



JOURNAL OF
**ASIAN AND
AFRICAN
STUDIES**

アジア・アフリカ言語文化研究

No. **73**

March

2007



東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所
RESEARCH INSTITUTE FOR LANGUAGES
AND CULTURES OF ASIA AND AFRICA (ILCAA)

Published by the RESEARCH INSTITUTE for LANGUAGES
and CULTURES of ASIA and AFRICA
TOKYO UNIVERSITY of FOREIGN STUDIES
3-11-1 Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534 JAPAN
E-mail: edit-js@aa.tufs.ac.jp
URL: <http://www.aa.tufs.ac.jp>
Tel: 81-42-330-5600

The Editorial Committee: Hideo FUKAZAWA [chief]

Osamu HIEDA

Tokusu KUREBITO

Hirohide KURIHARA

Hideaki NAKATANI

● **Note from the Editor** ●

The Editorial Committee received 19 manuscripts for this volume
from both inside and outside the country.

Fifteen of these were submitted as Articles,
while four were submitted for Source Materials.

Six Articles and a Source Material were accepted.

Each paper was reviewed by at least two referees,
some of whom were non-ILCAA members.

Cover Design: Kohei SUGIURA, Atsushi SATO, Sohei MIYAWAKI
Printed by Nakanishi Printing Co., Ltd in Japan

CONTENTS

Articles

- 5 **A Representation of a King in Courtly Literature of the Mysore Kingdom**
A Study of *Cikkadēvarāja Saptapadi*
OTA, Nobuhiro
近世南インド・マイソール王国の宮廷文学における王の表象
『チッカデーヴァラージャ・サブタパディ』の紹介と分析
太田信宏
- 27 **The Making of a “National Hero of Chinese Origin”?**
The Dynamism of Chineseness in Post-Suharto Indonesia
TSUDA, Koji
「華人国家英雄」の誕生？
ポスト・スハルト期インドネシアにおける華人性をめぐるダイナミズム
津田浩司
- 73 **Political History of Sino-Burmese Periphery as Viewed from the Hills**
A Case Study on the Lahu Highlanders of Southwest Yunnan in the 18–19th Century
KATAOKA, Tatsuki
山地からみた中緬辺疆政治史
18–19 世紀雲南西南部における山地民ラフの事例から
片岡 樹
- 101 **The Dual Political Structure in Inner Mongolia after Xinhai Revolution**
On the Diarchical System
TACHIBANA, Makoto
辛亥革命後における内モンゴルの二元的政治構造
ニザサグ制をめぐる
橘 誠

- 129 **A Study on *al-Dhakhira***
The Sultan's Finance during the Circassian Mamluk Period
IGARASHI, Daisuke

ザヒーラ考

後期マムルーク朝のスルターン財政
五十嵐大介

- 159 **The Ottoman-Arab Perception of “Ottoman Nationhood”**
Abdülhamit Zehravi on “ittihad-ı anasır”
FUJINAMI, Nobuyoshi

オスマン・アラブ人の「オスマン国民」像

アブデュルハミト・ゼフラーヴィーの「諸民族の統一」論
藤波伸嘉

Source Material

- 177 **Les “États Tais” Tels que Décrits dans la Chronique de Sënwi (II)**
À Propos du Rôle des Esprits et des Astrologues
SHINTANI, Tadahiko L. A

センウィー・クロニクルに見られる「タイ国」像(II)

精霊信仰と星占い
新谷忠彦

近世南インド・マイソール王国の宮廷文学における王の表象

『チッカデーヴァラージャ・サプタパディ』の紹介と分析

太田 信宏

(アジア・アフリカ言語文化研究所)

A Representation of a King in Courtly Literature of the Mysore Kingdom A Study of *Cikkadēvarāja Saptapadi*

OTA, Nobuhiro

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

This article discusses on *Cikkadēvarāja Saptapadi*, a Kannada love poem, written by one of the court poets of a Maisūru (Mysore) king, Cikka Dēva Rāja (r.1673–1704) in South India. The poem mainly consists of fifty-three independent songs (*padas*) and its theme is love affairs between the king Cikka Dēva Rāja and various anonymous women. It is richly influenced by Indian classical poetics. For example, just as classical poetics classifies heroines (*nāyikās*) by their psychological states (*avasthā*), this poem portrays its heroines according to the same classification. The theology of Śrīvaiṣṇava Saṃpradāya, one of the major Hindu sects in south India, also has greatly influenced the poem. The relationship between the hero and the heroines is delineated as analogous to what the sect's theologians described as the relationship between the god and devotees. In particular, the concluding section of the poem, which deals with fulfilled and enjoyed love (*sambhoga*), is permeated by idioms and concepts of the sect's doctrine of submission to the god (*prapatti*). The characterizations of the hero and heroines in the poem are also profoundly affected by the sect's ideas. For instance, the hero-king of the poem is praised for his generous and spontaneous compassion which the sect's theology regards as one of the most important qualities of the god. This stands in contrast to other courtly poems of early modern South India, recently examined by some scholars. In those poems heroes-kings are often praised for their sexual attraction and exploits, indicating that sensual enjoyment (*bhoga*) was an important constituent of political authority in South India of that period. The representation of the king as a compassionate, rather than passionate hero in *Cikkadēvarāja Saptapadi* shows us a different aspect of the political culture of early modern South India.

Keywords: The Mysore kingdom, Kannada literature, Indian courtly literature, political culture, Śrīvaiṣṇavism

キーワード: マイソール王国, カンナダ文学, インド宮廷文学, 政治文化, シュリー・ヴァイシュナヴァ派

はじめに——宮廷文学における恋愛詩

第1章 『サブタパディ』の梗概

第1節 著者について

第2節 形式

第3節 内容紹介

第2章 『ギータ・ゴヴィンダ』と古典詩論からの影響

第1節 全体の構成

はじめに——宮廷文学における恋愛詩

本稿は、現インド・カルナータカ州南部にかつて存在したマイソール (Maisūru) 王国の宮廷で、1700 年頃に書かれたカンナダ語恋愛詩『チッカデーヴァラージャ・サブタパディ (Cikkadēvarāja Saptapadi)』(以下、本稿では『サブタパディ』と略記する) を取り上げる。最初に、作品の構成と内容を紹介、分析した上で、作品の主人公である王の表象に着目し、それが当時の政治文化史的な文脈の中でどのような意味を持つのかを考察する。

17 世紀前半から 20 世紀中頃のインド独立まで、カーヴェーリ川上流域と周辺地域を支配したマイソール王国では、王や重臣の庇護を受けた詩人によって、また王や重臣自らによっても、さまざまなジャンルの文学作品が生み出された。宮廷での活発な文芸活動は、マイソール王国に限られたものではなく、インドの諸王朝に一般的に見られた現象である。近年のインド史研究では、こうした宮廷文学をはじめとする文学作品がもつ史料価値が見直されつつあり、それらを積極的に利用した論考が比較的多く見られる。改めて言うまでもなく、文学作品そのものは決して目新しい史料ではない。王朝史研究の中心的史料は刻文であるが、刻文が必ずしも詳しく記

第2節 古典詩論との齟齬

第3章 シュリー・ヴァイシュナヴァ派教 学による脚色

第1節 「プラパティ」説に基づく 7 部の再検討

第2節 信者としての女たち、神とし ての王

結び——「情け深い王」の表象

録するわけではない政治事件史について、知識と情報を提供する補助的な史料として、文学作品は利用されてきた。このような研究では、文学作品の「虚構」の中から「事実」を選別することが、主な作業であったと言える¹⁾。これに対して、近年の研究では、文学作品を「虚構」を含む総体で把握し、その書き手や受容層がもつ問題意識に照らし合わせて読み解くことが試みられている。文学作品を成立当時の文化的、政治的、社会的文脈の中に位置付け、作品と諸文脈との相互規定的な関係を解き明かすことは、そうした読解作業の重要な課題のひとつである。

こうした新しい関心から文学作品の分析に取り組む歴史研究の対象とされる時代と地域は、広がりを見せつつあるものの、相対的に「未開拓」な地域、時代も依然として少なくない。例えば、16 世紀後半から 17 世紀を中心に、南インド・タミル地方には、実質的に独立したナーヤカの政権が各地に分立し、それらの宮廷では、ナーヤカを含む支配上層がテルグ語圏出身者であった関係から、数多くのテルグ語文学作品が書かれた。これらの作品について、90 年代以降、ラーオなどが読解作業を行い、支配層の「心性」や価値観、権力を支える文化的価値体系などを論じている (Rao et al. 1992)。こうした活発な研究状況に比較すると、ナーヤカ政権からは時代的にやや後になり、地域的にはカンナダ語圏

1) ヴィジャヤナガラ王国に関連する文学作品の抜粋集として 1919 年に初版が刊行された Ayyangar (1986) は、こうした意味での文学作品の史料価値への関心に基づいて編纂されたものである。

に位置したマイソール王国とその宮廷文学は、「未開拓」な研究領域の一つと言ってもよからう。

マイソール王国の歴史において、『サブタパディ』の主人公であるチッカ・デーヴァ・ラージャ (Cikka Dēva Rāja, 在位 1673 年–1704 年) の時代は、ひとつの画期であった。ムガル朝支配の南インドへの拡大を背景に、政治体制が行政的な集権化の方向で整備され、その一方で、宮廷での文芸活動が盛んになり、作品数が増加し内容も多様化した。そうした数多くの作品の中で本稿が取り上げた『サブタパディ』は、性愛を主題とする。性愛は、近世南インドの宮廷文学がしばしば取り上げる主題のひとつであった。先に紹介したナーヤカの宮廷文学を分析した近年の研究では、ナーヤカ権力を支える文化的価値体系の重要な要素のひとつとして、性愛があったことが指摘されている (Rao et al. 1992; Shulman and Rao 1992)。権力者は、性愛の楽しみを演出し、自ら味わう存在であることが期待されていた。権力者の実際の性愛生活がどのようなものであったのかは別にして、宮廷文学の中では性愛の達人としての権力者の姿が盛んに描き出されたという。このような歴史的文脈の中で、ナーヤカ政権よりも時代的にやや後になるマイソール王国の宮廷文学において性愛の主題がどのように扱われているかは、南インドの政治文化が植民地期に向かって歴史的にどのような方向に展開していったのかを知る上で、重要で興味深い課題であると言えよう。本論で詳しく論じるように、『サブタパディ』は、ナーヤカ宮廷文学中の恋愛詩一般とはやや趣きが異なり、そうした特殊性は、王の権威を支える政治文化でのマイソール王権の独自性を反映しているのではないかと考えられる。

なお、『サブタパディ』に言及する先行研究は少なくないが、作品全体の内容を具体的に紹介したものは見当たらないようである。そこで本稿では、『サブタパディ』の著者や形式と構成、内容の梗概を説明することから始める²⁾。それに続いて、『サブタパディ』の内容を詳細に検討しつつ、同書の内容に、「古典的」なサンスクリット詩文学や詩論書³⁾、さらにはヒンドゥー諸教派 (saṃpradāya) のひとつであるシュリー・ヴァイシュナヴァ (Śrīvaiṣṇava) 派の教学が影響を及ぼし、特に後者が『サブタパディ』に恋愛詩としては特殊な趣きを与えていることを明らかにする。それを踏まえた上で最後に、『サブタパディ』の主人公である王の表象のあり方と、その歴史的意義について、近世南インドの政治文化に照らし合わせながら若干の考察を加えたい。

第1章 『サブタパディ』の梗概

第1節 著者について

『サブタパディ』の著者が誰なのか、現存写本中にはっきりとした記載が見られないようであるが、マイソール王チッカ・デーヴァ・ラージャに仕えたティルマラーリヤ (Tirumalārya) の作品とされることが一般的である (Basavarāju 1971: 38; Hariśaṃkar 1967: 1)。ティルマラーリヤ個人については、その著作物や非常に簡単な出自的背景を除くと、詳しいことはほとんど分かっていない。彼は宰相 (pradhāna) の職について国政全般を担当したという記述が、一部の文献に見られるが、その信憑性はあまり高いとは言えない。彼が実際の王国政治や政策決定過程にどこまで関わっていたのかは別として、彼は自作の文学作品の中で、自らとチッカ・デー

2) 本稿では『サブタパディ』のテキストとして、Basavarāju (1971) に依拠した。

3) 本稿で「古典詩論 (書)」と言うとき、サンスクリット語を主媒体とした古典詩の理論 (書) や、古典詩理論の一部である修辭学 (alaṃkāra śāstra) とその文献だけでなく、古典演劇の理論 (nāṭya śāstra) とその文献を含めた、より包括的な意味で用いている。

ヴァ・ラージャ王との、さらにはふたりの父同士の間の親密な関係をしばしば描いている。また、王の方でも自作の中でティルマラーリヤへの信頼と敬意を表していることから⁴⁾、ティルマラーリヤがチッカ・デーヴァ・ラージャ王の宮廷で重要な地位を占めていたことは確かと言えよう。

先に述べたように王の宮廷では文芸活動が盛んで、その中心人物のひとりがティルマラーリヤであった。彼は、サンスクリット語で神の賛歌数篇を著しているが、より有名なのは、王の行状や先祖たちの事績に題材をとって執筆したカンナダ語作品であり、『サブタパディ』もそうした王を主人公とする作品のひとつである⁵⁾。

チッカ・デーヴァ・ラージャ王は、南インドの主要なヒンドゥー諸教派であるシュリー・ヴァイシュナヴァ派が説くナーラーヤナ (Nārāyaṇa) 神 (ヴィシュヌ神の別名) 信仰に帰依していたことが知られる。その関係で、彼の宮廷で文学記述を行った詩人の中には、同派のバラモンが比較的多い。『サブタパディ』の作者とされるティルマラーリヤも、そうしたシュリー・ヴァイシュナヴァ派バラモンであった。王の宮廷文学には、同派の影響を受けた内容の作品が少なくない。本論で詳細に論じるように、『サブタパディ』

にも同派の影響が色濃く反映されている。

第2節 形式

『サブタパディ』は、「パダ (pada)」と呼ばれる歌曲 53 曲から主に構成される⁶⁾。パダとは、ラーガ (rāga, 旋律型) とターラ (tāra, 拍子) に従ってゆっくりとしたテンポで歌われる比較的短い歌曲のことで、演技的舞踏 (abhinaya) 付きで聴衆を前にして歌われることが多い⁷⁾。パダの歌詞は一般的に、「パッラヴィ (pallavi)」と呼ばれる冒頭部分とそれに続く「アヌパッラヴィ (anupallavi)」の部分、さらに「チャラナ (carana)」と呼ばれる節からなる。節の数は定められていないが、3 節の場合が多い。パッラヴィはアヌパッラヴィとともにリフレインの役割を果たし、各節のあとに繰り返し歌われる。節の文章がリフレイン部分で文法的に完成されるように作詞されていることが多い。

パダは、「キールタネ (kīrtane)」や「クリティ (kṛti)」などの歌曲ジャンルと構造・形式が類似しているが、それらの類似した歌曲ジャンルからパダを分ける主な特徴は歌詞の内容にある。一般的に言って、パダの歌詞はインド古典詩論が「男女間の感情 (nāyikā nāyaka bhāva)」と呼ぶ異性間の愛の諸相を

4) 『ギータ・ゴーパーラ (Gīta Gōpāla)』後編 (Uttara Bhāgam) の「信心の 7 曲 (Nambugeya Saptapadi)」第 4 曲、並びに「譬えの 7 曲 (Anyāpadēśa Saptapadi)」第 1, 2 曲を参照のこと (Narasimhācāryar and Rāmānujaiaṅgār 1905: 50, 53-54)。

5) ティルマラーリヤと彼の著作については、Basavarāju (1972), Sitārāmayya (1980), Hariśaṅkar (2002) を参照のこと。

6) 『サブタパディ』を「カンナダ語恋愛詩」と呼んだが、全 53 曲中、5 曲の歌詞はテルグ語で書かれている。カンナダ語とテルグ語の使い分けと、それがもつ意味については、別の機会に考察したい。

7) パダについては、Parthasarathy (1985), Ramanujan et al. (1994: 1-7) を参照のこと。現在のカーナティック音楽の歌曲形式は、その基礎が 18 世紀末にティヤーガ・ラージャによって築かれたと言われる。彼以前の歌曲形式については、よく分からない部分が多く、現在のカーナティック音楽の歌曲の一ジャンルである「パダ」と、『サブタパディ』中の曲を含む 18 世紀以前のパダとが同一の形式であったと必ずしも言えないようである。「キールタネ」をはじめとするカーナティック音楽の歌曲形式全般については、Thielemann (1999: 224-234), Chelladurai (1991: 177-192) を参照のこと。ティヤーガ・ラージャ以前の南インド歌曲形式の問題については、Thielemann (1999: 235-254) を参照のこと。なお、本稿が参照した『サブタパディ』刊本では、リフレイン部分が「パッラヴィ」と一括して表記され、パッラヴィとアヌパッラヴィに分けられていない。パダ曲におけるアヌパッラヴィ欠落の問題については、Satyanārāyaṇa (1967: 75-76) を参照のこと。

主題とし、性愛的感興 (*śṛṅgāra rasa*) を醸し出すべきものとされる。パダは、神の賛歌として成立、発展したという経緯があり、男性神と女性信者あるいは女神との関係を題材とするものが多いが、17世紀のクシェートラッヤ (*Kṣētrayya*) 以降、神の代わりに王を主人公とするパダも一般化した。

代表的なパダ作家であるアンナマーチャーリヤ (*Annamācārya*) とクシェートラッヤが、主にテルグ語で作歌したように、パダといえはテルグ語歌詞のものが有名であるが、テルグ語に続いて、その他の主要ドラヴィダ系諸語の歌詞でもパダが作られた⁸⁾。カンナダ語パダがいつ頃から作られるようになったのかは不明であるが、マイソール王国の宮廷文学では、チッカ・デーヴァ・ラージャと次のカンティールヴァ・ナラサ・ラージャ (*Kaṇṭhirava Narasa Rāja*) 2世 (在位1704年-14年) の時代を中心に比較的多くのカンナダ語パダが作成された (*Pranesh* 2003: 31, 40)。これらふたりのマイソール王を主人公とするパダを、シャーストリは南インドで当時流行した「性愛文学 (*śṛṅgāra kāvya*)」の一例として紹介している (*Sastri* 1974: 162)。濃厚な性愛的雰囲気の中で王を讃えるという、クシェートラッヤが確立したテルグ語パダのひとつのあり方の影響を受けて、マイソール王の宮廷でも王を主人公とするパダが作成されたと推測される⁹⁾。

パダは本来、ひとつの曲で内容的にも形式的にも完結するが、『サブタパディ』では全部で53曲がひとつの作品としてまとめられている。全53曲は最終曲の「祝詞」を別にして7部に分けられ、10曲からなる第5部を除いて、残る6部は7曲から構成される。「サブタパディ」の表題は、各部が基本的に七つ (サブタ) のパダ曲からなることを反映する¹⁰⁾。また、全ての曲の前と一部の曲の後に、曲の内容を簡潔に紹介・解説する散文が付されている。

パダ曲は聴衆を前に演舞付きで歌唱されることが一般的であると述べたが、パダ曲の連作である『サブタパディ』も、王をはじめとする宮廷人を前にして演舞付きで上演するために作られたと推測される。これを裏付ける確固とした記述を史料中に見出すことはできないが、チッカ・デーヴァ・ラージャの宮廷詩人のひとりティンマ (*Timma Kavi*) は自作中、宮廷で女踊り子 (*nartaki*) が歌と楽器演奏に合せて「舞踊」を披露する場面を描いている¹¹⁾。ここで「舞踊」と訳したカンナダ語の「ラースヤ (*lāsya*)」は、踊り全般を意味するが、特には、「さまざまな身振り仕草で性愛的情緒を醸し出す踊り」を指す (*Kittel* 1982: 1360)。当時の宮廷では、性愛的情緒を醸す演舞付きの歌謡 (劇) を上演・鑑賞することが一般的であったことが推測される。

8) アンナマーチャーリヤについては、*Rao and Shulman* (2005) を、クシェートラッヤについては、*Rao* (1950) と *Ramanuja et al.* (1994) を、タミル語パダについては、*Kuppuswamy and Hariharan* (1989) をそれぞれ参照のこと。

9) マイソール王を主人公とするパダにテルグ語歌詞のものが少数ではあるが見られることも (*Pranesh* 2003: 31, 40)、この推測を間接的に裏付ける。カンナダ語歌詞のパダについて現在までのところ本格的な研究がなく、歌詞出版も低調であり、その歴史について不明な点が多い。多くは男女間の感情を描くが、それ以外に題材をとったカンナダ語パダも散見される (*Basavaraju* 1971: 23-24, 32-33)。カンナダ語パダについて、本格的な研究が待たれる。

10) 『サブタパディ』のテキスト中、「パディ、パダ」は曲全体を指しても、また各曲の節を指しても用いられている。従って「サブタパディ」は、「パッラヴィと7節からなるパダ1曲」も意味すれば、「7つのパダ曲」をも意味する。本稿では混乱を避けるために、特に断らない限り「パダ」を曲全体の意味で用いる。なお、『サブタパディ』の現存写本には表題が記されていないという (*Satyanārāyaṇa* 1967: 71)。

11) ティンマ・カヴィ作『チッカ・デーヴァ・ラージャの族譜 (*Cikkadēvarāja Vaṃśāvali*)』第133-134節 (*Mamjappa Śeṭṭi* 1980: 84)。

第3節 内容紹介

『サブタパディ』の主題は、主人公であるチッカ・デーヴァ・ラージャ王と女たちとの性愛である。男女の恋愛関係の一局面をそれぞれ描く各曲の中で、男はその名前によって王であることが特定されるが、それと対照的に、女はつねに匿名のままである。また、一般的に言って、男女間の恋愛関係を主題とするパダは、遊女の歌、あるいは遊女を愛する男や遊女の女友達の歌という体裁をとるのに対して、『サブタパディ』中、王と恋愛関係にある女の身分や職業をうかがわせる記述は基本的に見られない。このように、『サブタパディ』に登場する女たちを名前や社会的属性によって特定することは不可能であり、全部で何人の女が登場しているのかも分からない。『サブタパディ』は、特定女性（たち）と王との愛の展開を、時間軸にそって物語的に叙述するのではなく、不特定多数の匿名の女たちと王との（おそらくは架空の）恋愛関係の中から選び出された諸場面の寄せ集めと言える。それらの諸場面が、どのような論理に従って選び出され、ひとつの作品の中で順に並べられているのかを次章以降で検討するが、その前に各部毎に曲の内容を簡単に紹介しておきたい。

第1部。主人公 (kathānāyaka / kṛtīnāyaka) であるチッカ・デーヴァ・ラージャ王を紹介し、讃える序に相当する。歌い手が特定されていない最初の5曲で王とその統治を讃えたあと、マイソール軍の強さを讃える2曲が続く。宮廷の吟唱者 (kaivāri) が歌う第6曲では、各地の戦役とくにマラーターとの戦いで活躍した部将がそれぞれの武者ぶりとともに王に紹介される。第7曲は舞台が戦場に移り、敵将の側近 (hitavigar) を歌い手とする曲で、マイソール軍と相対峙した敵将に向かって、マイソール軍と戦っても敗北することは明らかなので和睦するように促す内容となっている。

第2部。王を慕う女たち (virahinīyar) の

歌7曲からなり、ここから「男女間の感情」を描く本題に入る。王の見目麗しさを噂で聴いてその姿を一目見ることを夢見る女（第1曲）、王が自分に投げかけた好色な視線に個人的愛情が込められているのかを悩む女（第2曲）、王に逢えない別離の苦しみを女友達に訴える女（第3、4曲）、こうした苦しみを体験させるために自分を創造した神を詰る女（第5曲）、王に逢えない苦しみはそれを表現する言葉がみつからないほどと女友達に嘆く女（第6曲）、王と再会したときの激しい抱擁を思い描く女（第7曲）、これらの女たちの歌7曲からなる。

第3部。王と女たちの間を行き来する女使者たち (dūtikā) の歌7曲からなる。王に口説かれ戸惑う初心な女に應對の仕方を指南する第1曲のあと、王に逢えずに煩悶する女たちのようすを王に告げ知らせる6曲が続く。

第4部。王の歌7曲からなり、愛する女たちのようすや、女への狂おしいほどの思いを王が歌う。愛人の踊りに見惚れて歌う第1曲、初心な女との初めての逢瀬の楽しみを歌う第2曲、性戯に没頭する女を描く第3曲、他の男と一緒にいたところに自分が突然現れたのを見て戸惑う女を描く第4曲、女との濃密な抱擁で過ごした夜を思い出して歌う第5曲、女との性的逸楽に我を忘れて歌う第6曲、引き止めたのに立ち去ってしまった女への未練を歌う第7曲、というようにここでは十人十色の女たちの言動が、王の視点から描かれる。

第5部。古典詩論において、女に「自然に現れる (sahajadimda puṭṭuva)」とされる「10の婀娜な風情 (pattu śṛṅgāra bhāva)」(後述)を描く10曲からなる。各パダの前には、パダで描かれる風情を説明するサンスクリット語章句と、カンナダ語散文による解説が付されている。各曲で描かれた風情は曲順に、真似 (līlā), 蠱惑 (vilāsa), ぞんざい (vicchitti), 狼狽 (vibhrama), ふくれっ面 (kilakimṇa), 隠せない想い (moṭṭāyita), 偽の拒絶 (kuṭṭimīta), わざとする無視

(bibbōka), たおやかな歩み (lalita), 心と裏腹な嘘 (vihṛta) である。これらの風情は、女の歌である第3曲で王のこととして描かれる「ぞんざい」を除いて、女たちのこととして、王の歌 (第2, 5, 7, 8, 9, 10 曲), あるいは女たちのようすを王に知らせる女友達の歌 (第1, 4, 6 曲) の中で描かれる。

第6部。王に浮気された女たちが王に向けて歌う7曲からなる。歌い手の女たちは作者によって、ディーラー (dhire; Skt. dhīrā), アディーラー (adhire; Skt. adhirā), ディーラーディーラー (dhīrādhire; Skt. dhīrādhīrā) という3つの範疇に分類されているが、これは古典詩論が作品の女主人公を分類する方法のひとつである。第1曲の前書きで、ディーラーとは浮気した男への憤懣 (prītikōpa) をあからさまにならないように婉曲的に礼儀正しく (vyamgya maryādeyam) あらわす女、ディーラーディーラーとは憤懣をときにあからさまにときにあからさまにならないように示す女、アディーラーとは憤懣をあからさまにする女のことであると解説され、各曲の後書きで歌い手の女がどの範疇にあたるかが、その理由とともに記されている。全7曲中、3曲がディーラー (第4, 5, 6 曲), 1曲がアディーラー (第7 曲), 3曲がディーラーディーラー (第1, 2, 3 曲) の歌である。

第7部。前半の2曲では、王をあまりに強く思慕する自分を心配する女友達に向けて、あらためて王への思いを吐露し心配が無用であることを女が歌う。これに続く後半の5曲は王の寵愛を受けている女の歌で、逢えなかった期間の苦しみを王に向けて婉曲的に訴える第3曲、苦しむ自分にほかの女たちが投げかけた心無い言葉を思い起こす第4曲、王に全てを委ねた自分にとっては寵愛を妬むほかの女たちの陰口も気にならないと王に告げる第5曲、王に全てを委ねきった心境を女友達に向けて歌う第6, 7 曲と続く。

第7部のあとの「祝詞 (maṅgaḷam)」と

題された最終曲は、王を讃え、祝福する女の歌である。

第2章 『ギータ・ゴーヴィンダ』と 古典詩論からの影響

第1節 全体の構成

既に述べたように、『サブタパディ』には物語の筋立てにあたるものが存在しない。噂話で王の見目麗しさを聴いて胸ときめかす女の歌 (第2部第1 曲) ではじまり、王に逢えない女の煩悶、浮気する王への女の憤懣のあと、最後に、王の寵愛を受け、全てを王に委ねきった女の歌で終わるという全体の構成は、あたかもひと組の男女の愛が紆余曲折を経た後に幸福な結末を迎えたかのような完結感を、聴衆に与える。本章では最初に、ひとつひとつをとればさまざまな愛の一局面を断片的に描くだけのパダ曲を巧妙に配列し、連作曲集にひとつの作品としてのまとまりを与えている全体の構成方法を検証するとともに、その構成方法に見られるジャヤデーヴァ作『ギータ・ゴーヴィンダ』(以下、本稿では『ギータ』と略記する) の影響を明らかにする。

なお、カンナダ語作品である『サブタパディ』が、『ギータ』を手本として作られたことは、先行研究によって指摘されている (Satyanārāyaṇa 1967: 71-72)。両者とも男女間の性愛を主題とする連作歌曲集という点で共通するが、『サブタパディ』に対する『ギータ』の影響についてそれ以上の踏み込んだ分析は行われていない。本章の検証は、『ギータ』が『サブタパディ』の手本であったと言えるならばそれはどのような意味でなのかを明らかにする試みである。

12世紀頃、ベンガル地方出身のジャヤデーヴァによって書かれた『ギータ』は、クリシュナ神とその恋人ラーダーを主人公とするサンスクリット語歌曲集で、旋律型と拍子に従って歌われる24の曲がその主要部分を構成する¹²⁾。各曲の歌詞はドゥルヴァパ

ダ (dhruvapada) と複数の節 (pada) からなり、歌詞冒頭のドゥルヴァパダがその後各節に続いて繰り返されリフレインとしても機能する。『ギータ』は南インドにおいて「アシュタパディ (Aṣṭapadi, 8 節歌)」の名前で一般に知られているが、この通称は『ギータ』全 24 曲中、21 曲が八つの節をもつことに由来すると考えられる (Miller 1984: xi; Lienhard 1984: 206-207)。曲の歌詞の内容は、互いに恋仲にあるクリシュナとラーダーが、クリシュナの女遊びが原因で喧嘩したものの、女友達のとりなしと助言で最後には和解し再び結ばれるという筋立てにそったものとなっている。作者ジャヤデーヴァ自身が歌い手になっているものを除いて、全ての曲はラーダー、クリシュナ、女友達のうちの誰かが歌い手とされる。

『ギータ』はクリシュナ信仰の普及とともにインド各地に伝播し、それぞれの地域の文学・芸能・宗教に影響を及ぼした。後世、『ギータ』を手本とした歌曲集が数多く作られたことはその影響力の大きさを物語る。南インドにおいても、特に 17 世紀以降、形式的、内容的に『ギータ』の影響が顕著なサンスクリット語連作歌曲集がいくつか作られた。これらの歌曲集ではしばしば、主人公がクリシュナではなく、代わりに著者あるいは著者のパトロンが帰依する別の神 (シヴァ、ラーマなど) が主人公に据えられたが、主人公である男性神と女との愛をテーマとする点では『ギータ』と共通する¹²⁾。マイソールの宮廷文学の中にも、18 世紀中頃のラーマ・カヴィ (Rāma Kavi) 作『サンギータ・ラーガヴァム (Saṅgita Rāghavam)』とナンジャ・ラージャ (Naṁja Rāja) 作『ギータ・ガンガーダラ (Gīta Gaṅgādhara)』という、『ギータ』に倣ったサンスクリット語連作歌曲集 2 作品が見られる (Kuppuswamy

and Hariharan 1988; Narasimhia 1935)。17 世紀後半以降、カーヴェーリ川下流域を支配したタンジャーヴール・マラーター王の宮廷でも数点のサンスクリット語連作歌曲集が作られた。そのひとつであるドゥンディ・ラージャ (Dhundhirāja) 作『シャーハ・ヴィラーサ・ギータム (Śāha Vilāsa Gītam)』は、神ではなくシャーハジー王 (在位 1684 年-1710 年) を主人公としている (Mahapatra 1967; 127-128)。ほぼ同じ時期に書かれたドラヴィダ系諸語のパダ曲で主人公に神だけでなく王も選ばれるようになったと先に述べたが、サンスクリット語連作歌曲集でもそれと並行した現象が見られたと言える。

『サブタパディ』は、不特定多数の女と男主人公チッカ・デーヴァ・ラージャ王との様々な愛の断片的な場面の寄せ集めであり、ラーダーとクリシュナとの愛の顛末を時間軸に沿って描く『ギータ』がもつような、明確な一貫したストーリー性を欠く。こうした違いがあるものの、作品全体をまとめる構成手法という点で、『サブタパディ』に『ギータ』の影響を認めることができる。その手法とは、古典詩論において論じられる「状況 (avasthā)」に基づく女主人公の分類を利用しつつ、同じ古典詩論が「苦しい愛 (viprālaṃbhaśṛṅgāra)」と「成就した愛 (saṃbhogaśṛṅgāra)」に大きく分類する「男女間の感情」の多様な相をあますところなく描くことである。

古典詩論において作品の女主人公は、年齢など様々な基準に従って分類されるが、そのひとつに、男主人公との恋愛関係の中でおかれた状況に基づく 8 分類がある。その 8 分類とは、代表的詩論書のひとつダナンジャヤ (Dhanañjaya) 作『ダシャ・ループ (Daśarūpa)』の記載順に記すと、「男を言いなりにする女 (svādhinapatikā)」, 「男を迎え

12) 『ギータ』については、Miller (1984) と Lienhard (1984: 204-209) を参照のこと。

13) 『ギータ』の模作については、Lienhard (1984: 209), Mahapatra (1967), Karambelkar (1949) を参照のこと。

る女 (vāsakasajjā)、「遠くから男を慕う女 (virahotkaṇṭhitā)」、「浮気された女 (khaṇḍitā)」、「男と諍い、ひとりでいる女 (kalahāntarītā)」、「裏切られた女 (vipralabdhā)」、「男が留守の女 (proṣitapriyā)」、「男のもとに走る女 (abhisārikā)」である (Haas 1912: 54-57)¹⁴⁾。

『ギータ』の中でラーダーは、これら八つの「女主人公の状況 (nāyikāvasthā)」のうち「男が留守の女」を除いた残りの七つを、クリシュナとの関係で順次経験するように描かれる (Miller 1984: 36-37; Lienhard 1984: 206)。そのときどきのラーダーの「状況」は、テキスト中にそのまま用いられている詩論の専門用語、あるいはそこで描かれている「状況」の特徴的兆候によって特定される。クリシュナとの逢瀬を待望するラーダーは作品の大部分を通じて「遠くから男を慕う女」の状況にある。クリシュナが訪れるものと期待して身支度を整え迎え入れる準備をしたものの（「男を迎える女」）、その期待は裏切られる（「裏切られた女」）。さらにようやく現れたクリシュナの体に他の女との浮気跡を発見し（「浮気された女」）、怒りにかられてクリシュナと喧嘩別れしてしまう（「男と諍い、ひとりでいる女」）。その後、女友達の忠告もあって、クリシュナのもとへと自らおもむき（「男のもとに走る女」）、再び愛し合う。ラーダーが、抱擁後の身支度を自分の言うままに手伝うクリシュナを見て、男を支配下においたことを実感したところで作品中の物語は終わる（「男を言いなりにする女」）。このように冒頭から「苦しい愛」を描いてきた作品は、最後で「成就した愛」を描き、愛の諸相をあますところなく表現して完結を迎える。

『サブタパディ』のパダ曲の内容と配列順には、こうした「状況」を利用して「男女間の感情」が経る諸段階を表現するという『ギータ』の作品構成法の影響が認められる。具体的に言うならば、『ギータ』の中でラーダーが経過した「状況」にある女が登場するパダ曲が、ラーダーが経過した「状況」の順番にほぼ従って配列されているのである。『ギータ』同様、『サブタパディ』でも「状況」の詩論中の名称がテキスト中に用いられ、あるいは「状況」の特徴的兆候が明白にそれと分かる形で描かれているので、その点を最初に確認しておきたい。

『サブタパディ』に登場する女たちは基本的に、王との逢瀬を待望する「遠くから男を慕う女」の状況にある¹⁵⁾。第3部第4曲では、王の来訪を期待して身支度を整え迎える準備をしたものの（「男を迎える女」）、その期待が「裏切られた女」が描かれる。第6部の7曲は、王の体に浮気の痕跡を見つけた女たちの歌であり、第7部の前書きに第6部が「浮気された女 (khaṇḍite)」の歌であると明記されている。第6部の7曲では、浮気に対する女たちの怒りや恨み苦しみが表現されているが、なかでも第6曲は、浮気をめぐる諍いのあと、王がしばらく姿を見せず、ひとりでいたときの煩悶を、女が振り返って歌う内容となっている。この曲の中で女が回想する、かつての自らの姿は「男と諍い、ひとりでいる女」のそれである¹⁶⁾。第7部の前半2曲は、それらの後書きに、それぞれの曲の女に「恥らいの放棄という状況が現れている (lajjātyāgavṇṇabavasthetōrpudu)」とある。ここにある「恥らいの

14) それぞれの「女主人公の状況」については、Miller (1984) にあるサンスクリット語彙集集中の該当項目も参照のこと。

15) 第7部第1曲の前書きで、同曲と次の曲が「遠くから男を慕う女 (virahōtkamṭhite)」の歌とされている。しかし、第4部と第7部後半5曲を除いて作品の大半に登場する女たちを、「遠くから男を慕う女」と理解することに問題はなかろう。

16) 第6部の第4曲と第6曲の後書きでこれらの曲が男と諍い (kalaham) をする女の歌と解説されている。なお、第6部の7曲は、女が王に向かって歌いかける形式であるため、歌い手である女たちを「男と諍い、ひとりでいる女」とすることは、厳密にはできない。

放棄」とは、詩論中、「男のもとに走る女」の特徴的兆候とされ、『ギータ』でもこの「状況」にラーダーがあることは、「恥らいを棄てた (lajjāvyagamad)」という語句で表現されている (Miller 1984: 37, 214)。そして、第7部後半の5曲は、第7部第1曲と第3曲の前書きに「男を言いなりにする女 (svādhinavallabhe)」の歌であると明記されている。これらの5曲は、先に紹介したように、王の寵愛を受ける女の歌であり、これまでの曲が基本的に「苦しい愛」を表現するのに対して、「成就した愛」を表現する。作品の最終部で「成就した愛」が表現されるのは、『ギータ』も同様であった。

このように『サブタパディ』では、『ギータ』が用いた古典詩論の「女主人公の状況」概念が取り入れられ、その「女主人公の状況」を『ギータ』とほぼ同じ順番で聴衆が鑑賞するように、それぞれの「状況」を描くパダ曲が配置されているのである。作品中に織り込まれた「女主人公の状況」とその推移は、特定の女主人公が存在しないがゆえに劇的な物語性を欠く『サブタパディ』に、作品全体を貫く擬似物語叙述的な推進力を与え、さらには作品に全体としての完結性をもたらしていると言えよう。既に『ギータ』を鑑賞する機

会があった可能性が高い当時の聴衆に対しては、こうした「状況」概念を取り入れて作品全体にまとまり感を与える構成方法は、より一層効果的に作用したであろうと考えられる。

第2節 古典詩論との齟齬

『サブタパディ』では、『ギータ』に倣って取り入れられた「女主人公の状況」のほかに、いくつかの古典詩論の範疇・概念が利用されている。先に紹介したように、第5部の10曲がそれぞれ描く「10の婀娜な風情」は、女が自然に見せる魅力として詩論が数え上げるものの一部である (Haas 1912: 58-59, 62-65; Ballantyne and Mitra 1875: 81-82, 85-88; Ghosh 1950: 440-443)。それぞれのパダに先行して、風情を説明するサンスクリット語章句 (svarūpa) が置かれているが、それらは13世紀のヴィディヤーナータ作『プラターパルドリーヤ』からの引用である¹⁷⁾。また先に述べたように、第6部の7曲の歌い手が分類されたディーラー、ディーラーディーラー、アディーラーの3範疇は、詩論において、男に憤懣やるかたないときの態度に基づいて女主人公を類型化した範疇である (Haas 1912: 50-51; Ballantyne and Mitra 1875: 71-73)¹⁸⁾。

17) 引用された章句が原典中に表れる箇所は、Sastri (1950: 189-193) を参照のこと。『サブタパディ』の作者とされるティルマラーリヤは別の自作品中、『プラターパルドリーヤ』に言及している (Narasimhācār and Rāmānujaiaṃgār 1893: 7)。ただし、『プラターパルドリーヤ』では、ここ而言及されている10の風情を含む18の「風情 (śṛṅgāra-ceṣṭāḥ)」が一括して紹介されている (Sastri 1950: 187)。その他の代表的詩論書は、これらの風情を「アランカーラ (alaṅkāraḥ)」と呼び、3範疇に分けている。『サーヒティヤ・ダルパナ』第3章第125節は28のアランカーラを列挙し、3つの「身体的なもの (aṅgajāḥ)」, 7つの「無作為なもの (ayatnajāḥ)」, それ以外の残る18に3分類する (Ballantyne and Mitra 1875: 81)。『ダシャ・ループ』は20のアランカーラを列挙し、3つの「肉体的なもの (śarīrajāḥ)」, 7つの「無作為なもの (ayatnajāḥ)」, 10の「自発的なもの (svabhāvajāḥ)」に分類する (Haas 1912: 58-59)。『ナーティヤ・シャーストラ』第24章第4-5節も、『ダシャ・ループ』と同じく20のアランカーラを3範疇に分類するが、範疇名のうち「肉体的なもの」は「身体的なもの (aṅgajāḥ)」, 「自発的なもの」は「自然なもの (sahajāḥ)」と呼ばれている (Ghosh 1950: 440-441)。『サブタパディ』で、これら10の風情が「自然に現れる (sahajadīpṇam puṭṭuva)」と呼んでいることから、「自然に生じる10の風情」という考え方そのものは『ナーティヤ・シャーストラ』に倣ったと推測される。

18) 『ダシャ・ループ』では、ディーラーディーラーではなく「マディヤー (madhyā)」の用語が使われているが、同書の代表的注釈者ダニカ (Dhanika) は『ダシャ・ルーパーヴァローカ (Daśarūpāvaloka)』の中でマディヤーの代わりにディーラーディーラーの用語を使っている (Haas 1912: 51)。

1700 年前後に作られたカンナダ語パダ曲に、サンスクリット古典詩論の強い影響が認められるという事実は興味深いが、それよりもここでは、『サブタパディ』中におけるこれら概念・範疇の用法と代表的詩論書におけるそれとの間に齟齬が見られることを強調したい。例えば、第 5 部の 10 の婀娜な風情は詩論のなかでは女に見られるものとされる (Haas 1912: 58; Ballantyne and Mitra 1875: 81-82; Ghosh 1950: 442)。『サブタパディ』でも 10 のうち 9 つまでは女の風情として描かれているが、第 3 曲の「ぞんざい」は男である王の風情として女によって歌われる。これは明らかに古典詩論書の規定に合致しない。

ディーラー以下の女主人公の 3 範疇の扱いにも、『サブタパディ』の独自性が認められる。第 6 部の 7 曲中、ディーラーディーラーの歌である前半 3 曲の後書きでは、歌詞の内容をもとに歌手である女の「ディーラー度 (dhairyaṁśam)」と「アディーラー度 (adhairyaṁśam)」が論じられている。第 1 曲の女はディーラー度が少なく (svalpam) アディーラー度が多い (adhikam) ディーラーディーラー、反対に第 2 曲の女はディーラー度が多くてアディーラー度が少ないディーラーディーラー、そして第 3 曲の女はディーラー度とアディーラー度が等しい (samānam) ディーラーディーラーとされる。筆者が確認できた範囲内では、ディーラーディーラーがもつ (ア) ディーラー的な要素を計る「(ア) ディーラー度」という概念は詩論書に見られない。詩論書で必ず扱われるわけではないディーラー以下の 3 範疇が大きく扱われ¹⁹⁾、さらにディーラーディーラーについてはその「(ア) ディーラー度」が計られるというように、男への女の怒りの示し方に向けられた『サブタパディ』の関心は詩論のそれを大きく凌駕している。

「女主人公の状況」についても、その状況にある女の描き方に、『サブタパディ』の独自性、言い換えれば古典詩論からの逸脱が認められる。一般的に理解される「状況」と、『サブタパディ』のパダ曲で描かれるそれとの齟齬は、第 7 部の曲中の「男のもとに走る女」と「男を言いなりにする女」で特に目立つ。以下、『ギータ』と比較しながら、『サブタパディ』におけるこれら 2 つの「状況」の描き方を検討する。

『ギータ』において、「男を言いなりにする女」の状況は、最後にクリシュナと再び結ばれたラーダーが抱擁後の身支度をクリシュナにさせる歌で描かれる。ここでのラーダーがそうであるように、古典詩論において「男を言いなりにする女」は、相手の男を自らの意のままに操る（ことができると感じている）女であった。しかしながら、『サブタパディ』が描く女のあり方は、このイメージと合致しない。以下は、第 7 部第 7 曲の前書きである。

この 7 曲目の 3 節歌では、自分がチッカ・デーヴァ・ラーヤの理由無き情けによって (nevamillada nēhadim), 可愛がられる恵まれた境遇にあることを許せない他の女たちの脅し言葉を聞いて、心配してやってきた女友達に向かい、「自恃の心で (svātamaṭṭryadim) 思い上がったものには恐れ (bhayaṁ) があるけれども、[チッカ・デーヴァ・ラーヤの] 言うとおりに居る私に恐れるものはない (nirbhayaṁ)」と自身の幸福 (soubhāgya) を [女が] 誇る。

ここで解説されているように、第 7 曲で描かれているのは愛する王に全てを委ねてまかせ切ることと安心の境地（「幸福」）に至った女である。本来の「男を言いなりにする女」は、男が意のままになることを見て男の愛を確信し安心するのだが、『サブタパディ』の女は

19) 例えば、第 5 部でサンスクリット語章句が引用された『ブラターバルドリーヤ』では、ディーラー以下の 3 範疇による女主人公の類型が論じられていない。

反対に自身を男の意のままに任せ、全てを男に委ねることに安心を見出すのである。

次に「男のもとに走る女」の描き方を見てみよう。『ギータ』では、クリシュナのもとへと「恥らいを棄てて」自ら駆けつけるラーダーが描かれるが、その彼女の姿は古典詩論が「恥らいを棄てた女」と説明する「男のもとに走る女」によく合致する。『ギータ』では、ラーダーがこの「状況」に至ったことが直接的なきっかけとなって最終場面の再会が実現し、ラーダーは次の「男を言いなりにする女」の状況へと移行した。既に述べたように『サブタパディ』でもこの2つの「状況」が現れる順番は踏襲されている。しかし、『サブタパディ』においては、「男を言いなりにする女」の場合がそうであったように、「男のもとに走る女」の描き方もまた詩論の規定と異なる。第7部第1曲の前書きには、次のように書かれている。

(前略) 1曲目の3節歌では、男を遠くから烈しく慕うある女 (virahiniyorva!) が、男を想うあまり沐浴、食事、キンマ、香料塗布や身嗜みなどのことに無関心になってしまっているのを見て、脅かしたり宥めたりして忠告する女友達に向かって、顔を顰めて [女が] 語る。

そして、同じ曲の後書きは以下の通りである。

この3節歌では、「頬が痩せこけたからといってそれが何? 黙りこくっているからといってそれが何?」と [女が] 恥じ入らず (nāṃcade) 語るところに、恥らいの放棄という状況 (lajjatyāgavambavasthe) が現れている。

なかなか訪れて来ない王を思慕するあまり、食事や身嗜みまでもが疎かになったうえに、それを見かねた女友達の忠告を拒絶する女のイメージは、一般的な「男のもとに走る女」

のそれからは程遠い。曲の後書きが「恥らいの放棄という状況」に言及していなかったならば、「男のもとに走る女」を意図してこの女が描かれていると認識することは困難であったろう。「男のもとに走る女」は文字通り、『ギータ』中のラーダーのように恥ずかしいのを我慢して男のもとへと自ら向かう女を意味する。しかし『サブタパディ』の女は、身支度の嗜みを忘れるという意味での恥らいを捨て去ったものの、男のもとに向かうような積極的で能動的な行動に出る気配はなく、男への思慕の念とともにますます自閉していくようである。

何故、大団円に向けて「恥らいを棄てた女」を描く場所に、男への思慕のあまり身嗜みにもかまわなくなってしまった女が登場する必要があったのであろうか。男との別離に苦しみながらもそれを終らせるべく自ら男のもとに向かおうとはしない女のあとに、男の愛を受ける女が続くことはどのように理解したらよいのであろうか。章を改めて、これらの問題を考察する。

第3章 シュリー・ヴァイシュナヴァ派 教学による脚色

第1節 「ブラパッティ」説に基づく第7部の再検討

『サブタパディ』では、古典詩論の概念や範疇が取り入れられているが、それらの概念や範疇が明らかに本来とは異なった意味で、あるいは異なった文脈で用いられている場合が見られる。こうした詩論からの『サブタパディ』の逸脱は何に由来し、何を意味するのであろうか。この疑問を解く鍵は、チッカ・デーヴァ・ラージャが帰依したヒンドゥー諸教派のひとつシュリー・ヴァイシュナヴァ派の教義にあると考えられる。本章の目的は、同派の教義とくに救済論の視点から『サブタパディ』を読み解くことである。

ここでは最初に、『サブタパディ』読解の鍵となるシュリー・ヴァイシュナヴァ派の

救済論、とくにブラパッティ (prapatti) の教説を、同派教学の大成者のひとりとされるピッライ・ローカーチャーリヤ (Piṭṭai Lokācārya) の主著『シュリー・ヴァチャナ・ブーシャナ (Śrī Vacana Bhūṣaṇa)』に主に依拠して概観する。なお、同派教学の基礎は、11世紀頃のラーマヌジャによって築かれ、その後の教学の体系化と展開の過程のなかで、15世紀頃までに北派 (Vāṭakalai) と南派 (Teṅkalai) と呼ばれるふたつの学派が形成された。ブラパッティの教説についても、両派の間に見解の不一致が見られる。ここで取り上げるローカーチャーリヤは、南派教学を集大成したとされる学匠である²⁰⁾。

ピッライ・ローカーチャーリヤによれば、人間の救済(解脱)は世界を主宰するナーラーヤナ(ヴィシュヌ)神の恩寵によってのみもたらされる。神が人間に向ける恩寵に理由はなく(nirhetuka)、したがって救済に向けた人間の自助努力が意味をもつことはない。そもそも人間の自助努力や、その前提となる人間の自立性(svātantrya)や主体的行為が、ありうると考えること自体が、神に依存した存在という人間の本质と矛盾する誤謬であり、傲慢(ahamkāra)である。救済しようとする神の恩寵は常に存在するが、自立性や自我といった誤った観念を人間が抱いたとき、神の恩寵の働きがさまたげられ、人間は神から遠ざかり苦しむのである。したがって、救済に向けて必要な第一歩は、これらの誤った態度と観念を放棄し、神に完全に自己を委ねる「ブラパッティ(prapatti)」を行うことである。人間が救済について自ら慮り努力することをやめたとき、神の恩寵はその本来の働きをする。ブラパッティの本质は、救済に向けての自助努力を放棄し、全てを神に委ねる「受動性」にある。救済のための他

の手段(upāya)において不作為が過ちとされるのと対照的に、ブラパッティでは作為こそが過ちとされるのである。

以上のピッライ・ローカーチャーリヤの救済論をふまえた上で、「女主人公の状況」の描き方について、古典詩論との齟齬が顕著な『サブタパディ』の第7部を読み直してみよう。「男を言うなりにする女」の歌とされる第7曲では、古典詩論が説くところとは反対に、女の「自恃の心(svātamtrya)」を放棄して全てを王に委ねる心持が表現されていた。これが、「自立性(svātantrya)」を放棄し全てを神に委ねる「ブラパッティ」を男女間の性愛にうつしかえたものであることは明らかであろう。先に紹介した第7部第7曲の前書きにおいて、女に対する王の情けを修飾する「理由無き」という形容詞をはじめ、「自恃の心」と本稿で訳した「スヴァータントリヤ(svātamtrya)」などのシュリー・ヴァイシュナヴァ派教学の重要用語が借用されていることも注目される。王と女との性愛が、神と信者との関係に見立てられるなかで、王の情けは神の恩寵に擬えられ、王と結ばれた女の心持は、王への全面的依存として描かれているのである。

シュリー・ヴァイシュナヴァ派が説く神＝信者関係に、王と女との関係を重ね合わせるため、古典詩論の「女主人公の状況」概念が本来とは異なる意味で用いられるということは、「男のもとに走る女」についてもあてはまる。「男のもとに走る女」の歌とされる第7部第1曲を見てみよう。既に指摘したように、ここは男と女との相愛という大団円を導く女の行為(羞恥心を振り払い男のもとへと走る)が描かれるべきところなのであるが、登場するのは、服は汚れたままで(māsi)、飾り(toḍige)もつけない女である。このよ

20) 『シュリー・ヴァチャナ・ブーシャナ』のテキストと英訳は、Lester (1979) を参照した。また、同書中のブラパッティの教説については、Dasgupta (1940: 374-379), Mumme (1985: 111-113) も参考にした。シュリー・ヴァイシュナヴァ派の教学全般については、Dasgupta (1940), Carman (1974) を参照のこと。

うな女の歌が、それに続く「成就した愛」に悦ぶ女の歌とどのようにつながるのかは、一見すると不可解であるが、シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学における神＝信者関係と相似関係にあるものとして王と女たちとの関係を見たとき、そのつながりは明らかとなる。先に述べたように、同派の救済論において、救済の唯一因である神の恩寵の働きを妨げるのは、救済を目指す人間の自助努力であった。自助努力とその前提にある自我への執着をとるに放棄することが、神の恩寵を人間へと導くのであった。この曲の女が自分自身に無関心になり、それまで王の寵愛を得るために励んでいたであろう身嗜みをやめた状態は、神の恩寵の妨げとなる自助努力を放棄したことに対応している。神＝信者関係と相似する王と女との恋愛関係においては、女は、王の寵愛を受けるにはその前に、身体的装飾に代表される作為を全て放棄しなければいけないのである²¹⁾。

この曲では、飾りといった身嗜みに焦点があてられている。これとの関連で興味深いのが、ピッライ・ローカーチャーリヤの救済論の中で、身体的装飾が救済のさまたげの象徴として用いられていることである。先に述べたように、人間を救済する神の恩寵には「理由」がないので、救済を何らかの「理由」で説明したり、期待したりすることは誤った考えである。しかし、人は「理由」があると信じ、その「理由」を自らの努力でつくり神の恩寵を獲得しようとする誤りを犯す。飾りとはこの「理由」のようなものであり、それ自体、神の歓心と呼ばないどころか、「飾る」という自らの努力で神の注意を惹こうという自意識は神の恩寵のさまたげである。それは、抱擁しようとする男女にとって、飾りが邪魔物

にしかすぎないのと同様である。人為的な装飾と反対に、人間の汚れは文字通りその身体的なものを含めて、神が看過するどころか積極的に悦び愛でるものとされる。『ラーマヤナ』中の故事——ラーヴァナの幽囚から解放されたシーターが、ラーマとの再会を前に幽囚生活の汚れをおとすために沐浴したことにラーマが怒ったとされる——が物語るように、汚れたままの飾りのない直截的な献身が、神の望むところとされる (Hopkins 2002: 177)。

こうした、シュリー・ヴァイシュナヴァ派の救済論において身体的装飾と汚れがもつ象徴的意味をふまえて、『サブタパディ』においては、「成就した愛」に悦ぶ女たちが歌う第7部後半5曲のすぐ前の曲で、女たちの「汚れた」姿が特に強調されて描かれることになったと考えられる。

第2節 信者としての女たち、神としての王

シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学を踏まえた上で『サブタパディ』を再検討すると、第7部にとどまらず作品全体を通じて、女たちと王との関係がプラパティに至る神＝信者関係を下敷きにして描かれていることが分かる。登場する女たちは、王の情けに理由が無く、そうであるために王の気を引くための自身の努力は無意味であることを悟って、全てを王に委ねる心境に至るまでの過程にあると理解できる。

第2部第2曲は、前書きによれば、王と初めて出会った女が王の視線に (kaṭākṣa vikṣaṇadi) 婀娜な戯れ心 (śṛṅgāra lilegaḷaṃ) を見てとったものの、それが自分への愛情 (olme) によるものなのか、あるいは特に意識したものではない自然 (sāja; Skt. sahaja)

21) 王の愛を実感する女が歌う第7部第3曲では、彼女が王に逢えなかった間に、女友達から言われた様々な言葉が再現されているが、それらのなかに「まったくあなたみたいに身嗜みをおろそかにする人を見たこともない」、あるいは「どうして飾りをつけようとしなないの」といった女の身嗜みの乱れを非難する言葉が多く見られる。ここでも、身体的装飾に無関心になった女が、王の愛を実感するに至ったとされている。

なものなのか分からない悩みを歌にしたものである。ここで注目されるのが、「視線」と「自然」のふたつの単語である。シュリー・ヴァイシュナヴァ派の教義では、神がある時点である人間に向けた特定の恩寵を、神の恩寵一般から区別するとき、前者は「視線」を意味する「カタークシャ」と呼ばれる²²⁾。既に述べたように神の恩寵には理由無く、神に内在的に備わった「自然のもの」(サハジャ)であった。人間を救済する神の恩寵は自然で自発的なものであるにも関わらず、恩寵には何らかの理由があるという誤解を抱いたとき、人間は神から遠ざかり迷い苦しむのであった。ここでの女の悩みもまた、王の好色な「視線」が「自然」なものであり、特別な理由(「愛情」)によるものではないことを理解しないことに由来するのである。以下、王の情けには理由があると考え惑い、むなしい努力と期待により自らを裏切る女たちが登場することになる。

第2部第7曲では、一度の逢瀬以来、なかなか王が訪れないので苦しむ女が、次に逢ったときに執拗な抱擁で王を苦しめる自分を想像して心慰める一方で、自分が「こんな調子だから、(王は)手に負えないと思って見捨ててしまったのかも」と考えをめぐらす。王が訪れないのは王の気持ちさが冷めたからで、さらにその原因は自分にあるとする女のことばに、王の情けには理由があり、王に愛されるかどうかには自分の側に要因があるという考えが透けて見える。

こうした女の考え違いは、第3部で繰り返し取り上げられる。第4曲は、「女主人公

の状況」のひとつ「男を迎える女」を描いたものだが、王の訪れを予期して身支度や出迎えの準備をする女は、華奢な装いと丁寧な出迎えて王の寵愛を勝ち取ろうという自らを恃む女でもある。それ故に、女の期待は裏切られ、その苦しみは続くのである。続く第5曲でも、男の訪れを期待して朝の身支度に勤しむ女が登場するが、これらの女の姿は第7部前半の身嗜みにかまわなくなった女と好対照をなしている²³⁾。第7曲は、不在の王に向かって、知らずにしてしまったかもしれない過ちの赦しを請い、世話が至らなかったのならばそれを忘れるように願う女が描かれる。この女もやはり王が近くにいない現状の責任を自らに帰している。

『サブタパディ』の中で、女たちが、神へのプラパッティに至るまでの信者に擬えられたように、王はシュリー・ヴァイシュナヴァ派が観念する神の属性や性格を備えた存在として表象されている。第4部の7曲は、狂おしいほどに高まる女たちへの性愛を、王が歌ったものである。これら7曲を歌う王の姿が、シュリー・ヴァイシュナヴァ派宗教学でしばしば描かれる官能的女性美に我を忘れる神の姿と重なることを最初に指摘しておきたい(Nayar 1997b: 215)。

第4部の7曲の中でも、王が女たちに向ける情けのあり方を知る上で、特に興味深いのが第4曲である。ここで王は、女の浮気現場に出くわしてしまうのだが、王は女を責めるどころか反対に激しく抱擁する。女が他の男性との現場を見つけられて慌てて取り繕うさまや、その後の抱擁に普段以上に激しくこ

22) より正確には、同派の中でも南派の教学においてそのように呼ばれている。北派の教学では、「カタークシャ」ではなく「プラサーダ (prasāda)」の用語が用いられている (Mumme 1987: 259-260)。

23) なお、第5曲の女は「バクティの念をこめて (bhaktibharadīm)」王に帰命したとされる。シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学において、「バクティ」は、作為・行を伴った救済手段を具体的に意味する。『サブタパディ』が借用する同派教学は、南北両派のうち、基本的に南派のそれと考えられるが、その南派教学において、バクティはプラパッティよりも劣った救済手段とされる。誤った女の考え・姿勢を示すために、南派教学がプラパッティよりも劣った救済手段とするバクティの用語で、女の王への思慕が表現されていると考えられる。南派教学における「バクティ」の位置づけについては、Forsthoefel and Mumme (1999: 22-23) を参照のこと。

たえる様子を振り返って歌う王には、新たに発見した性愛のひとつの形への喜びのみがあり、女の浮気への非難は見られない。先に述べたように、シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学において、神は人間の過ちや欠点を許すどころか積極的に愛でるとされる。女の過ちを黙過するどころか、それ故の性愛の高揚を楽しむ王の姿は、こうした神のあり方に対応するように描かれたと言える。

また、第7曲は、引き止めるのを聞かずに女が立ち去った後で、王が女への執着と未練を歌う内容となっている。シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学によれば、信者との別離は神にとって耐え難いこととされる (Nayar 1997a: 105)。王との別離を女たちが嘆き悲しむように、王もまた女との別れを嘆き悲しむことが描かれているのだが、それはこうした神の姿が投影されたものと解釈できる²⁴⁾。

第5部が描く10の婀娜な風情のうち、第3曲が取り上げる「ぞんざい」のみ、古典詩論の規定とは異なり、女ではなく男である王のものとして風情が描かれていることを指摘したが、この規定違反もシュリー・ヴァイシュナヴァ派の神観念との関連で理解すべきであろう。この曲では、王の身体各部位(目、歯、肌、爪、足)がそのままで飾り以上に美しいことを女が讃えている。このような飾りを必要としない肉体美は、シュリー・ヴァイシュナヴァ派の神を讃える詩文学がしばしば用いるモチーフである (Hopkins 2002: 164, 195)。「ぞんざい」とは本来、衣装や飾りを意図的に微妙に崩したり簡素にしたりすることで生まれる優雅な美を指すが、『サプタパディ』のこの曲では、衣装や飾りのあり方が問題にならない王の身体その

ものの美が強調されている。飾られていないありのままの身体に美的価値をおかない古典詩論とは異なる価値基準が働いていると言える²⁵⁾。身体的美の持ち主という神の表象に王を重ね合わせるために、古典詩論の規定が無視されたと考えられる。

そもそも『サプタパディ』が、『ギータ』中のラーダーにあたるような特定の女主人公(たち)を据えずに、王と不特定多数の女たちとの愛の諸相を描いた理由のひとつは、やはりシュリー・ヴァイシュナヴァ派の神観念にあると考えられる。同派の教義において、万人への平等性 (sarva jana sādharma) は神の属性のひとつとされる²⁶⁾。特定の女にではなく万人に向けた愛 (sādharma prāṇaya) を主題とすることが、万人に平等に接する神の姿を王に重ね合わせる上で必要であったと考えられる。

以上、『サプタパディ』の作品ほぼ全体を通じて、王と女たちとの関係が、シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学が説く神=信者関係を下敷きにして描かれていること、それに対応して王の姿には同派の神観念・表象が投影されていることを確認してきた。王を神に見立てるという考え方は、最後の「祝詞」と題された3節歌とその前書きに、作品全体を通じて最も直截に表明されている。前書きを見てみよう。

このように7パダ曲からなる6部と10パダ曲[からなる1部]において性愛的情緒を全て (sāṃgamāgi) 描いた。この作品を結ぶ残るひとつの3節歌では、自らに理由の無い情けをかける (nevamillade dayeḡeyva) チッカ・デーヴァ・ラージャ

24) 第4部の7曲は、歌い手である王が女たちとのことを振り返り追憶しながら歌うという体裁が取られている。やはり男が過ぎ去った性愛を回想して歌う、有名なビルハナ作のサンスクリット詩『チャウラーバンチャーシカー』の影響が推測されるが、あくまでも推測の域を出ない。『チャウラーバンチャーシカー』については、Lienhard (1984: 95-97) と上村 (1982) を参照のこと。

25) 古典詩論では、完全な身体的美にとって飾りが不可欠とされる (Ali 2004: 162-170)。

26) チッカ・デーヴァ・ラージャ自身、自著『チッカデーヴァラージャ・ビンナパ』の中でこの神の属性に言及している (Iyengar 1949: 11)。

をナーラーヤナ神と見做し (gettu), 幾世にも渡って彼に奉仕することを願う女のことばをもって祝詞にかえる。

王と女たちの愛の諸相が「全て」描かれたあとで、最後に登場する女の口から発せられたのは、王をナーラーヤナ (ヴィシュヌ) 神に見立てる言葉であった。その見立ての根拠は、女に対する王の情けと神が人間にそそぐ恩寵が、無理由性をはじめとする共通の性格をもつことにあるが、その共通性を例証するために、第2部から第7部があったかのようにある。

恋愛詩や「男女間の感情」に関連した詩論の概念や修辞が、人格神への絶対的帰依 (いわゆる「バクティ」) を礎とするヒンドゥー諸教派の教学・宗教文学にふんだんに取り入れられていることは良く知られている²⁷⁾。「男女間の感情」を主題とする『サブタパディ』は、その反対であり、教派の教学を借用した恋愛詩で、恋愛が神と信者についての諸観念で脚色されていると言える。

結び——「情け深い王」の表象

『サブタパディ』は、王と女たちとの性愛に題材をとった宮廷恋愛詩であり、愛の諸相が、表面的には、『ギーター・ゴーヴィンダ』をなぞるかたちで順次展開する。その一方で、描かれる愛の諸相の内容は、シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学が説く神＝信者関係が辿る諸階梯を模して脚色されており、『ギーター・ゴーヴィンダ』を含むそのほかの恋愛詩とは趣きが異なるところが大きい。例えば、作品のやまとなる「成就した愛」の場面の曲は、王と女との官能的な充足と陶醉を歌うものではなく、女たちが自己への配慮を止め、全てを王に委ねる決意を吐露する内容になっている。ここでは、南インドにおける宮廷恋愛詩

文学と王朝権力との関係を踏まえつつ、恋愛詩としてやや特異な内容をもつ『サブタパディ』を手がかりに、同作品が成立したチッカ・デーヴァ・ラージャ王の時代において、マイソールの王権がどのような文化的価値の体现者として自己を表象していたのかについて、若干の考察を加えて結びとしたい。

16世紀頃から18世紀までの近世期の南インドにおいて、悦楽、とくに性愛の悦楽はこれみよがしの浪費と並んで、王が王としての威光を身にまとううえで大切な要素であったことが指摘されている (Rao et al. 1992; Shulman and Rao 1992)。宮廷を中心とした支配エリート層の間では、感覚的な悦楽、なかでも性愛の悦びが謳歌されていた。快楽と身体的感覚を肯定する価値観は、身体的感覚こそ神を知る最善の手段であるという宗教上の考え方と表裏一体であって、その背景には神も官能的な悦楽を追い求めるという神観念が存在していた。こうした価値体系を象徴するのが、この時代に数多く書かれた、遊女の声語り手・歌い手とする宗教詩であり、遊女こそ、快楽を求める神の欲望を文字通りその身体を用いて満たし、そのことを通じて神を深く知る機会に恵まれた模範的信者とされたのである (Rao et al. 1992: 113-124)。

神々が官能の悦びを楽しむ状況の中で、王もまた悦楽を追い求め、やがて、悦楽に彩られた両者の姿は融合していくことになる。王の神格化は、近世期南インドの政治文化を特徴付ける現象であり、官能的享楽は、神性を主張する王が神々と共有する属性であった (Shulman and Rao 1992: 193-198)。こうした政治文化を背景として、この時代、宮廷では数多くの性愛文学が書かれ、その一部はパトロンである王その人の性愛を題材とした。王が女性から熱烈に求愛され、性的快楽を享受するさまを描く詩文学は、第一義的には、王の性的魅力、すなわち女性のなかに性的欲

27) 「バクティ」詩文学の上に及んだ恋愛詩の影響については、Ramanujan and Cutler (1983) も参照のこと。

望を呼び覚まし、それを自ら満たす能力を讃えるものであった。そして、王の性愛を描いたテキストである恋愛詩は、その読者（聴衆）に対しても、「性愛的感興」というかたちで喜びをもたらす。宮廷性愛文学は、このような二重の意味で、王が悦楽の世界に君臨することを示す仕掛けであったと言える。

『サブタパディ』も、バダ形式が選択されたことから明らかなように、南インドの宮廷性愛文学の流れを踏まえて作られている。しかし、作品のやまである「成就した愛」の場面の曲で歌われるのは、恋愛詩に馴染んだ聴衆が期待する官能的充足ではなく、女が自己への配慮を止め、全てを王に委ねるという決意であった。女たちが王に対して抱く愛の諸相は、神へのプラパッティに擬えられる献身的な愛を頂点とする諸階梯に序列化されているのである。途中、官能的な性愛の喜びが入り込むことはあっても、それは、王に永遠に奉仕することをのぞむ献身的な愛に至る途中段階であり、真の愛の喜びは、自己をかえりみることのない奉仕のうちに見出されることになる。

このように『サブタパディ』では、官能の喜びが、自己放棄的な献身の喜びによって包摂され、前者ではなく後者が、王を愛することで得られる究極の喜びとされる。それまでの宮廷恋愛詩で常套的に描かれるのとは異質の、このような愛とその喜びを女たちに生じさせたのが、王の「理由の無い情け」であった。王の情けが特別な理由によって自分ひとりに向けられたものではないことを知ること、女は自己放棄と献身の喜びに目覚めるのである。シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学において、信者が自己を放棄し、ひたすらに神に献身するプラパッティが、神と一体化する最善の手段であり最高の法悦を与えるというとき、その根拠とされるのは、神の恩寵の無理由性であった。『サブタパディ』では、

こうしたシュリー・ヴァイシュナヴァ派教学の論理と語彙を借用し、プラパッティ的な献身愛の喜びへと女たちを導く王の「理由の無い情け」が描き出されているのである。

『サブタパディ』では、王に性的魅力が備わることや、官能的な喜びが否定されていないが、それらは、情け深さと、自己を放棄した奉仕の喜びというより上位の価値のなかに包摂される。近世南インドの宮廷文学の中で、多くの場合、王はその性的魅力を讃えられ、そしてその延長で、やはり性的魅力の持ち主として宗教詩の中に登場する神の姿に、王が重ね合わせられることもあった。それに対して『サブタパディ』は、王の情け深さを讃え、シュリー・ヴァイシュナヴァ派教学が理由無く情け（恩寵）を与える存在と説くナーラーヤナ神の姿に、王を重ね合わせるものであったと言える。

チッカ・デーヴァ・ラージャ王の情け深さは、彼の時代の宮廷文学にしばしば登場する主題であり、様々なジャンル、テーマの作品に見られる。ここでは、それらの作品のなかから一例として、『サッチュードラーチャーラ・ニルナヤム (Sacchūdrācāra Nirṇayam)』というサンスクリット語作品を紹介しておく。テキスト中でその著者が王に仮託されている同書は、ヴァルナ体制のもと、人びとがヴァルナと住期に応じて日常生活や儀礼の場で遵守すべき規範を定めた「ダルマ・シャーストラ」文献の一種である。同書の内容的な特徴は、その表題が示すように四ヴァルナの最下位とされる「シュードラ」を対象を限り、彼らが遵守すべき規範が定められている点である。本稿との関連で注目されるのは、冒頭の序で本書成立の経緯について、王が「良いシュードラに対する慈悲の念から (sacchūdrānujighrṣayā)」²⁸⁾、執筆を思い立ったという記述が見られる点である。この文献が当の「シュードラ」にとって直接

28) “Sacchūdrācāra nirṇayam,” Oriental Research Institute, University of Mysore, Ms. No. P.5256/2, folios.8-9.

的な意義をもっていたかは疑問であるが、社会の下層に位置する人びとにまで「慈悲の念」を抱く王の情け深さを発信するという意味で、王権にとっては重要な作品であったと考えられる。片やカンナダ語恋愛詩、片やサンスクリット語ダルマ・シャーストラ文献と全く性格が異なるふたつの文献であるが、チッカ・デーヴァ・ラージャ王の情け深さが描き出されているという一点では共通しているのである。

本稿の冒頭で述べたように、近世南インドにおいて、官能的な悦楽が王の権威を創出する重要な要素であったことは、ラーオたちによって指摘された。彼らは、17世紀タミル地方におけるナーヤカ政権の宮廷文学作品を主な論拠として、そのことを明らかにしようとするとともに、同じタミル地方で17世紀末から英領期まで存在したタンジャーヴールのマラーター王国においても、やはり官能的な悦楽が王の権威と密接に結びついていたという見通しを立てている (Rao et al. 1992: 317-318)。それに対して、本稿で明らかになったのは、17世紀末のチッカ・デーヴァ・ラージャ王時代にマイソール王国で成立した宮廷文学は、官能的な悦楽を超えた奉仕する喜びと王の慈悲を、より優先的に発信していたということである。言うまでもなく、マイソール王国の事例ひとつをもってただちに、17世紀末における全南インド的な政治文化の転換を論じることは不適當である。しかしながら、マイソール王権が生み出そうとした「情け深い王」という表象は、英領期直近の時期において、南インドの政治文化が一樣ではなく、変化の兆候を孕む多様なものであったことを示しているとは言えよう。

最後になるが、マイソール王国において、王の情け深さを前面に押し出す政治的イメージ戦略が本格的に展開されたのは、チッカ・デーヴァ・ラージャ王即位以降のことであった。同王の治世は、王国の政治制度の発展史において重要な画期であり、行政的中央集権

化が急速に進展した時代であった。こうした統治機構レベルでの変化と、政治文化との関係については、別の機会に考察することとしたい。

参考文献

- Ali, Daud. 2004. *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayyangar, S. Krishnaswami (ed.). 1986. *Sources of Vijayanagar History*. repr.. Delhi: Gian Publishing House.
- Ballantyne, J. R. and P. Mitra (eds. & trs.). 1875. *The Mirror of composition, a treatise on Poetical Criticism, being an English translation of the Sahitya-darpana of Visvanatha Kaviraja*. Calcutta: Baptist Mission Press.
- Basavarāju, El. (ed.). 1971. *Tirumalāryana Śṛṅgāra Nidarśana (Cikkadēvarāya Saptapadi)*. Maisūru: Maisūru Prīṭṭiṅṅ aṁḍ Pabliṣiṅṅ Hous.
- Basavarāju, El.. 1972. *Tirumalārya mattu Cikkadēvarāya Oḍeyaru*. Dhāravāḍa: Karnāṭaka Viśvavidyālaya.
- Carman, John Braisted. 1974. *The Theology of Ramanuja: an essay in interreligious understanding*. New Haven: Yale University Press.
- Chelladurai, P. T.. 1991. *The Splendour of South Indian Music*. Dindigul: Vaigarai Publishers.
- Dasgupta, Surendranath. 1940. *A History of Indian Philosophy*. vol.3. Cambridge: Cambridge University Press
- Forsthoeft, Thomas A. and Patricia Y. Mumme. 1999. "The Monkey-Cat Debate in Śrīvaiṣṇavism: Conceptualizing Grace in Medieval India." *Journal of Vaiṣṇava Studies*, 8(1): 3-33.
- Ghosh, Manomohan (tr.). 1950. *The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Hindu Dramaturgy and Historionics Ascribed to Bharata-Muni*. vol.1. Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal.
- Haas, George C. O. (ed. & tr.). 1912. *The Daśarūpa. A Treatise on Hindu Dramaturgy by Dhanamjaya*. New York: Columbia University Press.
- Hariśaṁkar, Ec. Es.. (ed.). 1967. *Cikadēvarāya Saptapadi*. Maisūru: Śāradā Maṁḍira.
- Hariśaṁkar, Ec. Es.. 2002. *Tirumalārya*. Maisūru: Taḷukina Veṁkaṇṇayya Smāraka Graṁthamāle.
- Hopkins, Steven Paul. 2002. *Singing the Body of God. The Hymns of Vedāntadeśika in Their South Indian Tradition*. New York: Oxford Univeristy Press.

- Iyengar R. Tirunarana. (ed.). 1949. *Chika-Devaraja Binnapam. Being A Discourse on The Essence of Visishtadvaita By Maharaja Chikadevaraja Wadayar*. Mysore: The Coronation Press.
- 上村勝彦 1982 『インドの詩人 バルトリハリとビルハナ』, 春秋社.
- Karambelkar, V. W. 1949. "Three more Imitations of the Gītagovinda." *The Indian Historical Quarterly*, 25(2): 95-101.
- Kittel, F. 1982. *A Kannada-English Dictionary*. repr.. New Delhi: Asian Educational Services.
- Kuppuswamy, Gowri and M. Hariharan. 1988. "Sangita Raghavam of Rama Kavi." *The Journal of the Madras Music Academy*, 59: 144-151.
- Kuppuswamy, Gowri and M. Hariharan. 1989. "Tamil Padās and Their Vāggēyakārās." *An Anthology of Indian Music*, 167-176. Delhi: Sundep Prakashan.
- Lester, Robert C. (ed. & tr.). 1979. *Śrīvacaṇa Bhūṣaṇa of Pillai Lokācārya*. Madras: The Kuppuswamy Sastri Research Institute.
- Lienhard, Siegfried. 1984. *A History of Classical Poetry. Sanskrit – Pali – Prakrit*. (A History of Indian Literature. III.1.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Mahapatra, K. N.. 1967. "Some Imitations of the Gītagovindam." *The Orissa Historical Research Journal*, 15(1-2): 1-28; 15(3-4): 95-130.
- Maṃṃjappa Śeṭṭi, Em. Pi. (ed.). 1980. *Tīmṃa Kavi viracita Paścimaraṃgaṣṭra Māhātmyaṃ mattu Cikkadēvarāja Vaṃśāvali*. Maisūru: Kuveṃpu Kannāḍa Adhyayaṇa Saṃsthe, Maisūru Viśvavidyānilaya.
- Miller, Barbara Stoler (ed. & tr.). 1984. *Gītagovinda of Jayadeva. Love Song of the Dark Lord*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mumme, Patricia, Y.. 1985. "Jivakartṭva in Viśiṣṭādvaita and the Dispute over Prapatti in Vedānta Deśika and the Teṅkalai Authors." *Mm. Professor Kuppuswami Sastri Birth-Centenary Commemoration Volume* (S. S. Janaki ed.), Part II (Select Research Papers Presented at the Birth-Centenary Seminars), 99-118, Madras: The Kuppuswami Sastri Research Institute.
- Mumme, Patricia, Y.. 1987. "Grace and Karma in Nammālvār's Salvation." *Journal of the American Oriental Society*, 107(2): 257-266.
- Narasimhācār, Es. Ji. and Ma. Ā. Rāmānujaiaṃgār (eds.). 1893. *Tīrumalārya viracita Apratimavīra Caritaṃ*. (Karnāṭaka Kāvya Maṃjari, no.8.) Maisūru.
- Narasimhācāryar, Es. Ji. and Ma. A. Rāmānujaiaṃgār (eds.). 1905. *Śrī Gīta Gōpālaṃ*. (Karnāṭaka Kāvyaakalānidhi, no.17.) Maisūru.
- Narasimhia, A. N.. 1935. "Gitagangadhara of Sri Nanjarajasekhara." *Summaries of Papers. The Eighth All-India Oriental Conference, Mysore*, 30-31.
- Nayar, Nancy Ann. 1997a. "Idols, Icons, and Incarnations: A Catholic Perspective on the Śrīvaiṣṇava Worship of Images." *Journal of Vaiṣṇava Studies*, 5(2): 97-127.
- Nayar, Nancy Ann. 1997b. "After the Ālvārs: Kṛṣṇa and the Gopīs in the Śrīvaiṣṇava Tradition." *Journal of Vaiṣṇava Studies*, 5(4): 201-222.
- Parthasarathy, T. S.. 1985. "Padams and Short Lyrics in Dance." *Sangeet Natak*, 75: 39-45.
- Pranesh, Meera Rajaram. 2003. *Musical Composers during Wodeyar Dynasty (1638-1947 A. D)*. Bangalore: Vee Emm Publications.
- Ramanujan, A. K. and Norman Cutler. 1983. "From Classicism to Bhakti." *Essays on Gupta Culture* (Bardwell L. Smith ed.), 177-214, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ramanujan, A. K., Velcheru Narayana Rao and David Shulman (eds. & tr.). 1994. *When God is a Customer. Telugu Courtesan Songs by Kṣetrāyā and Others*. Berkeley: University of California Press.
- Rao, Velcheru Narayana, David Shulman and Sanjay Subrahmanyam. 1992. *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka Period Tāmīlnadu*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rao, Velcheru Narayana and David Shulman. 2005. "Afterword." *Annamayya, God on the Hill. Temple Poems from Tirupati* (Velcheru Narayana Rao and David Shulman trs.), 97-138, New York: Oxford University Press.
- Rao, Vissa Appa. 1950. "Kshetrājna." *The Journal of the Music Academy, Madras*, 21(1-4): 110-129.
- Sastri, B. V. K.. 1974. "Kannada Javalis." *The Journal of the Music Academy, Madras*, 45(1-4): 159-166.
- Sastri, C. Sankara Rama (ed.). 1950. *Pratāparudriyam. Vidyānāthapraṇītam Alankāraśāstram Kumārasvāmīsomapīthinā viracitayā Ratnāpanākhayā Vyākhyayā samanvitam*. 3rd ed.. Madras: The Sri Balamanorama Press. (1st ed. 1914.)
- Satyanārāyaṇa, Rā.. 1967. "Cikadēvarāya Saptapadi mattu Gītagōpālagaḷalli saṃgīta." *Cikadēvarāya Saptapadi* (Ec. Es. Hariśaṃkar ed.), 69-105, Maisūru: Śaradā Maṃḍira.
- Shulman, D. and V. Narayana Rao. 1992. "Marriage-Broker for the God: The Tanjavur

Nāyakas and the Maṇṇārkuṭi Temple.”
*The sacred centre as the focus of political
interest. Proceedings of the symposium held on
the occasion of the 375th anniversary of the
University of Groningen, 5–8 March 1989* (Hans
Bakker ed.), 179–203, Groningen: Egbert
Forsten.

Sitārāmayya, Vi. (ed.). 1980. *Tirumalārya*.
Beṅgaḷūru: Aibiec Prakāśa.

Thielemann, Selina. 1999. *The Music of South Asia*.
New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation.

原稿受領日—2006 年 8 月 23 日

掲載決定日—2007 年 4 月 12 日

「華人国家英雄」の誕生？

ポスト・スハルト期インドネシアにおける華人性をめぐるダイナミズム

津 田 浩 司

(東京大学大学院)

The Making of a “National Hero of Chinese Origin”? The Dynamism of Chineseness in Post-Suharto Indonesia

TSUDA, Koji

The University of Tokyo

Since the fall of Suharto's authoritarian New Order regime in May 1998, the oppressive policy of Indonesian government against the ethnic Chinese has changed substantially, though gradually. In this emancipative atmosphere, some of the ethnic Chinese have been trying to dig up histories of those Chinese who contributed to the “Nation-building” of Indonesia. In so doing, they have aimed to recover their once suppressed Chineseness and to claim their proper share in this country.

Among these movements of establishing “the history of Chinese Indonesian”, this paper will focus on the case of the glorification process of certain local heroes, Tan Oei Djie Sian Seng. These two historical figures, whose surnames were Tan and Oei respectively, have long been known to the people of Rembang, the northern coastal area of Central Java, as the leaders of the mid-18th-century massive rebellion in which Chinese and Javanese fought against the VOC (Dutch East India Company), and have long been worshiped in a few Chinese temples in the area. Recently, these two local Chinese heroes suddenly came into the spotlight after the “re-discovery” of certain historical material relating to them, and some Chinese organizations in Jakarta even went so far as to make an attempt, which failed, to nominate them as candi-

Keywords: Indonesia, the ethnic Chinese and Chineseness, National Hero, creation of history, ethnic consciousness of the center and the local

キーワード: インドネシア, 華人と華人性, 国家英雄, 歴史の創出, 中央と地方のエスニック意識

* 本研究の内容は、2006年6月に東京大学で開催された日本文化人類学会第40回研究大会で発表した原稿を基にしている。執筆にあたっては草稿の段階で、東京大学の関本照夫先生、神戸大学の貞好康志先生に数々の貴重なコメントを頂いた。ここに深くお礼を申し上げる。なお本稿脱稿後の2006年12月には、東京外国語大学本郷サテライトで開催された日本華僑・華人学会第5回研究会／東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所共同研究プロジェクト「中国系移民の土着化／クレオール化／華人化の人類学的研究」研究会でも発表する機会を与えられたことを申し添えておく。

dates for “*Pahlawan Nasional*” (National Hero).

In this paper, I will follow in detail the historialization process of Tan Oei Djie Sian Seng, showing why these paired heroes of Chinese origin were regarded as the representatives of all the Chinese Indonesians. I will also explore how this attempt by Chinese-Indonesian leaders to promote Chinese-ness failed in the end to convince the local Chinese community; I will indicate that the ethnic Chinese in Indonesia are still in process of establishing their own identities.

- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| 1. はじめに | 4.2. ローカルのアクターの動き：義勇公の墓の「発見」 |
| 2. 国家英雄制度 | 4.3. ジャワ人英雄の義勇公廟への合祀 |
| 2.1. 国家英雄制度のあらまし | 5. 両アクターの接触・物別れ：ローカルの論理 |
| 2.2. 華人国家英雄の人選 | 5.1. 中央のアクターの接近 |
| 2.3. 中央のアクター | 5.2. ラセムでの折衝 |
| 3. 『ラセム史話』と陳黄式先生 | 5.3. 政治化への恐れ |
| 3.1. 『ラセム史話』の継承 | 5.4. 寺院管理の問題 |
| 3.2. 『ラセム史話』の内容 | 5.5. パトロンをめぐる葛藤 |
| 3.3. 『ラセム史話』の出版 | 5.6. 中国寺院とパトロン |
| 3.4. 陳黄式先生に関する伝承の様々なヴァージョン | 6. 人々の無関心と「アシン」の感覚 |
| 4. 陳黄式先生をめぐるアクター間の動き | 7. むすび |
| 4.1. 中央のアクターによる陳黄式先生への着目 | |

1. はじめに

インドネシアの華人¹⁾は一説には700万人を超えるとも言われるが、そもそもその内実

は出身地や渡航年代、居住地域、政治志向などの違いにより実に多様であり、決して一枚岩ではないことが既に多くの学者によって指摘されてきた²⁾。1965年の9・30事件を期に成立したスハルト新秩序体制は、こうした

1) 「華人」という語は狭義には、仮住まいの意を含む「華僑」に対し、政治的に現居住国に帰属することを示す用語として20世紀後半から徐々に使われ出した経緯があるが、本稿では国籍の別などに関わらず広く中国系住民を指す語として用いることとする。

オランダ植民地時代、東インド住民は「ヨーロッパ人 (Europeanen)」、「外来東洋人 (Vreemde Oosterlingen)」、「原住民 (Inlanders)」に区分され、刑法や民法、商法上それぞれ異なった扱いを受けた。このうち外来東洋人カテゴリーの大半を占めていたのは華人であり、それまでの支配者たるヨーロッパ人が去りインドネシアが独立を達成した後もなお、この華人というカテゴリーはしばしば、かつての原住民カテゴリーである「プリブミ (Pribumi)」と対立的に語られる。

なおインドネシアでは、華人を指す語として長らく“Orang Cina”が公的に使われてきたが、近年ではこの蔑称のニュアンスを含む語を避け“Orang Tionghoa”という呼称が積極的に用いられ始めている。註97を見よ。

2) ほんの一例として、インドネシア華人の多様性を概説的に指摘したものとして Mackie & Coppel [1976]、現地社会と長期にわたり文化的に混交した中国系住民プラナカン (Peranakan) と、中国文化を色濃くとどめる中国系住民トット (Totok) の対比を述べたものとしては Skinner [1963]、植民地期以来の政治潮流を分類したものとして Coppel [1976]、また1世紀にわたる多様な政

状況にさらに拍車をかけた。華人が華人でなくなることを旨とする同化政策のもと、彼らは単に政治的発言を抑えられたのみならず、華人の集団としてのアイデンティティ自体も否定され³⁾、バラバラな個に分解された上で、共和国の正統な担い手たる「インドネシア国民＝インドネシア民族」⁴⁾への同化を迫られたのである。

1998年の5月暴動に続くスハルト体制崩壊は、こうした状況に一大転機をもたらした。「改革の時代（Era Reformasi）」の名のもと、この国の華人も次第に華人として主体的に声を上げ、「自分たちの文化」を発信するようになったのだ。数年前までは考えられもしなかったことだが、今や町中の看板に中国語が使われるようになり、また華字新聞や華字雑誌が相次いで発刊されたばかりか、全国放送のテレビ局で北京官話を伝達言語とし

たニュース番組まで登場している⁵⁾。各地の大学はこぞって中国研究センターや中国語学科を立ち上げており、中国語教室設立ブームは地方都市にまで広まる勢いである。書店の本棚には、「孝」や「礼」などの教えを説く児童書、それに太極拳、漢方薬、風水など、華人文化ルネサンスを反映してありとあらゆる中国関連書籍が並べられている。また中国正月（Imlek）⁶⁾ともなると、ショッピングモールは赤を基調とする中国風の飾り付けで埋め尽くされ、町中には「恭喜發財（Gong Xi Fa Zai）」などと書かれた横断幕があちこちに掲げられる。さらに龍獅子舞の類に至っては、中国寺院の祭や観光客向けのイベントにとどまらず、選挙向けのパフォーマンスとして政党に動員されるようになっている。

もちろんこうした文化面での「復興」と並行して、未だにはびこる華人に対する不

／ 治思想・発言を集めたものとして Suryadinata [1997] がある。特に 1960 年代の「同化—統合論争」を扱ったものとしては貞好 [1995] を見よ。

3) スハルト体制下では、「西洋」、「共産主義」、「イスラーム原理主義」と並び、「華人」なるものの他者化が一層進んだが、そうして他者化されたいわゆる「華人性」を消去することが、政府の採る同化政策の眼目であった [Heryanto 1998: 97]。こうした中、華人たちの多くも一方ではプリブミを軽蔑しつつ、そのプリブミ同様には「正しいインドネシア人」になれないとの劣等意識を強めるとともに、華人であること自体に居心地の悪さや罪の意識すら覚えるようになり、彼らの生活から華人性を消し去ろうとする傾向も見られるようになっていた [Budiman 2005: 98-99]。

4) インドネシア語では共に “*bangsa Indonesia*” と表現される両者を等号で結ぼうとするイデオロギーは、華人との関わりで様々な問題を呈する。註 132 を見よ。

5) 中国語メディアに対する規制は、1966 年に華字紙が政府系の *Harian Indonesia* 一紙に制限された (*Resolusi MPRS No. XXXII/MPRS/1966 tentang Pers*) のを皮切りに、1978 年には中国語出版・印刷物の流通が規制され (*Keputusan Menteri Perdagangan dan Koperasi No. 286/KP/XII/1978 tentang Larangan Mengimpor, Memperdagangkan dan Mengedarkan segala jenis barang cetakan dalam huruf/aksara dan bahasa Cina*)、後には出版・印刷行為自体も規制の対象となったばかりか、公共の場で中国語の看板を掲げることなども禁じられた (*Surat Edaran Dirjen Pembinaan Pers dan Grafika No. 02/SE/Ditjen/PPG/K/1988 tentang Larangan Penerbitan dan Pencetakan tulisan/iklan beraksara dan berbahasa Cina*)。またこれら諸規制に先立って、中国語を教授媒体とする学校の閉鎖もスカルノ時代以来進められていたことから（たとえば *Resolusi MPRS No. XXVII/MPRS/1966 tentang Agama, Pendidikan, dan Kebudajaan*）、中国語使用は大いに制限されることとなった。90 年代に入って、増大する大陸や台湾からの観光客に対応するため、中国語使用・学習に対する規制は一部緩められていたが、スハルト政権崩壊後の 1999 年には中国語学習を禁止・制限するあらゆる法令が撤廃され (*Instruksi Presiden No. 4/1999 tentang Pelaksanaan Keputusan Presiden No. 56/1996*)、また 2000 年には対華人政策の大幅見直しを謳う大統領令 (*Keputusan Presiden No. 6/2000 tentang Pencabutan Inpres No. 14/1967*) が出されたことにより、上記諸規制はいずれも完全に効力を失った。

華字紙として代表的なものとしては、たとえば *Jawa Pos* グループの日刊紙『国際日報』（2001 年 4 月創刊、ジャカルタ）が挙げられる。テレビでは Metro TV のニュース番組「美都新聞」が毎日放送されているのが目につく。

6) 中国正月（旧正月）は、ワヒド大統領の 2002 年には暫定祝日に、メガワティ大統領に代わった翌年 2003 年には正式な国民の祝日となった。

当な差別の撤廃、そして今まで満足に享受されてこなかった様々な権利を要求していこうという政治的動きも高まってきた。その運動の中心となったのが、ジャカルタなど大都市を拠点に相次いで設立された華人団体である。中にはPSMTI (=Paguyuban Sosial Marga Tionghoa Indonesia; 印華百家姓協會)やINTI (=Perhimpunan Indonesia Tionghoa; 印尼華裔總會)などのように、全国の主要都市に支部を持つ巨大組織にまで成長したものもあるが⁷⁾、各団体はそれぞれのスタンスで差別的施策の撤廃を求め積極的に政治的ロビー活動を行なう一方で⁸⁾、貧民救済や災害援助などの慈善事業を組織したり、各種セミナーや後援・協賛活動を行なうなど、華人に対する社会の理解が高まるような努力も並行して実施している。

特にこの華人に対する社会一般の理解ということに関して言えば、よく知られているように、「裕福だがケチだ」、「閉鎖的だ」、「愛国的でない」などといったあからさまな偏見

が、いくら体制が変わったとはいえ依然根深く存在していた⁹⁾。そうした定式化した見方を改めさせるべく、ここ数年来様々な人が様々な形で発言を始めている。それらの中には、総じて富裕と見られがちな華人の中にも実は貧窮のどん底で暮らす人たちがいるのだということを報告するものもあれば¹⁰⁾、ジャワにイスラーム教を伝えた伝説的な九聖人(Walisongo)の大半が実は華人であったと暴露的に明かすもの¹¹⁾、あるいはプラナカン華人がどれだけプリブミと交わって社会に尽くしてきたかを列伝風に描くものなどもある¹²⁾。

このように数々ある華人に対する偏見打破の試みの中でも特に重要なのは、歴史的にいに華人がインドネシアの独立、あるいは国家建設や社会発展に寄与・貢献してきたかを前面に押し出すタイプの主張であろう。というのも、そもそも華人はナショナリズム運動の発端から「インドネシア民族」の言わば「他者」、あるいは「鏡像」として措定されてきた経緯があり¹³⁾、独立後も華人は常に統一

-
- 7) Herlijanto [2003] は、スハルト体制崩壊後の華人の動きを大きく2つ、すなわち (a) 華人としてのアイデンティティを第一義的に考えているもの、(b) 華人としてのアイデンティティ以外に第一義的な価値を置くものに分類している。前者の代表として挙げられるのがPSMTIとINTIであり、本稿と関わりの深いのも、人権や民主化などを唱える(b)の類型の諸団体ではなく、前者(a)の方である。
- 8) 改革の時代以降の華人の政治動向についてのまとめはSubianto [2000]を参照。
- 9) 新秩序体制末期のプリブミ知識人から見た華人像についてはJahja [1991]を見よ。Suwarsih [2002]は社会心理学の立場から、インドネシア国内の各スク間に存在するステレオタイプを統計的に研究している。1998年の5月暴動を境に華人—プリブミ間関係についてのプリブミの見方に変化の兆しが現れていることを指摘したものとしてDahana [2004]を見よ。
- 10) 例えば、西カリマンタン州の「原始的(primitif)な華人」の涙誘う姿を掲載した写真雑誌[Tjandinegara 2002]を見よ。
- 11) インドネシアのイスラーム教の系譜を根幹から揺るがしかねないこの議論は、1968年にSlamet Muljanaがジャワの王統記とスマラン三保公廟に伝わる史料を基に著した本の中で提起したが、同書は出版後まもなく発禁処分となった。なお2005年には議論の発端となった当の本が現代綴りに改められた上で再出版され[Slamet 2005]、インドネシア華人の間で鄭和(=三保公、註37・38を見よ)やその周辺に注目が集まる中、再び脚光を浴びているようである。興味深いことに、同書は再版直後にインドネシア最大のイスラーム系日刊紙でも紹介され、インドネシアの地にイスラーム教がどのように伝わったかを再考を促すための論拠として大きく採り上げられている。Republika紙2005年2月14日付オピニオン面に掲載されたAsvi Warman Adamの記事“Babad Tionghoa Muslim”を見よ。
- 12) 例えばJahja [2002]、INTISARI誌の特集号[2002]を見よ。
- 13) 内実が多様な原住民を1つのインドネシア民族へとまとめ上げる端緒となったイスラーム商業同盟(SDI=Sarekat Dagang Islam)も、華人業者のバティック産業への進出に対抗するために、共通の宗教であるイスラームを結束の核として原住民業者が団結したことが、発足のきっかけであることが知られている[永積1980:149]。またそれに先立って、華人の側でも「原住民風」の慣習

国家インドネシアへの完全なる帰属と忠誠が疑問視されてきた¹⁴⁾ [津田 2001: 55-56]。こうした流れの中でスハルト体制期に入ると、華人は集団としての主張を完全に封じられ、ネガティブなステレオタイプのみがひとり歩きして社会的にどんどん増幅されてきた感がある。しかし、98年の体制崩壊という転機を受けて華人による華人としての自己主張が可能になったとき、単に差別撤廃などの今日的な権利要求をするだけでなく、自分たち華人が独自の集団でありながらも十全たる「インドネシア国民=民族」の一員であるということを示すために、過去に遡って華人の献身的な事績を称揚することが必要とされたわけである。そしてこうした中から、インドネシア・ナショナリズムを支える柱のひとつとして40年来確立されている「国家英雄 (Pahlawan Nasional)」という顕彰制度に目を付け、それを利用することでこの国の中で華人全体が占める位置を高らかに示そうとするアクター¹⁵⁾も現れてくる。

だがここで生じる疑問は、元来が多様であるインドネシアの地に暮らす華人全体が、このように突如「華人文化」だの「華人として

の価値」だのといった語りが氾濫する中で、果たして一枚岩となっていくのだろうかということである。別の問いの立て方をすれば、全国の華人を巻き込んで糾合すべく声高に主張されるような華人性といったものは、従来日々の生活の中では疑いようもなく同じ華人というカテゴリーを引き受けてきたものの、華人性なるものを長らく顕示的に語ることはなかったような人々にとっては、一体どのように映り、またどのように捉えられるのだろうか。

こうした問題関心から本稿が扱うのは、ジャワ島中部北海岸を舞台に展開された「華人国家英雄」推戴運動の顛末である。ここで焦点となるのは、ルンバン (Rembang) 県¹⁶⁾ 一帯の中国寺院で古くから祀られていた陳黄式先生 (Tan Oei Djie Sian Seng) という一組のローカルな華人の英雄である。ここではまず、上で述べたようなポスト・スハルト期インドネシアの華人を取り巻く劇的環境の変化を背景に、インドネシアの地で活躍した華人の事績を掘り起こし、それをもって歴史的に華人がインドネシアのネーション・ビルディングに積極的に関与してきたことを

／を改め、より「中国人らしく」なろうとする運動が広がっていたことも指摘されてよい。なお、インドネシア・ナショナリズムにとって華人以上に根源的な「他者」とされたのは、少なくとも植民地期においてはオランダ人であった。華人はしばしばこの「オランダの手先」とも解され、そうした文脈からもインドネシア民族として受け入れ難い存在であった。それゆえ後述のように、華人がプリブミと協力してオランダに抵抗するという語りは重要な意味を持つのである。

14) 1960年代前半に *Star Weekly* 誌上で繰り広げられた「同化―統合論争」は、この問題に関して華人自らが自らの地位・あり方について考えた本格的議論として注目される [真好 1995]。

15) 以下で用いる「アクター」とは、ある人や物、事柄に能動的に働きかける行為者・行為主体という、社会学で一般的に用いられる意味に準じている [cf. 三田他 (編) 1988: 11]。本稿の場合具体的には、タイトルにもなっている「華人国家英雄」推戴のプロセス周辺で当事者として積極的に関与してくる人々のことを指している。

16) 本稿の舞台となる中部ジャワ州ルンバン県には、ルンバンとラセム (Lasem) という2つの大きな町がある。このうち県都ルンバンは、州都スマランから東へ110 km離れたジャワ海に面した港町である。2000年統計によると、ルンバンの町 (Kec. Rembang) の華人人口 (統計上の分類は “Cina (WNI)”) は1,382人 (総人口の1.80%) である。このルンバンの町からさらに東へ12 km進むとラセムの町 (Kec. Lasem) があり、ここには1,405人 (総人口の3.26%) の華人が暮らすとされる。統計上ルンバン県の華人人口は、このルンバンとラセム両町にその91.8%が集中していることになるが [BPS Kab. Rembang 2000]、この集住度の数字は実感に適っている。ただし華人人口そのものに関しては、ルンバンの町の華人世帯数が地元の人の理解 (および筆者の感触) ではおよそ400程度であることを考えれば、1990年の統計資料が示す数字 (Kec. Rembang: WNI.Cina…2,515人, WNA…96人, Kec. Lasem: WNI.Cina…3,750人, WNA…19人) の方が実勢を反映しているように思われる。

確固として示そうとするジャカルタの華人団体関係者の動きが採り上げられる。陳黄式先生はこの中央のアクターにより、過去における「インドネシアに貢献する華人」の理想的姿を体現したものとして評価され、さらには今日華人全体がこの国の中で一定の地位を占めることをアピールするためのシンボルとして、「国家英雄」に仕立て上げられようとするのである。

一方、焦点となったこの英雄を祀ってきた中国寺院を抱える地元でも、当該英雄の伝承を誇るべき「歴史」として盛り立てようとする独自の動きが生じる。新たな時代を迎えつつあるこの国の華人がいかにあるべきか、基本理念の面でそれは前記中央の試みと軌を一にするものであった。しかしながら、そこにはローカル（地方＝地元）¹⁷⁾の場の論理や権力関係が働き、ナショナルな広がりを持つ動きと一体化する方向には向わない。また地元の多くの華人も、そもそも華人であることやその価値を声高に主張していこうとするあり方自体に無関心な態度を示す。かくして、インドネシアの全華人を糾合することを視野に入れた中央発の呼び掛けは頓挫することになるのだが、本稿ではその過程を詳細に記述していくとともに、中央の語るエスニシティとローカルに経験されるそれとの間の齟齬、そしてエスニシティを高らかに掲げることに對し人々が抱く不安や違和感、さらには無関心といったものの存在を指摘する。

なお本稿の基になったデータは、筆者自身による2002年10月から1年半にわたるロンバン県での長期滞在、およびその後数回の短期追跡調査の際に得られたものである。このように本稿は、具体的な地方華人コミュニティへの参与観察という人類学的手法を用いた調査に拠りつつ、ある伝承に今日的な価値

が見出され、それがひとつの「歴史」として体系化されてゆく瞬間を捉えているという意味で歴史学的視点を備えた、学際的性質を持つものである。また上述のごとく、一地方県を舞台にしたひとつの事例の記述に徹しつつも、そこで織り成される中央とローカル二つのアクターの緊張関係を詳細に追う中で、ローカルな場で経験される華人コミュニティ内部の力学、そしてそのコミュニティ自体を捉える中央とローカルの意識の差を明らかにしていくとともに、インドネシアの華人全体を取り巻く環境が大きく変わろうとしている今日、彼らがいかに自らを位置付けようとし、それがどのような形として実現されていくのか（あるいはされないのか）、そうしたインドネシアの「華人／華人性」というものをめぐって展開する政治・社会・文化的ダイナミズム全体をも射程に入れるものである。

以下では華人国家英雄推戴プロジェクトの顛末の記述に移るが、まずその事例の制度的背景として、「国家英雄」というものがいかなるものなのかについて確認することから始めよう。

2. 国家英雄制度

2.1. 国家英雄制度のあらまし

インドネシアには、国民の統一性を高め、より強固な一体感を醸成することを目的として、国家に大いに尽くした人物を「国家英雄（Pahlawan Nasional）」と認定し、国を挙げて崇敬するという制度がある。1959年以来100名を超す人物が、死して後に国によって正式にこの榮譽ある地位に叙せられてきたが、こうして英雄とされた者たちは今日、その事績が学校で繰り返し教えられるのみならず、各町の通りなどに名前が冠せられたり、

17) 本稿で明らかにしていくように、以下で用いる「ローカル」という語には、「中央」に対する「地方」（広がりの方から言えば、その対概念は「全国（ナショナル）」という地理的意味合いのみならず、日々の生活がなされるその土地（あるいはコミュニティ）に根差しているというニュアンス（＝「地元」）も含まれていることに留意されたい。

あるいは銅像となって景観に入り込むなど、国民各層が守り奉仕すべき対象としての統一国家インドネシアを日常的・明示的に思い起こさせる、極めて具体的な媒介的シンボルとして機能している¹⁸⁾。

初代スカルノ大統領の「指導される民主主義」の時代から始まったこの国家英雄制度は、当初はネーション・ビルディングの観点からその範となる人物、すなわち独立運動において指導的役割を果たした者、あるいは当時のナサコム（Nasakom）体制¹⁹⁾の正当性を裏書きするような人物が、認定の主な対象とされていた²⁰⁾。

やがてスハルト時代に入ると、国家英雄の意味は独立闘争やインドネシア国家建設に直接貢献した人物からさらに拡大され、特に政治的に無害な比較的古い時代の歴史上の人物が、オランダ植民者に対する闘争の先駆者として積極的に解釈し直され、認定を受けるようになった。とりわけかつて外島で勢力を誇った王族などが、従来ジャワ島に偏りがちだった英雄諸氏の出身地別構成のバランスを取る

ように、相次いで殿堂入りしたのである²¹⁾。

こうして1980年代終わりまでには、東ティモールを除くインドネシア全州が少なくとも1人の国家英雄によって代表されるようになった。そしてこうした国家英雄の存在自体が、当該地方が統一国家インドネシアを構成する不可欠の部分であるということのみならず、その地方全体が英雄の事績に代表されるように国家・国民のために寄与・貢献してきたということの、目に見える形での証明とも位置付けられるようになったのである〔Schreiner 1994: 266-272〕。

ところでこの「地方（daerah）」という概念は、特にスハルト期にあってはしばしば「スク（suku）」の読み替えとして積極的に用いられた。そもそもインドネシアのナショナリズム運動は、オランダによる植民地統治上の人種分類の枠組みに沿って誕生したインドネシア民族としての意識と、各地の青年組織などの活発な活動を介して覚醒を見たジャワ人やスンダ人、ミナハサ人など、より地域的な集団の意識とが同時進行的に形成され、

18) Schreiner [1997: Appendix] は、1959年から1995年に至るまでに正式に国家英雄と認定された者として、102名の名前を挙げている。ただしこの中には、新秩序体制下では通常除外され語られることのない2名の共産主義者、すなわち Tan Malaka (1897-1949年, *Keppres No.53/1963* により認定) と Alimin Prawirodirdjo (1891-1964年, *Keppres No.162/1964* により認定) も含まれている。なお1995年以降もジャワ島外の歴史上の人物を中心に認定は続き、1996年には当時の大統領夫人 Hj.Siti Hartinah Soeharto (1923-1996年, *Keppres No.60/TK/1996* により認定) までもが、死の直後に国家英雄に叙せられている [Ajisaka 2004]。国家英雄認定の行政手続きに関しては Schreiner [1997: 263, 266] を見よ。インドネシアの国家英雄制度については、併せて [Schreiner 2002], [Kasetsiri 2003] も参照。

19) Nasakom とは、1950年代末以降独裁色を強めていたスカルノ体制を支える3大勢力、すなわちナショナリズム (Nasionalisme)、宗教 (Agama)、共産主義 (Kommunisme) 各派の頭文字を取った造語である。9・30事件によって崩壊するまで、この体制は危ういバランスを維持した。

20) 「大統領令 1958 年第 241 号 (*Keppres No.241/1958*)」には以下のような基準が示されている。「国家独立英雄 (Pahlawan Kemerdekaan Nasional) とは、祖国を愛する気持ちに突き動かされ、生前インドネシアにおける植民地主義に反対し、外敵に抵抗する組織的運動を指導した者、あるいは政治、国家機構、社会経済、文化、またはインドネシアの独立や発展のための闘争と深く関わりのある学術分野で大いに貢献した者を意味する [筆者訳]。」なお「大統領規則 1964 年第 33 号 (*Perpres No.33/1964*)」では、「国家独立英雄」の用語は「国家英雄」と改められ、インドネシアの独立闘争に直接関わった者に限らず、時代的に遙か以前の植民地化に抵抗した者などもノミネートされるようになった [Schreiner 1994: 261-263]。

21) 国家英雄の中で歴史上最も古い人物は、マタラム朝の Sultan Agung Hanyokrokusumo (1591-1645年, *Keppres No.106/TK/1975* により認定) である。その他同年代の人物として、アチェ、ゴワ、マカッサルの王族などが、いずれもオランダに抵抗した事績が評価されて国家英雄に加えられている [Ajisaka 2004]。

それら両者が相補的緊張関係を保ちつつ展開したことが指摘されている。このうち前者は、永続性と固有性、正統性を備えた単一で分かっことのできない「バンサ (bangsa)」であるとされる一方²²⁾、後者は特にインドネシアが独立を達成して以降は、そのバンサの下で連帯すべき「スク・バンサ (suku bangsa)」と位置付けられた²³⁾ [加藤 1990: 232-234]。

やがて新秩序体制に入ると、このスクにまつわる利害関係や諸問題を表立って議論することは、国家の統一性を脅かし社会の調和・安定を乱すとして忌み嫌われるようになる²⁴⁾。その一方で「国民文化」育成の観点から、各地に伝わるスク文化は、全てのインドネシア国民に開かれた優れた「地域 (地方) 文化」のひとつとして読み替えられた上で、

国家による奨励・育成の対象となった²⁵⁾。こうして究極的には、タマン・ミニ (Taman Mini)²⁶⁾ における州ごとに分けられたパヴィリオン風の展示、あるいは就学者向け地図帳のページの後ろを飾るやはり州ごとの伝統衣装や伝統家屋の写真などに端的に示されるように、スク的な現象や諸特徴は全て、統一国家インドネシアの内部多様性を示す地理的色合いといった語り口のもと、各州、あるいは各地方に対応・回収されていったのである [Kipp 1993: 111-112]。

こうしてスハルト期を通じ、地方概念がスク文化の代替的表明経路として定式化されてきたわけだが、一方華人はというと、一般の解釈では「外来者 (pendatang)」としてインドネシア国家の領域内に故地と呼ぶべ

22) 1928年に民族主義者によって採択された「青年の誓い」では、インドネシアという祖国、インドネシア語という統一言語の存在と並んで、インドネシア民族 (bangsa Indonesia) が1つの統一体であることが確認された [永積 1980: 260]。

23) 後藤 [1990: 127] は、スンダ人のスク感情は独自の政治的単位の結成を志向する分離・独立運動とはならず、基本的には政治面においてインドネシア的なものを志向しつつ、社会・文化的な帰属感においてはスンダ的なものを指すという、この両者の緊張をはらみながらの同居性を指摘している。ちなみにこのスクという語自体は、「四肢のひとつ」、あるいは「部分」を意味する語だが、インドネシア民族という「全体」と関連付けられることで、スク・バンサは必然的にかつての原住民カテゴリーの下位区分として理解される [加藤 1990: 232-234]。なおスク・バンサは通常スクと省略された形で用いられる。

24) このスク (suku) の他に、宗教 (agama)、人種 (ras)、諸集団間 (antara golongan) 同士の対立を殊更語することは、社会の安定と調和を乱すものとされた。これら4つは通常その頭文字をとって“SARA”と呼ばれる。

25) 関本 [1994: 10] は、「近代世界の国家やナショナリズムが普遍的な制度であるのと同じように、文化を語る言説は近代の普遍的制度である」と述べているが、ここでスク文化を「我々の文化」として語る主体は、ジャワ人やスンダ人としてではなく、何よりも先ずインドネシア国民としてでなければならない。一旦このインドネシア国民という迂回路を経由して語られることで、各スク文化は国家にとっても全ての国民にとっても受け入れ可能な「国民文化」に馴化・飼育化されるのである [津田 2001: 56-57]。なお、文化の馴化・飼育化に関する議論は、ギアツ [1987: 第10章] および加藤 [1993] 参照。こうしてスク文化は「インドネシアの一地域の文化」へと巧みに翻訳され、ある程度の独自性を主張しても先鋭化することはなくなる。現代インドネシアの文化政策を国民文化と地域文化の関わりで分析した山下によれば、地域文化はさらに以下のような条件に沿って奨励・育成されることで、より安全なものになる。①パンチャシラに沿ったものであること、②国民の品位・威信・教養を反映していること、③国家の誇りとなること、④時代の展開と社会の成熟に対し適応し、開かれていること、⑤他の地域の文化の担い手によっても理解可能であること、⑥国民の統合と統一に寄与すること、⑦インドネシア人としてのアイデンティティを表現すること [山下 1998: 32]。

26) スハルト大統領夫妻の肝いりで1974年にジャカルタ南部にオープンしたインドネシア・ミニチュア公園。正式名称を「うるわしのインドネシア小公園 (Taman Mini Indonesia Indah)」といい、その広大な敷地内には、インドネシア全州を代表する伝統家屋が州ごとに等寸大で建てられ、またそれぞれの家屋内部では、その地方ごとの民芸品の展示や販売が行なわれている [土屋 1991: 234-236]。タマン・ミニに関する批判的な分析は Heryanto [1998: 100] を見よ。

き場所を持っておらず、したがっていずれの地域においても決してその土地「アスリ(asli)」²⁷⁾の集団とはなり得ない。またその人口も全国各地の都市部に分散しているために、後背地を含めた一定の領域内で多数派の地位を占めることも難しく、その土地を代表する国民文化のひとつとして自己の文化や立場を表明するという戦略は採りにくい。

このような地理的分布の制約²⁸⁾を抱えている華人にとっては、インドネシア国家の重要な一員であることを主張するフォーマットとして、国家英雄の制度は極めて魅力的であったものと思われる。というのも、そもそも個人の事績に焦点を当てて称揚するというこの制度は、本来的には当該人物がどの地方を代表しているかなどの条件を必要としないからである。しかも、上述のように特にスハルト期にこの名誉あるタイトルを贈られた歴史的王族等に関しては、地方代表としての色合いが濃いものの、それら場合によっては公式の力学とは逆に特定の「スク代表」として読み直すことも可能である。だとするならば、改革の時代に入って華人のスクとしての地位を打ち立て確固たるものにしようと努め

ている人々にとって、既に認定されているそれら言わば諸スク代表ともみなせる国家英雄と並び得るような華人を探し出し、その人物の模範的事績をもってインドネシアの全華人が独立・国家建設・社会発展へ貢献してきたことの象徴的代表に仕立てようと考えすることは、何ら不思議なことではなかった。

2.2. 華人国家英雄の人選

このような華人の国家英雄を推戴しようという論調は、主に華人を対象とした雑誌上で盛んに展開された。冒頭で触れたように、華人の存在を認めてもらうための運動の一環として、華人もインドネシアに貢献してきたのだと訴えるような議論や事例紹介が、特にスハルト体制崩壊直後から盛んに行なわれていたが²⁹⁾、そのより具体的な方策として、この国家英雄の認定制度を活用することが考えられるようになったのである。

実際いつ頃何がきっかけでこの戦略が思い付かれたのかは定かでないが、例えば「華人問題」に積極的に発言している月刊誌 *SINERGI* は、2001年初頭の号に「歴史的人物」というタイトルのコラムを掲載してい

27) 「アスリ」という語には、「ネイティブの」、「本来の」、「真正な」などの意味があり、特定の地域に対する政治的優先権を主張する論拠ともなる。1999年に地方自治(otonomi daerah)政策が採られて以来、スクをある地方と結び付ける発想は、その地の「アスリ」であることに由来する諸権利を振りかざすという具合に、歪んだ形で強化されているようにも思われる。なお「アスリ」の概念については、第5章第6節で再び採り上げる。

28) Heryanto [1998: 97-98] は、華人を他者化する際に用いられる語り口の筆頭として、この地理的議論を挙げている。

29) *Indonesia Media Online* 1999年11月号掲載の Sie Hok Tjwan による記事“Surat dari Belanda: Sejarah Keturunan Tionghoa yang Terlupakan”(URL: <http://www.indonesiamedia.com/rubrik/manca/manca99november-sejarah.htm>) はその典型例。*Indonesia Media* 誌は、ロサンゼルス郊外で発行されているインドネシア語(一部英語)の月刊誌(1999年末創刊、2004年半ばからは月2回刊)で、アメリカに暮らす中華系インドネシア人を対象にしている。編集は *SINERGI* 誌と協力関係にあり、記事はウェブ上でも公開している。

なおスハルト体制崩壊以前にも、華人の役割を積極的に評価しようという動きはあった。例えば外国のアカデミズムでは、Salmon [1981] によるプラナカン文学の集成、1990年にコーネル大学で開催されたシンポジウム“The Role of Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life”(その成果はBlussé [1991] はじめ同論文が所収されている雑誌 *Indonesia* (special issue, 1991) を見よ) などがあり、インドネシア国内ではPramoedya [1998] の例が早い。また神戸大学の貞好康志氏の教示によれば、バティック(batik)、クリス(kris)、ワヤン(wayang)など、通常「ジャワの伝統文化の粋」と考えられる分野の最深处で貢献している華人についての紹介が、1990年頃から地方紙 *Suara Merdeka* の日曜版などでしばしば取り上げられていたという。

る³⁰⁾。その中でジャカルタの私立大学長を務める常連の寄稿者が述べるところによれば、インドネシアを構成する諸スクは、自分たちの祖先に当たる遙か昔の歴史上の人物がそれぞれ「インドネシア民族の代表人物 (tokoh bangsa Indonesia)」として顕彰されることで、今日の統一国家インドネシアが成立する以前にも遡ってしっかりとしたルーツを持っていると感ずることができる。そして「中華系 (turunan Cina)」もそれら他のスク同様、自分たちの歴史的人物を採す努力をすべきだと論じる。彼によると、たとえその歴史的人物が「インドネシア民族の歴史的人物 (tokoh sejarah bangsa Indonesia)」として認められ得るかどうかは分からないとしても、「インドネシアに暮らす中華系インドネシア人のルーツ (akar orang Indonesia turunan Cina di Indonesia)」であることは確かなのだから、というわけだ。そう述べた後に彼は、オランダ入植以前に各地の王国で指導的地位に就いた者、あるいはオランダに抵抗した者³¹⁾、社会貢献をした者など、いず

れも歴史上活躍した華人を次々と紹介する。そして最後に、今日生きる我々のためにも、何としてもこれら過去の人物の名を明らかにし事績を記録に留めねばならず、そうした作業は、当雑誌 *SINERGI*、あるいは PSMTI や INTI などの華人団体がすぐにでもできることではないかと結んでいる。

また別の雑誌である歴史学者は³²⁾、「華人 (etnis Tionghoa)」は法律面で差別的扱いを受けてきたのみならず、過去 30 年以上にわたって歴史からも排除されてきた、したがって今こそ華人は「他のエスニック集団 (etnis lain)」と同等の地位を得るために闘わねばならないと主張している。この寄稿者は、スハルト時代には州レベルに留まらずその下の県までもが、こぞって自分たちの地方を代表する国家英雄を推挙しようとしてきたと指摘した上で、華人もやはりインドネシア共和国に貢献してきたのだということを、この国家英雄の制度を通じて積極的に打ち出すべきだと論じる。そして例えばその候補のひとりとして、インドネシア独立期にオランダの海上

30) 1998 年にジャカルタで創刊された「華人問題」を主に扱う月刊誌で、「インドネシア民族の各構成要素間で建設的な協働がなされるよう解決法を模索する」ことを使命として謳っている。該当記事は、*SINERGI* [Edisi Ke-28 / Tahun III / 15 Februari-15 Maret 2001: 40-41] 掲載の Dali S. Naga によるコラム “Tokoh Sejarah”。なお、同誌創刊後初めて迎える独立記念日によせた第 10 号 (1999 年 8 月) では、「華人の国民的英雄を追跡する (Melacak Pahlawan Nasional Etnis Tionghoa)」と題する特集が組まれている。そこでは早くも、PSMTI の会長を務める陸軍退役准将 Tedy Jusuf のインタビュー記事 (pp. 20-21) の中で、華人出身の国家英雄がいないとの言及が見られる。ただし当該特集では、インドネシアの歴史の中に華人の役割を正しく位置付け直すための手段として、国家英雄制度を大々的に利用しようとの議論は展開されていない。ちなみにこの特集でインドネシアに貢献した華人の例として挙げられているのは、日本軍政期の中央参議院 (Dewan Pertimbangan Pusat) のメンバーや後述の John Lie (註 33 を見よ) など専らインドネシア独立革命期に活躍した華人であるが、後に国家英雄候補となっていくのが遥か近代以前の人物であることを考え合わせれば、大変興味深いことである。

31) ここでは *Syair Himop* という史料に記されている Kapitan Panjang という人物が挙げられている。この人物は 18 世紀半ばの「華人戦争」の指導者であったとされており、本稿で以降に採り上げる『ラセム史話』の記述との関連性も窺えるが、詳細は未確認である。

32) *SINERGI INDONESIA* [Edisi IX, Tahun I / November 2003: 9-10] 掲載のインドネシア科学院 (LIPI) 研究員 Asvi Warman Adam による記事 “John Lie: Pahlawan Nasional Etnis Tionghoa”。ミナンカバウ人のこの寄稿者は、2002 年 11 月に INTI と LIPI が共催したセミナー「インドネシアの歴史の歩みにおける華人の役割 (Peran Etnis Tionghoa dalam Perjalanan Sejarah Indonesia)」において、国家英雄の中に華人が 1 人もいないのはおかしいとして、John Lie をその候補として推している [Tan 2004: 25]。なお、この月刊誌 *SINERGI INDONESIA* は 2003 年 3 月にジャカルタで創刊、資金難で停刊した雑誌 *SINERGI* の編集委員を務めていた人物が多く携わっている。

封鎖を幾度となく突破し、共和国に武器等必需品を選び続けた海軍少佐ジョン・リー (John Lie)³³⁾ が相応しいと提案している。

2.3. 中央のアクター

このような動きは、華人団体が乱立する状況下では決して統一的なものとはならなかった。しかし例えば PSMTI の中などには、タマン・ミニ内に「中華文化ミュージアム (Museum Budaya Tionghoa)」を建設する計画³⁴⁾ と並行して、華人国家英雄の候補を探し出して推戴しようとする熱心な動きがあったようである。本稿でこれから採り上げる、ルンバンー帯の中国寺院で祀られているローカルな英雄神を華人国家英雄の候補に仕立て上げようとする動きも、やはりこの PSMTI の執行部に名を連ね、LPPMTI (=Lembaga Penelitian & Pengabdian Masyarakat Tionghoa di Indonesia /

Institute for Research and Community Dedication of Chinese in Indonesia) という組織を率いるエディー・サデリ (Eddy Sadeli / Lie Siang Seng; 李祥勝) という人物が中心となって企画されたのである。

このエディー・サデリという人物は、本業の弁護士の傍ら、雑誌 *SINERGI* の編集委員を務めており、また 1999 年 12 月には PSMTI の役員として、華人に対して差別的と思われる 14 の法律について最高裁に司法審査を求め提訴するなど、「華人問題」全般にわたって積極的に発言してきた。さらに 2002 年 8 月には、次回総選挙時に中央・地方合わせて 1,000 人の華人代議員候補を擁立しようと呼びかけ³⁵⁾、また 2003 年 1 月には華人系政党 PPBTI (=Partai Perjuangan Bhinneka Tunggal Ika Indonesia; インドネシア多様性の中の統一・闘争党)³⁶⁾ に顧問委員会メンバーとして参加、翌 2004 年総選挙

33) ジョン・リー (1911-88 年) は、最終的に海軍少将にまで昇りつめている。彼の略歴とそれに対する評価は Jahja [2002: 133-144] を見よ。なお彼の事績は、PSMTI の機関雑誌 *BULETIN PSMTI* (第 9 号, 2001 年 12 月) にも掲載されており、その注目ぶりは特筆に価する。

34) インドネシアの地方文化の精華を集めるこのテーマパーク内に、「スクとしての華人」をテーマにした展示施設を建てようという計画は、2001 年に出された PSMTI の 1998-2001 年度活動報告の中で、既に公園運営側からポジティブな回答が得られていると報告されている [*BULETIN PSMTI*, No.7, Oktober 2001: 43]。

2003 年には、ジャカルタ市街に残る中国建築の建物をタマン・ミニに移築するか否かが紙上を賑わせた。Candra Naya の名で知られるこの建物は、18 世紀に建てられたカピタンの屋敷で、その後社会団体 Sinar Baru (Sin Ming Hui, 後に Candra Naya と改称) のオフィスとして使われていたが、1994 年に再開発のため一度は取り壊しが決まっていた。その後経済危機でしばらく工事は中断されたが、再度開発計画が動き出した折に PSMTI が中国風伝統建築の保護を求めてタマン・ミニへの移築を提案したのである [Heuken 2000: 170, 188-189]。なお、この移築計画は実現していないが、*TEMPO* 誌 2004 年 9 月号には PSMTI 会長 Tedy Jusuf のインタビュー記事が掲載されており、その中で彼は、タマン・ミニ内に既に中華文化公園 (Taman Budaya Tionghoa) を造るための土地 4ha が用意されており、その一角にはインドネシア華人 500 年の歴史を展示するミュージアムが建設される予定であると語っており、計画自体の進捗状況は窺われる [*TEMPO*, 5 September 2004: 152]。本稿脱稿後の 2006 年 12 月 24 日、*Buana Minggu* 紙に掲載された記事 “Anjungan Tionghoa di TMII Memadukan Yin dan Yang Keselarasan Alam” の中で、建築中の中華パヴィリオンの内容が紹介された。

35) 華人が全人口の 5% だとしたら、華人は少なくとも国会 (DPR) に 25 議席、地方代表議会 (DPD) に 5 議席、州議会に 85 議席、県議会に 611 議席占める権利があるとして、彼は立候補する人材を募集するためにパンフレットを作成している [Sadeli et al. 2002]。この募集に応じて当選した暁には、毎月 1 千万ルピアとボーナスが給付されるとも記されている。

36) スハルト体制崩壊後、ジャカルタで華人系政党である PBI (=Partai Bhineka Tunggal Ika Indonesia; インドネシア多様性の中の統一党) が結成されたが、2003 年 1 月には指導部の路線対立から PPBTI が分裂した。この新政党の基本綱領は以下の通り。「あらゆる生活分野での権利・義務の平等を実現する、すなわち、1945 年憲法に謳われているとおり、スク・宗教・人種の別を問わず、全ての人々に正義が行なわれ、その結果国民の全構成各層が、健康的で恐怖や貧困のノ

時には民主党 (Partai Demokrat) の候補者としてジャカルタ選挙区から自ら立候補するなど、政治活動も活発に行なっている。基本的に華人をスクとして認めてもらい、十全なる権利を求めていくというのが彼の立場なのだが、その一環として華人国家英雄の認定を求める運動にも積極的に携わるようになるのである。

話によれば、国家英雄の候補として当初彼が着目していたのは、明の永楽帝の時代に南海大遠征を指揮し、ジャワやスマトラの各地に寄港したことでも知られるムスリム宦官、鄭和 (Cheng Ho / Zheng He) であったという³⁷⁾。異なる文化・宗教間を平和のうちに取り持った使者として近年再評価が進んでいるこの大航海指揮者は³⁸⁾、しかしながらインドネシアの地 (tanah air) で死んだわけではないとして、国家英雄に推すのは困難であろうということ、断念される。

そうした中、この鄭和に代わってにわかに脚光を浴びたのが、18 世紀前半にルンバンおよびラセムの町 (現在共にルンバン県に属す

る) を中心とする地域でオランダ東インド会社 (VOC) に対して反旗を翻した2名の英雄、タン・ケー・ウィー (Tan Kee Wie) とウィ・イン・キヤット (Oei Ing Kiat) である。この両名は今日に至るまで、陳黄式先生 (Tan Oei Djie Sian Sing)³⁹⁾、もしくは義勇公 (Gie Yong Kong) という神号で、当地周辺の3つの中国寺院⁴⁰⁾ でひっそりと祀られてきたのだが、この陳 (Tan) 姓と黄 (Oei) 姓の両人物の事績を記した書物が、偶然エディー・サデリの手に渡ることによって、突然華人国家英雄の有力候補として注目を浴びるようになるのである。

以下では、これまで述べたような全体的背景のもと、この中央のアクターの呼び掛けによって華人国家英雄に祀り上げられようとした英雄神をめぐる現れ出た諸問題を、それを取り巻くローカルな場での人々の対応を中心に記述していきたい。だがその前に、ここで焦点となった国家英雄候補、陳黄式先生とはいかなる人物であったのかを説明しておかねばなるまい。そこで、この2人の事績が記されており、推戴プロジェクト開始のきっか

／ ない民族精神・愛国心に満ち溢れた生活を共に築き上げていく上で、各々の才能と潜在能力を広げられるような社会を実現する。」なおこうして結党された PPBTI だが、2003 年 12 月に総選挙委員会 (KPU) によって実施された政党資格審査の要件を満たさず、結局 2004 年総選挙には参加できなかった。

37) 2003 年 7 月 15 日、エディー・サデリによってルンバンに派遣された、ルンバン出身でジャカルタ在住の華人青年 F1 へのインタビューによる。なお、中部ジャワ州スマラン市郊外にある三保公廟 (Klenteng Sam Poo Kong) では、例年旧暦六月末に鄭和艦隊の上陸を祝う祭が開かれていたが、2005 年は上陸から 600 年目の節目にあたるとして、州政府も巻き込んで祭自体の規模も拡大されたばかりか、鄭和に関するシンポジウムや、観光促進のための展示会が同時に開かれるなど、かつてないほどの一大イベントとなった。

38) 鄭和上陸 600 周年記念の大祭に先立ち、新聞紙上では鄭和がいかにインドネシアに貢献したかを強調する論説が氾濫した。その中では、彼が大陸の先進文化をもたらしたことは言うまでもないのだが、それと並んで鄭和自身ムスリムであったことから、ジャワのイスラーム化にも一役買ったことがしばしば強調された。例えば *Suara Merdeka* 紙 2005 年 6 月 15 日付の Sumanto Al Qurtuby による論説 “Cheng Ho, Islam, dan Indonesia” を見よ。また、鄭和がコロンブスに先立ってアメリカ大陸を発見したのではないかという近年発表された説 [Menzies 2002] に基づいて、同じ「東洋人」として誇るべきだとの論調も散見された。

39) 陳姓と黄姓の2名の先達を意味し、地元では福建語読みで呼び習わされている。なお両英雄の下の名前の漢字表記は今日地元では伝わっていない。またアルファベット表記に関しても新旧綴り法や発音の違いなどによる揺れがあり、例えば慈恵宮では黄姓の人物は “Oei Eng Kiat” と表記されている。

40) 現在陳黄式先生を祀るのは、ラセム義勇公廟 (Gie Yong Kong Bio)、ルンバン慈恵宮 (Tjoe Hwie Kiong)、およびルンバンの西 23 km に位置するパティ (Pati) 県ジュワナ (Juwana) の町の慈澤廟 (Tjoe Tik Bio) の3寺院である。このうち義勇公廟は、陳黄式先生を主神として祀っている。

けともなった民間伝承史料を簡単に見ておこう。

3. 『ラセム史話』と陳黄式先生

3.1. 『ラセム史話』の継承

この書物は名前を『ラセム史話』と言い、1985年に仏教の經典書『ボドゥロ・サンティ』の一部として、内輪だけで頒布されることを目的に印刷されたものである⁴¹⁾。ジャワ語の普通語（ngoko体）でおよそ50ページにまとめられたこの書物では、15世紀半ばから18世紀半ばに至るまでのラセムの町の歴史が語られているのだが、その中心となるのは、1742年から10年近くこのラセム周辺の地で戦われた「華人戦争（Perang Cina）」にまつわる記述である⁴²⁾ [Kamzah 1858: 8-62]（以下では「史話」と省略）。

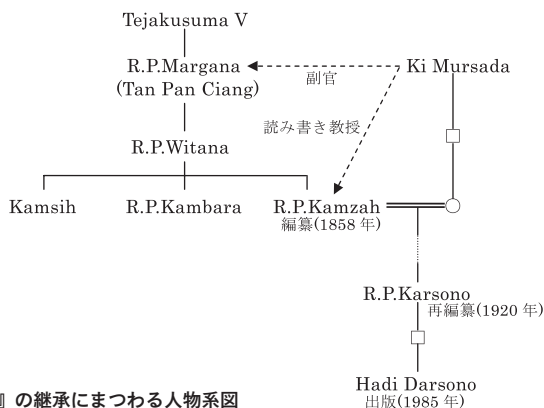
上で触れたとおり、このオランダに対する大規模な反乱を当地一帯で率い活躍したのが、タン・ケー・ウィーとウィ・イン・キャットの両英雄だったわけだが、『ラセム史話』ではこの両名に協力して戦ったジャワ人地方支配者の息子ラデン・パンジ・マルゴ

ノ（Raden Panji Margana）にも焦点が当てられている。そしてこの『ラセム史話』の記述内容自体が、このマルゴノの子孫を通して伝承されたと同書中で説明されている（図①）。

それによると、マルゴノにはカムザ（R.P.Kamzah）という孫がいた。彼はかつてマルゴノに副官として仕えていたキ・ムルソド（Ki Mursada）という人物から読み書きを習い、後にはその孫娘を妻に娶るのだが、このカムザが自らの祖父の事績として伝え聞いたものを1858年に密かにジャワ文字で記録に留める「史話：43-44」。さらには1920年、カムザの子孫カルソノ（R.P.Karsono）によって再びまとめ直されたものが、今日伝わる『ラセム史話』なのだという「史話：9」。

3.2. 『ラセム史話』の内容

ではこうして語り伝えられ書物となった『ラセム史話』には、一体どのようなことが書かれているのだろうか。次に本稿と関わりのあるタン・ケー・ウィー、ウィ・イン・キャット兩名、そしてその共闘者であるマルゴノが中心的に描かれている部分について、『ラセム史話』の記述を要約しながらもう少



図①—『ラセム史話』の継承にまつわる人物系図

41) 原題はそれぞれ *Carita (Sejarah) Lasem*, および *Sabda Badra-Santi*。

42) 「華人戦争」に関しては、オランダ側資料を用いた Remmelink [1994] の優れた研究があり、また Setiono [2003: Bab.X] も参考になるが、両者の記述は必ずしも『ラセム史話』と一致しない。なお、未だ歴史資料としての評価が定まらぬこの『ラセム史話』は、最近 Setiono [2003: 178] および Sumanto [2003: 140] で言及されているが、両者とも史料の内容にまでは踏み込んでいない。

し詳しく見ていくことにしよう⁴³⁾。

17世紀末に VOC⁴⁴⁾ がマタラム朝のスナン⁴⁵⁾、アマンクラット (Amangkurat) 2世の協力を得てラセムの町を支配下に置いて以来、ラセムの人々はオランダとその傀儡と目されたマタラム朝現地支配者に反感を抱いていた [史話：20]。

1714年にはテジョクスモ (Tejakusuma) 5世がラセムの支配官⁴⁶⁾に任じられるが、オランダと結びついたスナン⁴⁷⁾に反感を持つ彼は、1727年にその地位を投げ出してしまう。そんな彼にはラデン・パンジ・マルゴノという長男がいたが、この息子も父の跡を継ぐよりも商人となることを望んだため、ラセム支配官の地位はテジョクスモ5世の友人で裕福なムスリム華人、ウィ・イン・キャットに移る⁴⁸⁾ [史話：25-26]。

そんな折、1740年から41年にかけてバタヴィア (Betawi) 方面から、オランダによる虐殺を逃れた大量の華人がラセムに流入して来る⁴⁹⁾。ウィ・イン・キャットは

これらの人々を自領にかくまうとともに、仲間を誘って VOC に対して兵を挙げる決断をする。この時蜂起した反乱軍には次の3人の指導者がいた [史話：27]。

1. ラデン・パンジ・マルゴノ：テジョクスモ5世の息子。拳道 (Kundaow) の達人風の格好をした華人に変装し、タン・パン・チアン (Tan Pan Ciang) と名乗る。
2. タン・ケー・ウィー (Tan Ke Wi)：養殖池を持ち床用建材を製造する事業家。寛大なことで知られ、拳道の達人でもある。
3. ウィディヤニングラット (R. Ngabehi Widyaningrat)：ラセムの現支配官 (Tumenggung)，すなわちウィ・イン・キャット。

ラセムで兵を挙げた反 VOC 軍は、周辺のジャワ人や華人の団を一掃し、ルンバン、ついでジュワナにあったオランダの兵舎を落とすことに成功する [史話：27-28]。

43) 以下は『ラセム史話』の pp. 20-44 に相当する。なおこれとほぼ同じ箇所をインドネシア語で要約したものが、雑誌 *SINERGI INDONESIA* [Edisi V, Tahun I / Juli 2003: 5-8] に “Perang Cina 1742 dan 1750 di Lasem: Terjemahan dari sebagian Kitab Badrasanti Babad Bumi Lasem” というタイトルで掲載されている。

44) 原文では “Kumpeni Walanda” と記されているが、これは「オランダの会社」、すなわち東インド会社 (VOC) のことを指す。

45) スナン (Sunan) とは、元はジャワにイスラームを伝えた聖人に対する称号で、マタラム朝 (1755年の王国二分以降はスラカルタ宮廷) の王は代々このスナンを名乗った。

46) テジョクスモ5世はマタラム宮廷から Adipati の称号を得ている。この頃ラセムの地は中央の宰相 (Patih) に直属し、領域管理のための官吏が任命されていた [Rommelink 1994: 267]。ジャワ北海岸地方 (Pasisir) の支配体系は歴史的に見て非常に複雑な変遷を経た。この地方を支配した土豪諸家に関する素描としては Sutherland [1973: 132-144] を参照。

47) アマンクラット2世 (位 1677-1703 年) の死後、息子のアマンクラット3世 (位 1703-08 年) がスナンとなるが、これに反発した前スナンの弟は VOC の助けを得て、パクブウォノ (Pakubuwana) 1世 (位 1704-19 年) として即位する。マタラム王家の系統はやがて、後者の直系であるアマンクラット4世 (位 1719-27 年)、パクブウォノ2世 (位 1726-49 年) へと受け継がれていく。

48) 『ラセム史話』によれば、ウィ・イン・キャット (原文は Ui Ing Kiat) は 1727 年の任官時に、マタラム宮廷のパクブウォノ2世から Tumenggung Widyaningrat の称号を受けている [史話：25]。なお彼の宗教については、同書の中では “Agama Rasul”，すなわち「預言者の宗教」と書かれており、イスラーム教と解釈できるわけだが、後述のように彼がムスリムであったということが、数百年後に大きな意味を持つことになる。

49) 1740 年 10 月 9・10 日にバタヴィア市内で起きた 1 万人とも言われる華人の大量虐殺 (Peristiwa Angke) は、その後マタラム宮廷を巻き込んだ大規模な騒乱「華人戦争」へと発展した [Rommelink 1994: Chapter 4 & 5]。

さらにここからタン・ケー・ウィーに率いられた一群が、海路ジュバラ (Jepara) にあるオランダの要塞を目指すのだが、その途上ムリア半島北端モンドリコ (Mandhalika) 島付近で敵の待ち伏せに遭い、タン・ケー・ウィーらは船ごと海に沈められてしまう⁵⁰⁾。その後1742年11月5日、彼らの英雄的行為を記念して、ラセムの町バトゥック・ミミ (Bathuk Mimi) にあるタン・ケー・ウィー所有の養殖池のほとりに、漢字の刻まれた石碑が建てられた [史話：29-30]。

さて、ジュワナに留まった一群は、その後マドゥラ (Madura) 島などからオランダに協力するために駆けつけて来た軍隊に大敗を喫し、マルゴノは部下と共に商人の格好をしてラセムに逃げ帰る。一方ウィ・イン・キャットはジャワ人の格好をして、早々にオランダと和睦したマタラム朝の首都カルタスロ (Kartasura) を目指し、事態が沈静化するのを待って再びラセムに戻る。この時彼が保持していたラセム支配官の地位はオランダによって取り上げられるが、その代わり同地の華人を管理する官職 (Mayor) が与えられた [史話：30-32]。

さて、一連の騒乱が鎮まった1743年11月、それまでルンバンの西郊ドレシ (Dresi) でジャワ人と混じり合って暮らしていた華人が、オランダの命によってルンバンの町中心部に集住させられ、以降ジャワ人との交流を禁じられる。その後華人ら

は、農産物を買集めてはオランダに引き渡すよう仕向けられたのに加え、質屋、市場の税吏、オランダ所有のアヘンや塩を販売させられることになった⁵¹⁾ [史話：32]。

1745年、スマランのスロアディムンゴロ (Suroadimenggolo) 3世が、バタヴィアの東インド会社総督イムホフ⁵²⁾ によって新たにラセムの支配官 (Bupatiregen) に任じられるが⁵³⁾、この人物はラセムの人々から不評であった。1747年のある日、この新任の支配官は人々を広場に集め、次のように言い渡す。(1) 反乱に協力した者は死罪とする、(2) ヒンドゥー・シヴァや仏教の経典、あるいはラセムの歴史や反乱軍の逸話を記した書物を所持してはならず⁵⁴⁾、この禁を犯した者は鞭打ち刑に処す、(3) ラセムにある非イスラームの寺院 (Candhi) は破壊されねばならない [史話：32-33]。

ラセムの人々はこれに大いに反発する。また、町郊外の山上には依然反乱軍がもっていたために、身の危険を覚えたスロアディムンゴロ3世は1750年に居をラセムからルンバン西郊に移し、オランダの兵舎もその後を追うように西へと移転する [史話：33]。

こうした中で同年の8月、ウィ・イン・キャットやマルゴノらが再びジャワ人と華人を糾合して兵を挙げるのである。しかしこの時は事前に相手方に計画が漏れ、増援を得た敵によって向かい討たれてしま

50) オランダ側の記録に基づく歴史研究によれば、1742年10月初旬、ジュワナ沖で華人反乱軍は巨大な筏でオランダ艦船に対し自殺的攻撃を企てたが、失敗したという。その後10月中旬までに反乱軍は敗れ去り、オランダはチレボンからラセムに至る北海岸全域の支配権を確保した [Rommeling 1994: 189, 190]。

51) 註136で述べるように、この記述は重要である。

52) 原文は Wan Imop, オランダ東インド会社総督 Gustaaf Willem Baron van Imhoff (任1743-50) のことを指す。

53) Rommeling [1994: 267] によるオランダ側歴史資料の調査によれば、1745年にルンバンの支配官 Ngabehi Anggajaya が反乱軍に協力した疑いを掛けられ、スマランの Adipati の息子と交代させられたというが、この新任の人物がスロアディムンゴロ3世のことを指すかどうかは未確認。

54) ここでいう「ラセムの歴史 (Carita Lasem)」と「反乱軍の逸話を記した書物 (Chathetan bab Brandhal-brabdhah Lasem)」を後世まとめたのが、当『ラセム史話』である。

う。マルゴノはラセムの西でオランダおよびその協力者と戦うも刀傷を負い、副官のキ・ムルソドらの助けを受けて戦場を逃れるが、やがてそのまま息を引き取る。死の直前彼は部下に、遺体はサンボン (Sambong) 村の大木の下に埋め、敵に知られぬよう塚や墓石は築かぬように、などと遺言を残す [史話 34-37]。

ウィ・イン・キャットもやはり戦場で、アンボン出身のオランダ軍傭兵の銃弾を受ける。そして、遺体をブゲル (Bugel) 山の麓に埋めるよう言い残して事切れる [史話: 39]。

反乱が鎮圧されてすぐ、スロアディムンゴロ 3 世はスマランに呼び戻され、替わりにチトロソモ (Tumenggung Citrosomo) がラセムの支配者 (Bupati) に任じられた [史話: 39]。

ラセムの情勢が落ち着いた 1780 年、ラセムの華人はタン・ケー・ウィーとウィ・イン・キャットを陳黄式先生 (Tan-Ui Ji Sian Sing) として崇め、ラセムのカランプレム (Karangpelem) 村に中国寺院を建てて祀った [史話: 40]。

3.3. 『ラセム史話』の出版

以上のような内容を持つ『ラセム史話』は、先に述べたようにマルゴノの子孫、カルソノの手によって 1920 年にまとめ直されたわけであるが、この伝承史料はさらにカルソノの孫、ダルソノ (Hadi Darsono) へと受け継がれ、やはり公にされることなく保管されて

いた。ところが 1968 年前後に転機が訪れる。

このダルソノは、ラセムでテラヴァダ (上座部) 仏教の説教師を務めており、数年前に出版された仏教の経典集『ボドゥロ・サンティ』を改訂すべく、他の 2 人の仲間と共に編纂作業を進めていた。その彼がある日、これら経典資料と共に保管していた『ラセム史話』に関する歴史資料を、当時ルンバン県の仏教を統括する組織の書記を務めていたテー HG のもとに持ち込んだのだ⁵⁵⁾。

偶然にもこのテー HG は、「華人問題」解決のためのセミオフィシャルな機関 Bakom PKB⁵⁶⁾ の書記も務めており、即座にこの史料の中で語られている内容に大いに興味を持つことになる⁵⁷⁾。

というのもこの『ラセム史話』では、単に自分たちが暮らす地域の埋もれた歴史が生き生きと描かれているばかりでなく、かつて華人とジャワ人が事実として協力していたということが見事に示されていると感じたからである。テー HG はこの『ラセム史話』がそのまま世に出されずに廃れてしまうのは惜しいとして、自費を投じてオリジナル史料のジャワ文字をアルファベットに直させ、それをタイプさせた。さらには、ダルソノらが編纂中の仏典『ボドゥロ・サンティ』に『ラセム史話』を組み入れて印刷してもらおうよう頼み、代わりにその出版費用の一部を自身で負担するとともに、他の出資者も探す約束したのである。こうしてテー HG は、我々の町の中国寺院で義勇公として祀られている陳黄式先生とも関わり深い史料だからとして、

55) このダルソノが保管していた『ラセム史話』のオリジナル史料は、彼の死後に息子に託されたが、カトリックの息子は生前から仏教徒の父とは相容れず、今もこの史料に関して問い合わせを受けるのを拒んでいるという (2004 年 1 月 26 日、ダルソノの妻から聞いた話として、テー HG が語った内容による)。なお、このテー HG を含め、本稿では必要に応じて個人名には偽名を用いている。

56) Bakom PKB (=Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa / Coordinating Body for National Unity) は、1977 年に内務省が各地の同化派華人に呼び掛けて設立した機関で、国民の統合と統一の実現を「同化」によって達成することが謳われていた。Bakom PKB は正式な政府機関ではなかったが、内務大臣からの指令はここを通じて各地の華人コミュニティに下達されるなど、華人を「良きインドネシア人」に変えるための重要な経路として同化政策を支えた。当機関の概略は Setiono [2003: Bab LIV] を見よ。

57) 以下、2004 年 2 月 18 日および 3 月 2 日、テー HG への自宅でのインタビューによる。

ルンバンおよびラセムの華人を中心に資金援助を呼びかけたが、この時は大方の人が関心を払わなかったという。その他諸事情で途中作業は難航したものの、ようやく1985年になって、『ボドゥロ・サンティ』と抱き合わせた形でついに『ラセム史話』は出版されたのである。

3.4. 陳黄式先生に関する伝承の様々なヴァージョン

以上のような経緯で、ルンバンおよびラセム一帯で活躍した英雄にまつわる伝承史料が活字化され公にされはしたが、そもそもそれは仏教經典の一部として世に出されたに過ぎず、また内容的にも多数派ムスリムを不快にさせるかもしれないとの恐れもあって、大々的に販売・頒布されることはなく、一般にはほとんど知られないまま埋れていった。

とはいえその一方で、この『ラセム史話』

で語られている「華人戦争」にまつわる伝承内容自体は、それらがルンバンおよびラセム周辺の中国寺院で神格化され祀られている1対の英雄神、陳黄式先生と密接に関わるものであったことから、地元の人々の記憶にしっかり留まり続けた⁵⁸⁾。ただし、そうして伝えられているものにはいくつかのヴァージョンが存在し、『ラセム史話』の記述と食い違う点も多々見受けられる。中でも特に大きな相違が見られたのは、義勇公として祀られている陳・黄両氏のうち、陳姓の人物が何者かということについてである（表①）。

ルンバンの町に入ってから筆者は、中国寺院に通う人々からこの陳黄式先生についてしばしば説明を受けた。そこで共通して強調されていたのは、この陳と黄を姓に持つ2人はかつて華人とプリブミが協力してVOCに戦いを挑んだ際の指導者であり⁵⁹⁾、しかもこうして義勇公として祀られているのはルンバン

表①—陳黄式先生の人物に関する伝承のヴァリエーション

	黄姓として祀られる人物	陳姓として祀られる人物	その他の関連人物
『ラセム史話』の記述	Ui Ing Kiat 別名：Widyaningrat ラセムの支配者 反乱軍を指揮、華人	Tan Ke Wi ラセムの事業家 反乱軍を指揮、華人	R.P.Margana 別名：Tan Pan Ciang Tejakusuma Vの息子 反乱軍を指揮、ジャワ人
ルンバンの人々の一般的解釈	黄姓の華人	陳姓を名乗るジャワ人	—
『ラセム・ババガン村の中国寺院の歴史』の記述	Oei Ing Kiat 別名：Muda Tik 反乱軍を指揮、華人	Tan Pan Tjiang 別名：Cik Macan 反乱軍を指揮、華人	Tan Kee Wie Tan Pan Tjiangの兄 義勇公廟を建立、華人

※  …当該人物がジャワ人（プリブミ）であると考えられていることを示す。

58) ルンバンの町には2つの中国寺院、すなわち天上聖母（媽祖）と福德正神をそれぞれ主神とする慈惠宮（Tjoe Hwie Kiong）と福德廟（Hok Tik Bio）がある。このうち福德廟境内は、昼時になると10人ほどの華人男性が集まって来てはおしゃべりに興じる憩いの場となっているが、ある時そこでも陳黄式先生が話題にのぼり、常連の初老男性は次のように興奮気味に語った。「華人は先見の明があるんだ。陳黄式先生の時の反乱を見ても、あれはインドネシア人（Orang Indonesia）より先に反オランダ闘争に立ち上がったのであり、だから華人はインドネシアの独立に協力しなかったなんてのは大嘘だ」（2004年1月16日、福德廟での会話）。

59) なお一例だけだが、陳黄式先生とは陳姓、黄姓、および式（Djie）姓の3人の英雄神だとする見解を述べた人もいた。慈惠宮の陳黄式先生の祭壇には、90年代頃に誰かがいたずらで置いた人形芝居（Wayang Potchi）用の木製の人形が、今なおそのまま安置されている。特に取り去る理由もなかったからとのことだが、この3体目の像が「式姓の人物」の存在を想起させたのかもしれない。なおこの3体目の像に関してだが、2006年半ばにジャカルタから霊能士（suhu）が訪れ、こ

周辺の三つの町、すなわちルンバン、ラセム、ジュワナのみだということである。ここまでは『ラセム史話』の記述とも一致するのだが、この活字化された民間伝承史料の中では陳黄式先生として祀られているのはタン・ケー・ウィーとウィ・イン・キャットの2名の華人であるとされているのに対し、興味深いことにルンバンの多くの人々は、2名のうち黄姓の方は間違いなく華人だが、陳姓の方はその華人と共に闘ったプリブミだと主張するのである。彼等のほとんどは陳姓・黄姓両人物の正確な名前までは記憶していないが、しかし自分たちの説を述べる際には決まって、ルンバン慈恵宮に祀られている陳黄式先生の1対の彫像を引き合いに出す。

その説明によると、写真①からも明らかのように、向かって右側の黄姓と伝えられている像は全体に色白で切れ長の目を持っているが、一方左側の陳姓とされる像は肌が黒く目も丸く大きい。したがって前者は疑いなく華人であるが、後者は中国寺院に祀られてはいるものの実はプリブミだ、というわけである。

確かに陳黄式先生にまつわる伝承には、華人とジャワ人の共闘というのがひとつ重要なモチーフとしてあり、実際『ラセム史話』には、ウィ・イン・キャット、タン・ケー・ウィー両華人と並んで、ラセムのジャワ人支配者の息子でタン・パン・チアンとも名乗ったマルゴノの活躍が語られていた。そして恐らくはこの伝承を基にしたのであろう、70年代には慈恵宮物置壁面に、これら3人の華

人・ジャワ人指導者がオランダ兵と戦っているシーンを描いたレリーフが作られてもいる(写真②)⁶⁰⁾。こうした形で共闘についての言い伝えの記憶が再確認・再強化される中、長らく慈恵宮の陳黄式先生像に華人とジャワ人のクリシェ化した身体的特徴の対比を見て取っていた人々は、ここに祀られている1対の英雄神のうち片方は華人ではないとの解釈を次第に確信するようになったのではなかろうか。

ちなみに、ラセムのババガン村にある義勇公廟(写真③)には主神として陳黄式先生が祀られているのだが、そこに安置されている像は陳姓・黄姓両方ともいわゆる「華人風」の顔立ちをしており、そのためか、ルンバンで聞かれたような「一方はプリブミである」という説を耳にすることはほとんどない。ただし陳姓とされる人物に関しては、この廟に保管されているパンフレット『ラセム・ババガン村の中国寺院の歴史』⁶¹⁾の中で、やはり『ラセム史話』とは異なったヴァージョンで伝えられている。

このさほど古くないA4サイズ3ページの資料には、ラセムの人々の間で伝わってきたとされる陳黄式先生にまつわる言い伝えと、それから同町の南西およそ100 kmに位置するグロボガン(Grobogan)の町をかつて治めていた支配者に由来するとされる史料の抄訳とが記されている⁶²⁾。このうち後者の史料では、「華人戦争」の際に反乱軍側に協力したグロボガンの支配者マルトプロ⁶³⁾の事績

／の像は“Giok Sian Tay Djien”であると指摘した。その後同年9月にルンバンの町で行なわれた福德廟の大祭の折には、同像がその仰々しい名前を持った神として神輿に乗せられ、他の神像とともに町内を練り歩いた。

60) Rummelink [1994: 5] はこの壁絵は1950年代に制作されたと言及しているが、筆者がルンバンで聞き取りを行なった限りでは70年代の作であるようだ。

61) [Sejarah Klenteng Babagan Lasem]。この資料は恐らく80年代終わりか90年代初めに作成されたもので、文末には翻訳・編集者として、パティ県観光文化局の肩書きを持つ人物と、ラセムの旧中国寺院管理組織(Yayasan Tiga Klenteng Lasem)の次席理事の名が記されている。

62) グロボガンの史料の出典として示されているのは次の通り。Babad Tanah Jawa (Jilid 23), 1940: 11-16, Balai Pustaka (Seri No.1289 V)。

63) 1732年にグロボガンの支配者に任じられた Temenggung Martapura は、一貫して反乱軍側に組したことが知られている [Rummelink 1994: 172-198]。



写真①—ルンバン慈恵宮の陳黃貳先生像（2002年12月，筆者撮影）。右が黄姓，左が陳姓の像とされる。双方の造形の対比に注目。

写真②—ルンバン慈恵宮にある陳黃貳先生の活躍を描いたレリーフ（2003年8月，筆者撮影）。中国服をまとった2名の間に，ジャワ風衣装を着てクリス（短刀）を持った人物が大きく描かれている。

写真③—ラセム義勇公廟前景（2004年2月，筆者撮影）。陳黃貳先生を主神として祀る唯一の寺院。現在の建物は1915年に建てられた。

が主に語られているのだが，そこには反乱軍側指導者として2名の華人，チック・マチャン（Cik Macan / Encik Macan）とムダ・ティック（Muda Tik / Pemuda Tik）が登場する。そしてラセムの伝承によると，このマチャンとティックは，それぞれタン・パン・チアン（Tan Pan Tjiang）とウィ・イン・キヤット（Oei Ing Kiat）と同一人物なのだとパンフレットは説明する。さらにタン・パン・チアンにはタン・ケー・ウィー

（Tan Kee Wie）という名の兄がおり，この兄によって前記2名の華人が義勇公・陳黃貳先生としてラセムの町で祀られるようになったというのである。

つまりこのパンフレット『ラセム・ババガン村の中国寺院の歴史』によれば，当該寺院に祀られている陳姓の人物は，タン・ケー・ウィーの弟で華人のタン・パン・チアンということになるのだが，繰り返しになるが『ラセム史話』の中では，タン・パン・チアン

(Tan Pan Ciang) とはジャワ人指導者マルゴノの別名であり、一方タン・ケー・ウィー (Tan Ke Wi) こそが義勇公廟に祀られている華人の反乱軍指導者だと説明されていた。

実際のところ、陳姓と黄姓として祀られている人物がそれぞれ誰だったのか、今となつては確認するのも困難なのだが⁶⁴⁾、それにしてもこの陳姓が誰なのかをめぐる混乱は、黄姓の人物がさほどのブレもなく語られているのと比べると奇異に思えるかもしれない。ただ容易に想像がつくことだが、明らかにそこには、タン・ケー・ウィーとタン・パン・チアンという、共に陳姓の二つの名が主要人物として記憶されていることが関わっている。さらには、ジャワ人の協力者がいたという、これまた記憶されるべき要素が加わったことが、人物同定の混乱に一層の拍車を掛けたようである。

ちなみに最後に挙げた『ラセム・ババガン村の中国寺院の歴史』では、グロバガンの支配者が反乱側に全面協力したこと、あるいはマタラム朝中央⁶⁵⁾の消極的支持があったことについては触れられているものの、『ラセム史話』やルンバンの伝承に見られたように、地元ラセムのジャワ人指導者の存在が語られているわけではない。だがいずれにしても、ルンバンおよびラセム一帯の華人がプリブミの協力を得てオランダに蜂起したというメルクマールの要素は維持されており、また

その指導者が陳姓と黄姓の人物であったという、神号と連動して覚えられる要素も崩れていない。このように、ルンバンの町の伝承にしろラセムの町の伝承にしろ、それらを裏付けたり権威付けたりするような頼るべき歴史資料がない中で、人々の間で重要と考えられた基本となるモチーフ、そしてそれと関連する複数の名前が共に緩やかに記憶され、それら諸要素の任意の組み合わせによって生み出された複数のヴァージョンが、正統的なひとつの伝承のもとに統一されることもなくそのまま受け継がれてきた、というのが実情であるようだ⁶⁶⁾。

このように、取り立てて注目されることもなく、曖昧なまま伝えられてきた義勇公・陳黄式先生にまつわる伝承は、しかしながら中央・地方それぞれのアクターによって『ラセム史話』が「再発見」されることで、異なった様相を呈してくる。

4. 陳黄式先生をめぐるアクター間の動き

4.1. 中央のアクターによる陳黄式先生への着目

陳黄式先生に着目したのは、どうやらジャカルタの方が先だったようである。筆者の知る限りでは、早くも2000年末には、先に挙げたエディー・サデリも編集委員を務めている雑誌 *SINERGI* によって、ルンバン慈恵宮

64) Salmon [1993: 279] は、ラセム義勇公廟に祀られているのは、1746年に福建省龍溪県に建てられた陳黄二公祠 (Chen-Huang Ergong ci) と同様、明代の英雄である陳思賢 (Chen Si Xian: 1432年没) と黄道周 (Huang Dao Zhou: 1585-1646年) だとしている。Salmon & Siu [1997: 475] では、この説 (①) のほかに、地元ラセムで信じられている2つの伝承についても言及がなされている。すなわち、②ラセムに初めて上陸した陳姓と黄姓の華人で、死後神格化された、③1740年代にマタラム宮廷の支援を受けオランダに抵抗を試みた英雄で、やはり死後地元の人々によって祀られた、とする2説である。筆者が地元で聞き取り調査を行なった限りでは、本稿で扱っている伝承内容と重なる③の説しか耳にできなかった。

65) 『ラセム・ババガン村の中国寺院の歴史』の本文では、“Pemerintah Susuhunan Kartosuro” という語で言及されている。

66) Salmon [1993: 294] はジャワの華人に特有の信仰対象の例として、澤海真人 (Tik Hai Tjin Djin / Zehai Zhenren) という神を挙げている。ジャワ島北海岸の複数の町で祀られているこの神は、福建省海澄出身の商人、郭六官 (Kwee Lak Kwa) が神格化されたものであるが、テガル (Tegal) に伝わるこの人物の伝承は、陳黄式先生のモチーフと極めて類似している。

にある陳黄武先生のレリーフが写真付きで紹介されているのだ⁶⁷⁾。

だがその後しばらくは目立った動きもなく、2003年半ばになって、今度は雑誌 *SINERGI INDONESIA* に『ラセム史話』のインドネシア語抄訳が掲載された⁶⁸⁾。「ラセムにおける1742年と1750年の華人戦争」と題されたその記事の最後には、編集部の意見として、タン・ケー・ウィーの死後にバトゥック・ミミに建てられたと『ラセム史話』で語られている石碑のことが採り上げられ、もしこれが見つかれば、「ラセム、ルンバン、ジュワナー帯の人々が宗教やエスニックの別にとらわれず、お互い協力し合いながら一丸となってVOCに立ち向かった英雄的抵抗のオーセンティックな証拠になる」として、是非とも調査されねばならないと記されている。

さて、こうした中でエディー・サデリ率いるLPPMTIが、この陳黄武先生を国家英雄にすべく本格的に動き始めることになる。上でも触れたように、エディー・サデリは社会団体PSMTI、そしてこの頃立ち上げられた華人系新政党PPBTIにも幹部として関わっており、組織力は未知数ながら人口構成ではかなりの数に上るとされる華人票、そして当然そこから期待され得る豊富な資金力を背景に当時のメガワティ政権と接触し、華人でありながらインドネシア国家・民族への貢献著しい人物を探し出した暁には、大統領が当該人物を国家英雄に認定するとの内諾を既に取り付けていたのである⁶⁹⁾。

そんな彼がある日、LPPMTIに出入りし

ていたルンバン出身の華人青年FI経由で『ラセム史話』のコピーを受け取り、一読するや、そこに記述されている陳黄武先生、すなわちタン・ケー・ウィーとウィ・イン・キアット兩名こそが、彼が捜し求めている華人国家英雄の候補に相応しいと感じ取る。そして偶然にも彼が入手したのは、『ラセム史話』の出版に深く関わったあのルンバンのテーHGが所有していたもののコピーであり、ページの要所には彼の連絡先が記されたスタンプがいくつも押されていた。これを唯一の頼りにエディー・サデリがテーHGに問い合わせたところから、事態は一步進展することになる。

こうして中央で陳黄武先生が注目を浴び始める一方、この英雄を祀る中国寺院を抱える地元でも、両者を積極的に盛り立ててゆこうという動きが出始める。

4.2. ローカルのアクターの動き：義勇公の墓の「発見」

2002年、ルンバン県観光局(Dinas Pariwisata Kab. Rembang)は、観光促進プラン作成のため、県内の歴史遺産の調査を州都スマランの民間コンサルタントに依頼した。このコンサルタント一行は年末に打ち合わせと実地調査を兼ねてルンバン県を訪れた際、ルンバンの歴史に詳しい人物としてテーHGに引き合わされる。そしてこの場でテーHGから『ラセム史話』を提示されたことがきっかけとなって、地元でもこの埋もれた民間伝承史料がにわかに注目されるようになる⁷⁰⁾。

『ラセム史話』の存在が再びクローズアップされたことは、当然隣町ラセムの人々にも

67) *SINERGI* [Edisi Ke-26 / Tahun III / 15 Desember 2000 – 15 Januari 2001: 58] 掲載の“Bukti Sinergisme Melawan Kolonial Belanda” 参照。なお、2000年11月初頭にインドネシア科学院(LIPI)主催でインドネシア華人に関するセミナーが開かれたが、その折にClaudine Salmonがジャワとバリに点在する中国寺院について報告し、このルンバン慈惠宮のレリーフについても言及したようである(発表原稿は未入手)。写真2がそのレリーフである。

68) 註43を見よ。

69) 2003年7月15日、エディー・サデリによってルンバンに派遣されたFIへのインタビューによる。

70) 2005年7月21日、テーHGの自宅で、テー本人と、スマランのコンサルタントを彼に引き合わせたニューYTへのインタビューによる。なお、このスマランのコンサルタントとの契約はその後打ち切れ、ディボネゴロ大学の歴史学チームが後を引き継ぐことになる。註89を見よ。



写真④—改修されたマルゴノの墓（2004年1月，筆者撮影）。きれいに着色されたコンクリート塀に囲まれ、床面と墓もタイルで覆われている。

伝わるのだが，特にこれに関心を示したのは Hn という人物であった。ラセム出身のこの華人中年男性は，ジャカルタに移り住んで塗料工場を開き，経済的に大成功したのだが，今なおラセムの中国寺院に毎年車1台分とも言われる額の資金を提供し続け，その運営にも深く携わっている。その Hn だが，『ラセム史話』の中で語られている人物が他にもない，自らが理事を務める生まれ故郷の町の中国寺院に祀られている英雄であることから，歴史を伝承するためにも何とかこれを盛り立てねばという使命感を感じるようになる⁷¹⁾。

そこでまず手始めとして，彼はウィ・イン・キャットとマルゴノの墓を特定する作業に着手する。上で要約した通り『ラセム史話』によれば，タン・ケー・ウィーはムリア半島の北端に近いモンドロコ島そばの海戦

で戦死したために墓は存在しないが〔史話：29-30〕，ウィ・イン・キャットは死後ラセム南東郊の小高い丘ブゲル山の尾根に埋葬されたとあり〔史話：39〕，またマルゴノについても，サンボンという地での戦いで落命した後，やはりラセムに埋葬されることが示されている〔史話：36〕。

この記述を元に Hn は，全面的に費用を負担して2人の墓の探索を指示する。その結果2003年初頭に，ウィ・イン・キャットの墓がブゲル山上で，またマルゴノの墓がラセムの旧駅舎裏手のカンブンで相次いで見つかった⁷²⁾。これを受けて Hn はすぐさま再び自費を投じ，両者の墓をセメントとタイルで全面的に改修するとともに，立派な墓標も備え付けて，由緒ある人物の墓所として相応しい体裁を整えたのである⁷³⁾（写真④）。

71) 2004年2月21日，ラセム慈安宮でチャン ST へのインタビューによる。彼は Hn と非常に親しく，普段ジャカルタに暮らす Hn のラセムにおける手足であり代理だと自任している。

72) マルゴノの墓とされる場所はかつてはただ1本の太木が立っているのみで，そのすぐ脇にある彼の副官ムルソとその妻のものとされる墓の方が，村の開祖として付近住民から崇められていた。そこに20～30年前に地元の霊能士が訪れ，この場所にかつてのラセムの支配者（Adipati）の息子マルゴノが葬られていると指摘し，それを受けて墓標として簡単な木製の看板が据え付けられたが，それ以上に一般から顧みられることはなかった（2004年1月13日，マルゴノの墓所の近隣住民からの聞き取りによる）。

73) ウィ・イン・キャットの墓については，ある人がこの墓の前で違法ナンバーくじの番号のインスピレーションを求めて祈り，その結果2億ルピアを手に入れたとの噂が広がり，その後多くの人たちがここを訪れるようになった。後に墓に通ずる道が整備されたことで，これらナンバーくじ目当ての人が続々と同地を訪れ，その道すがら農作物を荒らして行くとして付近住民から苦情が聞かれるようになったという。またマルゴノの墓についても，ナンバーくじを求めに来る人が絶えないと呆れ嘆く声が聞かれた。

4.3. ジャワ人英雄の義勇公廟への合祀

この時点で『ラセム史話』を無謬なものとするようにになっていた Hn は、同史料の記述から、義勇公廟に祀られているのは他にもない、華人のウィ・イン・キアットと、やはり華人のタン・ケー・ウィーであると確信する。また、地方支配官の息子マルゴノはこれら兩名と共に闘った義兄弟 (saudara angkat) で分かťことのできない存在だと考え、従来華人英雄のみが祀られていたラセム・ババガン村の義勇公廟に、ジャワ人であるマルゴノも合わせて祀ってはどうかと考えるのである。この合祀によって彼は、単に「歴史」を留めるのみならず、生まれ故郷ラセムの町の中国寺院が、いずれはスマランの三保公廟⁷⁴⁾やマランのカウィ山⁷⁵⁾などと同じように、「華人対ジャワ人」、あるいは「華人対ムスリム」といったインドネシアの近現代史で言い古された対立軸を乗り越える混交のシンボルとなってゆくことを望んだわけである⁷⁶⁾。

そこでまず Hn は、懇意にしているルンバン在住の霊能士を伴ってマルゴノの墓所に赴き、その場で自らも瞑想・交霊を行ない、マルゴノ本人から直に義勇公廟に合祀されることについての意向を確かめたという。さらには義勇公廟にもお参りし、主祭壇にある陳黄式先生像の前で今度は礼式に則った“pwee-sien”という方法でお伺いを立て、当寺院に新たにマルゴノの祭壇を追加することの是非を問うたそうである⁷⁷⁾。

こうして彼は、合祀される側とそれを受け入れる側双方から直接合意を得る手続きを取ったこととされる。ところでラセムには3つの中国寺院があり、これらを町の華人全体で一体的に支えていくために、ヤヤサン・トリ・ムルティという寺院管理・運営組織が置かれているのだが⁷⁸⁾、Hn は祭壇追加の件に関して当組織に対してはその一部主要役員に相談するのみで、特に全体会合などの場は通さずに同意を取り付けた⁷⁹⁾。というのも、当時彼はこの寺院管理・運営組織の筆頭理事を

74) ムスリム宦官鄭和を祀るこの寺院の廟内には、仏教・儒教の祭壇と並んで、ジャワ神秘主義 (kejawen) と習合したイスラーム教の祭壇・礼拝所があり、そのことがしばしば民族・文化・宗教を横断した調和の象徴とされる。

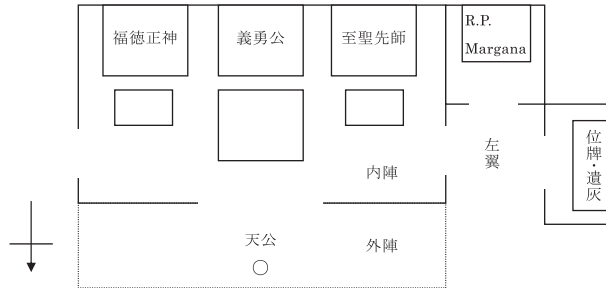
75) 東ジャワ州マラン (Malang) 市の西に聳える標高 2,860 m のこの山の麓には、やはりジャワ神秘主義と習合したイスラーム教の聖人の墓があったが、その傍にはこの聖人の信奉者によって小さな中国寺院が建てられた。その後、同地を訪れると経済的に成功するとの信仰が広まり、今ではジャワ人よりも華人の参拝者が多数を占めるようになり、そのことによって「ジャワ／中国の文化・儀式の混淆の場」と認識されている。なおカウィ山の謂れについては、ジャワ各地の聖地について論じた関本 [1982: 119-120] 参照。このカウィ山を含め、華人とジャワ人の信仰の習合を示す事例については Salmon [1993: 288-291] を見よ。

76) 2003 年 7 月 18 日、ルンバンの食堂での Hn へのインタビューによる。また Hn と親しくラセムの中国寺院運営組織の役員経験もある男性は、陳黄式先生とマルゴノが分かťことの出来ない義兄弟であるという事実を Hn は瞑想によって内面 (dalam batin) で感得したのだ、と述べて正当化している。

77) 2004 年 2 月 21 日、ラセム慈安宮でチャン ST へのインタビューによる。なお pwee-sien とは、そら豆形の 1 対の木組みを床に投げ、その出方によって事の是非を占う方法で、その決定は神意と見なされる。この木組みは、中国南部や台湾では「神杯」と呼ばれている。

78) ラセムの町には媽祖、廣澤尊王、陳黄式先生をそれぞれ主神とする 3 つの中国寺院、慈安宮 (Tjoe An Kiong)、保安廟 (Poo An Bio)、義勇公廟 (Gie Yong Kong Bio) があり、ヤヤサン・トリ・ムルティ (Yayasan Tri Murti) という組織により一体的に管理・運営されている (90 年代半ばまでは Yayasan Tiga Klenteng Lasem)。ちなみにルンバンの町の慈恵宮・福德廟は、ラセム同様に現在はヤヤサン・ドゥウィ・クマラ (Yayasan Dwi Kumala) という組織により管理・運営されている (90 年代半ばまでは Yayasan Metta Bhumi)。なお、ルンバンの中国寺院の管理・運営のあり方の変遷については、国家の課す宗教・華人政策との関わりの中で詳細に論じた津田 [2006] を見よ。

79) 2004 年 2 月 21 日、ラセム慈安宮でチャン ST へのインタビューによる。



図②—ラセム義勇公廟の祭壇配置図

務めており、またそもそも常日頃から最大の資金提供者として組織内で極めて大きな発言力を有し、実質的に寺院運営の方向付けを行っていたからである。

しかも、今回マルゴノの祭壇の設置が予定されていた場所も、この簡略な手続きを正当化する理由とされた。図②に示されるように、ラセムの義勇公廟には、内陣となる中央の棟に義勇公・陳黄式先生を中心に3つの祭壇が並べられている。そしてそのメインの建物の左翼には別棟で、身寄りのない祖先の遺灰・位牌を安置する祭壇が設えられているのだが、新たにマルゴノの祭壇が設置されようとしていたのはその外陣南隣、かつては物置として使われていた建物の一角だったのである。つまり新たな祭壇は、内陣の配置を一切変更することなくただ外側に付け加えるだけであり、したがってわざわざラセムの町の寺院関係者全員の合意を取り付けるような煩雑な手続きを経るまでもないと判断されたのである⁸⁰⁾。

もちろんこのショートカットとも思われる

手続きに関しては、当然一部から疑問の声も聞かれた。中でも興味深いのは、ルンバンの中国寺院で絶大な影響力を誇っているゴーWS⁸¹⁾からの反応である。

ゴーWSはラセムの中国寺院運営組織内でも監督者の1人として役員に名を連ねていたのだが、しかしこの町の組織への金銭提供の割合からすればHnには遥かに及ばない。そんな彼にある日筆者が「ラセムの義勇公廟に新たな祭壇が追加されたが……」と話を振ってみると、彼は次のように答えた⁸²⁾。

ババガン村の中国寺院の新しい祭壇、あれはHnおじさんのやっていることであって、私は一切関わっていないよ。むしろ全体会合(rapat anggota)とか正式な手続きも経ずにいつの間にか建てられちゃったことから、騒ぎ立てる(geger)人も出たくらいなんだから。

このゴーWSはリーTB⁸³⁾と並んでルンバンの中国寺院の二大パトロンと目されてお

80) 2004年2月21日、ラセム慈安宮でチャンSTへのインタビューによる。

81) 1940年代ルンバン生まれの華人男性で、現在は西隣の県に移り住み巨大食品加工会社を経営している。80年代には生まれ故郷ルンバンの寺院運営でさほど目立った存在とは言えなかったが、90年代に入って一族経営の会社が全国展開するまでに急成長すると、その財力を背景に次第に頭角を現すようになった。

82) 2004年2月22日、福德廟境内でゴーWSへのインタビューによる。なおこの場には、日常的にこの寺院でお喋りをする10名ほどの老人が集まっていた。ババガン村の中国寺院とは義勇公廟のこと。

83) ゴーWSと同世代で、ルンバン町内で最大と目される財を一代で築いたコントラクター。90年代初頭からルンバンの寺院運営に積極的に関わるようになり、同町の華人コミュニティ内で影響力増す。県高官とのパイプも太い。

り、後述のように、その資金力を背景にした時に専横とも映るような寺院運営のやり方がしばしば批判的となるのだが、その当人がラセムの中国寺院の運営に対して全く同趣の批判をしていることに、中国寺院運営の支配の実態をめぐる問題が垣間見られるようで興味深い⁸⁴⁾。

なお合意形成の手続き上の問題以外にも当然、なぜ中国寺院に「ジャワの要素 (unsur Jawa)」を持ち込まなければならないのかという根本的疑問の声も聞かれたという。だがそうした批判も、かつて陳黄武先生は華人でありながら何の障害もなく事実としてプリブミと協力したのであって、今こそ両者を分け隔てる壁を突き崩すために、華人の側から外に向けて自らを開いていかねばならない、という極めて正当な理念の前に、次第に弱まっていった⁸⁵⁾。

このように、ナショナルなレベルで盛んに主張され始めていた「プリブミと共存する華人」という語りとうまくリンクする形で、マルゴノ合祀は進んだのである。ちなみに祭壇本体の製作は、やはりラセム出身でジャカルタで木材加工の工場を持つ Hn の友人 Ss に依頼され、2004 年初頭にその祭壇が完成すると、Hn は再びルンバン在住の霊能士を伴って、マルゴノの墓所で儀式を執り行なった。そして墓所から土を取り、それを義勇公廟内の新しい祭壇に移すことで、マルゴノの魂は義兄弟タン・ケー・ウィーおよびウィ・イン・キャットと一緒に本来の場所に祀られることになったとされたのである。

以上のように、『ラセム史話』を手にした地元有力者が積極的に立ち回ることによって、そこに記述されている関連人物のものと思われる墓が相次いで「発見」され、それらはさらに改修を経ることで現実に当該人物の墓となった。さらには義勇公廟にマルゴノが合祀されるに至り、「過去の時代における華人とプリブミの共生」といった語りもまた、具体的な形を持って現実と化した。一方、陳姓の人物をめぐる異なるバージョンを伝えていた同寺院のパンフレットは、「マイナーな間違い」を含む資料として、いつしか棚にしまわれた⁸⁶⁾。ここにまさにひとつの「歴史」が誕生したのである。

5. 両アクターの接触・物別れ： ローカルの論理

5.1. 中央のアクターの接近

さて、このようにローカルな場で着々と陳黄武先生およびマルゴノの顕彰が進む中で、ジャカルタ側、すなわち LPPMTI 率いるエディー・サデリも地元への働き掛けを本格的に行なうようになる。

エディーはルンバンのテー HG との繋がりができると、まず、華人の中から国家英雄に認定される者が出ることは政治的に望ましく、目下陳黄武先生がその候補として最も相応しいのだと説いて、テー HG の協力を求める。エディーによれば、タン・ケー・ウィーとウィ・イン・キャットは植民者オランダに抵抗しインドネシアの地で没しているのだから、「インドネシア独立闘争の先駆け」と見なせ、

84) 実際筆者がラセムの町で聞き取りを行なったところ、Hn の行なったマルゴノの祭壇追加には否定的な声もいくつか聞かれた。

85) 2004 年 1 月 27 日、ラセムのパティック業者で町の名士でもあるゴー HT への自宅でのインタビューによる。

86) 貞好は的確にも、インドネシアの人々は誰かと社会的関係を結ぶ際、相手が「華人かプリブミか」をその初期の段階で確認しようとする傾向が強いと指摘している [貞好 2004: 87]。地元の多くの人々は、寺院に祀られている人物が誰なのかあまり気に留めていないが、社会的に「華人かプリブミか」の別が大きな意味を持つ中、ルンバンでは陳姓として祀られているのはプリブミだとする解釈が、華人だとする『ラセム史話』の説に影響されずにメルクマールの要素として根強く残っているが、ラセムの伝承では陳姓の人物は華人であったため、より「正統」と位置付けられた文字史料の記述に沿って難なく解釈がすりかわったものと考えられる。

国家英雄の基準に難なく合致する。そればかりか、ブリブミであるマルゴノと協力して戦った点や、ウィ・イン・キアットがムスリムであった点など、今日の華人を取り巻く偏見を打破する意味でも高く評価され得るのだという⁸⁷⁾。

なお容易に気付くことだが、特に「華人／ブリブミ」、あるいは「華人／ムスリム」という二分法を乗り越える可能性を含めて陳黄式先生を評価している点は、既に上で見たラセムの Hn の見解とほとんど重なっている。つまり、この 2 世紀半前の英雄にどのような価値を見出しているか、ひいてはどのような華人像を今日の理想として提示するのかについて、中央とローカルのアクター双方の間には基本的に大きな隔たりがなかったことが注目されよう。

さて、上記のような趣旨説明によって、テー HG の積極的とは言えないまでも好意的な賛同を得たエディーは、まずはジャワ語で書かれている『ラセム史話』をより広く世間に知ってもらうためにも、これをインドネシア語で世に出さなければならないとして、新聞記者歴もあるテー HG に翻訳を依頼する。しかしテー HG は、自分は小学校しか出ていないため、ちゃんとした訳出を望むならもっと文才のある人に頼むべきだとして、

例えばルンパンの南隣ブローラ (Blora) 県出身の文豪プラムディア・アナント・トゥール (Pramoedya Ananta Toer) が相応しいのではと提案する⁸⁸⁾。

またエディーは、陳黄式先生を国家英雄に推薦するためには、タン・ケー・ウィーとウィ・イン・キアット両名の素性・生没年などのデータを詳しく調べる必要があり、そのために調査班を組織したいと持ちかける。これに対しテー HG は、まずは『ラセム史話』の記述が信頼に値するかどうかを確かめることが優先されるべきであり、その鍵となるのは当該史料の中で言及されているタン・ケー・ウィーの養殖池畔に建てられたという石碑の有無である、しかしそれについては現在、ルンバン県観光局およびその依頼を受けたコンサルタントが歴史遺産調査の一環として探索を行なう計画なので、ジャカルタから調査班を派遣するのはその結果を待ってからでもよからうと助言する⁸⁹⁾。

しかしエディーは、テー HG と連絡が取れてからそれほど経たない 2003 年 6 月末、国家英雄認定に向けて関連する役所等からの推薦を得るためには、やはり独自の下調べと折衝が必要だとして、最初に彼に『ラセム史話』を紹介した FI ひとりに旅費・調査費 50 万ルピアを持たせ、彼の故郷であるルンバン

87) 2005 年 7 月 21 日、テー HG への自宅でのインタビューによる。

88) 1925 年生まれで世界的にも名の通っているこの作家は、1960 年に『インドネシアの華僑』という本を出していることから分かるように、早くから「華人問題」に関心を払っていることで知られていた。その後エディー・サデリからプラムディアに翻訳の依頼が行ったが、彼は高齢を理由に断り、代わりに別の人を紹介すると応じたという。しかしその後陳黄式先生を国家英雄に推す動き自体が立ち消えとなったことから、結局翻訳の話も実現しなかったようである。なお出版直後に発禁処分を受けた『インドネシアの華僑』は、1998 年に再版されている [Pramoedya 1998 (1960)]。プラムディアは 2006 年 4 月、81 歳で世を去った。

89) 2005 年 7 月 21 日、テー HG への自宅でのインタビューによる。その後、ルンバン県観光局はディポネゴロ大学海洋史・文化研究センターの協力を得て、2003 年 12 月 18 日には県高官を招き、観光促進のための歴史遺産利用に関するセミナーを開催している。テー HG はこのセミナーの委員でもあり、筆者も共に参加している。このセミナーの報告書 [Tim Peneliti 2003] には数ページにわたってルンバンおよびラセムの中国寺院の記述が見られるが、内容は二次情報に基づく散漫なもので、義勇公廟に関しては言及がない。陳黄式先生については『ラセム史話』のあらすじが 1 ページほど記載されているが、問題の石碑については結局何ら調査が行なわれなかったようである。なお、この石碑の探索は Hn も独自に行なったが、結局未発見のまま終わっている (2003 年 7 月 18 日、ルンバン町内の食堂での Hn へのインタビューによる)。

へと派遣するのである。

難色を示す。問題となったのは2点あった。

5.2. ラセムでの折衝

故郷に戻った FI⁹⁰⁾ は、まず陳黄武先生を祀るラセム、ルンバン、ジュワナの3つの町の中国寺院を回り、神像を写真に収めるなど基本的なデータ集めをする⁹¹⁾。そして2003年6月27日、陳黄武先生を主神とする義勇公廟のあるラセムで、同町の中国寺院管理組織の全体会合に参加するのである。

この組織ヤヤサン・トリ・ムルティは前に述べたように⁹²⁾、ラセムの町にある3つの中国寺院を一体的に管理・運営しており、言うまでもなくここ数年最大のパトロンとして君臨するのはあの Hn である。この日の夕刻に慈安宮境内の事務所で開かれた会合には、組織の主要役員を含めメンバー数十人が出席した。席上 FI は、まず自分が華人の地位改善と社会貢献の両面で活動している LPPMTI のエディー・サデリの代理として来たと自己紹介した上で、本題として義勇公廟に祀られている陳黄武先生を華人の国家英雄に推戴することの意義を説明し、LPPMTI が全面的にその推挙に関する責任を負うので、ラセムの町の人々にも是非とも協力してほしいと要請する⁹³⁾。

ところがラセム側は、この申し出に対して

5.3. 政治化への恐れ

ひとつ目は、政治化への恐れである。

ラセムの人々にとっても、自分たちの暮らす地域で長らく祀られてきた神が国家英雄に値するということは、一様に誇らしく歓迎すべきことのように思われた。ただ、突然ジャカルタから持ちかけられたこの話に、彼らは警戒の眼差しを向けるのである。というのも、既に上で述べたように、LPPMTI を率いるエディー・サデリは、華人代表を議会に送ることを目指す新政党 PPBTI の役員も務めていたからである。しかも華人国家英雄推戴のプロジェクトは、当時の大統領メガワティの支持があったというではないか。

この時期インドネシアは、2004 年前半に予定されていた総選挙まで既に1年を切っており、各党は財力もあり都市部でかなりのまとまった票が期待できる華人を取り込もうと、あの手この手で支持獲得に乗り出していた。そんな中で、多様な華人の声が PPBTI 一党に集まるとは到底思えなかったし、そもそもこの新興小政党は総選挙委員会 (KPU) の資格審査を通過して2004年選挙に参加できるのかどうかすら危うかった。また当時政権与党だったメガワティ率いる闘争民主

90) 70年代前半生まれのこの華人青年は、両親ともカトリックで、当人もカテキスタ (Katekis) に参加する熱心な信者だったが、ある時聖書の記述を読んで、キリスト教の神はイスラエルの民の神であって、自分たちの「民族 (bangsa)」にも独自の神がいるはずだと考えるようになったという。「自分は何者か？」との思いは、98年5月のジャカルタ暴動を間近に経験することで一層強くなったといい、それ以降自分たち華人の祖先の教えである道教に興味を持つようになった。カトリック教会から中国寺院に回帰したことで、周りからは気が狂った (gila) と言われているが、現在は道教団体のウェブサイト (www.siutao.com) で活発に発言しているとのことである (2003年7月15日、ルンバン町内の食堂で、FI とその父を交えてのインタビューによる)。

91) この際 FI はジュワナの中国寺院の番人から、「義勇公」という名で祀られている神は中国本土にもあるはずだと聞かされる。仮にそれが陳黄武先生と同一であるとすれば、中国で祀られている神をインドネシアの国家英雄にするということになり、理念上問題が生じると懸念された。ただしその後、陳黄武先生が祀られているのはやはりルンバン地域の3つの寺院以外にないということが確認されたという (2003年7月15日、ルンバン町内の食堂で、FI へのインタビューによる)。

92) 註78を見よ。

93) 2004年2月22日、慈安宮での媽祖聖誕祭準備会合の際、ヤヤサン・トリ・ムルティ副書記に当日の議事録を見せてもらいながらのインタビューによる。以下会議の内容については、2004年2月21日にチャン ST から合合わせて聞き取りを行なった。

党 (PDI-P) も、声高に「改革 (reformasi)」を叫び続けながらも国民に目に見える形での成果を示すことができず、99 年総選挙時に見せた圧倒の人気には明らかに翳りが生じていた⁹⁴⁾。

このような状況の中で、国家英雄化のプロジェクトは表向き政治とは無関係とされていたが、その裏には中央政界当事者の思惑が見え隠れし、ラセムの人々はこれらの動きに巻き込まれてしまうのではないかと恐れたのである。

さらに、自分たちがどの政党陣営に組み込まれてしまうのかという以前の問題として、この華人国家英雄のプロジェクトに乗っかることは、明らかに華人の政治的ポジションの劇的転換を表明することであった。華人の中から国家英雄を出そうという企ては要するに、インドネシアの国家的枠組みの中で華人をひとつの集団 (= スク) として明確化し、その上でその華人が華人としてインドネシアの国家形成・統一維持に寄与する／してきたのだと宣言することに他ならない。これはすなわち、新秩序体制の基本方針であった「同化 (asimilasi)」政策を否定し、代わりに

バブルキ
BAPERKI の崩壊をもって一旦は政治生命を絶たれた「統合 (integrasi)」路線を再び前面に掲げることを意味するのだ⁹⁵⁾。

スハルト体制が崩壊して改革の時代に入ってからというもの、確かに華人を取り巻く環境は大幅に改善された。9・30 事件のトラウマから政治に深く首を突っ込むことに極度のアレルギーを示していた彼らも、今や徐々にではあるが都市部を中心に政治的な動きを見せるようになってきている。実際、かつて「同化」派に政治的に完全に葬り去られたはずの「統合」の思想も、近年では「共働 (sinergi)」という用語で再び頻繁に耳にされるようになってきている⁹⁶⁾ [Coppel 2005: 2]。

ただそうは言っても、従来極めて限定的で多くの場合否定的意味しか持ち得なかった華人性なるものを、急に全面的に誇るべき善きものとして読み替え表出することへの齟齬は大きい。それは仮に、数十年来蔑称のニュアンスを持って使われてきた「チナ (Cina)」という語を、「ティオンホア (Tionghoa; 中華)」や「ティオンコック (Tionggok; 中国)」という語で置き換えてみたところで、一朝一夕に解消できるものではなからう⁹⁷⁾。今まで

94) この半年後に行なわれた KPU による審査の結果、PPBTI は要件を満たさず選挙参加資格を得られなかった。註 36 を見よ。その後 PPBTI は PDI-P と接近した。

95) 華人が華人性を保ったままインドネシア国民の中に組み込まれていくべきとする「統合」路線は、1954 年に設立された BAPERKI (Badan Permusyawaratan Kewarganegaraan Indonesia; インドネシア国籍協議体) により主唱された。華人にインドネシア国籍取得の意義を啓蒙するとともに、インドネシア政府には国籍取得の簡素化、国籍取得後の平等待遇を求めたこの団体の活動は、60 年代前半まで華人の間で広く支持を集めていたが、政治的にインドネシア共産党 (PKI) と接近したことから、9・30 事件を契機に崩壊する。BAPERKI の歴史については後藤 [1993] を参照。後藤はこの団体名を「インドネシア国籍住民協議会 (パベルキ)」としているが、ここでは貞好 [1995] の訳語を用いた。

96) 一方の「同化」という語は、スハルト体制下でニュアンスはそのままに次第に「混交 (pembauran)」という語に置き換わっていた [Coppel 2005: 2]。

97) 19 世紀末まで、マラヤや蘭領東インドのマレー語話者 (プラナカン華人も含む) が中国および華人を指し示すために用いていた呼称は「チナ (Tjina)」であった。やがて大陸で中華ナショナリズムが進行し、「中華」という語が普及するにつれ、蘭領東インドのプラナカン華人 (その多数は福建系) の間でも、同漢字の福建読みである「ティオンホア」という語が用いられるようになり (国名を指す場合は「ティオンコック」)、同時にそれまで一般的に用いられていた「チナ」という語は蔑称のニュアンスを帯びるようになった。1920 年代には、「ティオンホア」や「ティオンコック」という語はインドネシア・ナショナリストの間でも用いられるようになっていた (これと並行して、プラナカン華人のメディアでは、原住民を指す「ブミプトラ (Boemipoetra)」に替えて「インドネシア人 (Indonesiër)」が、「蘭領インド (Hindia Belanda)」に替えて「インドネシア (Indonesia)」が用いられるようになっていた)。これらの呼称は、日本軍政期・スカルノ時代 /

政治的にも社会的にもなるべく目立たず事を起こさないよう振舞って来たインドネシアに暮らす華人一般にとっては、自分たちを独自の集団（＝スク）と位置付け、それに伴う様々な主張をしていこうとすることは、それだけで大きな決断を伴う政治的跳躍なのだ。

まして、依然混沌とした政治状況の中で、国家的に対華人政策が後戻りすることがないとは完全に言い切れず、またそれとは別に、国家の統制外で起こり得る民衆の暴動に対する恐れも未だ拭い切れない社会状況のもとでは、象徴的にせよインドネシアの全華人を代表させられるようなことは、相当勇気と覚悟を必要としたし、第一そのような運動の先駆者に仕立て上げられるとしたら、それはあまりに荷が重いことであった。

要するにラセムの人々にとっては、未だあらゆる面での不確定要素が多すぎる中で、中国寺院に祀られている神を国家英雄に推戴するという目立った形で華人性を主張した結果、一体この小さな町でどのような反応を引き起こすのだろうかを考えた場合、それはやはり時期尚早に思われたのである。そこでこのラセムの中国寺院管理組織の会合では、差し当たり 2004 年の総選挙が終わって情勢が安定するまでは、当面この話をペンディングにすることが決議されたのである。

5.4. 寺院管理の問題

しかし、ジャカルタからの提案を地元が拒否したのには、政治化への恐れ以外にももうひとつ大きな理由があった。それは寺院管理に関わる問題である。結論から先に言えば、ラセムの中国寺院関係者は、陳黄武先生が仮に国家英雄に認定されたとしたら、その関連施設である義勇公廟は文化財（cagar budaya）として国有資産（aset nasional）化され、もはや自分たちのものとして勝手に手を加えることができなくなってしまうのではないかと懸念したのである⁹⁸⁾。

既に見てきたように、ラセム義勇公廟には最近パトロンである Hn の主導により、ラデン・パンジ・マルゴノというジャワ人地元英雄の祭壇が新たに追加された。同様にこの前後わずか 2～3 年の間に、慈安宮の外壁塗り替え、保安廟の正門新築などが相次ぎ、ラセムの 3 つの中国寺院はもはや補修や修復といった範疇を超えて、まさに真新しく生まれ変わっている。

隣町ルンバンの中国寺院も負けてはおらず、2003 年には町南側の福德廟に新たに立派な正門と外壁が付け加えられている（写真⑤）。

このような近年中国寺院に生じているリニューアル・ブーム⁹⁹⁾は、直接的には、スハルト期に出された抑圧的な法令「中国寺

／にもほぼそのまま引き継がれたが、スハルト政権成立後の 1966 年 8 月に開かれた陸軍セミナー（Seminar AD ke-II/1966）で、中国や華人を指す語としては「チナ」を公式に用いることが定められた [Coppel & Suryadinata 1970]。なお、「チナ」を正式な呼称とする旨の正式な通達は *Surat Edaran Presidium Kabinet Ampera Tentang Masalah Cina No.SE-06/Pres.Kab/6/67*。

呼称の問題をめぐる近年の華人知識人の見解は、*Indonesia Media* 誌のウェブサイトに掲載された Dr.Irwan の記事 “Cina atau Tionghoa ?” (URL: <http://www.indonesiamedia.com/lipsus/lipsus-2003-cinationghoa1.htm>) も併せて見よ。

98) ほぼ同じ頃に観光促進の観点から、古い中国建築の残るラセムの町並み全体を文化財指定しようとする動きもあった。*Kompas* 紙 2004 年 5 月 11 日付記事 “Lasem Dijajagi Jadi Cagar Budaya” 参照。ただしこの計画は、建物所有者の負担があまりに大きく、国による補償制度もないに等しいため、関係住民からはほとんど支持が得られなかったようである。

99) 事情は他の町でも同じで、例えば中部ジャワ州都スマラン、あるいは東ジャワ州のトゥバンに目を転じてみれば、両町の中国寺院はここ数年で原形をとどめないほど大規模に拡張され、今や故宮を思わせるような巨大建造物が林立する一大コンプレックスに生長している。このうち、ジャワ随一を誇る規模にまで拡張されたトゥバン閼聖廟（Kwan Sing Bio）には、東ジャワのタバコ会社がスポンサーとして付いており、また同様に現在大改修中のスマラン三保公廟（Klenteng Sam Poo Kong）も、複数の大企業によりバックアップされている。



写真⑤—新造されたルンバン福德廟の正門と外堀（2003年7月，筆者撮影）。屋根の上には「痩せた虎」の像が向かい合って睨みをきかせている。左手前に見えるのは，ゴーWSが持ち込んだ歓談用のテーブルと椅子のセット。

院の整序に関する内務大臣指示1988年第455.2-360号」が，ワヒド大統領時代になって効力を失ったことと関わっている。この問題の法令は，中国寺院は中国伝来の信仰・慣習に基づく礼拝施設であり，そのような「外国文化システム (tata budaya asing)」は「インドネシアの個性 (kepribadian Indonesia)」にそぐわないとして，それらを修繕の範囲を超えて改修・増築・拡張することも，また新築することも認めないとする厳しい内容のものであったが，98年以降政府の対華人政策見直しが進む中で，2000年

には事実上撤廃された¹⁰⁰⁾。そして，ポスト・スハルト期の華人を取り巻く全体にややユーフォリア的¹⁰¹⁾とも言えるような雰囲気と相俟って，今まで鳴りを潜めていた中国寺院の活動が全国的にルネサンスのごとく活発化し¹⁰²⁾，それと同時に中国寺院施設それ自体にも次々に手が加えられるという現象が起きているのだ¹⁰³⁾。

そして，ラセムやルンバンのような小さな町の中国寺院にあって，これらの刷新事業を率先して取り仕切ったのは，やはり財政面で当該寺院を支えているパトロンたちであっ

100) この内務大臣指示 (*Instruksi Menteri Dalam Negeri No.455.2-360/1988 tentang Penataan Klenteng*) は，中国寺院とはいかなるものかをまず定義した上で，それらがいずれ自然消滅することを狙っていた。この法令の根拠となっていたのは「チナの宗教，信仰，慣習に関する大統領指示1967年第14号」 (*Instruksi Presiden No.14/1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat-istiadat Cina*) であったが，ワヒド大統領の時代に，従来の対華人政策の大幅見直しと人権への配慮を旨とする「大統領指示1967年第14号の撤廃に関する大統領令2000年第6号」 (*Keputusan Presiden No.6/2000 tentang Pencabutan Inpres No.14/1967*) が出されたのに伴い，前記内務大臣指示自体も効力を失った。ワヒド政権によるこの華人文化抑圧の法令撤廃は，中国正月の祝日化への方向付け，そして大統領自ら「自分には華人の血が入っている」と宣言したことと並び，華人たちから大いに評価された極めて意義深く画期的な出来事であった。メガワティ政権になった2003年に中国正月が国民の祝日に昇格するに至り，華人文化開放の方向性は疑いようのないものとなった。

101) 華人に対する制度的抑圧が急になくなったポスト・スハルト期の多幸症 (euphoria) 気味とも言える状況を指して，インドネシア語でしばしば“eforia”と表現される。

102) 2000年8月のスマラン三保公廟の祭 (鄭和祭) では，数十年ぶりに行列が一般道を練り歩いた。また2001年4月のルンバン慈恵宮の大祭でも，媽祖像が神輿に乗って町中を練り歩き大いに盛り上がったが，こうした大げな寺院の祭りのあり方はスハルト期には考えられないことであった。

103) 大規模な改修・増築工事以外でも，例えばルンバンの寺院では，「景德鎮製」と書かれた身の丈ほどもある巨大な壺が祭壇入り口脇に置かれたり，はたまた歓談用のテーブルと椅子のセット，中国風の電飾パネルが寺院に持ち込まれるなど，色々細々とした備品・装飾品がどんどん新たに付け加えられてもいる。

た。事実、例えば上で挙げたルンバン福德廟の工事について見ても、日本円で100万円を下らない正門の建築費全額を出したのはあのゴーWSであり、またその正門に連なる外壁の新造工事を一手に請け負ったのは、もうひとりのパトロン、リーTBであった。当然これら施設工事に当たっては、その配色やデザイン、そして請負業者の選定に至るまで、各々パトロンたちの意向がこと細かに反映されることになる。だがそうして出来上がった施設に対しては、やはりと言うべきか、表立ってではないものの批判の声が少なからず聞かれる。

例えばラセム慈安宮の外壁は2002年、薄桃色を基調とするペンキで全面的に塗り直されたのだが、元々壁面に書かれていた漢字は、無配慮からか「まるでヘビのような(kayakular)」読み取り不可能な線を残すのみとなってしまった。また、ラセム保安廟に新築されたコンクリート製の正門に作り込まれた扁額は、あろうことか文字の配列が左右逆であり、「執行部は一体何をやってるんだ、アメリカの研究者や中国からお客が来ても、恥ずかしくて案内できないではないか」などと嘆く声すら耳にされた¹⁰⁴⁾。

ルンバン福德廟の正門についても同様である。昼どきよくこの寺院を訪れておしゃべりに興ずるような人々は、出資者であるゴーWSやリーTBらがその場に居合わせた時は、「立派な門だ、素晴らしい」と異口同音に褒めそやしているが、当地人たちがいなくなった途端に、「てっぺんの虎の像が痩せていて醜くないか？」などと辛辣な意見を述べ始める

のだ¹⁰⁵⁾。

5.5. パトロンをめぐる葛藤

インドネシアではさほど珍しいとも言えない中途半端な仕事の数々に対するこの手の批判は、列挙すればきりが無いのだが、しかしながらそこには寺院管理をめぐる本質的なものも見え隠れしているようである。

そこで今しばらく脱線して、もうひとつだけ違った例を見てみよう。

ルンバン慈恵宮の建物入り口両脇の壁面には、『三国志 (Sam Kok)』と『薛仁貴 (Sie Dijen Koei)』を題材にした絵が描かれているのだが、2004年にこれらが全て新しいものに入れ替えられることになった。元々の絵は60年代、ルンバン在住のひとりの絵師によって直接白壁に描かれたものであったが、年月が経って一部剥落していたこともあり、新たにスマランでタイル製の絵を制作させることになったのだ。

ところがその決定がなされた数日後、今は故人となったその絵師の古くからの友人で、毎夕慈恵宮で子供たちに獅子舞の稽古をつけている男性が、間もなく消えてしまうであろう壁画の前に、筆者に不満をぶちまけた。曰く、この絵は自分の友人が描いた見事なもので思い入れもあるのに、それが腕前も分からないようなスマランの絵師の作品に換えられてしまう、しかも誰とは言わないが、お金を払う特定の人物(oknum tertentu)の一存で、ろくな会議も経ないまま交換が決められてしまった、と。さらに彼は続ける¹⁰⁶⁾。

104) いずれも2002年11月19日、ラセムの私立小学校SD Wijayakusuma Lasemで理事ゴーHTをはじめとする教員たちとの会話による。なお「執行部 (pengurus)」とは、ラセムの寺院管理・運営組織ヤヤサン・トリ・ムルティのそれを指す。

105) 確かにこの福德廟正門は全体に堂々とした立派な造りをしているが、わざわざスラバヤに依頼を出して書かせたという対聯の文字は、簡体字・繁体字が入り混じる形のいびつなものであり、またその下書きを壁面に転写する際、誤って左右反転させてしまったのではないと思われる文字(「天」の字)すらある。

106) 2004年2月21日、慈恵宮での会話による。「特定の人物」と彼が仄めかしたのは、明らかにリーTBのことである。

ここ数年で、50人ほどが中国寺院 (klenteng) からカトリック (Katolik) に移ってしまったのも¹⁰⁷⁾、金を出す人が思うがままに寺院を操って、組織 (organisasi)¹⁰⁸⁾を蔑ろにしているからだ。出て行ってしまった人だってそれなりにお金は持っているわけで、だから何でも正式な手続きを経て決めないと、彼らだって納得しないさ。おかげで今じゃ、中国寺院を支えていた人たちのまとまりも、もうガタガタだよ (umatnya klenteng sudah hancur)。

この彼の言葉に端的に表れているのは、華人コミュニティ内に広く観察されるパトロンをめぐる人々の葛藤である。ルンパンの町にせよラセムの町にせよ、そこに暮らす華人たちの多くは、皆それぞれが独立して店を構え

ていたり事業を営んだりしており、少なくとも自活している、つまり自分の足で立っている (berdiri sendiri) との気概を持っている。言うなれば、自らが自らの主人なのである (bosnya sendiri)¹⁰⁹⁾。

このように、理念上は独立した平等な個人 (むしろ世帯と言った方が正確かもしれない) から成るとイメージされる華人コミュニティではあるが、現実にはそこには厳然とした財力の差というものが存在する。この財力の差は、法の支配 (kepastian hukum) が未だに問われているこの国にあっては、しばしば容易に政治力の差にも結び付く。そして、特に長年社会的に弱い立場に置かれてきた華人たちにとっては、いざという時にはそのような有力者の庇護をどうしても請わざるを得ない。ここに、英語そのままに「ボス (bos)」

107) 彼はこの時、近年カトリックに入信した2世帯について言及した。そのうちのひとつは、ルンパンで一番流行っている金行を経営する世帯であり、その女主人 Tu は、1995-98年にルンパンの寺院管理・運営組織ヤヤサン・ドゥウィ・クマラの筆頭理事を務めるほど中国寺院の活動に熱心であった。その Tu 本人によれば、彼女は2002年に病気を患って入院していたのだが、ある晩どこからともなく神に祈るよう諭す声が聞こえたので、もしこの体が治るならばと熱心に祈ったところ、それまで動かなかった手が動くようになり、それですぐにカトリックへの入信を決意したのだという。その後教会で教理を勉強する一方、慈恵宮の媽祖のもとへ詣でて、自分が病気になったのは今まで宗教に入っていなかった (belum masuk agama) からかと神意を尋ねたところ、pwec-sienでそうだという答えが出た。そこでさらに洗礼の日取りも媽祖に伺いを立て、2ヵ月後に洗礼を受けたのだという。彼女の洗礼に続くように、ルンパン町内で彼女と近縁関係にある2世帯も相次いでカトリックに移っている。ただし今でも彼女は、信仰 (kepercayaan) と宗教 (agama) は別だと割り切って中国寺院に顔を出しているし、ヤヤサン・ドゥウィ・クマラからは理事に就いてくれるよう声を掛けられている。ちなみに彼女の夫は未だにカトリックに入ることを拒んでおり、彼女に言わせれば名目上 (agama KTP) は仏教徒であるが、熱心なわけでもなく事実上無宗教 (non-agama) だという (2003年8月3日および2004年3月3日、Tuに対する自宅でのインタビューによる)。

詳しい人数は把握できていないが、ここ数年でルンパンの町だけで10世帯前後が新たにカトリックに入信し、そこからさらに数世帯が、ベタニ (Bethany) 教会などのプロテスタントに移っている。彼らは今の中国寺院の運営のあり方について、それが一部の人の好き勝手にされているなどと批判を口にすることはあっても、自分たちの改宗については、上の例が示すように、「今までの中国寺院は宗教 (agama) ではないから」、「神に祈ったら病気が治ったから」、あるいは「夢枕にキリストが立ったから」など、当然ながらより正当的と思われる理由で説明する。カトリックと中国寺院の関係については、津田 [2006] がインドネシア特有の「宗教/信仰」の概念との関わりで言及している。

108) ルンパンの2つの中国寺院 (慈恵宮・福德廟) を管理・運営するヤヤサン・ドゥウィ・クマラを指す。

109) Benny Subianto [2000: 15-16] は、極めて印象論的ながら、インドネシア華人は個人主義的の性向を持っていると述べている。また彼は、INTI 会長 Eddy Lembong がインタビューの中で孫文のメタファーを引用し、「華人はお盆の砂のようで (一盤散沙)、振ると散り散りになる」と語ったことに触れ、こうした見解をみても華人は社会的にまとまろうとする力が極めて低いことが窺える、と付け加えている。

と呼ばれるパトロンの存在の生まれる素地があるのだ。

ただし、これらパロンへの依存は、常日頃から彼らに仕事を宛がってもらったり生活の面倒を見てもらっているような「子分 (anak buah)」でもない限り、それが常態的なものになることは極力避けられる。またパトロンの側でも、財力では明らかに自分たちより劣るものの、自立しているとの気構えを持つ人々に対して、頭ごなしに物事を命じたりして自尊心を傷つけることのないよう、通常は十分配慮をしているようである。

このように完全なヒエラルキーには帰結することがない華人コミュニティにおいては、その全体に関わるような事柄を決める場合には、やはり平等主義の理想から言っても、全体会合のような場を設けて合意形成することが望ましいとされる。しかし現実には、わずか数百世帯から成るとはいえ、自分たちですらしばしば「まとまりがない」と嘆くような集まりの中で、何らかの統一見解を得ることは極めて困難であるし、また仮に可能であったとしても時間も労力もかかってしまう。そこで多くの場合、実質的な運用能力のあるパ

ロンをはじめとする一部の人々が中心となって、正式な手続きを経ずに話をつけてしまうということになる¹¹⁰⁾。こうした理想と現実のギャップ、そしてその緊張の中でパロンは立ち回っているのである。

5.6. 中国寺院とパロン

ルンバンの寺院管理・運営組織ヤヤサン・ドゥウィ・クマラにしろ、あるいはラセムのヤヤサン・トリ・ムルティにしろ、基本的な構図はこれとさほど変わらない。

中国寺院は全ての人に開かれたものではあるが¹¹¹⁾、一般にはその寺院を抱える町に暮らす華人全体の共有財産であると認識される。町ごとにはそれぞれ中国寺院を管理・運営する組織があり、そこには任期制の理事長職や会計職などから成る理事会が設けられている。寺院に関するあらゆる決定は、基本的にはこの理事会の承認を経て下されることになっている。

しかし一方で両町の組織の運営は、重要な役職も兼ねている少数の大金持ちの財力に依存するところが大きく¹¹²⁾、その成り行きとして、理事会はそれらパトロンの意向を形式

110) PSMTI の会報 [Buletin PSMTI (No.04 Juli 2001): 6-7] の読者投稿欄には、どうして華人団体 (Organisasi Tionghoa) はこうもバラバラに分裂してしまうのかという質問が寄せられている。これに対して同誌は、会長名で以下のように回答している。「華人社会団体に生じている分裂現象は、組織というものに対する意識の低さ、それから民主的な意思決定プロセスを無視したり、民主的に決められた事柄に忠実に従わないことなどに起因している。ただ理解しておかなければならないのは、皆それぞれが自分の企業ではボス (BOS) であり、子分 (anak buah) になったことなどないため、どんな組織の中でもボスになりたがる、ということである。これはお分りになるだろう。」何やら煙に巻かれたような感があるが、しかしここには、註 109 で触れた華人の自立心に基づく個人主義的傾向、そしてそれに起因する組織のまとまりのなさや民主的プロセスの軽視傾向など、全ての特徴が端的に示されているようである。

111) 例えばヤヤサン・ドゥウィ・クマラの会則第 6 章第 1 項には、全てのインドネシア国籍者が当組織の会員となる資格があり、書面で入会を意思を示して入会金を支払えば、それと同時にあらゆる役職に就くための選挙・被選挙権も与えられるとしている。また外国籍者は、投票権無しの非正規会員になることができると定められている [Anggaran Dasar Yayasan Dwi Kumala 1995]。

112) ジャカルタには、ラセム出身の華人たちが中心となって作る PAWALA (Paguyuban Warga Lasem; ラセム同郷協会) という組織があり、孤児院やラセムの私立小学校への援助などとともに、ヤヤサン・トリ・ムルティにも資金を提供し続けている。ただしこの協会で中心となっているのは、やはり Hn と、その友人でマルゴノの祭壇を制作した Ss らである。

ルンバンのヤヤサン・ドゥウィ・クマラは、2001 年の慈恵宮大祭で行なわれた媽祖ゆかりの品々の競売で、予想をはるかに上回る収益があったこともあり、祭終了の時点で 20 億ルピア以上の独自資金を持っていたという。にもかかわらず、やはりゴー WS やリー TB らパトロンの影響力は絶大なようで、理事会も彼らの意向を追認する傾向にある。なお、このヤヤサン・ドゥウィ・

的に追認するのみになることがしばしばである。また特にルンバンで顕著なようだが、パトロンたちは正式な合意形成手続きの煩雑さを避け、一部のひととの根回しのみで話をつける傾向があり、そのため理事会がもはや形骸化してしまうという事態も生じている。そして、このように成員の平等原則に基づく組織運営の制度が蔑ろにされ、頭越しに事が運ばれることに對し、人々は不満を募らせるのである。

無論、上で述べたように、パトロンたちとしてこうした批判に無関心なわけでは決してない。だがそれでもなお、寺院の改修や拡張事業には殊更に執着しているようにも見えるのだ。

ここで過去を振り返ってみれば、中国寺院は信仰篤い帰依者からの献金、あるいは財力ある者からの寄進を受けて建立され、その後も時々に応じて改修・増築が繰り返えされてきた¹¹³⁾。そうして新しく大きく生まれ変わった寺院は、その町全体の誇りとなったのはもちろん、直接的には献納した者、工事を主導した者の誉れにも繋がっていたことだろう。スハルト新秩序体制は一時的にこうした慣行を禁じ、行く行くは中国寺院が廃れていくことを望んだ。この間人々の寺院離れもどんどん進んだのだが、しかし今や体制が変わって上からの抑え付けがなくなり、一切が再び自由となった。そうした環境の変化の中で、現在寺院を背負って立っていると自負するパトロンたちは、かつての中国寺院の活気を再び自分たちの手で取り戻そうとの意気込みを持ち始めている。近年になって次から次へと寺院に改修・増築プロジェクトが持ち込まれて

いるのには、このような背景があるのだ。

かくして、威信投下のシンボリックな対象として「再発見」された中国寺院は、町の人全ての共有財産であるという建前との緊張関係の中で、それでも現実にはパトロン主導のもと着々と刷新されていく。そうして変わり行く寺院の姿を前にある人は、「元」の字 (huruf asli), 「元の絵 (lukisan asli)」, あるいは「本来の姿 (ke-asli-an)」が失われてしまうと嘆き、批判することだろう¹¹⁴⁾。ここで用いられている「アスリ (asli)」という語は、英語で言えば “original”, “genuine”, “authentic” などと概念的に重なるインドネシア語で、その他にも “native”, “indigenous” という意味を含んでいる¹¹⁵⁾。実は華人にとってこの語は、むしろ後ろに挙げた土着性にまつわる文脈において、すなわち自分たちを「非アスリ (non-asli)」として否応なく一方の極へ押しやり否定するような使われ方で、特に耳に馴染んでいる言葉である。

しかし、こと中国寺院のオリジナリティやオーセンティシティに関わる文脈では、この「アスリ」という語もあまり威力を発揮しないようである。それは、歴史ある建物でも単に「古い」としか評価されないような価値観が支配的なせいもあろうが¹¹⁶⁾、そもそも中国寺院が時代とともに刻々と手を加えられ拡張・更新されてきた歴史を鑑みれば、自ずと明らかであろう。つまり中国寺院の在り様は、帰依者による施設追加による拡大の積み重ねをひとつの本質としてきたのであって、それはでき得る限り「元の形 (bentuk asli)」そのままを維持しようとする文化財保護的な発想

／ クマラが発足して数年間は年度ごとの会計報告が出されていたが、現在はそれもなく、金銭の使途が極めて不明瞭だという不満の声が頻繁に聞かれる。

113) ルンバンの両中国寺院の施設拡張過程については [津田 2006: 78-81] を見よ。

114) *Suara Merdeka* 紙 2006 年 2 月 21 日付記事 “Ketika Warga Tionghoa Menemukan Jati Dirinya” には、華人文化に関するセミナー出席者の発言として、スマランの三保公廟は今や大改修の結果 “keaslian” がすっかり消え去ってしまったとの評が紹介されている。

115) Echols & Hassan [1997: 32] の “asli” の項参照。併せて註 27 を見よ。

116) インドネシアにおいて歴史的建造物がさほど評価されていないことは、Candra Naya の保存をめぐる出された議論 (註 34 を見よ) を通じても窺える。

とは、やや趣を異にしているようなのである。

もちろんだからと言って、人々の間に中国寺院に歴史的価値を見出そうとする視点が欠けているというわけではない。特にルンバン慈恵宮・ラセム慈安宮については、百数十年前にわざわざ中国から職人を招いて建てさせたジャワでも随一の美しさを持つものだとし、両町の人々が並々ならぬ誇りを抱いているくらいなのだから¹¹⁷⁾。それでもなお、寺院主陣主要部や柱・梁の彫刻など誰もが文化財的価値があると認める部分の周辺においては、パトロンたちを中心に上層部だけの話し合いによって次々と新しい工事が進められて行く。何となれば、今現在これら寺院を背負って立っていると自負しているのは彼らなのだから。

これに対して町内の人々が、共有財産に関わる事項で合意形成手続き上の不備があると、愚痴を言うだけではなく正面きって問題にでもすれば、批判としてまだ迫力もあるのだろうが（もちろんそんな勇気があればの話だが）、新たに完成されていく追加物をただただ指をくわえて眺めつつ、それが美的に好ましいかどうかの議論は別にして、いくら「アスリ」の概念を持ち出して批判したところで、それは力なく虚しく響くだけだろう。まして、町外の部外者がとやかく言う余地などはないのだ。たとえそれが文化財行政を司る国であろうと、あるいはありがたくもインドネシア全華人の地位向上を真剣に考えてくれている全国組織の華人団体であろうと。

さて、話が半分迂回したが、結局ジャカルタから持ち込まれた陳黄式先生国家英雄化に向けての協力要請に対し、ラセムの中国寺院管理・運営組織ヤヤサン・トリ・ムルティは政治情勢が落ち着くまではペンディングにと

回答したのだが、それ以外にもうひとつ根源的な理由、すなわち寺院管理をめぐる問題があったことがこれで理解できただろう。要は、誰がその町の中国寺院を盛り立てていくのか、主導権に関わる話なのである。

ラセムでの会議の数日後、同じく陳黄式先生像を抱えるルンバンのヤヤサン・ドゥウィ・クマラでも、役員会の席でこのジャカルタの提案が検討され、全く同様の結論を得た。ルンバンの寺院で最大の出資者として陰に陽に手腕を振るい、ラセムでは監督評議会の一員でもあるゴーWSは、両方の組織の会議に出席したのだが、彼はなぜ両町がジャカルタの誘いを断ったのかについて、以下のごとく極めて明快に答えた¹¹⁸⁾。

陳黄式先生を英雄にするのは一向に構わない。でもこの動きは政府主導で行なわれていて、裏には政治が関わっている。それに2人が国家英雄ともなれば、自動的に中国寺院は文化財になってしまうだろう。そうすると改修も増築も思うように出来なくなることだってあり得る。とにかく中国寺院が国家資産 (aset negara) になるのだけは御免だ。

6. 人々の無関心と「アシン」の感覚

さて、ラセムで地元の協力を求めながらも事実上申し出を拒否されたFIは、「一体我々はどこの政党に持って行かれるのか」などと逆に敵意すら示されたことを含めて、エディー・サデリに報告を行なった。この報せに驚いたエディーは、ルンバンのテーHGに電話をし、ラセムの人々は考えがおかしい

117) 2005年にルンバン慈恵宮では、主陣の建物内部の天井や壁面にこびりついた線香・蠟燭の煤汚れを取り除く作業を久しぶりに行なった。その際初めは洗剤を使用していたが、これでは壁面や欄間に描かれている建立当時の「元の絵 (lukisan asli)」が消えてしまうとして、水だけで丁寧に洗落としとすことにしたという。また主陣正面の扉を磨いていたところ、緑色に着色された格子部分の下から赤い塗装が出てきたため、既に古くなっていた緑色の上から「元の色 (warna asli)」である赤色を上塗りしたとのことである (2005年8月6日、慈恵宮の寺院守Lnへのインタビューによる)。

118) 2004年2月22日、福德廟でのゴーWSへのインタビューによる。

のではないか (pikirannya aneh) と、理解に苦しんだ様子を示したという¹¹⁹⁾。

その後 2003 年 10 月、ジャワのイスラム教と華人との歴史的関係を論じた本が出版された。同書は INTI のバックアップを受けたもので、『ラセム史話』についても簡単に触れられていたのだが、その中で陳黄式先生のうちタン・ケー・ウィーを悪し様に言うような記述が一部見られた¹²⁰⁾。これを手にしたエディー・サデリはすぐさま、一体これは何としたことかとテー HG にわざわざ手紙をしたためて見解を求めている。テー HG の方とは言えば、やはり陳黄式先生とマルゴノのことをもっと世間に知ってもらい必要があるだろうとして、この頃新聞に投稿するための記事原稿を執筆し始めている¹²¹⁾。

このように、エディー・サデリはまだしばらくは陳黄式先生にもこだわりを見せていたのだが、やがていくらラセムなど地元で協力を呼びかけてみても、全て自分たちで勝手にやりたいようにやっていると落胆し、ついに同年暮れ頃にはテー HG に電話をし、今までの協力に対しひと通り謝意を示した上で、この陳黄式先生を国家英雄にするプロジェクトから完全に手を引くことにしたと述べ伝える¹²²⁾。

かくして、ジャカルタの華人団体からルンバンおよびラセム地域に持ち込まれた華人国家英雄推戴プロジェクトは、華人文化開放と

いう同じ機運によって生じた地元の動きと一部重なり合いを見せたものの、結局は平行線になってしまった。本稿ではその過程を主にローカルな場に力点を置いて見てきたわけだが、ここで興味深いのは、これだけ陳黄式先生が中央から大きく注目されながら、地元の多くの人々は驚くほど無関心であったということである。

そこには、この手の話は所詮一部の人間で進められるのだらうから首を突っ込んでも仕方がないという、例のヒエラルキーの現実から来るニヒリズムにも似た思いが一部手伝っていたのかもしれない。だがそれ以前に恐らく彼らの多くにとっては、長年自分たちの町の中国寺院にありながらさほど重要とも思われてこなかったローカルな英雄神が、ある日突然インドネシアの全華人を代表する国家英雄の候補になり得るというナショナルな価値を見出されたことに、いまひとつピンとこなかったのではなからうか。

前に筆者は、ラセムの華人の多くが陳黄式先生国家英雄化プロジェクトに対して抱いていた心境として、この企図に乗っかることで自分たちが政治的に突出し、インドネシアの全華人の代表に仕立て上げられてしまうのではないかという、政治化されることへの恐れを伴った違和感の存在を指摘した。そしてこ

119) 2004 年 9 月 15 日および 2005 年 7 月 21 日、テー HG への自宅でのインタビューによる。

120) ここで問題になったのは、Sumanto [2003: 140] の次の記述である。「ウィ・イン・キアット (Uing Kiat) は、オランダと結託した華人ギャング (preman) であるタン・ケー・ウィー (Tan Ke Wi) を打ち破った功績からも、地元では英雄と見なされている。」ここでタン・ケー・ウィーに冠せられている “preman” という語は、「ならず者」のようなニュアンスを持つ日常よく耳にする語である。エディー・サデリはこの一節が『ラセム史話』の記述に反し事実誤認も甚だしいとして、テー HG への手紙の中に引用して見解を求めている。

121) A4 サイズよりやや縦長の用紙 (F4) にタイプ打ちで 10 ページにわたるこの原稿の中で、テー HG は自身の肩書きとして「2003 年ルンバン県歴史遺産セミナー委員」を名乗っている。原稿完成後にテー HG は慈恵宮の陳黄式先生像の前で、この原稿を実際に投稿して公にすべきかどうかお伺いを立てたが、許可が下りなかったとして、像の前で原稿を燃やしてしまった。なお筆者は原稿焼却前に、テー HG 自身から当該原稿のコピーを譲り受けている。

122) 2004 年 9 月 15 日、テー HG への自宅でのインタビューによる。テー HG はこの時エディー・サデリに対し、ラセムには Hn や Ss が主導する PAWALA という組織があって独自に動いているだろうし (註 112 を見よ)、そもそも他と協力したがないのはラセムの人の性質なので仕方がないとコメントしたという。

れに加えてもうひとつの違和感、すなわち、外部から指摘され評価された華人性のシンボルやその価値に対して、それへの馴染みのなさから来る戸惑いとも言えるような感覚を彼らは抱いていた、ということが指摘できるだろう。

こうした外から宛がわれる華人性に対する違和感ということ言えば、何も陳黄武先生の事例に限ったことではない。

近年の華人文化開放の流れの中で、人々は見える形で「華人らしさ」を表出することが可能となったし、そうしたものを回復しようという機運も確実に高まっている。昨今ではルンバンのような田舎町においてすら、春節には真っ赤な衣装でおめかしした人々が一堂に会し、派手で豪華なパーティーを開くようになっていくくらいなのだ¹²³⁾。

だが概して、そのような折に選び取られる指標的な華人文化というのは、今や相当年配の教育ある人でなければ読めない漢字であったり、昨今は事あるごとに演じられ見飽きた感もある龍・獅子舞であったり、あるいはいかにも紋切り型のチャイナドレスと中国伝統音楽であったりと、どことなく取って付けたようなものの印象を受けてしまう。もちろん

んこれは、フィールドにどっぷり浸かってすっかり研究対象である「彼ら」と感覚を共有していると思い込んでしまった調査者の行き過ぎた推断かもしれないし、またそもそも、彼らにとっての「本来あるべき華人文化」とはどんなものか、まがい物でも借り物でもない「本当の華人文化」（あるいは「アスリな文化」とでも呼び得るもの）とは何なのかということに関して、少なくとも筆者は決め付けることはできないと思っているし、またそうするつもりも毛頭ない。

近年スラバヤやスマランなどの大都市では、チャイナタウンの一角を全て赤い提灯で飾り付け、夜にはずらっと屋台が並ぶ歩行者天国になるというような観光名所ができていく。これも穿った見方をすればある意味紋切り型なものかもしれない。ただ、そうした場所を訪れたある華人高校生が、「何か知らないけど雰囲気いいね、好きだな、本当に中国みたい！」と感想を述べたのは、筆者にとって印象的だった¹²⁴⁾。

大方の華人、特に若い世代にとっては、生まれてこの方オープンな形で大々的に表出される「華人文化」というものに実際接する機会はほとんどなかったと言ってよい。「父祖

123) 2004年1月21日、リーTBが中心となってルンバンの華人コミュニティ (masyarakat Tionghoa di Rembang) で春節を祝うための会費制パーティーを企画した。福德廟脇の体育館に10人掛けの丸テーブルが30セット用意され、そのうち2つのテーブルには県知事ら高官が無料で招かれ、満員の場内をステージ上から歌手が盛り上げた。なおルンバンでは数年来、春節にはヤヤサン・ドゥウィ・クマラが慈恵宮境内でオープン・パーティーを主催するようになっており、2003年にはダンサーや中国音楽を演奏する楽団を招いての賑やかなお祭となった。しかし2004年には、「伝統」になりかけていたこの慈恵宮の春節祭は礼拝程度の簡素なものに成り下がり、同時刻に福德廟で開かれた高額チケット (1人5万ルピア) を買った者のみが参加できるパーティーに完全に譲ってしまった。リーTBはヤヤサン・ドゥウィ・クマラでも役員を務めていたことから、一部の人は、寺院関係者 (oknum klinteng) が主導してより開かれた慈恵宮の行事を潰してしまったことに不満を漏らした。このように、自分たち主導でコミュニティのために新しく物事を始めようとするパトロンとその取り巻きの動きに対しては、必ずと言って良いほど不満の声が出てくる。だがそうした反発にも関わらず、大概の事は順調でないにしても進んでしまうようである。

124) 2003年8月7日、スラバヤの歩行者天国 Kia Kia を訪れた際のルンバン出身の女子高校生の反応。なおこの観光スポットは、華人文化奨励と移動屋台 (kaki lima) 保護を目的に、2003年5月にスラバヤ市政府の肝いりで始まったもので、屋根に竜の這う牌楼間に挟まれた750mほどの通り一面に赤い提灯が灯され、一般車両通行止めとなる夕方から夜にかけて250店ほどの屋台が出る。数年経って開業当初の賑わいはなくなったものの、「華人街」のモデルとして依然インドネシア各地の自治体から視察が訪れているという (『ジャカルタ新聞』2006年1月28日付記事「商業の町に息づく中華街「キヤキヤ」」を参照)。

の地に由来するチナの宗教・信仰・慣習」¹²⁵⁾は、人目に触れないよう家庭内で実践される場合に限って許されていたからだ。しかも、そうしたものが社会的に大っぴらに誇るべきものでないとされたのはもちろん、華人の側からすらも、いつまでもそのような「伝統」にしがみつくと古臭いことだとしばしば考えられていた¹²⁶⁾。

30年以上にわたる抑圧的な状況がようやく改善に向かい、現在人々はその間に失われてしまった空白を埋め戻そうとしている。だが中国語すら既にしゃべれない世代が大半を占める中にあって、冒頭で述べたようなルネサンス的状况を謳歌すべく表出される華人文化なるものは、どうしても上述のように手頃にパッケージ化されたものとならざるを得ないだろうし、またそうして差し当たり導入されたものは、かの高校生がいみじくも述べたように、人々に対し目下のところ「よく分からないが、とりあえずそれっぽくて良い」と

いった程度の表面的な感覚しか引き起こしていないのかもしれない¹²⁷⁾。

もっとも、仮にそうだとしたとしてもこれはあくまでも過渡期的現象というべきものであって、最近の中国語ブーム、あるいはもはや華人の枠を超えて根付きつつある龍・獅子舞の隆盛¹²⁸⁾、そして兎にも角にも今日華人文化が積極的に摂取されようとしている方向性を鑑みるならば、いずれは人々のそれら馴染みのない指標的要素に対する受け止め方も大分様変わりするのではと推測される¹²⁹⁾。

しかしながら、筆者が調査した時点では、体制転換からまだ5年ほどしか経っておらず、いつまでたっても落ち着きを見せない政治・経済状況同様、今まで華人とされてきた人々が突如復興され始めた華人文化の内実に対して抱く印象というのもまた、未だ安定せざるものがあつたのは間違いなからう。そしてその人々の抱く華人文化に対する微妙な感覚というのは、新しく付け加えられ上塗

125) 「大統領指示 1967 年第 14 号」の中の文言, “[...] agama, kepercayaan dan adat istiadat Cina di Indonesia yang berpusat pada negeri leluhurnya [...]” を踏まえている。

126) 例えば、教会から中国寺院に回帰した FI に対する “gila” だとの周囲の反応の例を思い起こそう (註 90 を見よ)。

カトリックの地区長を務める華人中年女性は 2003 年の春節の前日に、この日に家を掃除すると福 (rezeki) が去ってしまうから、うちの父親みたいに古い (kuno) 世代は前の晩は一切掃除しないのだよ、と言いつつ家掃除を怠っていた。

旧暦六月十五日にはもち米団子を生姜汁に浮かべた ronde と呼ばれる軽食を作る慣わしがある。2005 年 7 月 20 日にたまたま筆者は、自他共に認めるトトツ (Totok) の家が経営するコピー屋を訪れたのだが、経営者の妻は店の奥から自家製の ronde を持ってきて、「教会に通う人 (orang gereja) はもうこんなことしないのだけど、ほら、うちは古い (kuno) からね」と笑いながら筆者に饗した。このように、特定の華人文化はしばしば、やがては廃れ行く古いものと認識されている。

127) もちろんそれ以外に、ついこの前までの抑圧的な体制下では考えられなかったパフォーマンスが今や許される、という驚きに近い感動も見逃せないのであるが。Suryadinata [1993: 271] は、プラナカン華人の間で中国語が失われ、文化的にもインドネシアと西洋双方の影響を受け、さらに多くがキリスト教を奉じる中、特に華人学校で学ぶ機会がなくインドネシア的思考を身につけて育った若い世代にとっては、華人文化が馴染みのない (alien) ものになっていると指摘している。

128) 現在獅子舞は、州レベルや国レベルでコンテストが組織されており、演技者にはプリズミの姿が目立つ。ルンバンには Garuda Mas, Naga Mas という 2 つの龍・獅子舞団があったが、2003 年 2 月 15 日 (元宵節) をもって両者は Dwi Mustika (双宝龍獅団) として 1 つに統合され、ヤヤサン・ドゥウィ・クマラの下部組織となった。演技者のほとんどはやはりプリズミ (ジャワ人) の子供たちであり、彼らは「カッコいい (keren)」、「規律 (disiplin) を学べる」などの理由で参加している。

129) 筆者はかつて、インドネシアにおいて華人性なるものが歴史的に彼らの外部から押し付けられてきた点を強調したが [津田 2001]、華人性、あるいは華人文化に関して今現在起こっていることは、たとえその内容にまだ馴染みがないとはいえ、華人自らが積極的に「自文化」を摂取しようとしている全体的な方向性があるという点で、特にスハルト体制期のネガティブに宛がわれた華人性とは構図が大きく異なっている。

りされていく中国寺院に「アスリ」なものを感じないのと似て、「何となく馴染みがない」、あるいは「恐らくは自分のものなのだろうが、まだ完全に自分のものとも思えない」という、一言で言えばどこことなく「アシン (asing)」なものだったのではなからうか。

「アシン」という語は辞書的には、英語の “strange”, “foreign”, “alien” など馴染みのなさや異質性、あるいは “odd” と訳されるであろう不自然さ、さらには “remote” や “isolate” など対象との距離感・隔絶性を示すような意味を概念的に含んでいる¹³⁰⁾。たとえばよく目にする形として、「人」を表す “orang” にこの語を修飾させれば「外人 (orang asing)」の意となるし、オランダ時代に華人をヨーロッパ人・原住民から区別するために用いられていた奇妙な分類名称「外来東洋人 (Timur Asing)」にも、この語は使われていた。また、前に示した「中国寺院の整序に関する内務大臣指示」の中で、「インドネシアの個性」に合わぬので排除されるべきとして示されていたのも、「外国の文化システム (tata budaya asing)」なるものであった¹³¹⁾。このように、土着性の文脈では「アシン」は概念上「アスリ」と対立し、華人は外来者として常に「アシン」な存在と位置付けられてきた¹³²⁾。

陳黄式先生の国家英雄化プロジェクトが動き出そうとしたとき、ラセムやルンバンの人々が示した反応というのも、この何か異質でよそに属しているものを見るような感覚、すなわち「アシン」なものに接する時の違和感であった。それは彼らが、「そのことなら Hn おじさんに聞きな」などと、例のパトロン・ヒエラルキーの現状を託つような言明をするのと並んで、「ああ、それはジャカルタの人 (orang Jakarta) がやっていることだろう？」などと、我が事でないようにそっけないそぶりを頻繁に見せたことから窺えよう。彼らは、ここでもやはり上の方だけで勝手に事が決められていくという、あのプロセスから疎外されている (di-asing-kan) との思いを新たにしたのもさることながら、陳黄式先生にインドネシアの全華人のシンボルとなるような価値があるという発想それ自体に、どうしても馴染みのない (asing) ものを感じざるを得なかったのである¹³³⁾。

そしてまた重要なことに、そもそもそのようなプロジェクトを持ち込んだのも、同じ華人でありながら「ジャカルタの人」などといった具合に、どこか自分たちとは異なるよそ者 (orang asing) と認識されてしまうのである¹³⁴⁾。

130) Echols & Hassan [1997: 32] の “asing” の項参照。

131) 註 100 を見よ。

132) 外国籍者を一般に “WNA=Warga Negara Asing” というのに対して、インドネシア国籍者は “WNI=Warga Negara Indonesia” と呼ばれる。1945 年憲法第 26 条第 1 項によれば、インドネシア国籍者は「固有の (本来の・生来の・生粋の) インドネシア民族 (bangsa Indonesia asli)」と、法令で定められた「その他の民族 (bangsa lain)」の諸個人から成ると規定されているが、“WNI” と言うだけでしばしばインドネシア国籍取得済みの華人 (=WNI keterunan Cina) を意味することからも明らかなように、華人は自動的にインドネシア国籍者となれる「アスリ」な「インドネシア民族」ではなく、そもそも属性として「アシン」な「その他の民族」であることが前提とされている。この “WNI” という無機質な法律用語が使用されるたびに、理念上華人の国民としての地位は極めてテクニカルなものであると再確認されるのだ。

133) 2004 年 1 月 16 日の昼時、筆者はいつものように福德廟でおしゃべりをしていたが、話題が陳黄式先生の件に及ぶや、居合わせた初老の華人男性 (註 58 と同一人物) は以下のように語った。「国家英雄にするだって？ ああ、そりゃジャカルタの人さ。どう言えがいいのかな…、何か馴染まないんだよな、そんな考え、田舎もん [=自分たちルンバンの人] にはさ、はは…。(Mau dijadikan Pahlawan Nasional? Wah, orang Jakarta tuh. Gimana ya..., terasa asing gitu loh, pikiran seperti itu bagi orang desa, ha ha…)」

134) 実際に LPPMTI によりルンバン・ラセムに派遣された FI は、ルンバン出身で少年時代まで

7. むすび

本稿で見てきた陳黄武先生国家英雄化プロジェクトとは、端的に言って、スハルト体制崩壊後華人に対する締め付けが弱まり、比較的自由な雰囲気が生じつつある中で、従来彼らに向けられてきた差別・抑圧を打破しようという明確な政治的意図の下、インドネシアの全華人の大同団結を謳い、ひとつの集団(=スク)として「インドネシア民族の一員」としての確固たる地位を模索していこうとする象徴的運動であった。

ここで焦点となった陳黄武先生については、従来その事績に関する伝承が地元でいくつものヴァージョンで、しかも大抵はあやふやなまま記憶されていた。だが、口承で伝わっていたそれらいくつもの物語は、それなりに出所が明らかな『ラセム史話』という文字で書かれた史料が出現し、さらにはそれが発言力のあるローカル・中央双方の人物・団体の手を経て権威付けられることにより、ひとつの「歴史」に回収されていった。

そうして出来上がった陳黄武先生像は、華人国家英雄の候補としてはまさにうってつけのものであった。というのも、そもそも兩人物には「華人对プリブミ」、「華人对ムスリム」という今なお頻繁に語られる二分法を乗り越える資源が備わっていたのだ。この点は、当初国家英雄への推戴の有力候補に挙がっていた鄭和とて同じであり、あくまでそれは両項の架け橋としての役割に留まり、華人性の主張によってこれらの対立軸を大きく踏み越え、反対側の項の地位を脅かしたりするほど

先鋭なものではない¹³⁵⁾。

そしてこれまた鄭和についても言えることだが、華人代表として祀り上げられようとした人物がもはや遠い過去の半ば伝説と化した人物であったということも見逃せない。ナショナリズムの時代以来、華人内部は様々な政治潮流に分裂し、時にはプリブミと敵対関係にもなった。そうした中でいわゆる現代史に属する人物、例えばインドネシアへの貢献著しいとして多くの雑誌に紹介されていたジョン・リーなどを華人国家英雄に仕立て上げて、それは従来の支配的言説からすれば、所詮大部分の「愛国的でなかった華人」の中の数少ない「例外」としか見なされなないかもしれない。一方、陳黄武先生など遠く近代以前にまで遡れば、そうした議論の余地ある現代政治と直結する恐れのない、完全なる過去として対象化できるばかりか、多様な政治潮流を捨象して「一枚岩の華人」を想像して語ることもでき、さらにはオランダというものは直接の脅威ではないがインドネシアにとって理念上永遠の「他者」とも言うべき媒介項を経ることで、「華人とプリブミ(ジャワ人)の共生の時代」などといった世界を描き出すことも可能なのだ¹³⁶⁾。このように陳黄武先生は、掘り起こし可能な今日的価値を潜在的に持っていたのみならず、現代とのあらゆるしがらみから自由な、そしてインドネシア全華人のルーツとして負託可能な、伝説的に遠い父祖の時代の誇るべき、しかし無毒な「歴史」にまつわっていたのである¹³⁷⁾。

こうしてジャカルタの華人団体の呼び掛けによって開始されたこの国家英雄化プロジェ

／を同地で過ごしたにも関わらずである。

135) これは例えば、ジャワにイスラームを伝えた九聖人(Walisongo)のほとんどが実は華人であったなどと声高に唱え、それを華人国家英雄として推戴する時に予想される甚大なる影響を考えてみれば明らかであろう。

136) オランダ入植以前には華人とプリブミは何の問題もなく交わり合い共生していたのだ、と強調する議論は非常に多いが、『ラセム史話』にもそれはしっかりと記されていた(註51を見よ)。

137) 言うまでもなくこれは、遠い過去に各地方を治めていた王族が、スハルト期になって相次いで国家英雄に認定されていく際の論理と重なっている。インドネシアに散らばる全ての華人のルーツとなるためには、系図も明らかなほどの過去へと歴史を遡れば遡れるだけ良いのだ。

クトは、インドネシアの全華人を取り結ぶ「同朋意識」に訴えかけるものであった。それは、陳黄武先生を称えるという基本的姿勢で地元の意向と何ら相容れぬところはなく、またその方向性も時流に乗っているように思われた。しかしながら本稿を通じて見たように、ルンバン・ラセム両町の華人たちは結局その申し出を受け入れることはなかった。それは一言で言えば、全華人の団結を呼び起こす「同朋意識」などといったものに対する違和感が存在していたからである。

レヴィ＝ストロースはかつて、人類学が社会科学へ行ない得る最も重要な貢献は、「真正な社会」と「非真正な社会」という社会の二つの様相の根本的な区別を導入したことにあるだろうと述べた〔レヴィ＝ストロース 1974: 409〕。これを踏まえて小田〔2001: 309〕は、ここで言う真正な社会とは顔の見える関係でつながる小規模な社会であり、非真正な社会とは近代になって出現した間接的コミュニケーション（書物、写真、新聞、ラジオ、テレビなど）によってのみ結ばれる大規模な社会である、そしてそのような顔の見える具体的な関係の連鎖の中にある小規模な社会と、ネーションやエスニック・グループのように法や貨幣やメディアに媒介された間接的コミュニケーションによってのみ結ばれる大規模な社会との間には、経験の質の違いがあると説明する。小田はさらに、この二つの社会のあり方の違いを B. アンダーソン〔1997〕の「想像される共同体」における想像のスタイルの違いに読み替え、真正な社会のレベルでは、顔の見える関係からの想像によって、そこでの経験は感性的なものや独自の固有性を失わず具体的なまま共有され得るのに対し、非真正とされる後者、例えばネーションなどにおいては、未知の人同士を同じ

集団として結び付ける絆は具体的関係性の連鎖に基づくものではなく、個と明確に境界付けられた全体とが無媒介に結び付けられるという想像のスタイルをとっている、したがってそこで共有される経験というのも均質で空虚な性質を持つ抽象的なものになると指摘する〔小田 2001: 308-312〕。

インドネシア全土に散らばる華人たちは、社会的に「華人であるか否か」があらゆる局面で意味を持つ中であって、政府が音頭を取る「同化」の掛け声とは裏腹に、いつまでも変わらず華人であることを意識させられ続けてきたと言ってもよい。一方で 32 年の長きにわたる新秩序体制のもとでは、華人の連帯を謳ったり、華人としての価値を誇るべく打ち出すようなことは厳しく抑えられてきた。この間彼らをひとつの集団として繋ぎとめておくものがあったとすれば、それは「同朋意識」などといった積極的なものではなく、極論すれば彼らに向けられるネガティブな言説、そして差別的待遇を受ける「二級市民 (warga kelas dua)」としての共通経験のみだったとも言えよう。華人国家英雄プロジェクトというのはある意味、そうした外部から付与されるマイナスの価値のみによって支えられてきた集団意識に、新たにプラスの内実を注ぎ込んで活性化させようとする試みでもあった。

こうしたナショナルな広がりをもってイメージされる華人像とは別に、今視点をもっとローカルな場へと落とし込んでみると、ルンバンやラセムの町にもそれぞれ数百世帯ずつの華人人口が存在する。インドネシアの中小都市に典型的に観察されるように、彼らは町の中心部のごく狭い範囲に寄り添うように集住している¹³⁸⁾。そんな彼らの間には、数世代にわたって網の目のように張り巡らされ

138) このような地理的配置のパターンは、オランダ植民地期に都市中心部に華人居住地为設定されていたことに加え、スカルノ期に出された「大統領規則 1959 年第 10 号 (Peraturan Presiden No.10/1959)」により村落部での外国籍民の経済活動が禁止されたのに伴い、華人の都市集住が加速されたことなどによってもたらされたものと考えられる。

た親族関係が存在し、また仕事や教会・寺院の関係から近所付き合いに至るまで、フォーマル／インフォーマルの別を問わず日頃から様々な具体的関係が取り結ばれている。このように始終顔を突き合わせながら営まれる彼らの日常生活の合間を、次から次へとゴシップが湧いては駆け巡っていき、そのことによって彼らは一層お互いに「顔の見える」関係性で結び付けられている。

もちろん彼らの交友関係は華人同士、あるいは狭い町内の枠を越えて広がっている。また、そもそも地方小都市における彼らの生活を「真正さ」という言葉でもって本質主義的に捉え、ロマンティックな眼差しで美化しようというのでもない。ただ現実として、上記のように目に見える地理的・社会的布置関係のもと、「ルンパンの華人コミュニティ」や「ラセムの華人コミュニティ」といったまとまりは、人々に極めて自然に意識されるばかりか、濃密な日常的付き合いという内実に支えられて、かなりの実感を伴っているということは確かである¹³⁹⁾。実際彼ら自身、しばしばジャカルタやメダン（Medan）など遠い別の街の華人コミュニティを引き合いに出しては、自分の町のコミュニティを殊更に

意識的に区別して語ろうとする。いや、時にはお互いわずか12 kmしか離れていないルンバンとラセムの町の華人同士ですら、互いに自分たちとは何かが違うと想像・表象し合うこともあるのだ¹⁴⁰⁾。

ここからも分かるように、ローカルな場で日々現れ出て具体的に経験される華人であることと、例えば「インドネシア全華人の同朋意識」などといったものとは、明らかに生活実感の点において、すなわち「真正さのレベル (niveaux d'authenticité)」において異なる。とりわけ後者は、スハルト体制下では長年にわたり否定され続けてきたがゆえ、ある日突然そのような紐帯を声高に主張せよと言われてみても一瞬ためらわざるを得ない¹⁴¹⁾、そうした違和感をはねのけてまで積極的に打ち出していくほどの実感にも乏しい（この違和感は、突然価値あるものと採り上げられた文化的シンボルに対して抱かれた感覚でもある）。そんな急に降って沸いたような比較的抽象的な集団意識に基づく政治的プロジェクトに乗っかることは、日々の生活からは一段跳躍を必要とする冒険的な営為であり、何よりも不安を誘う。そこで、社会的開放感から同じ華人性の表明を始めるにし

139) このようなまとまりの意識は、必ずしも町の華人コミュニティが常に一枚岩であることを保証するものではない。日頃はむしろお互い顔が見えずぎっているため、何か全体で意見集約を図るにしても、その都度あまりに豊かな個々人の思惑や様々なしがらみが表面化し、彼ら自身「まとまりがない」と嘆くことになるのだ。

140) ルンパンの華人たちは大成した者の多いラセムの華人たちを指して、「彼らは商売上手だがケチで社会性がない」としばしば口にし、逆に自分たちはホスピタリティに満ちていると誇る傾向にあるが、こうした性向の違いは「ルンバンとラセムでは水が違うからだ」などと説明される。ラセムの華人に対するこうしたネガティブな評価は、ジャワでは広く流布しているようであり、彼ら自身もそれを十分意識している。メダンの華人も「お金にうるさい」、「したたかだ」などと表象されることが極めて多いが、その際には「トット対ブラナカン」の対比からジャワ華人が引き合いに出されるのが一般的である。一方ジャカルタなど大都市に暮らす人々は、華人に限らずよそよそしい“lu-lu-gue-gue”なものと表現される。

141) 華人性の行き過ぎた主張によって、目下同情的でいてくれるブリブミの反発をいずれは招くのではという恐れは、少なからぬ華人によって抱かれている。どこまで踏み込んで華人性を強調しても大丈夫なのか、その「一線」が見えないことも、このためらいに結び付いているようである[Budiman 2005: 100]。貞好は、生地インドネシアに根差しインドネシア国民として生きていくことを疑いようのない前提とした上で華人性を主張していくあり方が、ポスト・スハルト期のひとつの大きな潮流になりつつあると展望しているが[貞好 2005: 46]、本稿で見た「インドネシアに貢献する華人」、あるいは「華人とブリブミの共生／共闘」といった語りは、華人性を強調しつつもそれがインドネシア人たることとは矛盾しないことを示す、まさに「一線を越えない」穏当な主張であると言えよう。

でも、それはナショナルな広がりを持ったものとなる以前に、先ずもって生活実感の伴うローカルな華人コミュニティの論理を満たすもの、ここで言えばひとつの町内の寺院支配をめぐるパトロンらの思惑が交錯したものに留まってしまうのだ。もちろん、このようにナショナルな連帯に自ら加わっていかうとしないローカルな側の決断というものは、何もパトロンたちのみの意向によるわけではなく、それらを取り囲む人々に通底している無関心さとも同調するものであった。

インドネシア全華人の地位向上のために手掛けられた陳黄武先生国家英雄化計画、それを前にして垣間見られた人々の無関心さというのは、単にあらゆるプロセスがパトロン主導で自分たちの手の届かぬ所で進められてしまうという、ローカルな力学に対する諦念だけによるものではない。それは、緊密な日常的コミュニケーションに基づいて実体的に捉えられるコミュニティ意識から、華人という名前だけを差し当たりの共通項にそれを広く拡張・想像し、さらにはそこに積極的な意味を持たせようとする際に生じる齟齬を如実に物語っているように思われる。ジャカルタ発のナショナルな広がりを持つ意識に基づいたエスニシティの呼び掛けは、目下のところローカルな場では、「アシン」な者の「アシン」な企てとしてしか映らなかったのである。

文献・資料リスト

●引用文献●

- Ajisaka, Arya. 2004. *Mengenal Pahlawan Indonesia*. Depok: Kawan Pustaka.
- アンダーソン、ベネディクト. 1997. 『増補 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆 (訳), NTT 出版. [Anderson, Benedict. 1991(1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions].
- Blussé, Leonard. 1991. "The Role of Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life: A Conference in Retrospect." *Indonesia* (special issue), 1-11, Ithaca: Cornell South-

- east Asia Program.
- Budiman, Arief. 2005. "Portrait of the Chinese in Post-Soeharto Indonesia." in Tim Lindsey & Helen Pausacker (eds.) *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*: 95-104. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Coppel, Charles A. 1976. "Patterns of Chinese Political Activity in Indonesia." in J.A.C. Mackie (ed.) *The Chinese in Indonesia; Five Essays*. 19-76, Melbourne: Thomas Nelson Ltd.
- . 2005. "Introduction: Researching the Margins." in Tim Lindsey & Helen Pausacker (eds.) *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*: 1-13. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Coppel Carles A. & Leo Suryadinata. 1970. "The use of the Terms 'Tjina' and 'Tionghoa' in Indonesia: An Historical Survey." *Papers on Far Eastern History*, 2: 97-118, Canberra: Division of Pacific & Asian History, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.
- Dahana, A. 2004. "Pri and Non-Pri Relations in the Reform Era: A Pribumi Perspective." in Leo Suryadinata (ed.) *Ethnic Relations and Nation-Building in Southeast Asia*. 45-65, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Echols, J.M. & Hassan Shadily. 1997 (1989). *Kamus Indonesia-Inggris (Edisi Ketiga)*. Jakarta: Cornell Univ. Press & Gramedia.
- ギアツ、クリフォード. 1987 (1973). 『文化の解釈学』Ⅱ, 吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作実 (訳), 岩波書店. [Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books].
- 後藤乾一. 1990. 「エスニシティとネーション—西部ジャワ・スンダ政治史を手掛かりに」, 土屋健治 (編) 『講座東南アジア学 第6巻 東南アジアの思想』, 123-146, 弘文堂.
- . 1993. 「バベルキの結成・発展・崩壊」, 原不二夫 (編) 『東南アジア華僑と中国—中国帰属意識から華人意識へ』, アジア経済研究所.
- Herlijanto, Johan. 2003. "Tionghoa di Persimpangan: Studi Mengenai Gerakan Sosial Orang Indonesia Keturunan Tionghoa Sejak Tahun 1998." *Studia Sincia* (Seri Studi Cina No.02): 1-26, Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.
- Heryanto, Ariel. 1998. "Ethnic Identities and Erasure: Chinese Indonesians in Public Culture." in Joel S. Kahn (ed.) *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics*

- of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore and Thailand*. 95-114, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Heuken SJ, Adolf. 2000. *Historical Sites of Jakarta*. Jakarta: Cipta Loka Caraka.
- INTISARI. 2002. *Pelangi Cina Indonesia*. Jakarta: Intisari Mediatama.
- Jahja, H. Junus. 1991. *Nonpri di Mata Pribumi*. Jakarta: Yayasan Tunas Bangsa.
- . 2002. *Peranakan Idealis: Dari Lie Eng Hok sampai Teguh Karya*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Kamzah, R. Panji. 1858 (1966, 1985). "Carita (Sejarah) Lasem." (compiled by R. Panji Karsono in 1920). in U.P.Ramadharm & S. Reksowardojo (compilation) *Sabda Badra-Santi*. 8-62, Kudus.
- Kasetsiri, Charnvit. 2003. "The Construction of National Heroes and / or Heroines." in James T. Siegel & Audrey R. Kahin (eds.) *Southeast Asia over Three Generations: Essays Presented to Benedict R. O'G. Anderson*. 13-25, Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.
- 加藤 剛. 1990. 「「エスニシティ」概念の展開」, 坪内良博 (編) 『講座東南アジア学 第3巻 東南アジアの社会』, 215-245, 弘文堂.
- . 1993. 「飼育されるエスニシティ」, 矢野暢 (編) 『地域研究のフロンティア』, 153-192, 弘文堂.
- Kipp, Rita Smith. 1993. *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*. The University of Michigan Press.
- レヴィ=ストロース, C. 1972. 「社会科学における人類学の位置および人類学の教育が提起する諸問題」, 川田順三 (訳) 『構造人類学』, 383-426, みすず書房.
- Mackie, J.A.C. & Charles A. Coppel. 1976. "A Preliminary Survey." in J.A.C. Mackie (ed.) *The Chinese in Indonesia: Five Essays*. 1-18, Melbourne: Thomas Nelson Ltd.
- Menzies, Gavin. 2002. *1421: The Year China Discovered America*. New York: Bantam Press.
- 三田宗介・栗原 彬・田中義久 (編). 1988. 『社会学事典』, 弘文堂
- 永積 昭. 1980. 『インドネシア民族意識の形成』, 東大出版会.
- 小田 亮. 2001. 「越境から, 境界の再領土化へ—生活の場での〈顔〉の見える想像」, 杉島敬志 (編) 『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以後』, 297-321, 世界思想社.
- Pramoedya Ananta Toer. 1998 (1960). *Hoakiau di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Garba Budaya. (first published in 1960 by Bintang Press).
- Remmeling, Willem. 1994. *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1726-1743*. Leiden: KITLV Press.
- 貞好康志. 1995. 「ブラナカン華人の同化論争 (1960年) — 「インドネシア志向」のゆくえ」, 『南方文化』 (22) : 1-22.
- . 2004. 「ジャワで〈華人〉をどう識るか—同化政策 30 年の後で」, 加藤剛 (編) 『変容する東南アジア社会—民族・宗教・社会の動態』, 61-92, めこん.
- . 2005. 「インドネシア華人の生地主義 ナショナリズム—序説」, 『二十世紀研究』 (6) : 27-51.
- Salmon, Claudine. 1981. *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia: a provisional annotated bibliography* (Etudes insulindiennes-Archipel 3). Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- . 1993. "Cults Peculiar to the Chinese of Java." in Cheu Hock Tong (ed.) *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia: Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore and Indonesia*. 279-305, Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications.
- Salmon, Claudine & Anthony K.K. Siu (ed.) 1997. *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia, Volume 2: Java*. (under the direction of Wolfgang Franke). Singapore: South Seas Society, Paris: EFEO, Archipel.
- Schreiner, Klaus H. 1997. "The making of national heroes; Guided Democracy to New Order, 1959-1992." in Henk Schulte Nordholt (ed.) *Outward Appearances; Dressing state & society in Indonesia*. 259-290, Leiden: KITLV Press.
- . 2002. "National Ancestors': The Ritual Construction of Nationhood." in Henri Chabert-Loir & Anthony Reid (eds.) *The Potent Dead; Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*. 183-204, Crows Nest and Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.
- 関本照夫. 1982. 「ジャワ聖墓巡礼考—イスラームと土着的伝統主義」, 中牧弘充 (編) 『神々の相克—文化接触と土着主義』, 109-138, 新泉社.
- . 1994. 「序論」, 関本照夫・船曳建夫 (編) 『国民文化が生れる時—アジア・太平洋の現代とその伝統』, 5-32, リプロポート.
- Setiono, Benny G. 2003. *Tionghoa dalam Pusaran Politik*. Jakarta: Elkasa.
- Skinner, G. William. 1963. "The Chinese Minority." in Ruth T. McVey (ed.) *Indonesia*. 97-117, New Haven: Human Relations Area Files.
- Slamet Muljana. 2005 (1968). *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LkiS. (first

- published in 1968 by Penerbit Bhratara).
- Subianto, Benny. 2000. *Chinese Indonesians in Transition: From Political Repression to Bewilderment*. Unpublished manuscript.
- Sumanto Al Qurtuby. 2003. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press.
- Suryadinata, Leo. 1993. "Confucianism in Indonesia: Past and Present." in Cheu Hock Tong (ed.) *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia: Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore and Indonesia*. 251-277, Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications.
- Suryadinata, Leo (ed.). 1997. *Political Thinking of the Indonesian Chinese 1900-1995, A Sourcebook*. (2nd Edition). Singapore: Singapore University Press.
- Sutherland, Heather. 1973. "Notes on Java's Regent Families, Part I." *Indonesia* (16): 113-147.
- Suwarsih Warnaen. 2002. *Stereotip Etnis dalam Masyarakat Multietnis*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Tan, Mely G. 2004. "Unity in Diversity: Ethnic Chinese and Nation-Building in Indonesia." in Leo Suryadinata (ed.) *Ethnic Relations and Nation-Building in Southeast Asia*. 20-44, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tjandinegara, Wilson (陳冬龍). 2002. *Bayangan Air Mata Dari Taman Firdaus: Potret Kehidupan Orang Tionghoa Melarat di Kalimantan Barat* (『來自樂園的淚影—西加貧苦華人生活寫真』). 印尼與東協.
- 土屋健治. 1991. 『カルティニの風景』, めこん.
- 津田浩司. 2001. 『外部性としての華人—インドネシアにおける華人の意味』, 東京大学大学院総合文化研究科提出修士論文.
- . 2006. 「中国寺院か仏教寺院か？—スハルト体制下インドネシアの交渉される華人性—」, 『南方文化』(33): 67-106.
- 山下晋司. 1998. 「飼い慣らされるエスニシティ, 暴力化するエスニシティ—現代インドネシアの民族と国家」, 西川長夫・山口幸三・渡辺公三(編)『アジアの多文化社会と国民国家』, 26-45, 人文書院.
2000. Nomor Publikasi: 33175.0102.
- Sejarah Klenteng Babagan Lasem*. Terjemahan ringkas dari *Babad Tanah Jawa jilid 23*, hlm.11-16. Percetakan Balai Pustaka tahun 1940 seri No. 1289V. Karangan: Temenggung Martopura. Dibuat oleh S.Hartono Ki Dwidjowijoto & Djoko Susanto Prajogo.
- Sadeli, Eddy & Partners, 2002, *Dicari 1000 orang WNRI etnis Tionghoa untuk mengisi lowongan anggota DPR-RI, DPD, DPRD Tingkat I, DPRD Tingkat II pada Pemilihan Umum ± bulan Juni 2004*.
- Tim Peneliti, kerjasama Kantor Pariwisata Kab. Rembang dengan Pusat Studi Sejarah dan Budaya Maritim Universitas Diponegoro Semarang, 2003, *Menggali Warisan Sejarah Kabupaten Rembang untuk Pengembangan Obyek Wisata*.

●定期刊行物●

- BULETIN PSMIT*. Jakarta: Yayasan Suara Humanis.
- Buana Minggu* (日曜刊), Jakarta.
- 『じゃかるた新聞』(日刊): ジャカルタ.
- Kompas* (日刊) Jakarta.
- Republika* (日刊), Jakarta.
- SINERGI* (月刊), Jakarta: Yayasan Media Maitri.
- SINERGI INDONESIA* (月刊) Jakarta: Lembaga Kajian Sinergi Indonesia.
- TEMPO* (週刊), Jakarta.

●ウェブ・サイト●

- Indonesia Media Online*: <http://indonesiamedia.com>
- Siu Tao*: www.siu tao.com

原稿受領日—2006年9月29日

掲載決定日—2007年4月12日

●資料●

- Anggaran Dasar Yayasan Dwi Kumala* (1995).
- BPS Kab.Rembang (Badan Pusat Statistik Kabupaten Rembang), 2000, *Kabupaten Rembang Tahun 2000: Hasil Sensus Penduduk*

山地からみた中緬辺疆政治史

18-19 世紀雲南西南部における山地民ラフの事例から

片 岡 樹

(目白大学非常勤講師)

Political History of Sino-Burmese Periphery as Viewed from the Hills A Case Study on the Lahu Highlanders of Southwest Yunnan in the 18–19th Century

KATAOKA, Tatsuki

Part-time Lecturer, Mejiro University

This paper examines the highlanders' role in local political system in Southwest Yunnan, China, in the 18–19th Century by taking the case of the Lahu into account. The development and collapse of politico-religious integration of the Lahu explains the dynamics of inter-ethnic relationship in Sino-Burmese periphery.

The expansion of the political integration of the Lahu was a product of inter-ethnic competition among the newly emerging Han Chinese immigrants, declining Shan chiefdoms, and the highlanders, which was accelerated in the 18th Century. Factors that contributed to this change were Qing dynasty's administrative intervention, migration of the Chinese workers into the silver mines, political instability that came from dynasty changes in Burma and Siam. Such political environment in the 18–19th century provided room for the Lahu to challenge the Shan chieftaincy.

The development of such hill polities shows a common pattern in relation to higher authorities. The increase of political autonomy of the Lahu within the Shan chiefdoms was at least tolerated by the Qing court in the name of indirect administration. And the further increase of political power of the Lahu threatened indirect administration itself. The result of this development was Qing's military expedition to the hills and introduction of direct rule. This cyclical pattern continued until Sino-Burmese borderline was officially demarcated in the late 19th Century to eliminate the niche for semi-autonomous polity in the periphery.

The political dynamics around the Lahu in the 19th Century further suggests some trends of social change among the highlanders. One plausible hypothesis

Keywords: Lahu, Chinese ethnic minorities, highlanders, premodern polity, Buddhism

キーワード: ラフ, 中国少数民族, 山地民, 前近代の政体, 仏教

is that the settlement pattern and agricultural system of the the Lahu in the 18–19th Century was changing toward more permanent settlements based on wet rice cultivation after they went under cultural influence of the Han Chinese migrants, and such trends contributed to the emergence of multi-village political organization. Another hypothesis is that the Lahu polity was heavily influenced by the religious movements of neighboring ethnic groups at that time. The influence of both the Bailien cult with Maitreya worship and Lama-like cult with the supremacy of the living Buddha are found in the basic conception of power in the politico-religious leadership among the Lahu. This suggests that supra-ethnic network of religious cults was prominent in early modern Yunnan and the Lahu polity emerged and worked as a part of such network.

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. はじめに 2. 民族間関係の流動化をうながした諸要因 <ol style="list-style-type: none"> 2-1 清朝の行政介入 2-2 鉱山ブーム 2-3 国際関係の変動 3. ラフ地区の自立化 <ol style="list-style-type: none"> 3-1 仏教の伝来 3-2 19世紀前半のラフをめぐる政治力学 3-3 19世紀後半のラフをめぐる政治力学 | <ol style="list-style-type: none"> 4. 国際関係と介入の論理 <ol style="list-style-type: none"> 4-1 嘉慶期の例 4-2 光緒期の例 4-3 間接統治のジレンマ 5. さらなる考察のための課題 <ol style="list-style-type: none"> 5-1 山地焼畑民の政治統合をめぐる問題 5-2 宗教運動と異民族 6. おわりに |
|---|--|

1. はじめに

本稿は、近代国家以前の華南と東南アジアの境界領域における政治体系の動態を、特に雲南西南部の山地民の視点から明らかにすることを試みるものである。

この地域の政治体系については、平地諸民族と山地諸民族のそれぞれのフィールドにおいて一定の研究の蓄積が存在する。ただしそこにおおむね共通するのは、山地と平地で別個に研究が進められる傾向である。雲南西南部に関していえば、平地タイ系諸民族（本稿では便宜上シャンと総称する）の政治制度、王権イデオロギー、対外関係などはこれまで

も盛んに論じられてきた¹⁾。ただしその一方で、シャン王権を取り巻く山地諸民族をも視野に含めた政治体系については十分に論じられてきたとはいいがたい。これはある程度、資料面での制約に起因する問題でもある。自らの言語による文字資料を残してきたシャンとそうでなかった山地民との違いが、ほぼそのまま研究者の関心に反映されているといえる。

とはいえ、民族誌的資料を援用しつつ山地民の歴史を明らかにする試みは、近年中国民族学の分野で成果を収めつつある²⁾。ここでの問題は、それらが各族史単位の研究に自足する傾向をもつため、その成果が隣接異民族をも含めた政治体系の分析に有効に接続されていないことである³⁾。逆にいえば、そうし

1) 近年の代表的なものとしては、たとえば長谷川 1982, 1991, 加藤 2000, 武内 2005 など。

2) 本稿の取り扱うラフについていえば、そうした試みの典型的な例が王・和 1999 である。

3) これと同じことは、中国からビルマ、タイに至る山地民ラフの宗教史を論じたウォーカーについてもいえる (Walker 2003)。

た接続作業を行うことで、山地と平地とで別個に行われてきた研究の知見をもとに、地域社会の民族間関係を立体的に組み立てることが可能になるとの展望が得られる。

山地と平地との政治面での相互交渉については、上ビルマのカチン山地に関するリーチの古典的労作がひとつのモデルを提供する⁴⁾。彼の図式は、カチン山地の政治的動態を、平地の専制王政と山地の村落共和国という対照的な政治モデルのあいだの振り子運動として提示するものである。しかしそこでは、この主題が強調され過ぎるあまり、結局のところ地域社会の政治史が一種の自動運動に還元されてしまうきらいがある⁵⁾。ヌージェントはこの難点を補足すべく、雲南、上ビルマにおけるマクロ政治経済の変遷がカチン山地の動態を規定していた点に注意を喚起している⁶⁾。彼の分析は主に英文資料に依拠しているが、このアプローチは漢文資料の豊富な中国側でさらに発展させ得る可能性がある。

ただしここで問題となるのは、近代国家形成に直接先行する18-19世紀の中緬辺疆の場合、山地と平地のほかにもうひとつの変数を考慮に入れる必要があるという点である。それは同地域における漢人の人口流入である。したがってシャン、山地民、漢人の三者関係がどう推移していったのかというかたちで問いを構成しなければならないのである。

ここにおいて我々は、雲南非漢民族地区における漢人の流入や土司制度の崩壊過程に関する研究群と問題意識を共有することになる⁷⁾。そのうちでも、上記の問題に直接関わる論点として特に参考になるのは、ダニエル

スおよびギエッシュの近年の問題提起である。ダニエルスは、18世紀における雲南シャン土司の改土帰流⁸⁾を事例にとりあげ、シャン土司の自壊過程を規定していたのが（漢人官吏・商人の流入にともなう）領内山地の治安の悪化や山地民の離反であったことを明らかにしている⁹⁾。またギエッシュは、18-19世紀の雲南西南辺疆において、漢人、シャン、山地民などのあいだに激しい民族間競合が展開されていたことを示し、それを「中間領域 middle ground」すなわち既存の秩序が動揺しつつある過渡期の民族間関係の特徴として把握している¹⁰⁾。これらはいずれも、雲南西南非漢民族地区における清朝の直轄領の拡大や漢人の文化的影響の浸透を、漢人による非漢人の一方的同化とみなす予定調和的な図式への再考を促すものでもある。

これらの問題提起をさらに一歩進めるための選択肢としては、従来等閑視されがちであった山地民に視座の軸を据え、この時期の民族間関係の変動過程をとらえなおしてみるという方法が考えられる。そのための事例研究の素材として、本稿ではチベット・ビルマ語系山地民のラフをとりあげる。ラフの政治統合が18-19世紀を通じてどのような展開をとげ、またそれらが中緬辺疆地域の政治体系にどのように関わっていたのかを考察するのが以下での主題である。

本論にはいる前に、まずラフについて簡単な説明を行っておきたい。ラフは羌族の分派とみなされ、雲南省北部を原郷とするが宋、元の時期より南下を開始し、明代から清代にかけて雲南西南部に至ったものと推定されて

4) リーチ 1995。

5) たとえばカーシュは、リーチが実際に行ったのは均衡モデルの批判というよりは、むしろ均衡維持の幅を広げることであったと指摘している [Kirsch 1973: 35]。

6) Nugent 1982。

7) この分野の研究は数多いが、特に代表的なものとして武内 1997などを参照。

8) 土司というのは中国の間接統治制度下において官位を受け統治に責任を負う土着首領のことである。それを派遣官僚による直接統治に置き換えるのが改土帰流である。

9) ダニエルス 2004。

10) Giersch 2001。

いる。清朝期には苦聰、菓葱、猓黒などの名称によって文献に頻出するようになる¹¹⁾。ただし彼らの自称はラフであり、本文中でも煩を避けるためラフとして一括しておく。雲南西南部での彼らの居住地域は、瀾滄江東岸の威遠（現景谷）、思茅、瀾滄江西岸の猛猛（現双江）、孟連などを中心とする。これらの地域では山間盆地にシャン小王国が点在し、それらの王が中国の歴代王朝に服属して土司に任ぜられるとともに、盆地を取り巻く山地の諸民族に対しては名目上の宗主権を主張していた¹²⁾。その中でラフの社会統合は、清朝前期から中期にかけてはきわめて小規模なものとどまっていたと考えられる¹³⁾。

実はこうした安定した秩序は18世紀には動揺し始めるのであるが、その中でラフはどのように政治統合をなしとげ、ローカルな政治体系に参加していったのか。それを考察すべく、以下ではまず第二章において、18世紀に進展した民族間関係の流動化の諸相を、特にラフと関わりの大きな分野を中心に整理する。次に第三章では、19世紀におけるラフの政治的自立化とその瓦解に至る過程を具体的に考察し、第四章では、それらがより大きな政治変動とどう関わっていたのかについて、特に清朝による介入の論理に着目した考察を行う。続く第五章では、以上の知見が18-19世紀の中緬辺疆地域におけるどのような社会変化を示唆しているのかについて、予備的な考察を加えることにする。

2. 民族間関係の流動化をうながした諸要因

2-1 清朝の行政介入

本章でははじめに、18世紀雲南西南部での民族間競合の進展について整理しておきたい。まずふれておく必要があるのは、18世紀に清朝によって部分的に行われた行政介入の強化である。たとえば瀾滄江東岸では、雍正二年（1724）から同四年（1726）にかけて威遠、鎮沅の土司が相次いで廃絶され、また同七年（1729）には普洱府が設置されるなど、清朝による干渉が強められていく¹⁴⁾。また乾隆期には、瀾滄江西岸の猛緬でも改土帰流（直接統治の導入）が実施されている。猛緬（現臨滄）のシャン土侯国（猛緬長官司）が乾隆十一年（1746）に廃絶され¹⁵⁾、緬寧城と改称され雲南西南部を監督する庁へと昇格しているのがそれである。

こうした改土帰流とあわせ、清朝は威遠、鎮沅地区の塩井の国有化も行っている。同地区の塩井は従来土着民によって経営されており、雲南西南非漢民族地区の塩の需要をまかなってきた¹⁶⁾。これらの塩井は同地区の改土帰流とほぼ時を同じくして清朝の専売事業に接収されている¹⁷⁾。

清朝が相次いで打ち出したこれらの措置に対し、周辺非漢民族は激しい抵抗を行っている。たとえば雍正五年（1727）には、威遠、鎮沅地区で非漢民族による暴動が発生し、その際にラフの一団も同地区の塩井を襲撃して

11) ラフの移住史に関する現在の定説については王、和1999: 1-16を参照。

12) 本稿ではこれら王侯については文脈により国主または土司と表記する。

13) 乾隆『雲南通志』巻二十四には、ラフは稗の栽培のほか樹皮、野菜、藤蔓の採集、または蛇、昆虫、鼠、鳥等の捕食を主たる生業としており、住居は屋根を葺かず崖に住み、「野人と同類」であったと記載されている。

14) 『滇雲歷年伝』巻十二、577-602。

15) cf. 道光『雲南通志稿』巻一百三十五。

16) 乾隆『雲南通志』巻十一では、威遠、鎮沅地区の安版、恩耕、抱母、香塩各井の塩の流通について、「順寧、雲州、元江、石屏、鎮沅、恩楽等府州県、及猛緬、猛猛、湾甸、鎮康、耿馬、猛麻、车里各夷地商販。夷民自持現価赴井、買運行銷」と記されている。

17) 「各井前係鎮沅土府、威遠土州私煎私売。雍正二年、遵旨覆奏塩務利弊等事、奏明委員試煎。三年、報明新開塩井等事。」（乾隆『雲南通志』巻十一）



図①—中緬国境部の主要地名（国境は現在のもの）

いる¹⁸⁾。また雍正十年（1732）には思茅地区において、洞窟で修行を行う「緬僧」（上座部仏教のシャン僧と思われる）を神仙と崇めるラフ（苦葱）の一派が武装蜂起し、シャン貴族を指導者とする反清反乱に合流している¹⁹⁾。その指導者が清軍によって処刑された際には、反乱に参加した群衆が茶樹を切り塩井を埋めるといった報復行動を行っていることから²⁰⁾、この反乱が経済資源の国有化に対

する非漢民族の不满を背景としていたことが推察される²¹⁾。

このうち特に塩井について付言すると、18世紀から19世紀初頭にかけては雲南での塩価騰貴や塩井行政の不正といった問題が頻繁に言及されている。たとえば乾隆元年(1736)には塩価の高騰による「夷民」の窮迫を憂慮する乾隆帝によって、塩価を百斤三両以内に抑制するよう命令が発せられている²²⁾。しかし塩の公定価格が抑制されると、ついで乾隆末年から嘉慶初年にかけては、その制度を迂回した不正が指摘されるようになる。井官や彼らと通謀した地方行政官による横流しや不正計量といった問題である²³⁾。のちに嘉慶初年にラフの政治的凝集性が急激に強まる上で、こうした塩井問題は一種のひきがねの役割を果たすことになる。

2-2 鉱山ブーム

18-19 世紀の中緬辺疆地域における民族間関係を規定した因子として、次に鉾山開発についてふれておきたい。18 世紀の雲南西南から上ビルマにかけては相次いで鉾山が開発され、それにともない大量の漢人が労働または交易のため非漢民族地区に流入していた。

たとえば孟連土侯国北部のラフ集住地区にある募乃では、刀派鼎の国主時代（1709-1730）

18) 雲南綏督鄂爾泰與雲南巡撫楊名時的奏文（雍正五年二月初十日）。「威遠猓黑鎮沉人等，于正月十七日午刻，先在抱母井地方抄擄，當夜四更時分，奔赴府城燒衙傷官劫獄放囚」，「有猓黑等數百，於十七日晚，到鎮府府按板井二處，將各路口激截圍燒搶擄」，『宮中檔雍正朝奏摺』第七輯，453-454。

19) 『滇雲歷年伝』卷十二, 621-624。なおラフの「緬僧」崇拝については、雲貴総督の高其倬による次の奏文(「宮中檔雍正朝奏摺」第二十輯, 98, 雍正十年六月十六日)を参照。「思茅地方有苦葱前往蛮壩河一緬僧, 称之為神仙。」「思属蛮壩河蝙蝠洞, 離思茅二百餘里, 竟有苦葱聚衆在彼朝拜神仙。」

20) 「其党悉力伐茶樹，塞塩井而逃」『滇雲歷年伝』卷十二，623。

21) ダニエルズ 2004 も参照。

22) 道光『雲南通志稿』卷七十一。

23) 乾隆末年から嘉慶初年にかけてはこの種の指摘が非常に多い。たとえば檀萃は嘉慶四年（1799）に上梓した『滇海虞衡志』（巻二）において、「大吏又視行塩之区為利藪，官累日深民怨滋起」と当時の弊害を指摘している。道光『雲南通志稿』（巻七十一）では、当時の雲貴總督であった富綱の「不肖井員串通舞弊，甚或恣意加煎營私漁利私販」という証言，あるいは雲南巡撫初彭齡の「不肖州県官勾通井官，於額外之私，私買餘塩行銷肥己竈戶」「州県官又有計口授塩短秤加課之弊，（中略）百姓窮苦已極」という証言を転載している。そのほか不純物の混入や密売といった問題については『滇纂』三之一事略，嘉慶二年三月の条にも具体的な記述がみられる。

に銀山が開発されている²⁴⁾。その国富をもとに、孟連国主は康熙四十八年（1709）には清朝への銀の貢納を条件に土司（宣撫司）職に任ぜられている²⁵⁾。『滇雲歷年伝』によれば、この銀山の開発には内地漢人がたずさわっていたという²⁶⁾。これは募乃に限らず、雍正六、七年（1728-1729）頃の雲南では「耕さずして食する者（鉱山労働者のこと）約十万余人」と見積もられていた²⁷⁾。

こうした鉱山開発は乾隆期にも続けられる。孟連の西北に位置する葫蘆国の茂隆では、内地漢人の呉尚賢により銀山が開発され、乾隆十一（1746）年より清朝による課税が行われているほか、耿馬でも同四十八（1783）年より領内の悉宜で銀山の開発が行われている²⁸⁾。このうち茂隆廠は当時、雲南その他各省からの多数の流入漢人を有し、開鉱、貿易に従事する者は合計2-3万人を下らなかったという²⁹⁾。18世紀の上ビルマでも、流入漢人による鉱山開発が行われていた。当時は桂家（ビルマ領に移住した明朝の遺臣）の宮里雁がボードウィンで波龍銀山を経営し、そこには広西、湖広、雲南大理永昌から人々が商販に赴き鉱徒は常に千万を下らず、といった状況であったと伝えられている³⁰⁾。

ただしこの鉱山ブームは、清朝中期雲南の行政官・知識人のあいだではむしろ憂うべき社会問題とみなされていたようである。たと

えば倪蛻は、これら鉱山が周辺の物価の高騰や環境の破壊、治安の悪化を招くために「雲南之害」「民之害」とであると断じている³¹⁾。しかも鉱山労働者は往々にして自治的な軍事集団を兼ねており³²⁾、彼らの動向は中緬辺疆非漢民族地区における不安定要素となっていたのである。その一例として茂隆廠では乾隆十五年（1750）に「鉱徒滋事」が発生しており、これら「漢奸」のビルマとの勾結を憂慮した雲貴総督は早くもその翌年には呉尚賢の逮捕と茂隆廠の解散を検討し始めている³³⁾。結局のところこれら鉱山の存在は、清朝の辺疆統治における頭痛の種となっていたわけであり、そのため嘉慶期に入ると清朝政府は、経済開発の果実を度外視してこれら「漢奸」の温床となった鉱山を相次いで閉山に追い込んでいく³⁴⁾。しかし鉱山に流入した漢人たちは概して失業後もそのまま「廠棍漢奸」（鉱山失業者の意）として滞留する傾向にあり、それがさらなる社会不安を構成していくのである。

ところで、18世紀の鉱山開発が特にラフに与えた影響については、のちの『上ビルマ・シャン州地名録』の掲げる、ラフの政治統合の起源に関する伝説のなかで言及されている。大まかに言えば、孟連領内に銀山があり、漢人がやってきてそこで働いていた、漢人たちはラフに対しワ族への貢納を断るよう

24) 雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編 1986 : 9。

25) Ibid.: 10。

26) 『滇雲歷年伝』巻十二、616。「其地募乃銀場、旺盛三十余年、故漢人絡繹而往焉。」

27) 倪蛻「復当事論廠務書」（『滇繫』二之一職官所収）

28) 道光『雲南通志稿』巻七十三。

29) 『清高宗実録』巻二百六十一（乾隆十一年三月）、巻二百六十九（同年六月）。

30) 『征緬紀略』を参照。桂家は貴家または鬼家とも表記される。なお波龍廠および桂家宮里雁については、鈴木、荻原 1977 の考証が詳しい。

31) 「復当事論廠務書」（『滇繫』二之一職官所収）による。

32) 「緬考」（『滇繫』七之四典故所収）では茂隆廠の呉尚賢や波龍廠の宮里雁のそうした側面にふれたうえで、この両名が18世紀なかばの中緬辺疆地域で「群蛮の最も畏れる者」として双壁をなしていたことを指摘している。

33) 『清高宗実録』巻三百七十五（乾隆十五年十月）、巻三百八十七（同十六年四月）、巻三百九十三（同年六月）などを参照。

34) 尤 1994 : 514。茂隆廠と募乃廠の閉山はそれぞれ嘉慶五年（1800）、同十五年（1810）である。道光『雲南通志稿』巻七十三を参照。

に助言したのでその通りにしたという内容である。ここでいう銀山とはおそらく募乃廠であろう。なおこの言及の直前では、センウィ（上ビルマの土侯国）のシャンが漢人の攻撃を受けて孟連領内に逃亡して保護を求め、孟連のソーブワ（国主）は彼らを領内の Mong Lin（猛允か？）等に入植させたがそこには銀山があったと述べられている³⁵⁾。この一連の事件は、かなりの程度まで史実を反映しているとみてよいようである。というのは、18世紀半ばの中緬辺境地域において、ほぼこれと同じ事件が発生しているからである。この点を説明するためには、まず当時の国際関係をみなければならない。

2-3 国際関係の変動

ラフの政治的自立化に関しては、18-19世紀の国際環境も大きな影響を与えている。ここでとりあげたいのは、18世紀のビルマ、シャムにおける王朝交替である。それにより、新王朝による外征の矛先が雲南西南部に向けられ、あるいは新王朝に追われたグループが同じく雲南西南部へと侵入するようになるのである。

ビルマでは1752年にタウンゲー王朝が滅び、コンバウン王朝が成立する。それに引き続く1750-60年代の上ビルマでは、ビルマ新王朝、シャン土侯国（特にセンウィ）、漢人（桂家）勢力による三つ巴の抗争が展開さ

れた。タイ国のナラーティッププラパンボン親王が整理した『タイヤイ史』によれば、事態の推移はおおよそ次の通りである³⁶⁾。センウィはビルマ軍とともに桂家を破るが、のちに両者は敵対関係に陥り、1758年にセンウィはビルマ軍に敗れ国主は雲南シャン土侯国の耿馬に亡命する。1760年には桂家がふたたびセンウィに侵攻し、それをビルマ軍が撃退する。敗れた桂家一党はその後雲南に逃亡することになる。さらに1763年にビルマ軍はセンウィに親緬政権を擁立し1765年には雲南に侵攻する。

今述べた桂家の宮里雁はビルマで敗れた後、乾隆二十七年（1762）に武装集団を率いて孟連に侵入している。そしてこの集団の処遇をめぐるトラブルから孟連国主（土司）の刀派春は殺害されてしまう³⁷⁾。『征緬紀略』によれば、翌乾隆二十八年（1763）にはビルマ軍がセンウィから耿馬、孟連に侵攻したとなっているが、これはビルマに対する朝貢関係の再開を要求するものであったらしい³⁸⁾。乾隆三十年（1765）から同三十一年（1766）にかけてもビルマ軍が孟連に侵攻し、その際に孟連土司刀派先の兄の刀派新がビルマの王都アヴァから派遣され幣貨を徴索したと報じられている³⁹⁾。当時の雲南巡撫の報告によれば、これはビルマ軍の車里（猛遮）への侵攻に孟連の協力を求めるものであったようである⁴⁰⁾。なおこのときのビルマ軍の孟連進駐に

35) Scott 1900: 577.

36) Narathipraphanphong 1962: 183-188.

37) 『清高宗実録』巻六百六十七（乾隆二十七年七月）、巻六百七十二（同年十月）。この事件については「緬考」（『滇繫』七之四典故所収）、「白古外紀」（『滇繫』七之八典故所収）、雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編 1986：68-70にも詳述されている。

38) 耿馬や孟連を含むシャン土侯国のビルマへの貢租は従来より花馬礼という名で知られていた（『征緬紀略』）。

39) 乾隆三十年十二月十九日の雲貴総督劉藻、雲南巡撫常鈞の奏文（『宮中檔乾隆朝奏摺』第二十七輯、62）による。なお雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編 1986：70-73は孟連側の視点からその経緯を詳細に伝えている。

40) 『清高宗実録』巻七百五十三（乾隆三十一年正月）。ビルマ軍と孟連との往来に関する報告を受けた乾隆帝は、それを「無知土練」らの風聞に過ぎぬと一蹴している（『清高宗実録』巻七百五十五、乾隆三十一年二月）が、実際には事実であったとみてよいであろう。

際しては、募乃廠の漢人頭目である施尚賢がビルマ軍に内応している⁴¹⁾。同時期にビルマ軍はセントゥン経由でも車里に進出しており、こうした一連のビルマ軍の行動が清朝によるビルマ侵攻（清緬戦争）を誘発することになる⁴²⁾。

ここで前述のラフの伝説を思い出せば、それが以上の経緯にほぼ対応していることがわかるであろう。とすれば、ラフの政治的自立化に際しては、ビルマの王朝交替から清緬戦争にかけて生じた雲南西南の政情の混乱、およびそれによるシャン土侯国の疲弊、あるいは畝徒集団の軍事活動の活発化などが大きく作用していたと推測しうる。

次にシャムの政権交代についても簡単にふれておきたい。コンバウン朝ビルマは1767年にシャムの王都アユタヤを陥落させるが、タクシンがビルマ軍を駆逐して新たにシャム王（トンブリ王朝）となり、ついで1782年にはタクシン王が廃位されバンコク王朝が成立する。この過程でシャムは1781年にビルマ領チェンマイを攻略し、属将カーウィラをチェンマイ国主に擁立している。このチェンマイ軍が、19世紀初頭には雲南のシャン土侯国への外征をくり返し、これら諸国への覇権をめぐるビルマと激しく対立するようになるのである。

以上みてきたような清緬暹の三大国間の抗争は、当然ながらその中間に位置するシャン土侯国に最前線での代理戦争を強いる。これらは総じていえば、シャンの国力を下落させ、その支配下にあった山地民の力を相対的に上昇させることになったのであった。

3. ラフ地区の自立化

3-1 仏教の伝来

本章では、19世紀を通じて進展したラフの政治的自立化過程を具体的にみてみることにする。ラフの政治的凝集性の強化をうながした直接の要因としては、清朝期に進行した仏教化の効果が指摘されている⁴³⁾。まずこの点について整理しておこう。

ラフに対する仏教の影響としては、早くは雍正期の思茅における「緬僧」崇拜グループの活動（上述）などが記録されている。この場合の「緬僧」とは、シャンのあいだに普及している南方上座部仏教を意味すると考えられる⁴⁴⁾。それとは別に、ラフの政治統合に対してより大きな影響を与えたのが、瀾滄江西岸での漢伝大乘仏教の普及である。

瀾滄江西岸ラフ地区の大乘仏教は、楊徳淵なる漢人僧が大理鶏足山からもたらしたものと考えられている。『拉祜族文化史』ではその到来時期は明末清初とされており、その教えは彼の弟子の銅金（俗名張輔国）によって継承されたということになっている⁴⁵⁾。ただし後述するように、張輔国の活躍が記録されるようになるのは嘉慶期（19世紀初頭）のことである。ここで明末清初の楊徳淵の到来を仮に17世紀半ばとすれば、その弟子の登場が150年後ということになってしまい符丁が合わない。いっぽう『瀾滄拉祜族自治县志』では、雍正期に楊徳淵がラフ地区で布教を行い、それ以後瀾滄江西岸ラフ地区の仏教化が進行したとなっている⁴⁶⁾。ラフ地区における大乘仏教の開祖が楊徳淵であり、その後継者

41) 『清高宗実録』巻七百五十三（乾隆三十一年正月），巻七百五十五（同年二月）。施尚賢と募乃廠、およびビルマ勢力との関係については Giersch 2001 が詳しい。

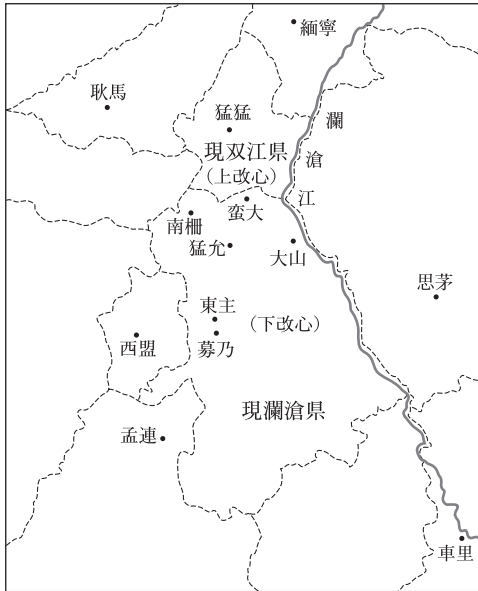
42) この経過については鈴木・萩原 1977 が詳しい。

43) 王・和 1999：61-62 および張 1994 などを参照。

44) 緬僧とは直訳すればビルマ僧であるが、この緬という字は文脈によっては上座部仏教一般の意味に用いられる。たとえば緬寺等の表現がその例にあたる。

45) 王・和 1999：194。

46) 雲南省瀾滄拉祜族自治县志編纂委員会編 1996：152。



図②—瀾滄江西岸ラフ地区

(Walker 2003: 315 の地図を一部修正。県境は現在のもの)

が張輔国であり、両者が師弟の関係にあったとするならば、仏教伝来の時期については雍正期（あるいは乾隆期）と考えるのが妥当であろう。

では仏教の普及がもたらした政治的効果とは何か。仏教化以前のラフの政治統合は、「鬼主制度」と呼ばれるものであったと推定されている⁴⁷⁾。これは簡単に言えば、村長が司祭を兼ねるという制度である。そこに仏教が持ち込まれたため、従来の「鬼主制度」は仏僧を政治指導者とする独自の複数村落統合へと発展することになった⁴⁸⁾。さらに仏教化に際し、土着宗教における至高神グシャが仏の訳語とされたことも、ラフの特殊な政教一致政体の発展に寄与したと指摘されている。ラフにおける至高神は従来はあくまで抽象的な創造神として、その他の諸神格のあいだに埋没

していたが、仏教化を契機に崇拜対象としての突出した地位を占めるに至った。これらの結果として、政治指導者は自ら仏すなわちグシャの化身と称するようになったのである⁴⁹⁾。

ラフ地区に仏教を伝えた楊徳淵は、孟連領山地の南棚を布教拠点とし、自ら南棚仏または「厄莎（グシャ）仏祖」と称して周辺住民を従え、支配下の各村落では彼の任命する仏爺が村長を兼ねるという制度がつくりあげられた⁵⁰⁾。この政治制度および南棚仏の地位は弟子の張輔国（銅金）に継承されたということになっている⁵¹⁾。もっとも、楊徳淵の時代にこの制度がどの程度広範な支配力をもっていったかは疑問の余地がある。南棚仏の政治動員力が急激に高まるのは、後述するように、嘉慶期の反乱運動に張輔国が参加して以降とみてよいためである。この反乱集団は、張輔国が参加する直前には清朝の官吏から「皆野獐黒にして君長なし」と評されている⁵²⁾。張輔国はこの無統制な一揆集団を自己の傘下に組織化し、以後十餘年にわたって山地に君臨し、シャン土侯国をも凌駕する軍事力を築きあげるに至るのである。とすれば、18世紀の瀾滄江西岸ラフ地区においては、楊徳淵の大乘仏教は一定の威信を得ていたとしても、ラフ仏教徒の政教一致の統合体がひとつの政治勢力として顕在化するのには、あくまで嘉慶期の張輔国以降と考えておくべきであろう。この点については次節で再論する。

3-2 19世紀前半のラフをめぐる政治力学

以下に見るように、嘉慶期に入るとシャン土侯国の徴税に対するラフの反抗が相次いで表面化する。言い換えれば、それまではシャン土侯国による山地の支配はまがりなりにも成り立っていたわけである。では両者の力関

47) 王・和1999: 60-61。

48) Ibid.: 61-63, 雲南省瀾滄拉祜族自治県志編纂委員会編1996: 152-153。

49) 張1994。

50) 王・和1999: 61-62, 194-196。

51) Ibid. 194-196。

52) 道光『雲南通志稿』巻一百五。

係はどのようにして逆転していったのか。

まず嘉慶元年（1796）には瀾滄江東岸の威遠でラフによる搶掠事件が発生している。『清仁宗実録』の報告によれば、扎杜に率いられたラフの一团が威遠牛肩山周辺で掠奪活動を行ったという事件である⁵³⁾。この掠奪団は雲貴総督、雲南巡撫の軍により鎮圧され、翌嘉慶二年（1797）には首謀者の扎杜が捕縛されている⁵⁴⁾。なお扎杜らの搶掠事件の同年には、瀾滄江西岸の緬寧においても「猓黒、猓狐、蒲蛮諸夷滋擾す」という事件が起こっている⁵⁵⁾。ラフ自身の伝説によれば、楊扎那、扎杜兄弟が官吏の課す重税を嫌い威遠で反乱を起し、扎那の戦死後に弟の扎杜が再起したが敗れ、彼は瀾滄江対岸の李文明（後述）の軍に合流して戦闘を継続したが最後に緬寧で捕虜となったという⁵⁶⁾。この伝説では扎杜は鎮圧後に逃亡したとされているが、これは『実録』の記事が誤報に基づくものであるか、あるいは扎杜自身ではなくその一党が対岸に逃れたことによるのであろう。いずれにせよ、当時の瀾滄江兩岸では、窮乏化したラフやその他の山地諸民族が相互に連絡をとりながら反抗を行っていたと考えてよさそうである。

これらの事件については、もうひとつ別の伏線もあったようである。事件当時の雲南巡撫は江蘭であるが、彼の後任巡撫である初彭齡は、前章で述べたような州県官による塩井での不正がラフの「滋事」の原因をなしたと断定している⁵⁷⁾。またのちの嘉慶五年（1800）には、江蘭が雲南巡撫在任中に、威遠の塩井

が水害により罹災したことの報告を怠っていたことが発覚する⁵⁸⁾。この報告に接した嘉慶帝は、「猓黒の滋事は皆塩斤墮銷による」と断じ、短秤等による塩の不正販売もすべて（塩の劣化、稀少化を放置した）江蘭の虚偽報告に起因すると述べている⁵⁹⁾。

嘉慶四年（1799）に瀾滄江西岸の猛猛では、李文明というラフの指導者が土司の苛派に対して挙兵し、土司を緬寧城に追放するという事件が発生している。ただしこれは計画性を欠いた突発的な一揆だったようであり、土司による復讐をおそれた彼はワ族地区のラフ指導者であった李小老にも急遽参加を促して運動の拡大をはかるが、住民の中には彼に従わない者も多かった。そこで李文明らは寺廟を建て、南柵から銅金和尚すなわち張輔国を招いたところ、周辺 50 か村がたちまちその指導に服することになったという⁶⁰⁾。

以上がおおよそその事件の展開である。ここからは、当時のラフのあいだで仏僧が無視し得ぬ影響力をもっていたことが看取される。ところでこの銅金という人物は、ラフではなく漢人であつたらしい。清朝の記録では彼は「漢奸」として言及されている⁶¹⁾。のちの『実録』には彼のこの当時の行動について、「張輔国は内地奸民を以て滋事不法し」云々とあることから⁶²⁾、銅金はこの反乱に漢人の一団を率いて参加していたものと推察される。

この運動は清朝による軍事介入を受け翌年には鎮圧されるが、その際の処罰は李文明ら首謀者のみに留まり、投降した銅金および

53) 『清仁宗実録』巻八（嘉慶元年八月）、巻九（同年九月）を参照。

54) 『清仁宗実録』巻十六（嘉慶二年四月）。

55) 道光『雲南通志稿』巻一百五。猓狐とは現在のワ族、蒲蛮とは布朗族に該当する。

56) 雷・劉 1995 : 309-310。

57) 初彭齡は塩井での一連の不正についてふれた上で、「百姓窮苦已極、迤西一帶姦民遂至聚衆抗官毆斃差役焚燒房屋。前年威遠猓黒滋擾、即有此等姦民」と指摘している（道光『雲南通志稿』巻七十一）。

58) 『清仁宗実録』巻五十八（嘉慶五年正月）。

59) Ibid.

60) 道光『雲南通志稿』巻一百五。

61) 「土目張輔国即僧人銅金、原係漢奸。」『清仁宗実録』巻二百六十五（嘉慶十八年正月）。

62) Ibid. これは嘉慶帝の発言である。

弟弟子の銅登は僧籍を理由に放免されている⁶³⁾。彼らの放免にあたり清朝側は、猛猛、孟連、耿馬、車里の各土司に随時査察を命じているが⁶⁴⁾、その後の経過から見て、銅金はラフ住民の尊崇を背景に大幅な行動の自由を得ていたと考えてよい。嘉慶八年（1803）になると銅金がラフを率いて孟連領の「三猛五圈」を占拠し、土目への任官を要求するという事件が発生する⁶⁵⁾。猛（ムン）および圈（クウェーン）とは、シャン語の地方行政単位である。事件の報告を受け、雲南省当局は巡撫永保と提督烏大経を派して調停に乗り出す。そこでの模様は『新纂雲南通志』所載の彼らの奏文に詳しい⁶⁶⁾。

この奏文によればラフの頭人たちは、孟連土司の刀派功が百両餘の山水錢糧に毎年千両餘を加収することを不満とし、土司への納税を拒絶している。そのため彼らは内地地方官への直接納税を願い出るが、しかし永保と烏大経は、内地官吏が土司の徴税を代行することは「体制に非ず」としてしりぞける。ならばその代わりに銅金の支配下においてほしいとラフの頭人たちは主張する。この事件を訴え出たはずの孟連土司は清朝側の召喚にもかかわらず出頭しなかったため、永保と烏大経は原告不在のまま、ラフ頭人の申し出を受け入れて銅金の還俗を認め、彼を孟連土司配下の土目に任じてラフの管理を委ねるという決定を下す。これにより銅金すなわち張輔国はラフ地区での徴税を代行し、それを孟連土司に転交すると定められた。

簡単にいえば、雲南省当局は張輔国による孟連領山地の支配という既成事実を丸ごと追

認したわけである。ところで、ラフの住民から張輔国が受け取っていた貢租は、雲南巡撫の報告によれば布施という名目であったらしい⁶⁷⁾。そうであるならば、それは張輔国個人の宗教的威信に対する報酬であって本来わざわざ孟連土司に上納する必要はない。したがって、ラフ住民の張輔国への貢租（布施）を孟連への納税分にあてるという解決案は、制度上は辻褄が合うものの実効性は疑わしい。実際に孟連とラフ（張輔国勢力）との反目は数年を経ずして再び表面化するのである。

嘉慶十年（1805）には、孟連土司の刀派功が南隣のシャン土侯国であるムンヤンに赴き、そこで殺害され土司の印信を紛失するという事件が発生している。雲貴総督伯麟と雲南巡撫永保の報告によれば、これはビルマに服属するムンヤンがシャム（実際にはカーウィラのチェンマイ軍）と交戦するにあたり孟連に援軍を求めたが後にシャム側に内応し、刀派功を謀殺したというものである⁶⁸⁾。ただし孟連側の年代記によれば、刀派功は領内のラフ土匪を剿滅するため、援軍を求めてムンヤンに赴いたところ騙されて殺害されたということになっている⁶⁹⁾。もっともこの説明のズレは互いに矛盾するわけではない。おそらく刀派功の思惑としては、ムンヤンに出兵することでチェンマイ軍の北上を水際で撃退し、さらにその返礼として自領内のラフ対策への援軍を仰ごうとしていたものと推察しうる。この、領内の治安対策をビルマ勢力に頼ったという動機は、清朝側の不興を買うことが確実であるため雲南省当局への報告から省かれたのであろう。

63) 『清仁宗実録』巻六十五（嘉慶五年閏四月）。

64) Ibid.

65) 『清仁宗実録』巻一百十二（嘉慶八年四月）、巻一百十五（同年六月）および雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編 1986：23 を参照。

66) この奏文はさらに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 1995 の付録に転載されている。以下での引用・参照は同書からの再引である。

67) 『清仁宗実録』巻一百十五（嘉慶八年六月）。

68) 『清仁宗実録』巻一百四十七（嘉慶十年七月）。

69) 雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編 1986：25-26。

張輔国による周辺シャン土司領への圧迫はさらに続けられる。嘉慶十六年(1811)には、張輔国が「漢奸を暗招し」、配下のラフとともに周辺シャン土司領の南甸、耿馬、猛猛で搶劫を行い、各土司所属の「夷民」を自己の管轄下に併合するという挙に出る⁷⁰⁾。ここからは、周辺土司領を片端から侵略しうほどの軍事力をもたらした「漢奸」の供給源はどこかという疑問が生ずるが、それは孟連領ラフ地区に位置する募乃廠の砮徒たちとみてほぼ間違いない。この事件の前年の嘉慶十五年(1810)に募乃廠は閉山となっており⁷¹⁾、行き場を失った「廠棍漢奸」が一時的に大量発生していたと推察されるからである。おそらく張輔国はこの「廠棍漢奸」たちを積極的に吸収し、傘下の武装集団に組織していたのであろう。

こうした張輔国の行動に対し、清朝側は周辺シャン土司に彼を討伐させるという方針を嘉慶十七年(1812)には決定する⁷²⁾。しかし孟連、耿馬、車里の各土司は、同年にチェンマイ軍の侵攻を受けて身動きがとれなくなってしまい、出兵の延期を願い出ている⁷³⁾。雲貴総督自身が指揮を執り張輔国への討伐作戦が実施されるのは、ようやく翌嘉慶十八年(1813)正月になってであった⁷⁴⁾。この軍事介入により張輔国は捕縛・処刑され、彼の支配地は清朝軍の占領下におかれる⁷⁵⁾。戦後処理として雲貴総督伯麟は、占領地54か村を6大寨に分割し、それぞれに掌寨なる徴税官を設置して緬寧庁に直属させるという措置をとる⁷⁶⁾。あわせて、掌寨から納入される税は猛猛土司への課税分から相殺すると定められた。

もっとも、この新制度がどの程度実際に機能したかは不明である。掌寨は派遣官僚ではなく帰服したラフのあいだから選任されることになっており、ラフ内部の問題についてはこの掌寨に裁量権が委ねられていた⁷⁷⁾。そのため、のちに緬寧庁による監督が有効に機能しなくなれば、この制度はそのままラフの複数村落政治統合へと転化することになった。また、占領地からの税収を猛猛土司への課税額から相殺するのであれば、これら54か村はすべて猛猛領内にあったはずであり、ならば張輔国が本拠地としていた孟連領山地はどうなったのか。この点については言及がない。おそらく戦後処理が不十分なまま清朝軍は撤退してしまったのではないと思われる。それを裏づけるように、その直後から孟連領山地ではラフの新たな仏教政体が発展し始めるのである。

張輔国の滅亡と相前後して、孟連領ラフ地区には王仏爺なる漢人僧が訪れ、布教を開始している。『瀾滄拉祜族自治県志』によれば、王仏爺は嘉慶年間にラフを率いて耿馬より東河后山一帯に至り堂を設け伝教し、ほかにワ族や漢人のあいだにも多数の信者を獲得したとされている⁷⁸⁾。その結果として生まれたのが、王仏爺を頂点とする政教一致的な複数村落統合ないし仏房連合体である。この仏房連合体は五仏とも総称されるが、ここでいう「仏」とは各拠点の有力仏爺(僧侶)を意味する。そのなかにあつて王仏爺は東主仏を名乗り、五仏の盟主としてラフ仏教徒を政教両面で支配していた⁷⁹⁾。また『拉祜族社会歴史調査』によれば、最盛期の王仏爺は自ら活仏

70) 『清仁宗実録』巻二百五十五(嘉慶十七年三月)。

71) 道光『雲南通志稿』巻七十三。

72) 『清仁宗実録』巻二百六十一(嘉慶十七年九月)。

73) Ibid.

74) 『清仁宗実録』巻二百六十五(嘉慶十八年正月)。

75) 『清仁宗実録』巻二百六十六(嘉慶十八年二月)、巻二百六十八(同年四月)。

76) 『清仁宗実録』巻二百七十一(嘉慶十八年九月)。

77) Ibid.

78) 雲南省瀾滄拉祜族自治県志編集委員会編1996:152。

79) 王・和1999:198を参照。

と称し、配下に十二人の小仏爺を従え、これら小仏爺は村長（カシェ）を兼ねてそれぞれ数か村を支配していたという⁸⁰⁾。なお『拉祜族文化史』によれば、王仏爺は1850年ごろに没したとされている⁸¹⁾。

3-3 19世紀後半のラフをめぐる政治力学

1850-70年代の雲南は、同時期の回民反乱によりほぼ全土が混乱に陥る。この時期に雲南西南非漢民族地区がどのような状態にあったかについては不明な点が多い⁸²⁾。ひとつ指摘できるのは、西南非漢民族地区を管理ないし監視すべき清朝側の直轄拠点（威遠、思茅、順寧、緬寧等）が、回民反乱期の大部分を通じて回民軍の支配下にあったかあるいは争奪戦の舞台となっており、清朝の行政網が寸断されていたという事実である⁸³⁾。

19世紀半ばには、シャン土侯国の国力はさらに下降していたようである。その典型的な徴候が、たとえば1848年の孟連での宮廷政変である。これは刀派全（ホンカム）がラフの軍事的支援によって刀派森（カムソム）から国主位を篡奪したという事件である⁸⁴⁾。この頃にはすでに国主位の改廃が周辺山地民の武力に左右されるまでに至っていたわけである。

清朝とシャン土侯国の双方における当事者能力の喪失を受け、19世紀後半のラフ地区は一種の群雄割拠状態となる。当時は猛猛領山地は上改心、孟連領山地は下改心と称され

ているが、このうち上改心では嘉慶期に滅ぼされた張輔国の子孫が半独立政権を再興し、下改心では李芝隆ら新興勢力の叢生がみられるようになる。王仏爺を頂点とする五仏勢力は彼の死後、西盟ワ族地区に新たな政教一致統治の拠点を建設する。これらの諸勢力について、まず簡単にふれておこう。

この時期に上改心では、張輔国の子である張秉権がジョモ（若末）を名乗り君臨するに至っている。ジョモとは漢語では太爺とも訳され、ラフの最高統治者を意味する語であるが⁸⁵⁾、そのほかに主人や王といった意味でも用いられる。要するに彼はラフの王を称したわけである。彼は清朝が嘉慶期に設置した掌寨の任免権を奪い、それを掌爺と改称してジョモ直属の徴税官とし、複数村落の管理を委ねている。また軍事面では各村落にマボロンと呼ばれる軍事責任者を置いて兵制の整備を行っている⁸⁶⁾。こうして強化した張秉権は猛猛領を次々に蚕食したため、見かねた雲南巡撫が光緒九年（1883）に両者の境界を定め和睦させたが、翌年にはさらに猛猛領内30余か村を奪っている⁸⁷⁾。張秉権は光緒十二年（1886）に死亡し、その子の張登発が後を継ぐことになる⁸⁸⁾。『拉祜族社会歴史調査』によれば、張登発の全盛期には65か村がその支配下にあったという⁸⁹⁾。

張秉権、登発父子の支配体制にみられる顕著な特徴は、「漢奸」との連合である。回民反乱の鎮圧後には、内地の不平分子が大挙し

80) 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編 1982：96-97。なおそこでは王仏爺は洛底巴と表記されている。『拉祜族文化史』（王・和1999）はこの二つの名称を同一人物の別名としている（洛底巴がラフ語名）。本稿も同書に従う。

81) 王・和1999：197。

82) 回民反乱期の山地民の動向については神戸1978を参照。

83) 一例として緬寧城の場合をみると、『統雲南通志稿』（卷八十一、八十二）によれば、咸豐十年（1860）閏三月から同治三年（1864）三月、同年十月から七年（1868）十月、十年（1871）八月から十一年（1872）八月までのあいだ回民軍の支配下にあった。

84) Saimong 1965：281-282。

85) 雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治州地方志編纂委員会編 1995：806。

86) 双江拉祜族佤族布朗族傣族自治州民族事務委員会編 1995：40-41，264-265。

87) 『撫滇奏議』卷一、「奏夷猺滋事摺片」。

88) 『岑襄勤公奏稿』卷二十八，「招撫猺黑頭目請予土職摺」（光緒十三年四月二十日）。

89) 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編 1982：138。

て張氏支配下の「猓黒山」に流入していた⁹⁰⁾ほか、光緒二年(1876)に雲州で発生した蜂起では、その指導者である楊三が捕縛を逃れ張氏父子のもとに逃亡している⁹¹⁾。また、張登発の「軍師」であった楊定国は地元の漢人知識人である⁹²⁾。のちの張登発の滅亡に際しては、雲貴総督の報告によれば「漢夷一万数千人」が投降したとある⁹³⁾。この数字には誇張が含まれているとしても、張氏の幕閣に相当数の漢人が参加していたことは推察しうる。

19世紀後半の下改心(孟連領山地)では、雅口の李芝隆、蛮海、大山の石朝龍、朝鳳兄弟、圈糯の李朝龍などがそれぞれ「土城」を設け相互に覇権を争っていた⁹⁴⁾。彼らは五仏とは別系統の、瀾滄江東岸(威遠、普洱)から移住した半独立的な軍事指導者である⁹⁵⁾。このうち李芝隆、石朝龍、石朝鳳は、同治初年における対回民戦への戦功が地方志に記載されている⁹⁶⁾。なお『思茅県志』には、回民軍の思茅城攻撃に際し城将の周尚礼が「猓黒山」(下改心ラフ地区のこと)に脱出し、のちの同治四年(1865)に彼は郷団土練を糾集し「猓黒山」から思茅に再侵攻してそれを克復したとある⁹⁷⁾。このときに周尚礼を受け入れて援軍を派したのが彼らだったのであろう。

王仏爺の死後に東主仏の地位を継承したのは弟子の三仏祖である⁹⁸⁾。東主仏の勢力は回民反乱末期には李芝隆の圧迫を受けるようになり⁹⁹⁾、清朝軍が瀾滄江西岸に進駐した同治十三年(1874)には東主仏房もまた破壊されている¹⁰⁰⁾。そこで三仏祖はラフのほか一部漢人千名余を率いてワ族の集住する西盟に逃れ、そこに仏堂を建立して拠点とした¹⁰¹⁾。彼は新たに西盟(ムンカー)仏と称し各地に信徒を派して仏教を広め、また周辺一帯からラフ、リス千戸以上を呼び寄せ入植させている¹⁰²⁾。西盟は同治八年(1869)に孟連国主により布貢という行政官が設置されていたが¹⁰³⁾、三仏祖はそれを帰服させ、自身の指導下に長爺、新爺、客長、管事といった行政官を配置して西盟での覇権を確保した¹⁰⁴⁾。その一方、破壊後の東主仏房もまた光緒期には再建され、一定の勢力を回復していたようである。たとえば光緒十二年(1886)の雲貴総督の報告では、ラフの「土城」を列挙するなかに上記李芝隆らとともに東主大仏房もあげられている¹⁰⁵⁾。

これら諸政権は、1880年代にはいると相次いで清朝の統治下に組み込まれるか、あるいは清朝の武力討伐を受けることになる。そ

90) 光緒『雲南通志』巻一百十四。

91) 『順寧府志』巻十七。雲県地方志編纂委員会編1994: 644によれば、これは高頭、楊三らが順寧府城を占拠し、自ら藍旗軍と号して雲州に侵攻したという事件である。

92) 双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县民族事務委員会編1995: 40-42。

93) 『岑襄勤公奏稿』巻二十九、「攻破猓黒賊巢擒獲首逆摺」(光緒十三年十一月二十七日)。

94) 『岑襄勤公奏稿』巻二十七、「派員招撫猓黒山頭目片」(光緒十二年八月二十一日)。

95) 彼らについては方1987: 882が詳しい。

96) 『統雲南通志稿』巻九十八。

97) 雲南省思茅県地方志編纂委員会編1993: 371。

98) 雲南省西盟佤族自治县志編纂委員会編1997: 395。

99) 王仏爺が拠点とした東河地区は、1870年頃から李芝隆の支配下に組み込まれている(《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編1982: 97)。

100) 王・和1999: 198。

101) 雲南省西盟佤族自治县志編纂委員会編1997: 395。

102) Ibid.

103) 布貢とは官職名であり、李扎克という人物がその地位に任ぜられていた。扎克とは典型的なラフ語名(扎は男子をあらわす)であり、彼自身はラフであったと思われる。三仏祖の西盟遷徙にともないその信徒となったのであろう。

104) Ibid.: 261, 395。

105) 『岑襄勤公奏稿』巻二十七、「派員招撫猓黒山頭目片」(光緒十二年八月二十一日)。

の転機となったのが、1885年の第三次英緬戦争によるコンバウン朝ビルマの滅亡と、それに引き続く英国の上ビルマ領有である。こうした国際情勢の急展開により、雲南西南部は突如として清朝にとっての「边防（国境防衛）」の最前線という役割を担うこととなった。英軍による雲南侵攻の可能性を検討した雲貴総督の岑毓英と雲南巡撫の張凱嵩は、雲南内地に通ずるバモー—騰越ルートおよびセントゥン・センウィー思茅ルートの防衛強化を光緒帝に進言する¹⁰⁶⁾。ここで問題となったのが、これら辺疆の防衛線周辺における山地民の不服従である。岑毓英はこの問題に関し、光緒十二年（1886）正月の奏文中で「英人既に内地を覬覦するの志ありて、則ち勾結煽惑自ずと意中にあり¹⁰⁷⁾」と述べ、山地における未統治状態の放置が英国に干渉の口実を与えかねないことに強い懸念を表明している。

この問題への対処として、光緒十一年（1885）に張凱嵩が提案したのが「野人を羈縻」する政策である¹⁰⁸⁾。ここでの「野人」とは現在のカチン（景頗族）のことである。岑毓英もまた同様に、「野人」に土司職を与えれば外部の干渉を未然に防ぎうると主張している¹⁰⁹⁾。これを受け光緒帝は、岑毓英と張凱嵩に対し、「野人」に土司職を与えること、およびそのための人選を行うことを命じている¹¹⁰⁾。

この「野人」対策はそのままラフに対して

も応用されることになる¹¹¹⁾。そこで特に問題とされたのが、最も反抗的とみなされる張秉権、張登発父子が下改心勢力あるいは外敵と勾結する危険であった¹¹²⁾。そこでまず下改心勢力を張氏から分断するために用いられたのが招撫、つまり土司職への任官である。下改心地区のラフ指導者はこれに応じ、それぞれ土司職に任じられることになる¹¹³⁾。岑毓英は光緒十三年（1887）四月の奏文の中で、その経過の報告とあわせ、雨季明け後に予定される張登発への攻撃準備について報告しており、それが張氏への武力攻撃の布石であったことを示している¹¹⁴⁾。

岑毓英による分断と挑発は早くも効果を現し、張登発は「深く李芝隆等の受撫を嫉み」下改心の村落をたびたび攻撃したため、清朝側はそれを理由に十月に大兵力を投入して張登発への攻撃を開始し、十一月には張登発のほか弟の張征良、張登発の子息の張石保、軍師楊定国らの捕縛（のちに処刑）に成功する¹¹⁵⁾。占領された上下改心については従来通り孟連、猛猛、耿馬の土司に委ねた場合、「自ら其の地を保ち得」ぬと判断されたため、鎮辺直隸庁（現瀾滄県）を新設し清朝の直接管理下におくこととなった¹¹⁶⁾。

張登発が滅亡した時点で、ラフの半独立政権のうち清朝への帰服を拒み続けるのは西盟の三仏祖だけとなっていた。彼は張氏滅亡の

106)『岑襄勤公奏稿』巻二十五、「覆陳滇緬辺務訳呈英人遞書摺」（光緒十二年正月初六日）、『撫滇奏議』巻三、「覆緬甸边防並砮務情形摺」。

107)『岑襄勤公奏稿』巻二十五、「覆陳滇緬辺務訳呈英人遞書摺」（光緒十二年正月初六日）。

108)『清德宗実録』巻二百二十（光緒十一年十一月）。

109)『岑襄勤公奏稿』巻二十五、「英緬兵争現籌边防摺」（光緒十一年十一月二十六日）。

110)『清德宗実録』巻二百二十二（光緒十一年十二月）。

111) 光緒『雲南通志』巻一百十四。なお岑毓英自身は同書の編集責任者である。

112)『岑襄勤公奏稿』巻二十七、「派員招撫猓黑山頭目片」（光緒十二年八月二十一日）。

113)『岑襄勤公奏稿』巻二十七、「派員招撫猓黑山頭目片」（光緒十二年八月二十一日）。この新設土司は「十八土司」とも総称される。方1987：882を参照。

114)『岑襄勤公奏稿』巻二十八、「招撫猓黑山頭目請予土職摺」（光緒十三年四月二十日）。

115)『岑襄勤公奏稿』巻二十八、「署提督蔡標督剿猓匪摺」（光緒十三年十月初八日）、巻二十九、「分道進剿猓黑連獲大勝已逼老巢摺」（光緒十三年十一月初一日）。

116)『岑襄勤公奏稿』巻二十九、「攻破猓黑賊巢擒獲首逆摺」（光緒十三年十一月二十七日）、「酌議猓黑改設鎮辺庁事宜摺」（光緒十四年四月十六日）。

翌年の光緒十四年(1888)に死去し、娘婿の李通明が西盟仏の地位を継承している¹¹⁷⁾。清朝の支配に不満をもつ旧五仏勢力は、この西盟仏および東主仏を奉じ、光緒十七年(1891)四月には清朝に対する大規模な蜂起を敢行する。「五仏房夷」千余名が鎮辺庁同知の王績威および鎮辺営参将の尉遲東曉らの視察を待ち伏せて襲撃するという事件がそれである¹¹⁸⁾。『統雲南通志稿』ではこの事件は「東主之案」と呼ばれており¹¹⁹⁾、その中心(清朝軍による主要攻撃目標)となったのは猛梭、東主、永帕、西盟の仏房であった¹²⁰⁾。この蜂起の鎮圧により東主仏房は破壊され、西盟仏の李通明もまた清朝に投降し、翌光緒十八年(1892)に西盟土目に任ぜられている¹²¹⁾。これによりラフ諸勢力は五仏を含めすべて清朝に屈服したことになる。二年後の光緒二十年(1894)に清朝は英領ビルマとの国境協定を締結し、ここにおいて中緬辺疆山地が清朝と英国の主権によって正式に分割されることとなった¹²²⁾。

4. 国際関係と介入の論理

次に、19世紀雲南辺境ラフ地区における政治的自立化の進展が、ローカルな政治体系のなかでどのような位置を占めていたのかを考えたい。以下ではこの問題を、特に清朝による直接介入のメカニズムに着目することで考察することにする。

4-1 嘉慶期の例

瀾滄江西岸ラフ地区に対する清朝の直接武力干渉は、嘉慶期と光緒期に行われているが、そこには似通ったパターンを見出すことができる。それを事例に則して確認してみよう。

嘉慶期の特色は、辺疆問題への微温的といつてよい対応方針である。まず嘉慶四年の李文明反乱への対処であるが、その鎮圧のために緬寧に出兵した雲貴総督富綱の軍は、山の中に撤退したラフ勢力によりゲリラ戦を強いられてしまう。その報に接した嘉慶帝は雲貴総督を更迭し、首謀者のみを捕縛した上ですみやかに撤退せよと指示を与えている¹²³⁾。その理由は「猓黒は辺外窮夷でありビルマと境を接しているため、もし大軍を率いてこの境界で逃亡中の僧犯(銅金らのこと)を搜索すれば、彼(ビルマ)の疑懼を招くであろう」というものであった¹²⁴⁾。ビルマを刺激しないためにも、「辺外」への直接介入は極力回避したいという方針である¹²⁵⁾。実際に清朝軍による処罰は李文明、李小老にとどまり、反乱において中心的役割を果たした銅金については放免してしまいそのまま撤退している。

銅金の放免が結果的に「三猛五圜」占領事件をもたらすのはすでにみたとおりである。こうした明確な土司領の侵犯に対しても、清朝当局は銅金(張輔国)を処罰するのではなく逆に既成事実を追認してしまう。この事件を報じた雲南巡撫永保は、孟連土司について奏文中で「この土司はすでに自ら(領地領民

117) 雲南省西盟佤族自治县志編纂委員会編 1997: 395。

118) 光緒『雲南通志』巻一百十四。

119) 『統雲南通志稿』巻九十八、九十九。

120) 『統雲南通志稿』巻七十三。

121) 雲南省瀾滄拉祜族自治县志編纂委員会編 1996: 462。

122) 中緬両属状態にあった孟連と车里についてはその領有権をめぐる論争が行われるが本稿では詳述を割愛する。さしあたり Saimong 1965 を参照されたい。

123) 『清仁宗実録』巻五十六(嘉慶四年十二月)。

124) 「朕所以欲即行弁結者、初不因現在剿弁教匪、無暇及此。惟因猓匪係辺外窮夷、界連緬甸。該国帰誠已久、極為恭順。(中略)若率領多兵、在彼辺界搜拏在逃之僧犯、令彼疑懼。」『清仁宗実録』巻六十三(嘉慶五年四月)。

125) 乾隆期にはこれら西南「辺外」地区での小競り合いを理由にビルマへの大規模侵攻を敢行していたことを考えれば、嘉慶期の消極姿勢は際立っている。こうした外交方針の変化についてはすでに武内(2005)も指摘している。

を) 管理する能力がないのであり、代わりに内地の兵や兵糧を割いてまで(張輔国らを)討伐してやる道理などない」と言い放っている¹²⁶⁾。張輔国の土目への任官は、孟連の当事者能力に見切りをつけた雲南省当局が、孟連の頭越しに領内の下級土司を任命したことを意味する。そうすることで清朝は、かろうじて土司制度の体裁を保つことができたのである。

結局清朝側は、孟連の国力失墜を知りつつ間接統治の建前を維持することに腐心したためにラフ勢力の自立化を公認することになり、のちに張輔国が周辺シャン土司のほとんどすべてと敵対するという容易ならざる局面を迎えるに及んでようやく介入に踏み切ることになる。その結果は猛猛領山地の直轄領化であった。ここにみられるのは、不介入政策の帰結として直接軍事介入や山地の直接統治に追い込まれるという展開である。

ところで、この一連の経緯をシャン土侯国の側からみるとどうなるか。張輔国らによる孟連領山地の蚕食という事態に際し、清朝側は孟連土司の支配地を回復するどころか、逆に張輔国の主張を全面的に受け入れることで間接統治の建前を守ろうとする。この調停に関する永保と烏大経の奏文によれば、孟連土司は雲南省側の召喚に対し、現在「辺防緊要」のため調停の場には赴けないが、ただし裁定には従うと返答している。辺防緊要とは、東隣的車里における内訌とそれに乗じたチェンマイ軍の车里への進駐であろう¹²⁷⁾。孟連土司は、自身に不利な裁定が下されようとしているにもかかわらず、外患により身動きがとれなくなっていたのである。

孟連土司のムンヤンへの出兵による(ラフ討伐への)援軍要請は、こうした窮状を打

開する試みであったといえるが、その結果は、チェンマイ軍に内応したムンヤンによる孟連土司の謀殺であった。その報に接した嘉慶帝は、そもそもシャムとビルマの抗争は天朝(清朝のこと)と無関係であり、土司の職分とは辺疆の守備に専心することである、しかるに孟連土司は勝手に越境してシャムとビルマの紛争に介入しようとし、最後は自らの身に罰を受けることになったと返答している¹²⁸⁾。孟連土司はあくまで清朝の地方官であり、シャムとビルマとの紛争には独力で厳正中立を保持した上で国境を防衛せよという趣旨である。ラフの勢力伸張による孟連の危機において、清朝自身は孟連を救援せず、なおかつ孟連が外部の友邦に援軍を求めることも認めないということになる。清朝は嘉慶十七年に至ってようやく孟連などシャン土司に対し張輔国への武力攻撃を公認するが、しかしそれはチェンマイ軍の侵攻によって延期を余儀なくされてしまう。

こうしてみると、ラフの離反とチェンマイ軍の北進、および清朝の不介入方針という三つの要素がともに、相乗効果をもってシャン土侯国の国力失墜を加速度的に促進してきたことがわかる。張輔国勢力に対する清朝の直接軍事介入は、いわばその臨界点における帰結であった。

4-2 光緒期の例

光緒期の介入に際しても、嘉慶期とほぼ同じパターンがくり返される。雲南西南部の辺防問題が喫緊の課題として浮上するにあたり、山地の半独立状態が問題視されたことはすでにみたとおりである。しかしより大きな問題は、シャン土司の当事者能力の喪失それ自体であった。英軍による雲南侵攻のおそれ

126)「其孟連土司界地、該土司既不能自行管束、豈有轉向內地要糧要兵代為剿弁之理。」『清仁宗実録』卷一百十八(嘉慶八年八月)。

127) 当時の车里では、国主位の継承をめぐる内紛から領内が争乱状態となり、敗れた刀永和がケントゥンに亡命するという事件が発生しており、またチェンマイ軍の侵攻を受けてもいた。この経過については武内 2005: 41-43 を参照。

128)『清仁宗実録』卷一百四十七(嘉慶十年七月)。

ありとして、その防衛拠点に擬せられたのは、上述の如く騰越および思茅であった。この予想される侵攻路の防衛強化を献策する中で、雲南巡撫の張凱嵩は、その最大の問題は「中間に土司を隔つと雖も殊に恃むに足らず¹²⁹⁾」という状態そのものにあると指摘している。これはどういうことか。たとえば思茅をセントゥンやセンウィからの攻撃から防衛するとして、その前線を担うべきは車里、孟連、耿馬などのシャン土司であり、さらにこれらシャン土司領の前線を守るのがその統治下にあるはずの山地民たちである。上の指摘は、この本来の理念型がまったく機能しないという状況を言い表したものである。シャン土司は周辺山地民を統治するどころか、逆に武力で圧倒されてしまっており、しかも半独立状態の山地民はその向背を予期しがたい。これでは英軍の侵攻を阻止ではなく誘発することになりかねない、というのが、前章でみたような献策の背景である。この時期の辺防問題に関し、雲貴総督岑毓英が奏文中で再三用いているのが「藩籬を固める」という常套句である。この文脈でいえば、騰越、思茅に対するシャン土司領がさしずめ「藩籬」にあたる。辺防問題の要点とは、まさにこの「藩籬」が「自ら其の地を保ち得ぬ」点にあったのである。

光緒十三年に実施された招撫策というのは、要するに孟連の当事者能力に見切りをつけた雲貴総督が、孟連土司の頭越しに人事干渉を行ってラフの半独立政権を土司に任官するということである。それに続くのが張登発の討滅により孟連領山地を直轄領化するという展開である。ここまでは嘉慶期のほぼそのままの再演といってよい。ただしその後には鎮辺直隸庁が設置され、上下改心がその管轄下におかれたことで、清朝の直接介入はより

制度化されるようになる。結局のところ「藩籬を固める」とは、ラフ地区をことごとくシャン土司領から切り離して直轄領化することで、土司領の不安定要因を取り除くということであった¹³⁰⁾。ここにおいて再び、土司を安泰におくためには直接統治を強行する必要があるという奇妙に倒錯した論理が登場するわけである。

もっとも、「藩籬を固める」ために辺疆山地を直轄領化したことでもたらされたマクロ政治状況は、従来のそれとは異なるものであった。というのは、この直接介入が英国植民地主義の脅威への対応として行われたため、結果的にそれは西欧列強との国境線画定をもたらすことになるからである。その意味ではこの光緒期の一連の措置は、伝統的中華帝国から近代的主権国家への転機を画するものでもあった。

4-3 間接統治のジレンマ

本章ではラフ地区への清朝の介入の論理、およびそれをめぐる国際関係について考察してきたわけであるが、ここからはどのような特徴が見出されるのか。ここで参照したいのは、本稿冒頭でふれたダニエルスによる、雍正期の改土帰流過程についてのモデルである¹³¹⁾。彼が提示している図式とは、おおよそ次のようなものである。まず漢人の官吏や商人が土司領山地に進出する。それにより、山地でのトラブルが増加し治安が悪化する。シャン土司は清朝からは治安維持の責任（山地民不法分子の処罰）を期待され、山地民からは保護者としての役割を期待される。このジレンマの中でいずれの期待をも満足させられなかったシャン土司は山地民の離反を招き、また清朝からの信頼をも失っていく。山地の政

129)『撫滇奏議』卷三、「覆緬甸边防並磁務情形摺」。

130)『岑襄勤公奏稿』卷二十九、「攻破猓黑賊巢擒獲首逆摺」（光緒十三年十一月二十七日）、「酌議猓黑改設鎮辺庁事宜摺」（光緒十四年四月十六日）では、ラフ地区の軍事征服と鎮辺直隸庁の設置を「藩籬を固める」と表現している。

131) ダニエルス 2004。

情の悪化は清朝直轄地の治安にも影響を及ぼすため、山賊の聖域を根絶すべく清朝は直接介入を行うが、するとその外部がさらに新たな山賊の聖域となる。清朝による直轄地の拡大は、一貫性のある領土拡張策によるというよりは、こうした際限のないたちごっここの所産だというモデルである。

ダニエルスは雍正期という限定を付してモデル化を行っているが、この図式は基本的に18-19世紀に一貫してあてはまるものである。ここでとりあげてきたラフの場合も、「漢奸」やシャム、ビルマの活動が不安定要素となってシャン土司のさらなる国力低下と山地民の自立化を招き、それが上に述べたサイクルを加速していくのである。ただし雍正期にはシャン王侯が山地民の不法活動（と清朝がみなしたものを）擁護しようとしたために清朝の干渉を招いているのに対し、ここでみた19世紀のラフの場合、山地民とシャン王侯との対立が結果的に清朝の直接介入を誘発している。18世紀から19世紀までのあいだに、山地民を保護・代弁すべきシャン土侯国の国力が著しく下落した、言い方を変えれば自壊作用がさらに進展したことが、今述べたサイクルを通じてラフの半独立化や清朝の介入を強めてきたとみることができる。

この過程に一貫する政治力学を整理すれば、次のようになる。18世紀以来流動化しつつあった民族間関係の中でシャン土侯国の地位が低下しているにもかかわらず、清朝はシャン土司を介した間接統治の方針に固執していた。このことが土司制度の建前と現実の勢力地図とのあいだに落差を生むことになった。これがすなわち山地の自立化であり、その落差を強引に埋めるための措置が、断続的

に行われた清朝の直接介入であった。ここに見られるのは、間接統治方針を維持しようとする、その帰結は直接軍事介入になってしまふというジレンマである。ラフの半独立政権の成立と瓦解は、まさにそうしたサイクルの一環として展開されていたのである。

ただしこのサイクルの最終局面においては、英国との国境画定という新たな因子が加わっている。これは国際政治のゲームのルールが、国境線による主権の分割という主権国家ゲームに移行しつつあったことを意味する。山地における自立化と清朝の直接介入とのたちごっこは、結果的に清朝の版図の拡大をもたらしてきたが、今述べた近代主権国家ゲームの導入と国境の画定は、そうした統治領域の外延拡大に（少なくとも形式上は）終止符を打つこととなった¹³²⁾。またこのサイクルの終焉は、その間隙で発展してきたラフの半独立状態の終焉をも意味したのであった。

5. さらなる考察のための課題

最後に、19世紀におけるラフ山地の政治的自立化をどう考えるべきかという問題にふれておきたい。ここで考えたいのは二つの問いである。第一には、そもそも山地焼畑民における広域政治統合とはいかにして成り立ちうるのかという問題であり、第二には、ラフの政治的自立化に果たした宗教運動の役割をどう理解すべきかという問題である。以下は資料に基づく論証というよりは、状況証拠に基づく作業仮説の構築であるが、今後の有益な議論を喚起すべく、論点の整理のみ簡単に行っておきたい。

132) これはいくつかの留保を必要とする。国境画定後も西盟は中英双方が領有権を主張していたため、「五仏房夷」反乱の鎮圧以後はその残党が西盟を拠点に英国の支持のもとに反抗を継続する（『続雲南通志稿』巻七十三）。西盟は三仏祖の拠点でもあったため、こうした抵抗運動は三仏祖の予言を奉じる千年王国主義的なカルトとして20世紀に引き継がれていく（片岡1998）。また民国期（1930年代）には雲南西南国境部の実効支配はむしろ後退し、山地では「公然結党横行」という無政府状態に逆戻りしていたという指摘もある（『滇緬南段未定界調査報告』）。さらに共産党政権の成立後は国民党兵士やそれに同調するラフがビルマ領の山地を占拠し反抗を継続する（cf. 片岡2004）。

5-1 山地焼畑民の政治統合をめぐる問題

まずは第一の問いについてである。ごく一般的に言えば、山地焼畑民の生業は、政治統合の組織化とは二律背反の側面をもつ。これはリーチが上ビルマの事例をもとにすでに指摘していることであるが¹³³⁾、シャンなどの盆地水田耕作民においては集住や定住が可能であるのに対し、焼畑農耕を安定的に維持するためには広大な休耕地を必要とするため人口密度は低くおさえられる。ようするに山地焼畑民の場合、人口は絶えず広大な森林の中に拡散していく傾向がみられるわけである。これはいうまでもなく、権力の集中という命題と対立する。では、19世紀のラフ地区においては、なぜ数十か村という単位での複数村落政治統合が各地で次々に出現したのか。生業形態や村落構造に何らかの変化がみられたのであろうか。

これに関連しもう一点確認しておく必要があるのは、まさに今述べたような理由から、平地権力による山地での徴税にはしばしば困難が伴うという点である。住民が徴税を嫌えば、村を捨てて森に逃げてしまい別の場所を開墾すればよいからである。これは華南・東南アジアにおける平地国家権力と山地焼畑民との関係が、多くの場合において、国家権力への特産品の献上と、その反対給付としての山地での自由行動の承認というレベルに留まっていた理由でもある¹³⁴⁾。嘉慶期のラフ地区において、シャン土司による重税を嫌った反抗が頻発することは上記のとおりであるが、これは国家権力による徴税強化に対し、逃散とは別の選択肢を採用する者が急増したということでもある。その背景として考えられるのは、この時点で住民が定住度を強めていたか、あるいは逃げ込むべきフロンティア

が減少していた可能性である。

中国民族学の成果が明らかにするとことによれば、政治的組織化が顕著に進行した瀾滄県（旧孟連領山地のうち東北部）、双江県（旧猛猛）のラフは、景谷県（旧威遠）、鎮沅県などのラフとあわせて「封建地主経済」段階に分類されている¹³⁵⁾。こうした発展段階説にもとづく分類・命名の当否はさておき、これは上記の設問に対しひとつの示唆を与えてくれる。今述べた地域の特徴として指摘されているのは、水田への依存度が比較的高く（40-70%）、鉄製農具などが周辺諸民族（漢、タイ、彝等）と共有されている点である。これは現代のデータであるが、ではこうした傾向はいつ頃から始まったのか。

瀾滄江東岸地区においては、雍正期の改土帰流とそれに伴う漢人の流入がその転機になったと推定されている¹³⁶⁾。では瀾滄江西岸ではどうなのか。この点に関し、『拉祜族社会歴史調査』では、瀾滄県での口承史として次のようなものを紹介している。それはラフが南下を続けて緬寧（旧猛緬、現在の臨滄）に至り、緬寧では漢人と隣接居住し相互の往来は密接であったが、当時のラフは水田も鉄器も知らず、緬寧で漢人からそれらを学んだというものである¹³⁷⁾。シャン土侯国のひとつであった旧猛緬において漢人人口が急増した契機として考えられるのは、いうまでもなく乾隆期の改土帰流である。とするならば、瀾滄江西岸においても18世紀を通じ、流入漢人の影響下に水田耕作が浸透し、少なくとも部分的には定住化傾向が生じていたとする推測が成り立つ。仏房という半恒久的の宗教施設を基盤にした複数村落にまたがる権威のピラミッドは、まさにそうした条件下で発展したとみることもできよう。

133) リーチ 1995。

134) 華南、東南アジアの山地・平地関係におけるこうした一般的傾向については Jonsson 2005 を参照されたい。

135) 《拉祜族簡史》編写組編 1986 : 43-44。

136) Ibid.

137) 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編。1982 : 46。

ただしここで注意すべきは、今述べたような地域（猛猛領、孟連領から威遠、鎮沅地区にかけて）において、19世紀初頭には掠奪団の活動もまた激化していることである。嘉慶初年の楊扎那、扎杜らによる反乱運動についてはすでに第三章でふれたとおりである。これに続き嘉慶七年（1802）には、楊金、羅小二に率いられたラフの「匪衆二三千人」が瀾滄江西岸より渡河し威遠で「搶掠滋擾」を行っており¹³⁸⁾、翌嘉慶八年（1803）には、楊金らに率いられたラフの「男婦二千餘人」が再び瀾滄江西岸より渡河し威遠、思茅で掠奪を行っている¹³⁹⁾。続いて嘉慶十一年（1806）にも、瀾滄江西岸のラフの一団が威遠に渡河し掠奪をくり返している¹⁴⁰⁾。

これら掠奪団の特徴は、その人数規模もさることながら、上記の「男婦二千餘人」という表現にもあるように家族をあげての移動と思われること、活動期間がしばしば農繁期を含む数ヶ月のながきにわたっていることなどにある¹⁴¹⁾。このうち嘉慶八年の掠奪活動についての報告には、「去年は江外（瀾滄江西岸のこと）無収で今年もまた非常な不作のため渡河し沿岸一帯を搶掠して命をつなごうとした」という当事者の弁明がふれられている¹⁴²⁾。この時期には、こうした絶糧農家ないし土地なし農民が毎年のように数千人単位で発生していたわけで、ならばこれは偶発的な天災のみによるものとは考えにくい。ここで考えられるのは、農地の細分化または土壌の劣化により、収穫が恒常的に生存線を下回る農民が一定数発生していた可能性である。

こうして考えると、19世紀のラフ地区においては、二つの対照的な傾向が存在していたという推測が成り立つ。ひとつは水田農耕

の導入による定住化が複数村落政治統合の基盤をうみだしつつあったという側面であり、もうひとつは、一定層の窮乏化した住民が流浪の掠奪団に転落しつつあったという側面である。18世紀以来の漢人の流入がラフ地区に水田耕作技術の移転をもたらしたとすれば、こうした人口増は一面において、一部農民層の下方分解をも促進していた可能性が強い。それがここまでみてきたような、19世紀ラフ地区の政治的凝集性の強化と政情不安の双方の背景を支えていたのではないだろうか。

5-2 宗教運動と異民族

次に第二の論点に移る。ラフの政治統合の進展にみられる顕著な特徴は、すでに何度かふれたように、それがしばしば宗教運動と一体化している点である。しかもそれは、漢人僧によって持ち込まれ、その後も張輔国、王仏爺などの漢人指導者によって発展させられてきたものである。ではラフの政治的凝集性の強化を支えた宗教運動は、外部異民族とどのような関係にあったのか。

推測の入り口として、漢人僧によって大理鶏足山から南柵へと仏教が伝えられたという経緯を考えてみたい。鶏足山とは本来、仏弟子大迦葉が弥勒下生の時まで入涅槃を待って入定した場所の名であったが、それが雲南省の山に比定されたため弥勒下生信仰の中心的霊地となっていた¹⁴³⁾。清朝中期に弥勒下生を掲げた民衆宗教運動としては白蓮教と総称されるものがあるが、ならば鶏足山からラフ地区に持ち込まれた仏教の中にはそうした要素も含まれていたのか。

ラフの神話伝説のなかには、弥勒下生信仰の影響と思われるものが含まれている。それ

138)『清仁宗実録』卷九十七（嘉慶七年四月），卷一百（同年七月），卷一百三（同年九月）。

139)『清仁宗実録』卷一百二十一（嘉慶八年九月）。

140)『清仁宗実録』卷一百五十八（嘉慶十一年三月），卷一百六十（嘉慶十一年五月）。

141) たとえば実録の記載時期でみれば、嘉慶七年は四月から九月まで、嘉慶八年は八月から十月まで、嘉慶十一年は三月から五月までとなっている。

142)『清仁宗実録』卷一百二十一（嘉慶八年九月）。

143) 鈴木1982：247-256。

は次のようなものである。兄パチャオと弟ミタとで、どちらか先に花が咲いた方が世界を支配しようと決めた。兄の花が先に開いたが弟が夜半にこっそり自分の花とすり替え、以後弟が支配する時代になった。それ以来嘘と泥棒が現れ、人々が争うようになった。しかし5千年後に弟の時代は終わり、間もなく世界は再び兄の時代に戻る¹⁴⁴⁾。

弥勒の名こそ明示的に言及されていないものの、これは弥勒説話の典型例とみなしうる。これとほぼ同一内容のもの（釈迦と弥勒との兄弟が花咲かせ競争を行い、釈迦が深夜に弥勒と花をすり替える）がシベリアや沖縄に流布している¹⁴⁵⁾。まったく同じ説話はベトナム、韓国にも存在し、そこでは衆生を不正から救うために弥勒仏が三千年後に下生するとつけ加えられている¹⁴⁶⁾。

三仏祖の子孫に伝わる『三仏祖家史』を検討したウォーカーによれば、そこには三仏祖が、間もなく世界で大戦争が起こり、その後至高神グシャの時代となり人々が平等に相和す平和の世がやってくると予言したと記されているという¹⁴⁷⁾。これはおそらく、白蓮教の常套句たる「天下大乱、弥勒仏下生」の翻案と思われる¹⁴⁸⁾。英国と清朝の二大勢力による領土拡張が着々と進められ、ラフ地区の争奪戦において緊張が頂点に達する可能性は当時は相当な現実味を有していたはずであり、そのなかでそうした終末論を説くことには一定の訴求力があつたのであろう。

また時代は少々下るが民国期の1918年には、瀾滄県、双江県（旧上下改心）において、

ラフのあいだで「我らが主子が出来た」という噂が流れ、弥勒仏像を掲げた大反乱が発生している¹⁴⁹⁾。さらに「解放」直後の1950年代には、弥勒仏を自称する宗教指導者の存在が記録されている¹⁵⁰⁾。

こうした民族誌的資料は、ラフの仏教化過程において、鶏足山から弥勒信仰が漢人僧によってもちこまれていた可能性を強く示唆するものである。ここで想起したいのは、ラフの政治的自立化が清緬戦争期に募乃廠の漢人の影響下に進められたという前述の伝説である。ならば、そうした磁徒たちの影響の中には宗教的影響も含まれていたのではないか。実際に雲南西南部に流入した漢人磁徒においては、宗教的秘密結社の運動が盛行を極めていたことがすでに指摘されている¹⁵¹⁾。募乃廠は下改心ラフ地区のほぼ中心に位置するのであり、そこでラフ地区への流入漢人僧と磁徒たちとのつながりを想定するのは不自然ではあるまい。

その傾向を比較的はっきりと示すのが張輔国である。彼が嘉慶期の一連の活動に際し、ラフのみならず「漢奸」たちを傘下におさめて権力を確立していたことは前述の通りである。『双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县志』によれば、張輔国は仏房において武芸を講じ、また還俗後にはラフと通婚していたという¹⁵²⁾。還俗後もラフと縁戚関係を結び人々の崇敬を維持した彼は、いわば「漢夷」の中間に属する半僧半俗的宗教者であった。また武芸云々という指摘からは、彼が「宗教派」と「民間武力派」¹⁵³⁾との境界上に位置してい

144) 片岡 2007 : 250。

145) 大林 1991 : 139-140。

146) 菊地 2003 : 221。

147) Walker 2003 : 511-513。

148) このスローガンが描く終末観については野口 1982 を参照。

149) 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編 1982 : 81、双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县民族事務委員会編 1995 : 48-49。

150) 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編 1982 : 15。

151) たとえば神戸 1970 などを参照。

152) 雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县地方志編纂委員会編 1995 : 857。

153) これは鈴木 (1974) の用語である。

た人物であり、おそらくは漢人入植者の無頼漢たちに対して指導的地位に立っていたものという推測が成り立つ。ここから浮上するのは、鉱山開発期の「漢奸」頭目の典型あるいは嘉慶期白蓮教匪の標本ともいべき人物像である。

鈴木と荻原は、18世紀の雲南からビルマにかけて、流入した漢人砦徒たちによって白蓮教系の弥勒信仰が鶏足山からもちこまれ、それがビルマにおける漢人集団の反乱や未来仏信仰の流行を招き、タウンギー朝の瓦解に始まる一連の政治的混乱をもたらしたと推測している¹⁵⁴⁾。彼らのこの仮説は、18-19世紀雲南西南ラフ地区について、よりあてはまるものであるかもしれない。

ここまでの考察は、ラフ地区における漢伝大乘仏教の受容と政治統合の進展が、白蓮教系宗教結社の影響下に進められたのではないかとの推測を助ける。いっぽう、ラフ地区における宗教を白蓮教と比較した際の特徴とは、その政教一致的傾向である。後者においては、弥勒仏下生に伴い転輪聖王が出現するということになっているので、その理想世界は仏法と王法との並立による一種の政教分離となる¹⁵⁵⁾。実際に中国内地の白蓮教系結社運動においては、弥勒仏の化身とは別に転輪聖王たるべき人物も擁立されるのが一般的である。これはすでに述べたような、「政治指導者＝仏の化身＝至高神グシャの化身」というラフ仏教徒の指導者観念とは明確に一線を画する。

ラフ地区におけるこうした傾向は、しばし

ばラマ教との類似として言及されてきた。「三猛五圈」占拠事件の際に雲南巡撫永保と提督烏大経が調停のためラフ頭人および張輔国と会見したことはすでに述べた。そこでは張輔国の様子について、「僧人と称しているのは実は和尚ではなく、ようするに黄衣を着たラマであり、西藏と何ら異なるところがない。(中略)猓黒がこれ(銅金のこと)に敬恭をなすのもまた西藏番衆が黄教を敬うのと同じである」と述べられている¹⁵⁶⁾。

永保や烏大経と同じ見解は、のちに英領ビルマの行政官であるスコットも示している。彼はムンカー(西盟)の首長である大仏爺¹⁵⁷⁾について、「ラフの仏は精神的支配者であるだけでなく地上の支配者でもある。このことはただちにチベットのラマを示唆するものであり、この人種の出郷についての手がかりを与える」と述べているのである¹⁵⁸⁾。

ならば鶏足山からもたらされた教説にラマ教的要素が混入していたのか。鶏足山とラマ教との結びつきというのは突飛にうつるが、実はさほど突飛ではない。まず確認しておきたいのは、清朝期の鶏足山には、むしろ非漢民族の宗教的中心といってよい側面もみられる点である。康熙『鶏足山志』によると、山中の伽藍には現在のナシ族である麗江土知府木氏の寄進によるものも多くみられるほか¹⁵⁹⁾、僧の大半が白族の集住地区である鶴慶府、楚雄府の出身である¹⁶⁰⁾。また『滇游記』の記述では、鶏足山においては「皆刀耕火種し食と為す」、あるいは「僧は多く卷毛鉤鼻深目穿耳なるも(中略)頗る漢語を知る」等の明

154) 鈴木・荻原 1977。

155) 白蓮教のこうした側面に着目した研究としては相田 1974 を参照。

156) 「其向称僧人者、並非和尚、竟系喇嘛著黄衣、與西藏無異。(中略)猓黒之肯為敬恭、亦如西藏番衆敬黄教相同(雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治州地方志編纂委員會編 1995: 894)。」

157) 雲南省西盟佤族自治县志編纂委員會編 1997: 396 には、1890 年にスコットが西盟を訪れ李通明に英国への帰服を促したとあるので、ここでの大仏爺とは李通明と思われる。

158) Scott 1900: 583.

159) 康熙『鶏足山志』卷五。

160) 「鶏足山之僧、鶴慶人居大半；楚雄五分之三、大理五分之一也(康熙『鶏足山志』卷八、377)。」

らかに非漢人的な特徴が強調されている¹⁶¹⁾。

上でふれた麗江木氏は、鶏足山とラマ教の双方への尊崇をもって知られる¹⁶²⁾。しかも麗江地区の大乗仏教寺院は光緒末年に至るまで沙弥の得度のみ可能で、成人の正式な得度には大理鶏足山や鶴慶竜華山などでの受戒を必要とした¹⁶³⁾。したがって麗江から鶏足山には、ラマ教的背景をもつ学僧が清朝期を通じ継続して供給されていたことになる。一方でラフ地区の場合も、楊徳淵による仏教伝来を雍正期とすれば、その後も嘉慶期の張輔国、道光期の魏相に至るまで、鶏足山で仏法を学んだ指導者を1世紀間にわたり輩出している¹⁶⁴⁾。とすると、鶏足山では正統教理とは別に、非漢民族諸族によるこうした宗教的知識の交換が周縁部分でなされていたと想定しうる。

19世紀の雲南における活仏崇拜は必ずしもラフのみに限られない。麗江の西隣にある維西のリス族地区では、嘉慶七年から八年(1802-1803)にかけそうした宗教反乱が発生している。その首謀者の恒乍細は巫術と医術の双方に通じ、人々からは沙尼すなわち活仏と呼ばれていたという¹⁶⁵⁾。この反乱事件には、現在の民族名称でいえば怒、漢、白、ナシの各族が参加していた¹⁶⁶⁾。

当時の宗教運動の民族境界を超えた広がりを見せる例をもうひとつみておこう。道光期に永昌府の保山で発生した漢人と回民との衝突事件に際し、ある漢人砮徒集団の宗教結社が

雲南省当局の摘発を受けている¹⁶⁷⁾。この集団が太老爺と呼んで崇拝していたのが通称鉄帽子、本名金混秋という人物であった。彼は大理の「擺夷」で呪文や護符のほか、それを服用すれば刀槍を受けつけぬという緊皮薬なる薬品の配合に通じていた。「擺夷」とは本稿でいうシャンであり、大理はその居住圏からややはずれているが、彼の実父は耿馬土司界外の出身で、彼自身は緬字経巻、緬仏、漢文夷字の木印などを所持していたという。緬字経巻緬仏とは上座部仏教系の經典あるいは仏像であろう。木印とは、本人の説明によれば父の故郷の支配者たるべく準備したものであった。父の出身地やその所持品からは、彼は上座部仏教の宗教的背景をもちつつ大理で修行したシャンだと考えられる。そうした人物が漢人砮徒の宗教結社を動員していたわけである。

このように考えると、民衆宗教運動のレベルでは、民族集団間のみならず大乗仏教と上座部仏教あるいはラマ教とのあいだの相互浸透もみられたことになる。19世紀ラフ地区の政治・宗教運動は、まさにそうした相互浸透ネットワークのなかで展開されていたと考えべきであろう¹⁶⁸⁾。

6. おわりに

本稿では18-19世紀雲南における山地民ラフの政治的自立化過程を、ローカルな政治過

161)『滇游記』(『史料三編 滇記』所収)。この点については、すでに鈴木(1982)も同様の指摘を行っている。

162)麗江納西族自治县編纂委員会編2001の巻三十三、第一章および第二章を参照。

163)Ibid.: 870.

164)張輔国が鶏足山で仏法を学んだという指摘は、雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县地方志編纂委員会編1995: 857を参照。魏相というのは、19世紀半ばに孟連鎮ラフ地区で活躍したワ族出身の指導者である。楊徳淵の弟子であった彼は鶏足山に留学し、道光五年(1825)の帰郷後は自ら大仏堂を建てて蛮大仏と称した。雲南省瀾滄拉祜族自治县編纂委員会編1996: 152を参照。

165)道光『雲南通志稿』卷一百五。

166)雲南省維西傈僳族自治县編纂委員会編1999: 876。『清仁宗実録』卷九十七(嘉慶七年四月)によれば、反乱の鎮圧に際してリスのほかモソすなわち現在のナシ族も投降している。

167)以下は『林文忠公政書』雲貴奏稿卷四による。金混秋については神戸(1970)も言及している。

168)ここで思い出されるのは、雍正期の思茅地区におけるラフの「緬僧」崇拜である。ラフの宗教運動は、場合によってはシャン僧の崇拜という形でも展開され得たのである。

程の変動との関わりのなかで考察してきた。その知見をまとめると以下の通りである。

ラフの政治的自立化は、18世紀以降に進展した民族間関係の流動化に規定されている部分が多い。山間盆地におけるシャン土侯国とそれに服属する山地民との関係を流動化させていった因子とは、清朝による一定程度の政治・経済的介入、鉦山開発による漢人の流入、隣国の政権交代にともなう辺疆の政情不安などである。これらの結果として雲南西南辺疆での漢人の役割が相対的に強まり、一方でシャン土侯国は国力を喪失していった。ここで生じたのが「中間領域」ともいうべき諸民族間の競合関係である。ラフが「漢奸」と勾結してシャンから自立化するというのはまさにその競合関係の帰結であった¹⁶⁹⁾。

こうして成立したラフ政治統合の興亡には一定のサイクルが見出される。シャン土司の弱体化と清朝の間接統治方針との落差は、山地において統治者不在の状況を生みだした。それがラフの政治的自立化を助長し、そのことがさらにシャン土司の統治能力を失墜させ、最後には事態を憂慮した清朝の直接介入を誘発するというサイクルである。これを清朝側からみれば、間接統治の建前からシャン土司の無力を放置してラフの強化を黙認し、その結果として土司領が混乱に陥り、結局は間接統治の建前を維持するために直接介入に追い込まれるというジレンマとなる。民族集団間のマクロな政治的関係のなかでみれば、ラフの半独立的政治統合の発展と解体はいずれもがこの「間接統治のジレンマ」の表現であった。しかもこの介入のサイクルは、19世紀末には清朝と英領ビルマとの国境画定によって拡大の外延を画されることになり、そうした近代的国家主権の画定は、「中間領域」や「間接統治のジレンマ」が展開されるべき諸民族の競合空間を名目上は一掃し

ていった。これがラフの政治統合の最終的解体をもたらすことになったわけである。その意味では、ラフの政治的自立化とは、前近代の民族間関係の流動化から近代国家の形成に至る過渡期における、いわば「中間領域」の徴候であった。

以上の考察からは、当時の民族間関係の動態をさらに詳細に理解する上で、次のような論点が浮上する。第一の論点とは、「中間領域」の民族間競合がもたらしたであろう生業の変化についてである。漢人人口の流入に伴う土地の稀少資源化や土着農民の窮乏化が土司の権力基盤を掘り崩していった点については、他の西南非漢民族地域の例にもとづく一般化にも合致する¹⁷⁰⁾。ただしラフ地区において特徴的なのは、まさにこうした変化が水田農耕の導入や定住化傾向をもたらしていったように思われる点である。それが山地移動焼畑民としての生態的制約を超えた政治統合を促進していった可能性が高い。

第二の論点は、民族横断的な宗教運動のありかたについてである。19世紀ラフ地区での政治統合と宗教運動の一体化を示す事例は、白蓮教系の弥勒信仰やラマ教的な活仏崇拜の影響を示唆するものがみられる。「中間領域」の民族間関係においては、山地民と平地シャンと内地漢人との別や、大乘仏教と上座部仏教とラマ教の別など、我々がふだん当然のように採用している区分がおおかた意味を失うようなかたちで宗教運動の相互浸透は展開されていたのではないか。そうした宗教運動の離合集散に着目することで、中緬辺疆の多民族地域における政治変動を裏側から照らし出すことができるのではないかという展望が得られる。

今述べた二つの課題の精査により、「中間領域」における民族間関係の変動とローカルな政治体系の動態との関わりについての理解

169) この問題は、かつて大林(1970)が指摘した、中華帝国の介入による非漢民族政権の二次的形成という主題に結びつけることが可能かもしれない。

170) この点については、さしあたり武内1997などを参照。

をさらに深めることができるであろう。今後の課題としたい。

参考文献

●漢文史料●

- 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)
『宮中檔乾隆朝奏摺』
『宮中檔雍正朝奏摺』
康熙『鷄足山志』高翥映(康熙四十一年)(芮增瑞校注, 雲南人民出版社刊, 2003)
『順寧府志』(光緒三十年)
『史料三編 滇記』楊慎撰(廣文書局刊, 1967)
『清高宗實錄』
『清仁宗實錄』
『岑襄勤公奏稿』岑毓英
『清德宗實錄』
『征緬紀略』王昶(嘉慶二十年)(廣文書局刊, 1968)
『統雲南通志稿』(光緒二十七年)
『滇雲歷年伝』倪蛻(李埏校点, 雲南大学出版社刊, 1992)
『滇海虞衡志』檀萃(嘉慶四年)
『滇繫』師範纂(嘉慶十三年)(成文出版社刊, 1968)
『滇緬南段未定界調査報告』周光倬(成文出版社刊, 1967)
『撫滇奏議』張凱嵩(文海出版社刊, 1967)
『林文忠公政書』林則徐

●研究類●

(邦文・中文)

- 相田 洋. 1974. 「白蓮教の成立とその展開—中国民衆の変革思想の形成—」青年中国研究者会議編『中国民衆反乱の世界』, 147-217, 汲古書院。
雲南地方志編纂委員会編. 1994. 『雲南志』雲南人民出版社。
雲南省維西傈僳族自治県志編纂委員会編. 1999. 『維西傈僳族自治県志』雲南民族出版社。
雲南省思茅県地方志編纂委員会編. 1993. 『思茅県志』三聯書店。
雲南省少数民族古籍整理出版企画弁公室編. 1986. 『孟連宣撫史』雲南民族出版社。
雲南省西盟佤族自治县志編纂委員会編. 1997. 『西盟佤族自治县志』, 雲南人民出版社。
雲南省双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县地方志編纂委員会編. 1995. 『双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县志』雲南民族出版社。
雲南省瀾滄拉祜族自治县志編纂委員会編. 1996. 『瀾滄拉祜族自治县志』雲南人民出版社。

- 王 正華・和 少英. 1999. 『拉祜族文化史』雲南民族出版社。
大林太良. 1970. 「中国辺境の土司制度についての民族学的考察」『民族学研究』35 (2) : 124-138.
———. 1991. 『神話の系譜—日本神話の源流をさぐる—』講談社学術文庫。
片岡 樹. 1998. 「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』56 : 141-165.
———. 2004. 「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』42 (2) : 188-207.
———. 2007. 『タイ山地—神教徒の民族誌—キリスト教徒ラフの国家・民族・文化—』風響社。
加藤久美子. 2000. 『盆地世界の国家論—雲南, シブソンパンナーのタイ族史—』京都大学学術出版会。
神戸輝夫. 1970. 「清代後期の雲南回民運動について」『東洋史研究』29 (2,3) : 246-274.
———. 1978. 「回族起義—一八五〇〜六〇年代の雲南における—」野沢豊, 田中正俊編『講座中国現代史1 中国革命の起点』, 243-264, 東京大学出版会。
菊地章太. 2003. 『弥勒信仰のアジア』大修館。
鈴木中正. 1974. 『中国史における革命と宗教』東京大学出版会。
———. 1982. 「清朝中期における民間宗教結社とその千年王国運動への傾斜」鈴木中正編『千年王国の民衆運動の研究—中国・東南アジアにおける—』, 151-350, 東京大学出版会。
鈴木中正・萩原弘明. 1977. 「貴家宮裡雅と清緬戦争」『鹿兒島大学史録』10 : 1-40.
双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县民族事務委員会編. 1995. 『双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县民族志』雲南民族出版社。
武内房司. 1997. 「西南少数民族—土司制度とその崩壊過程をめぐって—」明清時代史の基本問題編集委員会編『明清時代史の基本問題』581-606, 汲古書院。
———. 2005. 「『民族図説』の成立とその時代—一九世紀初, 伯麟『雲南種人図説』に見るシブソンパンナーの辺疆風景—」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—』, 29-55, 風響社。
ダニエルス, C. 2004. 「雍正七年清朝によるシブソンパンナー王国の直轄領地化について—タイ系民族王国を揺るがす山地民に関する一考察—」『東洋史研究』62 (4) : 94-128.
張 強. 1994. 「拉祜族厄莎神的演變」『雲南民族学院学報』45 : 46-48.
野口鐵郎. 1982. 「明末清初における千年王国論的宗教運動」鈴木中正編『千年王国の民衆運

- 動の研究—中国・東南アジアにおける—, 109-150, 東京大学出版会。
- 長谷川清. 1982. 「Sip Song Panna 王国（車里）の政治支配組織とその統治領域」『東南アジア—歴史と文化』11: 125-148.
- . 1991. 「『父』なる中国, 『母』なるビルマ—シップソーンパンナー王権とその〈外部〉—」松原正毅編『王権の位相』, 380-408, 弘文堂。
- 方 国瑜. 1987. 『中国西南歴史地理考釈』中華書局。
- 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編. 1982. 『拉祜族社会歴史調査』(一) 雲南人民出版社。
- 尤 中. 1994. 『雲南民族史』雲南大学出版社。
- 麗江納西族自治県志編纂委員会編. 2001. 『麗江納西族自治県志』雲南人民出版社。
- 雷 波・劉 輝豪. 1995. 『拉祜族文学簡史』雲南民族出版社。
- 《拉祜族簡史》編写組編. 1986. 『拉祜族簡史』雲南人民出版社。
- リーチ, E. R. 1995. 『高地ビルマの政治体系』(関本照夫訳) 弘文堂。

(英文, タイ文)

- Giersch, C. Pat. 2001. “A Motley Throng’: Social Change on Southwest China’s Early Modern Frontier, 1700-1880.” *Journal of Asian Studies*, 60(1): 67-94.
- Jonsson, Hjorleifur. 2005. *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kirsch, A. Thomas. 1973. *Feasting and Social Oscillation: Religion and Society in Upland Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.
- Narathippraphanphong, Krommaphra. 1962. *Phongsawadan Thaiyai (Vol. 1)*. Bangkok: Ongkan Khakhong Kurasapha.
- Nugent, David. 1982. “Closed Systems and Contradiction: The Kachin in and out of History.” *Man (N.S.)*, 17: 508-527.
- Saimong Mangrai, Sao. 1965. *The Shan States and the British Annexation*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.
- Scott, J. George. 1900. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*. Part 1, Vol. 1. Rangoon: Government Printing.
- Walker, Anthony R. 2003. *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing Corporation.

原稿受領日—2006 年 9 月 30 日

掲載決定日—2007 年 2 月 24 日

辛亥革命後における内モンゴルの二元的政治構造

二ザサグ制をめぐって

橋 誠

(早稲田大学大学院)

The Dual Political Structure in Inner Mongolia after Xinhai Revolution On the Diarchical System

TACHIBANA, Makoto

Graduate School of Waseda University

After the outbreak of Xinhai revolution, on 1 December 1911, the Mongols declared its independence in Ikh Khüree and organized the new government which elevated Bogd Javzandamba khutagt as Khaan; while the emperor of Qing Dynasty abdicated from the throne and Yuan ShiKai came to power as the provisional president of the Republic of China. As Bogd Khaan's government's aim was to unify not only Outer Mongolia but Inner Mongolia, it bade the zasags of Inner Mongolia to submit, moreover carried out a military campaign to Inner Mongolia. Yuan ShiKai also planned to succeed the territory of Qing Dynasty and attempted to abolish the declaration of Mongolian independence. So Inner Mongolia became a hotly disputed region.

Under these conditions, a structure, existing two zasags side by side in a banner, appeared. I denominate this structure "Diarchical system" temporarily. It means two situations; the first is the situation that two zasags were appointed by each government, Bogd khaan's and Yuan ShiKai's, the other is Bogd khaan's government appointed two zasags in a banner.

In autumn 1912, Tümen-ölzii, the taj of the Left wing banner of Jaruud, raised a riot and captured Rinchinnoirov, the zasag of the Left wing banner of Jaruud and the vice-chief of Zuu-ud league as a betrayer to Yuan ShiKai. Tümen-ölzii deprived of the Rinchinnoirov's seal of zasag, moreover occupied Kailu town temporarily. The background of this riot was the conflict between the Mongols and the Chinese, which caused the cultivation by the Chinese farmer to Mongolian pastureland. In addition, there was the conflict between Tümen-ölzii and zasag Rinchinnoirov. These two conflicts were very compli-

Keywords: Inner Mongolia, Left wing banner of Jaruud, Khishigten banner, diarchical system, dual political structure

キーワード: 内モンゴル, ジャロード左旗, ヒシクテン旗, 二ザサグ制, 二元的政治構造

cated. The zasag formed the economical relationship with the Chinese; on the other hand the Mongols lost their living space.

In Khishigten banner, Rolgorjav, who submitted to the Bogd Khaan's government earlier than Bekhzaya, the zasag of his banner, blamed Bekhzaya for concealing the fact of Mongolian independence. In addition, Rolgorjav accused Bekhzaya of succession to the post of zasag by dishonest means. So there was the conflict between Rolgorjav and Bekhzaya.

The Xinhai revolution was the trigger to form the Diarchical system. However, the origin was the conflicts in these banners and these conflicts were embodied as Diarchical system. The existence of two zasags in a banner implies the condition that each governments have not been able to control the banner completely. In addition, the fact Bogd khaan's government could appoint two zasags in a banner implicates the structure of that banner. Namely there were social organizations like nutug working practically under the banner.

I think the study of the Diarchical system can provide the lead to resolve the political structure in Inner Mongolia of those days.

はじめに

I. ジャロード左旗の二ザサグ制

1. 1912年のジャロード左旗事変
2. ボグド＝ハーン政権の印章
3. リンチンノイロヴ, トゥメンウルズィーの死
4. 二ザサグ制の成立

II. ヒシクテン旗の二ザサグ制

1. ロルゴルジャヴ, ペフザヤーのボグド＝ハーン政権への帰順
2. ヒシクテン旗のザサグ継承問題
3. ソミヤーの報告と二ザサグ制の成立

III. 二ザサグ制と内モンゴルの政治構造 おわりに

はじめに

1911年10月10日に勃発した辛亥革命は、清朝版図内の各地に大きな変動をもたらした。藩部たるモンゴルも例外ではなく、同年12月1日には独立を宣言して庫倫辦事大臣三多をモンゴル領より追放し、同月29日には第8世ジェヴツンダムバ＝ホトクトをハーンに戴くボグド＝ハーン政権を発足させた。翌1912年2月12日には清朝皇帝が退位し、3月10日には袁世凱が中華民国臨時大總統に就任することになる。

独立宣言後、ボグド＝ハーン政権は、1912

年8月に西部モンゴルのホヴドを支配化に入れたことにより、いわゆる「外モンゴル」全域にその支配権を確立することに成功し、さらに「内モンゴル¹⁾」などのモンゴル族をも支配下に収めるべく当該地域へ帰順勧諭や軍事行動を推進した。一方、袁世凱も清朝版図の継承を目指し、中国内地の混乱の収拾に忙殺されつつも、モンゴルの独立宣言取消、内モンゴルの中華民国への統合を図っていった。このように、辛亥革命後の内モンゴルはボグド＝ハーン政権、袁世凱政権の両政権が統合を図る係争地であったのである。

そのような状況下、内モンゴルのゾーオダ盟ジャロード左旗、同ヒシクテン旗において、

1) 本稿において、「内モンゴル」はゾト盟、ジリム盟、ゾーオダ盟、シリールンゴル盟、オラーンツァヴ盟、イフゾー盟の6盟を指すこととし、以下括弧は付さない。

本来一人のザサグ（旗長）が統治すべき旗に二人のザサグが並立する事態が現れた。ザサグとは、清代のモンゴルに施行されていた盟旗制下において旗を管掌する行政官である。清朝は、法制的には、帰属したモンゴルのノヨン（首長）のアルド（属民）を150人からなるいくつかのソム（佐領）に編成して旗を組織し、各旗に元のノヨンの一人をザサグとして任命し、基本的に世襲でこれを管掌させた。旗には旗界が設定され、旗をいくつか集めて編成されたものが盟であり、盟内のモンゴル王公から盟長および副盟長が任命され、盟内の諸旗を統轄していた。この清朝が導入した盟旗制は、その基本形態が集団組織であるために本質的には属人主義行政であるが、その一方で境界を有する領域的行政区分という二面性を持ち、清朝がモンゴル社会に固定した境界を持ち込もうとした試みであった。

本稿においては、この一つの旗に二人のザサグが並立する状態を「二ザサグ制」（以下、括弧は略）と仮称することとする。ここで述べる二ザサグ制とは二重の意味で二ザサグ制であった。一つ目の意味は、モンゴルのボグド＝ハーン政権が任命したザサグと、清代からのザサグで中華民国が認めるザサグの二人が並立することを指し、もう一つの意味は、その二人をボグド＝ハーン政権が同時にザサグとして承認したことを指す。前者は、清朝崩壊後に新たに誕生した南北両政権の権力が一つの旗に混在していたことを意味し、後者からは当該旗に対するボグド＝ハーン政権の政策と内モンゴルの政治構造の一端が看取される。

この二ザサグ制が辛亥革命とそれに続くモンゴル独立、清朝の崩壊という内モンゴルを取り囲む混乱期に現れた過渡的現象であった

ことは言を俟たないが、混乱期だからこそ出現し得た二ザサグ制の成立の要因およびその経過を考察することにより、これまで取り上げられることのなかった当時の内モンゴルの政治構造の一端を明らかにすることができると思われる。

管見の限り、漢語や日本語資料を主に用いた従来の内モンゴル研究において、一つの旗に二人のザサグが並立していたことに言及した論考は現れていない。また、独立宣言後におけるボグド＝ハーン政権と内モンゴル諸盟旗の関係は、これまで主に「帰順」という概念によって説明され、内モンゴル6盟49旗に関しては、このうちの35旗が「帰順」を表明したとされてきた²⁾。これは、旗の管掌者であるザサグによるボグド＝ハーン政権への帰順表明をもって「帰順」と見なしているのであるが、集団の掌握を基本的統治原理とするモンゴルの政権にとって、ザサグの帰順はそのザサグが統率する旗民の帰順を意味するものであり、旗民全てを掌握していなければ「旗」全体の帰順にはならず、また領域的行政区分としての「旗」の統合とも完全な同義ではない。これまでも、ボグド＝ハーン政権および袁世凱による対内モンゴル政策に関する考察は行われてきたが、当該地におけるその実効性についてまでは詳細に論じられてこなかったように思われる³⁾。

本稿の目的は、このジャロッド左旗とヒンクテン旗において出現した二ザサグ制をめぐって、辛亥革命後における内モンゴルの政治構造の一端を明らかにし、さらには近代国家のいわゆる「領域統治」という概念では捉えきれないボグド＝ハーン政権による対内モンゴル政策のあり方を検証することにある。

2) 49旗中35旗の帰順表明の初出は、マクサルジャヴ＝ホルツが1927年に著した『モンゴル国新史』であり（Магсаржав 1994: 35-36）、2003年出版の5巻本『モンゴル国史』においても引用され（Монгол улсын түүх: тавдугаар боть: 64）、ほぼ定説となっている。近年、帰順した旗数に関して、汪炳明氏、ジュリゲン・タイブン氏らが研究を発表している（汪 1996、タイブン 2001）。

3) 袁世凱の対内モンゴル政策については、王 1987、貴志 1989、白拉都格其 2000 などの研究がある。

I. ジャロード左旗のニザサグ制

1. 1912年のジャロード左旗事変

辛亥革命後のジャロード左旗について考察する際、まず「ジャロード左旗事変」について触れておかなければならない。ジャロード左旗事変とは、内モンゴルで発生したオダイらの「東モンゴル独立宣言」に続くモンゴル人による武装蜂起であり、これを指揮した協理タイジ・ゴムボジャヴ、トゥメンウルズィーらが1912年11月に開魯県を一時占領した事件として知られている。しかしながら、従来事件への言及はあるものの、オダイらの「独立宣言」に比し、研究はそれほど盛んではないと言えよう⁴⁾。この事変は開魯県の占領のみが特筆されてきたが、開魯県占領に先立ち、1912年10月、ジャロード左旗のザサグでゾーオダ盟副盟長リンチンノイロヴが事変の指導者ゴムボジャヴらに捕らえられ、ザサグの印章を奪われるという事件も発生していたのである⁵⁾。

唯一の専論である忒莫勒氏の研究は、主に『昭烏達盟紀略』などの漢語資料を用いて事変の経過を明らかにし、事変の原因を「外モンゴルの煽動を受けたため、すなわち帝政ロシアの策動」としてきた従来の見解に対し、「民族抑圧政策が圧迫民族に離反傾向を生じさせた」とし、入植した漢人とその進出により生活基盤である牧地を失ったモンゴル人の「蒙漢の民族矛盾の激化」という見解を肯

定している⁶⁾。この見解は、当時の内モンゴル東部地域の根本的な問題を指摘しているため、本事変の原因として当然考慮されるべきものである。ウルグンゲ=オノン氏、デリック=プリチャット氏らも、「ゾーオダ盟ジャロード左旗の協理タイジ・ゴムボジャヴは、平民トゥメンウルズィーとともに、約一万人の民衆を集めて中国人農民と戦った。この反中国殖民運動は、ジリム盟のオダイ王やトクトホの独立運動への呼応であった⁷⁾」と本事変を「反中国殖民運動」の一環として位置付けている。しかしながら、本稿では、本事変のもう一つの側面、すなわちジャロード左旗ザサグにしてゾーオダ盟副盟長であったリンチンノイロヴの逮捕事件を主に取り上げてみたい。この逮捕事件はこれまでほとんど考察対象とされることはなかったが、ザサグが同一旗の協理タイジらに捕らえられるに至ったのはいかなる背景が存在していたのか、それは何を意味するのかという問題意識から、本事変を別の角度より分析してみたい。

ウルグンゲ=オノン氏らも、「ゴムボジャヴが最初にとった行動は、中国人農民の蒙地開墾に協力したザサグを拘束することであった⁸⁾」と記しているが、詳細については言及していない。本事変の指導者の一人であるゴムボジャヴらは、「所属旗（ジャロード左旗）の領内に漢人が県を設置し、好き勝手に振る舞い、様々に苦しめた幾多の事情を数え上げ、ボグド=ハーンの臣下となり、旗の人々の救済を願いたい」とボグド=ハーン政権内務省

4) オダイらの「独立宣言」に関する代表的な研究として、中見 1976、田志和・馮学忠 1991 などが挙げられる。

5) 『蒙古地誌』にも、「民国元年十一月十五日を以て蹶起したる官保札布（ゴムボジャヴ）は、一族を挙げて先づ旗の札薩克貝勒多布柴を縛し、王府に火を放ちたれば、東、西札魯特、阿魯科爾沁旗下の台吉、壯丁及び烏泰の余党忽ちにして数千人、風を臨んで来り歸し、著名な蒙匪吐們爾吉（トゥメンウルズィー）達之に加はり、俄かに開魯の不備に乗じて市街に躍入し、県衙及び漢商の家屋を焼燬し、勢に乗じ、目撃せる漢人は直に殺戮を加へ、知県鍾元も亦た行衛明らかならざるに至りたり」（柏原・濱田 1919 上巻：1547-1548）と、本事変に言及し、ザサグが捕われたことを記しているが、多布柴はジャロード右旗のザサグである。

6) 忒莫勒 1994：69.

7) Onon/Pritchatt 1989：34.

8) Onon/Pritchatt 1989：34.

に告げ、さらに内務省がこの件を「〔ボグド＝ハーンに〕上奏しようとしている間に、その協理タイジ・ゴムボジャヴらが再び奉呈した」という書簡においては、

トゥメンウルズィーの祖先ゲンデンゲワはガルダン＝ポショクトとの戦いにおいて尽力して功績を挙げたため、清朝の理藩院がその功績を明らかにして上奏し、世襲の輔国公の爵位を授けたのである。その後、〔ゲンデンゲワ〕公が死亡し、空いた爵位を未だ継承しないうちに、その時のザサグ貝勒^{ベイル}ダンジン⁹⁾は与えられた勅令を「見よう」と言って取り上げ、火にかけて燃やした。以来、五代にわたり威光を恐れて争うことができず、〔輔国〕公の位を今に至るまで継承できないでいる…〔トゥメンウルズィーに〕然るべき昔の〔輔国〕公の位を継承させることを請願する（「」は筆者）¹⁰⁾

と伝え、漢人の進出にともなう県を設置に対する不満のみならず、祖先の代における旗内の不正を訴えている。ジャロード左旗は、光緒 31 (1905) 年、隣旗のジャロード右旗、アルホルチン旗と 3 旗合同で約 18000 頃が開放され、光緒 34 (1908) 年には開魯県が設置されており、「漢人が県を設置した」というのはこの開魯県のことを指している。

この請願により、トゥメンウルズィーには、1912 年 9 月 9 日、本来継承すべきとする輔国公の位が改めて賜与されている¹¹⁾。事変に先立ちゴムボジャヴ、トゥメンウルズィーらは旗内のザサグに先んじてボグド＝ハーン政

権に帰順し、失われた爵位の回復を新たに誕生したボグド＝ハーン政権に望んだのである。このように、ジャロード左旗事変の背景には、旗内におけるモンゴル人と漢人の対立の中に、清代に不遇を託っていたトゥメンウルズィーらの不満が介在していたと考えられるのである。

ジャロード左旗ザサグのリンチンノイロヴ逮捕に関して、捕らえた側の認識を示すものは、1912 年 11 月 19 日付のイエグゼル＝ホトクト＝ガルサンダシ¹²⁾の内務省宛報告において引用されているトゥメンウルズィー、ゴムボジャヴの書簡である。この書簡には、命令に従い 10 月 11 日にボグドの勅書を携えて旗に至ったことが述べられ、

われらがザサグ副盟長^{ベイル}貝勒は国賊袁世凱に従う宣誓をし、開魯県およびシリーンゴル盟のアバガ大王（ヤンサン）と心を一つにして表に裏に話し合い、またわれらの身柄を拘束して袁世凱に送り届けたとした押印書簡を〔われわれは〕道中手に入れた…〔リンチンノイロヴは〕ボグドの印璽を押した書簡すら全く相手にせず逆らい…われわれは懸命に闘い、ザサグの印章と共に〔リンチンノイロヴを〕軍営に閉じこめたところ、ようやく同旗のタイジ、アルドらは皆喜び、全てボグド＝ハーンに進んで臣下となり従ったので、われら全員の力で開魯県を攻撃しに向かったこのような事情を報告する。副盟長ザサグの身柄を印章とともにニースレル＝フレーに送り届けるのか、あるいはどのように処するのかを後に命令す

9) 『外藩蒙古王公表伝』や『清史稿』などにおいて、ジャロードのザサグとしてダンジンなるものの名前は見当たらない。

10) Монгол Улсын Үндэсний Төв Архив (以下 МУУТА と略). ФАЗ-Д1-ХН347-Б7. ФはФонд (フォンド番号), ДはДанс (目録番号), ХНはХадгаламжийн Нэгж (案件番号), БはБичиг (文書番号), ХはХуудас (頁数) を示す。

11) МУУТА. ФАЗ-Д1-ХН347-Б38.

12) イェグゼル＝ホトクト＝ガルサンダシ (1870～1930)。ボグド＝ハーン政権と内モンゴル諸旗間の交渉のほとんど全てを担い、1913 年 8 月 2 日、東部境域大臣に任命される (Д.Цогт-Очир 1992; Го.Аким 2002; П.Цацрал 2004 など参照)。

ることをお願い申し上げ、〔決定に〕従う。
このような事情により報告のためザサグの
印章を押した書簡を奉呈する¹³⁾

と伝えられている。翌1913年2月10日付の
ゴムボジャヴの書簡では、捕えたザサグを伴
い1912年11月6日に開魯県に向かったこと
が記されている¹⁴⁾ことから、リンチンノイロ
ヴの逮捕はおそらく10月末から11月初めで
あったと思われる。そして、この逮捕時期は、
当時のボグド＝ハーン政権の対内モンゴル政
策を考察する上で重要な意味を有している。

まさにリンチンノイロヴが逮捕されたそ
の頃に、シリーンゴル盟の盟長にしてアバ
ガ左旗ザサグのヤンサンが同様にボグド＝
ハーン政権により捕えられ、ザサグおよび盟
長の印章を押収され、さらにはフレーに連行
されるという事件が発生していた¹⁵⁾。トゥメ
ンウルズィーらの書簡には、リンチンノイロ
ヴが「シリーンゴル盟のアバガ大王（ヤンサ
ン）と心をつ一つにして表に裏に話し合い」と
あり、つまり共謀していたシリーンゴル盟の
盟長ヤンサンとゾーオダ盟の副盟長リンチン
ノイロヴがほぼ同時期にボグド＝ハーン政権
側に帰順した兵士により捕らえられたことにな
るのである。盟は異なるが盟長と副盟長が
同時期に捕らえられたことから、トゥメンウ
ルズィーらが両者の関係を創作した可能性は
否定できないものの、両者の逮捕には何らか
の関係があるものと推察される。ヤンサン逮
捕後、ボグド＝ハーン政権からはシリーンゴ
ル盟の各旗に対し帰順を促す強力な働きかけ

がなされ、同様に、リンチンノイロヴ逮捕後、
ゾーオダ盟の各旗に対しても盟長アルホルチ
ン旗ザサグ・バザルガルディを介した帰順を
求める働きかけは硬化することになる¹⁶⁾。

また、トゥメンウルズィーらの書簡には、
「ザサグ副盟長貝勒は国賊袁世凱に従う宣誓
をし」と報告されているが、リンチンノイロ
ヴは中華民國2(1912)年10月11日、「効忠
民国」のため臨時大總統令により貝勒から郡
王に進封されている¹⁷⁾。これは、先立つ9月
20日に発布された、共和制に賛同した王公
の爵位を一位加進するとした臨時大總統令¹⁸⁾
に基づく措置であり、「袁世凱に従う宣誓」
をしたため進封されたのである。リンチンノ
イロヴの他、この10月11日には、ゾソト盟
盟長トゥメド左旗ザサグのセレンナムシルワ
ンボー、ハラチン右旗ザサグのグンセンノロ
ヴ、ゾーオダ盟盟長アルホルチン旗ザサグの
バザルガルディ、バーリン右旗ザサグのジャ
ガル、ナイマン旗ザサグのスジクトバータル
ら11人がそれぞれ進封されている。

リンチンノイロヴの身柄の扱いに関して
指示を仰いだトゥメンウルズィーに対し、12
月10日、内務省は、「リンチンノイロヴの身
柄を家財と共に大臣セツェン＝ハンの印務処
に送り届けよ¹⁹⁾」との命令を発した。しかし
ながら、リンチンノイロヴはヤンサンのように
フレーに連行され、ボグド＝ハーン政権によ
り尋問されることはなかった。ゾーオダ盟
に派遣された慰問使周正朝の『昭烏達盟紀
略』には、ジャロード左旗ザサグのリンチン
ノイロヴはゴムボジャヴらが戦いに忙殺され

13) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН347-Б6.

14) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН438-Б21.

15) シリーンゴル盟全旗が帰順表明に至る過程、およびその後のボグド＝ハーン政権による対内モンゴル政策については、橋 2005 を参照。

16) 例えば、ナイマン旗に対しては、ザサグのスジクトバータルに対して、「〔ボグド＝ハーン政権に〕帰順しなければザサグの任を解く」との通告がなされている(МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН438-55)。この問題については別稿「モンゴル独立と内モンゴルの対応—ゾーオダ盟の事例から—」において論じる予定である。

17) 『政府公報』第一百六十四号。

18) 『政府公報』第一百四十四号。

19) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН15-Х396～397.

ている間に盟長アルホルチン旗ザサグのバザルガルディのもとへ逃れて無実を訴え、各官府に迅速に兵を動かし救援するよう急ぎ告げるよう求めたことが記されており²⁰⁾、リンチンノイロヴはトゥメンウルズィーらのもとを逃れていたのである。

2. ボグド＝ハーン政権の印章

トゥメンウルズィーらのもとを逃れたリンチンノイロヴであったが、ザサグの印章は奪われたままであったため、旗務を執るための新たな印章の頒給を求め、その旨が蒙蔵事務局より臨時大総統袁世凱に報告されている²¹⁾。だが、リンチンノイロヴの死亡時、「該旗無印無主²²⁾」であり、存命中には頒給されなかったようである。

一方、ザサグのリンチンノイロヴを捕えたトゥメンウルズィーは、ほどなくしてジャロード左旗のザサグに任命されることになった。1913年1月21日付の書簡において、トゥメンウルズィーは、

この十二月十一日（1913年1月18日）、内務省の命令に従い、所属旗のタイジ、アルドラを管掌させるとした勅令を拝受いたし、管理していたザサグの印章を上を送り届けた。どうか本旗を管掌する新しいザサグの印章を賜い下さい²³⁾

と述べ、ザサグ任命の勅令を拝命するとともに清代のザサグの印章に替わる新たな印章を求めている。2月6日、この案件は外務省より、「ジャロードのトゥメンウルズィー公がこのように自らの古い印章を提出して新しい印章を与えるよう求めたのは、すべて儀礼を

掌る役所が決定する案件である²⁴⁾」として内務省に移管された。2月23日、この案件は内務省よりボグド＝ハーンに、

彼（トゥメンウルズィー）の所属するザサグ貝勒^{ベイル}リンチンノイロヴは一族を想わずに漢人官吏袁世凱に従ったため、そのザサグの印章をトゥメンウルズィー公に完全に移管して事を処理させ、所属旗を管掌させる旨を各地に布告したのである…勅令に従いわが省は各盟の諸ザサグの古い印章を廃止し、称号のない者には世襲の称号を授け、新たに鑄造した印章の文字に〔称号を〕を刻ませている…トゥメンウルズィー公が所属旗のザサグの古い印章を廃止し新たな印章を与えるよう求めてきたことは勅令に適うものであるため、トゥメンウルズィー公に世襲のスジクトの称号を授け、新たな印章に刻ませる是非を奏折を認め上奏する

として上奏され、同日ボグド＝ハーンは「請願通りにせよ」としてこれを裁可した²⁵⁾。この上奏文中にも述べられているごとく、当時、ボグド＝ハーン政権は帰順したザサグに対し、清代の満蒙文合璧の印章に替わるソヨンボ文字を付した蒙文のみの新たな印章を交付し、清朝皇帝に代わるボグド＝ハーンとザサグとの間に君臣関係を再構築していったのである²⁶⁾。

3月13日付のトゥメンウルズィーの書簡では、「ボグド＝エゼンが慈悲をおかけくださり、わが旗を管掌する古い印章を廃止して新たな印章を鑄造しお与えになり、一月二十五日（1913年3月2日）、二等タイジ・メイレンのウレブンに与え届けさせたのを

20) 周正朝 1913 : 18.

21) 『政府公報』第三百二号。

22) 周正朝 1913 : 18.

23) МУУТА. ФА3-Д1-ХН322-Б44.

24) МУУТА. ФА3-Д1-ХН415-Б8.

25) МУУТА. ФА3-Д1-ХН53-Х71~73.

26) 清代の印制に関しては、片岡 1999 参照。

私スジクト公トゥメンウルズィー自ら拝受し²⁷⁾」た旨が報告されており、ここに清代のジャロード左旗の印章は廃止された。こうしてジャロード左旗にはボグド＝ハーン政権が任命したザサグのトゥメンウルズィーと元のザサグであるリンチンノイロヴの二人のザサグが並立することになり、トゥメンウルズィーはボグド＝ハーン政権から与えられた印章を用いることになった。

このように、ボグド＝ハーン政権は反ボグド＝ハーン政権的態度を示す、すなわちボグド＝ハーン政権に帰順を表明せずに袁世凱に服属したザサグを排除する一方で、帰順した者をザサグに任命して自政権に従う旗民を管掌させることにより内モンゴルにおける支配権の拡大を図っていったのである。但し、この場合、リンチンノイロヴはボグド＝ハーン政権に帰順していないので、ボグド＝ハーン政権が支配化に収めたのは、あくまでトゥメンウルズィーに従うジャロード左旗の旗民の一部にとどまり、必ずしも領域としての「旗」の全域を統合したことを意味しない。

3. リンチンノイロヴ、トゥメンウルズィーの死

前節で述べたように、1913年初め、ジャロード左旗には中華民国政府の認めるザサグのリンチンノイロヴ、ボグド＝ハーン政権が認めるザサグのトゥメンウルズィーの二人のザサグが並立していた。しかしながら、リンチンノイロヴは、中華民国軍がいつまでたっても到着しなかったため、落胆して精神を病み、昭格廟において病没²⁸⁾し、トゥメンウルズィーも1913年7月2日にアバガナル左

旗のゲゲーン廟で死亡した²⁹⁾。旗内に並立していた二人のザサグが相次いで死亡したため、ジャロード左旗ではザサグおよび爵位の継承問題が発生することになった。

1913年7月10日の内務省によるボグド＝ハーンへの「ゾーオダ盟のジャロード左旗^{ベイル}貝勒リンチンノイロヴの爵位を彼の子、公銜一等タイジ・ラハワンバルジドに継承させることの是非」とする上奏には、

彼らの一つの旗に二人のザサグが存在することになってしまうが、旗の人々をうまく治めるならばどのように処理しようともさほど困難なことではないので、旗の皆の考えに従い、リンチンノイロヴの息子ラハワンバルジドにザサグ^{ベイル}貝勒の爵位を継承させん³⁰⁾

と記されている。ボグド＝ハーン政権はリンチンノイロヴの死にともない、彼の子ラハワンバルジドをザサグとし、一つの旗に二人のザサグの存在を認めたのである。二人のザサグというのはトゥメンウルズィーとラハワンバルジドである。ここに記されているごとく、ラハワンバルジドが継承したのは「^{ベイル}貝勒」の爵位であり、袁世凱によって進封された^{ジュンワン}「郡王」の爵位ではなかった。

一方、中華民国側も、「1913年10月、故リンチンノイロヴの長子^{ラハワンバルジュル}勒旺巴拉珠爾は父の爵位を継承した。ザサグ多羅^{ジュンワン}郡王となった勒旺巴拉珠爾は、民国二(1913)年より北京に遊学した³¹⁾」とあり、ラハワンバルジドに「^{ジュンワン}郡王」とザサグを継承させている。1913年3月に関東都督府陸軍参謀部が作成した「王公台吉一覧表」にもリンチンノイロヴは

27) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН415-Б9.

28) 周正朝 1913: 18. 『蒙古地誌』には、「本壑(ママ)前札薩克は、名を林沁諾依嚕布(リンチンノイロヴ)と云ひ、世襲多羅貝勒なりしが、民国政府成や、共和翼賛の功を以て、元年十月、多羅郡王に昇叙され、同二年、本旗の乱に際し、暴徒の為にボルチン廟に於て殺され、同年、現札薩克勒旺巴勒濟特(ラハワンバルジド)、爵を襲ひたり」としている(柏原・濱田 1919 下巻: 644)。

29) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН415-Б50.

30) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН49-Х102~109.

31) 扎魯特旗志弁公室編 1989: 26.

「郡王」³²⁾と記されている。この時期、ラハワンバルジドは二つの政権に対してそれぞれ爵位を使い分けていたことになるが、日本側の情報が中国側の認識を反映したものであったことは言うまでもない。

しかし、ここでなぜボグド＝ハーン政権は袁世凱に従ったリンチンノイロヴの子をザサグとして任命したのかという疑問が生じる。すでにジャロード左旗にはトゥメンウルズィーというザサグを任命しているため、敢えて二人目となるザサグを任命する必要性はないように思われる。一つの旗に二人のザサグを任命することになれば、混乱が生じる虞があったはずである。

ボグド＝ハーン政権がこのような措置を講じた背景には、内モンゴル問題において重要な役割を果たしていたイエグゼル＝ホトクトが密接に関与していた。前掲の7月10日の内務省によるボグド＝ハーンへの上奏には、イエグゼル＝ホトクトの報告が引用され、

亡くなったザサグ^{ベイル}リンチンノイロヴは古くから私ガルサンダシ（イエグゼル＝ホトクト）に布施をして施主となったさして狡猾な人間ではないことは、昨年冬、書簡によりお伝えしたことがあり、また彼（リンチンノイロヴ）はもとより我らがモンゴルの政権に表立って抵抗したことはないであろう。一方、現在、トゥメンウルズィー公は旗の皆の心を従えることができなくなったのは明らかであるばかりか、彼自身、部隊とともにスニド両旗に向かい、いつ戻るかを保証することは困難である…故ザサグ^{ベイル}リンチンノイロヴの爵位を彼の独息子ラハワンバルジドに継承させれば、旗の皆すべて心を通わせ治められ、恭順し落ち着くであろう³³⁾

と内務省に伝えており、このイエグゼル＝ホトクトの報告がラハワンバルジドをザサグとする根拠になったものと思われる。つまり、リンチンノイロヴに代わりトゥメンウルズィーをジャロード左旗のザサグに任命したのであるが、トゥメンウルズィーはジャロード左旗の旗民をうまく管掌することができなかったため、リンチンノイロヴの子ラハワンバルジドをさらにザサグとすることによりジャロード左旗の安定化を図ろうとしたのである。モンゴルの統治原理は集団の掌握にあるため、あくまでも旗民すべてを掌握しなければならず、これを掌握できない場合は新たに別のザサグを立てる必要があったと考えられる。これは領域に対する支配を基礎とする属地主義行政とは異なる原理である。

ところが、ラハワンバルジドをザサグ^{ベイル}貝勒として任命した直後、ボグド＝ハーン政権はトゥメンウルズィー死去の報に接することになる。そして、これを機にボグド＝ハーン政権は一つの旗に二人のザサグが並立するという事態の收拾を図るのである。

1913年8月6日のボグド＝ハーンへの上奏文には、「ジャロードのトゥメンウルズィー公が亡くなったため、その爵位を彼の次子ボヤンデルゲルに継承させ、ザサグの印章をザサグ^{ベイル}貝勒ラハワンバルジドに移管させ旗を管掌させること」が記され、この案件は翌日、ボグド＝ハーンにより裁可された³⁴⁾。すなわち、内務省の判断は、トゥメンウルズィーの爵位はその子ボヤンデルゲルに継承させるが、ザサグの印章は元ザサグのリンチンノイロヴの子にして新たにザサグとして任命したラハワンバルジドに移管させ、ラハワンバルジドを正ザサグにしようとしたのである。これは、ジャロード左旗を本来の一人のザサグに戻そうとする措置であり、ボヤンデルゲルとしてはザサグの地位を奪われることを意味した。

32) 日本外務省外交資料館。一門六類一項五七号「蒙古情報」巻三「内蒙古各部並王公台吉一覧表」。

33) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН49-Х102~109.

34) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН81-Х1~6.

4. ニザサグ制の成立

ボグド＝ハーンの勅令に従い、ザサグの印章をラハワンバルジドに移管させるため、トゥメンウルズィーの子ボヤンデルゲルに対し、「保管しているザサグの印章を派遣した官吏に渡し送り届けよ³⁵⁾」との命令が下った。しかしながら、この措置に反対する動きが現れた。イエグゼル＝ホトクトは、

〔印章を送り届けるよう〕新たに継承したボヤンデルゲル公に命令した後、彼らの部隊のメイレン・ウレブンらが、ザサグの印章を貝勒^{ベイル}ラハワンバルジドに渡すことになれば、われらをはじめとする数百戸が生活する道を失う事情を挙げ、ザサグの印章をボヤンデルゲル公に授け旗を管掌させていたきたいと述べた

と報告し、また、ボヤンデルゲルが自ら至り、

父の死後、私の元に届いたザサグの印章を貝勒^{ベイル}ラハワンバルジドに移管する勅令が下されたことには恐れ多くも逆らうことはありません。ただ、私ボヤンデルゲルおよび官吏^{ベイル}、アルド、数百戸の人々はザサグ貝勒^{ベイル}ラハワンバルジドに統治されることになれば、本当に生きる道がなくなると恐れています

と述べたことを伝え、この案件をいかに処理すべきかの指示を内務省に仰いだ³⁶⁾。

このイエグゼル＝ホトクトの報告を受けた内務省は、1913年12月8日、イエグゼル＝ホトクトに対し、

旗を管掌するザサグの任務は極めて重要で

ある。まさに真実を審議しなければならないが、わが省は遠く離れており審議するのに困難が多いため、この案件をいかに処理すれば旗の人々の気持ちを害さず、帰順して尽力した者たちに害を与えないかを大臣〔イエグゼル＝〕ホトクトが近くにいてことにより審議して考え、事情を明らかにし…返事を送り届けよ³⁷⁾

と命令した。こうして、この案件の処理は東部境域大臣イエグゼル＝ホトクトに一任されることになったのである。ところが、この命令がイエグゼル＝ホトクトに送付された後、1913年12月21日（1月30日内務省接受）、南部境域宣撫大臣ソミヤーが、「ボヤンデルゲル公は部下の官吏、部隊を率い、相次ぐ戦闘において尽力したので…〔トゥメンウルズィーに〕与えたザサグの印章をボヤンデルゲルに継承させ与えること³⁸⁾」を求めてきたのである。ソミヤーは、もともとイリのツェハル出身であり、辛亥革命後の1912年5月1日、116戸552人を率いてイリを発ち、9月30日、58戸271人とともにキャフタの売買城に移住し、翌1913年には属下より100人を軍隊に供出し、自らも内モンゴルにおいて部隊の指揮を取っていた人物である³⁹⁾。そして、このソミヤーは、次章で論じるヒシクテン旗のニザサグ制の成立にも深く関与することになる。

イエグゼル＝ホトクトが元のザサグであるリンチンノイロヴ、その息子ラハワンバルジドを庇おうとするのに対し、ソミヤーはトゥメンウルズィーの息子ボヤンデルゲルをザサグに推し、またボグド＝ハーン政権軍務省もトゥメンウルズィー死後、「トゥメンウルズィー公は命令を遵守し、部下の兵を巧みに

35) МУУГА. ФА3-Д1-ХН439-Б10.

36) МУУГА. ФА3-Д1-ХН439-Б32.

37) МУУГА. ФА3-Д1-ХН439-Б10.

38) МУУГА. ФА3-Д1-ХН415-Б50.

39) ソミヤー（1874-1935）については、З.Лонжид 1994 を参照。

統率し、重要な軍務に忠誠を尽くして亡くなった功ある官吏である」と彼を評価している。これは、「トゥメンウルギー公は旗の皆の心を従えることができなくなった」とのイエグゼル＝ホトクトの評価とは相反するものであり、ここに旗内の対立とは異なる政権内の対立を看取することができよう。

この間、本案件処理の命令を受けたイエグゼル＝ホトクトは、翌1914年1月26日、処理案を作成し内務省に送付した。イエグゼル＝ホトクトは、「[ボヤンデルゲルは] ザサグの印章を送り届けてこず、またザサグ貝勒^{ベイル}ラハワンバルジドのもとからも受け取りに来なかったこと」、その後、ジャロード左旗の新たに継承したザサグ貝勒^{ベイル}ラハワンバルジド、鎮国公銜を賜った協理タイジのホワシガ⁴⁰⁾らが管旗章京ガラムに押印した書簡を持たせ、ザサグの印章を受け取りに来させたことを述べ、

思うに、ザサグ貝勒^{ベイル}リンチンノイロヴ、スジクト公トゥメンウルギーらは、生前、互いに争い身柄を拘束するなど、ともに生活することができなくなった時に、彼らの旗の多くのものがリンチンノイロヴの側につき、一部のものがトゥメンウルギーに従い、すでに分離してしまったのである。また、彼らはすでに死去し、事の起こりや落ち度がどちらにあるのかは今となっては審議し難くなった。ただ、彼らの子が恨みや猜疑心なく相互に支配、被支配される道理を受入れることができなくなった上に、この間、繰り返しボグド＝エゼン＝ゲゲーンが恩幸を賜い、トゥメンウルギー公に

世襲のスズクトの称号を刻んだザサグの印章を授け、その子ボヤンデルゲルには鎮国公銜輔国公の爵位を、リンチンノイロヴの子ラハワンバルジドにザサグ貝勒^{ベイル}の爵位を継承させたことに鑑みると、いずれをも分け隔てなく同様に慈悲をかけたご意向であろう

とした上で、

試案を呈するに、ザサグ貝勒^{ベイル}ラハワンバルジドに別にザサグの印章を与えてその旗を管掌させれば、皆の気持ちを害さず、また故トゥメンウルギー公に世襲で授けられたスジクトの称号を刻んだザサグの印章をボヤンデルゲル公にそのまま継承させ、後日、彼の一族のタイジ、属民、付き従い尽力した者たちと共に別の旗として管掌させるに備えて控えさせ、後に境域の事件が収まり平和になった時に特別に大臣を派遣し、両者が管掌すべき全官吏、タイジ、属民の名前と等級、世帯数を吟味して詳細な档冊を作成し、牧地をしかるべく誠実に分配し与えるように処理すれば、帰順して尽力した者たちも害を被ることはないであろう⁴¹⁾

とし、ラハワンバルジドに新たな印章を授け、トゥメンウルギーに授けたザサグの印章はボヤンデルゲル公にそのまま継承させることを提案し、二ザサグ制を維持する考えを示したのであった。このイエグゼル＝ホトクトの試案は1914年2月17日、内務省により「ジャロード左旗に二人のザサグを任命し管掌させる是非」としてボグド＝ハーンに上奏され、

40) ホワシガ（華興嘎）。ザサグのラハワンバルジドが北京に遊学したため、旗務を代行することになる。民国政府はその功を認め、輔国公の位を授け、さらにラハワンバルジドには嫡子がいなかったため、自らの長子アルタンオチルをラハワンバルジドの養子にしたという（扎魯特旗志弁公室編1989：26）。『蒙古地誌』にも、「札薩克は北京に遊学し、印務処をホイスエラに置き、一廊内に蒙古包四箇を設け、旗務を取り居れり、過年遭難の創夷未だ癒へざるに、且つ現札薩克は未だ年少なるを以て、正協理台吉一員、旗務を署理しつつあり」とある（柏原・濱田1919下巻：644）。

41) МҮҮТА. ФА3-Д1-ХН439-Б32.

同日裁可された⁴²⁾。そして、このボグド＝ハーンの勅令は、3月4日、各地に送付されることになる。

この展開で重要な点は、ラハワンバルジドらがボグド＝ハーン政権のザサグの印章をガラムに受け取りに行かせていることである。すでに述べた通り、この時すでにラハワンバルジドは民国政府から正式にザサグとして認められていた。にもかかわらず、ボグド＝ハーン政権の印章を取りに行かせたということは、ボグド＝ハーン政権の印章が彼にとって必要であった、換言すれば、当該地域にボグド＝ハーン政権の影響力が無視できないものとして存在していたことを裏付けていると言える。仮に当該地域に民国政府の支配権が完全に行き渡っていたならば、民国政府によってザサグとして認められたラハワンバルジドがボグド＝ハーン政権の印章を求める理由はないはずである。このことは、当時、ジャロード左旗においてボグド＝ハーン政権の印章なくして旗を治めることが困難であったことを物語っている。

このように、1912年から1914年にかけて、ゾーオダ盟ジャロード左旗のザサグをめぐる争いは、二人のザサグを任命することにより一応の解決をみたことになる。しかしながら、なぜボグド＝ハーン政権は民国政府がザサグとして認めていた人物を改めてザサグとして任命したのか、そして一つの旗に二人のザサグを任命することが可能であったのはいかなる理由からなのであろうか。これらの問題は、次章のヒシクテン旗の事例を分析した後、第三章において改めて検討することとする。

II. ヒシクテン旗の二ザサグ制

本章では、ヒシクテン旗における二ザサ

グ制を分析する。ヒシクテン旗では、清代のザサグで民国政府にもザサグとして認められたベフザヤーと、ボグド＝ハーン政権から新たにザサグに任命されたロルゴルジャヴの二人のザサグが並立することになる。『赤峰市志』によれば、ベフザヤー（布和濟雅、1896～1941）は1907年にヒシクテン旗のザサグに就任し、1929年、奉天軍の支持を受けたロルゴルジャヴに追放されて北平に赴き、南京で国会議員となり、満洲国時代の1936年にヒシクテン旗の旗長に再就任している⁴³⁾。一方のロルゴルジャヴ（諾力嘎爾扎布、1888～1941）は、1917年に奉天督軍署諮議官となり、1928年に蒙古文化促進会副会長、1929年にはベフザヤーを追放してヒシクテン旗のザサグに就任し、1933年、満洲国興安西省民政庁長、1937年、興安西省の省長となっている⁴⁴⁾。このように、辛亥革命後にザサグとしてヒシクテン旗に並立したベフザヤー、ロルゴルジャヴは、その後もザサグ職をめぐる相争っていたことが知られており、両者の対立の根の深さを想像するのは困難ではない。

本章では、主に МУУТА. ФАЗ-Д1-ХН415-Б44 の史料を用いる。これは、「政事に尽力したタイジ・ロルゴルジャヴにザサグの爵位、印章を与え、四散した旗を管掌させる是非を上奏し、勅令により裁可されたことをイエグゼル＝ホトクト他、六ヶ所に送付する書簡の草案」と題された、共戴三年閏十二月十九日（1914年2月14日）に作成された内務省の文書である。この草案は翌閏十二月二十日（2月15日）に内務大臣らの閲覧に供せられており、その後送付されたものと思われる。本史料は、いわゆる「多重直接引用⁴⁵⁾」の形式で記され、共戴二年七月（1912年8月）から共戴三年閏十二月十八日（1914

42) МУУТА. ФАЗ-Д1-ХН439-Б1.

43) 赤峰市地方志編纂委員会編 1996 下 : 3264.

44) 赤峰市地方志編纂委員会編 1996 下 : 3231-3232.

45) 萩原 2006 : 156 頁.

年2月13日)に至る、四等タイジであった
 ロルゴルジャヴがボグド＝ハーン政権により
 ヒシクテン旗のザサグに任命されるまでの経
 緯が各方面からの報告を交えて詳細に書き記
 されている。本章においては、この史料に依
 り事態の変遷を確認していき、特に注記のな
 い引用は本史料からの引用とする。

1. ロルゴルジャヴ、ベフザヤーのボグド＝ ハーン政権への帰順

ヒシクテン旗において二ザサグ制が出現す
 る発端となる事件は、1912年8月に、「ゾー
 オダ盟ヒシクテン旗ザサグの近親たるロルゴ
 ルジャヴ等が先頭になり、旗より二千人を超
 える人々を従えて帰順した」ことである。ロ
 ルゴルジャヴらが1912年8月4日付でボグ
 ド＝ハーン政権内務省に宛てた書簡には、「昨
 年冬(1911年冬一独立宣言直後)、イエグゼ
 ル＝ラマ〔ガルサンダシ〕がボグド＝ハーン
 を〔ハーン〕位に迎えた事情を説明し」たこ
 とを述べ、

われら内モンゴルの諸ザサグ旗に同様に布
 告したが、わが旗の指導者は勅令の内容を
 布告しなかった上に隠蔽した。後に隣旗が
 話し合っている噂を聞き及ぶや否や、…私
 ロルゴルジャヴは…およそ千人余りの考え
 を一つにし、民族を想い、元来仏教を信仰
 してきた旧習を忘れずに心より帰順するこ
 とをすでにイエグゼル＝ホトクトに簡略に
 報告し、私ロルゴルジャヴ、バヤンツァ
 ガーン…等はこれらの真実を報告するため
 にニースレル＝フレーにやって来たのであ
 る。今、同旗のトゥメンバヤル…等は、そ
 れぞれの親類、属民の男女、千人以上の人々
 すべてが考えを一つにし、ボグド＝ハーン

政権に帰順することをすでに決定したと求
 め来た⁴⁶⁾

とあり、ロルゴルジャヴらがバヤンツァガ
 ーンと共に自らフレーに至って書簡を奉呈し
 たこと、そして「二千を超える人々」とはロ
 ルゴルジャヴ率いる一千人とトゥメンバヤ
 ル率いる一千人を合わせた数であったことが分
 かる。この書簡において注目すべきは、「わ
 が旗の指導者は勅令の内容を布告しなかった
 上に隠蔽した」ということである⁴⁷⁾。

この件は8月23日に上奏され、翌日のボ
 グド＝ハーンの勅令により、ロルゴルジャ
 ヴは四等タイジから二等タイジに進封され、
 200丁の銃と世襲の二品頂戴が、書記バヤ
 ンツァガーンには四品頂戴、四等タイジ・トゥ
 メンバヤルには孔雀翎が授けられた⁴⁸⁾。

ボグド＝ハーン政権は独立宣言直後、内モ
 ンゴル6盟49旗をはじめとする各地に独立
 の布告と同政権への帰順を促していた。しか
 しながら、その試みはシリーンゴル盟の盟長
 ヤンサンが各盟への転送を拒否したことから
 失敗に終わり、ボグド＝ハーン政権は再度各
 盟の盟長に宛て直接書簡を送付し直してい
 た⁴⁹⁾。換言するならば、少なくとも内モンゴ
 ル6盟の盟長全てにはボグド＝ハーン政権
 からの独立布告文は届いていたはずなのであ
 る。このヒシクテン旗の例を見ると、ザサグ
 から旗内にモンゴル独立の布告はされておら
 ず、盟長より盟内のザサグへ、ザサグより旗
 民への布告が実際に行われていたのか否かは
 再度検討しなくてはならない問題であること
 になる。なぜならば、この書簡における「わ
 が旗の指導者」とは、ザサグ、すなわちベフ
 ザヤーであろうが、旗内にモンゴル独立の布
 告を行わなかったザサグはベフザヤーだけに

46) МУУГА. ФАЗ-Д1-ХН347-Б35.

47) この書簡は、すでに *Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Түүх II*: 454 において引用されているが、本書では、「アルドは満漢の抑圧から逃れ、民族国家に加わる意志に満ちていたことの証拠」とされている (*Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Түүх II*: 454-455)。

48) МУУГА. ФАЗ-Д1-ХН347-Б36.

49) 橋 2005 : 71.

限られなかったからである。

ジリム盟ゴルロス後旗の協理タイジであるダムリンジャヴは、「ニースレル＝フレーより南モンゴル *öbür mongyul* の諸ザサグに布告した文書には、わがモンゴル族全てに伝えるとして文書を送付したのであるが、われらがザサグは今に至るまで布告していない⁵⁰⁾」として、ヒシクテン旗同様、ザサグのボヤンツォグがモンゴルの独立宣言を旗内に布告していない旨を伝えている。このダムリンジャヴも、その後、ザサグのボヤンツォグとザサグ職をめぐり争い、後にボグド＝ハーン政権によりザサグに任命されることになる⁵¹⁾。ロールゴルジャヴ、ダムリンジャヴとも対立しているザサグを批難する意図を有しているため、彼らの言い分を手放しに信用するわけにはいかないが、これを全くの誹謗中傷とすることもまたできないであろう。辛亥革命後の混乱の中、旗内の動揺を憂慮して文書の布告を控え、態度を保留していた可能性は十分に考えられるからである。

また、当時のヒシクテン旗のモンゴル人人口は、「旗下約千戸餘人口約四千餘人⁵²⁾」とあるため、ロールゴルジャヴの報告することが本当であるならば、旗民のおよそ半分が彼に従いボグド＝ハーン政権に帰順したことになるのである。

ところが、1912 年末になると、ヒシクテン旗のザサグであるベフザヤーがボグド＝ハーン政権への帰順を表明する。1912 年 11 月 27 日付 (12 月 21 日内務省接受) のヒシクテン旗ザサグ・ベフザヤー、同旗協理タイジ・ジャムバルジャヴらの書簡には、「所属旗の皆で協議し、ボグド＝ハーンの庇護下に入り、繁栄せんことを願ひ報告する」として、

中国人 *irgen kümün nar* は、大清国の政

権を廃し中華民国を建国し、それ以降、モンゴルの政治および土地を支配し、中国人を動員してモンゴル、チベットらを次々と消し去り、中国人に加えて奴隷とするという書簡を作成して布告したことが明らかになった…中華民国を代表し、ゾソト、ゾーオダ二盟の諸旗を帰順させるため、蒙漢の大臣を派遣し、各旗をめぐって帰順させていき、九月二十日 (1912 年 10 月 30 日)、その大臣らが軍を率いて帰順させるために突如〔わが旗に〕至ったため、やむを得ず一時的に状況に合わせて何とか追返し、一度は苦しみを逃れたのである⁵³⁾

と伝え、民国に従ったのは、その場しのぎの一時的な方策であったこと告白し、ボグド＝ハーン政権への帰順を希望する旨を伝えたのである。このベフザヤーらの帰順表明の背景としては、前章においても触れたように、1912 年 11 月 3 日の露蒙協定締結前後にボグド＝ハーン政権の対内モンゴル政策が積極化し、シリーンゴル盟の盟長ヤンサンやゾーオダ盟の副盟長リンチンノイロヴらが捕らえられるという事件が続けざまに発生していた時期であったことが挙げられ、ベフザヤーらはボグド＝ハーン政権の帰順勧諭を無視し続けられなくなったためと考えられる。

2. ヒシクテン旗のザサグ継承問題

その後、1913 年秋、ボグド＝ハーン政権は東南境域の軍務を調整するために派遣した官吏ボンツァグラヴタンによる報告に接する。この報告には、1912 年 8 月にロールゴルジャヴとともにフレーにやって来たヒシクテン旗のバヤンツァガーンの報告が引用され、さらにその報告内でロールゴルジャヴの書簡が引用されている。まず、バヤンツァガーンの報告には、

50) МУУГА. ФА3-Д1-ХН350-Б10.

51) 本問題については橋 2007 参照。

52) 関東都督府陸軍部 1908 上巻 : 343.

53) МУУГА. ФА3-Д1-ХН347-Б34.

袁世凱の副大臣 ewu jang čou というものが去る九月にわが旗を帰順させるために至り、管旗ヨーシャンと共に謀し、ザサグ・ベフザヤーらは衷心より信じて帰順し、ザサグの印章を押した書簡を奉呈したところ、余りある恩典を与え、ザサグ・ベフザヤーに輔国公銜、さらに鎮国公銜と孔雀翎を賞与したことは明白である。また、管旗ヨーシャンを蒙古統和部 mongγul-i jalγaldayulun nayiramdayulqu yamu の大臣に任命し、一月に三百元の俸禄を与え、協理タイジのジャムバルジャヴには鎮国公銜を授けたという。そのため、彼らは中華民国を信じ、重い恩典に与ったため恩に報いようと旗内より一千人の壮丁を選び、武器を袁世凱より受け取り、力を合わせて北のモンゴル賊軍と戦おうと決議したのである。本年春の初めの月に袁世凱の側近である you ši šuwang がザサグ・ベフザヤーは信頼できる人物であるとし、中国軍の čiyou 頭領、シャバロン、ゴンチグダムビーニャム⁵⁴⁾ら四人は義兄弟となり、唇齒の如く親しくなり、異教の行いを増大させたため、われらは依るべき地がないため本旗より逃れ出、仏教より離れないことを想い、ボグド＝ハーンの軍営に至り、誠意をもって軍務に尽力しているのである…ザサグ・ベフザヤー、協理タイジ・ジャムバルジャヴらがわがモンゴルの政権に帰順したのであれば、どうして袁世凱の与えた恩典に浴するであろうか

とザサグ・ベフザヤー、協理タイジ・ジャムバルジャヴ、管旗ヨーシャンらが民国政府から与えられた恩典を数え上げ、彼らがいかに

民国政府との関係が深いか、そしてボグド＝ハーン政権に敵対していることを伝えている⁵⁵⁾。さらに、「昨年七月にロルゴルジャヴが内務省に報告したことは」として引用したロルゴルジャヴの書簡では、ロルゴルジャヴが、「わが祖先であるザサグ・ナンジドジャヴ（囊濟特扎布）、その後代々ザサグを継承してきたが、突如わが従祖父 üyelid aby-a ザサグ・ゴムボドンロヴ（棍布棟魯布）は後継なく亡くなり」、従兄 üyelid aq-a ナムジル（那木濟勒）がザサグを継承したことを述べ、

丙午の年（1906年）、従兄 üyelid aq-a であるザサグ・ナムジルが後継なく病により亡くなった後、……〔協理タイジ・ジャムバルジャヴ、管旗ヨーシャンらは〕遠戚の四等タイジ・セルジドニャムの子ベフザヤーをザサグ故ナムジルの実子 törügšen köbegün であると満洲皇帝を欺き報告し、わが先祖の爵位を軽視し、無縁の人間に継承させたことを見るに、内外諸盟のザサグの位の起源は全て古のエゼン＝チンギス＝ハーンの近親であるので、大モンゴルの元朝の時代以降、明、清に至るまで変わらず位の継承の際には家譜の中で自らの実子が絶えたならば、ヘヴ＝ゲゲーン、グネーニヘスという左右の分系より継承させるという区別ある定まった掟に明らかである。にもかかわらず、このように〔ザサグを〕継承すべき親族がいるというのに、遠戚の四等タイジ・セルジドニャムの子ベフザヤーを謀を用いて法を犯してザサグの爵位を継承させたのである

と、ベフザヤーがジャムバルジャヴ、ヨーシャ

54) 『満蒙調査復命書』第八卷（林西及経棚事情）では、ヒシクテン旗の喇嘛廟の項目において、「シーラ」喇嘛「コンチエク、タンビニマ」というラマの名前を記しており、おそらくこの義兄弟となった人物のことを指していると思われる（一四〇頁）。

55) アトウッド氏の研究によれば、このヨーシャン（氏はヨーシャンの漢語表記楽山の翻字 Yue shan と記している）は、ヒシクテン旗における有力者であったようである（Atwood 2002, 91-93）。このヨーシャンの息子が内蒙古人民革命党の結成時に重要な役割を果たした楽景濤である（赤峰市地方志編纂委員会編 1996 下：3234-3235）。

し、〔旗務を〕移管してしまえば、人心を乱すことになり大業に益無きことを失くすことは困難であるため、優先して協議することを差し控える。バヤンツァガーンらは国のために誠意を以て尽くす功ある官吏であり、必ずや〔彼らの述べる〕事情は真実であろうが、その地が完全に収まりあらゆる事態が落ち着いた際に、彼らのザサグを完全に交代しても、別々に分離させても、決定するのは困難なことではない。また、この間、ヒシクテン旗のザサグ公ベフザヤーは旗の全てをもって〔ボグド＝ハーンの〕新政権に進んで帰順する旨を押印書簡により報告し、ボグド＝エゼンは恩恵を賜い爵位を加えた事情もあるため、こちらに傾倒しなかったとして批難してはならない事情もある。たとえ袁世凱が与えた爵位を受けたといっても、このように漢族と混住しているモンゴル人がやむを得ず事態を受入れ一時的に欺いているのはヒシクテン旗のみではないので、すぐさま批難するには躊躇するに足る理由がある…本件の書簡を全て書き写し、ダリガンガ地方防衛大臣ソミヤー公に送付し、この爵位を奪い合った案件の双方の事情はいかなるものであるのかを密かに調べ、いずれにならば皆が喜んで従うか、あるいは二つに分離するの〔がよい〕かなどを詳細に調べて明らかにし、報告し…決定に備えよ

と命じた。前章においても触れたごとく、ソミヤーは当時の内モンゴルの様々な問題に関与していた人物である。内務省は、ロールゴルジャヴ、バヤンツァガーンらの言い分も尊重しつつ、その一方で帰順を表明したベフザヤーにも配慮し、一方の言い分のみを聞き入れずに真実を確かめようと慎重な判断を下したのである。

これを受け、1913年11月7日、ソミヤーは本件の調査結果を内務省に報告した（11月19日内務省接受）。報告においてソミヤー

は、「本年八月六日（1913年9月6日）に接受した貴省からの命令」に従い、

これらの相争う双方のいずれが誠実でいずれが狡猾であり、タイジ、アルドらはいずれを信じて従うかを長期間詳密に調査し、本旗のタイジ、アルドが全て二等タイジ・ロールゴルジャヴ、頭品頂戴バヤンツァガーンらに従い、国のために尽力している時に、「あなた方はなぜザサグ・ベフザヤーに従わず、ロールゴルジャヴに従うのか」と密かに尋ねると、彼らは、「ロールゴルジャヴはわれらが元ザサグの近親であり、ベフザヤーは故ザサグ・ナムジルの遠戚である四等タイジ・セルジドニャムの息子である。〔ナムジルは〕ベフザヤーを六歳の時に連れてきて育て、自らの実子であると満洲皇帝を欺きザサグとしたものであり、従うのは困難である。その上、公ベフザヤー、協理ジャムバルジャヴ、管旗ヨーシャンらは反対勢力の共謀者となり、われら多くを漢人の奴隷とするので、タイジ、アルドは皆、二等タイジ・ロールゴルジャヴ、頭品頂戴バヤンツァガーンに従い、国の前に軍務に尽力しているのである」と言う

と報告した。9月6日に命令を受け取り、11月7日に報告をしていることから、ソミヤーはおおよそ2ヶ月間にわたり本案件を調査したことになる。ここでもやはりザサグの系統が問題にされ、ベフザヤーをナムジルの「実子」として欺いたと記されている。さらにソミヤーは次のように続ける。

経棚の街中を警戒させていると、本年十月一日（1913年10月30日）の戦闘で、街の内外から撃ち込まれた弾丸は雨の降る如くなったので、街の住人が裏切ったと思われるのである。調べると、この戦闘以降、ヒシクテン旗の軍のうち、ザサグ・ベフザヤーの部隊はわが軍の駐屯地に集まら

なかったので、何度も文書を送付し命令したがやって来ないので調査すると、公ベフザヤー、協理タイジ・ジャムバルジャヴ、管旗ヨーシャンらは指揮下の部隊を引き連れてわが軍と力を合わせて戦わないばかりか、中国軍と一緒にになって共謀し、街の住人と合流して中から外へわが軍を射撃し、賊軍を街に入れたのである⁵⁷⁾

ボグド＝ハーン政権に帰順し、共に中国軍と戦っていると思っていたベフザヤーらが中国側に寝返り、抵抗したというのである。

さらに、年が明けた1914年1月17日、ソミヤーはバボージャヴとの連名の書簡（1月28日内務省接受）において、ヒシクテン旗の四等タイジ族長ボンツァグラヴタンをはじめとする50名のタイジらが連名で提出した、

現在のザサグというベフザヤーの出自は正統なものではなく、管旗ヨーシャン、協理ジャムバルジャヴらと結び、革命の悪しき党の側になびき、われら多くのタイジ、アルドを漢人の奴隷、使用人となした…タイジ・ロルゴルジャヴは、故ザサグ・ナムジルの爵位を継承すべき〔ナムジルと〕同じ祖父の孫であり、彼より他に近親はいないのである。前清時代、協理ジャムバルジャヴらは…漢人官吏に財貨を与えて旗の多くの誠実なタイジ、アルドを食いものにすることを思いつき、遠戚のタイジ・セルジドニャムの息子ベフザヤーを後継なく死亡したザサグ・ナムジルの近親は彼より他にいないとザサグの印章を押した書簡により清国の皇帝を欺き上奏し、ザサグの爵位を継承させるために名前を記したことは、まさに狡猾極まりない

という書簡を引用し、「われら大臣が検討す

るに」として、

タイジ、官吏らの多くがタイジ・ロルゴルジャヴをザサグとして継承させ統治されることを望んだことに鑑み、〔ロルゴルジャヴに〕多くのタイジ、アルドを管掌させ、政治の助けとすべきである⁵⁸⁾

との見解を述べた。ロルゴルジャヴはナムジルと同じ祖父を持つ（図を参照）ため継承者に相応しいと旗内のタイジたちは見ていたというのである。これにソミヤー、バボージャヴも賛同し、ロルゴルジャヴをザサグに推す声は強まっていったのである。ここでもソミヤーは、ザサグに先立ち帰順したロルゴルジャヴをザサグにすべき立場を示している。ジャロード左旗の場合も、ソミヤーはザサグを捕らえたトゥメンウルズビーの息子ボヤンデルゲルをザサグにすべき旨を伝えており、彼は新たに台頭してきたものたちを支持していたことになる。このソミヤー、ボヤンデルゲル、ロルゴルジャヴらは、1915年に締結されたキャフタ協定以降も外モンゴルにおいて行動を共にしていたようである⁵⁹⁾。

ソミヤーらの報告を受けた内務省は、最終的に次のような判断を下した。

ザサグ公ベフザヤー、協理ジャムバルジャヴ、管旗ヨーシャンらが内面では裏切り中国に従い、外面ではこちらに従ったかのごとく、真意がはっきりせず、〔われらを〕欺いているということを各地より繰り返し書き送ってきたが、すぐさまこれにより真偽を不案内に確定することは困難であるため、その方面を慰撫するために派遣した大臣らに事の真偽を把握し送り届けるよう命令したところ、大臣は「彼らが裏切ったことは事実である。いまやこの旗を管掌

57) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН441-Б13.

58) МҮҮҮТА. ФА3-Д1-ХН413-Б31.

59) キャフタ協定以降の帰順モンゴル人については別稿を用意している。

するザサグは不在であるので、ザサグの爵位を近親の誠実なタイジ・ロールゴルジャヴに継承させ旗を管掌させるのがよい」と述べた。再度検討するに、ヒシクテン旗はもとも牧地が広大で人口が多い上に、漢人とともに生活したのはやむを得ないことである。ザサグ公ベフザヤーらがそのような謀を用いて漢人を一時的に欺いているのか否かもまた確固として知り得ないので、確かな判断を得る前にザサグの任をいきなりは解かずにひとまずそのまま留任させる。ただ、心より尽力しているという二等タイジ・ロールゴルジャヴにもザサグの爵位と管掌する印章を特に授け、彼と共に帰順し従う官吏、アルドを旗となし管掌させれば、現在の混乱した者たちも落ち着き、また最終的には旗が二つになってしまうが不可ということはないのではなかろうかと思われる

内務省はこれを1914年2月13日にボグド＝ハーンに上奏し、ボグド＝ハーンは同日、「請願通りにせよ」との勅令を下した。ソミヤーらによるベフザヤー裏切りの報告を受けたにもかかわらず、内務省はいまだベフザヤーらの真意を判断しかねるとしてザサグに留任し、ロールゴルジャヴを新たにザサグに任命してザサグの印章を与え、「最終的には旗が二つになってしまうが」としつつも、二人のザサグを認めたのである。

こうして、ヒシクテン旗にはベフザヤーとロールゴルジャヴという二人のザサグが並立することになったのである。しかしながら、1914年5月1日に、ロールゴルジャヴと行動を共にしていたバヤンツァガーンがボグド＝ハーン政権の国会に奉呈した陳情書には、自らの所属を「ゾーオダ盟ヒシクテン北旗 Хишигтэний умард хошуу のザサグ一等タイジ・ロールゴルジャヴ旗⁶⁰⁾」と記しており、ヒシクテン旗はほどなく南北の二旗に分かれ

たようである⁶¹⁾。

III. ニザサグ制と内モンゴルの政治構造

本章では、第一章、第二章において取り上げたジャロード左旗、ヒシクテン旗におけるニザサグ制の分析に基づき、辛亥革命後の内モンゴルの政治構造を考察していきたい。

まず、ニザサグ制成立の直接的契機が、辛亥革命後のモンゴルの独立宣言とボグド＝ハーン政権の誕生、清朝崩壊と袁世凱政権の成立という二つの新たな政治権力が内モンゴルを挟む形で出現したことにあったことは言うまでもない。そして、その背景として、当時の当該地域における最大の懸案であった漢人の流入にともなう農耕地の拡大と牧地の縮小に端を発する蒙漢の対立があったこともまた事実であろう。しかしながら、ニザサグ制の成立の要因は、蒙漢の対立という単純な二項対立では説明し得ないもう一つの側面を有していた。それは、同一旗内のザサグとタイジ間の対立である。

ジャロード左旗のトゥメンウルズィー、ヒシクテン旗のロールゴルジャヴは、自旗のザサグに先立ちボグド＝ハーン政権に帰順を表明し、ザサグを袁世凱に降ったとして批難した。さらに、ヒシクテン旗において顕著なように、ザサグのベフザヤーとロールゴルジャヴの間には、前代のザサグ職の継承をめぐる争いが尾を引いており、ニザサグ制の背景にはこの旗内既存の対立も大きく影響していたのである。そして、蒙漢の対立と旗内のザサグとタイジ間の対立は密接に絡み合っていた。それは、蒙漢対立の根源である旗内への漢人農民の流入によりザサグは旗内の農地から地租を徴集し、これを自らの収入となし、「漢」との間に経済関係を築いていたのである。例えば、『蒙古地誌』には、「本（ヒシクテン）旗の地租は、全然札薩克の修得に歸す、即ち

60) Монгол улсын дээд, доод хурал, баримт бичгийн эмхтгэл I(1914-1916): 30-31.

61) その後のヒシクテン北旗については別稿において論じるつもりである。

一頃地を単位とし、粟一石五斗乃至雑穀二石と定め、外に小差（小租）は、一項地に付制錢十四吊を徴収す⁶²⁾」とあり、旗民の生活空間の縮小を代償にザサグは農地からの利益を享受し、自らの収入源となしていたのである。よって、旗内のモンゴル人の「漢」に対する反発は、そのままザサグにまで向けられる可能性を十分に孕んでいたと考えられよう。

では、この二ザサグ制の分析は、辛亥革命後の当該地域の研究にいかなる新たな知見をもたらし得るのであろうか。本稿において、二ザサグ制は、ボグド＝ハーン政権が認めるザサグと中華民国が認めるザサグの二人が並立すること、そしてボグド＝ハーン政権が一つの旗に同時に二人のザサグを任命したことを指し、そのうちの一人は中華民国がザサグとして認めるものであると定義した。すでに述べた通り、辛亥革命後の内モンゴルは、清朝に代わりボグド＝ハーン政権と袁世凱政権が互いに統合を競う係争地であったため、両政権がそれぞれ自政権に従う人間をザサグとして任命して当該地域の統合を図り、その結果として一つの旗に二人のザサグが並立したのである。しかしながら、本稿で取り上げた二ザサグ制は、両政権が同じ人間をザサグとして任命したこと、そしてボグド＝ハーン政権が同時に一つの旗に二人のザサグを任命したという点に特徴があると言える。そこで、この二ザサグ制を三つの側面、すなわち二つの政権がそれぞれ別の人間をザサグに任命したという側面、二つの政権が同一人物をザサグとして任命したという側面、そしてボグド＝ハーン政権が一つの旗に同時に二人のザサグを任命したという側面について以下に論じていきたい。

第一に、ボグド＝ハーン政権と中華民国それぞれの任命したザサグが並立したという側面についてみてみたい。これはジャロード左

旗の場合、トゥメンウルズギーとリンチンノイロヴ、ボヤンデルゲルとラハワンバルジド、ヒシクテン旗の場合、ロールゴルジャヴとベフザヤーの関係である。まず、ボグド＝ハーン政権が一つの旗に二人のザサグを認める決定を下した時期に注意を向けると、ジャロード左旗が1914年2月17日、ヒシクテン旗が1914年2月13日であり、いずれの場合も1914年初頭であったことが分かる。この時期は、中華民国による対内モンゴル政策を考える上でも重要な時期となっていた。

1913年11月5日の露中宣言成立時にペテルブルクに赴いていたボグド＝ハーン政権総理大臣サインノヨンハン＝ナムナンスレンは、12月16日、ロシア外務大臣サゾノフに宛て、

三者によりモンゴル問題を解決したいというロシアと中国の要望に応じ、中国にとってもモンゴルにとっても益のない戦闘を中止するにあたって、モンゴル政府は戦闘行為を停止するよう命令し、占領地から自国軍を呼び戻した⁶³⁾

として、当時内モンゴルに展開していた自軍の撤退を表明している。ボグド＝ハーン政権は、1913年1月25日に、帰順を表明した内モンゴルの盟旗を中心に5路の軍の派遣を決定して当該地域の防衛を図り、中国軍との戦闘を繰り返していた。一時は、張家口にまで軍を進めることになるが、再三にわたる武器、弾薬の援助要請をロシアが拒否し、さらにはロシアからの圧力により撤退を余儀なくされていたのである⁶⁴⁾。

ボグド＝ハーン政権が公式に内モンゴルにおける軍の撤退を命令した後もバボージャヴの部隊がハルハと内モンゴルの境界地帯に残存していたが、袁世凱は1914年1月、省制

62) 柏原・濱田1919下巻：701。

63) Попов 1929: 36。

64) ボグド＝ハーン政権軍の内モンゴルへの軍事行動については、タイブン 2003 参照。

への移行の前段階として熱河特別区（その後、綏遠特別区、察哈爾特別区）を設置し、ゾーオダ盟をゾソト盟とともにこれに編入した。この行政組織の改編は、当該地域が中華民国の支配下に入ったことの表明を意味すると言えよう。実際にボグド＝ハーン政権軍はすでに撤退して内モンゴルになく、当該地域にボグド＝ハーン政権の影響力は存在しなかったかのごとく思われる。しかしながら、ジャロード左旗のラハワンバルジドらがボグド＝ハーン政権の印章をガラムに受け取りに行かせたのもこの頃であった。民国政府によりザサグの継承を認められ、管掌する旗も中華民国の行政組織下に編入された旗のザサグであるラハワンバルジドが、ボグド＝ハーン政権の印章を求めていることになる。つまり、ボグド＝ハーン政権によるラハワンバルジドのザサグ任命は、ボグド＝ハーン政権による一方的任命ではなく、ラハワンバルジドもその任命を受ける意思を有していたことになるのである。

これは、同一旗内にボグド＝ハーン政権により任命されたザサグ（トゥメンウルズィー、ボヤンデルゲル）がいたため、これを牽制するためにもボグド＝ハーン政権の印章が必要であったことを物語っている。このことはとりもなおさず、当該地域において依然ボグド＝ハーン政権の影響力が無視できないものとして存在していたことを裏付けていると言えよう。しかしながら、ボグド＝ハーン政権が自政権に従うボヤンデルゲルとロールゴルジャヴをザサクとして任命した上に、袁世凱から爵位を加えられたラハワンバルジド、ベフザヤーをもザサグとして認めなければならなかったのは、ボヤンデルゲル、ロールゴルジャヴが旗内のモンゴル人全てを掌握することができずにいたためであり、この両旗にボグド＝ハーン政権、中華民国のいずれの支配権も完全には及んでいなかったという状

況を反映している。

第二に、同一人物を両政権がザサグに任命した側面についてみてみたい。ジャロード左旗のラハワンバルジド、ヒシクテン旗のベフザヤーは、ボグド＝ハーン政権、中華民国の双方からザサグとして認められていたことになる。しかしながら、両政権にとっての両者の位置づけは異なるものであった。それは、中華民国にとって両者が旗内唯一のザサグであったのに対し、ボグド＝ハーン政権にとっては、旗内に並立する二人のザサグの一人であったのである。この相違は、両政権の統治原理の相違から生じたものと考えられる。

「はじめに」において述べた通り、盟旗制はその基本形態が集団組織であるために本質的には属人主義行政であるが、その一方では境界（旗界）を有する領域的行政区分というもう一つの性格をモンゴル社会にもたらし、近代国家は政治的境界を強く要求するが、中華民国にとって「旗」は境界を有する行政区分であり、旗の集合である「盟」、さらに盟の集合である「内モンゴル」はとりもなおさず中華民国の不可分の領土であった。そのため、中華民国にとってのザサグは、旗という中華民国の領土の一部を管轄する行政官の側面を有する。しかしながら、清朝が旗界を設け、法令によって他旗に越界放牧することを禁じていたのに反し、後藤十三雄が、「実際にはアイルの放牧圏の一部が隣接旗に及んでいることは珍しくない。甲旗の住民が境界に近い乙旗の牧地を利用していても甲旗の水が遠く事実上利用し得ないような場合には、なんの紛擾も生ぜず甲旗住民の既得権が認められる。満洲国に属するアル＝コルチンその他の旗の畜群が蒙疆のウヂムチン旗に越界放牧し、或は其の反対の実例も稀ではない。農業社会の土地境界と遊牧民社会のそれとは同一性質のものではありえない⁶⁵⁾」と書き記しているごとく、清朝がモンゴルに導

65) 後藤 1941 : 104.

入を試みた固定された境界は完全には定着することはなく、旗の二面性は辛亥革命以後も維持されていたことを窺い知ることができるのである。

一方、ボグド＝ハーン政権にとって、「旗」は第一義的にはモンゴル人の集合であり、ラハワンバルジド、ベフザヤー以外にも同一旗内にボヤンデルゲル、ロールゴルジャヴという他のザサグを任命したということは、双方が「旗」という行政組織に属するモンゴル人全てを掌握していたわけではなく、旗内に並立した二人のザサグが「旗」に属するモンゴル人を二分していたことを示している。換言すれば、実際には旗内のモンゴル人全てを掌握していなかったにも関わらず、民国政府はラハワンバルジド、ベフザヤーを旗内唯一のザサグとして旗行政を担わせていたことになる。このことは、民国政府が認識する「旗」とボグド＝ハーン政権が認識する「旗」が完全な同義ではなく、その内実をいくぶん異にしていたことを示していると言えよう。仮にそうであるならば、民国政府が統合を目指した地図上に描かれた「内モンゴル」とボグド＝ハーン政権が統合を目指した「内モンゴル」とは完全には一致しないことになる。つまり、近代の領域的主権国家の観点からのみ当時のこの地域を理解しようとすれば、実態を見誤る可能性があることを指摘し得るであろう。

この場合、東部内モンゴル旗内に設置されていた県と旗の関係が問題になってくる。そもそも県は漢人統治のために設けられた行政組織であり、その意味で初期の県も属人主義行政であった。すなわち、県の領域が旗の領域と重なっていたのである。しかしながら、旗は本来その領域が旗民の遊牧範囲を定めるために設定された二次的属地主義であり、後藤が述べる「農業社会の土地境界と遊牧民社会のそれとは同一性質のものではありえない」のに対し、県は旗の領域内における制限

付属人主義行政であった。両者の違いは、旗は原則として純然と旗民を追うのに対し、県は先に領域が設定され、その域内の人頭を追うのであり、原理的に域外の人間は統治の対象にはならない。ただし、中華民国成立以降に民国政府によって開放された地域の県は県域が厳密に画定されていたため、完全な属地主義行政である。

とはいえ、独立宣言後に近代国際社会と主体的に関わるようになったボグド＝ハーン政権も「境界」を有する領域に対して全く無関心でいたわけではなかったようである。1912年11月3日に締結した露蒙協定において、協定の適用範囲は「モンゴル（国）」とされ、その境界は不明瞭のままであった⁶⁶⁾。しかしながら、協定締結直後の11月18日、ボグド＝ハーン政権外務省は、

いかなる政権であろうとも国境 *jiq-a kijayar* を明らかにして定め、国境警備所を設けることを重視するのであり、国境を明らかにし定めるに際しては地図に依ることが極めて多いのである。現在、わがモンゴル国が新政権を樹立して後、内外のモンゴル諸部、諸旗が次々と帰順し続けているのに、現在に至るまで国境 *ulus-un kijayar* を明らかにし定めていない。然るべきは、現在すでに帰順した諸部、諸旗の土地の地図を即刻届けさせ、入念に明確に合わせて地図を作成し、今後帰順する部、旗の地図をその都度付け加え、後に国境を画定し、国境警備所を設けるのに資さなければならない

とし、フレーのエルデネ＝シャンゾドバ、ハルハ四部の盟長などのほかに、「フルンボイル地方の総理大臣たる貝子（勝福）ら、サインザヤート部の左翼^{ベイセ}ドゥルヴド盟長、將軍、左翼ホイトの公トゥメンバヤル、新トル

66) 露蒙協定における「モンゴル」をめぐる問題については、橋 2006c を参照。

グート盟長ミシグドンノロヴ、ジリム盟のザサグト王オダイ、貝子^{ベイセ}ラシミンジュール、ホルチン左翼の王ナランゲレル、ジャライド王バドマラヴタン、ゾソト盟トゥメド左翼の王セレンナムジルワンボー、ゾーオダ盟バーリン貝子^{ベイセ}セデンナムジルワンボー、シリーンゴル盟の王マクサルジャヴ、セルネントジル、サンダクドルジ、貝^{ベイル}勒^ルゴムボスレン、オラーンツァヴ盟の王ラハワンノロヴ、フブスグル＝ノールのオリヤンハイの公ヒシグジャルガル」などに対し、それぞれの支配地域の地図と目録を、命令を受け取った後、半月以内に外務省に送付するよう命じたのである⁶⁷⁾。ここに挙げられた王公たちは、書簡中にも述べられているように、すべてボグド＝ハーン政権に対して帰順を表明していたものたちであった。この命令は、ボグド＝ハーン政権が近代国家としての「国境」を意識していたことを示す初めての事例であり、帰順した王公の支配する地域の境界を明らかにし、国境を把握しようとする試みであったと理解できる。

当時のボグド＝ハーン政権が漢訳『万国公法』のモンゴル語訳をすでに所有していたことは明らかになっており⁶⁸⁾、彼らが国際法を知り、境界を有する領域の重要性も認識していたはずである。露蒙協定において境界が不明瞭な「モンゴル」という語を協定文中に用いたのは、内モンゴルを将来的に統合するため、あえてモンゴル側が提案したことであったが、この命令から明らかなように、実際にはボグド＝ハーン政権は自らの領域を主張する根拠となる地図を有していなかったことになる。

その後もボグド＝ハーン政権は境界の把握に努めようとする。先の命令からおよそ一年後の1913年11月11日、ボグド＝ハーンの、

われらが全モンゴルの土地の境界を一体どこの地で設け、どの国と境界を接し分かれて居住してきたのかを、各境域の大臣らに使者、書簡を送り、周辺地域を明らかにして調べさせ、土地の地図を作成し、詳しく知る官吏に託して届けさせ、審議、決定に備えさせることを布告し命令せよ

との勅令を受け、総理府は、東南境域大臣イエグゼル＝ホトクト、西南境域大臣トゥシェート王、西部境域大臣らに対し、

能力ある官吏を隊を分けて派遣し、古のモンゴル人の土地の境界が一体どの地にあったのかを入念に明確に調査させ、双方から派遣した官吏が互いに落ち合い、無駄に土地を残し放置させることのないようにし、目録を作成させ、事を完遂させ、しっかりと明らかにさせて、早急にも早急にわが〔総理〕府に報告し送り届け、上のご高覧に供するのに備えさせよ⁶⁹⁾

との命令を発した。これらの命令が実際にどのように遂行されたのかは今後の課題とせざるを得ないが、国境把握の意欲は十分に窺えよう。

最後に、第三の側面、ボグド＝ハーン政権が一つの旗に二人のザサグを同時に任命したことについてみてみたい。ここでは、ボグド＝ハーン政権はなぜ旗内の対立を解決するにあたり、一つの旗に二人のザサグを同時に任命するという措置を講じたのか、あるいは講じ得たのが問題となる。一つの行政単位の中に二つの公権力が並存すれば、混乱が生じる虞が存したはずである。だが、ボグド＝ハーン政権の決定では、ジャロード左旗の場合は、「一つの旗に二人のザサグが存在することに

67) МУУТА. ФА7-Д1-ХН135.

68) 橋 2006b 参照。なお、このモンゴル語訳『万国公法』の既発見部分は *Түмэн улсын ердийн цааз* として刊行されている。

69) МУУТА. ФА2-Д1-ХН9-Х62-64.

至ってしまうが、旗の人々をうまく治めるならばどのように処理しようともさほど困難なことではない」と、ヒシクテン旗の場合は、「最終的には旗が二つになってしまうが不可ということはないのではなかろうか」と判断されている。

一つの行政単位（旗）の中に二つの権力が並存し得たということは、その行政単位の他に実態として機能している別の集団組織の存在が推測される。岡洋樹氏は、清代のハルハ・モンゴルにおいて、清朝が導入した盟旗制と共存する、「アイマグ〜バグ・オトグの社会構造」の存在を指摘している⁷⁰⁾。これは、王公タイジの父系血縁分枝（バグ）と属民（アルド）との統属関係に基づく社会編成（オトグ）であり、この社会構造においては、「旗内においても王族分枝はさらに分立していき、複数の分枝集団を生み出す」という。すでに岡氏が指摘している通り、ハルハのオトグのように、内モンゴルの旗内にはノタグという社会組織の存在が報告されており、各ノタグの領域はある程度定まっており、旗内で棲み分けがなされていたようである。満洲国時代の調査報告書によると、ホルチン左翼中旗には4、ジャライド旗には12のノタグがあったと記されている⁷¹⁾。

また、『東部蒙古誌補修草稿』には、ノタグとは記されていないが、ジリム盟ゴルロス後旗について、「旗祖莽里（果）ノ長子ハ鎮国公ヲ二子ハー等台吉三氏ハ二等台吉ヲ各世襲シテ旗内ヲ三部ニ区画シ各系統者ハ其区画内ニ分居セリ……以上三支ノ子孫ハ其枝葉数支ニ分岐シ来タリト雖各自祖先以来ノ分轄セル区域内ニ居住シ更ニ各自区画内ノ一地区ヲ分掌シ牧畜開墾其他ノ使用ニ供シ来リタル⁷²⁾」とあり、旗内における集団組織の存在

とそれぞれが一定地域に居住していたことを報告している。

ここでニザサグ制に目を向けると、ジャロード左旗やヒシクテン旗においてザサグとなった二人は、このような旗内にいくつか存在するノタグのうち、異なるノタグに属するものだったのではないかと推測できる。民国初年、ヒシクテン旗には中阿魯（ズーン＝アル）、巴隆阿魯（パローン＝アル）という二つの努吐克（ノタグ）があったという⁷³⁾。その起源を清代に求めることができるか否かはいまだ確認できていないが、ロールゴルジャヴとベフザヤーは「遠戚」とあり、異なるノタグに属していた可能性は高いと思われる。旗内においてすでにその下位組織として機能していた集団組織があったからこそ、ボグド＝ハーン政権はそれぞれをザサグに任命しても大きな混乱は生じないと判断したとは考えられないであろうか。

このように考えれば、清朝が導入した盟旗制下において、淘汰されることなく並存していた社会構造をボグド＝ハーン政権が追認したとも理解できる。ボグド＝ハーン政権としては旗民全てを掌握できなければ、その旗を完全に統合したことにはならないため、二人のザサグを介して全ての旗民を支配することにより、その旗の統合を図っていったのである。ニザサグ制成立の背景には、このようなモンゴルの社会構造が反映され、その中にボグド＝ハーン政権、中華民国という二つの権力が交錯し、一層複雑な様相を呈すことになったのである。

おわりに

以上、本稿では、辛亥革命後のジャロード

70) 岡 2003 : 55.

71) 満洲国興安局 a : 10, 満洲国興安局 b : 7.

72) 関東都督府陸軍部 1914 下巻 : 36. 辛亥革命後、ゴルロス後旗においてもザサグ位をめぐる争いが起こり、ザサグである第二子系統者ボヤンツォグと第一子系統者ダムリンジャヴが対立したのである。本問題の詳細については橋 2007 を参照。

73) 克什克騰旗地方志編纂委員会 1993 : 179.

左旗、ヒシクテン旗において現れた二ザサグ制を取り上げ、その成立の背景と過程を追ひ、辛亥革命後における内モンゴルの政治構造の一端を明らかにした。それは、辛亥革命後、清朝皇帝に代わるボグド＝ハーン政権、中華民国という二つの権威の出現が旗内既存の対立を顕在化させ、対立する双方が統治原理を異にするボグド＝ハーン政権、中華民国の権威を頼り、そのために当該地域には一時期、いずれの政権の政治権力も完全には浸透せず混在していたということ、そして旗内において対立していた双方とも、旗内において自立した集団組織を形成していたであろうということである。このことから、辛亥革命後のボグド＝ハーン政権、中華民国へのモンゴル王公の「帰順」の問題を考察する際に、「モンゴル」か「中国」かという単純な図式では捉えられない、旗内の政治構造という新たな要素を考慮しなければならないことを指摘し得るであろう。

また、これまでボグド＝ハーン政権の内モンゴル統合の試みは、ロシアや中国との外交交渉を中心に語られてきたが、二ザサグ制の考察は、ボグド＝ハーン政権が実際に内モンゴルをいかなる政策により統治しようとしていたかを知る上で重要な手掛かりを与え、その考察は本稿において試みたごとく、ひいては当該地域の社会・政治構造の解明にもつながると考えられる。

しかしながら、本稿で取り上げた二ザサグ制は、いまだその研究が端緒に就いたばかりであり、もとより課題は山積している。まずは、この二ザサグ制がどのようにして解消されていったのかという問題である。管見の限り、トゥメンウルズギーやボヤンデルゲル、ロールゴルジャヴがザサグとして任命されたこと自体が漢語、日本語資料などには見当たらないため、1915年のキャフタ協定によりボグド＝ハーン政権と内モンゴル間の関係が絶たれた際に、自然と中華民国側の原理で解消されたとも推察できる。しかしながら、ヒシクテ

ン旗のロールゴルジャヴは、1929年にザサグ・ベフザヤーを追放して再度ザサグの地位に返り咲いていることから、ザサグという立場でなくとも彼が依然として旗内においてある程度の影響力を維持していたことが窺われる。

また、ジャロード左旗においても、ラハワンバルジドに後継がなかったため、協理タイジのホワシンの息子アルタンオチルがラハワンバルジドの養子となり、後にジャロード旗のザサグとなっている。そもそもラハワンバルジドの父リンチンノイロヴがその前代のザサグ・ダムリンワンジルの養子であり、このような襲爵の事情が辛亥革命後の二ザサグ制の背景の一つになったとも考えられるのである。

第二に、本稿では、ボグド＝ハーン政権が講じた措置から、旗内に並立した二人のザサグがそれぞれ異なる集団組織に属していたと推測したが、これは史料的に実証されたわけではない。種々の情報から、盟旗制と共存する旗内のオトグあるいはノタグのような集団組織が内モンゴルに存在していたことは蓋然性が高いと思われるが、旗内の対立が果たして異なる集団組織間の対立であったかについては更なる考察が必要である。

そして第三は、二ザサグ制が成立したジャロード左旗とヒシクテン旗の共通性は何か、そして当時の他盟他旗の政治状況はいかなるものであったのかという問題である。本稿で取り上げた両旗は、内モンゴル東部地域に属し、漢人の入植による牧地の農耕地化が始まっており、開魯や経棚などの県が設置されていく地域であった。この漢人の入植にともなう蒙漢対立の激化と、漢人とのつながりを持つようになったザサグが旗内のモンゴル人の反感を買っていたという構造は本稿においても一部触れたが、ザサグと漢人とのつながりを示す十分な事例は提示できていない。また、本稿では遊牧が優勢な地域における状況についても触れることはできなかった。これらは全て今後の課題としたい。

本稿は、平成十八年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

文献一覧

●日本語●

- 岡 洋樹 2003. 「東北アジア地域史と清朝の帝国統治」『歴史評論』642: 50-59
- 柏原孝久・濱田純二 1919. 『蒙古地誌』上・下巻
- 片岡一忠 1999. 「印制にみえる清朝体制—清朝と八旗・外藩・朝貢国・中国内地の関係」『歴史人類』27: 242-279
- 関東都督府陸軍部 1908. 『東部蒙古誌草稿』上巻
- 1914. 『東部蒙古誌補修草稿』下巻
- 関東都督府民政部編 1917. 『滿蒙調査復命書』第八巻
- 貴志俊彦 1989. 「袁世凱政権の内モンゴル地域支配体制の形成—「蒙蔵院」の成立と内モンゴル3特別行政区の設置」『史学研究』185: 23-40
- 後藤十三雄 1942. 『蒙古の遊牧社会』, 生活社
- ジュリゲン・タイブン 2001. 「1911年のボグド・ハーン政権に帰順した内モンゴル旗数の再検討」『モンゴル研究』19: 21-30
- ウルゲダイ・タイブン 2003. 「ボグド・ハーン政府軍の一九一三年の内モンゴルへの軍事行動についての一考察」中国蒙古史学会編『蒙古史研究』第7輯: 460-487
- 橋 誠 2005. 「ボグド=ハーン政権の内モンゴル統合の試み—シリーズモンゴル盟を事例として—」『東洋学報』87(3): 63-94
- 2006a. 「ボグド=ハーン政権の第二次遣露使節と帝政ロシア」『史観』154: 37-59
- 2006b. 「モンゴル語訳『万国公法』について」『内陸アジア史研究』21: 85-96
- 2006c. 「「モンゴル」独立と領域問題—露蒙協定の分析を中心として—」『アジア研究』52(3): 17-34
- 2007. 「二〇世紀初頭の内モンゴル東部地域の社会構造—ジリム盟ゴルロス後旗の事例から—」アジア地域文化学叢書8『近現代における内モンゴル東部の変容』, 雄山閣: 157-183
- 中見立夫 1976. 「ハイサンとオダイーボグド・ハーン政権下における南モンゴル人」『東洋学報』57(1・2): 125-170
- 萩原 守 2006. 『清代モンゴルの裁判と裁判文書』, 創文社
- 満洲国興安局 a. 『興安南省科爾沁左翼中旗実態調査報告書』
- b. 『興安南省扎賚特旗実態調査報告書』

●モンゴル語●

- Аким, Го. 2002. “Егүзэр хутагт Ж.Галсандаш,” *Егүүтэгдсэн заяа*, Улаанбаатар: 5-30
- Амарсанаа, Ж, Баярсайхан, Б, Тачибана Макото 2006. *Түмэн улсын ердийн цааз*, Улаанбаатар
- Лонжид, З. 1994. *Түшээт хан аймгийн их түшигуулын хошуу: Ялгуун баатар Лаварын Сумъяа*, Улаанбаатар
- Магсаржав, Н. 1994. *Монгол улсын шинэ түүх*, Улаанбаатар
- Цацрал, П. 2004. *Монгол дахь теократ төр ба хутагт хувилгаадын улс төрийн оролцоо*, Улаанбаатар
- Цогт-Очир, Д. 1992. *Хэлмэгдсэн Егүзэр хутагт Ж.Галсандаш*, Улаанбаатар
- Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх II, Улаанбаатар, 1968
- Монгол улсын дээд, доод хурал, баримт бичгийн эмхтгэл I (1914-1916)*, Улаанбаатар, 2003
- Монгол улсын түүх: тавдугаар боть*: Улаанбаатар, 2003

●漢語●

- 白拉都格其 2000. 「袁世凱治蒙政策籌議」『中央民族大学学报(哲学社会科学版)』29: 73-79
- 包文漢・奇朝克圖整理 1998. 『外藩蒙古回部王公表伝』, 内蒙古大学出版社
- 赤峰市地方志編纂委員会編 1996. 『赤峰市志』(下), 内蒙古人民出版社
- 克什克騰旗地方志編纂委員会 1993. 『克什克騰旗志』, 内蒙古人民出版社
- 田志和・馮学忠 1991. 『民国初年蒙古独立事件研究』, 内蒙古人民出版社
- 忒莫勒 1994. 「民国元年昭烏達盟扎魯特左旗事变研究」『中国边疆史地研究』1995年第4期: 64-72
- 王德勝 1987. 「北洋軍閥对蒙政策幾個問題的初析」『内蒙古近代論叢』第三輯, 内蒙古大学出版社: 26-136
- 汪炳明 1996. 「關於民国初年表示帰順外蒙古哲布尊丹巴政府的内蒙古盟旗王公」『蒙古学信息』1: 36-38
- 扎魯特旗志弁公室編 1989. 『扎魯特史話』, 内蒙古人民出版社
- 趙爾巽撰 1977. 『清史稿』, 中華書局
- 周正朝 1913. 『昭烏達盟紀略』

●欧語●

- Christopher P. Atwood 2002. *Young Mongols and Vigilantes in Inner Mongolia's Interregnum Decades, 1911-1931*, Leiden; Boston: Brill
- Urgunge Onon and Derrick Pritchatt 1989. *Asia's First Modern Revolution*, Leiden; New York: E.J.Brill

Попов, А. 1929. “Царская Россия и Монголия
в 1913-1914 гг.,” *Красный Архив* 37, Москва:
3-68

原稿受領日—2006 年 9 月 30 日

掲載決定日—2007 年 2 月 6 日

ザヒーラ考

後期マムルーク朝のスルターン財政

五十嵐 大介

(日本学術振興会特別研究員 [東洋文庫])

A Study on *al-Dhakhīra* The Sultan's Finance during the Circassian Mamluk Period

IGARASHI, Daisuke

JSPS Research Fellow, The Toyo Bunko

Since the establishment of *Dīwān al-Amlāk* (the bureau of the Sultan's private real estates) by Barqūq, the first sultan of the Circassian Mamluks, the successive sultans, being independent of the state's purse, attempted to ensure their personal revenue sources, particularly in the form of agricultural land. *Al-Dhakhīra*, which originally meant "treasure" in Arabic, is a key technical term that was used to refer to the Sultan's finance during the Circassian Mamluk period; with time it has taken on new meanings. Through an investigation of *al-Dhakhīra*, this article described the structure and development of the Sultan's finance; it also discussed the background required it to play the crucial role in the state's financial administration.

The meaning of the term *al-Dhakhīra* changed from "treasure" to lands possessed by the Sultan himself, such as lands that were privately-owned, leased, *waqf* (religiously endowed), and lands under his *himāya* (private protection). It finally became the general term for various kinds of financial resources under the direct control of the Sultan. This transition in meaning was paralleled to the gradual increase in the Sultan's finances such as the increase in his privy purse, establishment of his private domains, the change in the character of the lands—from privately-held lands to an official revenue source belonging to the sultanate, and finally the diversity of the Sultan's financial resources. These major developments in the Sultan's finances occurred in the midst of the collapse of the traditional landholding system in the Mamluk state; that is, during this period, the alienation and privatization of state lands by powerful individuals radically unsettled the structure of the Mamluk state, which was based on the *iqṭā'* system and depended on land tax

Keywords: The Mamluk sultanate, Financial system, Land tenure system, Waqf, Commercial policy

キーワード: マムルーク朝, 財政制度, 土地制度, ワクフ, 商業政策

* 本稿は、平成 17、18 年度科学研究費補助金 (特別研究員奨励費) による研究成果の一部である。

revenues from the government domain. Therefore, like other powerful amirs who pursued their own interests, successive sultans encouraged the large-scale expansion of resources under their direct control through the diversion of state lands or the acquisition of once-alienated lands from the state treasury in order to cement their positions as well as to sustain the weakened state finances. Subsequently, *al-Dhakhira* became essential for the financial administration of the state. It could be said that the development of *al-Dhakhira* was part of a process by which the members of the ruling elite (including the Sultan) privatized state resources, and a means of maintaining the Mamluk regime weakened under the prevailing social situation wherein the privatization of state lands continued uninterrupted.

- | | |
|---|--|
| <p>I はじめに</p> <p>II スルターン私財の形成と発展：ザヒーラの語意分析から</p> <p>1. ザヒーラとは何か</p> <p>2. 土地権益とザヒーラ：動産から「スルターン私領」へ</p> <p>III スルターン私財とその運営</p> <p>1. 「スルターン私領」の構造</p> <p>2. スルターン私財担当官の変遷</p> <p>IV スルターン直轄財源の確立</p> | <p>1. スルターン直轄領の形成</p> <p>2. ワクフとザヒーラ</p> <p>3. 商業とザヒーラ</p> <p>4. その他</p> <p>V スルターン財政拡大の意味</p> <p>1. 行財政運営におけるザヒーラの役割</p> <p>2. スルターン交代時のザヒーラ：権益の集積と流出のサイクル</p> <p>VI おわりに</p> |
|---|--|

I はじめに

前稿(五十嵐 2004b)で私は、チェルケス・マムルーク朝(784-922/1382-1517)初代スルターン、バルクーク al-Zāhir Barqūq(在位 784-91, 792-801/1382-89, 1390-99)が私財、特に農地を中心とした不動産を私有地やワクフ(waqf: 寄進。複数形はアウカーフ awqāf)として保有し、その運営を新設したアムラーク庁(Diwan al-Amlāk: 私有不動産庁)を軸として組織化したことを明らかにした。スルターンが国家財政から独立した自身の財産形成に努めることはそれ以前から見られたが、このような不動産を軸とした財源確保の手法は、特にバフリー・マムルーク朝(648-784/1250-1382)末期から盛んになった。そしてバルクークによって組織化された「スルターン財政」は、以後の歴代スルターンたちのもと、拡大の一途を辿ることとなった。それは商業活動への介入や売官などを通じた財貨の獲得の他、農地・都市不動産の購入とそのワクフ化による恒常的な収入源の確保など、様々な施策・形態を通じて追求された。そして、大規模なワクフ設定と様々な財政政策の導入で知られるマムルーク朝末期の二大スルターン、カーイトバーイ al-Ashraf Qāytbāy(在位 872-901/1468-96)とガウリー al-Ashraf Qānṣūh al-Ghawrī(在位 906-22/1501-16)のもとで、スルターン財政の規模は頂点に達したのである¹⁾。

このようなスルターン財政の拡大が、チェ

1) 両スルターンの財政政策については、Petry 1994a: chap. 6, 7; 三浦 1989: 1-3, 12-19; Miura 2006: 158, 168-176.

ルケス時代を通じて深刻化した財政難の影響を受けたものであることは間違いない。しかしながら、これまでは「スルターン＝国家の長」という理念もあり、歴代スルターンのこのような施策は単純に「国家の財政政策」と見なされたように、国家財政とスルターン財政の区別は曖昧に捉えられ、この分離が示す意味は見落とされてきた。しかし、スルターンの経済基盤の独立と発展は、財政難とその対応という次元に止まらず、スルターン権力や政治構造、さらには国家体制そのもののあり方とも密接に関係する問題である。一方、この時代の財政難は、経済的衰退のみに原因を求め得る現象ではなく、より本質的には土地制度上の問題が背景にあった。すなわち、バフリー末期より進行した、国有地 (amlāk bayt al-māl) の私有化・ワクフ化に代表される国家による土地徴税権の一元的掌握と管理能力の低下が、イクター制と政府直轄地収入に依拠した既存の行財政システムを根底から動揺させていたのである²⁾。このような当時の社会的状況を踏まえた上で、スルターン財政の独立と拡大の意味を、より広くマムルーク朝国家体制の構造的変化という視点から探っていく必要がある。

さて、この時代のスルターン財政を見ていくにあたって史料中に表れる重要なキーワードが、「ザヒーラ (al-Dhakhira)」である。この語は本来「獲得されたもの」転じて「財宝、蓄え」という意味を持つアラビア語であり³⁾、個人の秘匿された財貨を指す一般名詞として用いられていたものの、チェルケス期にはスルターン財政と関連する特殊な用語となり、かつ時代とともに意味内容が変化していった。しかし、これまでこの語は特にテクニカルタームとして認識されてこなかったた

め、その語意およびその変遷がもつ意味は明らかでない。スルターン財政の問題に取り組むには、まずはこの語の意味を明らかにしていくことが不可欠であると考ええる。

以上のような問題意識のもと、本稿ではこのザヒーラという用語を手掛りとして、チェルケス・マムルーク朝におけるスルターン財政のあり方と展開、およびこれが必要とされた背景とそれが果たした役割について考察する。それによって、チェルケス期を通じて進行した国家財政の困窮・再編と最終的な破綻、およびスルターン財政の拡大と発展は、有機的に関連した一連の現象であり、それはこの時代を通じた土地制度の変動と、有力者による私的権益集積の進行と深く結びついていることを明らかにする。その上で、マムルーク朝国家体制の歴史的展開を俯瞰する、全体的な見通しを提示したい。

II スルターン私財の形成と発展： ザヒーラの語意分析から

1. ザヒーラとは何か

まず最初に、本稿で考察するザヒーラが、先行研究や史料中でどのような意味で扱われているか整理する。前述のように、これまでこの語をテクニカルタームと見なして具体的に検討した研究はない。ただし、このザヒーラの名を冠した財務官の存在は知られており、漠然とスルターン個人の財物 (treasure) を監督していたと考えられてきた⁴⁾。それに対しポリアク Poliak の研究では、保有者のいない欠員イクターを管理していたのが「ザヒーラ庁 (Dīwān al-Dhakhira)」であったとされる⁵⁾。一方ナーシール Nāṣir は、このディーワーンは直接スルターンにあてがわれ、その収入が彼の個人的裁量によって費や

2) Abū Ghāzi 2000; Sabra 2004; 五十嵐 2006: 序論, 第1部第2章; id. 2004a.

3) Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 4: 302-303; al-Firūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 2: 34; Lane 1863-93, 3: 956.

4) Popper 1955-57, 1: 93, 98; Martel-Thoumian 1992: 54; Amin 1980: 119-121; Sabra 2000: 72.

5) Poliak 1939: 22.

された、スルターン専用のイクターを管理していたと見る⁶⁾。また他にも、ヴェネチアーマムルーク朝間の香辛料貿易を扱った研究では、ヴェネチアに残存する貿易協定文書に表れる「dacchieri」というマムルーク朝側の商業担当機関が、アラビア語のザヒーラに比定されている⁷⁾。

一方、マムルーク朝時代の行政便覧的な史料によれば、*Masālik* や *Ṣubḥ* にはザヒーラ関連の職務についての記述はなく、これらが対象としているバフリー期からチェルケス初期には、具体的な組織や官職としては未確立であったことを示唆する。それより後の時代、ジャクマク al-Zāhir Jaqmaq の治世 (842-57/1438-53) 初期の 846/1442 年に執筆された *Ḥubda* には、ザヒーラ庁の存在が確認できる。しかしその記述は、「これは最も重要なディーワーンの一つであり、多くの収入源 (jihāt) からザヒーラの財貨 (amwāl al-dhakhīra) を集める。これには一人の監督官 (nāzir) と複数の官吏たち (mubāshirūn) がいる」との説明にとどまり⁸⁾、具体的なことは全く不明である。

それに対して、その前のスルターン、バルスバーイ al-Ashraf Barsbāy 期 (825-42/1422-38) 頃に書かれたとされる *Dīwān al-Inshā'* には、このザヒーラについて唯一、以下のように具体的な説明がなされている：

「アムラーク・ザヒーラ監督官職 (nazar al-amlāk wa-al-dhakhīra)。これら二つは相互に結びついた収入源である (humā jihātāni mutaqāranatāni)。アムラークとは農地 (ḍiyya') と住宅 (ribā') とそれに関係する、君主もしくはその親族 (aqārib-

hu) のために購入されたものであり、ザヒーラとは、地区 (nawāḥi)⁹⁾ や農地 (mazāri'), 水車 (dawālib) その他のうち、君主のために賃借されたものである。この職の就任者は、君主のために購入されたもの、そこから売られたもの、彼のために賃借されたもの、賃借したものといったかかる諸収入源を管轄する。彼は支出するものを支出し、[収入として] 運ばれたものを金庫 (al-khazā'in) に運ぶ担当者 (mutaṣarrif) である。時にはこの職を剣の人 (dhū sayf : 軍人) が務める。」¹⁰⁾

このように、*Dīwān al-Inshā'* によれば、アムラークが「スルターンの私有不動産」であるのに対して、ザヒーラとは「スルターンの賃借地」を指したという。

以上のようにザヒーラの語意をめぐることは、先行研究や史料によって全く異なる解釈が並存している。しかし結論から言えば、これらの説はいずれも正しい。チェルケス時代を通じたスルターン財政の展開に伴い、ザヒーラという語も新たな意味を加え、時代ごとに語意が変化していったのである。それについては本稿での議論を通じて示していくが、まずは出発点として、この語が年代記中に頻繁に見られるようになり、スルターンの私財と深く関係するようになった、8/14 世紀後半のバフリー末期からチェルケス初期の用例について整理してみよう¹¹⁾。

ザヒーラは複数形 (dhakhā'ir) とともに、バフリー末期から年代記中に頻出するが、そこでは本来の語義通り、財宝や蓄えを指す一般名詞として用いられている。ただし、この時期にスルターンやアミールが各々私財の獲得に努め、10/16 世紀初頭のマムルーク朝減

6) Nāṣir 2003: 116-117.

7) 古林 1968: 54; Wansbrough 1961: 206, 211, note 7; id. 1963: 528, note 3.

8) al-Zāhirī, *Ḥubda*, 110. 執筆年については、菊池 1997: 61.

9) 単数型は nāḥiya。エジプトの土地の収入高、面積が算出された単位で、行政村にあたる。

10) *Dīwān al-Inshā'*, fol. 137v. なおこの史料については、Martel-Thoumian 1992: 16.

11) 以下の内容は五十嵐 2004b: 23-24; id. 2006: 75-80 で既に論じたが、ここでも概略を述べておく。

亡まで続く国有地その他国家に属する各種権益の流出と私有化の端緒となったことから¹²⁾、特に有力者が保有し、時には秘匿していた金銀財宝その他奢侈品といった私的な動産の蓄えを指す例が多い¹³⁾。一方で農地・住宅などの私有不動産は「アムラーク」の語が用いられ、同じ私財であっても明確に区別されている¹⁴⁾。その中で、特にスルターンのザヒーラに目を向ければ、シャーバーン 2 世 al-Ashraf Sha‘bān (在位 764-78/1363-77) 治下の 775/1374 年に「ザヒーラ監督官 (nāzir al-dhakhira)」職が史料中に初めて表れる¹⁵⁾。彼は自身と一族の土地保有を促進するなど、私財の獲得に努めたことで知られ、この職の出現はその規模の拡大を示すものと言えよう。その後 784/1382 年に即位したバルタークは、私有地の獲得とそのワクフ化を通じて私財を拡張するとともに、その管理運営のための機構を整備した。797/1395 年に彼の私有地を管理するアムラーク庁が新設されたのに続き、799/1397 年には「アムラーク・アウカーフ・ザヒーラ庁長官 (ustādār al-amlāk wa-al-awqāf wa-al-dhakhira)」が任命され、彼の私有の動産・不動産およびワクフ財が「スルターン私財」として一元的に管理運営されるようになった。そして宦官のサンダル Şandal al-Manjakī が「ザヒーラの金庫係 (khāzindār al-dhakhira)」として、こうして集められた財貨の保管と出納を担ったのである¹⁶⁾。

以上の事例から、バフリー末期からチェルケス初期にかけては、ザヒーラは有力者、特にスルターン私有の動産の意味で用いられて

いることが本来の語義からも史料上の用法からも明らかである。それに対し、先に見た *Dīwān al-Inshā’* によれば、バルスバーイ期頃までにはこれが「スルターンの賃借地」を指すようになったという。それでは、かかる語意の変化がどのような経緯で起こったのか、土地制度の問題を視野に入れながら検討してみよう。

2. 土地権益とザヒーラ：動産から「スルターン私領」へ

バフリー末期以降、国家がハラージュを徴収する政府直轄地が、有力アミールによって安価で賃借されるようになり、財政難の原因として問題視された。このような「賃借地 (musta’jarāt)」は有力者の持つ利権の一つとして史料中に頻繁に表れる。例えばバフリー末期に事実上の統治者の地位にあったアターベク (atābak al-‘asākir : 総司令)・シャイフ (ーン) Shaykhū(n) al-Nāṣirī (d. 758/1357) は、彼がエジプト・シリアの各地に保有したイクターと私有地と賃借地から、毎日 20 万ディルハム (dh) 以上の収入があったと言われる¹⁷⁾。このような直轄地賃借の広まりは、スルターン権力の弱体化やペストの蔓延による農村への被害とイクター制への打撃といった、バフリー末期の不安定な政治的・経済的状況を主因としたものであったが¹⁸⁾、それが有力者の私財確保の手段として広く行われていた当時の状況を考えれば、もともとアミールの一員であったスルターンが他のアミールたちと同様に、当時流行していた「賃借」によって土地を保持し

12) Sabra 2004: 207-208. cf. 五十嵐 2006: 60-61.

13) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 3: 354, 386; Ibn Qāḍī Shuhba, *Tā’rikh*, 1: 26.

14) Cf. 川本 1991: 66.

15) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 3: 229.

16) 797/1395 年 : al-Maqrīzī, *Sulūk*, 3: 834; Ibn al-Furāt, *Duwal*, 9: 406; Ibn Qāḍī Shuhba, *Tā’rikh*, 1: 549. 799/1397 年 : *Duwal*, 9: 464; *Tā’rikh*, 1: 616. ザヒーラの金庫係 : *Duwal*, 9: 128, 429; *Tā’rikh*, 4: 48.

17) al-Ṣafadī, *A’yān al-‘Aṣr*, 2: 535; Ibn Taghribirdī, *Manhal*, 6: 260.

18) 五十嵐 2006: 40-43; id. 2004a: 4-7.

図表 I-1—スルターン私財担当官職名表記の比較

番号	就任日付	人名	ustādār/nāzir	Ibn al-Furāt (d. 807)	Ibn Ḥijjī (d. 816)	al-Maqrīzī (d. 845)
1	799/8/16	‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. al-Ṭablāwī	U	A/W/D [9: 464]		A/W [3: 878]
2	800/1/2	Faraj al-Ḥalabī	U		A/M [244]	A/D [3: 928]
3	801/5/2	Zayn al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. al-Kuwayz	N			
4	801/7/22	Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. Sunqur	U		D/M [892]	A/W/D [3: 930] D/A [3: 1007]
5	801/9/29	Tāj al-Dīn b. Samakh	N			
6	807/12	‘Alā al-Dīn al-Baghdādī	U			
7	812/5 816/7	Taqī al-Dīn ‘Abd al-Waḥḥāb b. Abī Shākīr	U			A/W [4: 110] D/A [4: 268]
8	(841)	Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Fāqūsī	N			
9	844/8/7	Zayn al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. al-Kuwayz	U			D [4: 1220]

A: Amlāk/D: Dhakhīra/H: Ḥimāyāt/M: Musta’jarāt/W: Awqāf

※出典は特に指定がない場合は以下の通り：Ibn al-Furāt: *Duwal*; Ibn Ḥijjī, *Ta’rikh*, al-Maqrīzī: *Sulūk*; Ibn Qāḍī

ていたことは不思議ではない。事実、バルークはアミール時代も即位後も賃借地を持っていた形跡がある¹⁹⁾。またその息子のスルターン・ファラジュ al-Nāṣir Faraj (在位 801-8, 808-15/1399-1405, 1405-12) も、「アミールたちと同様に」彼の賃借地と、同じく土地に関係する権益である後述のヒマーヤ (ḥimāya: 保護) による収入を管轄するためのディーワーンを置いていた²⁰⁾。

それでは、ザヒーラがこのような「スルターンの賃借地」を指すようになったとするならば、それはどのような経緯によるのだろうか。ザヒーラが土地を示していることが明確な最初の事例は、バルーク治世末期の 799/1397 年に行われた土地測量に関する以下の記事である：

「799 年ジュマードー I 月 2 日 (1397 年 2 月 1 日)、スルターン (バルーク) は収税長官 (shādd al-dawāwīn) のアミール・フサイン Ḥusām al-Dīn Ḥusayn al-Gharsī に、上エジプトへの出立と、[同地における] 国家の土地 (bilād al-dawla al-sharīfa) と私有地 (al-amlāk) とザヒーラ (al-dhakhīra) [の土地] の測量 (misāḥa) を命じた。」²¹⁾

この記事におけるザヒーラが、この時代に一般的なスルターンの動産の意味ではなく、土地の範疇に属することは明らかであるが、それが具体的に何を指しているかは明確でない。ここでの「私有地」がバルークの私有地を指していると考えれば、この測量が上エ

19) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 3: 402, 858-859; Ibn Qāḍī Shuhba, *Ta’rikh*, 1: 580, 621; Ibn al-Furāt, *Duwal*, 9: 438.

20) al-Maqrīzī, *Khīṭaṭ*, 1: 299.

21) Ibn al-Furāt, *Duwal*, 9: 461.

Ibn Qāḍī Shuhba (d. 851)	Ibn Ḥajar (d. 852)	al-ʿAynī (d. 855)	Ibn Taghribirdī (d. 874)	al-Ṣayrafī (d. 900)	al-Sakhāwī (d. 902)
A/W/D [1: 616] al-Khāṣṣ [4: 129]	D/A [1: 528; 2: 172] al-Khāṣṣ al-Sulṭānī [Dhayl, 105]	D [ʿIqd ³ , 412]		D [1: 448]	khāṣṣ li-al-sulṭān/ D/A [5:252]
A/M [1: 621] A/D [1: 646-7; 4: 14, 233]		A/D [ʿIqd ³ , 440, 485]	D/A [12: 98; 13: 22]	A/D [1: 457, 486]	A/D [4: 170]
		A/D [ʿIqd ³ , 484]		A/D [1: 485]	
A/W/D [4: 15]	A [2: 44]	D/A [ʿIqd ³ , 493]	D/A [12: 99]	D/A [1: 487; 2: 49] D [2: 98]	ustādār [7: 263]
		A/D [ʿIqd ³ , 487]		A/D [1: 490]	
D/A [4: 416]					
	A/D [2: 432] D [3: 10] A/D/M/W [3: 110] A/D [Dhayl, 249]	D [ʿIqd ¹ , 168] A/D/M/W [ʿIqd ¹ , 278]	A/W [13: 96]	D/A [2: 255]	A/D/M/W [5: 102-3]
	al-Khāṣṣ bi-Khāṣṣ al- Sulṭān/M/D [4: 85]				al-Khāṣṣ bi-Khāṣṣ al- Sulṭān/M/D [7: 222]
		D/H [ʿIqd ² , 562-3]	D [15: 345]	D/A/H [4: 209]	D/A [Tibr: 45] D [3: 82]

Shunhba: *Tāʾrikh*; Ibn Ḥajar: *Inbāʾ al-Ghumr*; Ibn Taghribirdī, *Nujūm*; al-Ṣayrafī: *Nuzha*; al-Sakhāwī: *Ḍawʾ*

ジプトにおける政府財源の直轄地とバルクー
ク個人の保有地との区分けを明確にするため
のものと解釈でき、この記事中のザヒーラが
「私有地」と対比されるバルクークの「賃借
地」を意味していた可能性はある。一方それ
が広く私有地全般を指していると考えらるら
ば、この記事は国家の土地、民間の土地、バ
ルクークの土地の三者の区分けを明確にする
ものであったと解釈でき、スルターンの私財
と関係するタームであるザヒーラが、バル
クークの保有地（私有地・賃借地問わず）の
総称として用いられていると思われる。しか
しこの記事だけでは判断することはできない。

ただし、既にこの時からザヒーラがスル
ターンの賃借地を指した可能性があったと
して、常にそのような意味であった訳では
なかった。799/1397年に初代のアムラーク・
アウカーフ・ザヒーラ庁長官に就任したイ
ブン・アッタブラーウィーʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī
b. al-Ṭablāwī以後、ジャクマク治世初期の

844/1441年までに同庁の長官（ustādār）も
しくは監督官（nāzir：次官）に就いた人物
と、その職名の史料上での表記についてまと
めたのが（図表 I-1）である。ここで参照し
た史料の著者の内ほぼ同時代人と言えるの
が、イブン・アルフラート Ibn al-Furāt, イ
ブン・ヒッジー Ibn Hījī, マクリーズィー
al-Maqrizī, イブン・カーディー・シュフバ
Ibn Qāḍī Shuhba, イブン・ハジャール Ibn
Ḥajar al-ʿAsqalānī, アイニー al-ʿAynī の 6
名であるが、一見して明らかなように、同じ
人物の肩書きが彼らの間でも異同があるのみ
ならず、著者を同じくする史料、また同じ史
料の中においてすら、この官職の名称は必
ずしも一定したものではない。この官職は
ザヒーラその他、「アムラーク」「アウカーフ」
「賃借地」「ヒマーヤ」という、スルターンが
様々な形態で保有した、土地と関連する諸権
益のいくつかが並記されるか、もしくはその
内の一つを冠した官職名で表記される。また

図表 I-2—スルターン私財担当官職名比較一覧

	Dhakhīra	Amlāk	Awqāf	Musta'jarāt	Ḥimāyāt	Khāṣṣ	言及なし	事例数
1	○	○						27
2	○							8
3	○	○	○					4
4	○	○	○	○				3
5		○	○					3
6	○			○		○		2
7		○		○				2
8						○		2
9	○	○				○		1
10	○	○			○			1
11	○				○			1
12	○			○				1
13		○						1
14							○	1

単純に「スルターンの私的財務官 (ustādār al-khāṣṣ al-sulṭānī)」等の名称で呼ばれる場合もあった。初代のイブン・アッタブラーウィーを例に取れば、イブン・アルフラートが彼の職名に「アムラーク」「アウカーフ」「ザヒーラ」の三者の名を冠しているのに対し、マクリーズィーは「アムラーク」と「アウカーフ」、イブン・ハジャールは「アムラーク」と「ザヒーラ」、アイニーは「ザヒーラ」のみを冠して記述している。

以上の6名に加え、より後代の歴史家であるイブン・タグリービルディー Ibn Taghribirdī, サイラフィー al-Ṣayrafī, サハーウィー al-Sakhāwī による表記も併せ²²⁾, この職に言及される場合にこれらの権益のいずれが選択され職名に冠されるのか, そのパターンと頻度についてまとめたのが(図表 I-2)である(表記の違いによる混乱を避けるため, 以下この職をスルターンの「私財担当官」と呼ぶ)。この私財担当官は, 時に「スルターンのアムラーク・ザヒーラ・賃借地・アウカーフ庁長官」と呼ばれるなど, 「ザヒー

ラ」と「賃借地」の並記例があることを見ると(No. 4, 6, 12), ザヒーラが常に「賃借地」という限定された意味であったとは言えないだろう。

ところで(図表 I-2)を見ると, この私財担当官に言及される場合「アムラーク」と「ザヒーラ」の二つのみが並記され, 職名に冠せられる例が最も多く(No. 1/57 例中 27 例), 「ザヒーラ」単独がそれに次ぐ(No. 2/8 例)。またこれらの内一つの権益のみが冠せられている場合はほとんどザヒーラが選ばれている(9 例中 8 例)。その一方で, この職名でザヒーラに言及されない例は少なく, 57 例中 9 例のみに過ぎない(No. 5, 7, 8, 13, 14)。こうした傾向は総じて後代の歴史書および後代の任命例の方が顕著であり, また複数の権益が列挙される場合でも「ザヒーラ」を最初に置く傾向が強くなる(図表 I-1, No. 9 など)。これらの用例から, スルターンの私財担当官のもと多様な資産が一元的に管理される中で, 「ザヒーラ」が本来の財宝(動産)の意味を離れ, 次第にこれらの

22) これら後代の史書は特に, 先に挙げた同時代史料の記述をそのまま引用している可能性も想定されるが(例えば al-Sakhāwī と Ibn Hajar の表記の類似性), それでも独自の表記もあり(No. 9 など), 著者の時代の同職名に対する認識をある程度反映していると考えられる。

図表 II—各スルターンの私有／ワクフ物件比較（括弧内は総物件数に占める割合（％））

スルターン名	エジプト				シリア				総計			
	農地	都市 不動産	その他	合計	農地	都市 不動産	その他	合計	農地	都市 不動産	その他	合計
バルーク	3(9.1)	17(51.5)	3(9.1)	23(69.7)	7(21.2)	3(9.1)	0	10(30.3)	10(30.3)	20(60.6)	3(9.1)	33
シャイフ	14(32.6)	12(27.9)	3(7.0)	29(67.4)	7(16.3)	6(14.0)	1(2.3)	14(32.6)	21(48.8)	18(41.9)	4(9.3)	43
バルスパーイ	39(48.1)	33(40.7)	0	72(88.9)	2(2.5)	7(8.6)	0	9(11.1)	41(50.6)	40(49.4)	0	81

スルターン私財、特にその主要な収入源である、様々な手段・形態で保有された土地—以下ではこれを総称して、仮に「スルターン私領」と呼ぶ—を代表するタームとして認識されるようになったと考えられるのではないだろうか。そして前述のようにバルスパーイの時代、ザヒーラが特にスルターンの賃借地を意味すると見なされたことは、スルターンが国有地を「賃借」の名目で自身の個人的な収入源に転用することが進み、それがスルターン私領の中でも大きな割合を占めるに至ったことを仄めかす。それについては以下で「スルターン私領」を構成した各種の農地について個別に見ていく中で改めて論じる。

III スルターン私財とその運営

1. 「スルターン私領」の構造

(1) 私所有地とワクフ

バルークが自身のために私有財やワクフとして多数の不動産を保有していたことは前稿で見たが、それは彼以後のスルターンにとって一般的な手法となった。文書史料をもとに、チェルケス時代前半の三人の有力スルターン、バルーク、シャイフ al-Mu'ayyad Shaykh（在位 815–24/1412–21）、バルスパーイの各々がワクフもしくは私有財として保有していた物件を比較したのが（図表 II）である²³⁾。これが全てであったとは限らないが、文書によればシャイフは43件、バルスパーイは81件と、その保有物件数はバルク

クの例（33件）よりもさらに増加している。彼らはいずれもエジプト・シリアの広範な地域に、農地、都市不動産、その他農村の水利施設等を保有しているが、特に農地の占める割合が後のスルターンほど高くなっていることが一目瞭然である（30.3→48.8→50.6%）。特にエジプトの農地は、バルークの場合はわずかに過ぎなかったが（3件、9.1%）、バルスパーイの事例では全体の約半数を占めるまでになった（39件、48.1%）。バルスパーイが827年ジュマダー II 月16日/1424年5月16日の最初のワクフ設定以来、死の前年841/1438年までの間に22度にわたって次々と物件を加えていき、かつ新たな支出用途を加えることはほとんどなかったことは、余剰収益を管財人＝バルスパーイ自身が自由に運用できたことを考えれば、これがワクフという形態をとった個人財産の集積に他ならないと言えよう²⁴⁾。

これらの物件の中には、彼らがアミール時代に獲得したもの、また正規の取引によって他者から購入したものも含まれていたであろう。しかし彼らがこれだけ大規模な資産を獲得するには、スルターンとしての地位が大きな役割を果たしていた。すなわち、前稿で見たように、バルークはスルターンとしての地位を利用して国有地（政府直轄地やイクター）を自身の私有地に転用したり、それをワクフに設定することを行ったが、ワクフ物件中に農地の占める割合がシャイフ、バルスパーイと右肩上がりに上昇していることは、

23) バルークの保有物件は私有財とワクフ財が含まれているが（cf. 五十嵐 2006: 第2部第3章；id. 2004b）、シャイフとバルスパーイの保有物件は全てワクフに設定されたものである。

24) Waqf Deed, Sultan al-Ashraf Barsbāy による。cf. Amin 1980: 78–79.

こうした国有地の流用がさらに進んだことを示している²⁵⁾。バルスバーイの治世 835 年ラビー II 月/1431 年 12 月に、こうした手法が初めて公に問題とされたことは、その表れと言える。この時、バルスバーイが自ら任命する国庫代理人 (wakil bayt al-māl) を通じて国有地を購入し、ワクフに設定するという手法に対して、一部のウラマーからその合法性に関して異議が唱えられた。このことは、バルスバーイによるワクフを手段とした国有地の「私財化」が、文書が示しているように、それまでのスルターンと比べてもより大規模であり、イスラーム的な慈善としてワクフ制度を擁護する立場にあり、またそれを生活の糧としていたウラマーにとっても目に余る規模であったことを示している。しかしこの異議は結局却下され、こうした手法によるスルターンのワクフの合法性は承認された²⁶⁾。スルターンによるワクフを利用した資産の確保はこれ以降も継続され、前述のカーイトバーイとガウリーによって、それは極限に達することとなるのである²⁷⁾。

(2) 賃借地

政府直轄地を賃借によって獲得することは、前述のようにバフリー末期よりアミー

ルのみならず、文官も含めた国家の有力者たちに共通して行われるようになった手法であり、スルターンのそれもその性格において大きな違いはない。こうした賃借地が各地にあったことは無論であるが、特にシリアに大規模な「スルターンの賃借地 (al-musta'jarāt al-sulṭāniya)」が存在したことが史料から確認できる。肥沃な農耕地帯であるガウル al-Ghawr 地方はチェルケス時代初期からスルターンの賃借地であったとされ²⁸⁾、また 824/1421 年には「シリアのスルターンの賃借地の監督官 (nāzir al-musta'jarāt al-sulṭāniya bi-al-Shām)」職の任免例が見られる²⁹⁾。

マムルーク朝期のシリアはダマスクス、アレppoなど 6~7 の州に分割され、各州は総督 (nā'ib al-salṭana) のもと、エジプトの政府機構を模した州政府によって運営されていた。シリア各州の財務行政は基本的に独立採算制であり、余剰分が州総督によってカイロに輸送されることもあったが、エジプトとシリアの財務機構には直接の結びつきはなく、各州の税収が恒常的に中央政府のもとに送られるような中央集権的な財政の仕組みを持たなかった³⁰⁾。このような財政制度を踏まえ

25) 五十嵐 2006: 82-83; id. 2004b: 29-30. これ以外にも、シャイフは一地区を自身の食料供給源に転用し、特別の財務官を設置していた。al-Maqrizi, *Sulūk*, 4: 513.

26) Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *Inbā' al-Ghumr*, 3: 477-479. 五十嵐 2007a: 032-035. 国有地のワクフ化は、それが政府のハラージュ収入の減少とイクター地の縮小につながることから、歴代スルターンによってしばしばその解消が努力されたものの、多くの場合ウラマーの強硬な反対により頓挫した (五十嵐 2006: 41-44; id. 2004a: 6-8)。スルターン自身によるワクフ設定を通じた私財の確保は、ワクフに対するこのようなウラマーの態度を逆に利用したともいえよう。なおマムルーク朝期における国有地ワクフの合法性をめぐる議論については、五十嵐 2006: 第 4 部第 8, 9 章; id. 2007a; id. 2003 を参照。

27) ベトリーはワクフ文書をもとに、両者のワクフ物件からの総収入と、マドラサなどのワクフ対象に割り当てられている支出高の概算を算出した。彼によれば、いずれのワクフもその支出先が規定されている割合は、総収入の 7~14% 程度であり、残りはすべて管財人を務めるワクフ設定者=スルターン自身の裁量に任される、個人的な資金となった (Petry 1994a: 199-200, 202-203)。

28) al-Qalqashandi, *Subh*, 4: 190. なおガウル地方に専門の財務官や文官がしばしば任じられていることは、このためだと思われる [Ibn Qāḍi Shuhba, *Ta'rikh*, 1: 268, 462, 603, 608; 4: 150, 266; al-Maqrizi, *Sulūk*, 4: 1008; al-Ṣayrafi, *Nuzha*, 3: 390; Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*², 1: 224]。

29) Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *Inbā' al-Ghumr*, 3: 249-50. またバルクークも、自身の賃借地と後述の商業担当機関、マトジャル (matjar) を管轄する人間をダマスクスに置いている。Ibn al-Furāt, *Duwal*, 9: 438; al-Maqrizi, *Sulūk*, 3: 858-859; Ibn Qāḍi Shuhba, *Ta'rikh*, 1: 580.

30) 五十嵐 2006: 200-201; id. 1999: 035. マムルーク朝期のシリア地方行政については、Popper 1955-57, 1: 103-110; Ziadeh 1953: 11-38.

ば、シリアにあるこれら「スルターンの賃借地」は、元々は州政府にハラージュ収入をもたらす、シリアの各州政府の直轄地であったことがわかる。そしてスルターンがシリアの土地を選んで「賃借」したことは、当時のエジプトの財政状況とも関係していた。すなわち、バルクーク以後の財政制度の改編により、エジプトの政府直轄地の大部分が、スルターンのマムルーク軍団 (al-mamālik al-sultāniya) への俸禄支弁を任務とするムフラド庁 (al-Diwān al-Mufrad: 独立官庁) の収入源になった。チェルケス時代を通じた国家の慢性的な財政難の中、マムルーク軍団への月給はしばしば滞り、暴動の引き金となったことから、この官庁の維持はスルターンにとって政権基盤を安定させる上で最大の関心事となった³¹⁾。このため、もしもスルターンがエジプトにおいて大規模な「賃借地」を獲得した場合は、当然のこととしてムフラド庁へと皺寄せがいき、その収入不足をさらに悪化させることにつながる。このためスルターンは、農地を「賃借」によって自身の直接の収入源とするにあたり、国家にとってより重要性の低いシリアの土地を優先して選択したものと考えられよう。

ところで、ザヒーラをスルターン賃借地と説明した *Diwān al-Inshā'* はバルスパイイ期頃に執筆されたものであり、それは前述のように、スルターンによる国有地の購入とワクフ化が問題視された時期でもあった。この史料でザヒーラがスルターン賃借地を意味するとされたのは、スルターンのかかる手法が問題視される中で、「所有権」の直接の移動を伴わない賃借の方が合法性の面で障壁が低

く、それを通じて獲得された農地が「スルターン私領」の中で最も大きな割合を占めるに至ったことを示唆するのではないだろうか。そしてそれは、後述するように、これらの土地がその後「スルターン直轄領」へと発展する遠因となったと思われる。ただし、「賃借地」にしる「私有地」にしる、それは獲得のための法的な名目を出るものではなく、スルターンが実際にそれに適した賃料や代価をエジプトなりシリアの財務官庁に支払っていたかは疑わしい³²⁾。

(3) ヒマーヤ

チェルケス時代に特徴的な、土地制度と関連する重要な権益としてヒマーヤがあるが、スルターンの私財担当官はそのヒマーヤも併せて管轄していた³³⁾。ヒマーヤとは、有力者が地方農村に行使した私的な保護権であり、その村を政府の地方長官 (wālī, kāshif) の「搾取」から保護する見返りに農民やムクターから保護料を徴収した³⁴⁾。このヒマーヤはチェルケス時代を通じ、賃借地と並んでアミールその他の有力者が持つ私的権益の柱であったが³⁵⁾、特にシャイフの治世以降に格段に広まったとされる³⁶⁾。国家の財政難が恒常化し、その対応に苦慮していたスルターンが、一方で特定地域を個人として「保護」し、正規の地方行政官の介入を阻んでいたことは、こうした私的権益確保の手法が、規模はともかく本質的にはスルターンと他のアミールたちとで大きく変わることはなかったという、その同質性を象徴する例と言えよう。

以上のように、チェルケス期のスルターンは、様々な形態によって大規模な土地を確保することに努め、それが拡大の一途を辿っ

31) 五十嵐 2006: 53; id. 2004a: 17.

32) 例えばバルクークは多くの国有地を自身の私有地に転用したが、それは純粋な私有財として相続の対象とはならず、没後は国庫に戻されたと思われる (五十嵐 2006: 84-85; id. 2004b: 31-32)。

33) al-Ṣayrafi, *Nuzha*, 4: 209; al-'Aynī, *Tqd*, 562-563. また前述のように、ファラージュはアミールたちと同様に自身の賃借地とヒマーヤを管轄するディーワーンを置いていた (前掲註 20)。

34) al-Asadī, *Taysir*, 95-96, 135-136. ヒマーヤについては、Meloy 2004 を参照。

35) Cf. al-Maqrizī, *Sulūk*, 4: 295.

36) Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, 16: 160.

た。スルターンがこのような私的収入源を必要とした背景には、バフリー末期以来の国有地の流出を主因とした慢性的な財政難があったが³⁷⁾、国家の長であるスルターンがその対策に苦慮する一方で、私有地、ワクフ、賃借、ヒマーヤ等アミールたちと同様の手段によって自ら国有地の獲得に努め、その流出に一役買っていたというねじれた構図は、一体どのように考えればいいのだろうか。一つには、チェルケス朝の政治体制が、有力アミールの一人がマムルークの代表として国家の行財政運営の責任を担う、バフリー末期の「アターベク体制」の延長として発展したことを考えれば、あるアミールがスルターン位を獲得したとしても、国家財政を管理するのとは別に、従来通り他のアミールと同様の手段で私財の獲得も同時に追求したことは驚くに当たらない³⁸⁾。それとともに、ムフラド庁設立を契機としたチェルケス朝初期の財政制度の改編が大きく影響していた。すなわち、国家財政はワズィール庁 (Dīwān al-Wizāra : 財務庁)・ハーッス庁 (Dīwān al-Khāṣṣ : 私財庁)・ムフラド庁の三つの財務官庁に分割され、各々が割り当てられた財源の中で業務を運営するという、各庁の独立採算制による運営方式となった³⁹⁾。理念的には、各官庁が必要な出費を賄った後の余剰がスルターンのもとに集められることになるのだが、この時代の慢性的な財政難の中ではそれは現実的に不可能であった。このため、スルターンが支援者をつなぎ止めるための褒美や一時金、マムルーク軍団養成のための奴隷購入費など自身のための支出を賄うには、必然的にこれらの国家財政からは独立した財源が別個に必要とされたのであり、それはその後、後述する「スルターン直轄財源」の形成にもつながるのである。

2. スルターン私財担当官の変遷

既に見たように、バルクーク期に成立したアムラーク庁は、その後管轄財源の多様化とともに発展し、スルターンが掌握する、特に農地に関する諸権益を一括して管理していた。しかし (図表 I-1) から明らかなように、責任者の長官や監督官職が、819/1417 年にイブン・アビー・シャーキル Taqī al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb b. Abi Shākīr が死亡した後、シャイフ期の半ばからバルスパーイの治世晩期まで 20 年以上に亘り史料中に見られなくなる。その背景には、その財産を実際に保管する「スルターン金庫 (al-Khizāna al-Sharīfa/Khizānat al-Sulṭān; pl. khazā’in)」が次第に拡大・組織化して役割を増し、財源自体の管理も直接担うようになったことがあった。

アラビア語で金庫を意味する「ヒザーナ」という語は、マムルーク朝時代を通じて史料中に表れるが、同じ単語であってもそれが具体的に指すものは時代とともに変遷した。そもそもバフリー期には、カイロの王城 (Qal‘at al-Jabal) に置かれていた「国庫 / (大) 金庫 (Bayt al-Māl/al-Khizāna (al-Kubrā))」に政府の収入が運ばれ、保管・出納されることになっていた。それがナーシール al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn 治世第三期 (709-41/1310-41) のハーッス庁の設立に伴い、その長官 (nāẓir al-khāṣṣ) が管轄する「私金庫 (Khizānat al-Khāṣṣ)」に多くの税収が流れるようになると、この「国庫」は役割を喪失し、ハーッス庁長官がその調達・支給を担当する賜衣 (khil‘a) の保管倉庫となった⁴⁰⁾。しかしナーシールの没後スルターンの実権が失われ、748/1347 年以降アミールたちの合議制によって国家の行財

37) 五十嵐 2006: 38-44, 75-80; id. 2004a: 3-8; id. 2004b: 22-26.

38) 五十嵐 2006: 76-77, 79-80; id. 2004b: 23, 26.

39) 五十嵐 2006: 47-48; id. 2004a: 12.

40) al-‘Umari, *Masālik*, 61; al-Maqrizi, *Khīṭaṭ*, 3: 734. Rabie 1972: 144. ハーッス庁の設立については Little 1998 を参照。なおこの「国庫」はこの時の役割喪失と賜衣倉庫化により「大金庫 (al-Khizāna al-Kubrā)」と呼ばれ、その後ハーッス庁長官の監督下にあったことから「ハーッス庫」

政が運営されるようになると、「私金庫」はアミールの高官であるラース・ナウバ (ra's nawba) の監督下に置かれるようになった⁴¹⁾。これによりハーッス庁はその名前が示すようなスルターン「私財」の監督という役割を失い、爾後政府の一財務官庁となったのである。

その一方で、チェルケス期になると、後宮内に置かれる「スルターン金庫」が、それが後宮にある故に宦官から任命された「金庫係 (khāzindār)」の管理のもと、国家の財務官庁から独立し独自の財源も備えたスルターン直轄の財庫として重要性を増した⁴²⁾。この宦官の金庫係は、バルクーク期に前述のサンダルが務めていた「ザヒーラの金庫係」の系譜に連なる職であり、従来から存在し、十騎長や四十騎長のアミールが就任するマムルーク軍人のヒエラルヒーのなかに位置付けられた同名の武官職「(大) ハーズィンダール (khāzindār (al-kabīr))」とは明確に区別される⁴³⁾。このようにチェルケス期の「スルターン金庫」は、バルクーク期の私有不動産

庁設立を通じたスルターン私財の拡大によって、その財貨の保管を担う金庫として新たに脚光を浴びるようになった、国家の財務機関からは独立した金庫であった。

さて、バルクーク以後のスルターン私財の拡大により、この金庫を管轄する宦官の金庫係は重要性を増し、スルターンの側近として勢力を拡大した。シャイフ期の金庫係マルジャーノ Zayn al-Dīn Marjān al-Hindī (d. 833/1430) は、シャイフ期の即位以前から彼の宦官であったが⁴⁴⁾、彼の在任中からこの金庫係の地位が高まるとともに、スルターン金庫に直結する財源が付与されたり、新たな役割が加えられるようになった⁴⁵⁾。その会計業務を行う文官の「金庫監督官 (nāẓir al-khizāna)」が史料中に表れるようになるのもこの頃であり⁴⁶⁾、特にジーアーン家 (Banū al-Jī'ān) がマムルーク朝滅亡までスルターン金庫の業務に深く関わることとなった⁴⁷⁾。またシャイフ期に前述の「シリアのスルターン賃借地監督官」職を金庫監督官が兼任している例は⁴⁸⁾、この金庫がスルターンの財貨を

／ (Khizānat al-Khāṣṣ) と呼ばれるようになった [al-Qalqashandī, *Ṣubḥ*, 3: 472]。これはハーッス庁の財貨を納めるための「私金庫」と同名のため注意が必要である。この賜衣倉庫は 791/1389 年、バルクークに反乱し一時カイロを占領したミンターシュ Minṭāsh によって牢獄に転用されて以後、見られなくなる [al-Maqrīzī, *Sulūk*, 3: 674; id. *Khiṭaṭ*, 3: 734-735]。

41) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 2: 750-751. 五十嵐 2006: 21.

42) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 3: 1067-1068; *Dīwān al-Inshā'*, fol. 127r.

43) このため、宦官の金庫係とアミールのハーズィンダールは、同時期に各々別の人物が就任している。例として、Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*², 1: 29-30, 106, 195, 333-334, 409-410.

44) 彼については、al-Sakhāwī, *Daw'*, 10: 153-154.

45) 816/1413 年には遺産庁 (Dīwān al-Mawārith) がワズィール庁とハーッス庁の管轄下から分離され、相続人のいない遺産は直接スルターン金庫に入るようになった [al-'Aynī, *Iqd'*, 164; al-Maqrīzī, *Sulūk*, 4: 257; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Inbā' al-Ghumr*, 3: 8; al-Ṣayrafī, *Nuzha*, 2: 325]。818/1415-6 年にはカーバ神殿のキスワを賄う役目が同金庫の監督官に任された [Sulūk, 4: 382]。823/1419 年にはマルジャーノがハーッス庁の管轄権も握っている [Inbā' al-Ghumr, 3: 224, 238; al-Sakhāwī, *Daw'*, 10: 153-154]。なおスルターン金庫が独自の財源を持つようになったのは、ファラジュ期の 803/1401 年にイクターが直属の財源に転用されたのが最初である [Sulūk, 3: 1067-1068]。

46) シャイフ期にこの職を務めたアブド・アルバースィト Zayn al-Dīn 'Abd al-Bāsīt は、この職を足掛かりにその後軍務庁長官 (nāẓir al-jaysh) を主たる地位として文官の最高実力者となり、バルスバィ期にはその権力は頂点に達した [Ibn Taghribirdī, *Manhal*, 7: 137-139]。なおこの時代の金庫監督官職は、*Khiṭaṭ* や *Masālik* 等で言及される、国庫 / 大金庫を監督しハーッス庁長官の台頭とともに役割を失った同名の官職 [al-Maqrīzī, *Khiṭaṭ*, 3: 734; al-'Umārī, *Masālik*, 61. cf. Rabie 1972: 143-144] とは別の官であることに注意されたい。

47) ジーアーン家については、Martel-Thoumian 1992: 295-319.

48) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Inbā' al-Ghumr*, 3: 249-250.

単に保管しておくだけではなく、組織としてその財源の運営にも積極的に関与するようになったことを示している。

さて、様々な手法による私財の確保に力を入れたバルスバーイのもとで、スルターン金庫はさらに多くの権益を加え、同時に金庫係の地位と役割は格段に重みを増した。彼の長い治世を通じ一貫して金庫係を務めたのが宦官のジャウハル・アルクヌクバーイー Jawhar al-Qunuqbā'i (d. 844/1440) であったが⁴⁹⁾、バルスバーイが実施した有名な香辛料の専売制は彼の進言によるものであり⁵⁰⁾、スルターン金庫に直接入る財貨を増やすための施策であった。また彼の時代には、従来ハーッス庁に属していた造幣局 (Dār al-Ḍarb) の権益もこの金庫に加えられていた⁵¹⁾。そしてスルターン金庫の運営が評価された彼は、バルスバーイから正式にザヒーラの管轄も任され、その金の徴収も担当するようになったのである⁵²⁾。彼はバルスバーイの没後もその地位を保ち、ジャクマク期には宦官長 (zimām) 職も兼務して、844/1440年に死去するまでスルターン私財運営の最高責任者として権力を握った。彼の死後、一時私財担当官が再び任じられたものの (図表 I-1, No. 9)、金庫係が宦官長職を兼ね、ザヒーラを監督し、スルターン財政の責任者を務めることがジャクマクの治世の大部分を通じて続いたのである⁵³⁾。

以上見てきたように、バルクーク以降の「スルターン私財」拡大の中で、ザヒーラはバルスバーイ期頃までに、私的な財貨の蓄えから、特に土地と関係したスルターン個人の

収入源、「スルターン私領」として位置付けられるようになった。それとともに、ザヒーラを含め様々な手法で獲得されたスルターンの財貨が、スルターン金庫を核として管理されることとなった。しかしこうして集積した「スルターン私財」が、国家の権益を多数流用したものであったことから、その後次第に「私財」としての位置付けが曖昧なものとなり、スルターン位への就任者が直接掌握する、地位に付属した「スルターン直轄財源」へと発展していくこととなった。844/1441年にイブン・アルクワイズ Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. al-Kuwayz が、死亡したジャウハルの代わりにザヒーラその他を管轄する私財担当官に就任したのを最後に、ザヒーラがアムラークやアウカーフなどと並記されることはなくなり、単独で表記されることが常態となった。それは「ザヒーラ」という語が、スルターン職に付属する権益、直轄財源を総称するタームとなったためであった。次ではこうして発展を遂げたザヒーラの構造について詳しく見ていくこととしよう。

IV スルターン直轄財源の確立

1. スルターン直轄領の形成

9/15世紀半ばのジャクマクの治世頃より、「ザヒーラの土地 (bilād al-dhakhira)」がスルターンの「私領」としての位置付けを超え、国家財政から独立してスルターン職の直接の管理下に置かれる「直轄領」へと発展した。このような変化がいつ、どのようにして起こったかは確定し難いが、前述のように「ス

49) 彼については、Ibn Taghribirdī, *Manhal*, 5: 38–42; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Inbā' al-Ghumr*, 4: 167–169; al-Sakhāwī, *Daw'*, 3: 82–84.

50) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Inbā' al-Ghumr*, 3: 423.

51) Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, 15: 345.

52) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 4: 1234; Ibn Taghribirdī, *Manhal*, 5: 40; al-Ṣayrafī, *Nuḥḍa*, 4: 225–226. なおここでの「ザヒーラ」は、前述したようなスルターン保有の農地全般を意味するものと解釈する。

53) ジャクマク期からフシユカダム al-Zāhir Khushqadam 期 (865–72/1461–67) まで宦官長と金庫係の地位にあったフェイルーズ Fayrūz al-Nūrūzī は、彼の私的な官房長 (dawādār) であるユヌス Yūnus b. 'Umar b. Jarabughā を自身の監督下にあるザヒーラの運営担当者 (mutakallim) としていた [al-Ṣayrafī, *Inbā' al-Haṣr*, 467]。

図表 IIIーザヒーラの土地分布

下エジプト県名 (iqlim/a'māl)	ザヒーラ 地区数	イブラ (dnj)	元 イクター
カイロ近郊 (al-Ḍawāḥi)	2	10,500	1
al-Qalyūbiya	3	16,375	0
al-Sharqiya	10	47,066.7+	10
al-Daqahliya	0	0	0
Ḍawāḥi Thaghr Dimyāt	0	0	0
al-Gharbiya	7	35,462	6
al-Manūfiya	4	19,625	4
Abyār wa Jazīra Banī Naṣr	0	0	0
al-Buḥayra	4	6,880+	4
Fuwwa	1	3,500	1
Nastarāwa	0	0	0
Ḍawāḥi al-Iskandariya	0	0	0
下エジプト合計	31	139,408.7	26
上エジプト			
al-Jiziya	0	0	0
al-Itfīḥiya	4	13,566	3
al-Fayyūmiya	0	0	0
al-Bahnasāwīya	7	35,875	5
al-Ushmūnayn	2	3,812.5	2
al-Manfalūṭiya	2	7,500	2
al-Asyūṭiya	0	0	0
al-Ikhmīmiya	1	2,031	1
al-Qūṣiya	1	6,000	1
上エジプト合計	17	68,784.5	14
エジプト合計	48	208,193.2	40
ザヒーラ平均イブラ		4,525.9	

※数値の端数は小数点以下二桁目を四捨五入した。

※一つの地区がザヒーラの他、別の用途と共有されている場合（イクター、私有地、ワクフなど）、個別の収入高が明示されているものを除き、その地区の収入高を均等に割り、収入高を算出した。

※+は、イブラの明らかでない地区が含まれていることを示す。なおザヒーラ平均イブラは、イブラの不明な二つの地区を除外して算出した。

ルターン私領」を構成していた農地は、「賃借地」にせよ「私有地」にせよ、名目はどうあれ実情は政府直轄地やイクターなどの国有

地を流用したものが中心であった。以上に鑑みれば、これらの土地が次第に大規模化する中で、私的な保有形態を装うことなく、スルターンの直接管理下に移動した土地として公に認識されるようになったものと思われる。

（図表 III）は、*Tuhfa* をもとに、カーイトバーイ治世初期においてザヒーラに属しているエジプトの地区と、その内 777/1375-6 年の段階においてイクターに割り当てられていた地区の数をまとめたものである。これによれば、ザヒーラ地はエジプト全土で計 48 地区、収入高は 208,193.2 ディーナール・ジャイシー (dnj)⁵⁴⁾ に及んでいた。ただしその地区平均収入高は 4525.9 dnj と、エジプト全土の平均 (4107.8 dnj) と大差はないように、収入規模の大きな肥沃な地区というよりは、比較的中・小規模の地区を多く含んでいたと言える。またその分布は、上エジプトよりも下エジプトにやや多く、またシャルキヤ県に 10 地区と最も集中してはいるものの、全体としてはエジプト全土に分散していたと言えよう。ただし後述するように、ザヒーラの土地は出入りが頻繁に行われていたため、常にこのような傾向であった訳ではなく、あくまでこの時点での状態であることに留意する必要がある。

さて、スルターンは自己の収入源の拡大を目論み、機を見てエジプト・シリアの土地をザヒーラに編入することを試みたが⁵⁵⁾、イクターとして軍人に分与されていた農地を直接ザヒーラに加えることも行った⁵⁶⁾。イクターのザヒーラ編入の実例が史料中に表れることはそれ程多くはないものの、（図表 III）によればカーイトバーイのザヒーラの土地は、その大部分がかつてイクターであったことが

54) 土地からの収入高を表す単位。なお 713/1313~725/1325 年に実施されたナースィル検地 (al-rawk al-Nāṣirī) では、最高位の百騎長のイクターで、収入高は 10 万 dnj と規定された (Sato 1997: 154-156)。

55) al-Biqā'i, *Iḡhār*, 1: 211-212, 218; Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*², 1: 300-301; al-Sakhāwī, *Tibṛ*, 386; Ibn Iyās, *Badā'i*³, 3: 13-14.

56) 863/1459 年: al-Biqā'i, *Iḡhār*, 3: 94. 865/1461 年: *Iḡhār*, 3: 258. 867/1463 年: Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*¹, 770. 882/1477 年: Ibn al-Jī'an, *al-Qawāl al-Mustaḡraf*, 74-75.

わかるように(全48地区中40地区), スルターンは他のマムルーク軍人の反発を招かない範囲で, 密かにこのようなイクターの取込みを行っていたのである。

またそれとは逆に, ザヒーラの土地からマムルーク軍人に対するイクター分与が行われることもしばしばあった。史料では, 857/1453年にジャクマクの後を継いだ息子のウスマーン al-Manṣūr ‘Uthmān (在位857/1453) が, ザヒーラに入っていた計三つの十騎長位のイクターを与えているのが初見であるが⁵⁷⁾, 特にスルターンの交代時には新スルターンによって行われた論功行賞と人事の再編に伴い, しばしばザヒーラからイクターが供出された⁵⁸⁾。901/1496年のカーイトバーイの死去に伴い即位した息子のムハンマド al-Nāṣir Muḥammad b. Qāyṭbāy (在位901-04/1495-98) は, 父の時代にザヒーラに入っていた約一千ものイクターを軍隊に分配し, ザヒーラには残さなかったという⁵⁹⁾。また死亡時に限らず, スルターンの地位に揺らぎが生じた場合, 軍隊を懐柔するためザヒーラからイクターを分与せざるを得なくなることもあった⁶⁰⁾。ポリアクが前述のようにザヒーラ庁の役割を「欠員イクターの保管先」と見なしたのは, このようなザヒーラを軸としたイクターの編入と配分の事例からであったが, これはスルターンが収入増を意図してイクター地を自身の直轄領へ組み込む方

で, 政情に応じて他のマムルーク軍人に対する懐柔策として, そこからイクターを供与せざるを得なくなるという, 土地という収入源をめぐる支配層内部での利益獲得競争とパワー・バランスの結果として生じたものであった。換言すれば, ザヒーラにどの程度の土地を集積させ, 確固とした直轄財源を確立し得るかは, 周囲のアミール, マムルーク軍団ら支配層内部でのスルターンの権力基盤の強弱やその時々との関係に大きく左右されたのである。

さて, チェルケス時代には土地の保有形態が多様化したため, ザヒーラに集積した土地にも様々なものが含まれていた。例えばリザク地 (rizaq; sing. rizqa) も多くザヒーラに組み込まれていた⁶¹⁾。また農地には不可欠な水車 (dūlāb, pl. dawālīb) の利権も加えられた⁶²⁾。また, 国家の有力者たちはイクター, 私有地, ワクフ, 賃借地, ヒマーヤ等様々な形態で土地を保有していたが, 当該人物が死亡したり, 失脚した際に, これら「賃借」や「保護」された土地が政府直轄地に戻されたりすることはなく, その人物が保有していたそのままの形態でザヒーラに吸収されることも見られた。そして従来通りこれらを一つの単位として監督官が置かれ, そこからの収益をザヒーラに納めるという形で管理運営されたのである⁶³⁾。このように, その人物が保有していた土地が一括して維持された背景に

57) al-Sakhāwī, *Tibr*, 427, 428; Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*², 1: 339; id. *Nujūm*, 16: 29. cf. Nāṣir 2003: 116.

58) 865/1461年 al-Zāhir Khushqadam: Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, 16: 258; ‘Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 6: 118-119; Ibn Iyās, *Badā’i*’, 2: 383. 872/1467年 al-Zāhir Timurbughā: *Nujūm*, 16: 381. 874/1470年 al-Ashraf Qāyṭbāy: al-Ṣayrafi, *Inbā’ al-Ḥaṣr*, 159-160.

59) Ibn Iyās, *Badā’i*’, 3: 335; Ibn al-Shihna, *al-Badr al-Zāhir*, 51.

60) Ibn Iyās, *Badā’i*’, 3: 292. cf. Nāṣir 2003: 116.

61) 前掲註59. なおリザク地とは, 軍役を退いたアミールや軍人の孤児や寡婦, 特定の宗教施設などに対し国庫から一種の恩給として与えられた農地である。Poliaq 1939: 32-34; Ito 2003: 55-61.

62) al-Ṣayrafi, *Inbā’ al-Ḥaṣr*, 442-443; Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*¹, 318.

63) 854/1450年秘書長 (kātib al-sirr) パーリズィー Kamāl al-Dīn Muḥammad al-Bārizi の事例: Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*², 1: 297; al-Sakhāwī, *Tibr*, 384. 859/1455年ダマスカス総督ジュルバーン Julbān al-Mu’ayyadi の事例: al-Biqā’i, *Ighār*, 2: 93-94. 862/1458年ハーッス庁・軍務庁長官イブン・カーディブ・ジャカム Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Kātib Jakam の事例: Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*¹, 318. 867/1463年官房長 (dawādār kabīr)・百騎長ジャーニーベク Janībak nā’ib

は、何よりも土地制度上の問題があった。すなわち、バフリー末期から続く国家による土地の一元的掌握の弛緩はさらに顕著になり、特に9/15世紀中頃には国有地売却が急増した⁶⁴⁾。このような状況下で、直轄地やイクターその他、私有地やワクフ地が拡大するとともに、さらにそれらが賃借・保護といった手法を通じて他者の手に渡ったように、土地に対する権利は錯綜し、重層化した。このため保有者が死亡したからといってそれらを単純に国庫に戻すということは困難であり、各人が生前中に保有していた形態そのまま、それらの権益を移動させるのが最も効率的であったものと考えられる。

2. ワクフとザヒーラ

歴代スルターンによって行われた、宗教施設の建設と大規模なワクフの設定は、既に見たように個人的収入源確保のための方策の一つであった。このようなワクフは、寄進したスルターン自身が管財人となったが、その下で誰が実際の運営を担っていたかは具体的な情報は少なく、確かなことはわからない。ただし、チュルク時代初期からワクフも含めたスルターンの「私財」が一元的に管理され、それが直轄財源として発展したという歴史的経緯を踏まえれば、スルターン自身のワクフもザヒーラに組み込まれ、その枠内で運営されていた可能性がある。

また、このような当該スルターンによって設定されたもの以外にも、多数のワクフ権益がザヒーラに組み込まれた。この時代、エジプト・シリアの農地や都市不動産の多くがワ

クフ化したが、それは単なる「善行」の枠を越え、ワクフ施設を核として各地に遍在する都市と農村の富を有機的に結び付ける、財の保有形態の一つとなった。そしてしばしば規定の「善行」への支出に必要な分量を超える大量の物件がワクフ財とされたことから⁶⁵⁾、ワクフ財の管理・運用権をもつ管財人のポストは利権となり、ウラマーのみならず軍人、官僚らの獲得競争の対象となった。ワクフ管財人職は基本的に寄進者自身が務め、その死後の人事も寄進者によって細かく規定されていたものの、特に大規模なワクフの管財人に関してはしばしばスルターンがその任免に関与した⁶⁶⁾。その中で、これらのポストを特定個人に与えることなく、ザヒーラに編入することも行われたのである。867/1463年に百騎長・官房長ジャーニーベク Jānibak nā'ib Judda が政争の結果、仲間の四十騎長タナム Tanam Ruṣāṣ とともに殺害された際には、両者のワクフはイクターやその他の権益とともにザヒーラに加えられた⁶⁷⁾。また917/1511年までには、かつてダマスカスのシャーフィイー派大カーディーに属していたヌーリー病院 (al-Bimāristān al-Nūrī) の管財人職がザヒーラに属するようになった⁶⁸⁾。またスルターン財政と深く関わり富貴を得ることとなった歴代の宦官長・金庫係が設定したワクフ (al-awqāf al-zimāmiya) も、ザヒーラ監督官が監督していた⁶⁹⁾。

これらの事例はいずれも、ワクフ財をザヒーラに「没収」したものではない。ワクフとしての性格はそのままに、そこから財貨を徴収し管理運用する利権を管財人ポストを単

ノ Judda とムフタシブ (muḥtasib) ・四十騎長タナム Tanam Ruṣāṣ の事例：Ḥawādith¹, 770.

64) Abū Ghāzī 2000: 26–28.

65) Cf. Petry 1994a: 199–200, 202–203; id. 2000: 104–105; Garcin and Taher 1995: 276–278, 301–302; Sabra 2004: 207; Lev 2005: 153–155. 前掲註27参照。このような手法はバフリー末期より見られるようになった (五十嵐 2006: 76–77, 78)。例として、al-Maqrizī, *Khiṭaṭ*, 4: 686, 764.

66) 五十嵐 2006: 87–88, 89–90; id. 2004b: 34–35, 36, 41 note 59.

67) Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith¹*, 770.

68) Ibn al-Himṣī, *Ḥawādith al-ṣamān*, 2: 218.

69) Ibn Iyās, *Badā'i*, 4: 35, 82, 197. この時代の宦官のワクフについては、Petry 1994b: 63–66.

位としてザヒーラのもとに組み入れたものであった。そしてそれは、永続的にザヒーラに囲い込まれていた訳ではなく、状況に応じて供出され、他の人物に与えられた。ここで注目したいのが、901/1495年にカーイトバーイの後を継いで息子ムハンマドが即位した時の事例である。彼は即位後間もなく、アミールやマムルーク軍団を自派につなぎ止めるためザヒーラから大量のイクターを供出し、彼らに分配したが、この時同時に、ザヒーラに入っていたマドラサその他のワクフ管財人職を供出し、配分している⁷⁰⁾。このようなザヒーラを軸としたワクフ権益の集積と配分は、先に見たイクターの事例と基本的に同じ構図であり、ワクフが財産保有の一形態として、管財人職を単位として移動していたこと、それが財の獲得源として扱われていたことを端的に示している。

3. 商業とザヒーラ

スルターンは土地のような恒常的な収入源を確保する一方で、商業活動に介入し、そこから現金を徴収することにも腐心した。このためザヒーラの権益には、商業に関するものも多く含まれた。まず最初に、香辛料貿易からの収入について見ていこう。シャイフは815/1412年の即位後間もなく、アレクサンドリアにて香辛料取引に携わるヴェネチア商人に対し、最初に彼の個人所有の香辛料から一定の分量を市価よりも高い金額で購入す

ることを義務付ける「優先的な強制販売」を実施した⁷¹⁾。続くバルスバーイはそれをさらに進め、スルターンのみが香辛料貿易に携わり、一般商人の参画を排除する専売制を導入した。この専売こそ間もなく廃止されるものの、シャイフが行った「優先的な強制販売」の手法はマムルーク朝滅亡まで続き、香辛料貿易は歴代スルターンの重要な収益源となったのである⁷²⁾。

さて、カーイトバーイ即位以降の王朝末期には、スルターンの香辛料取引に携わる「スルターンの商人 (tujjār al-sulṭān)」は別名「ザヒーラの商人 (tujjār al-dhakhīra al-sharifa)」とも呼ばれていた⁷³⁾。また前述のように、ガウリー期にマムルーク朝とヴェネチアとの間で締結された香辛料貿易に関する通商協定には「dacchieri」すなわちザヒーラについて言及されている。それによれば、毎年秋に一定期間アレクサンドリアに逗留を許されたヴェネチア商人は、ザヒーラから 210 sporte⁷⁴⁾の胡椒の購入を義務付けられ、その代金もザヒーラへ支払った⁷⁵⁾。またザヒーラの胡椒の価格は、在アレクサンドリアのヴェネチア領事が選任した4人の商人と、ザヒーラ側の人間の協議によって決定され、この委員会がザヒーラの商人と協議した⁷⁶⁾。一方でヴェネチア側がもたらす貴金属(金銀銅)は、ザヒーラが独占的に取引した⁷⁷⁾。また取引全般に課せられた関税も、その一部がザヒーラに入るとともに、追加逗留費の支払や

70) Ibn al-Jī'ān, *al-Badr al-Zāhir*, 52.

71) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Inbā' al-Ghumr*, 2: 521. Ashtor 1983: 276-277.

72) バルスバーイの商業政策については Darrag 1961: chap. 6; Meloy 2003; Ashtor 1974-79; id. 1983: 277-283; 古林 1968 を、マムルーク朝とイタリア港湾都市との香辛料貿易については Ashtor 1983: chap. 5; 'Abd al-Nabī 2001: 131-134; Horii 2003 を参照。

73) Horii 2003: 180-181. 例として、カーイトバーイ期にアレクサンドリアのザヒーラの商人であったイブン・ウライバ Muḥyī al-Dīn (Zayn al-Dīn) 'Abd al-Qādir b. 'Ulayba (d. 890/1485): 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 7: 429; al-Sakhāwī, *Daw'*, 4: 259-260; Ibn Iyās, *Badā'i'*, 3: 221.

74) 1 sporta=536 ポンド(約 243 kg) もしくは 480 ポンド(約 218 kg) (Wansbrough 1963: 525, note 4)。210 sporte は約 51,057 kg もしくは 45,723 kg にあたる。なお Reinaud 1829: 25, 27, 35, 39 では coufe という単位が使われているが、同じものと考えられる。

75) Reinaud 1829: 27, 33 (art. 4, 12); Wansbrough 1963: 525-526 (art. 2).

76) Reinaud 1829: 24-25 (art. 1).

77) Ibid. 35-36 (art. 14).

滞り期間違反者の没収財産もザヒーラに入るとされた⁷⁸⁾。またザヒーラ監督官がこの期間、取引の監督のためアレクサンドリアに滞在し⁷⁹⁾、品質検査済の香辛料を保管する箱の鍵は、ヴェネチア領事とザヒーラ監督官によって保管されたという⁸⁰⁾。アレクサンドリアにおいて外国商人から徴収する関税収入は、本来ハーッス庁の収入源であったが⁸¹⁾、このようにスルターンの香辛料の取引からの収入だけではなく、アレクサンドリアでの商業活動に関わる税収の一部がザヒーラに組み込まれたのである⁸²⁾。

スルターンは香辛料以外にも、穀物を市場価格が安い時に買占め、値段が上昇した時に売却する穀物投機をはじめ、砂糖や木材、薪などの物品の取引にも参画し、利益を得ていた。こうした商品を保管していたのが「スルターンの倉庫 (al-Ḥawāṣil al-Sulṭāniya)」や「穀物庫 (shuwan, ahrāʾ)」であったが⁸³⁾、末期にはこれらは「ザヒーラ倉庫 (Ḥawāṣil al-Dhakhīra)」, 「ザヒーラの穀物庫 (Shuwan al-Dhakhīra)」と呼ばれ、それを管轄する特別な官吏も置かれた⁸⁴⁾。このようにスルターンの商業活動全般がザヒーラに属するように

なったのである。

またザヒーラが持つ商業に関する収入源として、カイロの市場 (sūq) から徴収された月税 (mushāhara) と週税 (mujāmaʿa) がある。これらは8/14世紀中葉までには存在が確認できる、ムフタスィブが市場から徴収した税である⁸⁵⁾。これらの税がザヒーラに納められていることが確認できる例は907/1502年が最初であるが⁸⁶⁾、スークの商人にザヒーラへの納税義務が課せられる事例はそれ以前にも見られ (892/1487年)⁸⁷⁾、王朝末期を通じた商業活動への課税強化の結果、これらの税がザヒーラの収入とされたものと思われる。

ところで、スルターンによる商業活動への介入は末期に限らずチュルク時代を通じて行われていたが⁸⁸⁾、カーイトバーイ以前のスルターンの商業活動に関しては、同時代史料に「ザヒーラ」の語はほとんど表れない⁸⁹⁾。スルターン個人の商業活動を担当する機関は「スルターンのマトジャル (al-Matjar al-Sulṭāni)」と呼ばれていた⁹⁰⁾。こうした商業活動と関係して「ザヒーラ」の語が年代記中に表れるのは、管見の限りカーイトバーイ期

78) Ibid. 26-27, 41, 42.

79) Wansbrough 1963: 528 (art. 12).

80) Ibid. 528-529 (art. 15).

81) al-Zāhiri, *Ḥubda*, 108.

82) また877/1473年にカーイトバーイからヴェネチアに送られた書簡にも、「ザヒーラの胡椒」について言及されている (Wansbrough 1961: 206, 211)。こうした香辛料は、紅海の港ジッダに来航した商人に対し、香辛料の積荷の三分の一をインドのカリカットでの仕入値でスルターンに売却することを義務づけた強制買付などを通じて調達された (Ferrand 1920: 19; 佐藤圭四郎 1981: 204-205)。またセント・カテリーヌ修道院文書に含まれる891/1486年と892/1487年付の三通の勅令では、カーイトバーイが紅海側の港湾都市トゥール al-Ṭūr の官吏たちに対して、同地の倉庫 (hawāṣil) に「ザヒーラの香辛料」を貯蔵しておくよう命じている。Ernst 1960: 182, 184, 188. cf. 古林 1968: 54.

83) al-Zāhiri, *Ḥubda*, 122-123.

84) al-Sakhāwī, *Wajiz*, 3: 971; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, 4: 413. 穀物の買占や特定商品の専売に関しては, al-Asadi, *Taysir*, 138-146.

85) Berkey 2004: 269-270.

86) Ibn al-Ḥimṣī, *Ḥawāḍith al-Zamān*, 2: 145. cf. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, 4: 25.

87) ʿAbd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 8: 73-74.

88) バルスバーイの小麦と砂糖取引への介入と失敗を扱った最新の研究が, Meloy 2005 である。

89) 9/15世紀末以降に著された史料では、この時期もスルターンの商業活動に関連して「ザヒーラ」の語が用いられているが [cf. ʿAbd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 80; id. *Rawḍ*, fol. 230r], それはこの語が著者の時代の意味合いで用いられたものと思われる。

90) Ashtor 1983: 283; 古林 1968: 53-54.

の 877/1472 年に、前述の商人イブン・ウライバが「スルターンの商人」と「ザヒーラ監督官」に就任しているのが最初である⁹¹⁾。一方でこの時代までにはマトジャルという用語は史料中にほとんど見られなくなった。ザヒーラが「スルターン直轄財源」を幅広く意味するようになったことにより、マトジャルの機能や役割もザヒーラの中に含まれるようになったことを示している。

4. その他

チュルケス時代には、軍人職はもとより、各種の財務官・行政官などの文官職、カーディーやワクフ管財人などの宗教職も、任命時に一定額を支払う売官が広まり、スルターンの現金獲得手段として多用された。また、それが多くの場合分割で支払われたことや、官職の権益化により公金と私財との区別が曖昧になったことにより、解任・死亡時に会計監査を伴う財産没収が行われることが常態となった⁹²⁾。このような売官や財産没収による現金の支払は、史料中では一般的に「スルターン金庫に支払う」と表現されたが、9/15 世紀中頃以降の史料では、しばしば「ザヒーラに支払う」と表現されたように⁹³⁾、スルターン金庫とザヒーラが同義で用いられることもあった。ただし、両者が明確に区別され

ている例もあり⁹⁴⁾、前者がスルターンの財貨が納められる具体的な「金庫」として、「スルターン直轄財源」としてより幅広くまた観念的な意味合いを持つ後者に含まれるものと見なされたのである。

ザヒーラには他にも、時に応じて造幣局の管轄権など国家や他の官職に属する様々な権益が加えられた⁹⁵⁾。またザヒーラはシリアの各地にも多くの収入源を保有していた。例えば 857 年サファル月/1453 年 2 月には、シリア地方にあるザヒーラの権益からの収入 95,000 ディーナール (dn) がカイロへ届けられている⁹⁶⁾。またナーブルス Nābulus 地方にはザヒーラの権益が特に多く存在した⁹⁷⁾。またジャクマク期に時の宦官長・金庫係ファイルーズの下でザヒーラの運営を任されていた前述のユーヌスは、イーナール al-Ashraf Īnāl の治世 (857-65/1453-61) の一時期正式にザヒーラ長官となると、シリア各地を廻って各地のザヒーラの権益を担当する財務官 (ustādār) を任命したという⁹⁸⁾。

以上のようにザヒーラは多種多様な収入源を獲得し、拡大の一途を辿った。ザヒーラの運営責任者は、それが「私財」の位置付けであった時と同様に宦官長・金庫係が担当するのが基本であったが⁹⁹⁾、その強化のため独立した人物が立てられることや¹⁰⁰⁾、国家の有

91) al-Ṣayrafi, *Inbā' al-Haṣr*, 489-490. 彼は「ザヒーラの商人 (tājir al-dhakhīra)」とも述べられる [ʿAbd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 7: 429]。なお彼が死亡した際には、その遺産からザヒーラに属する分が差押えられている [al-Sakhāwī, *Wajiz*, 3: 959-960. 965-966]。彼については前掲註 73 を参照。

92) 売官と財産没収については、Miura 1997; Martel-Thoumian 1992: 88-92; id. 2005; Aḥmad 1979.

93) al-Ṣayrafi, *Nuzha*, 1: 322, 372, 440; 3: 177, 381, 398-399, 436; al-Biqāʿī, *Iḡhār*, 2: 15; Ibn al-Ḥimṣī, *Ḥawādith al-Zamān*, 2: 245-246.

94) Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*¹, 449.

95) Ibn al-Ḥimṣī, *Ḥawādith al-Zamān*, 2: 145.

96) al-Biqāʿī, *Iḡhār*, 1: 317.

97) al-Biqāʿī, *Iḡhār*, 3: 241.

98) al-Ṣayrafi, *Inbā' al-Haṣr*, 431-432, 467-468. 前掲註 53 参照。

99) 例えばジャクマク期の 846/1442 年に同職に就任し、865/1461 年のフシユカダム治世初期に死亡するまで計 5 人のスルターンのもとでその地位にあった前述のファイルーズ: Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, 16: 29; id. *Ḥawādith*², 1: 340; al-Sakhāwī, *Tibṛ*, 428; al-Biqāʿī, *Iḡhār*, 1: 300.

100) ジャクマク・イーナール期のナッハース Abū al-Khayr al-Naḥḥās (d. 864/1459): al-Biqāʿī, *Iḡhār*, 3: 65; Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*¹, 326, 392; id. *Nujūm*, 16: 132, 210-211. 彼については, Mortel 1995.

力な文官が管轄することもあった¹⁰¹⁾。しかしこれらの多様な権益を一人の人物が一元的に管理することは次第に困難になっていった。カーイトバーイ以降、スルターン財政のさらなる強化により、直轄財源の監督は側近である低位のマムルーク兵や文官たちによって分掌されるようになるのである¹⁰²⁾。

V スルターン財政拡大の意味

1. 行財政運営におけるザヒーラの役割

スルターン財政の成立は、それが「私財」としての位置付けであった頃より、第一にスルターンの直轄収入を確保・拡大することを目的としたものであった。このため、そもそもその収入は決められた支出先を持たず、スルターンの裁量に任されていた¹⁰³⁾。その用途が史料中に表れることは少ないが、スルターン金庫から直接支出される軍隊の遠征手当その他の臨時ボーナス（ナファカ nafaqa）の他¹⁰⁴⁾、政権運営のための政治資金、自身のマムルーク兵養成のための奴隷購入費等に用いられていたと考えられる¹⁰⁵⁾。その他の事例としては、801/1399年にバルークが死去した時、彼の私財担当官が彼の墓廟でのセレモニーに関する支出を賄っている¹⁰⁶⁾。またそれを個人としての善行に費やす事例も

見られ、876/1471年、カーイトバーイはアムル・モスクの状況を視察し、その修繕を命じて費用をザヒーラの金から支出した¹⁰⁷⁾。

このように、元来スルターン個人の支出を賄うものであったスルターン財政は、ここまで見えてきたように、9/15世紀中頃に「私財」としての位置付けから地位と結びついた「スルターン直轄財源」へと発展した。その誘因としては、国家の行財政運営面におけるスルターン財政の役割と必要性の増大があった。すなわち、この時代以降、国家の財政状況は加速度的に悪化し、ワズィール庁やムフラド庁といった国家の財務組織の運営は滞った。このような状況の中、これらの業務を遂行させるため、ザヒーラからの補填が恒常的に行われるようになったのである。それが最初に確認できるのが、イーナールの治世にあたる860年サファル月/1456年1月である。この時、ワズィール庁が担当していたマムルーク軍団その他に対する毎日の肉の支給が収入不足から不可能となり、ワズィールのイブン・アンナッハール Faraj b. al-Naḥḥāl は姿を隠した。間もなく彼が帰参したため、イーナールは彼を留任させたが、その際ワズィール庁に対してザヒーラから毎日 40,000 dh が補填されることになった¹⁰⁸⁾。863/1458年にはザヒーラからの補填額がさらに増加され、一

101) ジャクマク・イーナール期のハーフス庁・軍務庁長官イブン・カーティブ・ジャカム Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Kātib Jakam (d. 862/1458) : al-Biqā'i, *Izhār*, 1: 297, 300, 350; Ibn Taghribirdi, *Hawādith*², 1: 370.

102) 五十嵐 2006: 第3部第7章; id. 2007b.

103) al-Qalqashandī, *Ṣubḥ*, 3: 453. cf. Naṣir 2003: 116-117.

104) Cf. al-Ṣayrafī, *Nuḥḥa*, 3: 266.

105) *Sulūk* では、マムルーク軍団へのナファカ、アミールやトルコマーンへの贈物 (ṣilāt), マムルーク奴隷の購入費用、軍事遠征費がジャクマクによって賄われた「スルターンの支出 (nafaqāt al-sulṭān)」と称されている [al-Maqrizī, *Sulūk*, 4: 1228-1229]。また *Ta'rikh al-Malik al-Ashraf Qāyibāy* でもスルターン金庫からの支出として、遠征費、マムルーク奴隷・武器・馬・矢・槍の購入費、建築・修繕費、褒美 (in'ām), 贈物、慈善 (birr), サダカへの出費が挙げられている [fol. 15r-v]。

106) al-'Aynī, *'Iqd*³, 493.

107) 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 7: 18. またバルスパイは死の間際にスルターン金庫から施しを行うことを命じている [al-Ṣayrafī, *Nuḥḥa*, 3: 401]。

108) Ibn Taghribirdi, *Hawādith*², 1: 492-493; 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 455. なおこの翌月には、以前にアミールたちが持っていたイクターやその他の権益からの収入、一日 35,000 dh が補填額に上乗せされている [Hawādith², 1: 494-495. cf. *Nayl*, 5: 456-457]。

日計 70,000 dh となった¹⁰⁹⁾。またマムルーク軍団への月給支払を担当したムフラド庁に対する補填も 863/1459 年以前から行われており¹¹⁰⁾、867/1463 年には毎月 10,000 dn がザヒーラからムフラド庁に補填されることが決まった¹¹¹⁾。結局これは実現されなかったが、その後も月に 8,000 dn の補填が続けられた¹¹²⁾。888/1484 年にはハーッス庁の任務である、犠牲祭で分配する羊・牛等の犠牲獣の支給が困難となり、スルターンによって補填されている¹¹³⁾。財政難に陥ったこれらの官庁に対して、一時的な補填や財源付与がスルターンによって行われることはそれまでもあったが¹¹⁴⁾、イーナールの治世からは恒常的に実施されるようになった¹¹⁵⁾。この頃までに国家財政の機能不全が限界まで達し、その運営上ザヒーラによる支援が不可欠になったのである。

またザヒーラは、支給業務を担当する財務官庁への補填や、軍隊へのナファカなどの臨時出費を賄うだけではなく、自ら定期的な支給業務も担うようになった。850/1446-7 年頃にはザヒーラからあるカーディーに対して月 3,000 dh の手当が支給されていた¹¹⁶⁾。また 915/1510 年までには、犠牲祭における軍隊や官僚、法学者 (faqih) への犠牲獣の支給の一部がザヒーラから行われていた¹¹⁷⁾。また 914/1508 年までには、引退した (tarkhān) アミールに対する恩給もザヒーラから賄われ

るようになった¹¹⁸⁾。これらの支給は、本来こうした業務を担うことになっていたハーッス庁などの政府の担当機関の困窮から、ザヒーラがその一部を肩代わりするようになったものと思われる。

またそれ以上に、カーイトバーイ期になると、イクターを与えられずザヒーラからの現金と小麦の支給のみを割り当てられたアミールまでが出現した。管見の限り、886/1481 年にエジプトの百騎長・会議長 (amir majlis) に就任したウズダムル Uzdāmūr が最初の事例である。彼はマムルーク軍人のヒエラルヒーの中で会議長という高位の職にあったにもかかわらずイクターを持たず、代わりにザヒーラから毎月 1,000 dn の月給を受けていたという¹¹⁹⁾。

このように国家の行財政・軍事面におけるザヒーラの役割の拡大は、イクター制と直轄地収入を基礎としたそれまでの国家体制が限界に達していたことを如実に表している。チェルケス期を通じた歴代スルターンによる財政再建のための努力は、時に一定の成果を上げたものの、長期的に見れば国有地の流出という根本的な問題を解消するものではなかった。そればかりか、スルターン自身も国有地の転用によって自身の財源確保に努めたことは、土地制度の崩壊を一層押し進める結果になった¹²⁰⁾。このような状況の中、スルターン自身が掌握する財産によって国家の収

109) Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*¹, 321.

110) al-Biqā'i, *Iḡhār*, 3: 65, 93; Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*¹, 392.

111) Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*¹, 757.

112) Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*¹, 449, 477, 770.

113) 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 7: 363.

114) 五十嵐 2006: 52; id. 2004a: 17, 33-34 note55. al-Maqrīzī, *Sulūk*, 4: 966; al-Ṣayrafī, *Nuzha*, 3: 370; al-Biqā'i, *Iḡhār*, 1: 420-421.

115) Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*¹, 292.

116) al-Biqā'i, *Iḡhār*, 2: 176.

117) Ibn Iyās, *Badā'i*¹, 4: 170.

118) Ibn Iyās, *Badā'i*¹, 4: 139, 338.

119) Ibn Iyās, *Badā'i*¹, 3: 190. 同様の例は他にも見られ [*Badā'i*¹, 4: 100, 436], チェルケス期を通じたイクター制の崩壊とマムルークの俸禄依存の進行を象徴する事例と言えよう。cf. 五十嵐 2006: 62; id. 2004a: 26.

120) 五十嵐 2006: 89; id. 2004b: 36.

入不足が補われるようになり、次第にそれが国家の行財政運営上不可欠になっていった。スルターンの「私財」から「直轄財源」への発展はこのような状況下で起こったのであった。そして国家財政を穴埋めする役目を負ったザヒーラの負担は増加し続け¹²¹⁾、ザヒーラの運営が滞ると国家財政も機能しなくなったことから¹²²⁾、さらにその拡大へとつながった。こうしてザヒーラを核としたスルターン財政の拡充と、国家財政のスルターン財政への従属化が進行し、特にカーイトバーイの治世以降、スルターン財政はそれまでの補完的役割を超え、むしろそれが中核となって国家の行財政が維持運営されることとなるのである。

2. スルターン交代時のザヒーラ：権益の集積と流出のサイクル

前稿で私は、バルークが在位中に集積した私財が没後どのように扱われたのか考察し、それが地位と同様、基本的には世襲されることのない「一代限りの財産」であったことを指摘した¹²³⁾。彼の後、スルターンによる財産の確保が一般化し、規模も拡大する中で、その没後の処遇については特に議論が生じることはなく、あるスルターンが生存中に貯えた財産は、それが当初のような「私財」の名目であれその後「スルターン直轄財源」として確立した後であれ、基本的には後任スルターンによって引き継がれるようになったようである。ただしそれは、後継スルターンが前任者の資産をそのまま自身のものとして

自由に扱えたことを意味するものではない。新スルターンが即位後最初に行うのが、「バイアのナファカ (nafaqat al-bay'a)」の支給であった。これはアミールやマムルーク軍団が新スルターンに忠誠を誓う代わりに受取った下賜金であり、新スルターンがその配分を通じ、広くマムルーク全体から支援を獲得する最初の機会でもあった¹²⁴⁾。このため前スルターンによって蓄えられた財貨は、この機会にそのほとんどが供出されることとなった。824/1421年に即位したタタル al-Zāhir Ṭaṭar は、その直後から反対勢力との内戦に勝ち抜く必要があったこともあり、わずか数ヶ月の治世の間に前スルターン・シャイフがスルターン金庫に遺した財貨を全て自派のアミールとマムルーク軍団に分配したという¹²⁵⁾。また 842/1438年にジャクマクが即位した時には、スルターンのマムルーク軍団だけでなくアミールたちのマムルーク兵に対してもバイアのナファカが支給され¹²⁶⁾、また軍事遠征が重なったこともあり、彼の即位後3年間で費やした出費は300万 dn に及んだ。これは前スルターン・バルスバーイがスルターン金庫に遺していた財産を全て使い果たしたうえに、それを50万 dn も上回ったという¹²⁷⁾。このため、前任者のスルターン財政の規模が小さく、スルターン金庫に遺された現金が乏しかった場合は、ナファカの支給が困難となり、スムーズな権力の確立に支障を来すことになった¹²⁸⁾。いずれにせよこの金庫の蓄えはスルターンの交代によりそのほ

121) al-Biqā'i, *Iḡhār*, 3: 258.

122) al-Biqā'i, *Iḡhār*, 3: 67-68.

123) 五十嵐 2004b: 31-32, 34, 36; id. 2006: 84-89.

124) バイアのナファカについては, Ayalon 1958: 56-57. 新スルターン即位時のアミールに対するナファカ (nafaqat al-umara') の事例として, Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*², 1: 371; Ibn Iyās, *Badā'i*, 2: 311, 371-372; 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 396; 6: 103.

125) al-'Aynī, *'Iqd*², 157-158. なおシャイフは死亡時、金庫に150万 dn を遺したという [Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Inbā' al-Ghumr*, 3: 257].

126) al-Maqrizī, *Sulūk*, 4: 1091; Ibn Taghribirdi, *Nujūm*, 15: 263; 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 56.

127) al-Maqrizī, *Sulūk*, 4: 1228-1229; al-Ṣayrafī, *Nuzha*, 4: 215; 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 139.

128) al-Manṣūr 'Uthmān: Ibn Taghribirdi, *Ḥawādith*², 1: 337-338, 348; al-Sakhāwī, *Tibṛ*, 426; 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 380. al-Ashraf Ḥnāl: *Ḥawādith*², 1: 359-360, 362-363, 382-383; *Nayl*, 7

とんどが一度流出することになったのである。

また現金以外にも、財源としてザヒーラに集積した農地も同様に、スルターンの交代によってその多くが一度イクターとして分与され、放出された。同様にザヒーラに組み込まれていた多くのワクフ管財人職も放出されている。いずれも同じく即位時に実施された、アミールや文官・ウラマーの支援を獲得するための官職＝富の獲得源の配分の中で供出されたのであった¹²⁹⁾。

一方、スルターン自身がワクフに設定した資産について見ると、これも次のスルターンに継承される類のものではない。寄進したスルターンが死亡した後の管財人人事については、各々がワクフ設定時に規定していた。シャイフの場合では、彼の男性の子孫の一人とエジプトの官房長と秘書長が協力して管財人職を務め、子孫で適切な人物がいなかった場合はこの両官職就任者のみが、このいずれかが不可能な場合はもう片方が単独で務め、両者いずれも不可能な場合は大カーディーに任されることとなっていた¹³⁰⁾。またバルスパリーのワクフでは、彼の子孫と官房長が協力して行うことが定められていた¹³¹⁾。ただしスルターンの子孫は、政権交代によってその地位を逐われ、投獄や幽閉の憂き目にあうのが常態であったから、実際にはこれらの高官が管財人職務の遂行において主導的役割を果たしていたと思われる¹³²⁾。事実、シャイフのワクフ文書には、832年ラジャブ月12日

/1429年4月16日付で秘書長と官房長が二人で管財人として業務に携わっていることを示す文書が書き加えられ¹³³⁾、また同文書の裏面には、845年シャウワール月11日/1442年2月22日付で、「ワーキフの男の子孫で成年に達しているものがないため」、時の秘書長バーリズィーと官房長タグリービルディー Taghribirdi の二人のみで管財人を務める旨が記載されている。また、後継スルターンが前任者のワクフ全体を解消することはなかったものの、それらが財産保有手段として、ワクフ施設の実際の運営に必要な分量を超えて物件が寄進されていたことから、余剰のワクフ物件を没収したり、それをイクターとして分与することも見られた。例えばシャイフは、ファラジュのワクフから多くの農地を没収したが、その中には彼が父バルクークの建設したザーヒリーヤ学院 (al-Madrasa al-Zāhiriya) に対して寄進したものも含まれていた¹³⁴⁾。またフシュカダムも即位後、イーナールのワクフの土地を没収し、アミールやマムルーク軍団へのイクター分与を行った¹³⁵⁾。

このように、スルターンのもとに集積した資産・財源はそのまま次のスルターンに継承されていく訳でなく、交代時にその多くが一度放出された。そして新スルターンは、アミール時代に獲得した自身の土地 (イクター、私有地、賃借地、ヒマーヤ等) を出発点として¹³⁶⁾、その治世を通じてザヒーラの拡大を意図し、再びイクター、ワクフ管財人、その他

↗ 5: 405. al-Zāhir Khushqadam: Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith*¹, 408-409; Ibn Iyās, *Badā'i*², 2: 385; *Nayl*, 6: 123. Qānṣūh al-Ghawri: *Badā'i*³, 4: 13-14.

129) 前掲註 59, 70.

130) Waqf Deed, Sultan al-Mu'ayyad Shaykh, WA, q938; 'Abd al-'Alim (ed.), 154.

131) Waqf Deeds, Sultan al-Ashraf Barsbāy: 7.

132) Cf. 五十嵐 2006: 87-88; id. 2004b: 35-37.

133) Waqf Deed, Sultan al-Mu'ayyad Shaykh, WA, q938; 'Abd al-'Alim (ed.), 158-160.

134) al-Maqrīzī, *Sulūk*, 4: 237; id. *Khīṭaṭ*, 4: 688.

135) Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, 16: 258. cf. al-Biqā'i, *Izhār*, 3: 313.

136) カーイトバーイの農地の購入は即位の17年前、855/1451年から見られるという [Petry 1994a: 198]。一方、新スルターンが他の有力アミールの強制によって、アミール時代の権益を手放すことを強いられるケースもあった。例として、父バルスパリーの時代に百騎長の地位にあり [al-Maqrīzī, *Sulūk*, 4: 989]、その死後即位したユースフ al-'Aziz Yūsuf b. Barsbāy (在位 842/1348) の事例: *Sulūk*, 4: 1057; 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl*, 5: 49. また彼の廃位時における保有権益の没収に ↗

諸々の財源を機を見て集積していくというように、特に土地に関する権益の集積→分配→集積というサイクルが、スルターンの交代ごとにくり返されるという構図をもっていた。そしてこのような権益の集積はスルターンに限定されたものではなく、他のアミールたちが同様に土地・ワクフ・その他様々な権益の獲得に努めたことと対応していたのである。すなわち、本稿で示したスルターン財政の展開は、表面上の印象とは異なり、構造的にはスルターン権力の質的な変化や一方的な強化を意味するものではなかった。むしろ、支配集団を構成する高位のアミールたちと、その第一人者であったスルターンとのいずれもが、様々な私的権益を集積し、国家制度の枠組みを越えた権力基盤を形成する過程であったといえよう。

VI おわりに

以上見てきたように、チュルケス時代を通じたスルターン財政の拡大とともに、「ザヒーラ」は当初の動産の意味からスルターンが保有する農地を代表するタームとなり、最終的にはスルターン直轄財源を総称する意味を持つようになった。このような語意の変遷は、そのままスルターンの私財の拡大と「私領」の形成、さらにその直轄領化と財源の多様化という、スルターン財政の発展のあり方と軌を一にするものであった。このようにスルターン財政が発展を遂げたまさに同じ時期、マムルーク朝の伝統的な土地制度は崩壊し、国有地の流出によってイクター制と政府直轄地を二本の柱として成り立っていた国家体制は動揺を来していた。こうした国有地の流出こそがこの時代の財政難の根本原因であったが、それは国家の有力者たちが様々な手法により国家財産を獲得・私有することを志向し続けたことに起因した。しかしマムルークの

代表者としてその総意のもと即位したチュルケス期のスルターンが、このような他のアミールたちの既得権益を根本的に禁止・制約することは事実上不可能であり、歴代スルターンの財政再建や国家体制を再構築するための努力も、必然的に対症療法的にならざるを得ず、次第に行き詰まっていった¹³⁷⁾。スルターンは目前の危機を乗り切るため、自身の直轄財政の拡大に力を入れ、それによって地位の安定化を図るとともに、破綻に瀕した国家財政を支えることを試みた。こうして国家財産のスルターン財源への転用という形で、国有地の流出はスルターン自身によっても促進されたのである。そして最終的には、農地や都市や商業活動に関わる様々な利権を集積して巨大化したザヒーラが、機能不全に陥った国家の行財政を支える上で不可欠な存在となった。かかるスルターン財政の発展は、有力者による私的権益の集積と国家制度を通じた統治体制の弱体化の一プロセスであると同時に、それが進行する中での体制維持のあり方であったと位置付けられよう。

また、ザヒーラを軸として展開された、スルターンによる農地の獲得・保有のあり方は、この時代の土地制度の変容を具に反映していた。すなわち、バフリー末期から続く継続的な国有地の流出により、9/15世紀にはイクターや政府直轄地以外に、私有地、ワクフ、賃借地、ヒマヤ等、土地の保有形態が多様化していた。当初ザヒーラの土地は「賃借」という形態でスルターンの管理下に移動した国有地を意味したが、このような様々な形態によって国家のコントロールを離れた土地権益が社会に広く拡散していく中で、スルターンのもとに集められた土地の形態もまた多様化した。スルターンがイクターであれワクフであれそれらの土地をそのままの形態で自身のもとに集積させたことは、国家による土地の一元的掌握の崩壊と保有形態の多様化

／ ついては： *Sulūk*, 4: 1139; Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, 15: 321-322; al-Ṣayrafī, *Nuzha*, 4: 109.

137) Cf. 五十嵐 2006: 60-61; id. 2004a: 23-25.

により、土地に対する権利（＝租税徴収権）が錯綜・重層化する中で、それを整理・再構築することが最早不可能となっていたことを意味していた。そしてこのようなスルターン直轄財源のあり方は、規模はともかく本質的にはアミール層を初めとする有力者たちの財源確保の手法と大きな違いはなく、彼らもまたイクターのほか賃借、保護、私有地の獲得とワクフ設定、さらには様々なワクフ管財人職の掌握等、様々な形で土地権益を集積していた¹³⁸⁾。その意味で、スルターンの直轄財源の拡大はその他の有力者たちの私的権益の拡張と同列に位置付けられ、いずれも土地権益の社会的拡散という当時の全般的状況の上に成り立っていたのである。そしてスルターンがこれらの権益を自己のもとに集積することは、他の有力者たちが獲得する分を抑制することにもつながり、その逆もまた然りであった。個々のスルターンの権力基盤や政治力の強弱により、それが強ければこれらの多くの権益を一手に集めることが可能な反面、弱ければそれは制限され、また忠誠を獲得するために分け与える必要があった。すなわち国家制度を通じた配分システムから離れた諸権益をいかに自己のもとに集積できるかは、支配エリート内部のパワー・バランスに左右されたのである。それ故、スルターンが集積した権益は、その交代によって一度放出され、多くが他の有力者の手に移ることになったのである。

さて、マムルーク朝の国家・社会構造の基底であったイクター制が、土地徴収権の配分を国家がコントロールすることによって成り立っていたことを想起すれば、このように土地に対する権益が多数、国家の直接の管理下から離れ、社会全般に広く拡散したことは、スルターンを頂点としたマムルーク・軍人支配層内部の政治・権力構造はもとより、イクター保有を通じ農村の富を都市に環流させる

力を独占的に握ることによって成り立っていた彼らの権力と支配のあり方に大きな影響を与えたことは疑いない。それについては、土地制度の変容と支配層との関わりを考察する予定の別稿で改めて論じたい。

1. 史料

(1) 文書史料

Waqf deeds:

Sultan al-Zāhir Barqūq: Cairo, Dār al-Wathā'iqa al-Qawmiya (DW), 9/51; Wizārat al-Awqāf (WA), j51, j67, j562, j704, j728, j736.

Sultan al-Mu'ayyad Shaykh: WA, q938; Fahmī 'Abd al-'Alim (ed.), in his *al-'Imāra al-Islāmiya fī 'Aṣr al-Mamālik al-Jarākisa: 'Aṣr al-Sulṭān al-Mu'ayyad Shaykh*, Cairo, 2003: 113-169.

Sultan al-Ashraf Barsbāy: Aḥmad Darraj (ed.), *Hujjat Waqf al-Ashraf Barsbāy*, Cairo, 1963.

(2) 叙述史料

'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī, *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal*. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmuri (ed.), 9 vols., Sidon and Beirut, 2002.

———, *Al-Rawḍ al-Bāsim fī Hawādith al-'Umr wa-al-Tarājim*. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vaticano Arabo 729; Cairo, Ma'had al-Makhṭūṭāt al-'Arabiya, MS Ta'rikh 2281, 2282, 2283.

al-Asadī, *Al-Taysir wa-al-'Itibār wa-al-Tahrir wa-al-Ikhtibār fīmā yajib min Ḥusn al-Tadbir wa-al-Taṣarruf wa-al-Ikhtiyār*. 'Abd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt (ed.), Cairo, 1968.

al-'Aynī, *Iqd al-Jumān fī Ta'rikh Ahl al-Zamān*. (1): 'Abd al-Rāziq al-Taṭṭawī al-Qarmūṭ (ed.), Cairo, 1985./ (2): idem (ed.), Cairo, 1989./ (3): Imān 'Umar Shukrī (ed.) (entitled as *Al-Sulṭān Barqūq: Mu'assis Dawlat al-Mamālik al-Jarākisa 784-801 A.H./1382-1398 A.D.*), Cairo, 2002.

al-Biqā'i, *Iḡhār al-'Aṣr li-Asrār Ahl al-'Aṣr*. Muḥammad Sālim b. Shadid al-'Awdi (ed.), 3 vols., Riyadh, 1992-93.

anon. *Dīwān al-Inshā'*. Paris, Bibliothèque Nationale, MS Arabe 4439 (known as al-Khālidi's al-Maqṣad al-Rafī).

al-Firūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*. 4 vols., Cairo, 1306 A. H.

Ibn al-Furāt, *Ta'rikh al-Duwal wa-al-Mulūk*.

138) それとともに、ここでは詳述する余裕はないが、彼らもスルターンと同様、特定の商店を保護下に置いたり、穀物投機を行うなど、商業活動へも積極的に介入していた。

- Qusṭanṭīn Zurayq (ed.), vols. 7–9, Beirut, 1936–42.
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Dhayl al-Durar al-Kāmina*. ʿAdnān Darwish (ed.), Cairo, 1992.
- , *Inbāʾ al-Ghumr bi-Abnāʾ al-ʿUmr*. Ḥasan Ḥabashī (ed.), 4 vols., Cairo, 1969–98.
- Ibn Hījī, *Taʾriḫ Ibn Hījī*. Abū Yahyā ʿAbd Allāh al-Kundurī (ed.), 2 vols., Beirut, 2003.
- Ibn al-Himsī, *Ḥawādith al-Zamān wa Wafayāt al-Shuyūkh wa-al-Aqrān*. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmuri (ed.), 3 vols., Beirut, 1999.
- Ibn Iyās, *Badāʾiʾ al-Zuhūr fī Waqāʾiʾ al-Duhūr*. Muḥammad Muṣṭafā (ed.), 5 vols., Wiesbaden, 1960–75.
- Ibn al-Jīʿān (Sharaf al-Dīn Yahyā), *Kitāb al-Tuḥfa al-Saniya bi-Asmāʾ al-Bilād al-Miṣriya*. Cairo, 1898.
- Ibn al-Jīʿān (Badr al-Dīn Muḥammad), *Al-Qawāl al-Mustaẓraf fī Safr Mawlā-nā al-Malik al-Ashraf*. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmuri (ed.), Ṭarābulus, 1984.
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*. 15 vols., Beirut, n.d.
- Ibn Qāḍī Shuhba, *Taʾriḫ Ibn Qāḍī Shuhba*. ʿAdnān Darwish (ed.), 4 vols., Damascus, 1977–97.
- Ibn al-Shihna, *Al-Badr al-Zāhir fī Nuṣrat al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qāyṭbāy*. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmuri (ed.), Beirut, 1983.
- Ibn Taghribirdī, *Ḥawādith al-Duhūr fī madā al-Ayyām wal-Shuhūr*. (1): William Popper (ed.), 4 vols., Berkeley, 1930–42. (2): Fahīm Muḥammad Shaltūt (ed.), vol. 1, Cairo, 1990.
- , *Al-Manhal al-Ṣafī wa-al-Mustawfi baʿda al-Wāfi*. Muḥammad Muḥammad Amīn (ed.), vols. 1–12, Cairo, 1985–2006.
- , *Al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-al-Qāhira*. Fahīm Muḥammad Shaltūt et al. (eds.), 16 vols., Cairo, 1963–72.
- al-Maqrīzī, *Kitāb al-Sulūk li-Maʾrifat Duwal al-Mulūk*, vols. 1–2, Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda (ed.), Cairo, 1939–58, vols. 3–4, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿĀshūr (ed.), Cairo, 1970–73.
- , *Al-Mawāʾiẓ wa-al-Iʿtibār fī Dhikr al-Khiṭaʾ wa-al-Āthār*. Ayman Fuʾād Sayyid (ed.), 5 vols., London, 2002–04.
- al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-Aʾshā fī Ṣināʾat al-Inshāʾ*. 14 vols., Cairo, 1913–22; repr. 1985.
- al-Ṣafaḍī, *Aʾyān al-ʿAṣr wa Aʾwān al-Naṣr*. ʿAlī Abū Zayd et al. (eds.), 6 vols., Damascus and Beirut, 1998.
- al-Sakhāwī, *Al-Ḍawʾ al-Lāmiʾ li-Ahl al-Qarn al-Tāsiʾ*. 12 vols., Cairo, 1934–37.
- , *Al-Tibr al-Masbūk fī Dhayl al-Sulūk*. Cairo, n.d.
- , *Wajiz al-Kalām fī al-Dhayl ʿalā Duwal al-Islām*. Bashshār ʿAwwād Maʾrūf et al. (eds.), 4 vols., Beirut, 1995.
- al-Ṣayrafi, *Inbāʾ al-Ḥaṣr bi-Abnāʾ al-ʿAṣr*. Ḥasan Ḥabashī (ed.), Cairo, 1970.
- , *Nuzhat al-Nufūs wa-al-Abdān fī Tawāriḫ al-Zamān*. Ḥasan Ḥabashī (ed.), 4 vols., Cairo, 1970–94.
- anon. *Taʾriḫ al-Malik al-Ashraf Qāyṭbāy*. London, British Library, MS Or 3028.
- al-ʿUmari, *Masālik al-Aḥsār fī Mamālik al-Amṣār*. Ayman Fuʾād Sayyid (ed.), Cairo, 1985.
- al-Zāhiri, *Kitāb Zubdat Kashf al-Mamālik*. Paul Ravaisse (ed.), Paris, 1894; repr. Cairo, 1988.

2. 二次文献

- ʿAbd al-Nabī, Nājla Muḥammad 2001. *Miṣr wa-al-Bunduqīya: al-ʿAlāqāt al-Siyāsiya wa-al-Iqtisādiyya fī ʿAṣr al-Mamālik*. Cairo.
- Abū Ghāzī, ʿImād Badr al-Dīn 2000. *Taṭawwūr al-Ḥiyāza al-Zirāʾiya Zaman al-Mamālik al-Jarākisa: Dirāsa fī Bayʾ Amlāk Bayt al-Māl*. Cairo.
- Aḥmad, Aḥmad ʿAbd al-Razzāq 1979. *Al-Badhl wa-al-Barṭala Zaman Salāṭīn al-Mamālik: Dirāsa ʿan al-Rishwa*. Cairo.
- Amīn, Muḥammad Muḥammad 1980. *Al-Awqāf wa-al-Ḥayāt al-Ijtīmāʾiya fī Miṣr 648–923 A.H./1250–1517 A.D.*, Cairo.
- Ashtor, Eliyahu 1974–79. “Le monopole de Barsbay d’après des sources vénitiennes.” *Anuario de Estudios Medievales* 9: 551–572.
- , 1983. *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton.
- Ayalon, David 1958. “The System of Payment in Mamluk Military Society.” *Journal of the Economics and Social History of the Orient (JESHO)* 1 (1): 37–65; (3): 257–296.
- Berkey, Jonathan 2004. “The Muḥtasibs of Cairo under the Mamluks: Toward an Understanding of an Islamic Institution.” *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society* (M. Winter and A. Levanoni, eds.), 245–276, Leiden and Boston.
- Darrag, Aḥmad 1961. *L’Égypte sous le règne de Barsbay*. Damascus.
- Ernst, Hans 1960. *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*. Wiesbaden.
- Ferrand, Gabriel 1920. “Les Poux, Mesures et Monnaies des Sud aux XV^e et XVII^e siècles.” *Journal Asiatique (JA)*, série 11, tome 16: 5–150, 193–312.
- Garcin, Jean-Claude and Mustapha Anouar Taher 1995. “Enquete sur le financement d’un

- waqf égyptien du XVe siècle: les comptes de Jawhar al-Lālā.” *JESHO* 38 (3): 262–304.
- Horii, Yutaka 2003. “The Mamlūk Sultan Qānṣūh al-Ghawri (1501–16) and the Venetians in Alexandria.” *Orient* 38: 178–199.
- Ito, Takao 2003. “Aufsicht und Verwaltung der Stiftungen im mamlukischen Ägypten.” *Der Islam* 80: 46–66.
- Lane, E. W. 1863–93. *An Arabic-English Lexicon*. 8 vols., London and Edinburgh (repr. Beirut, 1997).
- Lev, Yaacov 2005. *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*. Gainesville.
- Little, Donald P. 1998. “Notes on the Early Naẓār al-Khāṣṣ.” *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (T. Philipp and U. Haarmann, eds.), 235–253, Cambridge.
- Martel-Thoumian, Bernadette 1992. *Les civils et l’administration dans l’État militaire mamlūk (IXe/XVe siècle)*. Damascus.
- , 2005. “The Sale of Office and Its Economic Consequences during the Rule of the Last Circassians (872–922/1468–1516).” *Mamlūk Studies Review (MSR)* 9 (2): 49–83.
- Meloy, John L. 2003. “Imperial Strategy and Political Exigency: The Red Sea Spice Trade and the Mamluk Sultanate in the Fifteenth Century.” *Journal of the American Oriental Society* 123 (1): 1–19.
- , 2004. “The Privatization of Protection: Extortion and The State in the Circassian Mamluk Period.” *JESHO* 47 (2): 195–212.
- , 2005. “Economic Intervention and the Political Economy of the Mamluk State under al-Ashraf Barsbāy.” *MSR* 9 (2): 85–103.
- Miura, Toru 1997. “Administrative Networks in the Mamlūk Period: Taxation, Legal Execution, and Bribery.” *Islamic Urbanism in Human History: Political Power and Social Networks* (Sato Tsugitaka, ed.), 39–75, London and New York.
- , 2006. “Urban Society in Damascus as the Mamluk Era was Ending.” *MSR* 10 (1): 157–193.
- Mortel, Richard T. 1995. “The Decline of Mamlūk Civil Bureaucracy in the Fifteenth Century: The Career of Abū l-Khayr al-Naḥḥās,” *Journal of Islamic Studies* 6 (2): 173–188.
- Nāṣir, ‘Amir Najīb Mūsā 2003. *Al-Ḥayāt al-Iqtisādiyya fī Miṣr fī al-‘Aṣr al-Mamlūkī*. Amman.
- Petry, Carl F. 1994a. *Protectors or Praetorians?: The Last Mamlūk Sultans and Egypt’s Waning as a Great Power*. Albany.
- , 1994b. “From Slaves to Benefactors: The Ḥabashīs of Mamlūk Cairo,” *Sudanica Africa* 5: 57–66.
- , 2000. “Waqf as an Instrument of Investment in the Mamluk Sultanate: Security vs. Profit?” *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study* (Miura Toru and John E. Philipps, eds.), 99–115, London and New York.
- Poliak, A. N. 1939. *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250–1900*, London (repr. Philadelphia, 1977).
- Popper, William 1955–57. *Egypt and Syria under the Circassian Sultans 1382–1468: Systematic Notes to Ibn Taghri Birdi’s Chronicles of Egypt*. 2 vols., Berkeley and Los Angeles.
- Rabie, Hassanein 1972. *The Financial System of Egypt A.H. 564–741/A.D. 1169–1341*, London.
- Reinaud, M. 1829. “Traité de commerce entre la république de Venise et les derniers sultans mameloucs d’Égypte, traduits de l’italien, et accompagnés d’éclaircissemens.” *J.A.* 4 (19): 22–51.
- Sabra, Adam 2000. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250–1517*. Cambridge.
- , 2004. “The Rise of a New Class? Land Tenure in Fifteenth-Century Egypt: A Review Article.” *MSR* 8 (2): 203–210.
- Sato, Tsugitaka 1997. *State and Rulal Society in Medieval Islam: Sultans, Muqta’s and Fallahun*, Leiden.
- Wansbrough, John. 1961. “A Mamluk Letter of 877/1473.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 24: 200–213.
- , 1963. “A Mamluk Ambassador to Venice in 913/1507.” *BSOAS* 26: 503–530.
- Ziadeh, Nicola A. 1953. *Urban Life in Syria under the Early Mamlūks*. Beirut.
- 五十嵐大介 1999 「マムルーク朝末期のシリア統治政策：財政政策とシリアの支配層の動向を中心に」『東洋学報』80 (4) : 030–058.
- , 2003 「バラートゥスィーの『国庫論』」『中央大学アジア史研究』27 : 1–23.
- , 2004a 「後期マムルーク朝におけるムフラド庁の設立と展開：制度的変化から見るマムルーク体制の変容」『史学雑誌』113 (11) : 1–36.
- , 2004b 「後期マムルーク朝スルターンの私財とワクフ：バルクークの事例」『オリエン』47 (2) : 20–45.
- , 2006 「後期マムルーク朝国家と土地制度：イクター制崩壊期の東アラブ世界」博士論文（中央大学）.
- , 2007a 「『国有地ワクフ』をめぐるイスラーム法上の議論：12～16世紀」『東洋学

- 報』88 (4) : 021-048.
- , 2007b 「マムルーク朝末期の財務行政 : 国家財政とスルターン財政」『人文研紀要』(中央大学) 61 (印刷中)
- 川本正知 1991 「イスラムの私有財産 (milk) について」『オリエント』34 (1) : 65-78.
- 菊池忠純 1997 「我が父ハリール・ブヌ・シャーヒーン : ‘Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī の記述の比較研究」『西南アジア研究』47 : 53-73.
- 古林清一 1968 「マムルーク朝の商業政策」『史林』51 (6) : 36-61.
- 佐藤圭四郎 1981 『イスラーム商業史の研究 : 増東西交渉史』同朋舎.
- 三浦 徹 1989 「マムルーク朝末期の都市社会 : ダマスクスを中心に」『史学雑誌』98 (1) : 1-47.

原稿受領日—2006 年 11 月 15 日

掲載決定日—2007 年 4 月 12 日

オスマン・アラブ人の「オスマン国民」像 アブデュルハミト・ゼフラヴィーの「諸民族の統一」論

藤 波 伸 嘉
(東京大学大学院)

The Ottoman-Arab Perception of “Ottoman Nationhood” Abdülhamit Zehravi on “ittihad-ı anasır”

FUJINAMI, Nobuyoshi

Postgraduate Student, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo

The Ottoman-Arab perception of “Ottoman Nationhood” has been little studied until today. Although literatures concerning Ottoman-Arabs in the late Ottoman period have sufficiently mentioned their “Arab” identity, they have referred less, if at all, to their involvement in the “Ottoman” nationhood. In the context of “Arab history,” historians have paid attention to Ottoman-Arabs’ intellectual endeavor in the Second Constitutional Period (1908–1918) only as “origins” of the later Arab nationalism. Abdülhamit Zehravi (in Arabic, ‘Abd al-Ḥamid al-Zahrāwī), an Ottoman-Arab thinker and statesman, is no exception in this regard. His idea on the Ottoman state and Ottoman nation has been largely ignored. Zehravi is usually considered as “one of the most prominent pre-war [Arab] nationalists,” although it is widely known that he did not deny the existence of the Ottoman state. The author of this article tries to describe Zehravi’s understanding of the Ottoman Nationhood.

As an Ottoman citizen who well understood the difference between the two concepts of “Ottoman” and “Turk,” Zehravi admitted that the primary task for every Ottoman citizen was to pursue “ittihad-ı anasır,” or “unity of ethnicities.” This statement was not surprising given the atmosphere of the time, since unity of ethnicities was the semi-official usage for describing the Ottoman Nationhood ideal. The remarkable aspect of his argument is the distinction he made between the “gerenal unity of Ottomans” and the “political unity of Ottomans”; according to him, the latter is to be made up from communities, not individuals, agreeing upon the common political program.

Zehravi’s ideas on the origins of communities merit further comment. A community comes into existence only if and when there is a common spirit

Keywords: Ottoman Empire, Second Constitutional Period, Young Turks, Nationalism, Unity of Ethnicities

キーワード： オスマン帝国，第二次立憲政期，青年トルコ，ナショナリズム，諸民族の統一

and mutual assistance. Neighborhood communities are most likely to be formed, since mutual assistance, in his opinion, is the essential factor for people to form communities and neighborhood ties represent the most basic kind of mutual assistance. In contrast, he believes that ethnic or religious communities are always difficult to be formed, and even if they are formed, these communities can rarely become politically and socially united entities.

If communities are formed in this manner, then how are nations formed and what is the relationship between communities and nations. Zehravi explained in the following way: not every community could become a nation, while in many cases different communities do constitute one nation. The crucial factor in the formation of a nation is the need for “political” unity, and this could hardly be provided by ethnic or religious communities. This argument clarifies why it was necessary to achieve and strengthen the “unity of Ottomans.” Arab unity or Muslim unity was impracticable because Arabs were divided among themselves and the Ottoman Empire did not have the power to make all the Muslims in the world one and united. As a pragmatist conscious of the need for power in the theater of politics, especially in the age of imperialism, Zehravi claimed that the unity of Ottomans was the only way to retain independence and to resist Western invasion.

The last question to be considered is the manner in which the “political unity of Ottomans” should be realized. This point was partially made when he preferred the community-based “political unity of Ottomans” over the individual-based “general unity of Ottomans”. The political unity of Ottomans required what Zehravi wanted—equality among communities. For him, equality among individuals was not enough; he believed that communal egalitarianism should be pursued along with individual egalitarianism in order to realize the unity of Ottomans in the real sense of the word. As a consequence, in his opinion, any attempt to pursue the general unity of Ottomans at the expense of the political unity of Ottomans should be criticized and renounced.

Of course this proposition was far from the perfect solution. Since the members of the majority community often find “unequal” treatment under communal egalitarianism, it makes little sense to judge whether the communal egalitarianism advocated by Zehravi or the individual egalitarianism pursued by Unionists (according to Zehravi) was more right and a suitable choice for the realization of the unity of Ottomans. What is important here is the very fact that Zehravi faced the problem of egalitarianism, since the ambivalent issue of “equality” was the same problem Ottoman intellectuals had to tackle since the Tanzimat period.

In conclusion, Zehravi’s perception of the Ottoman Nationhood could be summarized as follows: he approved the framework of the Ottoman Empire because it provided the only possibility to confront Western invasion by means of power. Although many scholars today consider “Ottomanism,” or the Ottoman Nationhood ideal, as a senseless, completely artificial concept doomed to failure, Zehravi appreciated the existence of the Empire from his very realistic point of view. It was taken for granted that the Ottoman Nation

consisted of many elements or ethnicities. There was no “Ottomanism-Arabism” dichotomy in Zehravi’s mind. The conflict began only when the type of egalitarianism, individual or communal, to be adopted was questioned. Zehravi’s ideas appear to be largely conditioned by the political and ideological logics that prevailed at the time in the Empire, since as long as he accepted the framework of the Empire, his argument was always linked to the problematique of egalitarianism, problems that every Ottoman statesman was expected to find solutions to. Therefore, it makes little sense to categorize the Ottoman elite into “Ottomanist” or “Arabist” camps, as has been done until now in both Arab and Turkish historiography. Instead, Ottoman-Arab and Ottoman-Turk perception of Ottoman Nationhood should be placed in a common historical context in which the “Ottoman” political thought can be examined.

1. 問題の所在
2. 「諸民族の統一」
3. 共同体と国民
4. 「共同体の平等」
5. 結論：「オスマン主義」について

1. 問題の所在

1908年の青年トルコ革命以降、オスマン帝国第二次立憲政期は、三十年に及ぶスルタン・アブデュルハミト二世の支配(1876-1909年、以下「ハミト期」)より解放され、帝国治下の諸地域に大きな政治的・思想的変動がもたらされた時期であった。それはアラブ地域、アラブ人にも当てはまる。「名望家政治 politics of notables¹⁾」の枠組みとハミト期以来の帝国の支配システムとの中で成長し、「オスマン後」アラブ諸地域の政治において主役を演ずることになる人々の多くが議員、軍人、官僚として活躍を始めたのは

正にこの時期であった²⁾。

アブデュルハミト・ゼフラーヴィー Abdülhamit Zehravi (‘Abd al-Ḥamīd al-Zahrāwī) も第二次立憲政期オスマン政界で頭角を現したオスマン・アラブ人政治家の一人である。ゼフラーヴィーは1871年生まれ³⁾、シリア州ホムスの下級地方名士の家系に属する。早くよりイスタンブールでトルコ語・アラビア語双方の新聞刊行に携わるが、後にアブデュルハミト二世の専制政治への反発からカイロに亡命、執筆活動を継続しつつ青年トルコ運動を支持した。革命を主導した元「自由委員会」系の統一派⁴⁾セラーニキ・グループと近い関係ではなく、従って一般に想定される(狭義の)青年トルコ勢力からは

- 1) Hourani 1968により定式化された「名望家政治」論において、アラブ地方政界の動向は中上流階級の階層内政治、その内部での離合集散として描かれ、現地社会と帝国中央との間での「仲介者」としての役割が注目される。この枠組みはハミト期から「オスマン後」まで一貫して存続した。「名望家政治」論に基づきシリア政界の動向を考察する研究として、Roded 1984, 1986; Dawn 1986; Akarlı 1986; Khoury 1983, 1987, 1990及び木村 1987を参照。
- 2) 具体例として、帝国議会へのアラブ地域選出議員について論じた Prātor 1993, 行政学院 (Mekteb-i Mülkiye) へのアラブ地域からの進学者を扱った Blake 1991などを参照。第二次立憲政期より「オスマン後」に至るアラブ諸国エリートの連続性については、Winder 1962-1963; Pool 1980; Tarbush 1982; Simon 1991; 酒井 1992などを参照。
- 3) 1855年説、1863年説もある。Duri 1987, p. 211; Tarabein 1991, p. 118; Herzog, p. 24を参照。
- 4) 以下、「統一と進歩委員会 İttihat ve Terakki Cemiyeti」に属した人々を「統一派」と呼ぶ。

外れるゼフラーヴィーだが、ハミト専制に反対して亡命し、他の亡命オスマン人とも交友していた点で彼も広義の青年トルコ勢力に属する (Hanioglu 1995, p. 107)。彼は革命後の 1908 年選挙でハマ選出の下院議員となり、以後イスタンブルを拠点に活動した。彼は早くから統一派と対立関係に入り、1911 年には反統一派勢力が結集した自由連合党に参加するが、このためもあり、1912 年選挙では落選する。ゼフラーヴィーは同年末にカイロで結成された地方分権党に参加し、更に、後にアラブ民族主義生成期の画期として常に言及されることになる 1913 年 6 月パリ開催の「アラブ会議」で議長を務める。この直後、彼は統一派との妥協に応じ、1914 年 1 月に上院議員に勅選された。だが第一次大戦中の 1916 年 5 月、シリア第四軍司令官ジェマル・パシャにより「分離主義活動」の罪状で処刑される。

このように 1914 年の上院議員勅選を除けばゼフラーヴィーはアラブ民族主義の「殉教者」と見做されるに不足のない経歴を持ち、故に「数少ない 1914 年以前のアラブ主義者」に分類されることが多い。実際、シリア「名望家政治」上層の既得権益に対抗すると共に帝国中央での地位向上を図る彼には、自ら

が「アラブ」であることを強調する戦術を取る必要があった (Dawn 1973, pp. 170-174; Dawn 1991, p. 23)。ただ、彼はオスマン帝国それ自体を否定していた訳ではない。現実には、ゼフラーヴィーも含めた当時のアラブ人政治家の多数はオスマン政界をその活動の場としていた。では彼はオスマン帝国のあるべき姿としてどのような国家像を描いていたのか。如何なる「オスマン国民」像を提示していたのか。

この問いにはこれまで十分な答えが与えられてきたとは言い難い。ジェマル・パシャによる 1916 年のアラブ人処刑、それに続く「アラブの覚醒」「アラブの叛乱」がトルコ・アラブ対立の頂点として理解される研究動向において、オスマン・アラブ人を「オスマン人」と見る意識自体がそもそも希薄であり、オスマン・アラブ人の思想的営為は専ら「アラブ」意識の有無、「アラブ民族主義」の起源という側面から論じられてきた⁵⁾。このため、ゼフラーヴィーの「アラブ」意識は「オスマン主義」とは矛盾しなかった、という結論以上の分析が加えられることは稀であり、しかもこの際、「オスマン主義」なる語の意味内容自体が考察されることはほとんどない⁶⁾。実際、第一次大戦終結まで「アラブ主義者」

5) 「アラブ史」の文脈における一般的な第二次立憲政期の位置付けについては Khoury 1983; Duri 1987; Commins 1990; Tauber 1993a, 1993b などを参照。タンズィマート改革から説き起こし、帝国中央をも視野に収める Hourani 1983; Dawn 1973 の両著作は先駆的にして例外的な業績と言える。なおオスマン・アラブ人思想家の研究として Cleveland 1971, 1985 がしばしば引用されるが、これも「オスマン後」の動向が主要な考察対象であり、第二次立憲政期における言動は十分に検討されていない。

6) Duri はゼフラーヴィーにおける「アラブ」意識の様相は詳細に検討するが、「オスマン国民」理念の位置付けの検討は不十分であり、「オスマン主義」を認めていた、という結論で終わっている (Duri 1987, pp. 194-198)。Tarabein も「彼のアラブ意識はオスマン主義と両立」したという結論に留まる (Tarabein 1991, p. 114)。だがこれらは既に Dawn が述べた点を確認したに過ぎず、それが具体的にどのような形で「両立」したのかという点は検討されることはなく、「オスマン主義」の定義もなされていない。Commins 1990, pp. 55-59 ではゼフラーヴィーの思想の内、イスラーム的論点に関心が集中し、時期的にも革命前が対象である。これに対し、ゼフラーヴィーが帝国内部で展開した政治思想に着目する Herzog は、彼は「オスマン帝国の正統性が単にそこに存在しているということに限定されるような種類のオスマン主義を主張した (Herzog, p. 108)」と説き、「正しく理解されたオスマン主義として提示されるゼフラーヴィーのアラブ主義は」「オスマン帝国から実質的な政治機能と正統性を奪った」と述べる (p. 6)。ここで問われるべきは、ゼフラーヴィーが「そこに存在していること」を根拠にオスマン帝国の存在を肯定するに当たり示す論理は「アラブ主義」と理解されるべきものか否か、そのような彼の論理は「オスマン帝国の正統性」を損

が常に少数派に留まっていたことは広く認識されているにも拘らず⁷⁾、それに対する、オスマン・アラブ人の大多数を占めていた筈の人々の政治思想は「オスマン主義」と一括されるに留まる。こうした状況は、近年の一連の「修正主義」的研究も含め、第二次立憲政期のオスマン・アラブ人の政治思想を扱う研究のほぼ全てに共通する⁸⁾。

では「アラブ」意識を強く持つゼフラーヴィーは、どのような論拠からオスマン帝国の枠組みを肯定し、どのような立場から「オスマン国民」理念を評価していたのか。この点を明らかにすることで、ゼフラーヴィーの「オスマン国民」理解がオスマン思想史上にどう位置付けられるか、また「オスマン国民」理念はアラブ思想史上にどのような意味を持つかという問題を検討することもできると考える。思想史研究におけるトルコ・アラブ間の分断を相対化し、オスマン・アラブ人の政治思想をオスマン・トルコ人のそれと比較対照する視座を築くこともそこから可能となるのではないだろうか。

本稿は以上の問題関心にに基づき、ゼフラーヴィーが如何なる「オスマン国民」像を提示していたかを明らかにすることを目的とする。この際、分析の対象を1908年より1912年までの時期に限定するが、それは、彼がイスタンブルを、即ちオスマン帝国中央政界をその活動拠点としていた時期の言動に分析の対象を絞ることで、オスマン人としての彼の

主張内容をより鮮明に浮かび上がらせるための時期設定である。史料としては次の二種類を主に利用する。一つはゼフラーヴィーが参加していた帝国議会下院の議事録であり、もう一つは彼が1910年4月にイスタンブルで創刊したアラビア語紙、*Ḥaḍāra* に執筆した論説である。今回は後者に関してはゼフラーヴィーの『全集』を使用した。そこで引用に当たっては同『全集』でのページ数を注記し、初出時日を併記する。以下、掲載紙名が特記されない論考は全て *Ḥaḍāra* 紙掲載のものである。

2. 「諸民族の統一」

初めに「国民」「民族」に関する用語法を整理しておきたい。ゼフラーヴィーは「オスマン国民」と、それを形成する各種の集団とを表す単語として、オスマン語では *unsur*, *kavim*, *cins*, *millet* (複数形はそれぞれ *anasır*, *akvam*, *ecnas*, *milel*) の語を、アラビア語では *‘unṣur*, *qawm*, *jins*, *milla*, *umma* (複数形はそれぞれ *‘anāṣir*, *aqwām*, *ajnās*, *milal*, *umam*) の語を用いていた。これらの内、元来「要素、元素」を意味する *unsur* の語は、「オスマン帝国の構成要素」という含意から、この時期に「民族」の意味を表すのに最も頻繁に用いられていた語だった。一方「国民」についてはオスマン語では *millet* の語が、アラビア語では *umma* の語が主に

↗ なるものだったのか、そしてそれは他のオスマン人の示す「オスマン国民」理解と比してどのような特性を持つものだったのか、という問題であろう。Herzog も「オスマン主義」「アラブ主義」に明確な定義を与えてはおらず、ゼフラーヴィーの「オスマン国民」理解を他のオスマン人のそれと比較することもしていないため、これらの点は問われることなく残されている。

7) この点についてはアラブ主義の起源を論じる以下の研究の全てが一致している。Khalidi 1984, 1991b, 1997; Haddad 1994; Muslih 1988, 1991; Dawn 1991 を参照。そして第二次立憲政期の「アラブ主義者」が後の「アラブ民族主義者」に直結する訳でもない (Dawn 1973, pp. 150-158)。

8) 例えばゼフラーヴィーの同僚である別のアラブ人議員、シュクリュ・アセリーを論ずる Seikaly は、アセリーは「オスマン主義」の許でのトルコ・アラブ両民族の共生を求め、アラブ独立などは考えてもいなかったと述べるに留まり、彼がその「共生」の実現方法として具体的に何を示していたかについては論じない (Seikaly 1991, pp. 91-92)。「オスマン主義」と「アラブ意識」とは両立したと述べるに留まるという点では、第二次立憲政期のイラクを扱う Haddad も同様である (Haddad 1991, pp. 138-139)。なお「修正主義」的研究の動向については Khalidi 1991a; Cleveland 1997; Kayali 1997, pp. 1-10 などを参照。

用いられ、kavim (qawm), cins (jins) の語は概ね「民族」を表すのに用いられていた。ただ以下にも明らかなように、これらの語は必ずしも一義的に「国民」「民族」の意味を有していた訳ではない。そこで本稿では、原文の引用に際して、上記の語については一々その原語を附す。訳については、政治単位としての国家に対応する人間集団について用いられている場合に「国民」の語を用い、他の集団については基本的に「民族」の訳語を当て、文脈に応じて適宜訳を改変した。

さて、ゼフラーヴィーの「オスマン国民」像を考える上で第一に確認すべきは、彼が「オスマン」と「トルコ」との相違を認識し、その上で「諸民族の統一 ittihad-ı anasır」なる理念こそオスマン人が実現すべき目標であるとしていたことである。まず前者から確認していくと、彼は1911年11月3日付け論考において次のように主張している。

「この国はギュルハネ勅令以前にはあたかもトルコ人のみの、あるいはムスリムのみのものであるかに見做されていたが、この勅令以降、「オスマン人」という名前はムスリムにも、キリスト教徒にも、ユダヤ教徒にも、トルコ人にも、アラブ人にも、そしてその他の諸民族 ajnās にも適用されるようになった。最近の革命と憲法の公布、そしてそれに伴う効果によってこの意味は力を増し、民族 ajnās と宗教との別を問わず、皆に等しく祖国は単一のものとなった」(Zahrāwī, vol. 3, pp. 199–200.)

ゼフラーヴィーは「オスマン」「トルコ」両概念の相違に決して無頓着ではなかった。この点を踏まえた上で後者、「諸民族の統一」の論点に移りたい。例えば1911年6月3日、帝国議会下院において次のような会話がなされている。

ハリル・メンテシェ：「これまでアラブ人とトルコ人とに關して如何なる政治的目的が追求されたことがあったらうか？この国の、この国家の六百年の歴史においてそのようなものは存在しなかった。(中略)政府にはオスマンの統一以外には如何なる目的も願望もない。(中略)この国家の六百年の歴史において、アラブ Araplık やトルコ Türklük といったものは存在しなかったのに、今になってこれらを創造しようというのだろうか？」

ゼフラーヴィー：「ハリル・ベイエフェンディは諸民族の統一 ittihad-ı anasır に言及された。私もまた諸民族の統一に貢献し、それを求める点で決してハリル・ベイエフェンディに劣るものではない。我々の全てがここで統一に向けて骨身を惜しむことがないようになることが必要である」(MMZC D.1, S.3, İ.114, pp. 3545b–3546a.)

統一派幹部の内相ハリル・メンテシェが政府の追求する唯一の目的として「統一」の実現を訴えているのに対し、ゼフラーヴィーも「統一」という目的の正当性自体には全く異議を唱えず、自分もまたその実現に努めていると述べる。つまり、両者共に「統一」を目標として掲げる点で一致しているのだが、それはこの兩名の間に限られたものでもなかった。「諸民族の統一」とは、多民族国家オスマン帝国の統治理念として、またその存続及び発展の必要条件として広汎に浸透していた概念であり、「統一」が達成すべき目標であること自体は誰も異論を差し挟むことのない、自明にして共通のルールであった⁹⁾。対立軸はそれをどう解釈するか、そしてその実現のためには何がなされるべきかという点に存在した。

この点は当のゼフラーヴィーが何度も確認

9) この点については藤波 2004, p. 113 も参照。

している。例えば彼は1910年8月11日付け論考で「対立は統一への意志において存在するのではなく、それは統一の解釈と、その実現方法にこそある」と述べ、「統一とはオスマン人の民族性 *jinsiyyāt al-‘uthmāniyyin* の尊重、それぞれの利害と存在との向上、相互に尊重し合うことを皆が理解し、相互に存在する無関心を友愛へと導くこと」によって実現可能なのだと説いている (Zahrāwī, vol. 5, p. 84)。他のオスマン人同様、彼はオスマン人が実現すべき目標として「諸民族の統一」なる理念を提示していた。従って、彼が如何なる「オスマン国民」像を提示していたかという問いは、彼が如何なる「諸民族の統一」像を提示していたかという問いに他ならない。

ではゼフラーヴィーは如何なる「統一」を求めていたのか。そこで、彼が最も包括的、体系的にあるべき「統一」の姿を説いている1912年1月25日付け論考を検討していきたい。ここで彼は一般論として「人類社会における統一」を説いた上で、特殊事例としての「オスマン帝国における統一」について論じるという構成を取っている。ゼフラーヴィーはこの後者を①全オスマン人の統一 *ittihād ‘uthmānī ‘amm*, ②民族的なオスマンの統一 *ittihād jinsi ‘uthmānī*, ③宗教的なオスマンの統一 *ittihād dīnī ‘uthmānī*, そして④政治的なオスマンの統一 *ittihād siyāsī ‘uthmānī* の四つに分類していた (Zahrāwī, vol. 3, pp. 269-271)。

彼はこの内、民族的、宗教的の両「統一」の実現可能性については極めて懐疑的であった。この点には後に立ち戻るが、ここで第一に確認すべきは、彼が「全オスマン人の統一」と「政治的なオスマンの統一」とに別々の定義を与えていたことであろう。彼は前者を「オスマン人の全てが同一のプログラムに則り、行政や政治に当たる人を一致して選出する」と定義し、これは理想的なものであるとしても、その実現は極めて困難だと

説く。一方、「政治的なオスマンの統一」は「綱領（プログラム）を承認し、行政や政治に当たる人を選出することにおけるオスマン人の諸共同体の統一 *ittihād jamā‘at min al-‘uthmāniyyin*」と定義され、ここに列挙された四種の「統一」の中で最も実現の容易なものであり、かつ、彼の賞揚する「政治的教養」の創出にも期待を繋ぐものであるとされた。

しかしこの両者についての説明を比較してみれば、相違は、結合の主体を「オスマン人の全て」とするか、あるいは「オスマン人の諸共同体」とするか、という点にしかない。故に、ゼフラーヴィーはオスマン人個人を直接に包摂する「統一」ではなく、共同体を経由する形で「統一」を求めていたのだと言える。即ち、多様な共同体の存在を前提とした上で、それらを結合主体とした、「政治」に基づく、具体的には特定の綱領への同意に基づく「統一」こそ、彼の説くところであった。では「統一」の形成主体たるべき共同体とはそもそも何か。この点を考える上で示唆を与えるのが1910年11月19日付け *Insāniyya* 掲紙載論考「個人と共同体」である (Zahrāwī, vol. 2, pp. 425-435)。

ここでゼフラーヴィーは、共同体には①純粹に自然な共同体、②活動や意志に基づく共同体、の二種類があるとする。彼は①に属する三つの類型として a. 家族 b. 近隣共同体 c. 言語や地域に基づく共同体を、②に属する三つの類型として a. 宗教 b. 政府 c. 結社を挙げているが、ここでは① b 「近隣共同体 *jamā‘at al-jiwār*」に注目したい。彼はこれについて、「多くの場合、隣接することは言語の同一性を要請するものであるので、このために、私はこれを言語共同体 *jamā‘at al-lughā* や民族共同体 *jamā‘at al-jins* と呼ぶよりも、近隣共同体と呼ぶことを好む」と述べている。つまり民族や言語は「隣接すること」に基づく二義的属性と見做される。実際、彼は次の① c 「言語や地域に基づく共同体」に

ついても、これらは「近隣共同体」の特殊事例であり、従ってその類型の中に含ませることも可能だと述べている。

同様の理解は先に触れた「人類社会における統一」に関する議論でも繰り返されていた¹⁰⁾。ここで彼は「一般的なものから特殊なものへ」という順に①人類の統一 *ittiḥād al-insāni*, ②民族的統一 *ittiḥād al-jinsi*, ③宗教的統一 *ittiḥād al-dini*, ④地域的統一 *ittiḥād al-iqlimi*, ⑤都市の統一 *ittiḥād al-baladi*, ⑥集団の統一 *ittiḥād al-ṣinfi* の六種類の「統一」を列挙しているが、この内、「人類の統一」は全く実現不可能であり、「民族的統一」「宗教的統一」の実現も稀にしか可能ではないとされる。それに対し、「活動や願望において同一な人々の小規模の集団の統一」である「集団の統一」（「単一のプログラムに基づいて一致団結した政治結社の統一」が例として示される）や、他の町に対しての特定の町の住民の統一、他の地域に対する特定の地域の人々の統一である「都市の統一」「地域的統一」の実現はより容易である。

以上の議論からゼフラーヴィーが物理的近接に基づく共同体を重視していることが理解されるが、ではその「近隣共同体」の形成要因とは何か。彼はここで「紐帯 *rābiṭa*」に着目していた。「近隣共同体」は自らと人々との間を、また人々の間を相互扶助 *ta'āwun* により結び付けるものであると述べる彼は、隣接すること以上に強い相互扶助をもたらずものはなく、また隣接することによる紐帯以上に真実の紐帯もない、と説く。彼はまた、「共通の精神 *rūḥ al-'umūmiyya*」を持たない共同体は、魂を持たない肉体と同様、死せるも同然であるとすら述べ、何の社会的紐帯も持たない人間集団は共同体における「紐帯」「共通の精神」を得ることで道徳の規範を与えら

れることになり、それにより幸福を得ることが可能となると論じていた¹¹⁾。「人は共同体のために努めない限り進歩はなく、また共同体は自らのために努める人々を有さない限り進歩はない (Zahrāwī, vol. 2, p. 426)」と説く彼にとり、共同体はそれが人間集団を向上させるに足るだけの「紐帯」を有する場合にこそ存在意義を持つ¹²⁾。従って、必ずしも個々の共同体の存在自体に不変の本質が想定される訳ではない。実際、「活動や意志に基づく共同体」とは定義上、人為的なもの、つまりは可変的なものであるし、上に列挙されている各「統一」が「統一」として機能するのはあくまで特定のの一つあるいは複数の問題において、他の「統一」に対して有する特徴によってに過ぎない (Zahrāwī, vol. 3, p. 268)。彼は「近隣共同体」を論ずるに際しても、街区 *maḥalla* が共同体として機能するのは都市 *balad* に対してであり、都市は地域 *iqlim* に対し、そして地域は世界に対してであるというように、個々の共同体が共同体たる所以を極めて相対的なものとして描いている。

人に社会的紐帯を与えるものこそが共同体であり、個々の共同体の存在自体はあくまで相対的なものである、そして共同体の中でも物理的な近接に基づく共同体こそ最も基本的なものであるとするこの論理こそ、ゼフラーヴィーの共同体観の基本であった。では帝国の構成要素たる各共同体がそのように定義される時、「オスマン国民」とは如何なる意味を持つ存在として現れるのか。換言すれば、そうした各共同体にとり、「オスマンの統一」は何故に必要とされるのか。そしてその「オスマンの統一」とは具体的にはどのようにして実現されるべきとされたのか。

10) 1912年1月25日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 266-268)。

11) 1911年4月27日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 19-20)。

12) この点については1912年2月16日付け論考「社会の力」も参照 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 433-438)。

3. 共同体と国民

まずは1910年8月25日付け論考における以下の議論を確認しておきたい。

「国民 *umma* とは様々な理由に基づいて、多くの点においてあたかも一人の人間であるかの如くに至るまでに集まった人々の集合のことである。そしてその理由の中でも本質的で最も深く根差しているものは、相互扶助 *ta'āwun* である。(中略) 人々は、今日国民 *umam* として存在する三つの大きな種類へと分類される。それは民族的国民 *al-ummat al-jinsiyya*、宗教的国民 *al-ummat al-dīniyya*、そして政治的国民 *al-ummat al-siyāsiyya* である。もし国民 *umam* が自然なものなのであれば、人々の中の全ての民族 *jins* がそれぞれに国民 *umma* となっている筈であろう。だが民族 *ajnās* の起源を検討してみれば、そこにも同様に人為性が見出される。しかし人々は民族共同体 *al-jāmi'at al-jinsiyya* のままに留まっているのでもないし、全ての民族 *ajnās* が民族共同体として集合したままではある訳でもない。それどころか、地上には、単一の民族の民 *ahl jins wāḥid* でありながら分裂している人々がどれほどいることだろうか。分裂した民族 *ajnās* がどれほどあり、異なる民族 *ajnās* でありながら集合しているものがどれほどあることだろうか」(Zahrāwī, vol. 5, pp. 93-94.)

ここに明らかなように、ゼフラーヴィーは民族が必然的に政治的、社会的な意味での一

体性を担保し得る存在であるとは考えていない。アラブ民族もその例外ではない。アラブ人とは「言葉と民族 *jins* という観点では単一の共同体だが、地域や慣習、宗派の観点からすれば複数の共同体」なのであり¹³⁾、「シリア人、イラク人、ヒジャーズ人、イエメン人、エジプト人、アフリカ人、スンナ派ムスリム、シーア派、バーティン派、ワッハーブ派、キリスト教徒諸宗派、ユダヤ教徒、そして保守派、自由主義者、フリーメーソン、社会主義者、教養のある人となない人から成るオスマン・アラブ人について考慮すれば(中略)この集合体に共通の精神や共通の思想が存在するか否かについて軽々に判断を下すのはほとんど不可能と思われる」のであった¹⁴⁾。既に触れたように、「紐帯」と同様、「共通の精神」の存在こそ、共同体が共同体たるための必要条件とされる以上、オスマン・アラブ人に「共通の精神」が存在するか否かが疑問視されるということは、オスマン・アラブ人という共同体が存在するか否かが自明ではなかったことを意味する。

同様の理解は宗教に対しても示された。ゼフラーヴィーは、世界中のムスリムの連携という理想が実現不可能なことを繰り返し指摘する。オスマン帝国が現実には帝国外のムスリムを保護する力を有していない以上、ムスリムの統一は意味を持ち得ない¹⁵⁾。また彼は、「アラブ会議」直前に行なった談話でも、同会議が宗教的性格を有していないことを強調し、「宗教的紐帯に基づいてオスマンの統一を強化することを望むか」という問いに対しても「宗教的紐帯は常に政治的統一を創出する能力を欠く」と答えてこれを否定している(Zahrāwī, vol. 2, pp. 416-417)。

13) 1911年9月21日付け論考を参照。なおゼフラーヴィーはこれに先立つ部分で、シリア人はイラクのことを知らず、イラク人はシリアのことを知らず、ヒジャーズ人はリビアのことを知らず、そしてエジプト人はイエメンのことを知らない、といった状況にあると指摘している(Zahrāwī, vol. 3, pp. 154-156)。

14) 1911年6月15日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 49)。

15) 1910年12月1日付け論考(Zahrāwī, vol. 5, pp. 161-162)、1911年11月3日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 201-202)、1911年11月23日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 234)などを参照。

つまり、彼は民族や宗教それ自体には政治的統一をもたらす機能は存在しないことを強調していた。1911年6月22日付け論考に見られる以下の主張もこの認識の延長線上にある。

「オスマン人以外の人々が大きな紛争に悩まされているのと同様に、オスマン人もまた悩まされている：宗教紛争 *ikhtilāf al-dīnī*, 民族紛争 *ikhtilāf al-jinsī*, そして政治的紛争 *ikhtilāf al-siyāsiyya*。だが我々はこれに驚いたり嘆いたりするべきではなく、寧ろこうしたものは自然なものだと考え、あらゆる国民 *umam* や集団が同様であると考えるべきである。(中略) 宗教紛争, 民族紛争を嘆く多くの言葉のために、これらについて嘆く人々は、この二つの紛争の裏にはそれらの多くがそこに起因する別のものがあり、この両者が止んだとしてもそれは止んでいないということを忘れてしまっている。それが政治的紛争である。(中略) 仮に我々の生活が宗教紛争や民族紛争の惨禍に晒されているとしても、それを追跡・調査してみれば、我々がそこに本当に見出すのは政治的紛争の産物である」(Zahrāwī, vol. 3, pp. 55-56.)

国際的にも国内的にも、実際に問題となっているのはあくまで「政治」であって、民族紛争や宗教紛争が本質的なのではない¹⁶⁾。二十世紀の戦争とは常に政治的戦争なのであって宗教戦争ではあり得ない¹⁷⁾。そこで必要とさ

れるのは「力」である。力を持たない者には権利もなく、力なくして平和はあり得ない¹⁸⁾。オスマン人はこうした現実を理解すべきであった。

では利害に基づき「力」に依拠した「政治」が横行する二十世紀初頭の帝国主義の世界において、「力」によって西洋列強に対抗するためには何が必要なのか。既に見たように、ゼフラーヴィーは民族や宗教にそれ自体として「政治的統一」を実現させる機能が備わっているとは見做さない。彼が「オスマン国民」を求めるのはここにおいてであった。ムスリムの統一、アラブ人の統一が「政治的統一」をもたらし得ず、従って西洋列強の進出に「力」で対抗し得る主体を形成し得ないのならば、現存するオスマン帝国に依拠する以外に如何なる方策があり得ようか。そして以上に示した彼の論理を踏まえれば、西洋列強に対抗し得る主体としての「オスマン国民」の存在が前提される限り、彼がその「統一」を強く求めることも当然だと言えよう。従ってゼフラーヴィーは、アラブ人もあくまで「オスマン国民」の枠内でその立場の向上を図るべきだと説く。この点で1911年5月18日付け論考における議論は典型的である。

「では我々自身に対する我々の見解とは何か？それは、この文脈においては、オスマンの領域が含む全てのアラブ人を現実にはオスマン人とするを、我々アラブ共同体 *ma‘shar al-‘arab* の政策として打ち立て

16) ゼフラーヴィーは、1910年12月7日に帝国議会下院で行なった政府批判の演説において、国民 *millet* の精神的・社会的状態こそ現在のオスマン帝国が抱える最大の問題であって、民族紛争 *ihtilaf-ı anasır* ではないと述べている (MMZC D.1, S.1, İ.1, pp. 317a-319a)。

17) 列強のオスマン帝国内政への介入の要因も宗教などではなく政治であると看破する1910年12月1日付け論考も参照 (Zahrāwī, vol. 5, p. 161)。

18) 伊土戦争、クレタ問題に関連してこの点はしばしば指摘されている。前者については1911年10月19日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 184-187), 1911年11月3日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, p. 199) などを参照。後者について、列強に仲介を求めたり、新聞各紙が抗議の論調を示したりするようなことは無益に過ぎないと指摘する1910年5月12日付け論考を参照 (Zahrāwī, vol. 5, pp. 12-13)。とはいえ彼は議会では「クレタに限られず、国土の全てに関して、今後オスマン人は寸土といえども譲渡することはない」と述べて他議員同様の「愛国心」を示している (TV No.297 (MMZC D.1, S.1, İ.1, pp. 120), p. 15a)。

ることである。そして、ここで「現実」というのは、言葉のあらゆる意味において合法的な、あらゆる責務に彼らが共同して参加することを意味する。何故なら、それこそが、最も早くから国民 *umma* の内の全ての民族 *ajnās* と社会階層の大部分の意識に健全な心と知識とをもたらし始めたものなので。そしてアラビア半島の全住民、シリア・イラク間の沙漠の全住民、そしてシリア・イラク・アフリカ各州の全住民がこの責務に共同して参加するようになり、議会で制定される軍事、財政、司法、行政、政治に関わるあらゆる法律を支持するようになった暁には、この国の力は望む通りに強化され、神が望むならば、ヨーロッパの政治的語彙から所謂「東方問題」は消去されることだろう」(Zahrāwī, vol. 3, pp. 38-39.)

だからこそオスマン・アラブ人もまた帝国中央の政策決定機関に参画し、帝国臣民としての権利義務を十全に担うべきである。西洋列強への対抗の意識から、それを「力」により遂行することが可能な主体として「オスマン国民」を想定し、それを実現するためにこそ、アラブ人もまた「統一」に尽力せねばならない、という彼の基本的な思考構造は明らかであろう。

そこでもう一つの問題に移りたい。帝国の構成要素たる各共同体は具体的にどのようにして「政治的なオスマンの統一」を実現させるべきなのか。

4. 「共同体の平等」

ゼフラーヴィーは1911年5月11日付け論考において、帝国構成要素相互間のあるべき関係を論じている。彼が求めるのが共同体を経由した「政治的な」統一であるならば、こ

れはその実現を可能とする綱領とは何かという問題にも関わる重要な論点である。

ここで彼は帝国臣民が個々人としての資格で平等であることには何の疑いもないと断った上で、帝国内の諸共同体は宗教上の特権と言語上の特権という二つの点を除いて平等である、と述べる。この前者に関してゼフラーヴィーは、憲法がイスラームを国教に定めている以上、ムスリム共同体に宗教的特権が存在するのは当然だと説くが、後者、即ち帝国の公用語がトルコ語であることに関してはやや微妙な論理を展開する。彼は、この特権がトルコ民族のために存在しているのは自明とした上で、この種の特権が正当化されるのは国家内での多数性によってのみだと説く。そして、この国においてムスリムの多数性は自明であり、またトルコ人の多数性もアラブ人以外に対しては自明であるが、しかしトルコ人のアラブ人と比しての多数性には疑問の余地がある、と論じる(Zahrāwī, vol. 3, pp. 31-36)。

ここでゼフラーヴィーはオスマン帝国を構成する主体として個人と共同体との二種類を想定すべきことを確認している。つまり彼は「個々人の平等」に加えた「共同体の平等」の必要性を指摘しているのだが¹⁹⁾、ここで彼の「統一」論に立ち戻る必要がある。既に確認したように、ゼフラーヴィーは「全オスマン人の統一」の実現は困難だとして「政治的なオスマンの統一」を推奨していたが、この主張はこの二つの「平等」の主体との関連で次のように定式化することができよう。即ち、オスマン人個々人を結合主体とする「全オスマン人の統一」とは「個々人の平等」に基づく「統一」像であり、「オスマン人の諸共同体」を結合主体とする「政治的なオスマンの統一」とは「共同体の平等」に基づく「統一」像であった。彼の基本的主張とは「個々人の平等」に対して「共同体の平等」の意義を強

19) 彼は「共同体の平等」の必要性に何度も論及している。1911年12月7日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, p. 485), 1912年9月5日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, p. 505)などを参照。

調し、「政治的なオスマンの統一」を「全オスマン人の統一」に優先させることであったと要約することができる。彼があるべき「オスマン国民」像との関係で統一派を批判する際の論拠も、この視座から改めて検討しておく必要がある。

例えばゼフラーヴィーは1911年12月14日付け論考にて、統一派は「帝国構成諸民族‘anāširの権利を蹂躪し、そのそれぞれの特性やそのそれぞれの存在の構成要素を消滅させ、彼らの意志を一つの意志へと吸収させ、その特性を一つの特性で覆うことで、彼らを特定の一要素‘unşur makḥṣūşへと変容させ、その利害への奉仕のために彼らの力を利用しようとした」と指弾する(Zahrāwī, vol. 3, p. 416)。彼は統一派の政権喪失後の1912年9月12日付け論考でも同様に、「オスマン帝国構成諸民族‘anāšir al-‘uthmāniyyaを統一と進歩委員会という坩堝に投げ入れて単一の要素‘unşur wāḥidを作り出すこと」を批判の対象としていた(Zahrāwī, vol. 3, pp. 506-507)。ここで彼は帝国構成諸民族の多様性、独自性が保持された形での「統一」をこそ追求すべきと訴えているのであって²⁰⁾、通説で言われるような、「統一派のトルコ化政策」に対する批判がなされているのではない。実際、彼は「その理念のためにトルコ人をトルコ人たること turkiyyatihi から、アラブ人をアラブ人たること ‘arabiyyatihi から引き離すことを求めるような統一」の実現は極めて困難であると述べてもいる²¹⁾。

つまり、彼は「トルコ人」に対しては「平等」に反する言語上の特権が与えられていることを批判する一方、統一派に対しては、「トルコ人をトルコ人たることから引き離す」ような「統一」の試みを批判していた。換言すれば、ゼフラーヴィーは、「トルコ人」には「共同体の平等」の立場から、統一派には「政治的なオスマンの統一」の立場から批判を向ける。彼が政敵として対峙するのは統一派であって「トルコ人」ではなく²²⁾、また統一派は「トルコ政党」ではないという事実を彼が承認していた以上²³⁾、「トルコ人」に対する批判と統一派に対する批判とが、政治的にも論理的にも、異なるものであったのも当然のことであつたろう。だがそれらは「平等」という軸において一貫していた。

勿論、事はゼフラーヴィーの求める「共同体の平等」「政治的なオスマンの統一」が正しく、「個々人の平等」を追求し「全オスマン人の統一」を推進する（と彼が理解する）統一派の政策は誤りであったと簡単に結論付け得る性質の問題ではない。当然ではあるが、ゼフラーヴィーの「統一」論もまた完璧な処方箋ではあり得ない。「共同体の平等」が多数派共同体に属する個々人には往々にして「不平等」と映ることを考えれば、「共同体の平等」を求めると共に「個々人の平等」をも尊重する、という主張の実現は極めて困難であると言わざるを得ない。一方でゼフラーヴィー自身、「多数性」によって平等に反する特権的地位が与えられることを認め、ムス

20) この主張は1911年4月20日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 16-17)、1911年8月24日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 134-135)などでも繰り返されている。

21) 1911年4月20日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, p. 18)。

22) この点は彼自身が何度か確認している。例として1910年6月23日(30日の誤り?)付け論考(Zahrāwī, vol. 5, p. 48)、1911年11月30日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, p. 481)を参照。

23) 議会に存在する政党・政治結社の中で「民族政党」はギリシア人政党のみであり、他の主要三政党(=統一派、穏健自由主義党、民衆党)はそれぞれが帝国構成民族の全てを含んでいると述べる1910年12月8日付け論考(Zahrāwī, vol. 5, pp. 167-170)、統一派は決して「トルコ政党」ではないと認める1912年1月9日の議会発言(MMZC D.1, S.1.4, İqt.34, p. 715a-c)を参照。また逆の観点から、トルコ人の中にも反統一派の者は少なくないと説く1911年7月27日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 109-114)、穏健自由主義党、民衆党の両党も多くのトルコ人を含んでいると説く1911年8月8日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 124-125)なども参照。

リムがキリスト教徒に対して特権を有することを当然視している。またそもそも、「平等」に扱われるべき共同体の定義自体が問われるべきであろう。ゼフラーヴィーは1911年11月30日付け論考では「オスマン国民」の構成要素として民族的要素‘unşur al-jinsiyya, 宗教的要素‘unşur al-din, そして思想・社会原則上の要素‘unşur al-fikr wa al-ijtihād al-ijtimā’iの三種を提示しているが (Zahrāwī, vol. 3, pp. 480-481), ギリシア・ブルガリア教会問題の顛末にも明らかなように、正にこの各要素の定義、範囲をめぐる現実に近い対立が存在していた (藤波 2004)。更には、個々の共同体の存在自体を極めて相対的なものと捉えるゼフラーヴィーの元来の論理に照らしても、「共同体の平等」とはほとんど実現不可能な概念だったとすら言えよう。

従って、ここで「個々人の平等」と「共同体の平等」との優劣を云々することに余り意味はない。重要なのは、「オスマン国民」の必要性を訴え、「諸民族の統一」の実現方法を提示するに際し、ゼフラーヴィーがこの「平等」の問題に逢着していること自体であろう。ムスリムと非ムスリムの「平等」、オスマン人としての「平等」と共同体の「特権」との両立の是非など、「平等」の問題はタンズィマート以来、オスマン帝国が抱え続けた難題であり、青年トルコ革命後の「国民」形成においても最大の焦点とされた問題であった²⁴⁾。「諸民族の統一」実現に向けた思想的営為の中で、ゼフラーヴィーもまた他のオスマン人と同様の問題に直面していたのだった。

5. 結論：「オスマン主義」について

従来の「アラブ史」研究では「アラブ」意識の有無と政治的立場とが直結すると見做されることが多かったが、その指標とされるのが、1912年選挙時の政党所属と1913年「アラブ会議」及び1916年以降の「アラブの叛乱」への参加の有無とであった。即ち、1912年選挙で統一派を支持した者は「オスマン主義」の、自由連合党を支持した者は「アラブ主義」の信奉者と見做される²⁵⁾。ところが「トルコ史」研究においては、この同じ1912年選挙における与野党対立は、「トルコ主義」に目覚めた統一派側と、未だそれを欠き、旧態依然たる「オスマン主義」に固着した反対派勢力との対立として描かれることが多い²⁶⁾。つまり、アラブ史・トルコ史双方の文脈において、「オスマン主義」なる分析概念は正反対の政治的陣営を指すために用いられている。既に触れたように、「オスマン主義」とはオスマン・アラブ人の政治思想を論ずる際にも頻繁に用いられる分析概念であるが、同一の語が表す内容が文脈に応じてこれほどに変化するようであれば、その概念の意味内容自体を改めて検討するが生じよう。

「オスマン主義」「アラブ主義」双方の起源を論ずる先駆的な論文集の中で、Dawnは「オスマン主義」を「オスマン帝国に居住する多様な民族を一つの国民とすること」と定義した上で、「オスマン主義」も「アラブ主義」も共に西洋列強の進出に対抗する思想として立ち上げられたものであり、その意味で同根の思想であること、また後者は前者から発生したものであることを示していた。彼は

24) この点については、新井 1992; 新井 2001, pp. 80-82 を参照。

25) 統一派支持者を「オスマン主義」、自由連合党支持者を「アラブ主義」の信奉者と見做す研究の例として、Dawn 1973, pp. 148-179; Dawn 1991, pp. 13-15; Khoury 1983, pp. 64, 67-74; Khalidi 1991b, pp. 59-62 などを参照。

26) 統一派を「トルコ主義」、自由連合党を「オスマン主義」の信奉者と見做す研究の例として、Tunaya 1984, p. 268; Akşin 1998, p. 272; Birinci 1990, pp. 55-57, 63-64; Somel 2001, pp. 109-115; 新井 1995, pp. 120-122 などを参照。

1918年に至るまでほとんどのオスマン・アラブ人が「オスマン主義者」だったと結論付け (Dawn 1973, pp. 146-147), 以後の研究の多くが彼の定義を継承している²⁷⁾。しかし Dawn の「オスマン主義」定義も実はかなり曖昧なものであった。元来この論文ではタンズィマートの改革者から新オスマン人までを含む、西洋列強に対抗する思想を立ち上げようとした人々としての「オスマン人愛国者 Ottoman patriotists」が論じられていた筈が、いつの間にかこの語は断りなく「オスマン主義者 Ottomanists」と呼び替えられてしまう。同書所収の別の論文でも、冒頭で「支配的イデオロギーたるオスマン主義はオスマン帝国の存続を求めるものであった。対抗イデオロギーたるアラブ主義は、アラブ人は特別の美質と権利とを持つ特別な民族であると主張した (p. 148)」と定義する Dawn は、「第一次大戦中に反オスマン帝国の活動を行なわなかった人 (pp. 158-159)」と定義した筈の人々を、やはりいつの間にか「オスマン主義者」と呼び替えてしまう。

一方、「アラブ人と青年トルコ」との関係性を論ずる Kayalı は「タンズィマートのオスマン主義」は全臣民の平等を意味し (Kayalı 1997, p. 24), 「アブデュルハミト二世のイスラーム主義はイスラームに発するイデオロギーによって飾られたオスマン主義 (p. 31)」だと述べる一方で、「政治的平等と代表制政府とにより帝国への忠誠が担保された多民族・多宗教帝国を求める国家イデオロギーとしてのオスマン主義が失敗した時、青年トルコは、トルコ民族主義ではなく、イスラーム主義に向かった」と説く (p. 15)。彼は「統一派の理解するオスマン主義において、民族、宗教、そして言語の差異には何の重要性もな

かった」とも述べ (p. 85), 統一派は「宗教、民族の差異はより広いオスマン人意識により取って代わられる」と考えており、故に、オスマン人としての平等は自身の既得権益を損なうと考える非ムスリム臣民はこれに反対したと説く (p. 82)。また彼が青年トルコ革命直後のアラブ人議員はなおオスマン主義を信奉していたと述べる際の論拠は、分離主義に反対し帝国の一体性を護持する旨の彼らの声明であった (p. 70)。

つまり Dawn も Kayalı も事実上、「オスマン帝国の存在を認めること」という以上の意味を「オスマン主義」なる語に附与していない。「オスマン人全ての平等の追求」から「イスラーム主義」なり「トルコ主義」なりに「オスマン主義」の解釈が変容した、と述べられ得ること自体、「オスマン主義」の語が、そうした特定の政策志向の前提として、「オスマン帝国の存在を認めること」以上の意味内容を持っているとは言い難いことの証左であろう。ゼフラーヴィーら二十世紀初頭のアラブ人政治家の思想を論じる研究に「オスマン主義」と「アラブ意識」とは両立し得た、という結論で終わるものが多いのも、こうした「オスマン主義」定義が踏襲されているためだと言える。

これに対し、一方のオスマン史、あるいは「トルコ史」研究において、トルコ人以外のオスマン人をオスマン人として論じる意識は希薄であり、「オスマン国民」理念も専らトルコ人の文脈で論じられる²⁸⁾。非トルコ民族を扱う研究の多くが帝国からの分離独立を目指す勢力に関心を集中させる傾向にあったこともあり、トルコ人以外のオスマン人、民族意識に目覚めた非トルコ臣民には「オスマン国民」理念を受け入れる余地は全くなかつ

27) Dawn 自身もこの主張を繰り返している (Dawn 1991, pp. 12-17)。Dawn の定義を継承する研究者の例として、Khouri 1983; Muslih 1988; Haddad 1994 などを参照。

28) オスマン思想史 (あるいは「トルコ」思想史) 研究の代表的業績である Berkes 1998; Mardin 1964; Ülken 1979; Kara 1994 など基本的には「トルコ人」以外は論の対象とせず、また Arai 1992; 新井 1992; Somel 2001; Üstel 2001 など、「オスマン国民」理念に注目する研究も専らそれをトルコ人の文脈で論じる。

たかのような理解が浸透し、「オスマン主義」の失敗という結論が広く受け入れられている²⁹⁾。

だが「オスマンの統一」と「諸民族の統一 ittihad-ı anasır」とがほぼ同義で用いられ、「諸民族の統一」が追求すべき目標であることについて見解は一致していたように、当時「オスマン国民」が複数の構成要素 unsur から成ることは当然の前提であり、それが臣民個々人の民族意識と対立するとは見做されていない。ゼフラーヴィーも指摘するように、争点とされたのは「諸民族の統一」の実現方法、即ち、臣民個々人の民族性は「オスマン国民」としての国民性の中にどう位置付けられるべきかという点であった。オスマン帝国の存在を認める立場を「オスマン主義」と一括する視座からは、当時のオスマン人が最重要の問題と考えていたこの論点自体が抜け落ちてしまう。帝国の存在を認めるか否かを基準に定義される「オスマン主義」なる分析概念は、帝国内部で展開される政治思想を分析する際には有効性を持ち得ない。

以上の点を確認した上で冒頭に掲げた問いに戻りたい。ゼフラーヴィーはどのような論拠からオスマン帝国の枠組みを肯定し、如何なる「オスマン国民」像を提示していたのか。この問いには以下のように答えることができる。彼は国際政治の舞台における「力」を根拠にオスマン帝国を肯定するが、それは民族や宗教に対する「政治」の優越という理解、そしてそこから導き出される現実主義的な国際政治観から要請されるものでもあった。民族や宗教には政治的統一をもたらす機能はなく、アラブ人やムスリムの統一は現実には不可能であった。それに対し、オスマン帝国こそ、西洋列強への対抗、独立の維持を「力」により遂行することが可能な政治主体として肯定

される。だがひとたび帝国の枠組みが肯定される限り、ゼフラーヴィーもまた帝国内部の政治的・思想的課題に拘束された。彼が「諸民族の統一」の実現方法として提示したのは「個々人の平等」に対し「共同体の平等」を、「全オスマン人の統一」に対し「政治的なオスマンの統一」を優先する「統一」像だったが、ここで彼が直面しているのはタンズィマート以降のオスマン人が共有していた臣民相互の平等という問題に他ならない。

第一次大戦後の政治過程から遡る形で「トルコ民族主義」や「アラブ民族主義」の「前史」として末期オスマン帝国における思想的営為を把握する立場は未だ根強い。民族意識の覚醒を多民族帝国の解体、民族国家樹立に単線的に結び付ける見解と共鳴するこの視座は、オスマン帝国の維持を求める立場を、いわば「失敗」が約束付けられた「オスマン主義」なるものとして一括し、それを「トルコ主義」や「アラブ主義」に対置する。だが本稿の検討からも明らかなように、一般に「アラブ主義者」の代表格と見做されるゼフラーヴィーにおいても、「アラブ」意識が「アラブ」国家樹立構想に直結した訳ではない。民族や宗教に対する「政治」の優位を強調する彼は、この点で「アラブ」に例外的な位置を与えてはいない。ゼフラーヴィーの思想的立場の核心は現実主義に裏打ちされたオスマン帝国肯定にこそあったのであり、帝国の枠組みが前提される限りにおいて、彼もまた他のオスマン知識人と同一の問題枠組みの許で「諸民族の統一」の実現方法を模索することになった。以上のゼフラーヴィーの議論から明らかなように、二十世紀初頭の「アラブ史」を、後に展開する民族主義の「前史」としてではなく、その当時の政治的・思想的環境の中に

29) こうした見解の例として Göçek 2002a を参照。また「オスマン国民」理念は「トルコ」意識とも両立しないと考えられることも多い。その例として、Hanioglu 1991, 2002 など、革命以前から「トルコ」意識が存在していたことを理由に、青年トルコ人の「オスマン性」を過小評価する立場の研究を挙げることができよう。なおこれらとはやや異なる立場からの研究としては Salzmann 1999 を参照。

適切に位置付けて考えるためには、オスマン帝国内部に存在した政治的・思想的論理を常に参照する必要がある。そしてそれは、ゼフラーヴィーのような人物の思想的立場を、回顧的に設定された民族主義の枠内に押し込めることなく正当に論ずるためにも必須のことではないだろうか。

参考文献

- ① アブデュルハミト・ゼフラーヴィー『全集』:
'Abd al-Ḥamid al-Zahrāwī, *al-A'māl al-Kāmila*, vols. 1-5, Dimashq: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfa, 1995-1997.
- ② 帝国議会上院議事録:
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 1, Sene-i İc̣timai 1-4. [MMZC]
- ③ 定期刊行物:
Takvim-i Vekayi. [TV]
- ④ 研究文献:
新井政美 1992. 「ムスタファ・レシト・パシヤからメフメット・アーキフへ」『人文研究』44(12), pp. 105-124.
新井政美 1995. 「アフメット・フェリトに関する覚え書き」『上智アジア学』13, pp. 109-129.
新井政美 2001. 『トルコ近現代史』みすず書房
木村喜博 1987. 『東アラブ国家形成の研究』アジア経済研究所研究双書 No. 354.
酒井啓子 1992. 「イラクにおける宗派と学歴」『現代の中東』13, pp. 75-92.
藤波伸嘉 2004. 「ギリシア・ブルガリア教会問題と「オスマン国民」理念」『スラヴ研究』51, pp. 97-131.
Akarlı, Engin D. 1986. "Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System." *Palestine in the Late Ottoman Period*. (David Kushner, ed.), pp. 74-89.
Akşin, Sina. 1998. *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. Ankara: İmge. (orig. İstanbul: Remzi, 1987.)
Alkan, Mehmet Ö., ed., 2001. *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 1*. İstanbul: İletişim.
Arai Masami. 1992. *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden: E.J.Brill.
Berkas, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge. (orig. Montreal: McGill University Press, 1964.)
Birinci, Ali. 1990. *Hürriyet ve İtilâf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar*. İstanbul: Dergah.
Blake, Corinne Lee. 1991. *Training Arab-Ottoman Bureaucrats: Syrian Graduates of the Mülkiye Mektebi, 1890-1920*. (Ph.D.Dissertation, Princeton University)
Cleveland, William L. 1971. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton: Princeton University Press.
———. 1985. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin: University of Texas Press.
———. 1997. "The Arab Nationalism of George Antonius Reconsidered." *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (James Jankowski & Israel Gershoni, eds.), pp. 65-86.
Commins, David Dean. 1990. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press.
Dawn, C.Ernest. 1973. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana: University of Illinois Press.
———. 1986. "Ottoman Affinities of 20th Century Regimes in Syria." *Palestine in the Late Ottoman Period*. (David Kushner, ed.), pp. 173-187.
———. 1991. "The Origins of Arab Nationalism." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 3-30.
Duri, Abd al-Aziz. 1987. *The Historical Formation of the Arab Nation: a Study in Identity and Consciousness*. Lawrence I.Conrad, tr., London-New York: Croom Helm.
Göçek, Fatma Müge. 2002a. "The Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish, and Arab Nationalisms." *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* (Fatma Müge Göçek, ed.), pp. 15-83.
———, ed. 2002b. *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.
Haddad, Mahmoud. 1991. "Iraq Before World War I: A Case of Anti-European Arab Ottomanism." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 120-150.
———. 1994. "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered." *International Journal of Middle East Studies*, 26, pp. 201-222.
Hanioglu, M. Şükrü. 1991. "The Young Turks and Arabs before the Revolution of 1908." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 31-49.
———. 1995. *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press.

- . 2002. "Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889–1908." *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* (Fatma Müge Göçek, ed.), pp. 85–97.
- Herzog, Christoph. n.d. *'Abd al-Hamīd az-Zahrāwī und das Problem des Osmanismus, 1908–1916*. (Magisterarbeit zur Erlangung der Würde des Magister Artium des Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br.)
- Hourani, Albert. 1968. "Ottoman Reform and the Politics of Notables." *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (William R. Polk & Richard L. Chambers, eds.), pp. 41–68, Chicago: University of Chicago Press.
- . 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press. (2nd ed.)
- Jankowski, James & Israel Gershoni, eds. 1997. *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Kara, İsmail. 1994. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kayalı, Hasan. 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley: University of California Press.
- Khalidi, Rashid. 1984. "Social Factors in the Rise of the Arab Movement in Syria." *From Nationalism to Revolutionary Islam*. (Said Amir Arjomand, ed.), pp. 53–70, Albany: State University of New York Press.
- . 1991a. "The Origins of Arab Nationalism: Introduction." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. vii–xix.
- . 1991b. "Ottomanism and Arabism in Syria Before 1914: A Reassessment." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 50–69.
- , et al., eds. 1991c. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1997. *Palestinian Identity: the Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Khoury, Philip S. 1983. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860–1920*. London: Cambridge University Press.
- . 1987. *Syria and French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1990. "The Urban Notables Paradigm Revisited." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55–56, pp. 215–228.
- Kushner, David, ed. 1986. *Palestine in the Late Ottoman Period*. Leiden: E.J.Brill.
- Mardin, Şerif. 1964. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895–1908*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Muslih, Muhammad Y. 1988. *The Origins of Palestinian Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1991. "The Rise of Local Nationalism in the Arab East." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 167–185.
- Pool, David. 1980. "From Elite to Class: The Transformation of Iraqi Leadership, 1920–1939." *International Journal of Middle East Studies*, 12, pp. 331–350.
- Prätor, Sabine. 1993. *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik: Eine Studie zum osmanischen Parlament der II. Konstitution (1908–1918)*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Roded, Ruth. 1984. *Tradition and Change in Syria during the Last Decades of Ottoman Rule: The Urban Elite of Damascus, Aleppo, Homs and Hama, 1876–1918*. (unpublished Ph.D. Dissertation, University of Denver)
- . 1986. "Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876–1918)." *Palestine in the Late Ottoman Period*. (David Kushner, ed.), pp. 146–171.
- Salzmann, Ariel. 1999. "Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire." *Extending Citizenship, Reconfiguring States*. (Michael Hanagan & Charles Tilly, eds.), pp. 37–66, Lanham: Rowman & Kittlefield.
- Seikaly, Samir. 1991. "Shukri al-'Asali: A Case Study of a Political Activist." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 73–96.
- Simon, Reeve S. 1991. "The Education of an Iraqi Ottoman Army Officer." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 151–166.
- Somel, Selçuk Akşin. 2001. "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839–1913)." *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 1*. (Mehmet Ö. Alkan, ed.), pp. 88–116.
- Tarabein, Ahmed. 1991. "'Abd al-Hamid al-Zahravi: The Career and Thought of an Arab Nationalist." *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid

- Khalidi, et al., eds.), pp. 97-119.
- Tarbush, Mohammad A. 1982. *The Role of the Military in Politics, A Case Study of Iraq to 1941*. London: Kegan Paul International.
- Tauber, Eliezer. 1993a. *The Emergence of the Arab Movements*. London: Frank Cass.
- . 1993b. *The Arab Movements in World War I*. London: Frank Cass.
- Tibi, Bassam. 1997. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York: St. Martin's Press. (3rd ed.)
- Tunaya, Tarık Zafer. 1984. *Türkiye'de Siyasal Partiler, cilt.1*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. 1979. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları. (2nd ed.)
- Üstel, Füsün. 2001. "II.Meşrutiyet ve Vatandaşın 'İcad'ı." *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 1*. (Mehmet Ö. Alkan, ed.), pp. 166-179.
- Winder, R. Bayly. 1962-1963. "Syrian Deputies and Cabinet Ministers, 1919-1959, I-II." *The Middle East Journal*, 16(4), pp. 407-429; 17(1), pp. 35-54.

原稿受領日—2006 年 3 月 26 日

掲載決定日—2007 年 4 月 18 日

センウィー・クロニクルに見られる「タイ国」像(II)

精霊信仰と星占い

新 谷 忠 彦

(アジア・アフリカ言語文化研究所)

Les “États Tais” Tels que Décrits dans la Chronique de Sënwi (II) À Propos du Rôle des Esprits et des Astrologues

SHINTANI, Tadahiko L. A

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

Les états tais qui se trouvaient dans la région que nous avons nommée “Aire culturelle Tai” sont à l’époque actuelle des endroits à prédominance bouddhiste theravadienne. La Chronique de Sënwi écrite en langue shan (tay) ne parle pourtant presque pas du bouddhisme, et curieusement de plus, on peut même trouver des sections qui laissent soupçonner la négligence du bouddhisme dans ces états de l’époque. Nous pouvons remarquer au contraire l’importance du rôle joué par les esprits et les astrologues dans le domaine socio-politique de ces états. Même à l’heure actuelle, on connaît bien l’importance de la croyance aux esprits et de l’astrologie tant dans la vie quotidienne des citoyens que dans les décisions politiques prises au sein de la région. On peut observer la curieuse coïncidence entre ce qui est écrit dans cette chronique en langue shan (tay) et ce qui se passe actuellement dans le domaine socio-politique.

Dans cet article, nous avons examiné le rôle joué par les esprits et les astrologues mentionnés dans cette chronique et nous avons pris en considération la différence entre le rôle des esprits et celui des astrologues. Le rôle des esprits apparaît dans les aspects relativement “positifs” et surtout ils apparaissent souvent pour résoudre les problèmes de la succession des chefs, par exemple, lorsqu’il n’y a pas d’enfant male pour leur succéder. Contrairement aux esprits, le rôle des astrologues se trouve présenté sous des aspects plus ou moins “malfaisants”. Ils participent souvent aux ruses provoquées par l’ennemi de l’état ou par la jalousie existant entre les dames de la cour.

Alors qu’il n’y a pas moyen de vérifier pour le moment si ce qui est écrit

Keywords: Sënwi chronicle, Tai cultural area, spirit, astrologist, Shan (Tay) language

キーワード: センウィー・クロニクル, タイ文化圏 (シャン文化圏), 精霊, 星占い, シャン (Tay) 語

dans la chronique est historiquement valable, l'importance scientifique de cette chronique ne diminue pourtant pas même si son contenu s'avère incorrect un jour, car le fait même de l'existence d'une telle chronique en langue shan (tay) a une valeur en elle-même, et nous avons intérêt à savoir pour quelle raison une telle chronique a été écrite et conservée au cours de l'histoire de cette région.

1. はじめに
2. 仏教と関係する記述
 - 2.1 釈迦
 - 2.2 パガンの A.nö,ra.tha. 王と仏歯
 - 2.3 チェンマイでのお寺と仏塔の発見
 - 2.4 人質の出家と死亡
3. 精霊信仰
 - 3.1 仏教信仰を否定する記述
 - 3.2 精霊が王位の継承に直接絡む記述
 - 3.3 精霊が王の権威を裏付ける記述
 - 3.4 人が死後精霊（神）になる記述
 - 3.5 現世を律する精霊
 - 3.6 判断を精霊に仰ぐ記述
4. 星占い
5. 結論

1. はじめに

シャン（Tay）族は古くよりテラワダ仏教を受容し、自らの信仰のより所とするばかりでなく、周辺の非タイ系民族の間にも広めてきた。ところが、シャン（Tay）語で書かれたクロニクルの一つであるセンウィー・クロニクルにはなぜか仏教に関する話は殆ど出てこない。わずかながら仏教と関係する用語が数ヵ所見られるのみで、しかも、こうした用語は本クロニクルの内容とは本質的に関係のない部分でしか現れない。その一方で、精霊信仰的なもの、あるいは星占いに関する記述が多々見られる。

仏教国緬甸¹⁾の歴史の中で、ナッ信仰や星占いが重要な役割を果たしてきたことは周知の事実であり、また、現代社会においても無視できない機能をもっているが、シャン

（Tay）語クロニクルにもそうした記述が多く見られることは大変興味を引かれるところである。センウィー・クロニクル解題の第二回目として、そうした精霊信仰や星占いなど、彼らの政治・社会生活を支えている精神的側面に関する記述を探ってみたいと考える。

使う資料は前回とまったく同じものであり、資料に関する説明、および、それに基づいて作成した、本書に登場する主要なムンに関する年表は前回の拙稿を参照されたい²⁾。

2. 仏教と関係する記述

本書には仏教に関する記述は基本的にない。ただ、多少なりとも仏教を背景とした用語がいくつか現れてくるので、それらを拾い集めてみる。

1) ビルマかミャンマーかと云う意味のない議論を避けるため、本稿では漢字で書いた緬甸を使うことにする。どちらに読んでも構わない。

2) 「センウィー・クロニクルに見られるタイ国像（I）—王の資格をめぐる—」、『アジア・アフリカ言語文化研究』66号、2003、pp. 276-283

2.1 〈釈迦〉

本書に出てくる年号はすべて緬暦（パガン暦）³⁾であるが、次の部分にのみ佛暦にかかわる年号が出てくる。

(1) 《釈迦牟尼が涅槃に入ってから 1274 年が経ち、92 年⁴⁾となった。その頃 Mäng:Maaw:⁵⁾は Maan;cě;tōng;と呼ばれていた。》(p. 3)

2.2 〈パガンの A.nö,ra.tha. 王と仏齒〉

パガンのアノーラター王が仏齒を求めて旅立った帰りに Mäng:Maaw: に立ち寄った話が 2 ヶ所に出てくる。

(2) 《419 年⁶⁾に至り、パガン国の A.nö,ra.tha. 王は Mäng:Wong. に仏齒を求めて行った帰りに Mäng:Maaw: に立ち寄り、Mäng:Maaw: の Caw;pha.longHom,mäng:⁷⁾は娘の Cö:mun,la. を A.nö,ra.tha. に献上した。》(p. 16)

(3) 《Weng:Pu:kam, の名前については、パガンの Caw;Nö,ra.tha.⁸⁾が仏齒を求めて Mäng:Wong. へ行った帰りに Mäng:Maaw: に立ち寄り、この場所に泊まったことから Mäng:Pu:kam, と呼ばれるようになったものである。》(pp. 29-30)

2.3 〈チェンマイでのお寺と仏塔の発見〉

センウィー王 Caw;longKham:hip,pha.⁹⁾はチェンマイ、チェンセーン、チェンハーイ¹⁰⁾の三人の王の求めにより、彼らの緬甸王への朝貢に付き添った。帰路、緬甸王の命により、三人の王をそれぞれの国に送り届けたが、その際、チェンマイでお寺と仏塔を見つけている。

(4) 《そこで Caw;longKham:hip, と牛飼いと若い男たちは Weng:Keng:May,¹¹⁾の町中をあちこち見て回り、町の南東の方に大きなお寺¹²⁾と大きな仏塔¹³⁾を見つけた。》(p. 41)

この部分に前後を付けると、当時のセンウィーでは仏教が知られていなかったことになるが、このことについては後述する。

2.4 〈人質の出家と死亡〉

センウィーに対する緬甸王の支配が強くなるに従って、王が自らの親族を緬甸王の元に“人質”として出すようになるが、この“人質”として出していた人物が出家し、僧衣をまとして旅先で死亡したとの記述がある。

(5) 《Caw;KhunKham:hung; は父王の命により、緬甸へ行って緬甸王の側用人をつとめていたが、Mäng:A,wa. で死亡した。この人は Pha.Khunli という名の男の子を一人残していた。Caw;Pu,Kham:song,pha.¹⁴⁾は

3) 緬暦の元年は西暦 638 年に始まる。

4) 93 年の間違いではないか。

5) シャン (Tay) 語の転写法については、新谷忠彦, Caw Caay Hăn Maü, 『シャン (Tay) 語音韻論と文字法』, 2000, アジア・アフリカ言語文化研究所刊を参照。

6) 西暦 1057 年。

7) 後期 Mäng:Maaw: の第 2 代の王。

8) アノーラター王のこと。

9) Sēnwi の第 11 代 (新 9 代) の王。

10) 現在のチェンラーイのこと。

11) チェンマイのこと。

12) 原文では wat.long.

13) 原文では kōng:mu:long.

14) Sēnwi の新々第 11 代の王。

自分の子 KhunKham:hung; が死亡した後、この Khunli に人質として Mäng:A,wa. へ行くよう命じた。その時、緬甸王は（人質に）Keng:May, 攻撃を命じた。それから帰って来て1, 2 年が経ったころ、（彼＝人質は）僧衣をまとい出家した。その後東側の諸国へ出かけ、サルウィン河を渡って Weng:Keng:Tung¹⁵⁾ を過ぎたところで泥棒に取り囲まれ、旅行中に僧衣のままで死亡した。》(p. 48)

以上が本書に現れる多少なりとも仏教と関係のある用語のすべてである。このことから、本書は仏教とはまったく関係のない背景を前提として書かれたものであることが分かる。

3. 精霊信仰

“精霊”という用語をここでは使ったが、本書で使われている原文のシャン（Tay）語は phi である。非常に具体的で人界とは別の世界に住む存在として描かれてはいるが、現世に生きる人間と同じような行いをなし、またこの世に生きていた特定の人が死後精霊となる場合もあり、日本語の“神”に近い概念かもしれない。基本的に現世の人に対して何か悪いことをする存在ではない。従って以下に抽出するシャン（Tay）語文の日本語訳では、現れてくる状況に応じて“精霊”を使ったり“神”を使ったりしているが、原文ではすべて同じ phi である。

精霊が出現する場面は王位の継承に絡む場合が多く、また、夢の中に現れて現世の人に指示するパターンが中心となっている。

3.1 〈仏教信仰を否定する記述〉

本書は仏教について語らないばかりか、次

のように、(4) の引用文の前後を付けると、当時のセンウィーでの仏教信仰を否定するような記述が見られる。

(6)《Caw;longKham:hip,pha. は Keng:May, 王からの贈り物を受け取った後、Weng:Keng:May, に2 ヶ月留まった。帰る日が近くなったある日、Caw;longKham:hip, は牛飼いの Aay; に対して「われわれの出発日が近くなってきた。他の人たちに Weng:Keng:May, はどのような町であるのか、また、町の中には何があるのか、十分説明できるように、町中を散歩して見ておこう。」と言った。

そこで Caw;longKham:hip, と牛飼いと若い男たちは Weng:Keng:May, の町中をあちこち見て回り、町の南東の方に大きなお寺と大きな仏塔を見つけた。そこで (Caw;longKham:hip, が)「入って見よう。」と言って、その大きなお寺の中に入って行った。中に入って仏像¹⁶⁾ が5体並んでいるのを見つけ、主従は「この国では精霊の像¹⁷⁾ がある。ひとつわが国へ持って行って住民たちに見てもらい、もしこの像が本当に良いものなら¹⁸⁾、われわれもこの国の人と同じように、（この像を）信仰しよう。もし何の御利益もないのなら、子供たちにあげて遊び道具にすればよい。おい、牛飼い。それをひとつ抱き上げてみろ。それは木でできているのか、それとも他の何かで作られているものなのか。」と言った。そこで牛飼いは進み出て持ち上げようとしたが、とても重く、それは木製ではなく、金属製であった。今度は Caw;longKham:hip, が4体の像を手で持ち上げようとしたが、とても重く、持ち上がらなかった。しかし1体だけは比較的軽かった。そこで、

15) チェントゥンのこと。

16) 原文は hun,hang:phra: であって、“精霊”あるいは“神”とした phi とは異なる。

17) 原文では hun,phihaang:phi である。

18) 御利益があるものなら、の意。

Caw;longKham:hip,はその比較的軽い方の像を持ち上げた。牛飼いは他人に見られるのを恐れて、(その像を)布で包んで持ち出し、自分たちの宿泊場所に隠した。それから2日後、朝早くにCaw;longKham:hip,pha.はキャンプを畳み、従者を集め、荷物を整理してWeng:Keng:May,を出発し、帰って行った。時に833年¹⁹⁾のことである。

帰路の途中、牛飼いは(像を)布に包んで馬の背中の後ろの方に吊るし、自分は前の方に乗っていたが、しばらくするとその像は前の方に来ていた。このように後ろに乗せていても、いつの間にか前の方に来てしまうことが毎日繰り返された。そこで主従は「これは畏れ多いことだ。この像はわれわれが後ろに置いていてもすぐに前の方に移ってゆく。本当に畏れ多いことだ。ゼひ国まで持って運ぶべきだ。」と言った。彼らは慎重に持って運び、一人ずつ交代しながら、持って国までたどり着いた。

そこで彼らは「この精霊の像は御利益があるのかないのか、栄光が大きいのかそうでないのか、温泉の熱い湯の中につけてみよう。」と言って、温泉の熱い湯の中に持って行って沈めた。すると、湯はたちまち冷たくなったので、彼らは「Māng:Yon:²⁰⁾のこの精霊の像はとても大きな栄光を持っている。」と言った。そこでCaw;pha.longは官僚と住民皆に対して「この精霊の像は栄光が大きく、とても強いので、この像を怒らせてはいけません。国の聖木を切って祠を作り、豚を殺し、鶏を焼き、牛、水牛を供えなさい。」と言った。そこで命令通りに精霊のための祠を作った。夜になって仏像は逃げ出し、見えなくなってしまう。》(pp. 73-74)

この文章を文字通りに解釈すれば、当時のセンウィーでは仏教が知られていなかったことになり、同時に、当時のチェンマイでは仏教が信仰されており、センウィーはチェンマイから仏像を盗んで来たことになるが、果たして事実はどうなのであろうか。また、もしこのことが事実でないとするならば、それではなぜこのようなことを書いたのであろうか、その背景を知りたいものである。

3.2 〈精霊が王位の継承に直接絡む記述〉

精霊が現れる場面は、何らかの形で王位の継承に絡む場合が圧倒的に多い。その中でも王の継承資格者である男の子の出生に絡んだり、誰を継承者にするか決める場面を以下に拾い上げてみる。

(7) 《Caw;KhunKom:²¹⁾の御世に至り、従者および侍女は100人もいたが、男の子は一人もなく、王は、もし自分が死んだら後を継ぐ者が誰もいなくなるので、これから先、女たちには皆それぞれ男の子ができるように神にお祈りさせ、自分もまたお祈りを始めた。こうして女たちは皆、王の命令通り、それぞれ毎朝毎晩、子供ができるようにお祈りした。

ある日、深夜の12時を過ぎて精霊がCaw;pha.longKhunKom:の夢の中に現れ「Caw;pha.longKhunKom:よ。もしお前が男の子を欲しければ、イラワジ河のほとりで7日7晩お祭りをしなさい。そうすれば水が流れてきます。そうしたら、そこに流れてきた金の卵を女たちに食べさせなさい。その卵を食べた女は誰でも男の子を産むことができます。」と言った。Caw;pha.longKhunKom:は就寝中にこのような夢を見たので、朝になって目覚めた時、官僚たちと住民たちを呼び、イラワジ河で7日

19) 西暦1471年。

20) チェンマイのこと。

21) Māng:Mit;の第3代の王。

7晩に互って祭りを行いたいと言った。そこで、国中の主従すべてが集まって、イラワジ河のほとりで7日7晩に互って祭りを行ったところ、雨・風が毎日止むことなく、(人々は)金の卵が流れてくるのを待ち受けていた。しかし、金の卵は流れて来ず、7日が経ち、祭りをたたんでそれぞれ国許へ帰って行ったが、(王には)夢の中に現れた精霊の言葉が忘れられず、若い女一人を見張り役と一緒にその河のほとりに留めておいた。王が宮殿に戻って行った後、見張り役の人皆がいちじく²²⁾が一個流れてくるのを見つけ、彼らはそれを拾って若い女に与えた。若い女はそのいちじくを受け取り食べた。食べた後も座って眺めていたが、流れてくるものは何も見付からなかった。陽が暮れたのでそろって帰り、王の元に戻って来て「私たちがずっと河のほとりで見張っていましたが、何も流れてきませんでした。ただ、ちょっと前にいちじくが一個流れてきて、皆がそれを拾って私にくれましたので、私はそれを食べました。」と若い女が話した。Caw;pha.longKhunKom:は「拾って食べたのはよいことだ。私は別にお前を責めたり、残念に思ったりはしていない。」と言ったので若い女は元通り気楽に過ごしていた。

その日からその若い女は妊娠し、10ヵ月が経って臨月に達し、子供を産む時期になった。》(pp. 12-13)

王位を継承する資格があるのは基本的に男であることは前回の拙稿の中で述べておいたが²³⁾、男の子が生まれないことは国の一大事であり、そうした際に精霊が登場し、問題を

解決に導く形になっている。また、次の場面も同じように男の子がなくて困っている状況の場面である。

(8)《Caw;pha.longMëw,pong;²⁴⁾は歳をとっても男の子がなかった。そこで彼は非常に悩み、男の子が欲しくてたまらず、毎日 Ruk.kha.co: 神²⁵⁾、Phung,ma.co: 神²⁶⁾にお祈りしていた。ある日、Caw;pha.longMëw,pong;は若い女の宮殿に入った。その時、その若い女はCaw;pha.longに「あなたはこれまで私の宮殿に入ってきたことがありませんでしたが、ここ5、6日間よくいらっしゃいますね。」と言った。Caw;pha.longMëw,pong;は「これまでここに来たことはない、今日だけだ。」と言って不機嫌になり、人に命じて(彼女を)監視させた。夜中になって Ruk.kha.co: 神が現れ、若い女の宮殿へ入って行った。人々はそれを見て、皆で捕まえようとしたが、捕まえられず、その神は走って宮殿の屋根の上に上り、「Caw;pha.longMëw,pong;よ。お前は男の子が欲しくて毎日神にお祈りしているが、今、私こそ、他でもない、Caw;pha.longHom,mäng;²⁷⁾が神になった姿である。これを信じるかね。」と言った。その時、その神は靴の片方を取って投げ、「Caw;pha.longMëw,pong;よ。もしお前が本当に男の子が欲しいのなら、この靴を信仰しなさい。」と言って消えてしまった。Caw;pha.longMëw,pong;は「この若い女は私に対して正直ではない。その振る舞いは正直ではない。私の命がある間は、その父母、その兄弟の誰とも会うことができないように、彼女にMäng:Maaw:

22) 原文は maak,lä, (*Ficus lanceolata*)。

23) 「センウィー・クロニクルに見られる「タイ国」像 (I) —王の資格をめぐる—」、『アジア・アフリカ言語文化研究』66号, 2003, pp. 275-298

24) 後期 Mäng:Maaw: の第3代 (新初代) の王。

25) 木の神。

26) 地の神。

27) 後期 Mäng:Maaw: の第2代の王。

の南から北まであらゆる場所で乞食をして生活させ、宮殿には居させず、今日限り追い出そう。」と言った。そこで、その若い女は非難を浴びて宮殿を離れ、Mäng:Maaw: の南から北までの至る所で乞食をしながら行ったり来たりするようになった。

若い女は妊娠して10ヵ月になり、LöyLaaw のふもとの Nam.kaay,mö; 村で男の子を3人産んだ。》(pp. 17-18)

ここで生まれた三人の男の子のうちの一人が、シャン (Tay) 族歴史上の大王とされる後の Caw;longSäkhaan,pha.²⁸⁾ となる。この中では王が死後に神 (精霊) となる話が出ているが、別のところでも人が死後に神 (精霊) となる話があって、その点については後でもう一度触れたい。さて、このようにして3人の男の子を授かったものの、子供がまだ幼いうちに王は亡くなってしまふ。そこで王位の継承をめぐり再び精霊が登場することになる。

(9) 《KhunYi;khaangkham: 兄弟²⁹⁾の年齢が5歳になった656年³⁰⁾に父親の Caw;pha.longMëw,pong; が亡くなった。息子の Caw;Yi;khaangkham: は未だ幼少だったので、国を継承する人がなく、官僚たちが考えあぐねているところへ、精霊が官僚の一人の夢の中に現れ「官僚たちよ。もしお前たちが国を幸せにし、名高くしたいと思うなら、Naang:I,kham:lëng:³¹⁾ を王にするがよい。」と言った。精霊が夢の中に

現れてこのように言ったので、官僚たちは Naang:I,kham:lëng: を王にかつぎ上げた。》(pp. 18-19)

王となる資格を持つ者は基本的に男だけであるが、本書の中では例外として4人の女性の王が登場する。この Naang:I,kham:lëng: はその中で最初の女性の王である。

3.3 〈精霊が王の権威を裏付ける記述〉

精霊が王の権威を裏付けるような役割を果たしていると考えられる場面がいくつか見られる。以下にそれらを拾ってみる。

(10) 《KhunYi;kwaay:kham:³²⁾ はこうして Mäng:Cun,ko: へ着いた。父の Caw;KhunKo:³³⁾ はとても喜んで、7日7晩壮大な祭りを行って、皇太子として認め、Caw;KhunTing,³⁴⁾ の子 Naang:I,Pum を貰い受けに行き、二人を結婚させ、長く一緒に暮らさせた。このとき精霊が現れ、KhunYi;kwaay:kham: に一本の刀を差し出した。祭りが終わり、立太子式も終わって、このニュースは Caw;Wong.te,hösëng³⁵⁾ の元に伝わり、(Caw;Wong.te,hösëng は) 家臣を遣わして Caw;Yi;kwaay:kham: に自分に会いにくるよう伝えた。そこで639年³⁶⁾ タイ暦 lap:sai; の年に KhunYi;kwaay:kham: は Caw;Wong.te,hösëng に会いに行った。Caw;Wong.te,hösëng は父親の KhunKom: と一緒に国を治めるよう命令を下した。》(pp. 14-15)

28) 後期 Mäng:Maaw: の第5代 (新3代) の王。

29) 生まれた3人の男の子のうち1人は早くに亡くなり、この時点で生存していたのは2人だけである。また、KhunYi;khaangkham: は後の Caw;longSäkhaan,pha. の幼名である。

30) 西暦1294年。

31) Caw;pha.longMëw,pong; の二女。

32) Mäng:Mit; の第4代の王。

33) Mäng:Mit; の第3代の王。

34) Mäng:Ka.le:/Weng:Sä の王。

35) 中国皇帝を意味する言葉ではあるが、ここに出てくる人物が実際に中国皇帝であったかどうかは疑わしい。

36) 西暦1277年。

(11) 《ここで Mäng:Maaw: の方に話を戻すと、657年³⁷⁾に Caw;pha.longMëw,pong; が亡くなり、Naang:I,kham:lëng: が王となったその時は KhunYi;khaangkham: と KhunSaamlong 兄弟二人とその母親の三人はまだ LöyLaaw のふもとの Nam.kaay,mö; 村に住んでいた。母子三人は畑を耕して生活していた。KhunYi;khaangkham: と KhunSaamlong の二人は成長して 15, 6 歳になっていて、二人の兄弟は畑を耕し、米を作り、豆を植え、きゅうりを植え、年老いた母親を養っていた。ある夜、国の神、木の神と一緒に KhunYi;khaangkham: の夢の中に現れて「KhunYi;khaangkham: よ。お前たち二人がもっと良い生活をしたと思うなら（私の言うことを聞きなさい）。お前たち二人の畑の北側³⁸⁾に大きな石がひとつある。その大きな石の下に印鑑が一個あるので、それをお前たちの家に置いておきなさい。」と言った。KhunYi;khaangkham: は夢の中で精霊にこのように言われた。朝になって起きてきて、朝食を食べた後、兄弟二人はいつものように一緒に畑に出かけた。その時 KhunYi;khaangkham: は精霊が現れて告げたことを弟の Caw;KhunSaamlong に伝え、二人の兄弟はそろって畑の北側に行って眺めたところ、実際に大きな石をひとつ見つけた。そこで兄弟二人はてこを使ってその大きな石を持ち上げたところ、精霊が夢の中で言った通り、印鑑が見つかった。兄弟二人は、それがそんなに重要なものとは知らなかったの、それを箆に入れておいた。お昼を大分過ぎたころ、兄弟二人は一緒に畑を後にして家路についた。帰宅の途中、いろいろな人に出会ったが、彼らは「殿下、お二人はどちらに行き来られた

んでしょうか。」と言って合掌して尋ねた。二人は「畑に行き来しました。」と答えた。こうした人たちと別れて、兄弟は「今はどうしたんだろう。いつもと違うな。会う人みんなが気が狂っているみたいで、自分たちを分かっていない。今しがたわれわれに会った人はお辞儀をして合掌して尋ねていたよ。このような人は本当に気の狂った人だよ。」とお互いに言葉を交わした。兄弟はこのように話しながら家に帰り着くと、二人の兄弟を見に現れた人たちが皆同じような振る舞いをした。その時二人の母親が事情を尋ねたので、兄弟は母親に事の仔細を話した。精霊が KhunYi;khaangkham: の夢の中に現れ、特別なことは何もないのだが、精霊が夢の中で渡してくれた丸い石を一個拾った、と言った。その時、母親がそれを見せるようにと言ったので、Caw;KhunYi;khaangkham: は取り出して母親に渡した。母親はそれを隠し、誰にも言わないようにと言いつけた。》(pp. 20-21)

(12) 《この日の翌日、二人の兄弟が家の近くに茅を刈りに出かけたところ、国を守っている Ruk.kha.co: 神が虎の姿で現れ、Caw;KhunYi;khaangkham: の背中に飛びかかった。しかし虎は彼を咬むことはできなかった。その時二人の兄弟が大声を出して叫んだところ、虎は森の中に逃げて行ってしまった。それからしばらくして、二人の姉の Naang:I,kham:lëng: は王となって 16 年が経ち、673 年³⁹⁾に亡くなった。その後官僚たちは KhunYi;khaangkham: を同年に王として擁立した。KhunYi;khaangkham: は虎に背中を咬まれた逸話から、Caw;longSäkhaan,pha.⁴⁰⁾ と呼ばれる王となった。》(p. 21)

37) 西暦 1295 年。ただし、656 年（西暦 1294 年）の間違いではないか。

38) あるいは「上の方」とも訳せる。原語は nă である。

39) 西暦 1311 年。

40) 後期 Mäng:Maaw: の第 5 代（新 3 代）の王。

(10) では精霊が王の後継者に刀を差し出し、(11) では印鑑を与え、(12) では国神が虎の姿で現れている。王の象徴として印鑑が重要なことは前回の拙稿の中で既に述べておいた⁴¹⁾。また、この Caw;longSākhaan,pha. 以降、Mäng:Maaw: に限らず、シャン (Tay) 王の名前には「虎」の付いた名前が圧倒的に多く現れる。現在に於いても、「虎」はシャン (Tay) 族の象徴的な存在となっている。

3.4 〈人が死後精霊（神）になる記述〉

人が死後精霊（神）になる話は (8) の引用文の中で出てきたが、もう一カ所 Caw;longSākhaan,pha. が自分の弟 Caw;KhunSaamlong を司令官として Mäng:Woy,sa,li, を攻撃させ、勝利を収めたが、密告者の言葉を信じ、Caw;KhunSaamlong に疑いを抱いて、毒を入れた食事を食べさせ、それを食べた弟の Caw;KhunSaamlong が死後精霊となった話が出てくる。

(13) 《兵は Mäng:Woy,sa,li, を離れ、中間点に達した頃 Taaw.säyen:/Taaw.pha.lö, の二人は「Woy,sa,li, のやつらは小心者でどうしようもない。彼らは人口が多く、水牛飼いの子供だけでもわれわれの兵の数を上回っているのに、われわれと戦争することをせず、簡単に降伏してしまい、本当に弱虫なやつらだ。」と言った。Caw;Saamlong はこれを聞きつけ、「お前たち二人はそのようなことを言うてはいけません。彼らは偉い人たちだから、贈り物を用意し、銀、金を送ってきたのであって、お前たち二人のようにけなすのは良くない。」と言った。Caw;Saamlong が二人をこのように論じたところ、二人は脅威と恥ずかしさを感じて、こっそりと使いの者を先に行かせ、Caw;longSākhaan,pha. に「われわ

れ主従の者は公務によって Mäng:Woy,sa,li, に征き、あらゆる分野で勝利を収めました。Mäng:Woy,sa,li, の人はいろいろな贈り物を用意しました。しかし、王様の弟の Caw;Saamlong は正しく行動せず、いやしくも Mäng:Woy,sa,li, の人との間で次のような取り決めをしてしまいました。自分の国に戻ったら、自分の王を捕まえて人質としてあげるよ、と。そして、Caw;Saamlong 自らが王となる、と言いました。これは本当の話です。われわれ二人は主人に完全に従う従者であり、主人をととても敬愛しておりますので、彼ら（のたくらみ）に加わることはできません。彼らのやり方がどうなのかを知った以上、自分たちの主人に知らせないわけには行かず、お知らせするために来ました。」と伝えた。Caw;longSākhaan,pha. は Taaw.säyen:/Taaw.pha.lö, の二人が人を介して伝えてきたこの知らせを受けると、何も考えずに、伝えられたその言葉を信じ、金の器と銀の蒸し鍋にととてもきれいな食べ物を盛り、そこに砒素を入れて、使者に持たせて、王の使いとして Caw;Saamlong の元へ送って、食べさせるようにと伝えた。Caw;Saamlong は事情を知って、すべての兵および Mäng:Woy,sa,li, の人に呼びかけた。「皆さん、われわれは彼⁴²⁾ のために仕事をして Mäng:Woy,sa,li, の領土であらゆる勝利を収めて帰って来ました。なのに、彼は私たちを信用しないで、ほかの二人がわれわれを中傷したのを信じて、食事を作ってそこに砒素を入れて私に送って来ました。私はこれを食べて死にますが、Mäng:Woy,sa,li, の方々、われわれに贈り物を持ってきた方々は、この国に到着後、お帰りなさい。贈り物については、Taaw.säyen:/Taaw.pha.lö, と兵

41) 「センウィー・クロニクルに見られる「タイ国」像（Ⅰ）—王の資格をめぐる—」、『アジア・アフリカ言語文化研究』66号、2003、pp. 292-293

42) Caw;longSākhaan,pha. のこと。

隊たちに Caw;longSākhaan,pha. の元へ持って行かせなさい。あなた方は帰って行っても、われわれが約束したように、2年に一回、3年に一回、朝貢品として反物、金、銀を用意してこの国にいつも届けなさい。あなた方が帰って行った後、私は Caw;longSākhaan,pha. が私に食べるようにと届けた食事を食べましょう。」 Mäng: Woy,sa,li, の人たちは帰って行き、Caw;Saamlong は食事を食べた。彼は死んでこの国⁴³⁾で PhiSa.mäng:⁴⁴⁾ になった。》(p. 25)

3.5 〈現世を律する精霊〉

精霊が公正な神として、現世の悪事を正す行為を Caw;Wong. 母子が犯した母子相姦に関する次の文章の中に見て取ることができる。ただ、ここに出てくる精霊(神)はインド神話に由来するもので、創世神話も含め、本書全体にインド神話の影響が感じられる。

(14) 《さて、Ma,ta.li. 神⁴⁵⁾と Wi.sa.kyung, 神⁴⁶⁾の二人の精霊が人界に降りて来て、人界の書記と Caw;Wong. の書記を連れてインドラ神⁴⁷⁾に読んで説明させたところ、インドラ神は事情を知って怒り、「Caw;Wong. 母子は不徳を行い、バカで野蛮な行為を行っており、人倫を逸脱している。」と云ってのろしを上げ、それが降りて来て白虎となり Mik.thi.la, の町を荒らし回った。君主住民皆一緒になって(白虎と)戦ったが、その虎はインドラ神が送り出した虎であったため、勝つことができなかった。皆で捕まえようとしたが、これも駄目だった。この白虎は 8sök,⁴⁸⁾の背丈があり、とても早

く、一日に三つの国を駆け抜けることができた。》(p. 16)

3.6 〈判断を精霊に仰ぐ記述〉

政を行うに際し、どのような行動をとったらよいのか迷った時に、その判断を精霊(神)に仰ぐ光景が次の文章の中に出てくる。

(15) 《そこで Caw;Naang:pha.hom,mäng:⁴⁹⁾と Caw;Kham:kaay,pha.⁵⁰⁾に住民たちを加えて相談したところ、皆一様に「今 Caw;Wong.te,hösēng がまた、援軍を送るようにと云って来たし、Säki;/Sängam: の方も援軍を送るようにと云って来ている。では、われわれはこの両者のどちらを支援すべきだろうか。」と質問を投げかけた。その時、官僚、王、住民は皆「われわれはどちらを支援しようか話し合ったが結論が出ない。そこで神を呼んでそのお言葉に従うことにしよう。」と言った。そこで「兵を出して Caw;Wong.te,hösēng を支援すべきかどうか」と云って供物を用意して神に尋ねた。老人に白い服を着せて、神の祭壇の近くに行かせて願い事を言わせた。(老人は)「神様、われわれは Caw;Wong.te,hösēng を支援すべきか否か、目に見えるようにお示しください。」と云って、口の中に水を含み、両方の手で両方の耳をふさいで祭壇を離れ、道を歩いて町に着き、そこで口の中の水を吐き出し、両方の耳を開いた。その時、ほえ鹿が二度鳴いたのが聞こえた。このしるしの意味を解釈すると、蛇の顔は吉で、ほえ鹿の顔は凶であるとする古い言い伝えがあるところか

43) Mäng:Köng: のこと。

44) 聖木の精霊。

45) インドラ神の御者。

46) インドラ神の仏師で建築の神。

47) 原文では KhunSi.kya: となっている。

48) 長さの単位で、1sök, はひじから指先までの長さを表す。

49) Sēnwi の第7代(新5代)の王。

50) Sēnwi の第8代(新6代)の王。

ら、Caw;Wong.te,hösēng を支援することは否となる。この後、前と同じようにして Sāki;/Sāngam: を支援することは是非かを神に告げて、答えを示してくれるようお願い事をして、水を口の中に含み、耳をふさいで、町に戻って来て、水を吐き出し、耳を開いた。その時ほえ鹿が四回鳴くのが聞こえた。そこで彼らは、2回は機の神の行いであり、4回は荒々しい豚の行いであるとする古い言い伝えに従ってこのしるしを解釈した。「初めは Caw;Wong.te,hösēng を支援すべきかと神に伺ったのに対し、ほえ鹿は2回鳴いた。今回は Sāki;/Sāngam: を支援すべきかと神に尋ねたのに対し、ほえ鹿は4回鳴いた。後にやった時が4回ほえ鹿が鳴いて、回数が多かったので、われわれは Sāki;/Sāngam: を支援すべきだろう。」と言って、各国は兵を率いて Caw;longKham:kaay, と Caw;Naang:pha.hom, māng: の元へ駆けつけた。》(pp. 35-36)

以上、精霊あるいは神に関する記述を見たが、ここに現れてくる精霊や神は基本的に人に対して何か悪いことをする存在ではなく、王位の継承や人々の日常生活を律する存在として現れていることが分かる。

4. 星占い

精霊が基本的に“良い”存在として現れてくるのに対し、星占いの場合はあまり“良くない”存在で、策略に加担するような場面に現れてくる。尚、星占いの原語は mōmāng: となっていたり mōpe,taang, であったり mōlong となっている⁵¹⁾ が、mō はシャン(Tay)語では通常“何かをできる人、特技を持つ人、名人”などの意味で使われる言葉である。

(7) の引用文の中で、一人の女が妊娠する

ことになったが、このことによって、宮殿にいる女性たちの間で嫉妬心が芽生え、他の女性たちが策略を考えるようになり、こうした策略に星占いが加担している。(7)の続きは次のようになっている。

(16)《子供を産む時期になって他の女性には皆、彼女の周りに集まって注目していた。その若い女性は目まいがして自分の身体が自由がきかなくなった。眺めていた他の女たちは皆、生まれてきた子供に対して嫉妬心を抱き、「子供を足の踵で踏みつけて殺してしまえ。」と言って、その母親には血の付いた布の塊を見せて「あなたの産んだ子は人の子ではなく、血の塊が出てただけなんです。」と言った。女はしばらくの間失神していたため、他の女たちの言ったことを信用するようになった。彼女たちは皆、事実を隠して、若い女に知られないようにしておいた。それから、彼女たちは生まれた子供を見に行き、死んだと思っていたのにまだ死んでいなかったことに気づき、牛飼いを一人呼んで、その子を牛が出入りする路上に捨て置くように命じた。そこで牛飼いは、女たちが言った通りに、子供を持って行って牛が出入りする道の真中に捨てた。朝になって、牛が皆牛舎を出る時になり、群れの頭目の雌牛が最初に出てきて、子供が道の真中に置かれているのを見つけ、他の牛にこの子を避けるよう命じた。そして、その頭目の雌牛が子供を口の中に入れて森の中に連れて行き、そこに置いてミルクを十分に与え、遠くには行かずに、その子供の周りで草を食べていた。夜になって、牛たちが牛舎に戻る時、縞の頭目の雌牛は(その子を)口の中に入れて帰った。こうしたことを毎日繰り返し、一年が経ち、子供が歩けるようになった。女たちの方は、子供が見えない

51) māng: は“国”の意であり、pe,taang, は緬甸語の beding “星占い”からの借用語であり、long は“大きい”を意味する。

ので、死んでしまったものと考えていたが、ある日、その子が頭目の雌牛の背に乗っているのを見つけた。そこで、牛飼いが牛が帰ってくるまでをずっと眺めていると、(その子が) 縞の雌牛の口の中に入って隠れたので、牛飼いはそのことを女たちに伝えた。そこで、女たちのリーダーは皆に病気のふりをさせ、星占いを呼んで、「もし Caw;pha.longKhunKom: が、あなたがた星占いに対して「宮殿の女たちが皆病気になってしまったのは、星によって引き起こされた国内中に及ぶ流行病なのでしょうか。また、自分にも及ぶものなのでしょうか。」と尋ねてきたら、「国内や王様の身に及ぶものではありません。(宮殿の女たちについては)、聖木を切り、祠を建てれば女たちの病気は消えてしまいます。また、縞の頭目の雌牛を神に捧げれば終わります。もしそうしなければ、宮殿の女たちは皆死んでしまうばかりか、王様御自身の身に及ぶことになります。」と答えてください。」と言った。女たちはこのように言い、星占いはこれを引き受けた。その後、Caw;pha.longKhunKom: は星占いを宮殿に呼び、女たちの病気はどうしたのかと尋ねた。そこで星占いは Caw;pha.longKhunKom: に対して「聖木を切り、祠を建てて国神を祭りなさい。そして、縞の頭目の雌牛を生贄として神に捧げれば全て終わります。」と告げた。そこで Caw;pha.longKhunKom: は星占いの言ったことに従い、従者を呼び、祭壇を作り、縞の頭目の雌牛を神に捧げるように、と伝えた。縞の頭目の雌牛はそのことを聞きつけると、子供を吐き出し、(その子供を) 曲がった角の頭目の雌水牛が代わって呑み込んだ。縞の頭目の雌牛は KhunKom: が連れて行って殺し、神に捧げた。宮殿の女たちは皆、病気のふりを止め、元に戻った。》(pp. 13-14)

女たちの嫉妬心に基づく策略は更に続き、星占いの加担も続く。

(17) 《曲がった角の雌水牛が口の中に呑み込んで行った後、5, 6, 7 日が経ち、曲がった角の雌水牛が子供を口に含んでいるのを(飼い主が) 見つけ、この子は精霊なのだろうかそれとも人間なのだろうかと自問した。この子が曲がった角の頭目の雌水牛の口の中に入り込む度に、水牛の飼い主は女たちに伝えた。女たちはそのことを知って、星占いを呼び、前回と同じように言って、宮殿の中の皆が病気のふりをした。そこで Caw;pha.longKhunKom: は星占いを呼んで尋ねた。星占いは、前回と同じように、女たちが言いつけてあるので、星占いは王に対して「曲がった角をもつ頭目の雌水牛を神に生贄として捧げなさい。」と言った。曲がった角をもつ頭目の雌水牛は、子供を呑み込んで逃げて行き、Ka.le:/Weng:Sä に達し、I,Naang:Pum の水牛の群れの中に入った。》(p. 14)

以上が女性の嫉妬心に基づく策略に星占いが加担した場面であるが、中国軍の指揮官が Caw;longSäkhaan,pha. の居る Weng:Ce;laan. 攻略を狙って考えた計略に加担した星占いもいる。シャン (Tay) の大王 Caw;longSäkhaan,pha. もその計略にはまったく気付かず、中国人星占いを完全に信用し、とても喜んでいる。

(18) 《その時中国の指揮官は Weng:Ce;laan. を占領するための計略を考えて、一人の星占いに伝えた。その星占いには Weng:Ce;laan. に住んで、他の人が(町から) 逃げ出すようにするよう命じた。そこで中国人の星占いは Weng:Ce;laan. に来て家を建てて住み込んだ。Caw;longSäkhaan,pha. は中国人の星占いを呼んで、国のこと、自分のことにつ

いて聞き、これから先どうであるのか、良いのか、悪いのか尋ねた。そこで中国人の星占いは、いろいろと占って「この Ce;laan. の町にはこれから先、平穩で有名になるようなものは何もありません。」と言った。そこで Caw;longSākhaan,pha. は「では、平穩で町を造るにふさわしい場所があるか占ってみてくれ。」と言った。星占いは、占って「この北の 2～3tēng,⁵²⁾ の所で Maaw: 河の北側に町を作れば、銀、金が出る井戸が町の真中にあります。これまでよりもずっと良く、何百倍、何千倍も有名になります。」と答えた。Caw;longSākhaan,pha. は「分かった。」と言った。725 年⁵³⁾ に至り、Weng: Ce;laan. を出て Weng:Ta;sop:u を建設した。この町を造るに当たり、中国人の星占いは、(予め) 土の中に隠しておいた金の鍋を掘り出して Caw;longSākhaan,pha. に見せた。そこで Caw;longSākhaan,pha. は「占いの通りだ。」と言って、とても喜んだ。》(p. 27)

ここまでくれば、なにやら現代政治と重なって見えてくる人も多いかもしれないが、ジャン (Tay) 語で書かれたクロニクルにこのようなことが書かれていることは間違いない事実であって、不思議に思われると同時に、興味の尽きないところでもある。また、中国人星占いが中国皇帝と喧嘩になって、中国を追放されたが、センウィーに移り住み、時のセンウィー王に大歓迎された話も出ている。

(19) 《その頃中国では Min.kum,ye, と名乗る有名な星占いが一人いて、この人が Caw;Wong.te,hōsēng と喧嘩になった。そこで (Caw;Wong.te,hōsēng は) 星占い

を非難して追放したので、(その星占いは) Māng:Sēnwi に下りて来て住んでいた。Caw;longSāhom,pha.⁵⁴⁾ はこの星占いの Min.kum,ye, を呼んで、どこに町を建設したらよいかを占ってもらった。そこで中国人星占いは、その場所を示した。その場所とは、西の方で、Laang: 河が Tu; 河に合流する地点である。そこで 1024 年⁵⁵⁾、タイ暦 māng:haw の年に、Caw;longSāhom,pha. は Laang: 河の東側を離れて Weng:Sop:pong,tu; に移り住んだ。Caw;longSāhom,pha. はこの中国人星占いをとても気に入って、たくさんの褒美を与え、Māng:Wūn: の王とした。このとき以来、Māng:Wūn: は Māng:Sinkhu:ye, と呼ばれるようになった。》(p. 47)

以上が本書に現れる星占いに関する記述のすべてであるが、先に見てきた精霊の場合と違って、何か一風変わったウラのある存在として描かれている。また、その裏には中国の影も見えており、(14) 及び (15) の引用文の中で精霊が反中国的であるのとは対照的である。

5. 結論

以上、ジャン (Tay) 語で書かれたセンウィー・クロニクル解題の第二回目として、その中から、精霊信仰や星占いなど、彼らの政治・社会生活を支えている精神的側面に関する記述を探ってみた。これらの記述から明らかになったことは、まず第一に、本書は仏教とはまったく関係のない背景の中で書かれていることである。第二に、精霊や星占いは王位の継承や国の政策決定に深くかかわっていることである。特に精霊は王位の継承やそ

52) 1tēng,= 約 2 マイル。

53) 2 西暦 1363 年。

54) Sēnwi の新々第 3 代の王。

55) 西暦 1662 年。

の権威付けに深くかかわっている。第三に、精霊は基本的に“良い”存在として描かれているのに対し、星占いはどちらかと言えばあまり“良くない”存在として描かれている。ちなみにシャン（Tay）文語文では *taay* “死亡する”の婉曲な用語として緬甸語由来の *naat;ywa,caam*, “霊界に召される”と云う表現がよく使われる。

今後は本書に書かれていることが事実かどうかをしっかりと確認することが先ず必要である。歴史を専門としない筆者がそのような確認をする術を知らないが、単純な感覚として、どう見ても事実と考えられる事柄は少ないように思われる。しかし、単に事実でない、ということだけで、本書の価値がないということにはならない。なぜならば、こうしたシャン（Tay）語で書かれたものが存在すること自体に何らかの意味があるからである。ここに書かれた事柄が大部分事実でないとするならば、では、どうしてそのようなことが書かれたのであろうか、その背景を探ってみることはきわめて重要である。

参考文献

- 新谷忠彦（編著）（1998）『黄金の四角地帯—シャン文化圏の歴史・言語・民族』慶友社
 新谷忠彦, *Caw Caay Hân Maü* (2000) 『シャン（Tay）語音韻論と文字法』, アジア・アフリカ言語文化研究所
 新谷忠彦（2003）「センウィー・クロニクルに見られる「タイ国」像（I）—王の資格をめぐる—」, 『アジア・アフリカ言語文化研究』66号, pp. 275-298
 新谷忠彦（2004）「チェントウン再訪の旅」, 『通信』111号, pp. 3-18
 新谷忠彦（監訳）（2005）『センウィー王統紀』, ILAEP

原稿受領日—2006年7月7日
 掲載決定日—2007年4月12日

Journal of Asian and African Studies

Published by the Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

The Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), an institution affiliated with the Tokyo University of Foreign Studies, has worked to implement and stimulate research on the languages, linguistics, history, cultural anthropology and ethnology of Asia and Africa since its foundation in 1964. It was the first Inter-University Institution to be designated in the area of Humanities and Social Sciences in Japan, and has been engaged in the computerization of data in Asian and African languages and cultures since the 1970s. This area of specialty has been strengthened further by the establishment of the Information Resources Center in 1997, the main purpose of which is to process information resources pertaining to the languages and cultures of Asia and Africa.

The *Journal of Asian and African Studies* welcomes contributions of "Articles" and "Source Materials" in Japanese, English, or French. Articles present original work focusing on linguistic, cultural and/or historical studies related to Asia and Africa. Source Materials provide data to be shared with researchers in relevant fields, such as texts with transcription and translation, or word lists of a language that has been little described. All papers submitted for publication in the Journal are reviewed anonymously by at least two referees.

Guidelines for Authors

To submit a manuscript for consideration, send three hard copies and the computer file to the Editorial Committee (address below). Microsoft Word files (.doc), rich-text files (.rtf) are preferred formats. An Adobe Acrobat file (.pdf) may replace the hard copies. When special fonts or symbols are used in the manuscript, they should be listed on a separate sheet. Regardless of the category of the submission, the paper must be an original work of the author(s) should not have been previously published elsewhere and should not be simultaneously under consideration for another journal.

Manuscripts must be either printed out or typewritten on A4 size paper, single-sided with 22 mm margins. The body of the text must be in 12pt fonts and double-spaced. On the first page of the manuscript, only the title of the paper, the name(s) and the affiliation(s) of the author(s), and the category submitted (either "Article" or "Source Material") should be indicated. This information (apart from the title) should not appear elsewhere in the manuscript.

Any manuscript that does not follow the style of the Journal will be returned to the author. In particular, the following should be observed.

- a) The second page should start with the title, followed by an Abstract in English. (Do NOT include the name of the author here.)
- b) Following the Abstract, supply a table of contents and a list of five keywords in English.
- c) Acknowledgements should be in a footnote marked with "*" immediately following the title. Footnotes should be numbered consecutively throughout the manuscript.
- d) References in the text should appear in the following form: Taylor 1976: 189–190.
Full references should be provided at the end of the text, following the style of the Journal.
- e) Tables, figures, and photographs should be attached on separate sheets, and the approximate position where they should appear must be indicated in the text. All the tables, figures and photographs must be numbered and have a title. A clear copy of each of the tables, figures and photographs suitable for printing should be submitted in addition to those sent as a part of the three required copies of the manuscript.
- f) Whenever a form or sentence of a language that is different from the one used for the text is cited, both word-to-word (or morpheme-to-morpheme) translation (or, 'gloss') and the translation should be provided. Examples are shown below.

- (1) *nákorera ébaná.*
I.am.working.for children
'I am working for the children.'
- (2) *n-á-kor-er-a ébaná.*
1SG.SUB-PRES.PROG-WORK-BEN-FIN children
'I am working for the children.'

When such forms and/or sentences are cited in the text, they should be in italics.

The author will be required to check the first proof, and the second (and later) proof(s) if the Editorial Committee considers it necessary. Apart from the corrections of typographical errors, no substantive changes will be allowed. It should be noted that it is considered to be a part of the agreement in publishing a work in the Journal that the Editorial Committee reserves the right to reproduce and transmit all the contributions published in the Journal by electronic and other means (such as on the Institute web site).

All communications regarding publication in the Journal, including submission of manuscripts and inquiries about previous issues, should be sent to:

The Editorial Committee
Journal of Asian and African Studies
Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa
Tokyo University of Foreign Studies
3-11-1 Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534 Japan.
E-mail: edit-js@aa.tufs.ac.jp

執筆要領 (2004年9月改訂)

1. 原稿は、日本語・英語・フランス語のいずれかを使用すること。
2. 原稿は、「論文」または「資料」とする。「論文」は、執筆者自身による未発表の研究論文、「資料」は、研究・分析のための資料を研究者一般が利用できる形にして掲載するもので、言語テキスト、語彙資料、歴史資料など。原稿1枚目表紙には「論文」「資料」の別を明記する。
3. 原稿は、投稿段階でハードコピーおよびプリントアウトに用いた文書ファイルを提出することとし、前者を正本とする。特殊文字・記号を用いた原稿の場合には、その一覧表のプリントアウトを添える。なお、pdfファイルをもって、ハードコピーに代えることができる。
 - ・ハードコピー原稿はA4判とし、以下の形式で3部提出すること。
 - ・天地左右とも余白22ミリ、日本語の場合は文字サイズ10.5ポイントにて、43字×40行、英語・フランス語の場合は、文字サイズ12ポイントを使用し、ダブル・スペースで入力すること。
 - ・脚注・図版・写真などを割付けた原稿のほか、それぞれ巻末にまとめて添え、挿入箇所を本文中に記してもよい。また、鮮明な図版・写真原稿は1部とし、他の2部はコピーでよい。
4. 英語およびフランス語の原稿の場合、タイプライターによる投稿も認める。その場合、行間はダブルスペースとし、イタリック体の箇所には下線を施すこと。また、この場合にも、5.以下の規定に従うこと。
5. 原稿は、1枚目表紙に、「論文」「資料」の別のほか、表題、執筆者名、所属（日本語原稿の場合には、日本語・英語の両文）を記す。その他の箇所には、執筆者名および所属など筆者を特定できる情報を記載しないこと。
6. 2枚目以降は、論文または資料の本文とし、「論文」「資料」の別を記し、表題に続いて要旨、目次、本文と、ジャーナルの形式に従って執筆のこと。また、特に次の点に注意すること。
 - a. 要旨は、日本語・フランス語の論文および資料の場合には英語とすること。
 - b. 表題、要旨に続き、章、節などの大・中までの見出しを掲げ、目次として記すこと。
 - c. キーワードは日本語と英語それぞれ5語を附すこと。英語およびフランス語の場合には、英語5語のキーワードを附すこと。
 - d. 注は脚注とし、謝辞などはタイトル行に「*」として入れる。続けて1から始まる通し番号とすること。
 - e. 論文などに本文中で言及し、また引用する場合には次のような形で著者名、出版年、ページを記す。

Sapir 1925: 40-41.
今西 1972b: 25.
7. 参考文献は稿末に一覧としてまとめる。その場合、著者の姓のアルファベット順とし、同著者による同年の文献が複数あるものについては、タイトルのアルファベット順に2004a, 2004b.として区別すること。なお、見やすくするために文献を言語別に分けてもよい。この場合には、日本語文献については五十音順とする。文献の記載方法は次の通りとする。
 - a. 単行本 [例]

Bloomfield, Leonard. 1933. *Language*. New York: Henry Holt & Co.
 - b. 雑誌 [例]

前嶋信次 1966「テリアカ考—文化交流史上から見た一薬品の伝播について」『史学』38 (4): 1-39.

Sapir, Edward. 1925. "Sound Pattern in Language." *Language*, 1: 37-51.
 - c. 論文集掲載論文 [例]

Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi, C. W. Arensberg and H. W. Pearson, eds.), 243-270, Chicago: The Free Press.

白鳥庫吉 1944.「拂菻問題の新解釈」『白鳥博士記念論文集（東洋学報 29 (3・4)』, 407-500, 東洋協会学術調査部。

*同一論文集の論文を多数引用している場合、その論文集自体を単行本の扱いで見出しとして出し、各論文には次のような要領で論文集を示す方式を取ってもよい。

Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi et al. eds.), 243-270.
8. 本文以外の言語の引用には、必ず本文で用いた言語で訳をつける。また、言語学における例文の引用などについては、以下のように、語または形態素ごとに訳「グロス」をつけること。
 - (1) nákorera ébaná
I.am.working.for children
'I am working for the children.'
 - (2) n-á-kor-er-a ébaná
1SG.SUB-PRES.PROG-work-BEN-FIN children
'I am working for the children.'
 - (3) n-á-kor-er-a ébaná
1 単主語-現在進行-働く-受益-語尾 子供たち
「私は子供たちのために働いている。」
9. 校正は、初校を著者校正とし、資料などの性質上、必要と認められた場合には二校目以降も著者が行う。校正時の訂正は、誤植および字句の修正以外は認めない。

*当執筆要領は『アジア・アフリカ言語文化研究』第70号 (2005年3月末・9月末刊行) より適用する。

投 稿 規 定

1. 原稿の内容は、アジア・アフリカの言語文化研究に学術的に寄与しうるものとします。
2. 投稿された原稿は、レフェリー制度を通じて審査の上、当編集委員会が最終的な採否の決定をします。また採否にかかわらず、原則として原稿（フロッピー、CD、図表等を含む）は返却しません。
3. 投稿者の資格は、特に制限しません。
4. 原稿の分量は制限しません。
5. 投稿原稿は、他の学術誌に過去掲載されていないもの、投稿時点で他誌に投稿中でないものに限ります。
6. 〈特集〉枠を設けることができます。その枠は、研究ユニット、センター、共同研究プロジェクト、シンポジウムなど、AA 研究所員が行った研究成果の公表を、原則とします。
7. 〈特集〉の総原稿枚数は、400 字詰め原稿用紙 500 枚、欧文は A-4 ダブルスペースで 150 枚までを目安とします。この枚数の範囲内において個別論文の枚数については、特に制限を設けません。
8. 〈特集〉に寄せられた原稿の査読の手続きは、〈特集〉以外の論文と同じとします。論文 1 本につき、2 名の査読を受けることとします。
9. 図・写真版は本文色と同じ単色刷りとします。
10. 稿料の支払い、掲載料の徴収は行いません。なお、著者に抜刷を 50 部贈呈します。それ以外にも、あらかじめ注文があれば、実費で作成します。
11. 締切り期日は、9 月 30 日（3 月 31 日発行）及び 3 月 31 日（9 月 30 日発行）とします。
12. 本誌に発表されたものを転載する場合は、あらかじめ当研究所編集委員会にご一報の上、出版物を一部ご寄贈ください。
13. 編集委員会は本誌に掲載された全ての原稿を電子化媒体によって複製、公開し、公衆に送信することができるものとします。
14. 連絡先：東京外国語大学
アジア・アフリカ言語文化研究所
編集委員会
〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1
電話：042-330-5600
FAX：042-330-5610
編集事務室（直）042-330-5609
URL：http://www.aa.tufs.ac.jp
E-mail：edit-js@aa.tufs.ac.jp

● 編 集 後 記 ●

『アジア・アフリカ言語文化研究』73 号編集委員会は国内外から合計 19 点（「論文」15 点・「資料」4 点）の投稿原稿を受理しました。各投稿原稿は少なくとも 2 名の査読者（所外の査読者を含む）による慎重な審査を実施いたしました。その結果、合計 7 点（「論文」6 点、「資料」1 点）が採択され、当誌に掲載されました。

アジア・アフリカ言語文化研究 73 号

2007 年 3 月 31 日印刷発行

編集・発行：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所
〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1
(電話 042-330-5600)

編集担当者：栗原浩英、呉人徳司、中谷英明、稗田乃、深澤秀夫（委員長）
(50 音順)

表紙デザイン：杉浦康平、佐藤篤司、宮脇宗平

印刷：中西印刷株式会社
〒602-8048 京都市上京区下立売小川東入