

# みんなのポジトリ

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

## The Hui Rebellion in 19th Century Mongolian History : Focusing on the Comparison between the General and Regional History of China Compiled as a State Project and the Mongolian Chronicles

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 楊, 海英 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004058">https://doi.org/10.15021/00004058</a>

## 十九世紀モンゴル史における「回民反乱」 ——歴史の書き方と「生き方の歴史」のあいだ——

楊 海 英\*

The Hui Rebellion in 19th Century Mongolian History:  
Focusing on the Comparison between the General and Regional History of  
China Compiled as a State Project and the Mongolian Chronicles

Yang Haiying

本論文は「歴史」の書き方、「歴史」の語り方を分析し、歴史研究と人類学的研究との相互接点を探ろうとするものである。具体的には、19世紀末に発生し、中国北西部と中央アジアを舞台として展開した回民反乱を分析対象とする。回民反乱について、現代中国の通史類は「少数民族による反清朝闘争」であると政治的な評価を下し、回民反乱軍による略奪や虐殺行為に触れていない。一方、各地の地方史誌は、通史が書こうとしなかった回民反乱軍による被害を記述している。また、通史や地方史誌と対照的なのはモンゴルの年代記である。口頭伝承の要素を大いに帯びている年代記は、モンゴル軍の軍功を賞賛するために回民反乱を淡々と描いている。上述の諸史料をさらに回族側の捉え方と比較すると、まったく異なった、鮮明な「生き方の歴史」が浮かび上がってくる。歴史研究における「外部からの視点」と「内なる視点」を検討し、人類学的な歴史研究と「生き方の歴史」との共通性を探求することこそ、過去の出来事を解明する手がかりとなることを強調しておきたい。

In this paper, the way in which “history” is recorded, written or narrated is analysed, thereby exploring the interface between the studies of history and anthropology. Specifically, the discussion is focused on the Hui(回) Rebellion in China, which broke out at the end of the 19th century, spreading over a vast area in the north-east of the nation and Central Asia. State-sponsored publications of history such as *Tongshi*

\* 静岡大学人文学部、国立民族学博物館共同研究員

**Key Words** : general history, regional history, Mongolian chronicles, the Hui Rebellion, Ordos Mongols

キーワード : 通史, 地方史, 年代記, 回民反乱, オルドス・モンゴル

(通史 general history) or others define the Hui Rebellion as a “revolt by an ethnic minority, which stood against rule by the Qing dynasty”. They do not in the least touch upon the pillage, atrocities or massacres perpetrated by the insurgent Hui troops. On the other hand, regional history books that were compiled in various localities describe the serious damage caused by the Hui rebel army. Keen attention should be paid to Mongolian chronicles compiled over centuries, in the contents of which we can find a striking contrast to *Tongshi* or regional history. Those chronicles represent the strong influence of the oral tradition of the Mongols from ancient times. While admiring the gallant fight that the Mongolian army fought against the insurgent troops, the chronicles describe the rise and fall of the Rebellion in a calm and objective manner. Furthermore, when the historical materials used in *Tongshi* or other state-sponsored publications are compared with the records kept by the Hui rebels, light can be shed from an utterly different angle, revealing more diverse facets of the background, to underscore the “history of people’s way of life” incisively. Given these phenomena in history writings, it is recommended that both “external” and “internal perspectives” be integrated in the study of history. An emphasis should be placed on the importance of understanding the common attributes and nature of the anthropological approach to history on one hand, and the “history of a way of life” on the other. I believe that the exploration of the commonality between the two will open up a new road to lead us to the unequivocal elucidation of the historical incidents that humankind has undergone.

1 はじめに	3.2 年代記の著者
1.1 外からの視点——モンゴル史かそれとも中国史か	3.3 現代の年代記に対する認識
1.2 内なる視点——「歴史を語る」という認識	3.4 年代記における回民反乱のあつかい方
1.3 中国史化する「地方史（誌）」	4 記憶と記録の回民反乱
1.4 歴史を語ることの重要性	4.1 記憶のなかの歴史
2 民族政策の理論的背景を成す中国通史	4.2 宗教紛争を示唆する記録
2.1 「蒙・漢・回各民族の反清闘争」としての回民反乱	5 唯物主義史観への挑戦——張承志の「生き方の歴史」
2.2 地方史（誌）が受けつぐ伝統	5.1 イスラムを信ずる中国人の殉教史
2.3 地方史（誌）のなかの「回民反乱」	5.2 「理想的な中国人」と「化外のモンゴル人」
3 現代の年代記における歴史認識の表象	6 おわりに——歴史研究における人類学の可能性
3.1 年代記が誕生する地域	

## 1 はじめに

1949年、アメリカ人類学者の文化変容 (culture-change) 論と同化 (assimilation) 論の影響をうけて、ウィットフォークルらは遼王朝を例に、征服王朝 (dynasties of conquest) 理論をうちだした (Wittfogel and Fêng 1949: 1-35)。以来、この理論は日本の歴史学界でさまざまな論議をよんだ。諸説のなかでは、モンゴルを含む北アジア諸民族の歴史を独自のものとするか、それとも中国史の一部とするかが焦点のひとつであった。このような議論は学界のみならず、民族間関係や民族政策とも関連して現在形で機能している一面がある。本論文では、従来の主な学説を検討したうえで、これに対する「内なる視点」すなわち歴史の当事者たちがいかに過去の出来事を語るかを事例で呈示し、歴史的事件に関する人類学的なアプローチの可能性を探ってみたい。

### 1.1 外からの視点——モンゴル史かそれとも中国史か

村上正二は1951年に「蒙古史研究の動向」と題する論文のなかで、次のように指摘している。「蒙古史研究の基本課題」のひとつは、北方遊牧社会が南方の農耕社会に対して支配権を樹立した、いわゆる征服王朝の問題である。この問題を究明するには、まず「遊牧とは何か」といった北方遊牧社会の内面的な説明が必要である。従来、「狩猟—遊牧—農耕」という発展段階説にたつ人が多いが、遊牧社会や農耕社会などというのは歴史的発展段階に照応する生産技術面の差異にもとづくものではなく、むしろこれら全体を包括する総合概念であり、いわば社会類型的概念である。アジア全体の社会発展の特異性を説明するには、類型的概念の設定が効果的であるという (村上 1951: 45-46)。

村上は、北方遊牧社会を「古代的遊牧社会」と「中世的遊牧社会」とに二分して遊牧社会の歴史的変遷の過程を論じている。古代的遊牧社会は氏族共同体をそのまま保持していたがゆえに非常に脆弱であったのに対し、氏族を解体し再編成をおこなった中世的遊牧社会は強固であったと分析している (村上 1951: 50-52)。明・清時代に入ると、モンゴルの遊牧社会は安定期、さらに衰頹期を迎え、中国社会に脅威を与えなくなったという特徴をあげ、清朝時代のモンゴル史研究の重要性を強調している (村上 1951: 54)。村上には社会という言葉が国家と同じ意味で使用しているようである。遊牧国家が中国の王朝と対立していたときは脅威となるが、中国をその内部に組みこんだときには文化変容が生じるという理論である。

その後、清朝時代のモンゴル史研究がどのように進展したかは別として、征服王朝論への関心は衰えなかった。吉田順一は1973年に、戦後日本の北アジア史学界が主要研究課題としてきた征服王朝と北アジアの歴史的発展について、次のように総括している。村上正二ら日本の歴史研究者は、「ウィットフォーゲルの理論には全くみられなかった傾向、すなわち征服王朝を北アジア史の発展過程の中でとらえ、その発展の一帰結として理解する見方を有するに至った」と評価している（吉田 1973: 1）。吉田はまた、人類学者の文化変容論と同化論を吸収し適用させたウィットフォーゲルらの理論の妥当性は日本の研究者によって深化され、異論をはさむ余地はないと主張する。ウィットフォーゲルはあくまでも異民族支配下の中国社会の文化変容に注目し、征服王朝の出現を北アジアの遊牧社会の発展の結果とは思わなかっただろうが、日本の研究者は征服王朝の出現を北アジア史発展のうちに位置づけることができたという。吉田はさらに、最終的に征服王朝に発展していったとされる遊牧社会の内部構造はまだ未解明であると指摘し（吉田 1973: 2-6）、一層の研究の必要性を訴えている。その後、吉田は戦前の日本人による遊牧社会に関する調査を総括しながら（吉田 2000: 57-69）、遊牧社会の実態研究に積極的にとりくんでいる（吉田 1980: 235-259; 1984: 57-90）。

では、満洲族とともに清朝を建てたモンゴル族を近年の歴史研究家はどうみているのだろうか。この問題は往々にして、清朝時代のモンゴル族の歴史を「モンゴル史」としてみるか、あるいは「中国歴代王朝史の一環である清朝史の一部」として位置づけるかという問題とも無関係ではない。

グルセは1930年代に『アジア遊牧民族史』のなかで、清朝の中国化に注目し、中国史と連動するモンゴル史を説明している（グルセ 1944: 826-827）。今日、杉山正明は清朝とモンゴルの関係を次のように分析している。清朝皇帝は中華帝王とモンゴルの大ハーンとしてのふたつの顔をあわせもつ。清朝皇帝はチンギス・ハーンの直系子孫から大元王朝<sup>クルス</sup>以来の「伝国の玉璽」を受けつぐことでモンゴルの大ハーンとしての立場をかねた。清朝創業のころはもちろん、清朝末期の太平天国の乱、捻軍の乱、アロー戦争までずっとモンゴル軍の戦力にたよっていた事実を指摘し（杉山 1992: 309-312）、清朝の歴史は最後までモンゴルの側面を帯びていたと示唆している。片岡は、清朝の新疆での統治方法について検討した結果、征服王朝である清朝は、ロシアやイギリスなどの西欧列強によって藩部が切断され、喪われる危機に陥ったとき、漢族(中国内地)を抱きこむかたちで藩部と内地との一体化を意識せざるをえなくなったと指摘している（片岡 1991: 368-369）。この考え方にしたがえば、清朝末期の諸

藩部の歴史は、外部勢力とくに西欧列強の侵出にともなって、総体としての中国史の一部に組み入れられる傾向が強くなったといえるかもしれない。もちろん、清朝の崩壊とともに独立したモンゴル高原の一部はむしろ逆である。

## 1.2 内なる視点——「歴史を語る」という認識

以上、遊牧民の歴史を北アジア史の発展の結果とするか、それとも中国史との連動で理解するか、諸説を紹介してきた。これらの概念はいずれも遊牧民自身がうちだしたのではなく、いわば外からの視点である。では、当事者側の一員であるモンゴル族は、この問題をどのように認識しているのだろうか。

13世紀以来、モンゴル族は多くの文献資料を残した。歴史を語る、歴史を書くという伝統は、モンゴルに古くから根づいている（楊 1998: 3-4）。数多い年代記のなかで、たとえば『モンゴル秘史』は口頭伝承の伝統にもとづき、王権天授の宇宙観<sup>9)</sup>を全面的に強調している。16世紀以降になると、チンギス・ハーン一族の神話上の起源をインドやチベットの王家とむすびつける著作が現われる。インドやチベットに聖なる起源を求め、それを中国の伝統のうらに求めようとしなかったこれらの歴史著述は、異姓革命によって受けつがれてゆく中国の王権観とは著しく異質である。モンゴルが後金国・清朝の支配を受け入れるまでの歴史を下限とした、1662年に書かれた『蒙古源流』(*Erdeni-yin Tobči*)<sup>10)</sup>でさえ、モンゴルを中国の歴代王朝のひとつに位置づけようとはしなかった。北アジア固有のシャマニズムの王権天授の思想をチベット仏教と結合させる傾向は16世紀以降のモンゴルの年代記の主流になったのである。

歴史上の出来事を体系的に語る伝統がモンゴルにある。この種の「語り」には、出来事を個々に語るのではなく、因果関係を明示して動的な社会変化を構成しようという認識がある。13世紀以降に文字をもつようになってから、「語る」という行為が、年代記を生む原動力ともなっている。言い換えれば、当然、年代記は「語り」の特徴を大いに帯びているということである。私は、この「歴史を語る行為」を内なる歴史認識と定義したい。このような歴史認識のあり方をうかがい知るためには、「歴史の語り方」と年代記の記述の両方を検討しなければならない。

## 1.3 中国史化する「地方史（誌）」

モンゴル史をめぐって、中国歴代王朝の歴史の一部とみるか、北アジア独自の歴史とするかという論争とは別に、モンゴル人自らの年代記はつねに中国史から独立した観点で歴史を叙述してきたことをすでに呈示した。しかし、現在、モンゴル族の一部

は中華人民共和国に編入され、1自治区と複数の自治州・県を形成している。中国で新たに政府主導で書かれた「モンゴル史」は、上述した年代記の歴史観と大きく異なる様相を表し、かぎりなく中国史との連動を強調している。新しく書かれた「モンゴル史」の変質により、中国の歴史に対する認識とモンゴルのそれとの差異が発生している。

中国において、歴史は王朝の正統性を示すものとして位置づけられている。政権交替のたびに、修史作業は新王朝の一大事業となる。滅亡した前王朝の資料を新王朝につごうのよいように編纂し、いかに正統な皇帝になりえたかを立証する。現代中国の場合は、社会主義建設の成果を修史作業において強調し、歴代王朝とくに前王朝、前政権よりも優れている点を全面的にうちだしている。社会主義中国の成功に力点をおき、時の為政者が自らの権力基盤を固めようとする政策も当然反映されている。

現代中国においても、修史を重要視する理念は何ら変化していない。それは以下ふたつの点で確認できよう。

まず、中華人民共和国の成立と歩調をあわせるように、『中国通史簡編』が1949年に出版された(范 1949)。その後、通史の性格をもつ『中国史稿』の執筆と出版は一貫して継続されてきた<sup>2)</sup>(郭他 1976)。前王朝の歴史だけでなく、歴代王朝交替の流れを体系化する通史の編纂が一王朝史の執筆よりはるかに重要な意味をもっていたことは容易に理解できよう。国家レベルでの『中国通史』のほかに、各少数民族の場合は『～族通史』というかたちをとることが多い<sup>3)</sup>。本稿では、もっぱら『モンゴル族通史』を検討対象とする。

もうひとつは地方史(誌)である。地方史(誌)の伝統は古く、その編纂主旨は決して通史と相反するものではない。ある地方に関する史誌情報は、当然、通史より詳しく、通史を補足する内容も多く含まれる。各少数民族地方においても例外ではない。本稿では内モンゴルのオルドス地域の歴史をとりあげる。

周知のとおり、修史作業に一貫して継承されてきたのは、『史記』以来の「紀伝体」の体裁である。「本紀」、「表」、「書」、「世家」、「列伝」という5つの部分から成る史書の構成は、現代の通史、地方史(誌)編纂でも維持されている。その意味で、数千種にのぼるとみられる地方史(誌)の編纂方針や内容構成は、大同小異の域を超えていなかった。

現代中国が修史作業をすすめる過程で注目に値するのは、言語の問題である。多民族国家のもとで、ある一少数民族の歴史を書くとき、漢語以外の言葉で書かれた資料の使用方法が問われることになる。歴史的に北狄、西戎、南蛮、東夷と位置づけられ

てきた側の記録は、漢文資料とは根本的に異なっている。漢文資料以外の少数民族語文献が通史、地方史（誌）編纂に活用された際の取捨選択の基準が興味をひく。

モンゴル族を例にみてみよう。現行の『モンゴル族通史』は、内モンゴル社会科学院歴史研究所の主導で、まず漢語で書かれ、出版された（内蒙古社会科学院歴史所『蒙古族通史』編写組〔以下編写組と略す〕1991）。その後、1995年に同じ民族出版社から同通史のモンゴル語版が出版された（Öbür Mongγol-un neyigem-ün sinjilekü uqaγan-u küriyeleng-ün teüke-yin sudulqu ʔaγar-un 〈Mongγol ündüsün-ü nebterkei teüke〉 nayiraγulqu doγuyilang 1995）。同通史の執筆者には、漢族とモンゴル族の両方が含まれている<sup>4)</sup>。

地方史（誌）の編纂も同様である。少なくとも私はそれを内モンゴル自治区、新疆ウイグル自治区で確認している。1980年代初頭から1990年代半ばにかけて、地方史（誌）の編纂が国家プロジェクトとして推進されていた両自治区で、漢族の編纂者が多数の翻訳者を配下において作業をしている風景をみたことがある。翻訳者たちは膨大な少数民族語資料を漢語に訳す。翻訳された資料は、内容的に編纂方針に合致するもののみが選択されると漢族の執筆者たちが主張していた<sup>5)</sup>。

漢語で書かれた通史、地方史（誌）が出版され、党、政治、軍など各関係機関の評価、審査をうけて、肯定的な評価が得られた時点で少数民族言語に訳される。少数民族言語に還元されても、依拠した文書資料の背景説明もなく、資料本来の性質をじゅうぶん復元しているとは限らない。また、その内容に少数民族側が賛同しなかった場合、少数民族言語への翻訳は足踏み状態に陥る。内モンゴル自治区、新疆ウイグル自治区で、モンゴル語やウイグル語あるいはカザフ語に訳された地方史（誌）が少ないのは、その実態の表れといえよう<sup>6)</sup>。

#### 1.4 歴史を語ることの重要性

国家プロジェクトとしての『～族通史』や少数民族地区の地方史（誌）は、中国という国家のためにある。これに対し、少数民族が書く歴史、語る歴史は、必ずしも中国という国家の正統性を意識していない。

私は今までの調査で、少数民族の人たちが「歴史」だと認識している過去の出来事を彼ら自身に語らせると同時に、年代記の書き方にも注目してきた。私の調査が現在の少数民族を対象にしている以上、少数民族側の歴史認識も現在形であることはいうまでもない。過去の「事実」を対象としている以上、厳密には現在の人々も完全な経験者ではなからう。ただし、歴史的、社会的な連続性を有するため、当該社会の現在



の成員も、自らを当事者だと位置づけている。そのため、本稿は、当該社会における現在の成員を当事者と見なし、彼らの歴史的認識にしたがって、19世紀末モンゴル史の一側面を整理しようとするものである。

19世紀初頭から20世紀の50年代にかけての歴史展開については数多くの資料が残っており、歴史学の先行研究も蓄積されている。私がアプローチしようとしているのは、過去の事実を「科学的、客観的」に復元しようとするものではない。むしろ、モンゴル人がいかに過去を語るかに関心がある。過去の出来事の設定、語りのあり方そのものに注目したい。

では、歴史あるいは過去の出来事の語りに注目する意義は何であろうか。

歴史学者の成田龍一は近著のなかで次のように指摘している。歴史とは国民国家を創りだし支えていくうえで重要な装置であった。戦後の日本の歴史学は、たとえば教育の現場で使用される歴史教科書などは、出来事の復元を歴史の本質としてきた。その後、構成主義の研究者たちは、出来事は解釈によって相貌を異にするとし、「歴史」もそもそも「解釈」であるという観点に立った（成田 2001: 7-8）。私は、出来事の復元のみでは当時を生きた人々の精神性の実態に接近できないのではないかという疑問を感じている。構成主義者が主張する「歴史は解釈だ」という議論も、民族誌を解釈だとする説と同じく、首肯できない部分がある。そのため、今一度原点にもどり、当事者たちがいかに過去の出来事を選び、設定し、そのうえで語るかに注視したい。つまり、語り方を呈示することで、当事者の精神性に近づきたいのである。

19世紀のモンゴルといっても、全モンゴルを対象とすることは困難である。ここでは主として内モンゴル西部のオルドス地域およびその周辺に焦点をあてる。オルドス地域での出来事は、決して中国が主張するような「地方史」レベルで解決できる問題ではない。それらは清王朝史の具体的な一部分であり、ひいては東アジア全体の国際情勢とも連動している。本稿では、それらの典型的な事例のひとつとして、多民族・多宗教を巻きこんだ「回民反乱」をとりあげる。

## 2 民族政策の理論的背景を成す中国通史

以上の背景をうけて、本章では『モンゴル族通史』と内モンゴルの地方史（誌）の記述を紹介する。これらの作品が「回民反乱」についていかに記述しているかを概観する。

ここでまず私自身の立場を示しておく必要がある。同治年間の清朝に対する回民

の武装闘争について、漢文史料では「叛乱」や「回乱」などと表現することが多い。中華人民共和国になってからは、反王朝的な立場から「叛乱」を「起義（蜂起）」と改めている。私は「乱」という表現はどちらかといえば為政者側からの表現ではないかと思う。しかし、詳しくは後述にゆだねるが、回族出身の張承志がその日本語著作のなかで「回民反乱」としているため（張 1993a; 1993b）、本論文もそれを踏襲する。

## 2.1 「蒙・漢・回各民族の反清闘争」としての回民反乱

同治年間（1862-1874）に発生した回民反乱は、やがて清朝の西北各省を巻きこむようになる。『モンゴル族通史』では同じ少数民族である回民が反乱へと追いこまれていった原因については一切触れていない。このことは、清朝時代にモンゴル族は支配者集団「満洲・モンゴル」の一員であったという特殊な政治的背景と無関係ではなからう。ひいては、宗教上の要素もあるかもしれない。おそらく上述の政治的、宗教的な要素から、『モンゴル族通史』は「太平天国の革命が失敗したのち、回族蜂起の影響のもと、モンゴル、漢族、回族が一致団結して十数年にわたって反清闘争をくり広げた」としている（編写組 1991: 1051）。しかし、『モンゴル族通史』のこのような見方と共通するような認識を現在のモンゴル側からは確認できない。

回民反乱軍がオルドス地域に闖入してきた時期を『モンゴル族通史』は1867（同治6）年としている。馬化龍という指導者の率いる回民反乱軍が黄河を渡ってオルドスに入り、東部の包頭に近づこうとしたとき、「モンゴル族人民の熱烈な支持」をうけたとしている。いわゆる「モンゴル・回族人民が団結して反清闘争をおしすすめた」のもこのときからはじまったとされている（編写組 1991: 1053）。『モンゴル族通史』はいかなる資料を用いて「モンゴル族人民の熱烈な支持」があったことを裏づけているかは明示していない。

「熱烈な支持」とは逆に、清軍とオルドスのモンゴル軍が合同で回民反乱軍を鎮圧したという清代の資料は数えきれないほどある。通史もそれらの資料を引用し、鎮圧の経緯も簡略的に示されている。回民反乱軍の虐殺、略奪行為についてはまったく言及していないが、オルドス地域と隣接するアラシャン・モンゴル族の王府や寺院が回民反乱軍に焼き討ちされたことは述べている（編写組 1991: 1053）。

回民反乱軍の一部はその後、東トルキスタンを通してロシア領中央アジアに入り、今日ドンガンと呼ばれる集団を形成するに至った。国内に多数のイスラム教徒を抱える現代中国にとって、19世紀末の回民反乱を慎重にあつかうことがいやおうなく要求されている。回民反乱によって発生したさまざまな政治問題が、現実味を帯びて存在

する。社会主義史観の立場から、回民反乱を「起義（蜂起）」と積極的に肯定するだけでは不十分であろう。現在の民族間関係を処理するうえで、「起義」以上に「各民族が団結して反清闘争をおこなった」という別の側面を創造しなければならない。そうした政治的意図を反映させた具体策のひとつは『モンゴル族通史』の編纂方針からも確認できよう。現代中国は、回民反乱、太平天国の乱などを反清闘争としてあつかうときは、清朝を悪者にしたてる。モンゴル高原の諸部族が清朝から独立していく経緯を書くときは、清朝を祖国に格上げする。そのときどきの政治政策によって清朝評価も変わる。このような状況からみれば、通史は国家政策を裏づける根拠で、国家政策を正統化させるためにあるようにみえる。

## 2.2 地方史（誌）が受けつぐ伝統

以上、『モンゴル族通史』の性質を回民反乱に対する描写、位置づけをとおしてみたが、次に各地で編纂された地方史（誌）に視点を変えたい。ここでは内蒙古自治区イケジョー盟（オルドス）の地方史（誌）、『イケジョー盟誌』と『オトク旗誌』をとりあげる。盟は内蒙古自治区の下位行政組織で、ひとつの盟は複数の旗から成る。現代イケジョー盟は7つの旗とひとつの市から成っていた<sup>7)</sup>（楊 1991: 457）。1980年代初期から修史作業がはじまり、1994年に2冊の『イケジョー盟誌』が出版された（伊克昭盟地方誌編纂委員会〔以下「地方誌」と略す】1994）。まず、その構成は以下のようになっている。

第一冊	第二冊
綜述	巻七 自然資源
大事記	巻八 自然災害
巻一 区域沿革	巻九 自然環境の質量
巻二 管轄区域	巻十 畜牧業
巻三 歴史紀要	巻十一 墾務（草原開墾）
巻四 民族	巻十二 農業
巻五 人口	巻十三 林業
巻六 自然環境要素	巻十四 水利灌漑

上記のなかで、「大事記」は3万5千年前の「河套人」の活動からはじまり、1988年12月を終幕としている（地方誌 1994: 19-176）。本稿がテーマにしている回民反乱もこの「大事記」のなかに含まれている。

『イケジョー盟誌』は凡例のなかで、「述」、「記」、「誌」、「図」、「表」、「伝」、「録」など、7つの体裁をとったという（地方誌 1994: 4）。これは暗に司馬遷の『史記』の伝統を踏襲していることを示すものであろう。誌には、当時の地域最高責任者である共産党書記が序を寄せている。それによると、『イケジョー盟誌』は改革開放と社会主義近代化建設のもとで誕生した、オルドス地域有史以来はじめての「通史」であると位置づけている（地方誌 1994: 1）。修誌にあたっては、唯物主義的弁証法と歴史唯物主義の観点で分析した点を強調している（地方誌 1994: 2）。史誌を書く目的は、政策決定や愛国主義教育のために基礎的資料と「郷土教材」を提供することにあると明言している（地方誌 1994: 2）。歴史上の人物に対しては論評を加えないという（地方誌 1994: 4）が、実際は共産党に抵抗した人びとを「敵」、「偽」と表現し（地方誌 1994: 99）、イデオロギーの色彩がきわめて濃厚である。

### 2.3 地方史（誌）のなかの「回民反乱」

『イケジョー盟誌』における回民反乱についての記述は少なくとも表現上は客観的であるといえよう。漢籍にあふれる蔑称や差別的な表現は採用されておらず、もっぱら「回民」、「回衆」、「回軍」に統一されている。以下では、『イケジョー盟誌』の「大事記」の流れにそって、オルドス地域における回民反乱の経過を整理してみよう。

陝西、甘粛の回民が北上し、難民に扮して綏遠、帰化（現フフホト市）に流入しはじめたのは、1862（同治元）年閏8月のことである。その後10月にオルドス西部の要塞である花馬池が包囲され、清朝はオルドス、ウラーンチャブ盟のモンゴル兵に黄河の沿岸警備を命じる。まもなく隣接する寧夏省の回民も陝西・甘粛回民に呼応し、アラシャン・モンゴルも危険にさらされる。清朝はモンゴル軍に対して、内地の官軍と協力して鎮庄にかかると命じるが、一部の旗札薩克（王）は病気を理由に積極的ではなかった（地方誌 1994: 68-69）。

オルドス7旗のなかで、ウーシン旗とジュンガル旗は長城をはさんで陝西省と接していた。このような地理的な環境のため、両旗はまっさきに回民反乱軍の侵入をうけた。『イケジョー盟誌』もこの両旗の札薩克（王）であったバダラホ（Badaraqu）王とジャナガルディ（Janayardi）王の各地での力戦を記している。1870（同治9）年6月に、ウーシン旗の管帯チヨロンドルジ（Čiloyondorji）がトールム寺（Toyorim-un Süm-e）で陝西・甘粛回軍を攻め、戦死したと述べている（地方誌 1994: 69-71）。オルドスへの回民反乱軍の侵攻も大体この時点で終息する。清朝と回民蜂起軍が数年間にわたって交戦をくりひろげたため、オルドス各旗は多大な損害をこうむり、田畑の

荒廃も回復不可能に陥ったとしている（地方誌 1994: 71）。

イケジョー盟の下位行政組織のひとつであるオトク旗政府が編纂した『オトク旗誌』をみてみよう。オトク旗はオルドス地域の北西に位置し、黄河を西に渡れば寧夏回民地域に入る。そのため、同治年間ではたびたび回民反乱軍の侵入にさらされた。

『オトク旗誌』は、陝西・甘肅回民がオトク旗に入った時期を1867（同治6）年としている。花馬池、興武營、安定堡、紅山堡など数カ所からなだれこんだ回民反乱軍は「牧民の家畜を数千頭を略奪」したという。翌1868年春、長城の防備が失われ、馬化龍の率いる蜂起軍がオトク旗に入る。馬化龍軍による「略奪」、「殺りく」は3年間に及ぶ。旗のほとんどの地域が回民反乱軍に焼き討ちにされたため、オトク旗ジャサク（王）は印璽を携えて外地へ避難している<sup>8)</sup>（鄂托克旗誌編纂委員会 1993: 13）。

『オトク旗誌』は、『イケジョー盟誌』と同じように「大事記」のなかで回民反乱をあつかっている。表現上は「起義軍」（蜂起軍）という現代中国で固定化した言葉を使っているが、「起義軍」による略奪、虐殺行為を隠そうとしていない。一般的に通史の類において農民「起義軍」を正義の軍隊として描く中国では、その別の側面をとりあげることは稀であった。通史類は中央政権が残した資料を使用する傾向が強い。これに対し地方史（誌）は、旗や盟など地方檔案館所蔵の資料に立脚し、口碑も参照する。このように、依拠した資料の違いから記述上の差異が生まれている。記述上の差異はこまかい点において、往々にして通史の観点と方針の虚をついていることも否定できない。

### 3 現代の年代記における歴史認識の表象

モンゴル族の一部が中国に統合されても、民間から年代記が誕生するという伝統は変わっていない。本章では、現代の年代記と現在を生きる人々がどのように回民反乱を叙述しているかを例示する。

#### 3.1 年代記が誕生する地域

イケジョー盟7旗のひとつ、ウーシン旗はいまだに地方史（誌）を出版していない。ウーシン旗からは数多くの「文史資料」や「史誌資料」がモンゴル語、漢語の両方で「内部資料」として公開されている。また、『ウーシン旗民族誌』（*Üsün qosirun-u ündüsüten-ü temdeglel*）のような地方史（誌）的性格をもつ資料も謄写版印刷で出版されている（Danis 1990）。『ウーシン旗誌』は決して執筆が遅れたわけではない。中

華人民共和国が成立してから1年後、1950年にやっと共産党政権がウーシン旗に成立するという政治的背景が、ウーシン旗の歴史をより複雑にしているのではなかろうか。

オルドス・モンゴル人は古くから歴史を書くことに熱心であった。1662年に書かれた著名な年代記『蒙古源流』もモンゴルが後金国に征服されつつある時期に誕生したものである (Mostaert 1956)。オルドスには政治的な激動期に年代記が生まれるという伝統がある。近年の一例として、チャガンドン (Čaγandung) の著した『ウーシン旗の歴史』(Üüsin teüke-yin tuqai) をあげることができよう。

チャガンドンの『ウーシン旗の歴史』は、1982年5月にウーシン旗モンゴル語文弁公室から謄写版印刷で出版された。総数500部が印刷され、オルドス西部では広く流布している。民間ではすでにその手写本も現れている。なぜチャガンドンの著作がこれほど広まるのか。それはチャガンドンという人物がウーシン旗の近代史に深くかかわっていたからである。

### 3.2 年代記の著者

私がオルドスで調査をおこなっていたとき、「チャガンドンにインタビューしなさい」と何回もいわれた。今や故人となったが、「チャガンドンならあなたの質問に答えられる」と今でもみんな口をそろえていう。「なぜチャガンドンなのか」と聞くと、「ウーシン旗の近代史は彼がつくったようなものだ」とまで表現する人もいた。

『オルドス・モンゴル族賢人百人伝』(Ordus-un jayun merged-ün tobči) にチャガンドンの略伝がある。以下では、この略伝にそってその人物像を整理する。

略伝はまず「チャガンドンはモンゴル語、漢語、チベット語に精通し、1940年代にウーシン旗で名を馳せた文人、軍事家である」と評している。氏は1911(宣統3)年の陰暦6月16日にウーシン旗西部のウスンチャイダムという地に住む名門ガタギン部(Qatagin oboγ)の牧民家に生まれる(Qasbiligtu 1987: 72)。ガタギン部はチンギス・ハーン一族と共通する神話上の祖先を有し、いわゆる「優越クラン」に属する(Qurčabaγatur 1992)。このような出自をもつチャガンドンは幼少のころに母親を失い、親戚の者に師事して読み書きを覚える。1935年、24才のときに青海省のグンブン寺へ赴き、九世パンチェン・ラマに追随し、パンチェン行轅漢藏語文研究社に入り、チベット語と漢語の研究をはじめ。青海省から故郷内モンゴルに帰ったのは1939年のことである(Qasbiligtu 1987: 73)。

チャガンドンは「新学」を求めて青海省やチベットへ行ったとされている(Qasbiligtu 1987: 73)が、それだけではないようである。1930年代前半、内モンゴルのス

ニト右旗の王、徳王ことテムチュクドンロブを指導者とする「モンゴル自治運動」が活発化していた。1933年7月に徳王がバールン・スメ（百霊廟）で自治政府を樹立したとき、九世パンチェン・ラマもこの地にとどまり（札奇歎欽 1985: 63）、宗教的な影響力を発揮していた。民間では、チャガンドンはこの時期にパンチェン・ラマ<sup>9)</sup>について青海省へ行ったと伝えられている。このことから、若き日のチャガンドンは徳王の「モンゴル自治運動」に共鳴していたにちがいない。

略伝によると、チャガンドンは1942年に「赤党運動」の疑いでオルドスに駐屯していた国民党の陳長捷の部隊に逮捕されたことがあるという。その後1944年から1949年までウーシン旗のモンゴル軍を指揮し、最後は共産党陣営に帰順したとしている（Qasbiligtu 1987: 73）。しかし、実際にはチャガンドンは「国民党ウーシン旗党務書記」を長く務めたことがあり、共産党陣営への「帰順」も決して平坦な道ではなかったことを、1940年代を生きた人びとが証言している。

共産党時代、チャガンドンは1952年からフフホト市にある「内蒙古語文研究所」に勤めていたが、1961年に職を解かれてウーシン旗にもどる。1982年にウーシン旗政治協商委員会に入り、執筆活動をはじめ。『ウーシン旗の歴史』もその成果の一部であり、オルドスの歴史研究に大きく貢献している（Qasbiligtu 1987: 73-74）。

略伝が出版されたとき、チャガンドンはまだ健在であった。ある情報によると、彼は1991年に病気でこの世を去ったという。私はついにこの著名な年代史作家に会うことができなかった。

### 3.3 現代の年代記に対する認識

以下にとりあげるチャガンドンの『ウーシン旗の歴史』は、1982年に公開されたものである。チャガンドンが生前に勤めていたウーシン旗政治協商委員会の複数の委員によると、1982年に公開されたものは、決してチャガンドンが書いた原稿そのものではない。検閲を経て、修正を加えられたものであるという。オリジナル手稿は公開されることはないとの説明をうけた。現在公開されている『ウーシン旗の歴史』をどう評価するか、多くの人に意見を求めた。彼らによると、チャガンドンは決して親共産党的な人物ではなかった。ウーシン旗が中国共産党に統合されていく過程で、チャガンドンのとった行動を彼自身の著作からは確認できない。その点できわめて不完全なものであるとの見方が強い。人々はチャガンドン自身が経験した数々の事件の真相解明を期待していたが、彼の作品ではそれがまったく触れられていないから、謎の多い人物との評価がいまだに変わらない。

『ウーシン旗の歴史』は、オルドス・モンゴル族が後金国の統治を認めた1635年から始まり、共産党に対する反乱が鎮圧された1950年春で巻を終えている。文中には社会主義史観者が好んで使う「封建的」や「搾取」などといった階級論的表現もみられるが、チャガンドンは決して社会主義者ではない。原稿を公開するために、そのように書かざるをえなかったのか、修正されてそうなったのかは、確かめようがない。

### 3.4 年代記における回民反乱のあつかい方

チャガンドンは、回民反乱について特別に章や節を設けることもなく、「ウーシン旗における歴代軍事制度」のなかで言及している。回民反乱そのものを詳述するのではなく、モンゴル族の軍功を贅えるのが目的のようである。以下、チャガンドンの記述にそって回民反乱のオルドス地域への波及を整理する。

ここでまず重要な用語を説明する必要がある。チャガンドンは、回民を「ホトン」(qotung) と呼び、回民反乱軍を指す言葉としては民間で定着している「ムー・ホラガイ」(mayu qulayai) を使っている (Čayandung 1982: 85-86)。「ホトン」とは、イスラム教を信じる定住農耕民に対する遊牧民側からの古い呼称で、「ムー・ホラガイ」とは直訳すれば「悪い盗賊」という意味である。

モンゴルでは清朝の支配下に入って以来、旗やソムといった軍事組織に編入されたとはいえ、本当の意味での武装は許されていなかった。ウーシン旗において真の軍隊が登場したのは、「ムー・ホラガイ」(回民反乱軍)の侵入から草原と牧民を守るために組織されたチョロンドルジ將軍を指揮者とする500人の軍隊が最初であるという。民間では「チョロンドルジ將軍の500人」として親しまれている (Čayandung 1982: 85)。

清朝末期には各地で反乱があいついだ。そのうちの指導者のひとりが甘肅金積堡のホトン(回民)人の馬化龍であった<sup>10)</sup>。馬化龍は1867(同治6)年ころに兵を東の北京に進め、清朝転覆を狙っていた。途中オルドス地域の北部、ハラ・ホト(今の石嘴山)あたりで馬化龍が死ぬと、その軍の多くは盗賊化してオルドス地域に侵入してきた。殺人と略奪をくり返す「ムー・ホラガイ」を率いていたのは田没手という頭目であった。田没手の部衆はチベット仏教の寺院を破壊し、牧民の天幕に放火しただけでなく、幼児を含む人びとを大量に虐殺し、家畜は1頭残らず略奪した。オルドス地域を5~6年間にわたって騒がせた田没手の部衆は西のオトク旗から侵入し、ウーシン旗を通して東へ進もうとしていた。黄河を東へ渡らせては行けないとの命令を受けたオルドス各旗は、懸命に阻止作戦を試みた。なかでもとくに「チョロンドルジ將軍の



500人」の軍隊は「ムー・ホラガイ」を追って各地で転戦した (Čayandung 1982: 86-87)。チャガンドンは最初から回民反乱軍を「ムー・ホラガイ」と呼んでいるわけではない。指導者が死去し、統率が利かなくなった段階の反乱軍を「ムー・ホラガイ」としている。その点、この年代記作家はきわめて冷静な態度をとっている。

チャガンドンはここで2人の人物の最期を詳しく述べている。回民反乱軍の頭目田没手と「500人軍」の指揮者チョロンドルジ將軍である。

田没手と呼ばれる「ムー・ホラガイ」の本名は誰も知らない。以前にも一度反乱を起こしたことがあり、清軍につかまって北京に送られた。武器をとるまいという決意を示そうとして自らの親指を切断して二度と反乱しないと誓い、解放された。それ以来漢語で「没手」(指なし)と呼ばれるようになった。田は苗字である。田没手の部衆は最後にウーシン旗西部のトーリム寺(写真1, 2)でチョロンドルジ將軍たちに包囲された。弓を引けない田没手は鞭で矢を叩きおとす非凡な才能もっていた。両足に負傷して歩けなくなった田没手は沙丘の上に座って矢を鞭で叩きおとしていたが、結局、槍の名人ジダン・ボロに刺されて死んだ<sup>11)</sup>。親指のないその腕は切りとられ、ウーシン旗の西協理タイジであったパラジュール公に渡された。パラジュール公はそれを清朝皇帝に献上した (Čayandung 1982: 87)。

年代記作家だけが敵將の最期をとりあげているわけではない。オルドス・モンゴル人は今でも田没手のことを覚えている。田没手らの略奪、殺りく行為を非難するより



写真1 トーリム寺の外観

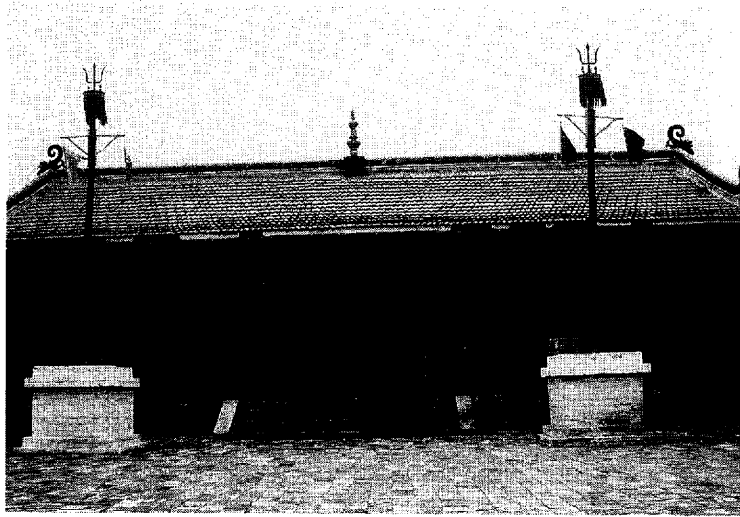


写真2 トーリム寺の内部

も、敵将の勇猛な最期を賞賛する。「彼もバートル（英雄）だった」という人が多い。田没手の部衆が平定された後、他の反乱軍がオトク旗からウーシン旗に侵入して、トーリム寺<sup>12)</sup>を占領し居座った。チョロンドルジ將軍は再びモンゴル軍を指揮して戦った。双方とも武器は弓矢と刀が中心で、ほんのわずかな火縄銃もあった（図1）。「ムー・ホラガイ」側は歩行で、モンゴル軍側は騎馬であったため、圧倒的にモンゴル軍が優勢に立っていた。戦いの日は雨で、火縄銃は使えなかった。敵陣に攻めこんだチョロンドルジ將軍は寺院内に潜んでいた「ムー・ホラガイ」に銃で撃たれて落馬する。寺院内の銃は雨に濡れることなく、威力を発揮した。それでもチョロンドルジ將軍はウマに飛び乗ろうとしたが、長い弁髪が鎧にからんでしまい、そのすきに「ムー・ホラガイ」に殺される（Čayandung 1982: 87-88）。別の民間伝承によると、田没手の部衆にはオトク旗出身のモンゴル人女性が加わっていたという。名前は不明で、「オトク娘」（Otoγ Keüken）と呼ばれていた。チョロンドルジ將軍を打ったのも彼女だったという。真相は謎に満ちているが、これを根拠に「モンゴルと回族が団結して反清闘争をした」という見方はモンゴル側にはない。ただし、モンゴル人女性がモンゴルの英雄を殺害したという語りの設定は、英雄の悲劇的な最期を一層鮮明にしていることは明らかである。

チョロンドルジ將軍の死後、セジェブ（Sejeb）という人物が「500人のモンゴル兵」を率いた。セジェブらの奮戦によって、1873（同治12）年にやっと「ムー・ホラガイ」



図1 ロシヤ人旅行家が描いた十九世紀末のモンゴル兵  
(ブルジェヴァリスキー 1939)

をウーシン旗から追い出した (Čayandung 1982: 88)。

以上、チャガンドンの『ウーシン旗の歴史』における回民反乱に関する記述を概観してきた。チャガンドンはこの書を執筆したころにウーシン旗政治協商委員会に所属し、檔案館にある文書資料を閲覧できる立場にあった。チャガンドンが史実として書いていることは、いまだに多くの人々によって語られている。年代記作家はまた多くの民間伝承をも参照したのであろう。

特定の政治的イデオロギー色が希薄であるため、『ウーシン旗の歴史』は多くの人びとに受け入れられている。「封建的」や「搾取」といったような表現も稀にみられるが、全体的にはむしろモンゴルの伝統的な年代記の特色を帯びている。モンゴル人にとって、清朝 300 年の歴史は身近な出来事である。『ウーシン旗の歴史』は、それらの出来事を体系的に記述していると人びとに理解されている。換言すれば、チャガンドンは、自分たちの歴史家としてモンゴル社会の成員から認められているといえよう。

#### 4 記憶と記録の回民反乱

19世紀の回民反乱がオルドス地域に波及したときの出来事は、今でも人びとの脳裏に鮮烈に残っている。

#### 4.1 記憶のなかの歴史

ウーシン旗西部に住むネメフ老（Nemekü, 1991年当時75才，写真3）に回民反乱の話聞いた。ネメフ老は年代記作家のチャガンドンと同じくガタギン部の出身である。

ネメフ老は回民反乱を「ムー・ホラガイの戦乱」(muu qulayai-yin samuyun) と呼ぶ。この「戦乱」はオルドス地域で8年間つづいた。

ムー・ホラガイどもが糞ころがし虫のように長城を突破して入りこんできた。オルドスに入ってきたホトン人（すなわち回民）のリーダーは女だったと聞いている。彼らはハサミを棒にしぼったものを武器にしていた。ホトン族というのは実に意思の固い人びとだ。聞くところによると、彼らは戦いに行く前にまず自分の妻と娘を殺すそうさ。敵の手に落ちないようにするためだろう。……

このようにネメフ老はとうとうと語る。出陣前に妻や娘を自らの手で殺すという伝聞は回民反乱軍のリーダーが女性だったとの情報と矛盾するようにみえる。このような語り方は回民反乱の伝説的な側面を強めている。

ネメフ老によると、回民反乱軍は殺りくや略奪をくり返していたため、ガタギン部を含むウーシン旗西部のモンゴル人はすべてオルドス中部のジャサク旗，東部のジュ



写真3 ガタギン部出身のネメフ老（1991年）

ンガル旗へ避難したという。ネメフの父親一家は東部の避難先で8回旧正月を迎えたそうだ。これは、回民反乱軍は1862年かその翌年にオルドス地域に侵入し、1870年に撃退されたという『イケジョー盟誌』の記録（地方誌 1994: 68-71）や、1867年から1873年までとするチャガンドンの説（Čaγandung 1982: 86-88）などと一致している。

ガタギン部出身の別のインフォーマント、グンチュク老<sup>13)</sup>（1992年当時75才）は私に回民反乱軍のリーダー田没手の伝説を詳しく語った。それはチャガンドンの『ウーシン旗の歴史』にある記述とはほぼ同じであった。グンチュク老の祖父はウーシン旗の「500人のモンゴル軍」の指導者チョロンドルジ將軍の家の近くに住み、親しくしていたという。

グンチュク老は、田没手を殺したのはジダン・ボロではなく、チョロンドルジ將軍だという。チョロンドルジ將軍は田没手の親指のない腕を切りとって、ジャサクのパダラホ王と、西協理タイジのバラジュール公に渡した。パダラホ王とバラジュール公はそれを北京へもって行って清朝皇帝に献上し、「私たちは乗っていた白馬が赤色に染まるほど戦った」と報告した。清朝皇帝から褒美として与えられた大金（銀）はすべて寺院建設に注ぎこまれた。戦死したチョロンドルジ將軍の息子にはただひとつ、「赤い頂戴帽（tingsi malaγai）」を与えただけだった。頂戴帽は清朝の役人がかぶる帽子で、清朝末期には実際の役職をとまわらない有名無実の官号として乱発されたという。

チョロンドルジ將軍は死後、トーリム寺から少し離れたシャントロガイ（šang toluγai）という地に埋葬された。「イケ・ケレイト部（Yeke Keriyed obuγ）のエルクムバヤルとその子孫たちが現在までその墓を守り、祭ってきた」とグンチュク老はいった。

「ムー・ホラガイどもが糞ころがし虫のように長城を突破して入りこんできた。彼らはハサミを棒にしばったものを武器にしていた」、「モンゴル軍は乗っていた白馬が赤色に染まるほど戦った」、このような表現は現在回民反乱を語るときの固定文句になっている。ほとんどのインフォーマントたちはこのような表現から語りだす。グンチュク老はさらに私にチョロンドルジ將軍をうたった歌を紹介した。この歌は、チョロンドルジ將軍の親友ダミリンジャブ（Damirinjab）という貴族出身の詩人の作品であるという。

jangγutu-yin joduyan-dur

ジャングト（という地）の戦いのとき

jarliγ bolun būriddūgsen

命令を受けて（大勢が）集まった。

ᠵᠠᠨᠠᠭ ᠭᠣᠪᠡᠢ ᠭᠣᠪᠡᠢ ᠳᠠᠶᠢᠰᠢᠨᠠᠷ-ᠢ  
漢人と回回の敵どもを  
ᠵᠠᠶᠢᠯᠠᠭᠤᠯᠤᠢ-ᠠ ᠻᠡᠵᠦ ᠤᠷᠤᠯᠵᠠᠯᠠ.  
撃退しようとして集まった。

ᠷᠠᠭᠴᠠ ᠨᠢᠭᠡ-ᠪᠡᠷ ᠠᠯᠻᠠᠭᠤ-ᠳᠤ  
ひとりで歩くときは  
ᠷᠠᠯᠢᠰ ᠻᠡᠮᠡᠻ ᠻᠡᠷᠡᠭᠲᠡᠢ  
用心深くしなければならぬ。  
ᠻᠠᠯᠲᠤᠷᠠᠵᠤ ᠤᠨᠠᠶᠰᠠᠨ-ᠨᠢ  
滑って倒れてしまったときは  
ᠷᠠᠵᠠᠷ ᠮᠠᠷᠤ-ᠶᠢᠨ ᠶᠠᠪᠤᠳᠠᠯ  
地形が悪かったからである。

ᠻᠠᠭᠤᠯᠢ ᠴᠠᠷᠠᠵᠢ ᠻᠤᠷᠴᠠ ᠰᠠᠶᠢᠨ  
法律と制度は厳しい方がよい。  
ᠭᠣᠪᠡᠢ ᠭᠣᠪᠡᠢ ᠵᠠᠨᠠᠭ ᠻᠣᠯᠠ ᠰᠠᠶᠢᠨ  
回回と漢族は遠くにいる方がよい。  
ᠻᠣᠯᠠ ᠣᠶᠢᠷ-ᠠ-ᠶᠢᠨ ᠢᠨᠠᠭ ᠰᠠᠶᠢᠨ  
遠くも近くも愛情がよい。  
ᠻᠣᠵᠢᠮ-ᠲᠠᠶᠠᠨ ᠮᠡᠨᠳᠦ ᠰᠠᠶᠢᠨ  
将来は（やはり）安定がよい。

……

歌詞のなかにジャナク (ᠵᠠᠨᠠᠭ) と回回は同等に並べられている。ジャナクとは普通漢人を指す言葉として用いる<sup>14)</sup>。同じく漢語をあやつり、服装上もさほど明確な差がない両民族をかつてのモンゴル人は厳密に区別できなかった。「滑って倒れてしまった」ことは、伝承にあるチョロンドルジ將軍の乗っていたウマが湿地帯にはまり、反乱軍に殺されたことを指している。数年間にわたって各地を転戦し、最期は自らの命まで捧げたにもかかわらず、褒美を与えられたのは貴族出身のパダラホ王とバラジュール公のみであった。つまり、報われなかった軍功を「地形が悪かったからである」として同情している。この歌は当時のモンゴル人の回民反乱に対する見解を集約しているといえよう。

一方、同治年間の反乱鎮圧の際に、モンゴルが清朝側に加わった過去に対する回族側の怨念は深い。1940年代後半、寧夏の馬一族の回族軍隊と陝北を拠点とする共産党系の軍隊とのあいだで激戦がくり広げられた。共産党系の軍にはオルドス・モンゴル

人も少数ながらいた。回族軍隊の捕虜になったモンゴル人兵士はひとり残らず喉を切られ殺害された。同じ漢語を話す漢人兵士は寛大なあつかいをうけていた。当時の経験者たちも、回族の復讐行為は同治年間にモンゴルが鎮圧する側に立ったことと無関係ではなかったと理解している。

#### 4.2 宗教紛争を示唆する記録

ロシアの著名な旅行家ブルジェヴァリスキーは、回民反乱が終息しつつあった1870年代初期にオルドスを旅行している。黄河を西北へさかのぼって通過した際の見聞は、名著『蒙古と青海』の一章になっている。

旅の途中、ブルジェヴァリスキーはオルドス・モンゴル人にほとんど出会わなかった。回民反乱軍はつねに黄河を北や西から渡ってオルドスに侵入していたため、黄河沿岸はもっとも危険な地帯に化していた。「所所荒廃せる村落または、東干人に殺された蒙古人の、半ば狼に寸断された骸骨に出會す」と記録しているブルジェヴァリスキーは、これを1869年の東干人すなわち回民反乱軍のしわざとしている(ブルジェヴァリスキー 1939: 238)。モンゴル人は逃亡する際、家畜を追っていく余裕もなかった。飼い主を失い野生化した家畜群に旅行家は出会っている(ブルジェヴァリスキー 1939: 252-254)。

黄河沿岸のチベット仏教の名刹シャラズ(*šira juu*,「黄色い寺」の意)が破壊された後のすさまじい光景を旅行家は目撃している。僧侶はひとりも残っておらず、仏像はことごとく壊され、経典がいたるところに散乱している光景をみて、旅行家は驚きを隠せなかった。ブルジェヴァリスキーはシャラズの全滅を1869年としている(ブルジェヴァリスキー 1939: 251-252)。

シャラズあるいはシャラ・ジョーと称される寺院はオルドス地域に複数ある。ブルジェヴァリスキーは黄河に沿って旅していたことから、彼が目撃したシャラズはハンギン旗のシャラ・ジョーと断定できよう。『イケジョー盟誌』によると、シャラ・ジョーは1869(同治8)年8月に馬輪の率いる回民反乱軍に占領されたことがわかる(地方誌 1994: 70)。

私はオルドスで生まれ育ち、この土地で調査研究をはじめて10年たつ。現在までに訪ねた寺院は例外なく同治年間の回民反乱軍に破壊された歴史をもつ<sup>15)</sup>。殺りくと略奪は戦乱につきものではあるが、宗教施設の破壊はとくに意図的な行為にはかならない。『ウーシン旗の歴史』のなかで、チャガンドン氏はある寺の歴史を書いている。

ウーシン旗西部のシャルリク寺(*Šarliy-un süme*)はもともと草原の奥深くにたつ

寒寺 (usun qural-un bay-a süme) であった。1867年に馬化龍の「ムー・ホラガイ」に破壊される。チョロンドルジ將軍の「500人のモンゴル軍」が「ムー・ホラガイ」を追放した後、寺は再建されることになる。工事は1874年からはじまり、翌1875年に完成する。再建された寺は以前の規模をはるかにしのぎ、光緒皇帝から瑞雲寺 (Γayiqamsırtai egületü süme, チベット語名は Egümserberimbeling) との勅名をもらう (Çayandung 1982: 40-42)。勅命瑞雲寺の建設にとくに熱心で財力を惜しまなかったのが、ときのウーシン旗のジャサク (王) であったバダラホ王と西協理タイジのバラジュール公の2人であった。前にも述べたように、民間では清朝皇帝からウーシン旗の「500人のモンゴル軍」に賜与された銀両は兵士たちの手に届くことなく、寺院建設に注ぎこまれたと伝えられている。反乱軍撃退後のモンゴル側の為政者たちはまず異教徒によって破壊された宗教施設の再建を急務としていたことがうかがえる。宗教施設の再建は衝突後のアイデンティティの再構築につながる行動であった。

回民反乱軍が破壊したのは、チベット仏教の寺院だけではなく。オルドス・モンゴルが数百年にわたって維持してきたチンギス・ハーンの祭殿「八白宮」 (Sayinjıryal and Šaraldai 1983: 21)、チンギス・ハーンの末子トロイ・エジンの祭殿 (楊 1997a: 656)、アラク・スゥルデ (楊 2001: 92)、ガタギン部の「十三天神の祭殿」など、モンゴル族固有の信仰を代表する施設も破壊を免れなかった。

回民反乱軍は異なる信仰をもつモンゴルの宗教的、精神的施設を意識的に破壊していった。これに対し、モンゴル側も反乱収拾を固有信仰にたよって祈願していた。ここで、文書集『成吉思汗八白室』(四)にあるモンゴル側の動きを示す資料を紹介しよう。

……

イケジョー盟 (盟長)、オルドスの (右翼前) 旗の札薩克貝子、バダラホから上呈してきた報告。調べたところ、わが盟の (祭祀者) ダルハトの長官グケー職のセレンドルブらは次のような事項を届け出た。「反逆した悪盗回子どもが四方八方から侵入し、チンギス・ハーン祭殿内に祭られていた金銀器具をことごとく破壊し、略奪しつくした。デルゲルサンなど6、7人に怪我を負わせて死なせた。その他の祭祀者、一般人もそれぞれ重軽傷を負った。われわれの家財道具も放火されたり、奪われたりして何ひとつ残っていない。今、祭殿のなかにあるのは、ただ (ひとつ) チンギス・ハーンの宮帳の礎石だけである」と届け出てきたことを綏遠將軍に報告し、解決を乞求する<sup>16)</sup>。

1869 (同治8) 年 (陰曆) 10月5日 (Narasun and Erdemtü 1986: 127-128)

これは当時のイケジョー盟の盟長バダラホ王が、祭祀者集団ダルハトの長官からの



被害報告を綏遠將軍に上奏した文書である。回民反乱軍が祭祀者を殺害し、祭祀器具や牧民の財産を略奪したことが記されている。綏遠將軍に報告すると同時に、オルドス・モンゴル側は次のような行動に出た。

……

調べたところ、西部各省の悪盗回子どもはまだ完全には掃討されておらず、バラバラになって活動し、モンゴル草原に入り、人びとを苦しめている。(そこでチンギス・ハーンの) 軍神スウルデを招請して血祭をおこない、軍の威光を広げ、悪盗どもを殺し、早く平和になることを祈願することが必要である。そのため、以前、1868(同治8)年3月に聖なるチンギス・ハーンと軍神スウルデをそれぞれ祭り、祈りを捧げたことがある。それで聖なる軍神スウルデをバートル・オポーという地において血で祭った(doyisiqu)とき、各旗から丸煮用のヒツジ8頭と銀23両、ジャサク旗からは丸煮用のヒツジ12頭と銀12両、また軍部からも丸煮用のヒツジ27頭を供出し、各々高位の職にある者を派遣して祭祀者ダルハトに渡し、共同で祭祀をおこない祈願した。その前例にしたがい、所管する盟の副盟長、貝勒や貝子それに各旗ジャサクに通達する。前回と同様に、血祭に使う丸煮用のヒツジ、灯明用のバター、乳酒、それに絹布やフェルトを購入する費用、馬匹の費用などを前例にしたがって用意して届けるように。今年秋の9月2日、5日にチンギス・ハーンに参拝し、聖なる軍神スウルデを血で祭ろう。このために通達する<sup>17)</sup>。

1870(同治9)年(陰曆)8月2日(Narasun and Erdemtü 1986: 128-131)

この文書はチンギス・ハーンの祭殿「八白宮」がおかれていたジュンワン旗のジャサク(王)、エルキムビリク(在位1837-1901)から盟長バダラホ王に出された報告を受け、バダラホ王が各旗に通達したものである。通達文から明らかのように、オルドス7旗はすでに1868年3月に一度反乱收拾を祈願する血祭をおこなっていた。その後も反乱軍による被害は広まりつつあり、事態が一向に好転しないことから、再度血祭の挙行が決定されたようである。

軍神スウルデはチンギス・ハーンが生前から祭っていた守護神である。モンゴル軍には出征するにあたり軍神に犠牲を捧げる伝統がある<sup>18)</sup>。回民反乱軍がオルドス地域に侵入したとき、モンゴル側に古くからの伝統が機能していたのである<sup>19)</sup>。破壊された神聖な存在に対し異教徒の敗退を祈願することは、決して珍しい現象ではない。あるいは紛争のときには必ず相手側の宗教施設を標的にしたり、自らの聖なる存在に強く帰依したりした点で、19世紀オルドスにおける回民反乱軍との衝突は宗教紛争のイメージがきわめて強いとみてもさしつかえがなかろう。

## 5 唯物主義史観への挑戦——張承志の「生き方の歴史」

以上、19世紀のオルドス地域への回民反乱の波及を、主としてモンゴル側の立場から述べてきた。年代記と民間伝承、そしてモンゴル語文書を基本的な資料とした。文書は歴史研究者がもっとも珍重する資料であろうが、年代記と民間伝承は歴史の当事者たちの生活と精神を描いている。歴史の当事者たちの子孫が先人たちに対する追憶を年代記や民間伝承に集約させている。

中国では、マルクス主義の唯物史観の立場からしか回民反乱をとりあげてこなかった。それだけでは真の意味での歴史究明にならないと認識した者もいた。張承志がそのひとりである。

### 5.1 イスラムを信ずる中国人の殉教史

回族出身の張承志は、歴史研究者であるばかりでなく、作家でもある<sup>20)</sup>。文化大革命のときに内蒙古自治区に4年間下放された経験があり、『モンゴル大草原遊牧誌』(1986)は彼のモンゴル族社会に対する観察と理解の結晶である。このような経歴をもつ張承志は長いあいだ自らの出身民族である回族について思考してきた。『殉教の中国イスラム——神秘主義教団ジャフリーヤの歴史』(張 1993a)と『回教から見た中国』(張 1993b)は、イスラム教を信奉し、独特の歴史をもつ回族に関する内部からの研究として注目されている。著者自身が回族の出身であること、その研究においてイスラム教団内部の秘伝資料をふんだんに使用していることから、張承志の著作は当事者の回族の歴史観であるといえよう。本論文は回族を対象とするものではないため、論考のなかからオルドス・モンゴル族の歴史と交錯する同治年間の回民反乱についてのみ張承志の歴史観を検討する。

同治年間において大反乱を起こした西北回民はスーフィズム(神秘主義)の信奉者、ジャフリーヤ派であった。回民、回回、回教徒などと呼ばれる彼らは、漢語を話し、中国文化に育てられたイスラム教徒である。そのためか、ジャフリーヤ派の歴史は実際のところイスラム教を信仰する中国人の殉教の歴史と解釈してもいいすぎではないと主張している(張 1993a: 1-2)。

このような『殉教の中国イスラム』の叙述の方法論、とくに資料の使い方について、張承志は次のように述べている。1949年以降の中国で反乱を「起義」と見なすことはマルクス主義歴史学の中心テーマのひとつであり、「西北回民起義」をあつかった研

究も無数に出たが、大半は清代の官製資料にひきずられ、漢文文献の泥沼に陥った。その結果、回民の「思想」は殺されていった（張 1993a: 3）。張承志は、「正しい方法論」は「信仰する教徒たちに保持されている生き方そのものの中にある」との立場を鮮明にしている（張 1993a: 4）。

生き方そのもののなかに保持されている「正しい方法論」のひとつとして、回民たちの内部における独特の「歴史記事」をあげている。それはジャフリーヤの学者たちが創造した方法で、漢語を交えたアラビア語によって宗教のもっとも重要な事項を記し、それを「経典」として秘蔵し、密かに流伝させた（張 1993a: 4）。是非を論じようとせず、事実よりも奇跡に関する記録が優先される。このような資料は外部世界に対しては閉ざされたものであるが、「宗教であるとともに歴史であり、文学的な著作でもある」という（張 1993a: 4-5）。このような資料に依拠した著作は、多くの問題を提起している。教団内で書かれた歴史は絶対的な魂の歴史なのか、民衆の側に立てば歴史の真実を明らかにすることができるのかと自問しつつも、自らは「ジャフリーヤの教徒たちの方法に近づくよう選択をおこなうことができる」と告白している（張 1993a: 5）。

張承志はまず、19世紀に各地で起こった諸民族の反乱は「天命を受けた」もので、回民もこの「革命」に参加したとしている。そのなかでジャフリーヤの指導者馬化龍を「十九世紀の中華民族の英雄に加えることができるだろう」と位置づけている（張 1993a: 161-162）。もちろん、大規模な流血と死者をもたらした、俗にいう「同治回乱」に対して、きわめて対照的な評価が生まれたことも認めている（張 1993a: 163）。彼は回族についてイスラム教を信じ殉教する中国人と位置づけ、その指導者を中華民族の英雄とする歴史観にたっている。以下、張承志の記述にそって、馬化龍とその指導下にあった同治年間のジャフリーヤたちの行動を要約する。これはいわば回族自身の歴史観といえよう。

寧夏北部の金積堡はジャフリーヤたちの根拠地で、道堂（スーフィズム伝教センター）があり、馬化龍はその第5代導師ムルンドであった。1863（同治2）年から反乱に巻きこまれ、1869（同治8）年には西北各地の全回民軍のシンボリックな存在と見なされるようになる。清朝にもっとも激しく抵抗した陝西回民を援助したことにより、馬化龍のジャフリーヤは回民の盟主となっていく（張 1993a: 184-186）。

「生き方の歴史」を強調する張承志は、馬化龍が回民と清軍との戦争に対して悲観的であったことを特筆している（張 1993a: 185）。張承志は清朝の記録『平定関隴紀略』を引用しつつ、馬化龍が1500余匹のラクダを使って食糧を運び、弾薬と戦馬を提

供し、これらはみな馬化龍が帰化（現フフホト）から購入したという（張 1993a: 186）。オルドス・モンゴル側の証言を想起すれば、実際はなかにはおそらく隣接するオルドスやアラシャンから略奪したラクダやウマも含まれていたであろう。

清軍の包囲網に陥ったジャフリーヤたちの心情を張承志は次のように描いている。「殉教の感情は、まずムルシド馬化龍の中で、次に彼のムリード（高弟）たちのあいだで高まりはじめた。ジャフリーヤの宗教的感情は、つねに歴史を再演しようとする特殊な要求であった。馬化龍を知るためには、まずこの精神を理解しなければならない」と再度殉教の精神を訴えている（張 1993a: 192）。そこで、無数の反乱者の命を救うため、「馬化龍は自分の家族をクルバンの羊にすることを決意」し、1870（同治9）年11月16日に我が身を縛り、金積堡を出て清軍の営に入る。翌1871（同治10）年正月13日に吳忠で凌遲<sup>21</sup>の刑に処される（張 1993a: 195, 196-200）。享年60才。ジャフリーヤを21年間にわたって主宰した馬化龍は自らを犠牲にし、仇敵の報復を許すという殉教精神を実現させた。馬化龍ゆかりの地に今やゴンバイ（聖者の墓）がたっている（張 1993a: 200-201）。

## 5.2 「理想的な中国人」と「化外のモンゴル人」

上記引用した『殉教の中国イスラム』は、1991年に漢語で出版された『心霊史』の編訳である。編訳者梅村坦は次のように解説している。「著者はイスラムそのものを語ろうとしているのではない。また、特殊中国のイスラムを解釈しようとしているでもない。かなり限定してジャフリーヤの歴史を描いているが、それは中国総体を語ることにほとんど同義ととらえてよいだろう。中国というものの存在を信じ、愛し、ほかのどこでもない中国に生き、そこに人生すべてをかけようとする著者畢生の、しかし歴史事実にもとづく、それだけに悲痛な自己認識作業であり、歴史叙述である」という。ジャフリーヤと張承志の出会いは、偶然ではなく、張承志の精神史の到達点であったとことわっている（張 1993a: 292-295）。

歴史叙述と自己認識作業を対等化すると、究極的には精神史に至る。張承志の歴史観はマルクス主義的唯物史観に欠けていた思想を飛躍させたことになろう。階級闘争や革命論に立脚した従来の議論は、いくら回民反乱を「農民起義」と褒めまくっても、反乱に突入するまでの彼らの忍耐ぶり、鎮圧に抵抗した彼らの犠牲精神、そして殉教へと赴く宗教の理念は決して伝わらなかった。それだけに無味乾燥な論述をくり返していた中国の歴史学界に、張承志の「生き方の歴史」のもたらした衝撃は大きい。この点からみた場合、被調査者の視点で民族誌を分析的に作成する人類学の作業と「生

き方の歴史」とは相通ずるところがあるかもしれない。

「生き方の歴史」と事実復元の歴史、両者のどちらが当該社会の成員に長く継承されるのだろうか。事実の復元が資料の「客観的、科学的」な分析を絶対条件としている以上、当該社会のすべての成員がそれを堅持できることはなからう。これに対し、「生き方の歴史」は、語りによって受けつがれていく可能性が高いように思われる。そのため、オルドス・モンゴルのあいだでモンゴル族の視点で回民反乱の歴史を調査してきた私が、張承志の記述する回族精神史に共鳴した原因もまさにここにある。

しかし、モンゴル側からみた「回民反乱」と張承志が描くそれとは根本的に異なる面もある。張承志は回族の歴史的な形成と分布について述べたとき、およそ次のようなことを主張している。元朝が減んだとき、モンゴル人はいち早く中原から撤退してモンゴル高原に逃げ帰ったが、西アジアや中央アジアから連れてこられたイスラム教徒たちは中国大陸のいたるところで、喜んだにせよ、苦しんだにせよ、定住せざるをえなかった。かくして「新しい中国人」が形成された（張 1993b: 42-44）。同治年間に回民が反乱を起こした際、その矛先は清朝の支配者に向けられていたため、当然のように回民とモンゴルとの対立が生じた。つまり、回族の形成にはモンゴルの歴史が関連しているにもかかわらず、その後モンゴルは清朝時代に再び支配者の同盟者になったがゆえに、両者のあいだに決定的な差異が生まれたとのことである。

歴史的に形成された回族を張承志は「中国人ムスリム」と定義している。現代中国においても、回族は抑圧に果敢に反抗した（張 1993b: 139-186）。それでも回族は中国人としての意識を放棄しなかった。このように、張承志は殉教していく回族を中国人であると位置づけると同時に、漢族に対しては「すばらしい伝統と思想、文化を有する一方、理想と信仰を平気で放棄する不誠実な傾向」もあると評している（張 1993b: 184）。このような主張をみるかぎり、張承志は回族を「漢族以上の中国人」、漢族よりも中国文化の精粹を保持した「理想的な中国人」として認識しているのではなかろうか。

モンゴルの場合はどうであろう。元朝が中原で成立しなくなると、彼らは北元として漢族の明朝と対立した。清朝のときには支配者の同盟者として、部分的にはあるが、再度漢族に君臨した。清朝が崩壊すると、モンゴル諸部は独立に奔走した。独立に間に合わなかった地域の人たちは、1930年代から日本の力を借りて自治運動を展開した。このように、モンゴルは一度たりとも回族と同じように中国という範疇内にとどまろうとしなかった点が、回族との最大にして唯一の違いであろう。以上のように、対中国という視点で両者を比較した場合、「理想的な中国人」と「化外のモンゴル人」

というイメージが浮かび上がってくる。

## 6 おわりに——歴史研究における人類学の可能性

以上、「回民反乱」といった複数の民族にまたがる同一の過去を異なる視点からの歴史的表象について述べてきた。具体的には『モンゴル族通史』と『イケジョー盟誌』や『オトク旗誌』などの地方史（誌）の記述、年代記と民間伝承の立場、最後には回族自身の観点をとりあげ比較した。中国において通史はいわば「正史」のジャンルに入る。特定の個人が執筆し、公開出版されていないものは「野史」と見なされる。たとえ公開出版されていても、現政府公認の社会主義史観と一致しないかぎり、やはり「野史」的な存在であると評される。張承志の作品も例外ではない。民間伝承の場合は、思想統轄が敷かれていても、政府の手が届かない深層もある。そのため、民間伝承は当然正史からかけ離れた出来事を内包していることになる。

本稿を終えるにあたり、以下ふたつの見通しを示しておきたい。

第一に、北アジア諸民族の独自の歴史と現在の国家政策との衝突の問題である。北アジア遊牧社会の発展の結果、征服王朝が出現したという結論に日本の歴史研究者たちは到達した（吉田 1973: 2-6）。なぜそのような発展をとげたかを解明しようと、遊牧民の社会構造を対象としたさまざまな研究が近年あいついで上梓された。中国の改革開放路線の実施とモンゴル国の民主化にともない現地調査が可能になったため、新しい成果が次から次へと現れてきた。

征服王朝の出現を含め、北アジアの遊牧民は独自の歴史を築きあげた。このような視点は国民国家の民族政策と衝突する一面を帯びている。たとえば、中国の立場にたてば、むしろ異民族支配下の中国社会の文化変容に重心をおいた研究が歓迎されるのは当然であろう。場合によっては、中国社会の文化変容を多民族融合論として位置づけることもありうる<sup>22)</sup>。

数年前、内蒙古博物館の文物が日本で展示されることになり、私は展示目録の一部を執筆することになっていた<sup>23)</sup>。私が言及した古代の遊牧民匈奴や突厥などの項目はすべて中国側に改ざんされた。中国側は匈奴や突厥を「中国の古代北方民族匈奴と突厥」という表現に改めたのである。周知のとおり、匈奴や突厥の活動は北・中央アジアの域を超えている。現代中国の公的な歴史が、従来の漢族史家とちがって、匈奴や突厥と対抗していた漢族の王朝のみを中国の前身と見なさず、漢文化の域を超えて活動した匈奴や突厥をも「中国の北方民族」であったと解釈するねらいは、民族政策の

ためであろう。つまり、内モンゴルや新疆ウイグル自治区に居住するモンゴル系やトルコ系諸集団を現代中国にとどめるための政策である。その意味で、通史にはときの政治政策が反映されているといえよう。ある一民族の通史であり、しかもその民族はモンゴルのように中国という枠組みをはるかに超えて存在してきたにもかかわらず、あくまでも現在の民族政策に主眼がおかれているのである。

階級闘争を強調するマルクス主義的な歴史観は、究極的には社会主義中国の正統性を訴えるためにある。いわゆる「人民の歴史」や「階級闘争の歴史」は、出来事の復元ともほど遠いものであったといわざるを得ない。政府主導の正史たる通史には、王朝間の連動性こそみられるものの、「生き方」という哲学は欠如している。通史とやや異なって、地方史（誌）にはやはりその地方の息吹が感じられ、イデオロギーの面でも政治からの逸脱がみられる。一方、民間伝承はおのずから伝承の担い手たちの精神生活の反映となっており、教団内部の宗教的資料にもとづく「生き方の歴史」と本質的には同類とみてもさしつかえないだろう。

第二に、内部からの視点、言い換えればある歴史の当事者からの視点には何を期待できようか。民間伝承を生かし、固有の年代記の規則にしたがったチャガンドンの『ウーシン旗の歴史』は、モンゴル族としてのアイデンティティと連動して現在形で機能している。張承志の「生き方の歴史」も、現在を生きる人々を突破口にしている。現在の回族の生活を観察し、現在の回族が理解するかつての「反乱」を記録している。いや、何よりも著者自身もムスリムとしての自覚があるからこそ、「生き方の歴史」を再現できたのではなかろうか。

張承志の「生き方の歴史」とモンゴルの年代記の記述方法とのあいだに大きな認識の差が横たわっている。張承志は回族を殉教する中国人イスラムとし、いわば多様な中国人像、あるいは理想的な中国人像を描こうとしている。中華民族の多様性のうちに自らの居場所を見つけようとする彼が、回民反乱の指導者馬化龍を「中華民族の英雄」に加えようと力説するのは当然であろう。このような見方とは対照的に、モンゴルの年代記はあくまでも中国史への接近に距離をおいている。自らを中華民族の一員とするか否かで、モンゴル族と回族との姿勢は異なる。これこそ、「内なる視点」から得られる認識のひとつであろう。

「生き方の歴史」と唯心主義的歴史観とをイコールとする立場を私はとらない。「生き方の歴史」の方がより素直に人間理解に近づいている点に私は賛同している。「歴史は事実を検証し、再構成するためにある」との見解は、洋の東西を問わず、歴史学に共通する。事実検証と再構成の先行が「生き方」という精神性を抹殺しているので

ないかという懸念が人類学徒の私にはある。歴史学がひたすら追及してきた「事実」という「過去の出来事」に人類学が重視する「生き方」を重ねれば、過去と現在をむすぶ精神がみえてくるのではないか。「事実」における当事者たちの「生き方」を人類学者が還元させる作業が必要になってきている。

私は、当事者たちの認識にそって、19世紀末におけるモンゴル史の一側面がいかに語られているかを呈示してきた。このような「歴史を語る」という行為は、彼らの長い生活のなかで培われてきたものであり、一貫した連続性が維持されている。これからも、彼らの語りを中心に、継続する出来事を調査してみようと考えている。

## 謝 辞

本論文は、2000年3月17日に国立民族学博物館共同研究会「歴史の人類学的考察」にて口頭発表した要旨をまとめたものである。研究代表者の清水昭俊教授をはじめ、出席者の方々から有益なコメントをいただいた。心から感謝致したい。

## 注

- 1) 王権天授の思想はモンゴルだけでなく、北アジア諸民族に共通してみられる（松原 1991: 415-441）。
- 2) 『中国史稿』は郭沫若らの主導のもと、1976年に計6冊が出版されている。7冊目は1995年に公開されている。なお、『中国史稿』の最初の4冊は郭沫若主編となっているが、5冊目からは委員会の編集とされている。
- 3) 少数民族の歴史や文化に関する史誌編纂作業にはおよそ以下のような経過がある。1950年から1958年にかけて、民族政策を宣伝し、民族識別作業を進めるために、各地に派遣された調査団は大量の資料を集めた。その結果の一部は『少数民族簡誌』、『少数民族簡誌』のかたちで公開されている。その後文化大革命期による中断を経て、1976年から今日までのあいだ、再び1950年代の資料を刊行するようになった。それらは「国家民族事務委員会民族問題五種叢書編集委員会」による「民族問題五種叢書」として出版されている（曾 1995: 23）。本稿は「民族問題五種叢書」を対象とするものではない。これとは別に公開出版された少数民族通史を検討する。
- 4) 2001年、『モンゴル族通史』の漢語版が改訂され、新たに「緒論」が加えられ、再び民族出版社から出版された。
- 5) 内モンゴルの各盟や旗の地方史（誌）編纂について、歴史学者のボルジギン・ブレンサインは次のように指摘している。国家事業の一環としておこなわれてきた史書編纂であるが、史書の史料価値について疑問視する声があるなかで、新しい史書よりも、編纂過程で収集された膨大な量にのぼる原史料に価値があるという（ボルジギン・ブレンサイン 2001: 61）。私もまったく同感である。
- 6) 新疆ウイグル自治区で出版された地方史（誌）、地名図誌のほとんどは漢語である。地名の由来と解釈、歴史事件に関する各民族の統一した見解が得られないため、少数民族言語への翻訳が遅れていると現地の指導者たちが主張していた。ウイグル人ドルクン・アルマスが1986年から1989年にかけて著した『ウイグル人』、『匈奴簡史』、『ウイグル古代文学』という3冊の著作は、マルクス主義民族観、歴史観に合致せず、祖国分裂と汎トルコ主義を主張したと批判され、禁書として処分された（馮 1992）。ウイグル人の歴史観の動向については、濱田（1999: 321-323）を参照。新疆の地方誌については、堀の紹介がある（堀 1999: 1-23）。



- 7) 2001年9月28日付で、イケジョー盟は正式に「オルドス市」に名称を変更した。ただし、この名称変更は、チンギス・ハーンを対象とした祭殿群としてのオルドスを意識したものではなく、またオルドス・モンゴルという歴史的に形成された部族名を強調したものでない。現代中国でブランドになっている「オルドス」というカシミヤ製品をさらに売り込むための名称変更である。オルドスの英文表記も漢語拼音に由来する *Erdusi* を採用し、モンゴル語の *Ordus* あるいは *Urdus* を否定している。したがって、今回の名称変更は、清朝以降のモンゴルの色彩を抹消するためにおこなわれた傾向が強いとみられている。
- 8) 民間伝承によると、このときオトク旗のジャサクは黄河を渡ってウラト地域へ逃げたとされている。王の印璽は黄河を渡ってはいけないという禁忌をやぶったため、その後オトク旗は長い動乱に巻きこまれたと伝えられている。
- 9) 九世パンチェン・ラマの内モンゴル訪問について、とくにそのときの東部内モンゴルでの行動についてはボルジギン・ブレンサインの研究によって明らかになっている（ボルジギン・ブレンサイン 2001: 45-67）。
- 10) 張承志は靈州金積堡、現在の寧夏北方、黄河灌溉区としている（張 1993a: 166）。なお、馬化龍については、詳しく後述する。
- 11) 田没手について詳しい情報は何もない。張承志はその著作のなかで甘肅東部海原の「田一族」について言及している（張 1993a: 101-104, 165）。私の単なる想像だが、その源流をくむ者かもしれない。モンゴル人はティエンと発音しているが、譚、戴である可能性もある。
- 12) 1997年春、私は再びトールム寺を訪れた。トールム寺は小高い山の上に建ち、周囲は湿地帯で、守るに易し、攻めるに難しである。回民反乱軍もそれを見こんで度々この地を占領したのであろう。
- 13) 私は以前、グンチュク老から収集したモンゴル語写本を公開した（Yang 2000: 15-16, 355-365）。
- 14) 漢族を指す表現としてキタド (*kitad*)、ジャナク (*janar*)、イルゲン (*iregen*)、シマ (*sim-a*)、キタド・シマ (*kitad sim-a*) などがある。
- 15) 私が属するオーノス部は回民反乱を避けて長城の北から無定河の北へ移動した歴史をもつ（楊 1996: 667-679）。1860年代から居住がはじまった地には3つの寺があったが、すべて回民反乱軍に破壊され、今でもその廃墟だけは生々しく残っている。
- 16) 原文は以下の通りである。Yeke Juu-yin čiyulʻan-u Ordus-un jasar qasiyun-u beyise Badaraqu-yin řajar-ača ergün medegülügen řajar-dur bayiçarabasu man(-u) čiyulʻan-u darqad-un daru-a Göküge Serengdüngrüb-ün ner-ün ergügen enü mařu terselegsen qoyise qulayai жүг жүг-еде qaldar-a ireged. Činggis Qayan-u orusil-dur takilʻaju aquyuluysan alta mönggü ed saba-yin жүил-и бүримүсүн ебдејү дегермеден абөиhsан бөгед. Delgersang nar-un жүруу-a doluřan күмүн-и сирq-a олжу үкүјүкүи.qariyatu yamutad arad tus tus oluřsan anu күндү көнqogen adali үgei.olan-u ger көрүңge-yi түімердејү buliřarad qořosun bolbai.řarçakü odu qadařalaysan ordun-u күриyen-dür Činggis Qayan-u čig-ün sařurin takilʻaju bui kemen ergün medegülür-e iregsen uçir-i qoladakin-i amur-i bolřarçi qota-yi jangün-dur bayiçarān sidgekü-yi řuyun medegülüy-e. Bürin-tü jasarçi-yin naimaduřar on ebül-ün terigün sar-a-yin sin-e-yin tabun-a.
- 17) 原文は次のようになっている。bayiçarabasu barayun muji-yin mařu qoyise qulayai kituju barayadui böged.angi bölüg-iyer tasurun orřuju Mongřol nutuř-iyar uulřalan jobayřasayar bui amui. Sülde-yin gegegen-i řalaju dořsiřulun takiřu çerig-ün sür-i badarařulju mařu qulayai-yi üldegel үgei kitun arilʻaju qurdun-a ariřun amuřulang bolqu-yi dařadqan mörgübesü jokiqu-yin tulada.uridu бүritü jasarçi-yin doluduyar on qaburun segül sar-a-dur Činggis Qayan-u. Sülde-yin gegegen-dür tusqai tus tus tayilʻa üiledjü dařadqan.sülde-yin gegegen-i Bayatur obuř-a kemekü řajar řalaju dořsiřulun tayilʻarqui-dur qosiyun бүri ödge qorin naima mönggü qorin řurba lang.jasar qosiyun-ača ödge arban qoyar.mönggü arban qoyar lang.çerig-ün qoriyan-ača ödge qorin doluř-a řarřarulju öber öber-ün yekeken tusiyal-un түsimel řarřaju qariyatu darqad yamutad-dur күrgegүlүн tusiyalʻaju qamtu dařadqan үjeјү tayiřu yabudal-i tusiyān dařaju yabuřuluysan yasuřar egün-i qariyatu ded čiyulʻan-u daru-a beyile-yin řerge beyise.jiçi olan jasar qosiyun-dur tusiyān yabuřulju ene жүил-үн açilaju dořsiřulun tayiq ödge-yin qoni ba julan-u tosu.sarqud qadař.tuluř жүил-үн ün-e бүged.mori-yin kölüsü řerge-yin mönggü uridu yosuřar beledgen күrgegүlү ene namur-un segül sar-a-yin

sin-e-yin qoyar sin-e-yin tabun jerge-yin edür Činggis-ün gegegen-i açılan mörgüjü Sülde-yin gegegen-i doṛsiyulun tayilyasuṛai.egün-ü tula tusiyan ilegebe. Bürin-tü jasaṛči-yin yisidüger on namur-un dumdadu sar-a-yin sin-e-yin qoyar-a.

- 18) 軍神に捧げる犠牲については楊 (1999: 157-160; 2001: 103-107) を参照されたい。
- 19) 回民反乱が収まったあと、モンゴル軍が使用していた銃類はスウルデの神殿に収納され、祭られるようになった (楊 1999: 143)。
- 20) 高校生のときから私は作家張承志のファンであった。奔放な思考を優雅で鋭い文体で表す力強い作品、『黒駿馬』、『北方的河』などに魅了された。
- 21) 人体をバラバラに切る刑をいう。
- 22) 漢族を核心に他民族を吸収していく融合論を中国の費孝通は唱えている (費 1989: 1-19; 1997: 461-479)。費の提唱する「中華民族」という概念は、学術用語というよりも、むしろ実体をとまなわぬ政策標語的な側面が強い。私は以前第31回日本民族学研究会において「中華民族」という表現に注目しようと提起したことがある (楊 1997b: 21)。その際、日本の中国研究者は、費理論には疑問を感じているが、正面から批判すると中国での調査ができなくなる危険性があると危惧していた。
- 23) このときの展示会の図録は『チンギス・ハーンとその末裔たち』と題されている (茨城県立歴史館 1996)。中国側の圧力で掲載できなかった解説文はその後『茨城県立歴史館報』で公開されている (楊 1997c: 1-13)。

## 文 献

ボルジギン・ブレンサイン

- 2001 「九世パンチェン=エルデニの東部内モンゴル歴訪と奉天当局の対応」『日本モンゴル学紀要』31, 45-67。

Čayandung

- 1982 *Üysin teüke-yin tuqai* (モンゴル文、『ウーシン旗の歴史』), 達布察克: 烏審旗蒙古語文弁公室。

Danis, Čo

- 1990 *Üysin qosiyun-u ündüsüten-ü temdeglel* (モンゴル文、『ウーシン旗民族誌』), 達布察克: 烏審旗民族宗教事務局。

范 文蘭

- 1949 『中国通史簡編』1-4, 北京: 人民出版社。

費 孝通

- 1989 「中華民族的多元一体格局」『北京大学学報』4, 1-19。  
1997 「エスニシティの探求——中国の民族に関する私の研究と見解」塚田誠之訳『国立民族学博物館研究報告』22(2), 461-479。

馮 大真 主編

- 1992 『《維吾爾人》等三本書問題討論會論文集』烏魯木齊: 新疆人民出版社。

郭 沫若 主編

- 1976 『中国史稿』1-4, 北京: 人民出版社。

グルセ・ルネ

- 1944 『アジア遊牧民族史』後藤十三雄訳, 東京: 山一書房。

濱田正美

- 1999 「聖者の墓を見つける話」『国立民族学博物館研究報告別冊』20, 287-326。

堀 直

- 1999 「新疆の〈地方志〉」『内陸アジア史研究』14, 1-23。

伊克昭盟地方誌編纂委員会編

- 1994 『伊克昭盟誌』第1-2, 北京: 現代出版社。

茨城県立歴史館

- 1996 『チンギス・ハーンとその末裔たち』。

- 札奇斯欽  
1985 『我所知道的德王和当時の内蒙古』一, 東京: 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- 片岡一忠  
1991 『清朝新疆統治研究』東京: 雄山閣。
- 松原正毅  
1991 「遊牧社会における王権」松原正毅編『王権の位相』pp. 415-441, 東京: 弘文堂。
- Mostaert, A.  
1956 *Erdeni-yin tobči, Mongolian Chronicle (Introduction)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 村上正二  
1951 「蒙古史研究の動向」『史学雑誌』60(2), 44-54。
- Narasun and Erdemtü  
1986 *Činggis qaγan-u naiman čaγan ordun* (モンゴル文, 『チンギス・ハーンの八白宮』) 4, 東勝: 内蒙古伊克昭盟檔案館。
- 成田龍一  
2001 『〈歴史〉はいかに語られるか——1930年代〈国民の物語〉批判』東京: 日本放送出版協会。
- 内蒙古社会科学院歴史所『蒙古族通史』編写組  
1991 『蒙古族通史』上・中・下, 北京: 民族出版社。  
2001 『蒙古族通史』(修訂版)上・中・下, 北京: 民族出版社。
- 鄂托克旗誌編纂委員会  
1993 『鄂托克旗誌』呼和浩特: 内蒙古人民出版社。
- Öbur Mongγol-un neyigem-ün sinjilekü uqaγan-u küriyeleng-ün teüke-yin sudulqu yaγar-un <Mongγol ündüsün-ü nebterkei teüke> nayirayulqu doγuyilang  
1995 *Mongγol ündüsün-ü nebterkei teüke* (モンゴル文, 『蒙古族通史』) 上・中・下, 北京: 民族出版社。
- ブルジェヴァリスキー  
1939 『蒙古と青海』上巻, 東京: 生活社。
- Qasbiligtu 編  
1987 *Ordus-un jaγun merged-ün tobči*(モンゴル文, 『オールドス・モンゴル族賢人百人伝』), 伊克昭盟民間文学研究会・阿拉騰甘徳爾編輯部。
- Qurčabayatur  
1992 *Qatagin arban γurban atay-a tngri-yin tayily-a* (モンゴル文, 『ガタギン部十三天神祭』), 海拉爾: 内蒙古文化出版社。
- Sayinjiryal and Šaraldai  
1983 *Altan ordun-u tayily-a* (モンゴル文, 『黄金オールドの祭祀』), 北京: 民族出版社。
- 杉山正明  
1992 『大モンゴルの世界——陸と海の巨大帝国』東京: 角川書店。
- Wittfogel, K. and Chia-Shêng Fêng  
1949 *History of Chinese Society, Liao (907-1125)*. New York: The Macmillan Company.
- 楊 海英  
1991 「家畜と土地をめぐるモンゴル族と漢族との関係」『民族学研究』55(4), 455-468。  
1994 「変容するオールドス・モンゴルのカトリック——神父ジョセフ一族のライフ・ヒストリーを中心に」『西日本宗教学雑誌』16, 13-22。  
1996 「オールドス・モンゴル族オーノス部の家系譜」『関西外国語大学研究論集』63, 667-679。  
1997a 「オールドス・モンゴルの祖先祭祀」『国立民族学博物館研究報告』21(3), 635-708。  
1997b 「〈中華民族〉の演出——北京・中華民族園の事例から」『第31回日本民族学会研究大会・プログラム研究発表抄録』p. 21。  
1997c 「チンギス・ハーンとその子孫たち——世界帝国の英主から〈中華民族の英雄〉へ」『茨城歴史館報』24, 1-13。  
1998 『「金書」研究への序説』(国立民族学博物館調査報告7)。

楊 十九世紀モンゴル史における「回民反乱」

1999 「モンゴルにおける〈白いスゥルデ〉の継承と祭祀」『国立民族学博物館研究報告別冊』20, 135-212。

2001 「モンゴルにおけるアラク・スゥルデの祭祀」『アジア・アフリカ言語文化研究』61, 71-113。

Yang, Haiying

2000 *Manuscripts from Private Collections in Ordos, Mongolia 1* (Mongolian Culture Studies I), International Society for the Study of the Culture and Economy of the Ordos Mongols (OMS e.V.), Germany.

吉田順一

1973 「北アジアの歴史的発展とウィットフォークルの征服王朝理論」『遊牧社会史探究』46, 1-7。

1980 「北方遊牧社会の基礎的研究——モンゴルのステップと家畜」『中国前近代史研究』pp. 235-259, 東京：雄山閣。

1984 「モンゴルの伝統的な遊牧の地域性」『史滴』5, 57-90。

2000 「日本人によるフルンボイル地方の調査——おもに畜産調査について」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』45(4), 57-69。

張 承志

1986 『モンゴル大草原遊牧誌』東京：朝日新聞社。

1993a 『殉教の中国イスラム——神秘主義教団ジャフリーヤの歴史』梅村坦編・訳，東京：亜紀書房。

1993b 『回教から見た中国』東京：中央公論社。

曾 士才

1995 「少数民族研究——中国本土」末成道男編『中国文化人類学解題』pp. 21-24, 東京：東京大学出版会。

『中国史稿』編集委員会主編

1976 『中国史稿』5-6, 北京：人民出版社。

1995 『中国史稿』7, 北京：人民出版社。