が漢人の家畜を放牧して報酬を得ていた件について、ウラド側当事者各人につき一九罰、依頼した漢人二名も杖刑八〇回とした。

ツェヴデントンロヴは証文詐取の事実の隠匿及びアルバの無断徴収をもって処罰を検討することとし、イシニマはラマに似つかわしくない訴訟沙汰を起こしたことや、詐取された証文数を偽り、ウラド旗民による越境放牧・木材伐採の嫌疑を捏造したダムバリンチンの言葉を安易に信じたことをもって、理藩院で処罰を検討することとした。

また盟長ツェヴデンナムジルも、広覚寺の所属に関して事実を誤ったことや、ラマの誣告を信じたことをもって、

処罰を願い出たため、これも理藩院で処罰を検討することとした。

上述のようなボヒンの報告を受けた理藩院は、次のような処分を上奏した。

1：広覚寺の所属については、乾隆四一年のベチンゲの奏摺中にチャンキャに捧呈した寺院であることが記されているので、チャンキャの属下とする。

2：広覚寺の争訟、盗賊、人命の案件、つまり世俗案件は綏遠城将軍の管轄とし、毎年春秋二回将軍衙門から官員を派遣して寺院のラマおよび属民数を調査し、理藩院に報告させ、三年に一度綏遠城将軍自身が同寺に赴いて調査に当たることとし、広覚寺のラマの任命や法要の事務に関しては、ラグワ＝ホトクトの管轄とした。また北京からダーラマ派遣は見合わせ、ラグワ＝ホトクトに寺院のラマの中からダーラマを選任させることとした。

3：ツェヴデントンロヴがアルバを徴収した広覚寺領民については、盟長ツェヴデンナムジルに命じて佐領箭丁と随丁を売却した際の代金を返済させた上で、旗に戻してアルバを負担させ、それ以外のフヴードは寺領民として残す。佐領箭丁を売却した者を調べだして処罰する。ツェヴデントンロヴが寺領民からかってに徴収した物品は没収し、原主に返却させる。

4：広覚寺領で木材伐採を行ったウラド旗民とこれに駱駝を放牧させた漢人は、ボヒンの上奏通りに処罰する。

8：境界地域におけるウラド後旗・広覚寺両属民の雑居を認める。

9：ツェヴデントンロヴは、証文の詐取及びその事実の隠匿、アルバの徴収に対する処罰として罰俸三年とし、広覚寺ラマ・ダムバリンチンは詐取証文数の偽証及び誣告の咎があるが、本人が既に病死しているので罪を論じるところなしとし、イシニマは管理不行き届きで一九罰とする。盟長ツェヴデンナムジルは、広覚寺の所属等について事実を確認しないままにラマの誣告を採り上げて理藩院に報告したことに対して、罰俸六月とする。

11：事件が嘉慶四年四月八日の大赦以前に起きていることから、盟長やツェデントンロヴは恩赦の対象として、赦免

する。

12：ボヒンが進呈した寺院の地図を理藩院に保存する。

以上の理藩院の議覆は嘉慶四（一七九九）年四月一二日に上奏されて裁可され、五月一二日に綏遠城将軍衙門に伝達、将軍から処置の遂行が盟長に命じられる一方、ドゥインコル＝バンディダに対しては、現在寺院にいるラマ、ハラシャビ、外来の学僧及びその出身地・所属・年齢容貌を逐一明記した档冊と、寺院の境界を記した档冊を作成して提出することが命じられた。

結局ボヒンの調査に基づく理藩院の裁定は、広覚寺の所属について宗教事務についてはチャンキャ属下とし、世俗事務は綏遠城将軍に管轄させることとしてウラド後旗からは独立させるとともに、寺院のハラシャビ内の旧ウラド後旗民中佐領箭丁と随丁の回籍を命じるものであった。つまり、ウラド側にとっては、旗民の一部の奪回を果たし、広覚寺側にとっては、チャンキャの属下としての地位を公認され、清朝としても広覚寺所属ラマ及び領民への世俗面での管理を手中にしたこととなり、しかもツェヴデントンロヴ、ツェヴデンナムジル、イシニマは大赦の対象とされて処罰を免れたのである。

注目されるのは、審理を通じて清朝は、広覚寺をめぐる問題に関して乾隆帝とチャンキャ及びドゥインコル＝バンディダの人脈によって、文書行政の枠外で決められていた同寺の所属問題を追認する一方で、属民については盟旗制原則に則して処理した点である。もちろんこれは、乾隆帝やチャンキャの死に伴って、従来の関係を支えてきた当事者の人間関係が消滅したことが決定的な理由であったと思われる。

5　広覚寺の旧ウラド後旗民の地位

前章で概観したように、広覚寺とウラド後旗の帰属に関する紛争は、広覚寺を宗教面においては従前の同寺の認識通りチャンキャの属下とし、そのシャンゾドバ・ラグワ＝ホトクトの管理に委ね、刑事案件等の世俗事務に関しては、綏遠城将軍が管轄し、毎年春秋の二回、同寺ラマ及び属民の戸口調査を実施するとの理藩院の裁定によって決着を見た。その過程で広覚寺属下の旧ウラド後旗民に対して尋問が行われ供述が取られた。本章では、これら属民の供述の内容を分析することによって、彼らのウラド後旗時代の身分と寺院へ帰属するに至った事情を整理し、乾隆期のザサク旗民社会の身分構造について、検討を行いたい。

供述は六五人から取られている。その供述内容を整理すると表2のようになる。[39] 表中、僧の文字で示した者は、供述者の名前に僧侶（quwaray）であることが記されている者を指す。[40] いずれもウラド後旗から広覚寺の属下となった人々である。ウラド後旗側によってアルバ徴収の対象となったのは、この六五人中五七人である。アルバ徴収を免れた八人は全員が僧と称しているが、これが理由とも思われない。

六五人中、僧が五一人（七八％）を占め、俗人は一四人（二二％）である。六五人中五八人が移籍前の主人に言及しているが、内三一名（四八％）がタイジのアルバトであると答え、一名（二％）がタイジのゲリーン・フヴードであったとし、一五名（二三％）が身分を明示せずに寄進あるいは売却者としてタイジの名を挙げている。一方タイジのアルバトのゲリーン・フヴードであるとした者が一一名（一七％）おり、全く不明な者が七名（一一％）いる。

以上から、寄進前の身分は、タイジの属下の場合はアルバトとする者が圧倒的で、フヴードとするものはわずかに一例のみであること、主人がアルバトであるとした場合は、すべて身分がフヴードとされていることがわかる。

表2　ウラド後旗から広覚寺への移籍者

No.	供述者		年齢	移籍時期	広覚寺移籍者	旧主及び旧主との関係	形　式	アルバ徴収の有無と徴収額
1	lubsangrasi	僧	56	乾24	父 sereng、その弟 delgeroyu 兄弟3人	章京 biligtü 佐領のタイジ biligündalai	寄進	無
2	lergen dandar		66	乾14	本人、兄jambala	qariyatu tayiji čayčawangbu	寄進	銭740文
3	lubsangdamba	僧	33	乾19	曾祖父 bundar、祖父 čoyimpel、その弟 čerengbel、父 sonumčereng	tayiji sangjiwangbu	寄進	無
4	bolud	俗	27	不明	父 činar	albatu marbu の ger-ün köbegüd	売却	銀2両5銭、銭200文
5	lubsangdampel	僧	38	不明	父 mani	tayiji lubsanggelig	売却	銀5銭、銭500文
6	dongrub	僧	35	乾24	父 bayasqulang	tayiji čewang	売却	銭1200文、山羊
7	lubsangčiden	僧	24	乾26	祖父 mandari	tayiji damirin	売却	銀1両、銭1000文
8	lubsannorbu	僧	28	不明	父 todu 兄弟	tayiji budang	寄進	一昨年銀3両5銭、昨年銀6両、馬1、今年銀3銭5分、銭500文
9	čoydan	僧	28	不明	父 gempil	tayiji miduy	寄進	一昨年銀2両、昨年銭500文
10	kesigtü	僧	62	乾18		qarču damčoi の ger-ün köbegüd	売却	一昨年銀5両、雌馬1、昨年銭1800文、今年銀5銭
11	lhajab	俗	28	不明	父 jamsu	albatu barang の ger-ün köbegüd	売却：タイジが主人とともに売却	一昨年銀11両、昨年銭4800文
12	čerig	俗	51	乾24	父 tuuyar、母 rülm-a	協理 durjab の albatu	寄進	一昨年銀2両、今年銭500文
13	lubsangbaljuur	僧	33	乾23	父 tögji、叔父 čoyimpil、その弟の ger-ün köbegüd jamsannorbu をともに	tayiji serengjab の albatu lubsangčoyidar の ger-ün köbegüd	寄進	一昨年銀1両5銭、銭640文、jamsannorbu より銀10両 昨年銅銭3000文 jamsannorbu より銭4000文
14	ubasi	俗	45	乾24	父 bičiqankhuu、母 erinčin	tayiji yanjuur	寄進	一昨年銀4両、兄 mingjuur から銀5両、今年銭800文、兄より銀5銭
15	čoyijur	僧	45	乾23			寄進	無
16	isibaldan	僧	28	乾24	父 jimba、その弟 tobuy、odzar	tayiji sakiy-a	売却	一昨年銀6両、馬1、昨年銭2000文、羊1、今年銀5銭
17	rasičereng	僧	28	乾24	父 bodiy-a	tayiji gendenrasi の albatu gelüng dongrub の ger-ün köbegüd	寄進	一昨年銀1両、昨年銭2000文、今年銭400文
18	lubsang	僧	64	乾25	父 sangjaidalai、本人	tayiji čirijamsu の qariyatu albatu gempil の ger-ün köbegüd	売却	昨年銭2200文
19	isičeden	僧	62	乾25		tayiji arabdan	売却	一昨年銀15両、昨年銭9500文、馬1、今年銀1両、羊1
20	lubsangmingjur	僧	41	乾25	父 čoyimjur、本人	故 tayiji gendenrasi	寄進	一昨年銀10両、昨年駱駝1、銭9500文、羊4、今年銀1両、銭1000文
21	lubsangčereng	僧	45	乾26	父jiyayan	tayijijamsandanjan の albatu	寄進	一昨年銀6両、昨年銭13640文、今年羊1
22	jamsanwangčuy	僧	62	乾27	兄 sangjab、jimba、本人	tayiji čiwang の albatu	売却	一昨年銭2800文、昨年銭500文
23	norbu	俗	43	乾27		tayiji serengjab の albatu	寄進	一昨年銀5両、昨年銭3200文、鍋1、鼎1、茶
24	lubsangwangcuy	僧	28	乾28	父 učiral	tayiji gendenrasi の albatu	売却	一昨年銭1000文、銀5銭
25	süngrüb	俗	57	乾32		tayiji danjinjil の qariyatu albatu	売却	一昨年銀14両、昨年銭29000文
26	isi	僧	54	乾36		tayiji sambu	売却	一昨年銀3両、昨年銭3000文、羊3、今年銭1000文
27	babai	俗	42	乾16	父、本人兄弟、ger-ün köbegüd nomunsang 共	故 tayiji ajir-a の qariyatu	売却	一昨年銀8両、昨年銭4200文、köbegüd jambal, lubsang より銭17500文、羊2
28	nawanggenden	僧	50	乾17	父 pungsuy	tayiji gendenrasi の albatu	köbegüd gelüng oyundalai をタイジに献上して自らシャビになる	一昨年銀5両、昨年馬1、銭7000文、羊3、皮（sirdeg）1、縄（degesü）1、今年羊1

29	jamsanodzar	僧	28	乾 18	父 tangγud 叔父 rasiküü	故 tayiji aldar の albatu labdan の ger-ün köbegüd	売却	一昨年馬 1、叔父より銀 4 両、銭 200 文、昨年銭 2000 文、叔父 γ ほり銭 3000 文、毛皮 2、今年銀 1 両、叔父より銀 1 両 3 銭
30	ligsed	narba	48	乾 19	叔父 isiwangčuγ	故 tayiji arabdan の albatu	売却	一昨年銀 25 両、昨年駱駝 1、銭 8000 文、今年銀 2 両
31	lubsanggempil	僧	28	不明	父 sangǰab		寄進？	昨年銭 400 文、今年銭 240 文
32	lubsangjambal	僧	39	乾 19	父 alima、叔父 čubu 叔父 lubsangdanjin	故 tayiji čoyibsang の albatu	売却	一昨年銀 5 両、昨年銭 3000 文
33	lubsangrinčin	僧	30	同上	32 の弟	同上	同上	一昨年銀 1 両、昨年銭 1000 文
34	sonum	僧	34	同上	32 の甥	同上	同上	一昨年銀 3 両、昨年銭 3000 文
35	lubsangrasi	僧	45	不明		tayiji ajir-a	売却	一昨年銭 1100 文、昨年銭 1000 文、今年銀 5 銭
36	lubsangčigmid	僧	47	不明		故 tayiji čebden の albatu	ger-ün köbegüd joriγtu 等 4 人をタイジに捧げてシャビとなった	一昨年銀 3 両、昨年銭 2500 文、山羊 2、
37	genden, ünen	俗	38	乾 11	父 arabdan、母 isi	故 tayiji nawang の albatu	寄進	一昨年銭 7000 文、昨年銭 500 文、銭 4500 文
38	siremen	俗	40	乾 10 代	父 öljeyitü	tayiji čigčingwangbu の qariyatu albatu	albatu6 戸を売却	一昨年銀 1 両
39	yundan	僧	55	乾 21	本人	故 tayiji čoyimpel の albatu	貧困のためタイジとともに広覚寺に居住	一昨年銀 3 両
40	dongrub	僧	37	不明		不明	不明	一昨年銀 1 両、銭 1000 文、今年銭 500 文
41	čoyimpel	僧	36	乾 22	父 tangγud、母	quwaraγ jamsangkambu の ger-ün köbegüd	売却	一昨年銭 1000 文、昨年銭 1700 文
42	siwadorji	俗	36	乾 27	父 dečin、母 isiküü 叔父 dambarinčin	toyin sangrub の albatu	売却	一昨年銀 1 両、昨年銭 350 文のシャベル、今年銭 500 文
43	jamsančereng	僧	28	不明	不明	不明	不明	一昨年銀 4 両
44	nawangbaldan	僧	30	乾 57		章京 engkebayartu 佐領の tayiji baljur の albatu	売却	無
45	luruyijamsu	僧	51	乾 27		章京 erkim 佐領の tayiji čečegtü の qariyatu albatu	売却	一昨年銀 4 両、今年銀 8 銭 5 分
46	güngge	僧	34	乾 54		tayiji yundang	寄進	無
47	čoyimpel	僧	34	不明	不明	不明	不明	一昨年銀 5 両、昨年羊 2
48	lubsangdorji	僧	51	乾 21		章京 yalu 佐領の tayiji damčoi の albatu	売却	無
49	ligsed	僧	47	乾 35	父 mönggütü	協理タイジ rasipungsuγ の属下 gelüng nawangraγba の ger-ün köbegüd	寄進	無
50	isidarčin	僧	34	乾 22	祖父 oyutu	tayiji čiwang の albatu	寄進	昨年銀 2500 文
51	čoyimpel	僧	57	乾 33		章京 erkim 佐領の tayiji erdem の köbegün	寄進	一昨年銀 15 両、銭 4400 文、羊 1、今年銀 1 両 5 分
52	nawangisi	僧	65	乾 49	本人、ger-ün köbegüd jüngrai と共に	tayiji nawang の albatu	寄進	一昨年牛 1、銀 1 両、昨年銀 5 両
53	lubsangčereng	僧	28	不明	父母	故協理 yalsang の母 wangčuγ の albatu	寄進	一昨年銀 5 両
54	lubsangrasi	僧	38	不明	不明	不明	不明	一昨年銀 15 両、駱駝 1、昨年銀 15 両を兄 lubsang が納入
55	nawangrasi	僧	23	不明	不明	不明	不明	一昨年銀 2 両、昨年銭 1500 文、羊 1、山羊 1、馬 1 兄 buyantu より一昨年銭 1400 文、昨年銭 300 文
56	bayansang	俗	52	約 30 年前	本人	tayiji dašijab の qariyatu albatu	売却	昨年銀 2 両
57	lubsangdarji	僧	50	雍 9	父 sangǰab	tayiji daliγ の albatu	不明	一昨年銀 2 両、昨年銭 2800 文 今年銭 500 文
58	jamsangnorbu	僧	43	乾 35		tayiji pungšuγrasi の albatu	寄進	一昨年銭 1480 文、昨年銭 450 文、羊 1
59	isisodnam	僧	50	乾 23		tayiji ajar-a の albatu	売却	一昨年銀 1 両、銭 700 文、昨年銭 2700 文、馬 1、今年銭 500 文

60	jambal	僧	49	不明	父 dalai、その弟 tuuγar	qariyatu tayiǰi dalantai	トゥメド公に売却したが訴えられたため広覚寺から60両を借りて公に払い請け戻し、dalai等が広覚寺に80両払って属下となった	一昨年 tuuγar よりラクダ1、馬2など
61	jüngnei	僧	52	乾27	父、本人	tayiǰi kičiyenggüi の albatu	売却	無
62	samdan	俗	70	乾18	ejen siraokin とともに	章京 γalu 佐領の tayiǰi čiwang の albatu barba、siraokin らの ger-ün köbegüd	売却	一昨年銭1500文、子 idamǰab から銀5両、昨年 idamǰab から馬1、銭5000文、üy-e degüünasun から一昨年銭1500文、昨年銭1000文
63	mingǰuurdorǰi	俗	50	乾27		章京 ǰudba 佐領の tayiǰi ajar の albatu もと民人の子	売却	昨年銀8両、馬1
64	rabǰur	僧	53	乾21		章京 biligtü 佐領の tayiǰi arabdan の albatu	寄進	一昨年銀10両、ǰalbuu より銀12両、昨年銀8両、羊1、山羊1、馬1、ǰalbuu より銀10両、羊4、今年羊1、ǰalbuu より羊2 ǰalbuu は父のいとこの子
65	lubsangčereng	僧	45	乾20	父 delger、その兄 dalai	tayiǰi aǰar-a の albatu	売却	一昨年銀5両、rasičereng より銭2000文、昨年銭3000文、isiwangbu より馬1、銭5000文、rasisereng より銭1000文、今年 isiwangbu より銀2両 isiwangbu、rasičereng は父の弟 dalai の子

彼らが広覚寺の属民となった際の扱いについては、売却が三三例（五一％）、寄進が二二例（三四％）、不明七例（一一％）、自発的な移籍が三例（五％）である。

売却三三例の内、タイジのアルバト一八例（内一例はトイン〔貴族出身のラマ〕のアルバト、一例はハリヤアト）、アルバトのフヴード八例（内一例はハルツのフヴード）、原身分不明の者七例である。一方寄進二二例の内タイジのアルバトであった者が九例、タイジのフヴードが一例、アルバトのフヴードであった者が三例、原身分不明九例である。

また、アルバトのフヴードであるとした一一例中六例が、主人のアルバトが、タイジによってゲリーン・フヴードごと寄進（二例）ないし売却（三例）されたものである。主人たるアルバトが自らのタイジの関与なしに、自分のフヴードを広覚寺に移した例では、寄進が一例、売却四例である。

供述者六五名中、実に七八％にあたる五一人が僧侶と称していることが注目される。嘉慶四年の、おそらくはボヒンによる調査の際に作成されたものと思われる同寺所属ラマの出身地別一覧によると、ウラド後旗出身のラマは、二一四名を数えている。供述者中の五一名の僧がこれに含まれるかどう

かは明らかではない。ただ重要なのは、ウラド後旗側がアルバを徴収した際に、対象者が僧籍にあるか否かを問題にしていないという事実である。ただこれらの僧が徴収の対象となりうる財産を所有していたことがアルバ徴収の前提であることを考えると、彼らが寺院に常住する学僧ではなく、遊牧生産に従事する在家ラマだった可能性が高いと考えられる。

旧主が僧であった例は四例（41、42、49番）ある。41番チョイムペルは旧主であるウラド後旗の僧ジャムサンカムボによって売却されている。42番シワドルジの旧主はトイン・サンロヴであったという。トインとはタイジ出身のラマを意味すると考えられるので、タイジは出家後も属下人（この場合アルバト）との関係を維持したことが知られる。49番リグセドの旧主は「ウラド東公旗協理タイジ・ラシポンソクの属下の格隆ナワーンラグバ」である。この三例の内、41、49番の二例がフヴードとし、42番のみはアルバトとする。

供述者の広覚寺への移籍前の身分について、六五人中三分の一にあたる二二人が言及せず、残りの四三名中三一人がアルバト、一二人がフヴードと回答している。フヴードは、前述のように従来奴隷と考えられてきた身分である。アルバトとは、「アルバの負担者」を意味する語であるが、一応非奴隷（フヴード）・非貴族世俗身分を意味する。とすれば、清朝の旗制下における佐領箭丁とタイジ随丁を包含した概念であることになる。ハリヤアトは「属下人」を意味する語であって、フヴードもアルバトもいずれも包含しうる概念といえるが、ここではアルバトと同義と考えた。

ここで注目したいのは、供述者がウラド後旗時代の自分の身分の区分をアルバト或いはフヴードと認識しており、六五名中佐領箭丁・随丁の区分に言及した例が全くない事実である。八例（1・44・45・48・51・62・63・64）については主人のタイジと佐領の関係が明示されるが、本人についてはタイジのアルバトとしており、佐領箭丁の身分の有無には言及がない。

広覚寺へ移籍した事情について見てみると、まず不明の七例を除くと、寄進と売却合わせた数が全体の八割を越え、自発的な移籍は実に三例のみである。つまり、寺領民への移籍は、それがアルバトやフヴードの場合は移籍する本人の意思により決定されるのではなく、旧主の意向によって決まることが一般的だったことを示している。ただし自発的移籍の内一例（39番）は、「我等の所轄のタイジは財産がないので、彼自身と我等共に所轄のザサク公ソノムラヴダンに報告して、親族一同で相談して、ジャヴフラント寺院のシャビとなって潜り込み、生計を立てていた。今所轄タイジは子のないまま亡くなった。アルバトである私一人は、同寺でシャビなっていたが…」というもので、主人のタイジがシャビとなるに伴って広覚寺領民となった例であって、厳密には必ずしも自発的な移籍とは言い難い。

また、寄進された事例二二例を売却の三三例が上回っている事実も注目される。寺院属下への移籍には、旧主への代価の支払いが伴いえたことを示している。旧主は、代価の獲得を目的として属民の売却を行っていたのである。しかも、非奴隷身分のアルバトが、奴隷身分のフヴード同様に売却の対象となっていた事実が注目される。このことは、アルバトとフヴードの区分が、売却の可否をもってはなしえないことを示している。売却の理由について、広覚寺は、

彼らの旗の貧しいタイジ達が民が旱害・雪害に際して飢えに苦しんで、所轄ザサグ・協理に申し出て、自分のアルバトやゲリーン・フヴードを我が寺院に印を押した証文を添えて売却したものがある。

と、自然災害の発生が一因となって、ザサグ承諾の上で売却していたことを示唆している。[41]

またもう一つ注目される点として、タイジが自分のアルバトのフヴードを、アルバトと切り離して単独で売却・寄進する例が皆無であることである。タイジがアルバトを寄進・売却した場合は、そのアルバトのフヴードは主人と運命を共にすることが原則だったと考えられる。

つまり、タイジによるアルバトの売却は、売却されたアルバトとそのフヴードの主従関係には影響せず、タイジ自

身とアルバトの関係の変更を意味するにすぎない。従って、タイジ属下のアルバトのフヴードは、直接の主人たるアルバトと主従関係を結ぶのみで、タイジとは直接の隷属関係を持たないことが示唆される。

以上から、次のような知見を導き出すことができよう。

1：ウラド後旗から広覚寺に移籍した人々には、アルバトとフヴード両身分が含まれる。

2：移籍の形式は、ほとんどの場合アルバト・フヴード共に寄進もしくは売却であり、自発的な移籍は少数である。

3：供述を行った人々は、自己の身分をアルバトかあるいはフヴードとのみ回答し、佐領箭丁・随丁の別には一切言及していない。ボヒンの措置に箭丁・随丁の回籍が指示されている以上、アルバトの中には箭丁・随丁が含まれていたはずである。(42)

4：ツェヴデントンロヴによるアルバ徴収は、対象者がアルバトであるとフヴードであるとに関わらず実施されており、この観点から両身分の区別はなされていない。

5：タイジがアルバトを寄進・売却した場合、そのアルバトのフヴードは主人とともに寄進・売却され、アルバトとの関係は維持される。

結　語

以上の知見から、我々は次の事実を確認することができよう。

第一に、広覚寺の地位をめぐる同寺とウラド後旗ザサグ・ツェヴデントンロヴの抗争の経緯から、広覚寺建立から乾隆末に至るまで、広覚寺がチャンキャ属下の独立した寺院であるとの認識が、広覚寺側のみならず、ウラーンチャヴ盟王公の間で共有されていた事実が注目される。これら当事者ばかりでなく、二度にわたり所領問題をめぐって介

入した理藩院にも、双方の認識は問題にされることなく事実上追認されていた。理藩院は、同寺をウラド後旗の旗寺院であるとするツェヴデントンロヴの主張に対して、厳しい叱責さえ加えている。広覚寺のチャンキャ属下への地位移動に関する明確な証拠が存在しないことは、嘉慶四年のボヒンによる調査によってはじめて暴露されたのである。換言するならば、乾隆期における広覚寺の処遇は、チャンキャ＝ホトクトという乾隆帝の信任あついラマの権勢を裏付けとして、清朝の世俗権力の文書行政の枠外で決定されており、理藩院の措置もこれに追認したものだった。

乾隆帝とチャンキャ＝ホトクトの相次ぐ死は、広覚寺の地位を基礎づけた人間関係を消滅させた。その結果理藩院を通じた文書行政が始めて前面に出、広覚寺の地位に関する認識は覆されたのである。ただ、嘉慶帝・理藩院といえども、チャンキャが指導する仏教教団の意向を無視することはできず、広覚寺の宗教事務と世俗事務を切り離し、宗教事務をチャンキャの属下とし、世俗事務を綏遠城将軍の管轄とすることで決着させたのであった。

第二に、嘉慶四年のボヒンによる調査に至るまで、ウラド後旗属民の広覚寺への寄進・売却という、旗制度の根幹に関わる「違法行為」が、何らの躊躇もなく行われていたという事実が重要である。乾隆三七（一七七二）年のフトゥリンガによる調査の際にも、広覚寺領民となっていた佐領箭丁・随丁の旗側への返還が命令されている。にもかかわらず、かかる行為が嘉慶四年まで是正されなかったという事実は、佐領箭丁・随丁という旗体制の根幹を形成するはずの身分制度の実質に強い疑問を懐かせるものである。比丁作業は、乾隆期のウラドにおいても実施されていたと考えられるが、にもかかわらず、清朝理藩院は、旗箭丁・随丁の売却・寄進を防ぎ、旗体制を適正なものに維持する術を持たなかったのである。

第三に、ウラド後旗から広覚寺に移籍した供述者達の誰一人として、自分の箭丁・随丁としての身分を明らかにしておらず、アルバト（ハリヤアト）・フヴードの別をもって自己の身分を証言していることが注目される。ツェヴデントンロヴが徴収したアルバは、彼自身の供述によれば、本来佐領箭丁が負担するべき清朝のアルバであった。にも

関わらず、アルバ徴収の対象となった供述者達が佐領箭丁と随丁との区別に無関心であるように見えるのは、不可解でさえある。かかる事実は、ウラド後旗がアルバ徴収の対象と考えていたのは、元来旗の属民であったか否かという点にあるにすぎず、比丁冊上の身分が佐領箭丁であるか随丁であるか、はたまたフヴードであるかには関わりがなかったのではないかとの疑いを生ぜしめるものであり、かつ当時の旗民が、旗の箭丁であるか随丁であるかよりは、アルバトであるかフヴードであるかをもって自己の身分上の地位区分として意識していたことを示している。

清朝は、ボヒンの調査の対象となったこれらの元ウラド後旗民の内、比丁冊に登録された箭丁・随丁を旗に戻すように指示しているが、そのためには、綏遠城将軍による再度の調査を必要としたのである。

敬虔なチベット仏教徒であったモンゴルの王公や属民にとって、仏教寺院への属民の寄進は、仏教徒としての善行に属したであろう。しかし清朝にとっては、寄進される牧民が箭丁や随丁など、清朝への軍事的奉仕に任ずる者であった場合、体制の根幹に関わる問題と認識されることになる。しかし旗現地においては、属民の社会的身分は王公タイジのハリヤアト（アルバト）とフヴードが明示的に区別されるにすぎず、箭丁であるか随丁であるかは問題とならなかったのである。これは身分秩序に関わる二つの原理が併存する中で、モンゴル側のエジェン・ハリヤアト関係に即して属民の寺院への寄進売却行為が行われたことを意味する。つまり寺院への寄進・売却行為は、清朝的秩序を無視したところにこそ成立した。しかしツェヴデンドンロヴが、盟旗制度において要求されるアルバ徴収を広覚寺属民中の旧ウラド旗民を対象に実施し、これが清朝中央の介入を引き起こしたことによって、清朝が導入した一方の身分秩序である盟旗制原則に則した佐領箭丁・随丁の身分構造が前面に出ることになり、箭丁・随丁身分を有する者のウラド後旗への返還措置が採られたのであると考えられる。

しかし盟旗制原則からすればあくまでも違法な寄進・売却行為が、ほぼ乾隆年間を通じて実行され、理藩院もこれを問題としなかったのは、乾隆帝とチャンキャ・ホトクト率いる中央の仏教教団の親密な関係に起因したものと思わ

れる。そもそも清朝の行政法規は、モンゴル盟旗におけるエジェン・ハリヤアト関係におけると同様、仏教教団内の師弟関係によって律せられる秩序を規定していない。皇帝と国師の関係も、ドゥインホル・バンディダとチャンキャの関係も、清朝の行政法規に明確な規定を持たないのである。それゆえかかる「違法」行為は、皇帝自身と国師という二大権力者が当事者である限り、行政法規の枠外で機能し続けたのである。乾隆帝とチャンキャ・ホトクト二世ロルペードルジの死は、かかる関係を支えた基盤を消滅させ、一方の世俗的行政法規に基づく官僚的行政統治を優位に立たせたのであろう。ここに、盟旗内部におけるエジェン・ハリヤアト関係と盟旗制諸原則両者の関係に対応する、清朝中央における乾隆帝の仏教統治と官僚制的統治の相克を見いだすことができよう。

しかし、ツェヴデンドンロヴの属民奪回の試み自体が、必ずしも盟旗制原則に照らして実行に移されたようには見えない事実も指摘しておかねばならない。彼は一連の供述や文書の中で、寄進・売却者の中に箭丁や随丁がいることを奪回の理由とはしておらず、あくまでも広覚寺が自旗の寺院であり、自分の属下であると主張しているにすぎない。つまりツェヴデンドンロヴにおいても、佐領・随丁の区分は強くは意識されておらず、その区分は清朝中央の介入を招いた段階で初めて問題となったのである。

清朝のモンゴル統治の特質は、盟旗制度原則の導入とモンゴル在来のエジェン・ハリヤアト関係の維持という二つの秩序を含んでいた。かかる統治上の二面性が、ザサグ旗から寺院への、清朝からみれば「不法」であり、仏教徒の行為としては推奨されるべき行為としての属民の移動を可能としていたのである。

注

（1）モンゴルの研究者、特にSh.ナツァグドルジは、チンギス・ハーンによって打ち立てられた軍事的封建制が一五世紀に解体し、封建的主従関係が形成されたとする。すなわち、それまでの千戸長による属民統治にかわって、ボルジギン氏をはじめとする支配

氏族の封建主が属民たるアルバトを農奴として支配する封建制へ移行したとする［Нацагдорж 1978］。また近年小沼孝博は、清朝に服属したオオルドと清朝皇帝の関係に関わって、「エジェン・アルバトゥ」の関係の存在を指摘し、「清朝の「旗」編立の前提、及び「旗」導入後の支配の核心に、「エジェン－アルバトゥ」の垂直軸が存在していた」としている。唯物史観の立場から封建的主従関係として「エジェン・ハリヤアト」の関係を問題とするモンゴルの研究者と、小沼氏の指摘の枠組みは必ずしも一致しないが、筆者（岡）がここで述べようとするエジェン・ハリヤアト関係は、小沼氏の問題意識と近いものと考えている［小沼　二〇〇四］。

（2）『欽定大清会典』（康熙朝）巻一四に、理藩院一、丁冊。

（3）比丁とその結果を記録した比丁冊の内容については、［岡　一九九八］参照。

（4）王公タイジ属下を全て佐領に編成してしまうことへの反発は、既に随丁の制度を設けた順治帝によって意識されていた。「又蒙古台吉、俱分別等級、優免人丁。其餘人丁、三丁之内、派甲一副。乃披甲人等、以其身非台吉属人、遂行藐視、不知各台吉皆率領本国来帰、乃有功之人。其令優免人丁者、一則分別貴賤、一則恐披甲之人出兵、則台吉無人以供使令。自今以後、披甲藐視本主、即於扎薩克王貝勒等処告理、査其虚実治罪。」（『世祖実録』巻一〇九、六上、順治一四年四月辛巳条）。内モンゴルでは、まず崇徳元（一六三六）年に佐領が編成され、後に随丁が抽出されたことに注意が必要である。

（5）altanorgil youllan emkidken nayirayulba. kökeqota-yin teüken mongγul surbulǰi bičig (1) : ǰasay ǰakiryan-u bayiγulumǰi. öbür mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriγ-a. qayilar, 1988. (2) : γaǰar širüü-yin asaγudal. öbür mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriγ-a. qayilar, 1988. (3) : anggi-yin qaričaγ-a. öbür mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriγ-a. qayilar, 1989. (4) : neyigem-ün aǰu aqui. öbür mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriγ-a. qayilar, 1989. (5) : ǰarγu ǰaγalduγan-u kereg. öbür mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriγ-a. qayilar, 1989. (6) : šasin surtaqun ba soyul kümüǰil. öbür mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriγ-a. qayilar, 1989.（以下、KTMSと略称する）なお、アルタンオルギル氏の史料集に収録された原史料の現在の所在について、筆者は確認していないが、その一部について、同氏の自宅において拝見したことがある。本来原史料を確認した上で研究を進めるべきと考えるが、これらの史料の所在が確認できない現状では、さしあたり本史料集によって議論を行う。今後原史料が公開され、利用が可能になった時点で、改めて検討する所存である。

（6）張穆撰『蒙古游牧記』巻五、内蒙古烏蘭察布盟游牧所在に、「元太祖弟哈布図哈薩爾十五世孫布爾海、游牧呼倫貝爾、号所部曰烏喇特。旧作呉喇忒。三旗。中旗、札薩克鎮国公。今襲輔国公。前旗、札薩克鎮国公。後旗、札薩克輔国公。後襲鎮国公。同游牧。」とある。『清代蒙古史料合輯』（二）、中国公共図書館古籍文献珍本匯刊・史部、北京、全国図書館文献縮微復製中心、二〇〇三年。

(7) 『欽定外藩蒙古回部王公表伝』巻四一、烏喇特部總伝。
(8) 『土默特志』巻六、召廟記附。清光緒年間刊本、中国方志叢書、台北、成文出版社、一九六八年、一〇五頁。
(9) 長尾雅人『蒙古学問寺』は、その名をロサンテンペーギャンツォ blo-bzan (bstan-pahi) rgya-mtsho、「丙子年生、六十八歳死（西暦一六九六～一七六三年）」とする［長尾　一九四七ａ］。
(10) 『土默特志』巻六、召廟記附、一〇五頁。
(11) チェンゲルジャヴも同様のことを述べ、「ズーンガル王が支持していたことについて、文字で記録されたものは失われ、現在のところ見つからない」と述べている。また長尾雅人も「寺伝」によるとして同様の説話を紹介している。同寺に伝えられる説話のようである。［čenggeljab 2003: 8］［長尾　一九四七ａ］。
(12) KTMS. VI, p.346.
(13) KTMS. IV. pp.45-46. 寺の創建年代について、［長尾　一九四七ａ］は乾隆一六（一七五一）年としている。
(14) KTMS. V I. pp.335-338.
(15) ドゥインホルとカンギュルワ・ホトクトの関係については、Paul Hyer. Sechin Jagchid: A Mongolian Living Buddha. Biography of the Kanjurwa Khutughtu. Albany, 1983.
(16) KTMS. I. pp.221-225.
(17) KTMS. I. pp.344-346. 嘉慶四年一〇月一七日付、綏遠城将軍衙門文書。広覚寺ドゥインホル・バンディダ化身イシニマ宛咨文。
(18) KTMS. I. pp.340-341. 道光元年二月初四日付、綏遠城将軍衙門文書。広覚寺ダーラマ、デムチ等宛咨文。
(19) KTMS. I; pp.201-202. 道光九年九月一四日付、広覚寺ダーラマ、デムチ等文書。綏遠城将軍衙門宛呈文。
(20) KTMS. I. pp.344-346. 嘉慶四年一〇月一七日付、綏遠城将軍衙門文書。広覚寺ドゥインホル・バンディダ化身イシニマ宛咨文。
(21) KTMS. V: p.273. チャンキャ・ホトクト属下広覚寺ラマ等・ゲヴグイ・シャンゾドバ・オムブ・ニャラヴはじめ衆ラマ等の欽差大臣・ウラーンチャヴ盟ダルハン貝勒宛呈文。
(22) KTMS. II: pp.76-77. 乾隆二四年三月、理藩院よりウラド輔国公ソノムラヴダン旗務協理タイジ・チェレンジャムス、ガルサン宛文書。
(23) KTMS. I. pp.396-399. 乾隆三五年八月一三日付、モーミャンガン旗協理タイジ・ツェリントンロヴ、ウラド旗協理タイジ・ドルジジャヴより盟長ドゥルベンフーヘド多羅ダルハン・ゾリグト郡王宛呈文。

(24) KTMS. II. pp.22-26. ウラーンチャヴ盟長ドゥルベンフーヘド多羅ダルハン・ゾリグト郡王・副盟長ハルハ多羅ダルハン貝勒より広覚寺宛文書。
(25) KTMS. II. pp.33-37. 乾隆四七年六月朔付、盟長ウラド・ザサグ輔国公ジグミドドルジより広覚寺ドゥインホル・バンディダ、座主ルハーラムバ・バンディダ・ハンバ・ダムバリンチン宛文書。
(26) KTMS. II: pp.76-77. 乾隆二四年三月付、理藩院文書。ウラド鎮国公ソノムラヴダン旗旗務協理タイジ・ツェレンジャムス、ガルサンへの返書。
(27) KTMS. II: pp.33-37. 乾隆四七年六月付、盟長ウラド・ザサグ鎮国公ジグミドドルジ文書。広覚寺宛。
(28) 中国第一歴史档案館、全宗三、編号二〇三（二）軍機処録副『満文月摺档』二九一～三二九頁、乾隆三七年七月一四日付フトゥリンガ奏文。
(29) KTMS. II.pp.44-47 嘉慶二年三月二七日付、盟長ハルハ・ザサグ多羅ダルハン貝勒文書、副盟長ザサグ鎮国公ツェヴデントンロヴ、協理タイジ宛咨文。
(30) KTMS. I: pp.226-227. 乾隆二五年二月一六日のチャンキャの広覚寺宛印文。
(31) KTMS. I: pp.245-246. 乾隆五八年五月二六日付、副盟長ウラド・ザサグ鎮国公、協理タイジ文書。盟長ハルハ・ザサグ多羅ダルハン貝勒宛。
(32) KTMS. V: pp.265-266. 乾隆五八年六月一六日付、盟長ダルハン貝勒文書、ドゥインホル・バンディダ・ラマ宛。
(33) KTMS. V. pp.267-269. 無年月。広覚寺ラマ・ゲヴグイ・オムブ・ニャラヴよりウラーンチャヴ盟長ダルハン貝勒、ザサグ・テリグーン・ラマ・ラグワ・ホトクト宛。
(34) KTMS. II. pp.48-53. 嘉慶二年閏六月二一日。チャンキャ・ホトクト属下広覚寺ラマの文書。ウラーンチャヴ盟長ハルハ・ザサグ多羅ダルハン貝勒宛。
(35) KTMS. V.217-220. 無年月、ウラーンチャヴ盟長ダルハン貝勒のドロンノールの全ラマ・バンディを管理するザサグ・テリグーン・ラマ・ラグワ・ホトクト宛文書。
(36) KTMS. II.pp.44-47. 嘉慶二年三月二七日付、盟長ハルハ・ザサグ多羅ダルハン貝勒文書、副盟長ザサグ鎮国公ツェヴデントンロヴ、協理タイジ宛咨文。
(37) KTMS. II.53-54. 嘉慶四年二月二三日付ラグワ・ホトクトより広覚寺宛文書。

(38) KTMS. V.276-292. 嘉慶四年五月一五日付綏遠城将軍よりラグワ・ホトクトおよびツェヴデントンロヴ、盟長ダルハン貝勒宛咨文所引のボヒン上奏。

(39) KTMS. III: pp.67-94, 96-112. おそらくこの供称は、ボヒンによる審理の際に取られた供述で、ボヒンの上奏に附件として添付されたものであると思われる。KTMSでは、この供称のみ別個に収録されており、これが添付されていた文書についてなんらの注記もされていない。

(40) これらの「僧侶quwaray」とされる供述者は、六五名中五一名に及び、「俗人qar-a kumiin」と区別されているが、広覚寺の僧侶とも区別されており、ハラシャビであると考えられる。

(41) KTMS.II. pp.48-53. 嘉慶二年閏六月二一日付チャンキャ・ホトクト属下広覚寺ラマ文書。ウラーンチャヴ盟長ハルハ・ザサグ多羅ダルハン貝勒宛呈文。

(42) 本節で取り上げた供述の中に、主人のタイジについて、たとえば「ウラド東公旗の章京エンヘバヤルト佐領のタイジ・バルジュルのアルバトであった」(44番：僧awangbaldan)という表現が現れる。タイジとそのアルバトが特定の佐領と関係を有していたことを示すものである。田村英男は、ウラド西公旗(前旗)について、佐領に「隷属王公台吉」がいたことを示している[田村一九四三]。また、アルタンオルギル史料集に収録されたオルドス・ウーシン旗の佐領の丁冊にも、佐領をハリヤアトとするタイジの名が記録されている。内モンゴルにおけるタイジと佐領の関係については、旗の史料による詳細な検討が望まれるが、今後の課題とせざるを得ない。KTMS. I. pp.257-265所収の六件の丁冊を見よ。また、ハルハには王公タイジ属下としてのオトグ・バグなる集団が存在した[岡　二〇〇七]。

参考文献

石濱裕美子　二〇〇一『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店

岡洋樹　一九九八「清代ハルハ・モンゴルの比丁冊」(『東北アジア研究』第二号)

———　二〇〇七『清代モンゴル盟旗制度の研究』東方書店

小沼孝博　二〇〇四「清朝によるオーロト各オトク支配の展開——モンゴル諸部に対する「旗」支配の導入——」(『東洋学報』第八五巻第四号)

菅沼晃　二〇〇四『モンゴル仏教紀行』春秋社

田村英男　一九四二「蒙古社会の構成的基礎単位としての蘇木――伊克昭盟準　爾旗河套地（河北）を中心として――」（『満鉄調査月報』第二二巻第二号）
長尾雅人　一九四七ａ『蒙古学問寺』全国書房（再刊：中央公論社、一九九二年）
――――　一九四七ｂ『蒙古喇嘛廟記』高桐書院（再刊：中央公論社、一九八七年）
qurca 1998a: badkar süm-yin nutuγ belčiger kiged orčin toγurin-u qamaγalalta. öbür mongγul-un baysi-yin yeke suryγuli-yin erdem sinǰilgen-ü sedkül 1998-1.
qurca 1998b: badkar süm-e-yin aǰu aqui-yin sudulul. öbür mongγul-un baysi-yin yeke suryγuli-yin erdem sinǰilgen-u sedkül. 1998-3.
selhaǰab, lh. oyunbilig 1991: badkar süm-e. öbür mongγul-un sinǰileku uqaγan tegnig mergeǰil-un keblel-ün qoriγ-a. ulaγanqada.
čenggeǰab 2003: badkar süm-e-yin γurban jaγun ǰil. öbür mongγul-un arad-un keblel-ün qoriγ-a. kokeqota.
呼和巴雅爾　一九九七「包頭五当召」（『内蒙古文史資料第四五輯　内蒙古喇嘛教紀例』）
Ш. Нацагдорж 1978: Монгольн феодализмын үндсэн замнал. Улаанбаатар.

四　「民族分裂主義者」と「中華民族」
――「中国人」とされたモンゴル人の現代史――

楊　海英

1　諸民族の歴史を歪曲した政治的言説の登場

現代中国を代表する民族学者の費孝通は二〇世紀後半に一つの仮説を出した。「中華民族多元一体構造」である。費孝通によると、「自然発生的な民族実体」としての「中華民族」は、「共同で西方列強の圧力に抵抗するなかで、苦楽を共にする自覚的な民族実体へと変化していった」、という［費　二〇〇八］。費孝通の言説は一九八九年に返還前の英国殖民地香港で発表されたもので、イギリス流自由主義の影響を受けてきた香港人たちを「幸せな中華の大家庭」に温かく迎える用意がある姿勢を示すための宣伝だった。費孝通が演説をおこなった直後に首都北京の天安門で民主化を求める学生たちに銃口を向けた中国政府の工作に香港人たちは幻滅したかもしれないが、彼の演説はその後国内の少数民族を統合する強力な政策に変わっていった。そして、いまや権威ある「学説」としてその「実体化」を作り上げようと中国は国を挙げて邁進している。

周知のとおり、東アジア最後の王朝である清は中国人（すなわち漢人）からずっと「野蛮人」と呼ばれてきた満洲人とその同盟者のモンゴル人が建てた征服王朝であった。一九世紀半ばに入ると、「紅毛碧眼」の「新しい野蛮人」たちが海上から現れて大清の玄関口をたたいた。費孝通流の言葉を拝借すれば、「西方列強の圧力」である。皮肉にも、北アジアの草原と森林から来た「野蛮人」を支配者に頂く漢人たちは「西方列強」たる「野蛮人」との「抵抗」のなかで、「中国人」としてのナショナリズムが格段と強まっていった。漢人から「中国人」に成長した人たちは「韃虜を駆逐して中華を恢復」するというスローガンのもとで中華民国を成立させた。漢人＝中国人たちからすれば、この革命はまず満洲人・モンゴル人の支配からの独立で、付帯的に「西方列強」からの自立をも将来の目標に掲げたにすぎなかった。それは、名実共に漢族の自立革命であったといえよう。

では、漢人たちの国民国家が形成されていくプロセスのなかで、「野蛮人」たちは「駆逐の対象」とされながらも中華に未練がましく、費孝通が標榜する「苦楽を共にする」路をずっと歩んできたのだろうか。この点はいわば「中華民族多元一体構造」説の最大の根拠である以上、まずその拠り所が成り立つかどうかを検証しなければならない。

清朝の崩壊を受けて、モンゴル高原に住む人たちはチベット仏教の高僧を国家元首に選出して独立した。彼ら自身の言葉で表現すると、独立運動は「アジアにおける最初の近代的な革命」だという［Onon 1989］。つづいてチベットも独立を宣言して国際社会の援助を待った［阿部　二〇〇六］。そして、東トルキスタンの住民たちも短いながらソ連の力を借りて独自の国家を建立したのは漢族も認める事実である［王　一九九五］。このように、清朝の藩部とされていたモンゴルとチベット、それに新疆がすべて中華民国から離脱して独自の国民国家を建てようと奔走してきた事実は、どれも費孝通の語る「西方列強に抵抗した共闘の事実」を根底から否定している。費孝通はモンゴル人とチベット人、そして東トルキスタンの住民たちの歴史を意図的に歪曲しているのである。

一歩譲って考えよう。結果として独立できずに、不本意にも中国領内で漢人たちから与えられた「区域自治」に満

足しなければならなくなったモンゴル人とチベット人、それにウイグル人たちは中国政府から寛大な扱いを受けてきたのだろうか。各民族に自治共和国ないしは共和国の権限、それにソヴィエト連邦からの離脱権を憲法で認めるソ連を「諸民族の牢獄」と批判してきた中国は費孝通らが嬉々として力説する「各民族の幸せな大家庭」だったのだろうか。二〇〇九年で還暦に達した中華人民共和国の建国後の歴史を振り返ると、まず、新疆では一九五〇年代に過去の独立志向派たちが例外なく「民族右派」として粛清された［呉　二〇〇六］。つづいてダライ・ラマ法王も一九五八年にインドに追放され、「百万人の農奴を平和的に解放」する過程で、数十万人のチベット人が殺害された［阿部　二〇〇六］。「民族右派」と「封建的な農奴主のダライ・ラマ」という障害を取り除いた中国は新疆とチベットに対して一九六〇年代から厖大な数に上る漢人を移住させ、大規模な屯田地域を開拓して、確固たる殖民政策を進めてきた。その結果、当事者のチベット人とウイグル人たちの不満はことあるごとに噴出した。二〇〇八年三月の「チベット騒乱」と二〇〇九年七月の「ウイグル暴動」などはその典型的な事例だといえよう。他の民族の歴史を意図的に歪曲してまで創りあげた「中華民族」説は「中国の民族問題」と矛盾して同国の現状をリアルに示している。では、内モンゴルのモンゴル人たちはどのような運命をたどってきたのだろうか。

2　「血肉を分かちあった民族」の分断

中国領内モンゴル自治区と、その北隣のモンゴル国。同じ民族が分断されて異なる国家に住むようになってから六四年の歳月が過ぎようとしている。同じ歴史をいだき、同じ言語を話し、同じ価値観をもつ人々は一九一一年に清朝が崩壊したときに一度、まとまった国を創ろうと奮闘した。モンゴル高原の諸集団は独立できたが、清末から漢人農民の進出が激しく、漢人軍閥に要衝をおさえられていた内モンゴルは中華民国にとどまらざるを得なかった。中華

民国に残ったモンゴル人たちの一部は、徳王ことデムチュクドンロプ（一九〇二―六六）を中心に、日本軍の力を借りながら、シリンゴル草原で将来の独立を射程に入れた「高度の自治」運動をくりひろげた。別の一部、内モンゴルの東部は日本の傀儡国家、満洲国に編入された。徳王の部下たちも、満洲国のモンゴル人役人たちも実は、「内モンゴル人民革命党員」がほとんどだった。内モンゴル人民革命党は一九二五年一〇月にコミンテルンとモンゴル人民共和国の援助によって張家口で成立したものである。「反大漢族主義」と「反帝国主義」を通して中華民国からの離脱を目指す内モンゴル人民革命党員たちは、コミンテルンの指示で潜伏し、民族自決の時を静かに待った。

写真1　内モンゴルのシリンゴル草原に立つ徳王の宮殿の跡。ここに、内モンゴル人民共和国臨時政府が誕生したが、まもなく中国共産党に解散に追いこまれた。モンゴル人たちにとって決して忘れがたい歴史の場でも、風雨に晒されている。

近現代の内モンゴルは中国と日本の殖民地だった[Jankowiak 1988, Bulag, Uradyn 2002]。一九四五年八月にソ蒙連合軍が南下して日本軍を追放して満洲国が崩壊した時点で、内モンゴルを日本の殖民地支配からは解放できた。内モンゴルに入ってきたモンゴル人民共和国からの軍人たちと内モンゴルのモンゴル人たちはつかのまのあいだ、「兄と弟が再会した」ように喜びをわかちあっていた。モンゴル人民共和国の軍隊が南を目指した際に、同国の最高指導者チョイバルサン元帥は「我が血肉を分かちあった内モンゴルを解放し、自由を獲得」しようと作戦を指揮していた[フスレ　二〇〇四]。

ソ蒙連合軍に解放された内モンゴル中央部のシリンゴル草原には「内モンゴル人民共和国臨時政府」（写真1、2）、東

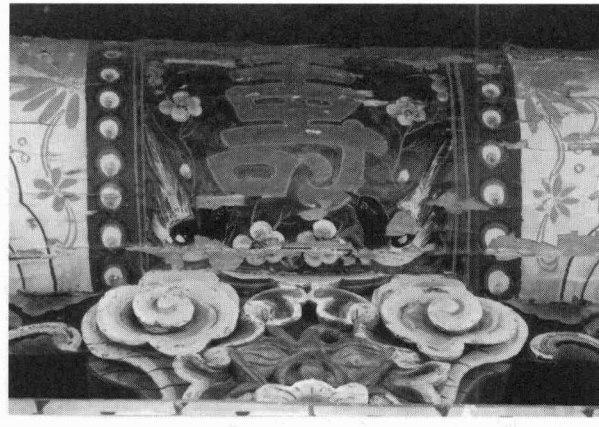

写真2　崩壊した徳王の宮殿内の梁には、過去の栄光を語る装飾が残る。一九四〇年代には多数の日本人がここを訪れ、モンゴル人の独立と自決を支持する、という甘い約束を交わしていた。

の満洲国時代の興安省の町、王爺廟（現ウラーンホト市）には「東モンゴル人民自治政府」があいついで現れた。どちらも復活した内モンゴル人民革命党員たちを中心とした組織で、モンゴル人たちの絶大な支持と人気を得て、モンゴル人民共和国との統一を切望していた。そのうち、内モンゴル人民革命党の東モンゴル本部は「内モンゴル人民解放宣言書」を公布した。「内モンゴルはこれからソ連とモンゴル人民共和国の指導の下で、モンゴル人民共和国の一部となる」、と内モンゴル人民革命党は高らかに宣言していた。彼らはまた次のような書簡を一九四五年八月一八日にモンゴル人民共和国の指導者チョイバルサン元帥とツェデンバルらに提出した。

内モンゴルの人民は長年にわたって漢人の北洋軍閥や日本帝国主義の支配を受けて、苦しんできた。我が内モンゴル人民革命党はモンゴル人民共和国とソ連の指導を受けて革命闘争を今日までに推しすすめてきた。内モンゴルの二〇〇万人の同胞たちは、モンゴル人民共和国に合併されることを強く要望している。いまこそ、全モンゴル族統一の絶好の機会である［内蒙古専揪哈豊阿聯絡委員会・内蒙語委哲学社会科学研究所『東方紅』、一九六七。傍線は筆者による］。

一方、内モンゴル中西部シリンゴル草原のモンゴル人たちが中心となって組織した「内モンゴル人民共和国臨時政府」の「独立宣言文」は以下のとおりだった［田淵　二〇〇八］。

全世界の国家・民族に宣告する。

我々モンゴルは、歴史上にあらわれてから現在に至るまで、ひろき土地とおおくの民を有する、完全なる自由の国であったが、十七世紀中葉になって、満洲民族の大清国との友好を重んじ、同じ政権に入った。……その後、一九一一年に中国革命が起こり政権が交代し、中華民国が樹立されたその時まさに、我々全モンゴルの従来の同盟関係は断絶するべきであったのだが、中国は、我々内モンゴルを北モンゴルより無礼にも略奪・分断し、その属下に入れたことから、我々全モンゴル民族の発展なき状態を決定づけた（傍線は筆者による）。……我々人民を解放してくれた、ソ連と我々の兄弟モンゴル人民共和国、そして我々と隣接する中華民国にはじまり、世界の弱小民族に自由を与えたイギリス、アメリカ等の民主主義国家が一斉に内モンゴル人民の要望を受け入れ、独立を承認することは確実であろうと確信している。……

以上で紹介した東モンゴル人民自治政府と「内モンゴル人民共和国臨時政府」の宣言書等を見れば、内モンゴルのモンゴル人たちが中華民国をどのように認識し、如何なる政治的な目標を掲げていたかが分かる。歴史家によると、内モンゴルのモンゴル人たちが「独立の承認」を希求している動きを察知したアメリカ政府はスターリンに事の真偽を正したという。もし内外モンゴルが統一されたら、次はソ連領内のシベリアのブリヤート・モンゴルもモンゴル人統一国家に加わろうとする運動を起こす可能性が出てくる。「大モンゴル国」の出現はソ連にとって決して好ましいことではなかった。そして、スターリンははじめて『ヤルタ協定』の存在をモンゴル人民共和国の指導者チョイバルサン元帥に伝えた。チョイバルサン元帥は不本意ながらも、モンゴル人民共和国に来ていた内モンゴルからの代表団に向かって、「内外モンゴルの合併は困難である」、と伝えるしかなかった［フスレ　二〇〇四］。結局、チョイバルサン元帥は同胞の一部を異民族の統治下に残すほか選択肢はなかったのである。ソ連とアメリカといった大国のエゴがもたらした弱小民族の悲劇である。

3　「日本刀をぶらさげた」モンゴル人に対する歴史の再清算

大国同士で交わした「ヤルタ協定」はむざんにも「兄弟」を引き裂いた。「内モンゴルは現状維持」との一言で、モンゴル人たちの一部は「中国人民」とならなければならなくなったのである。

中国は「対日協力の過去」をもつモンゴル人たちを「日本刀をぶらさげた連中」（挎洋刀的（クァヤントータ））と呼ぶ。「日本刀」は日本型殖民地経営と日本型近代化の代名詞である。司馬遼太郎の『草原の記』にはツェベクマという女性が登場し、日本人に深く愛されている。彼女はシベリアのブリヤート・モンゴル人だが、ソ連の出現で内モンゴルに移り、満洲国で日本語をまなび、敗戦を体験する。中国が内モンゴルを併合したあと、粛清を予感した彼女は娘をつれてシベリア経由でウラーンバートルに脱出した。中国に残り、大学講師だったツェベクマの夫ブレンサインは一九四二年から二年間東京高等師範学校に留学した経歴などが問題視された。「民族分裂主義者」や「日本のスパイ」などのレッテルがはられて逮捕された彼は、「各民族の幸せな大家庭」が設けた刑務所内で一〇年間を過ごさなければならなかった。筆舌につくせないほどの苦難をなめたブレンサインは一九八五年にウラーンバートルで妻子との再会が実現し、翌年にかの地で永眠した。彼は最後までモンゴル人民共和国を祖国とみなしていた［フスレ　二〇〇八］。

ツェベクマが中国を去り、夫が故郷をみまもっていた時代、内モンゴルでは「民族分裂主義者集団の内モンゴル人民革命党員をえぐり出して粛清する運動」が一九六七年末から展開された。控えめな中国の公式見解によると、およそ三四万六〇〇〇人が「反党叛国集団のメンバー」とされ、二万七九〇〇人が殺害された。拷問にかけられた者は一二万人にのぼる。当時、一五〇万人未満だったモンゴル族は、ほとんどすべての家庭から最低一人の「民族分裂主義者」を輩出していたことになる。こうした被害をモンゴル人たちはジェノサイドだと理解している［楊

（52）解放军和民兵赶来了，胡麻拜被捕了。原来这家伙是个长期潜伏的苏修特务，清队运动一来，他象堵在洞里的恶狼，拚命地往外钻，妄图逃命。为了顺利偷越边防线，他掐断了电线，想切断公社和边防哨卡的联系。

図1　「修正主義の国家ソ連」に逃亡しようとして国境地帯で逮捕されたカザフ族の「民族分裂主義者」を描いた絵本内の一コマ。中国の子供たちはこのような書物を読んで育ち、彼らの少数民族観が形成される。『草原紅哨』（一九七六、上海人民出版社）より。

二〇〇八、二〇〇九a、二〇〇九b]。

モンゴル人大量虐殺が一九六〇年代から始まる以前から、多数のモンゴル人たちが「多民族からなる幸せな家庭」から離れて、モンゴル人民共和国に入っていった。右で示した文化大革命中のモンゴル人被害者の数字も中国政府の操作を経たデータであって、地域ごとの詳細な情報は伝わってこない。しかし、一九九一年に出された『呼倫貝爾（フルンボイル）盟公安処辺防志略』という政府側の資料には文化大革命中に「修正主義国家」へ逃亡した（図1）モンゴル人の数が詳しく示されている。最も東に位置するフルンボイル盟だけでも、数百人規模で家畜をつれて逃げている。あるいは、漢族や人民解放軍がモンゴル人を殺してから馬に乗せ、北のモンゴル人民共和国方面へおいはらって、「逃亡」を演出させる事件も

おこっていた。これだけの大量虐殺と迫害があったにもかかわらず、中国政府は一貫して「モンゴル人たちはいくら傷つけられても、モンゴル人民共和国へ逃げることはなかった。モンゴル人の心は毛主席と北京に向いている」、と宣伝していた［楊　二〇〇九a］。事実は大勢が司馬遼太郎作品中のツェベクマやブレンサインのように同胞の国へ越境していたにもかかわらず、政府は「モンゴル人の心は毛主席と北京に向いている」、と強調する。矛盾語法にもとづく対少数民族政策である。

4　ゴビ草原の越境者

「中国人民」として生きていけなくなり、「真のモンゴル国」に逃亡した男に私は偶然であったことがある。一九九七年七月二七日、私はモンゴル国南西部のドンドゴビ県のコビ草原をロシア製のジープで疾駆していた。翌年に国立民族学博物館でひらかれる予定の「大モンゴル展」の資料収集でうごいていた。瞬間豪雨に襲われたので、県庁から北へ一二キロメートルはなれたサインチャガン郡のある遊牧民の天幕（ゲル）に入った。私が内モンゴルから来たと告げると、家の主人サイシンガ（一九九七当時七五歳、写真3）は「わしもじゃ。今日はよい日だ。めぐみの雨が同郷の人を連れてきた」、とよろこんだ。夜、老人は豪華な料理を用意し、タンスのなかからわざわざお箸を出してくれた。モンゴル国の人々はソ連の影響をうけてスプーンとフォークを常用するが、お箸は内モンゴル人の私に対する特別な気配りを意味していた。そして、サイシンガ老は自らの生い立ちについて、静かに語った。

サイシンガ老は内モンゴルのシリンゴル盟鑲黄旗の出身だ。父親は徳王配下のモンゴル軍の軍人で、日本軍による訓練を経験した「日本刀をぶらさげたモンゴル人」だった。サイシンガは少年時代を日本軍支配下のフフホト市で過ごし、トゥメト新民学校というエリート校にかよった。父親のモンゴル軍と日本軍は肩を並べて、黄河沿線に展開す

る中華民国の傅作儀部隊と何回も戦った。傅作儀はモンゴル族全体を「対日協力者」だとみなして、モンゴル人をつかまえては銃殺に処する大漢族主義者だった。

日本軍が敗退したあと、徳王のモンゴル軍の主力はソ連・モンゴル連合軍の指令でウラーンバートルへ動かされ、かの地で再教育をうけた。徳王のモンゴル軍をモンゴル人民共和国内に移動させた理由はまだ謎に包まれているが、これも「統一したモンゴル国の建立を準備するためだった」、とある当事者は私に語ったことがある。その後、一九四六年に内モンゴルにもどってきた徳王の元軍隊に青年サイシンガも加わった。二歳になる息子を残しての決意だった。この時点ですでに国際情勢も変わり、中華民国に留まることになった徳王の精鋭は中国共産党が指揮する騎馬部隊に変身し、漢人同士が戦う中国の内戦に動員された。

一九四九年秋、モンゴル人兵士たちからなるサイシンガの部隊は国民党の傅作儀の残軍を一掃しようとして黄河に沿って西進し、内モンゴル最西端のアラシャン沙漠にはいった。奇しくも徳王も部下たちをひきいてアラシャンに一九四九年四月到着して、「西モンゴル自治運動」をすすめていた。徳王の忠実な部下たちも、いまだ共産党に帰順していなかった軍をつれて続々とアラシャンにあつまった。しかし、中国共産党は「内モンゴルの高度の自治」を求めるモンゴル人たちの主張をうけいれようとしなかったため、徳王も一九四九年一二月末にアラシャンからモンゴル人民共和国に亡命した。

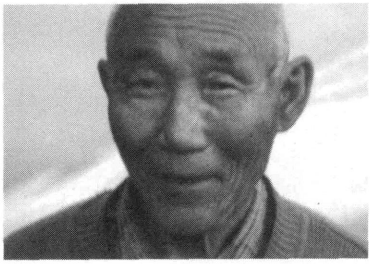

写真3　「中国人民」になるのを止めて、モンゴル人として生きた男、サイシンガ。

まもなく、共産党指揮下にあったサイシンガの部隊も現地アラシャンで解散を命じられた。サイシンガは妻子が待つ故郷のシリンゴル草原に帰る勇気がなかった。すでに「日本刀をぶらさげたモンゴル人」たちに対する共産党の過酷な政治的な清算がはじまっていたからだ。故郷よりも、知り合いのいないアラ

シャンにおちつけば、過去が暴かれずにすむ、と思った。除隊したサイシンガはアラシャン右旗タムソク・ブラク郡の遊牧民になった。この郡のモンゴル人の多くは、一九三九年にモンゴル人民共和国がソ連の意向で宗教弾圧を強行していたころに、中華民国側の領土に移動してきた人々である。

5　決行された逃亡

アラシャンも安住の地ではなかった。中国は一九五〇年代から二～三年ごとに「外調」という身分調査をおこなっていた。全国規模で個人の履歴を徹底的にしらみつぶしに調べて「危険人物」を割り出す恐怖のキャンペーンである。サイシンガの父が「対日協力者」だったこと、自身が徳王の元部隊にいたことなどもしだいに問題視されるようになり、何回も取り調べをうけるようになった。

一九六六年に文化大革命が勃発し、二年後に「民族分裂主義者集団の内モンゴル人民革命党員をえぐり出して粛清する」運動がスタートすると、アラシャン沙漠でも虐殺が発動された。モンゴル人幹部たちは次々と粛清されていった。ふつうの遊牧民として家畜の世話をしていたサイシンガも人民公社の本部に拘束されて「批判闘争大会」で吊るし上げられるようになった。

サイシンガはついに中国から脱出する決意をした。一九三九年にモンゴル人民共和国から逃げてきたモンゴル人たちは「修正主義国家のスパイ」（図2）だと疑われ、北へ逃亡する人が続出していた。政府の監視と警戒も強まっていた。

一九六九年早春、春節を迎えようとしていた時期に、「批判闘争大会」も数日間やすむことになった。サイシンガはこっそりとラクダを二頭用意した。深夜、彼は人民公社の幹部たちが宴会に興じていたすきに、ラクダに跨って北

13　大家散开队形，包抄过来。“一团火”闪电一般跑到那家伙跟前，钟站长弯下半个身子，象老鹰抓小鸡似的把那家伙揪上马背。——放信号弹的越境分子就擒了。

図２「モンゴル修正主義者国家」から内モンゴル自治区に侵入した「スパイ」を国境あたりで捕まえたシーンを描写した絵本内の一幕。『草原前哨』（一九七七、人民美術出版社）というこの絵本は文化大革命終了後に出されている事実から見ても、中国政府がモンゴル国と域内のモンゴル人に不信の視線を向けていることが分かる。

へ疾走し出した。蒸した饅頭二個と磚茶の塊を非常食として携帯した。昼は沙丘のくぼみに身を隠し、夜中に北斗星を目指す。饅頭が切れたときは、死んだヒツジの死骸から肉をもぎとってかじり、磚茶の葉を噛んで渇きをしのいだ。三日後にはとうとうモンゴル人民共和国領内に入り、テメチン・アムという哨戒所に亡命した。モンゴル人民共和国の兵士たちも旧正月の一日を祝っていた最中だった。

「あのとき、極寒のなかで逃げていた自分を支えていたのは、二〇年前に同じ道をたどって亡命した徳王だった。残念ながら徳王はモンゴル人民共和国に一年間弱滞在し、ソ連の命令で中国へ強制送還された。文化大革命がはじまった直後にフフホト市で亡くなった。そのニュースを聞いて、もう

中国で生きていく元気を完全にうしなった」

と、サイシンガは振りかえる。

モンゴル人民共和国では七六日間にわたって内務省の取り調べをうけ、まもなくドンドゴビ県に定住した。まわりは一九三九年に宗教弾圧をきらっていったんは内モンゴルへ避難し、中国にも社会主義制度が導入されるとふたたびモンゴル高原にもどった人々ばかりだった。国家主導の政治運動が変わるたびに、人々もまた振り子のようにうごいていたのである。

6　振り子は動く

サイシンガは一九七二年に亡命先で二度目の結婚をし、一女をもうけた。そして、一九九〇年にやっとモンゴル国への帰化が認められた。モンゴル国で民主化が実現されたあとの政策だった。一年後の夏に、ウラーンバートルの街をあるいていると、懐かしいシリンゴル方言が聞こえてきた。内モンゴル自治区との行き来も少しずつ再開されたあとにやってきた故郷からの旅行者だった。サイシンガは町でばったり会った人物に息子の生存を確かめるよう依頼した。

「息子さんは生きている」

との便りが半年後に届き、サイシンガは一九九五年三月に四九年ぶりに故郷シリンゴルの土を踏んだ。二ヶ月間息子の家で過ごしてからモンゴル国へ戻ろうと、国境の町エレンホト市で出入国の手続きをしていたところ、偶然にもアラシャンの旧知にも再会した。

「お前が逃げたあと、タムソク・ブラク人民公社の責任者たちは全員、三ヶ月間拘置された」

と、いわれた。

「北アジアのモンゴル人たちは歴史がはじまって以来、ずっと自由に行き来してきた。モンゴル人は心の自由を尊ぶ民族だ。漢人が長城を超えて草原に入り、ロシア人がシベリアに現れるようになってから、われわれの運命も他人に牛耳られるようになり、心も特定の方向に向けて釘で打たれてしまった。人の心の自由な移動が制限されると、また戦になるよ」

とサイシンガは語る。ドンドゴビ草原の夜は深けた。「モンゴル人はいくら被害をうけても心は毛主席と北京に向いている」、という中国共産党の教えがむなしく聞こえてくる。

翌朝、サイシンガ老に別れを告げようとしたとき、「わしの本当の名はサイシンガではない。まだ、話していない秘密はたくさんある」

と、にっこりする。「大モンゴル展」の任務さえなければ、もっとゆっくりと彼が経験した歴史が知りたかった。

7　他人の拳と同胞への気配りの間

第二次世界大戦前の日本はもっぱら内モンゴルに関心が集中していたのに対し、現在ではモンゴル国の最大の援助国に変身している。モンゴル国からみると、日本はありがたいドル箱であるが、安全保障などの面では陸続きの中国との関係構築が喫緊の課題である。中国も日本に負けまいと積極的にモンゴル国での投資を拡大している。ある研究によると、二〇〇二年、モンゴル国の対外輸出額の四二％が対中国だったという数値は、経済上の依存性を物語っている［ロッサビ　二〇〇八］。

現在、内モンゴル自治区とモンゴル国との貿易はさかんで、人的移動もある程度認められている。一九九三年九月

に「世界モンゴル民族フォーラム」が当時のモンゴル国の首相ビャムバスレンの後援でウラーンバートルにて開催されたが、中国はこれを「汎モンゴリズムの復活を促すものだ」として、批判を強めていた。モンゴル国との交流を中国は自らの安全保障政策の一環として主導権をにぎって推進しようという狙いがみえかくれしているのに対し、モンゴル国も中ロという二大国に挟まれた小国としての戦略をねっている［ロッサビ　二〇〇七］。中国がたちあげた「上海協力機構」はそもそもテュルク系のカザフスタンやウズベキスタンなどの拳をかりて自国内の新疆ウイグル自治区のウイグル人の分離独立運動をたたきこもうとする目的をはらんでいる。モンゴル国は、内モンゴルに住むモンゴル人同胞たちの存在を意識して、「上海協力機構」にはオブザーバーとしてくわわりながら距離をおいている。モンゴル国との間の「振り子」たちの動向からますます目がはなせなくなっている。

8　「民族分裂主義者」とされたわけ

中国の文化大革命中に「民族分裂主義政党の内モンゴル人民革命党のボス」にして、「反党叛国集団の黒幕」にされていたのは、モンゴル人のウラーンフ（一九〇六―一九八八）だった。一九二五年一〇月に開かれた内モンゴル人民革命党の成立大会にも彼は弱冠一九歳で参加し、直後にコミンテルンの指示を受けてモスクワに留学している。ソ連で正統な共産主義思想の教育を受けたのちに一九二九年に中華民国にもどり、ひきつづき民族自決の路を模索しながら、共産党の割拠地延安に入っていった。日本軍の敗退とともに内モンゴル中西部に権力の空間が生じると、中国共産党はウラーンフを起用してモンゴル人たちの独立運動を抑えこんだ。先に述べた内モンゴル人民共和国臨時政府と東モンゴル人民自治政府はいずれも共産党の軍事力に屈服し、中国領内に留まるとの意思表示を迫られた。その先頭に立っていたのが、帰国後に中国共産党寄りの路線を取ったウラーンフだった。

共産党の「忠誠な戦士」として、同じモンゴル族の仲間たちの独立と自決の運動を力で封じこんで漢人たちに献上したウラーンフであるが、中華人民共和国最初の「少数民族の自治区」になった内モンゴルのあらゆる権力は当然彼の一身に集められた。内モンゴル自治区政府主席と党書記、内モンゴル軍区の司令官兼政治委員となったウラーンフは、彼なりにモンゴル人の自治権を絶えず毛沢東と共産党中央に対して求めつづけた。一九六二年に中央政府が内モンゴルの草原を開墾して農耕化をすすめようとした時に、ウラーンフは反対し、政府が目ろむ大量の漢人移民も中断した［趙　一九九〇］。更に、毛沢東が最も重視する「階級闘争」という政治運動の推進についても、ウラーンフは消極的だった［塔　二〇〇一］。それだけではない。ウラーンフはまた「偽満洲国」時代に日本に仕え、のちに東モンゴル人民自治政府を建設した「日本刀をぶら下げたモンゴル人」たちをほぼそのまま温存し、自らの陣営に迎え入れていたのも、反日を国是とする中国共産党には受け入れがたい政治的な態度だった。

国際情勢の変化も中国の少数民族政策に影響を及ぼしていた。一九六〇年代に中ソ対立が激しさを増すにつれ、中国は本気で「ソ連とモンゴル人民共和国の修正主義軍」が侵攻してくる、と信じていた。対日協力の歴史と、モンゴル人民共和国との統一を切望していたモンゴル人たちが、いざ、「修正主義の軍隊」が攻めてきたらどちらに忠誠を尽くすか不安だった。事前の大粛清こそが国家の安全保障に繋がると判断した中国政府はついに、モンゴル人大量虐殺を断行した。先に触れた「内モンゴル人民革命党をえぐり出して粛清する運動」である［楊　二〇〇八、二〇〇九ａｂ］。モンゴル人たちに「祖国を裏切った」罪を擦り付けるには、「民族自治のシンボル」であるウラーンフからメスを入れる必要がある。最も中国に「忠誠な態度」を取ったウラーンフが倒れれば、「日本刀をぶら下げたモンゴル人」とモンゴル人民共和国との統一を目指した人たちに逃げられる余地も完全になくなるからだ。このように、内モンゴルの場合だと、「民族分裂主義者」は「西方列強」の一員である日本に協力したモンゴル人たちと、民族の自決を獲得しようとして戦った人々から構成されている。費孝通流の言説に併せて分析するならば、「兄貴たる漢族と苦楽を

共にして西方列強に抵抗」しなかったために、「民族分裂主義者」に断罪されたのである。

9 「多民族の大家庭」の実体が示す真実

「中国共産党の忠誠な戦士」から「民族分裂主義者のボス」に転落したウラーンフは、文化大革命の終結後に復活したものの、故郷内モンゴル自治区にもどることは決して許されなかった。彼には何ら実権のない「中央統一戦線部長」のポストが与えられた。中国の対少数民族政策に精通しているとのことから、彼は一九七九年四月に中国全国の「辺境防衛工作会議」を主催した。主として中国とソ連、モンゴル人民共和国との国境紛争と日ごとに増加する越境者の阻止を議題とした会議であった［王樹盛　二〇〇七］。全国会議が始まる前に、内モンゴル自治区では一九七七年四月に「自治区辺境防衛会議」が開催された。私自身が収集した二冊の「辺境防衛会議文件集」という未公開の政府公文書集には、内モンゴル自治区から「民族分裂主義者」と「叛国集団」が絶えず「逃亡」していた事件が詳しく列挙されているが、全体の数字は公表されていない。

例えば、内モンゴル自治区を軍事管理下におき、その実権を握っていた北京軍区副司令官の劉海清が一九七七年四月一四日におこなった秘密報告によると、一九七一年から一九七七年までの間に、内モンゴル自治区の「ある地域」では実に三一四人が「敵側のモンゴル人民共和国に逃亡した」、と認めている［劉　一九七七］。このような状況に対して、内モンゴル自治区の高官孟琦は、「内モンゴルの一六〇〇キロもある国境線沿いの二六〇箇所に武装チェックポイントを設置し、二〇〇の武装治安委員会をつくって辺境防衛を強化した」、との防御措置が取られたと述べている［孟　一九七七］。中国政府の公文書は、「中国の優秀な少数民族自治区」から多数のモンゴル人たちが「叛国」していた事実を伝えている。言い換えれば、司馬遼太郎が描くツェベクマや、私がモンゴル国の草原で出会ったサイシ

ンガのような大勢のモンゴル人たちがさまざまな歴史を背負って「幸せな大家庭」を去って、彼らがホームランドと信じる土地を目指したのである。

統一戦線部長のウラーンフは一九七九年四月に演説した。中国の辺境防衛は国境地帯に住む少数民族の動向にかかっている。国境を守るためには、「各民族間の平等」と「大漢族主義に反対しなければならない」、と彼の持論を展開した［王樹盛　二〇〇七］。しかし、「各民族間の平等」よりも「漢族を中心とした諸民族の団結」をより重視する鄧小平ら共産党指導者たちの脳裏にはそもそも「反大漢族主義」の必要性を感じていなかった。鄧小平の不興を買ったウラーンフはその後、少数民族政策に関わることも禁じられるようになったのは、内モンゴル自治区では誰もが知っている事実である［阿拉騰徳力海　一九九九］。

費孝通の「中華民族多元一体構造」も「漢族が核心」であることを強調している［費　二〇〇八］。「核心たる漢族を囲んで団結せよ」、との政策は当然、漢族の利益を優先している。平等を求める諸民族の主張が漢族の利益と抵触するとたちまち「民族分裂主義者」だと批判されてしまう。内モンゴル自治区の指導者だったころのウラーンフも中国領内に留まったモンゴル人たちの限られた権益、すなわち草原の生態保護と伝統的な牧畜業を守ろうとして農耕化推進政策に慎重だっただけで、「反党叛国集団のボス」とされた。この事実は、圧倒的な多数派を占める漢族側が民族間の平等に無関心で、「多民族からなる大家庭」内には漢族を頂点としたピラミッド型の支配体制が構築されている真実を物語っている。

総じていえば、モンゴル族は近代に入ってから一度も漢族と「共同で苦楽を共にして西方列強に抵抗した」歴史的事実など存在はしない。モンゴル人たちは中国とはまったく別の国民国家、つまりモンゴル人のみからなる国家の建立を目指して闘争していたのが、歴史的な事実である［楊　二〇〇八］。最終的には「自然発生的に」ではなく、強制的に「多民族の大家庭」に組みこまれた後も、「核心」たる漢族の支配下で大量虐殺の対象とされるなど、平等な

自治権が下賜されていない現実をモンゴル人たちの生き方が如実に示している。「中華民族多元一体構造」は、その根拠とされている「歴史的事実」が存在せず、今日の漢族が一方的に構築した空想である以上、所詮は政策論の域を出るものではないといわざるを得ない。

備考：本論文の一部内容が、『民博通信』第一二六号に掲載された「『モンゴル人の心は北京と毛沢東に向いてきた』のか」と重なっていることを断っておきたい。

参考文献

阿部治平　二〇〇六『もうひとつのチベット現代史』明石書店

阿拉腾德力海　一九九九『内蒙古挖肃災難実録』私家版

王樹盛等撰　二〇〇七『烏蘭夫伝』中央文献出版社

王柯　一九九五『東トルキスタン共和国研究』東京大学出版会

田淵陽子　二〇〇八「内モンゴル人民共和国臨時政府樹立宣言及び憲法」（『東北アジア研究』一二）

呉啓訥　二〇〇六『新疆：民族認同、国際競争與中国革命　1944-1962』（国立台湾大学歴史学研究所博士論文）

塔拉　二〇〇一『平凡的人生』内蒙古人民出版社

内蒙古専揪哈豊阿聯絡委員会・内蒙語委哲学社会科学研究所『東方紅』編　一九六七『徹底粉砕反動民族主義的堡壘—内蒙古人民革命党』

費孝通編　二〇〇八『中華民族の多元一体構造』（西澤治彦・塚田誠之・曽士才・菊池秀明・吉開将人訳）風響社

フスレ　二〇〇四「一九四五年のモンゴル人民共和国の中国に対する援助—その評価の歴史」（『SGRA』二四）

フスレ　二〇〇八「内モンゴルにおける文化大革命直前の政治状況についての一考察—内モンゴル大学における〈民族分裂主義分子〉批判運動を中心に」（昭和女子大学『学苑』八一一）

孟琦　一九七七「高挙毛主席的偉大旗幟、為進一歩加強辺境反修闘争而奮闘」

劉海清　一九七七「北京軍区副指令員劉海清同志在内蒙古辺防会議上的講話」
ロッサビ・モリス　二〇〇八『現代モンゴル』（小林志歩訳）明石書店
楊海英　二〇〇八「ジェノサイドへの序曲―内モンゴルと中国文化大革命―」（『文化人類学研究』七三・三）
楊海英　二〇〇九a『モンゴル人ジェノサイドに関する基礎資料(1)』風響社
楊海英　二〇〇九b『墓標なき草原（上、下）』岩波書店
趙真北　一九九〇「光輝的榜様　不朽的業績」『烏蘭夫記念文集』二、内蒙古人民出版社

Bulag, Uradyn, *The Mongols at China's Edge*. Lanham・Boulder・New York・Oxford: Rowman & Littlefild Publishers, Inc. 2002.
Jankowiak, William, "The Last Hurrah? Political Protest in Inner Mongolia", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 19/20:269-288, 1988.
Onon, Urgunge and Derrick, Pritchatt, *Asia's First Modern Revolution— Mongolia Proclaims its Independence in 1911*, E.J. BRILL, 1989.