「鹽の義務」と「聖戰」との閒で

濱田正美

一　問題の所在
二　清朝の立場―天命―
三　ムスリムの立場
　(1)　ダール・アル・イスラームか、ダール・アル・ハルブか
　(2)　「鹽の義務」
　(3)　「聖　戰」
四　「鹽の義務」と「聖戰」の閒で

一　問題の所在

清朝の版圖に組み込まれた內陸アジアの諸地域のうち、モンゴリアとチベットに對する清の統治は、前者では清國皇帝とモンゴル王侯閒の主從關係、後者の場合は同じく清國皇帝とダライ・ラマの閒の、出家とその大檀越としての關係に基づいて「合法性」を獲得していたと考えられている。(1) ならば、清の內陸アジアのうち、殘る東トルキスタン、就中タリム盆地のオアシスの住民の眼に、異敎徒である清朝の支配は如何なるものとして「合法化」されていたのか。以下に論じようとするのはこの問題である。東トルキスタンのムスリムは、軍事征服によってもたらされた清朝（及び中華民國と人民共和國）の統治を合法化はおろか毫も是認しておらず常に抵抗を繼續して來た、とする立場(2)からは、こうした問題設定自體

が既に爲にするものであるとの非難を被ることであろう。しかし、清朝に與してその統治の一端を擔った人々が存在したことも亦紛れのない事實であり、彼らの閒に働いたであろう合理化のメカニズムに檢討を加えることもあながち無意味とは思われない。以下では蛇足ながら先ず清朝の側について、その東トルキスタンの支配を合理化する理念を確認し、ついでムスリムの側の心意と理念について檢討を加えたい。

二　清朝の立場—天命—

乾隆帝によれば、東トルキスタンの征服は天佑によって建てられた「非常之功」に他ならなかった。(3)「漢唐の盛時も亦頗る能く威行われ、天山迤南は官を建て都を設くると雖ども、而して天山迤北は本より至る能わざるなり。卽ち一二の羈縻の國有るも、然れども叛服常ならず、征調應ずるなし。又安んぞ能く其の地を履みて之を疆索しえん哉。(4)」しかるに今、漢唐の不可能事を爲し得たのであるからには、自らこそが最も良く「天に順う者」であると乾隆帝は自負していたことであろう。「異族」でありながら中華文明のチャンピオンを以て任じた彼にとっては、敬天は人類の普遍でなければならなかった。

今、漢語を以て天を指さば則ち天と曰い、國語を以て天を指さば則ち阿卜喀 abka と曰い、蒙古語準語をもって天を指さば則ち騰格里 tenggeri と曰い、西番語を以て天を指さば則ち那木喀 nam mkha' と曰い、回語を以て天を指さば則ち阿思滿 asmān と曰う。令し回人天を指して以て漢人に告げて此アースマーンなりと曰わば、漢人必ずや以て非と爲さん。漢人天を指して以て回人に告げて此天なりと曰わば、回人も亦必ずや以て非と爲さん。此も亦一の非なり。彼も亦一の非なり。庸詎之を知熟して以て是と爲さんや。然れども仰首して以て昭昭の上に在るを望まば、漢人は以て天と爲して之を敬い、回人は以てアースマーンと爲して之を敬う。是卽ち其れ大同なり。實に既に名を同じくすれば亦同じからざる無し。(5)

故榎一雄教授によって、同文の思想もしくは linguistic universality と命名された乾隆帝の世界觀及びそれに基づく言語觀が、[6] 實は天道の普遍性に對する確信に支えられたものであったことは、天とアースマーンを同一のものとする上引の文章からも十分に窺うことが出來よう。東トルキスタンの征服が天道に叶うものであったことは、清朝の側では自明の事柄であった。例えば、乾隆の盛世を深く慕い、懷かしむ一面をも併せ持ったといわれる龔自珍はその「西域置行省議」[7][8]にいう。「高宗皇帝は又天運に應じて生まれ、天運に應じて武を用い……西邊を開拓す。」だから、天と乾隆の志を繼ぎ、かつは凍死、餓死が出るほどの中國の困難を解決するには、京師の遊民を始め直隸、山東、河南、陝西、甘肅の民を新疆に移して行省を置かねばならない。龔自珍の「平等主義」はここでも發揮され、旗戸が納稅の面で若干優遇される外は、新疆の人民は皆一律に遇されることになる。「新遷の人等及び旗人回人等は未だ能く書を知らず。まさに請うらくは三十年の後に於て學宮を立て、生員を設け、鄉試を擧ぐべく、現在は議を庸うるなかれ。」龔自珍には、天道を載せた「書」の普遍性はもとより疑うべくもなく、その死後およそ四〇年、東トルキスタンを再征服した清朝がその地のムスリムに對し、「彼の殊俗を變じて我が華風に同じからしめん」とする政策を實行し、先ずは漢語の學習を強制したとき、猛烈な反抗が沸き起こることを知る由もなかった。[9] 「駝羊を以て回男を視ざれ。禽雀を以て回女を侍せざれ。回人は皆內地の人なり。世僕なり」[10]と新疆に赴任する旗人に書き送り、同時代の「清國人」の誰よりも「回人」に對する同情を示し得た龔自珍にあっても、ムスリムにも彼らの「天道」があり、それを載せた「書」が存在するという認識は恐らく皆無であった。

東トルキスタンの支配は天命によるとの確信は、歷史的經緯にも支えられていた。一六三五年、ホンタイジは元の制誥之寶を入手し、翌年にはモンゴル諸王侯からボグド・セチェン・ハンの稱號を奉られた。[11] 「是我が大清の受命の始めたり。」マンジュのハンが、既にモンゴルにハンとして君臨した以上は、「有元之臣僕」[12]に過ぎぬジュンガルはこれに從わねばならぬ筈であった。そのジュンガルの支配下にあり、しかも近い過去までチャガタイの後裔に統治されていた東トルキスタンを版圖に加えることは、これまた天命を受けた清朝の當然の權利もしくは義務とみなされた。が、清朝皇帝がチ

ンギス・ハンに發する正統を繼ぐ者であるという認識を東トルキスタンの住民が共有していたか否かは別に考えなければならない。(13)

三　ムスリムの立場

(1)　ダール・アル・イスラームか、ダール・アル・ハルブか

世界を「イスラームの家」と「戰爭の家」に二分する觀念は、コーラン自體には見いだされぬものの、ハディースはその起源をメディナ時代に遡らせているという。(14) 古典法學の確立とともにこの觀念はイスラームの基本的な世界觀となり、ムスリムはシャリーアの支配が及ばぬ地域で生きることは出來なかった。「戰爭の家」へ赴くことは一般に makrūh（非難に値する行爲）とされ、不信者に捕らえられたムスリムを買い戻すための旅行のみが辛うじて合法とされた。又、不信者の支配地域にあってイスラームに改宗した者には、ムハンマドのヒジュラの故事に倣い「イスラームの家」へ遷居することが求められた。(15) 一度は「イスラームの家」に含まれた地域が再び不信者に占領されることも「理論上」は充分にありえたから、萬事に怠りない古典法學者たちは、「イスラームの家」が「戰爭の家」に淪落したと見なし得る條件を措定していた。即ちアブー・ハニーファに歸せられるところによれば、不信者に占領された地域において、1．イスラームの法に代って不信者の法が行われ、2．當該の地域が直接「戰爭の家」に境を接しており、3．ムスリム及び彼らのズィンミーが如何なる保護にも與れない場合には、その地域は再び「戰爭の家」になったとされた。(16) ところで、こうした事態が先ず實際に發生したのはアンダルシアとシチリアであったから、マグリブで優勢であったマーリキー派の法學者がまずこの問題に直面することになった。彼らの意見は既に區々であり、キリスト教徒の支配者が寛容であり、ムスリムがシャリーアに從って生活することを認める場合には、征服された土地に留まることを是とする者や、更には、たとえ不信者の支配者

が不寛容であっても、生き延びるためには信仰を隠してこれに服従することさえ止むなしとする者もあったが、多數意見は「イスラームの家」へのヒジュラを行うべしとするものであったという。[17] やがて、ヨーロッパ勢力の侵入が始まるとともに、この問題へ回答を與えることは全イスラーム世界にとって喫緊の課題となった。例えばインドでは既に一八世紀に、シャー・ワリー・アッラーはムスリムの領域を占領したヒンドゥーに對するジハードの呼びかけを行っていたが、その子シャー・アブド・アル・アズィーズは一八〇三年に、英國の占領後のインドは既に「戰爭の家」となったとの教旨を發して、同宗者に他のイスラーム國家への移住を勸めた。[18] 「そこからジハードの呼びかけまで僅か一歩であり、その一歩もやがて踏まれることになったのである。[19]」そうした狀況のなかで、ベンガル・シヴィル・サーヴィスの W. W. Hunter は、*The Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel against the Queen?*, London 1871 という、今日からすれば支配のためのオリエンタリズムの典型とみなされるであろう、しかし依然として「有用な」書物を著し、各法學派の見解を紹介した。メッカのハナフィー派とシャーフィイー派のムフティーの見解は、イスラームの規定が若干であろうとも遵守されている地域は「イスラームの家」であるというものであり、マーリキー派のムフティーによれば、「イスラームの家」は不信者による占領によって直ちに「戰爭の家」に變るのではなく、その變化は、總てもしくは殆どのイスラームの法規（ḥukm）が當該の地域から失われた時に發生する、とみなされた。[20] フクムが僅かひとつでも維持される限りは「イスラームの家」であるとの極端な說も存在した。[21] 一九世紀以降のイスラーム世界における、「イスラームの家」と「戰爭の家」の區分に關する議論及びこれと關連するジハード論の展開については既に多くの研究があるが、なお究明すべき問題もあるように思われる。

ところで、東トルキスタンではどうであったか。一九世紀後半遲くも今世紀の初頭には、こうした問題の存在が知られていたことは、『ターリヒ・アムニーヤ』[22]に見える以下の挿話から確認される。卽ちヤークーブ・ベグの妻方の甥であるサイイド・ヤークーブ・ハンがカシュガルに現れて、ヤークーブ・ベグにオスマン帝國への遣使を勸める件である。

正義が整えられたこのとき、タシュケントの人 Qāḍī Ḫān tūram（即ちサイイド・ヤークーブ・ハン）が兩聖都の巡禮から戻ってカシュガルに到着した。彼はルームのハリーファに使節を送るようベダウラット陛下を説得した。陛下は親愛の情を示され、（オスマン皇帝が）信徒の長、地表のハリーファであらせられるからには、余は使節を送り余の賀詞を屆けよう、と言って、我執を捨て恐縮の意を示された。そのとき、カーディー・ハン・トレムは（以下のように）言上した。タシュケントをロシア人が取ってから後、國（yurt）の信仰厚く優れたウラマーたちは、今や我々にとりこのユルトは禁じられたもの（ḥarām）となった、といってロシアへの服從を拒否し、聖なるスンナーその制定者の上に祝福あれかしーを模倣してヒジュラを選擇いたしました。私も、彼らと共にヒジュラを選擇し、兩聖都の氣高き巡禮を果して歸還し、ルームへ行ってしばらく滯在いたしました。(23)

ヤークーブ・ハンは更に言葉を繼いで、ルームのハリーファは全ムスリムの保護者であることを強調し、遣使を勸めたことになっている。ところが、オスマン側の史料によれば、ヤークーブ・ハンは、コーカンド・ハン國の使節として、遲くとも一八六五年の八月以前にはイスタンブルに到着し、その後に五月中旬のタシュケントの陷落の報を受け取ったことが確實であるから、(24) ロシアの占領の結果ヒジュラを行ったという彼の言葉には虚僞を認めざるを得ない。そもそも、この件全體が、著者であるムッラー・ムーサーの創作である可能性すら否定出來ない。しかし、ここに語られるところがもし事實であれば一八七〇年頃、著者の空想であるとしても、これが書かれた一九〇三年までには、預言者のスンナに倣う、「戰爭の家」に淪落した故郷からのヒジュラという觀念が知られていたことは確實である。が、それ以前の時代については、東トルキスタンのウラマーがこの問題について議論を行っていたという直接的な證據は、今のところ見出されない。それどころか、不信者の支配に關して、イスラーム法理論とは異なる原理に基づく見方も存在していたように見受けられる。

(2) 「鹽の義務」

イスラームを受容して以降の東トルキスタンは、常に「イスラームの家」の邊境に位置し「戰爭の家」と境を接していた。モグーリスターン・ハン國の支配下に置かれたトルコ語を話すオアシス住民が、自分達と支配者であるモグールとの民族的「差異」を認識していたか否かは知る由もないが、少なくともモグールがかつては異教徒であり、しかも異教徒でありつづけていたジュンガル、即ち彼らの呼稱によればカルマックと「同族」であることは意識していた形跡がある。[25] それのみならず、例えばムッラー・ムーサーが、「イリにおいてチョラース部の出身のクンタジというカルマック」Īlidā Çurās naslidin Qūngtājī degān Qālmāq (TḤms, f. 22r) が支配者になった、と述べているのは、モグーリスターンの有力部族であるチョラースとオイラトのチョロースが起源を同じくするものであると考えられていた可能性をも示唆している。[26] モグールとオイラトの關係には依然不明の點が多いが、例えば一七世紀の中葉、若干のオイラトの首領たちが手勢とともに、いわば傭兵としてモグールのハンに從い、その集團はカラヤンチュク qarayançuq と呼ばれていたという一事をもってしても、[27] 兩者が單にムスリムと不信者として對立していたのではないことは明白であろう。ともあれ、カラヤンチュクが史料に登場するのとほぼ同じ時期からジュンガルは東トルキスタンへの侵入を本格化し、ガルダンは一六八〇年には終にカシュガル、ヤルカンドを占領した。[28] かくして、ハルトマンがいうところの「イスラーム神聖國家」は、皮肉なことに不信者の宗主權の下に成立したのである。ガルダン・ツェリンの死後ジュンガルに內紛が勃發する以前には、ウヴァイシーヤの系統に連なり、それ故にジュンガルと結んだイーシャーニーヤ（白山黨）とは相容れなかったと思われるトゥルファンのアミーン・ホージャ[29]の勢力を除けば、ジュンガルに對する抵抗が存在した形跡は認められない。乾隆の征服に先だって東トルキスタンは既に一世紀に近い不信者の支配を經驗していたのである。

先にも述べたように、清朝からすればタリム盆地の征服はジュンガル征服の當然の歸結であったから、「回部」をモン

ゴルに准じて扱うことも當然の成行きであった。清朝の支配の下で王公の位をえたムスリムに對する處遇は「蒙古の例に准照」し、彼らを旗籍に加える際には蒙古旗に附隷させ、その系譜は『外藩蒙古回部王公表傳』に記錄し、「蒙古則例を承辨」して『回疆則例』を編纂する等々のことはその實例である。が、同時にモンゴルとムスリムに對する清朝の態度には顯著な相違も存在した。例えば、『蒙古律令』と『回疆則例』を比較すると、前者が、その實效性にはさまざまな問題があるにせよ、(30) 卷六盜賊以下に具體的な刑罰規定を含むのに對し、後者の內容は多くがムスリム王公の處遇に關するものであり、被支配層にかかわる規定は殆ど見出されない。周知の如く、清朝の支配は直接には一般のムスリムに及んでいなかったのであり、辮髮を強制するどころか一般には禁止し、ムスリムから盜みを働いた「內地の人」をも「回疆の例に照らして」處斷するという一連の懷柔的政策(31)は、確かに「イスラームの家」か「戰爭の家」かという問題意識を希薄化するのに資したことであろう。ムスリムの王公やベグたちは、自身は清朝から幾多の掣肘をうけながらも、被支配民に對してはさながら眞の支配者の如きポーズを取ることが可能であった。

このような背景を考慮に入れて始めて、清朝支配時代に東トルキスタンで書かれた文獻に散見する、王公やベグたちの名が、彼らの實態からすれば夜郎自大という外ないほどに仰々しい稱號や美辭で飾られるという些か奇妙な現象を理解することが出來ると思われる。實例を幾つか見てみよう。トゥルファンのアミーン・ホージャは、「當代のスルターン、時のパーディシャー、尊敬の天空の太陽、幸運の天頂の月、莊嚴の庭園への道、高貴さの偉大なる星、スーフィー・ホージャムとして著名なる聖者（ワリー・アッラー）ミル・ハビーブ・アッラー猊下の息子（である）ニヤーズ・ホージャ・アホーンド猊下の息子、我らのスルターンにして指導者である信徒の長、アミーン・ホージャ・ベグ猊下(32)」と呼ばれ、『ターリーヒ・ラシーディー』をチャガタイ語に翻譯させたスポンサーの名は、「慈悲深き預言者猊下へ奉仕する榮光を辱なくされたアミール、主權の在處（dār al-saltana）ホタンのハーキム、卽ち Muḥammad ʻAzīz wāng ḥākim beg ibn ʻAbd al-Raḥmān wāng ḥākim beg 神が彼の國家を永續させ、その主權を永遠ならしめ給いますよう(33)」と記されている。又、

ジャハーンギール・ホージャの「反亂」の後にカシュガルのハーキムに任じられた Ẓuhūr al-dīn とその同族のトゥルファン郡王 Muḥammad Afridūn（但し、兩者の具體的關係は不明）については、「かの惱める民草の隼、苦しめる大衆の勇者、異境において靜謐なる者、悔恨の世界における印章の保持者、卽ち Tāci Ẓuhūr al-dīn」「かの時世の王子、高貴さの大海の眞珠、支配の鑛山の寶石、イスカンダルの器量、ファリードゥーンの後裔、ジャムシードの如き、Muḥammad Sa'īd の寶石、卽ち Muḥammad Afridūn wāng begim いと氣高きハーキム」[34]と讚えられている。ムハンマド・サイードはアフリードゥーンの父であり、カシュガルのハーキムであったが、ジャハーンギールの亂に際して殺害されたので、郡王位は僅か六歲であったアフリードゥーンが繼承し、カシュガルのハーキムにはズフール・アッディーンが任命されていた。後者は西トルキスタンに滯在してその事情に通じており、コーカンドとの交渉において重要な役割を果たした。[35]アフリードゥーンはその後ヤルカンドのハーキムに任じられワリー・ハンの侵入に際して籠城したが、この事件を傳える詩は彼について、「嗚呼、第二のアフリードゥーン（言うまでもなくアフリードゥーン／ファリードゥーンは「シャー・ナーメ」の英雄の名である）、勇士、當代の希なる者、casāq cūnwāng（ジャサク郡王）sūlā ambān（閑散大臣）çīn çimān（çīn çinmān の誤りか。果して然らば、乾淸門の音譯で、乾淸門行走のこと）、ヤルカンドの總督。かほどの榮を見たスルターンが、（過去の）王たちのうちにあったろうか」[36]と述べている。最後の例に滿洲風の稱號が列擧されているのを例外として—しかしアフリードゥーンは同時にスルターンとも呼ばれている—他はすべてイスラーム的もしくはペルシャ・トルコ的美辭麗句の羅列であって、これらの人物と淸朝との關係を僅かに窺わせるものとしては、ワン、タージ（卽ちタイジ、台吉）という稱號があるのみである。（最初の例ではそれすらも見あたらぬが、これはこの史料の作成年代が比較的早いためかも知れない。）こうした美辭に滿ちたムスリムの側の文章をもって直ちに、彼ら王公台吉が一般のムスリムの目から淸朝の支配を被い隱そうとしていたと結論することは早計であり、誇張しすぎであろう。事實、これらとは全く異なった種類の文章も僅かながらも書かれていたことが確認されるのである。

上の第一の例は、アンカラの民族誌博物館に所藏される文書（13135）からの引用であるが、同所には更にもう一點の東トルキスタンから將來された文書（13138）が存在する。これらがアンカラにもたらされた經緯は不明であるが、出處を同じくすると見て恐らくは誤りないであろう。文書13138は、中國製の薄手の紙一〇四葉からなるが、首尾は失われ現存部分の終りの五葉は破損している。その内容はトゥルファン郡王家の歴史であるが、ここには上に見た類の美辭は一切現れない。それどころか、その語彙にはアラブ・ペルシャ語からの借用語が極端に少なく、果してこれをチャガタイ語と呼び得るか疑問に感じられるほどである。使用されている紀年もヒジュラ暦ではなく清朝の紀年で、現存部分に見える最初の年は乾隆二一年（f. 3）、最後は嘉慶二年（f. 99）である。が、最も異様なのはこの文書の體裁であって、皇帝に關連して、yarlig（敕令）、šangla-（賞する）、anglat-（知らせる）、mening（一人稱單數所有格）等の單語が現れる度に改行され、しかもそれらの單語は他の行より右に寄せて書き始められている。これは、明かに擡頭の形式をアラブ文字の書式に適用したものであり、上の單語はそれぞれ、漢語でいえば旨もしくは諭、優賚、奏、朕に對應するものであろう。最終的な結論に至るには精密な比較檢討が必要であるが、この文書は『王公表傳』の、恐らくは滿洲語版からの翻譯ではないかと思われる。『表傳』はムスリム支配層の清朝に對する忠誠の記錄であり、その編纂は乾隆帝の「回部の臣僕を一體に矜恤する意」の表明であった。[37] この翻譯者がムスリムであったか、それとも滿洲人であったかは不明であるが、ムスリムの王公たちが「臣僕」としての立場を認識していた、もしくは認識させられていたことは確かであろう。

アンカラの二つの文書に表現されている、片やスルターン、パーディシャー、信徒の長、片や清朝の臣僕という兩極端の中間にムスリムの支配層は位置していた。その事情は、一八六四年のクチャの反亂に際して殺害されたアフマド・ワンに關するムッラー・ムーサーの言からも窺うことが出來る。

さて、ミルザー・アフマド・ワン・ベグは幸運と繁榮に恵まれ、知的で賢く、支配者の法典と人民愛護の道を教える規則を熟知した人物であった。彼の行爲、本性の振舞いは古のパーディシャーたちの規範に合致していた。表向きは

(zāhiran) シナの皇帝に服従していた。しかし、實際には (ma'nan) 生來のパーディシャーであり、獨立したハーキムであった。訴訟事件があれば、白きシャリーアの裁きの秤に掛け、優美なるシャリーアから正しい導きのイマームたちの手に相應しいファトワーを得て、ファトワーのフクムに從って自らの命令を施行していた。(38)

表向きには不信者に臣從しつつ實際にはシャリーアが施行されるムスリム社會を維持すること、これがムスリム支配層が果たした役割であった。が、これは、彼らが面從腹背の態度を取っていたことを即座に意味するのではない。こうした二面性はむしろ、「その俗によってその民を撫す」という清朝の統治原理に合致していたのである。そして彼らムスリム支配層は、清朝皇帝への服屬をより直接的に合理化する彼らの側の理論的根據を持ち合わせていない譯では必ずしもなかった。ムッラー・ムーサーの著作に即していえば、その根據とは、清朝皇帝が示す正義、より正確には公正と彼らの社會が持ち傳えて來た恩義の觀念である。

ムッラー・ムーサーは、トゥンガンの起源を說明して、預言者と同時代のシナの皇帝 Tāng Wāng Ḫan がイスラームに改宗し、ムスリムになれば稅を免ずるが元の宗教に留まることも人民の自由であるとの敕令を發したという、恐らくはトゥンガンから傳えられたと思われる物語を記した後に以下のように附け加えている。

しかし、古い時代から現在に至るまでシナの皇帝の法令は、彼の臣民が如何なる宗教宗派であっても、彼らの宗教を問題にせず (qaysi maḏhab wa dīn millatda bolsalar dīn millatlarī birlä islärī yoq)、自らの宗教もしくは他の宗教への勸誘說得を行わなかった。人が自らの宗教を堅持していれば、それを良しとしたのである。(39)

ムッラー・ムーサーは、たとえムスリムに對して有利な計らいであろうとも、シナの皇帝の公平を缺く行爲をコメント抜きで記すに忍びなかったのである。

『ターリーヒ・アムニーヤ』と『ターリーヒ・ハミーディー』の間の相違點の一つは、後者においては中國に關する情報が量的にも增大し、その內容も具體性を帶びているということである。それは先ず、ムッラー・ムーサー自身が認める

通り彼が、Mullā Qurbān 'Alī ḥāccī āčāndī Çūçakī の書を讀んだためである。[40] その書とはクルバーン・アリーの Tawārīḫ-i ḫamsa-i šarqī に外ならず、ムッラー・ムーサーが自著に取り入れた部分も明らかに指摘できるのであるが、この書物がカザンで刊行されたのは『ターリーヒ・ハミーディー』の完成に僅かに先立つ一九一〇年であって、[41] 蛇足ながら當時のカザン方面と東トルキスタンの交流が迅速に行われていたことが想像される。またこれとは別に、ムッラー・ムーサーは自身の見聞記錄にも補筆を加えた。その顯著な例が、一八六〇年に發生したアクス辦事大臣綿性の「鹽課私徵」事件に關する記述である。

『ターリーヒ・アムニーヤ』のムカッディマの末尾近くで、著者はイギリスの侵略や大平天国の亂の結果、清朝の財政狀態が惡化して東トルキスタンにおいても樣々な秕政が行われたことを述べたなかに、「また幾つかの稅が出現した。tuz pulī (鹽の錢) と稱して人民から錢を取った。一人當り月々に錢を定めて取った。これを çoqa basī と呼んだ。」と記している。[42] 同じ文章は『ターリーヒ・ハミーディー』のムカッディマにも保持されているが、後者では第二のダースターンの終りにこの件に關するムッラー・ニヤーズ・アホンなる人物からの傳聞が記載されている。但し、殘念なことにルントの寫本には、この話が始まる正に直前の部分までしか含まれておらず、從って現段階で參照できるのは、現代ウイグル語譯のみである。この傳聞記錄は極めて詳細でかつ清朝側の史料とも完全に一致し、[43] 多くの興味深い情報が含まれているが、ここで問題にするのは事が露見に及んだ後の清朝の處置とそれに對するムッラー・ムーサーの感慨である。

事件が公になるとイリから、Çing ḫan anban (卽ちイリ參贊大臣景廉) が派遣され嚴しい調査がおこなわれた。三箇月分の「鹽課」一〇〇六テンデ六プルの保管を綿性から命じられて事に連座したムッラー・ニヤーズ・アホンは、イリに送られて取り調べを受けたが、彼の手元の實際の金額が、四プル卽ち二「大錢」不足していたため尋問が繰り返された。彼がその四プルを、納稅者に領收書を出すための紙を買うために使ったことを思い出すと、清朝の官吏はその旨の供述書をとり、ついで上役のハーキム・ベグからもこれを裏附ける證言書をとり、すべての結果を皇帝に知らせた。皇帝は綿性を

始めとする「ヒタイと現地人」の役人七二人を免職し、法によれば、「この役人たちは、五〇〇〇里の土地に追放し絞首するという規定があるが、われ大ハンは高き山、我が民は低き海の如きものであるから、彼らの罪を赦した。自らの土地へ行って平民となれ。」と命じた。ムッラー・ムーサーは言う。

この大ハンの正義と人民愛憫の情はかくの如くであった。即ち、このイェッテ・シャフルの計算で一〇〇〇テンゲ六プル（ママ）は、ヒタイの計算で七二銀兩半、ロシアの計算で一六〇スム（＝ルーブル）と何分かになる。つまりこればかりの金のために、大ハンはイリからハン・アンバンを派遣し、その費用に自らの内帑から何千銀兩もを與えたうえに、様々な出費のために更に何千兩かを割り當て、われ大ハンの命令なしに、我が役人どもは我が弱小なる民草から毎月一大錢の税を取って壓政を行った、と言って究明し、Çingçäy anban（アクス辦事大臣綿性を指すが、如何なる漢語の音譯であるか不明）を始め三品四品の役職にあるハーキムと七二人の役人を解任し、さらに鹽課を取った、或は手に入れたユズベギ、イマーム、ムアッズィン、アクサカルに至るまでを解職した。又、二大錢のために何日も裁きを行ない、眞實を究明し、蔑ろにせずに明察と考査の眼をもってこの件を處理した。彼のかくの如き公正と正義に（更に）公正が附け加えられるよう！　もし大ハンに報告されていない金が一大錢でもあれば、内帑から何千兩をも支出して、良き裁きを行ったのである。(44)

ムッラー・ムーサーは、役人が不正を行っている事實を指摘しつつも、猶依然としてシナ皇帝をアヌー・シルヴァーンに比し、言葉を續ける。

しかし、大ハンが眞相を知ったならば、良く調査し究明して人民愛憫の政治を良く實行し、眞の正義を、太陽の如くに總てのものに等しく及ぼし處置したのである。それ故に預言者ノアの時代から今日に至る六千乃至七千年の間、チーン・マーチーン（ノアの子であるヤフェテの息子たちの一人とされている）の子孫が一人また一人とハンになったのであり、彼らのハンとしての幸運が完全無缺でなかったり、（或はその幸運が）他のパーディシャーたちの手に移った

り、他の王國の玉座が打立てられたりしたということは、明かに如何なる歴史書にも記されていないのである。(45)

ムッラー・ムーサーによれば、その役人はともかくシナの皇帝自身はあらゆる宗教に對して公平でかつ完璧な正義の體現者であった。それのみならず、彼は、殊にムスリムの支配層にとってまことに惠深い主人でもあったのである。一八六四年、クチャで反亂が勃發した際、反亂の指導者の役割を引き受けるよう慫慂されたアフマド・ワンは、蜂起した者たちに次のように答えたと傳えられる。

あなた方は少數で、ヒタイの民は無數であり、匹敵することは不可能である。私はと言えば、父祖代々引き續き大ハンに仕え、重職を擔い、土地、水、若干の戶數の人閒（卽ち、ムスリム支配層に隷屬させられた yänçi）を恩賜され、先祖代々父子孫々恩寵に滿ちた敕書を與えられたばかりでなく、私は大ハンをこの眼で何度も見た。どうして私が（皇帝に對して）惡事を企てようか。なるほど彼は信仰なき不信者ではあるが、しかし我が父祖から引き續き、我々は彼の榮華に浴し、彼の鹽を食する者（namak hōrda）であり續けてきた。何事が起ころうと、鹽を與えてくれた我々の主人から、我々は面を背けまい。鹽の義務（namak haqqi）を守ることは、あらゆる人閒の集團にとって當爲の位置にある。私はあなた方の言葉に從って（反亂の）頭目となり自らを滅亡に投げ入れることはしない。あなたがたが、誰かを（頭目に）希望するならそのようにせよ。私の齡は七十に達し、見るべきほどの榮華と權威は見終えた。今や望みも野心も私にはない。(46)

この答えに蜂起した人々は激昂し、「あなたは、依然あなたのヒタイたちに希望を繫いでいるのか」と言って、彼を縛り上げて「宮殿」から連れだし「殉教者の境位」に至らせた、という。この場合も、先に見たヤークーブ・ハンの逸話と同じく、この話の事實性を確認する術はない。從って、總てが著者の作り話である可能性をも認めた上でなおかつ、ここに最低限ムッラー・ムーサーの、そして恐らくは彼の同時代人たちの、倫理觀の表現を見て取って誤りないであろう。ムッラー・ムーサーがアフマド・ワンに共感していることは、不信者の清朝皇帝に殉じて殺害されたこの人物を「殉教

者」と呼んでいる一點からして明白であるが、それはとりもなおさず、「鹽の義務」という道義への共感であると思われる。

tuz/namak ḥaqqi もしくは tuz etmek/ekmek ḥaqqi（鹽とパンの義務）というトルコ語の熟語は、東トルキスタン以外の地域でも知られている。既にシュクル・エルチンは、主としてオスマン朝の年代記と文學及びアナトリアのフォークロアの内からこの言葉を検索し、「この言葉の意味と精髄は、トルコ人の間で何世紀もの間、民衆と知識階層に忘れ去られることなく我々の時代まで至った」[47]と結論を下している。しかし彼の調査は、アブール・ガーズィーを除けばアナトリアの外には及んでいない。

管見の及ぶ限りでは、この語は先ず『クタドゥグ・ビリグ』に現れる。ラフメティ・アラトの校訂本によれば、『クタドゥグ・ビリグ』で、tuz という單語は合計十九回出現するが[48]、一回を除いて總て tuz etmek という複合語の形であり、しかもその内の四箇所では tuz etmek ḥaqqi として現れる。最初の引用は、四人の主要登場人物のうち、賢者 Ögdülmiş が軍司令官たる者の要件を説くくだりである。

彼の鹽とパンまた食料は澤山なければならぬ、
その馬、衣服、武器は彼に相應しくなければならぬ。
食物、飲料、鹽とパンは、ひとの名聲を廣める、
食物、飲料はこの生命の藥草であるから。
イラ（イリ）の名だたる人が何といったかを聞け、
おゝ、幸あるものよ、鹽とパンを廣く與えよ。
名聲、名譽を望むならば、鹽とパンを食ませよ、
生命を望むならば、同じくそれを與えよ。

（將軍の）人となりが信頼でき寛大ならば、
（戰士たちは）鹽とパンの義務なりと知って人の義務を果たす。(49)

汝が誰の食物を食べようと、その者のために働け、
忠節は（彼の）食物（を食べること）を益々正當にする。
人たるものは、鹽とパンの義務を守り、
食べさせてくれた人に（自らの）頭を差し出す。(50)

この最後の行は、アラトによれば命を犧牲に差し出すことと理解されている。(51) そして更に附け加えるなら、上に立つ者は下の者に食料を始めとして豐富に與えねばならぬという「思想」は既に、オルホン碑文からも讀み取ることが可能であると思われる。即ち、キョル・テギン碑文の有名な一節（東27—29）、「我自らがカガンとなった時、あらゆる土地に（分散して）行っていた民が戻ってきた。民に食べさせるために、……我は大軍を十二度率いた。……天よ惠みあれ。我が神威（クトゥ）有るが故に、我が幸有るが故に、我は死にかけた民を生き返らせ食べさせた。裸の民に服を着せ、貧しい民を富ませた。」は、被支配者に對する恩惠の授與を強調することにより、言外に反對給付としての忠誠を要求していると言えよう。「食べさせる」ことと「着せる」ことへの言及が、正しく先に見た『クタドゥグ・ビリグ』の內容に對應している點に注目するならば、tuz etmek ḫaqqi という熟語それ自體はペルシャ語のカルクである可能性も今のところは捨て切れないが、「鹽の義務」という觀念の萌芽をオルホン碑文に認めてもあながちに強牽附會とは言えまい。

「鹽とパンの義務」、もしくは「恩義」の意味における「鹽とパン」、更にはこれらに關連する表現は、時代と地域を問わず、中央アジアのトルコ諸語に廣く見出される。先ず一四世紀のホラズム語では、Sayfī の詩に、「鹽とパンを忘れぬ犬」という一句があり、(52) ブダゴフの辭書には tuz etmek ḫaqqi がエントリーされ、「パンと鹽を與えた人との閒に良い關係

を維持すること」と注されている。[53] 現代ウズベク語には、tuzini içip, tuzlugiga tuplamāq「鹽を食べて鹽入れに唾する、即ち、忘恩の行爲を行う」、tuzini āqlamāq/halālāmāq「鹽を白くする/清める、即ち、善行に善行で報いる」等の表現があり、[54] キルギズ語にも tuz aramī/tuzu aram「恩知らず、善に惡で報いる者」等が知られている。[55] 東トルキスタンでも、ムッラー・ムーサーの著作は決して孤立した例ではなく、一九八五年にカシュガルで出版されたモグーリスターン・ハン國の一史料は、ハンとアミールたちの葛藤の原因をしばしばアミールの側の「鹽の無視、即ち忘恩 kūr-i namak」に歸し、「鹽の義務は大きな義務である」と記している。[56] 更に現代ウイグル語にもウズベク語と同じ tuzini aqlimaq という熟語がある。[57] ムッラー・ムーサーにもし特異な點があるとすれば、それは「鹽の義務」という觀念を持ち出したことではなく、それを不信者である清朝皇帝との關係にまで及ぼしたことであった。

ついでながら、清朝はモンゴルの正統を繼ぐ者であり、それ故に東トルキスタンを支配する合法性を持つとの觀念は果して存在したであろうか。ムッラー・ムーサーはクルバーン・アリーに從いつつ、明清の交替を次のように說明する。

終にモグールとタタールは合意して、大軍とともに行って北京の町を占領して住んだ。モグールの子孫（である）マンジュの部族から Šūncī bin Tāy-dzūng（太宗の息子、順治）という者に支配の王冠を被らせ、北京の支配の玉座に座らせた。[58]

マンジュがモンゴルの子孫であるという誤りを含むにせよ、ここでは清による中國の征服という事實がはっきりと記されている。しかし先にも見た通り、著者は、チーン・マーチーンの子孫が六、七千年間引き續きハンであったとも述べており、シナとその皇帝に關するムッラー・ムーサーの知識はかなり混亂矛盾したものであったと言わねばならない。また彼が「モンゴルの正統」という觀念を持ち合わせていたかどうかは疑わしい。モンゴルの支配が各地で「斷ち切られた」ことを述べた後にムッラー・ムーサーは言う。

モグーリスターン國においては、チンギズィーヤの子孫、トゥグルク・ティムール・ハン—彼が天國に住まいするよ

うに一の子孫であるイスマーイール・ハン、ムハンマド・イーミーン・ハンに至るまで、即ちヒジュラ暦一一二〇年まで（モンゴルの）支配は續いた。その後この國からも、彼らの支配は斷ち切られた。しかし、トルキスターンとダシュティ・キプチャクでロシアに服從した大ボロスや役人、カルマックの間でシナ皇帝に服從したハトゥン、ハンたちや、ワンとなった高位のアミールたちを、チンギズィーヤの子孫であると語り傳えている。[59][60]

著者がチンギス・ハンの子孫の末路について關心を抱いていることは確かであるが、それは關心以上のものではないであろう。そもそも彼はこの書の冒頭で、「限りなく讃えられてあれ、彼の萬有の主、その完璧なる力もてカリフとスルターンの王冠をなんぴとの頭上にも欲する通りに置き、またなんぴとからも欲する通りに取り去る御方」[61]と神への贊辭を述べている。後で再び見る通り、ムッラー・ムーサーにとっては歴史の原因はただ神のみであり、しかもその神は時にはムスリムに對して不信者の支配を與える、量り難い神意の神であった。

（3）「聖　戦」

ジハードはムスリムの義務である。しかし、あらゆるムスリム個人に對して遂行が要求される、例えば「信仰の五柱」の如き個人の絶對的義務（fard al-'ayn）とは異なり、通常の狀況下では、イスラーム共同體の成員の一部が履行していれば、その他の者には免除される類の義務（fard al-kifāya）である。[62] 但し、總動員令（nafir 'amm）が宣せられた場合、即ち不信者の敵が「イスラームの家」に侵入し、時のイマームが戰いを命じる場合には、ジハードは個人の絶對的義務となる。ブルハーン・アッディーン・マルギーナーニーの『ヒダーヤ』によれば、その際にはイマームが正しい人間であるか否かは問題にはならない。又、通常の場合、ジハードの義務は、女、子供、老衰、盲人、不具者には課せられないが、總動員令下では、不信者との戰いはあらゆるムスリムの義務となり、ジハードを行うためであれば、妻は夫への、奴隷は主人への服從義務を解除される。總動員令が發せられた地域のムスリムが不信者を擊退できぬ場合には、ジハードは鄰接す

る地域のムスリムの絶對的義務となり、それでも不十分な時は、更にその鄰接する地域のムスリムも絶對的義務としてそれを遂行しなければならない。(63)

ハナフィー派法學のこのような規定を前提にして東トルキスタンの歴史を見直すと、些か奇異の感を抱かざるを得ない。先にも觸れた通り、その實態については諸説があるにせよ、「イスラーム神聖國家」は不信者カルマックの宗主權のもとに成立したのであり、清朝の征服に際しても、進んでこれを受け入れる勢力も存在した。その一方でマフドゥーミ・ザーデのうちブルハーン・アッディーンの子孫たちを指導者に戴く勢力が實力で反抗を繼續したことも、ここに繰り返すまでもない周知の事柄であり、東トルキスタンは法學が想定するような、單一のイマームの下に一應の統合を果たしているイスラーム社會ではなかったと言わねばならない。ところで、反清勢力の軍事行動は、「聖戰を呼號して」と述べられるのが常であるが、翻って考えてみると、彼らの陣營の者の手になる史料がないという事情もあって、これを實際に證明するのは些か困難である。例えば、ジャハーンギール・ホージャとコーカンドのムハンマド・アリー・ハンのカシュガルへの侵入を比較的詳しく傳えるコーカンドの歴史書『ターリーヒ・シャフルヒー』に就いて見ても、軍事行動は gazā 卽ち遠征と呼ばれるのみで、ジハードの語は使用されていない。(64) もっとも、不思議なことではあるが、一八六四年の反亂に關するムスリム側の記錄にも、ジハードの語が現れることは極めて希であって、專らガザー、ガザートが用いられている。從って、ジャハーンギールのガザーをもジハードのシノニムとして理解すべきなのかも知れない。事實『ターリーヒ・シャフルヒー』にも「不信者ヒタイに對するガザー」という表現が見られる。又、この事件の際に清朝側に鹵獲された文書には、ジャハーンギールがムスリムを「愛憐想念」していること、彼の顏を見れば兩世の福を受けられること、從って命と財を捧げて彼を迎えるべきことが説かれていたというが、(65) この内容は一八六四年のラーシディーンの聖戰のプロパガンダに極めて似通っており、(66) ガザーかジハードかという言葉の問題はひとまず措いて、彼らの行動が「聖戰」の意識に基づくものであったことは承認出來ると思われる。しかし、これに反對するムスリムの側からすれば、彼らの侵入は當

然「聖戦」ではありえなかった。この陣營から見ればジャハーンギールの息子ワリー・ハンは、「狼狽者のアンディジャーン人」であり、その配下は、「詐欺師、無業者」に過ぎなかったのである。[67] 一八五七年、ワリー・ハンの軍勢が接近すると、前述のヤルカンドのハーキム、アフリードゥーン・ワンは、次のようなファトワーを出させた。

ファトワーを發せしめて、町と村に送った。

知恵ある者も愚かな者も、皆がシャリーアの命令（フクム）を理解した。

どの方向から強盜が來ても、打殺せ。

これがシャリーアの命ずるところである。何故なら生命を護ることは義務であるから。

もし好機があれば、（彼らを）捕らえよ。しかし彼に味方するな。[68]

もし彼に服すれば、（それは）背教である。信仰は消え去る。

恐らくはワリー・ハンの側も「聖戦を呼號した」ことであろうから、ここでは同じシャリーアから演繹された、しかも互いに排除しあう二つのフクムが同時に示されていたことになる。こうした事態はムスリム同志の戰いに際しても充分起こり得たことではあるが、この場合には、一方の側は不信者の支配を擁護するというイスラーム法學の立場からすれば極めて「特殊な」目的を持っていた。

一八六四年の反亂になると様相は一變した。清朝の側に立ち、反亂に反對するファトワーを調達することを期待されていたムスリム支配層が、逆に反亂に荷擔するか、もしくは蜂起軍によって殺害され、聖戦を是とするファトワーのみが發せられたからである。例えば、イリのハーキム、アブド・ラスルは、清朝による虐殺を恐れるトゥンガンから保護を求められて、ナースィル・アッディーンというカーディーにファトワーを仰ぐ。

このトゥンガンたちに、永く友たれ／不死鳥の如く勇敢たれ。

この不幸な者たちに慈悲をなせ／神の御前で戰士たることを得よ。

多くの報いはガザートの上にある／この世の榮華に盲てはならぬ。
力を盡くして、急ぎイスラームを開け／劍もて敵の血を撒き散らせ。
これがファトワーである、事に當る王よ／汝は兩世にわたって強力なる者。
勇敢なるカーディー・アホンはこのように述べ／王、玉座の主は受諾した。
ファトワーを總てのアホンたちに與え／イスラームを開くことへと向かわせた。(69)

「イスラームを開く」というのは當時の史料に頻出する言葉であるが、具體的には不信者を一掃してイスラームの權力を樹立することを指す。即ち聖戰の遂行である。但し、東トルキスタン各地の蜂起に際しすべて、イリの場合のようにカーディー、ムフティーによるファトワーの宣布があったとは斷言できない。神祕主義者が反亂の指導者となったクチャやホタンの場合には、ファトワーの宣布ではなく、預言者や聖者の靈魂からの告知もしくは是認が、聖戰を發動するきっかけとなった。(70) いずれにしても、不信者の軍事力が現に存在しているこの地域での「聖戰」は、すべてのムスリムにとっての「絶對的義務」とされたと思われる。（筆者は、一九世紀の史料の紹介を行った舊稿において、bu gazāt farḍ ʻayn durlar という一句を「この聖戰は人たる者の義務である」と譯したが、(71) これでは不十分であり正しく farḍ ʻayn という語が現れていることに注目しなければならないところであった。）であるからこそ、清朝皇帝への「鹽の義務」を遵守しようとしたアフマド・ワンは同宗者の手に倒れる外なかったのである。

四　「鹽の義務」と「聖戰」の間で

アフマド・ワンは「鹽の義務」に殉じて命を終えたが、若き日のムッラー・ムーサーは「聖戰」に加わった。東トルキスタンに「イスラームを開いた」諸勢力は、しかしヤークーブ・ベグに各個擊破され、やがては彼も倒れて清朝の支配が復歸する。總てを目擊したムッラー・ムーサーの心境は複雜たらざるを得ない。彼が自身の著作の改訂を繰り返し次第に

言葉を附け加えて行ったのは、錯綜する思いを表現するためであったかも知れない。

TAp には見えず、TAms 以降のムカッディマの終り近くに加筆されている一節はその一例であり、清朝の役人のムスリムに對する壓政と背信の行爲を記した後に、以下のように續く。（TAms は著者の自筆寫本であり、バイトゥル譯も自筆寫本に基づくことに留意したい。）

（役人たちが）自らを劍に相應しい者としたがために、人民はやむを得ず目上に立つ者たちの頭に劍を振り下ろした。神よ護り給え。〔a もしも、このようでなかったなら良かったのに。〕〔b しかし、ガザートを行ったこれらの人人を戰士（ガーズィー）、殉教者（シャヒード）と言わぬのにはまたそれなりの理由があったのである。〕偉大なる神が自らの永遠の知惠によって大なる者とされ、命令者の地位をお與えになった、大いなる榮光の主である偉大なパーディシャーに對し、〔c もしくは彼に從う家來に對し〕劍を向け、その命令服從から脱することは、如何なる宗派、宗教〔d 民族の慣行〕においても、正しくない。(72)

a は、TAms と THms に見えてバイトゥル譯にはなく、後者では代りに b が加えられている。c は、TAms には見えず、THms とバイトゥル譯に現れ、d はバイトゥル譯にのみ現れる。（但し、d では譯者が millat を「民族」の意に誤解しているのかも知れない。）ムッラー・ムーサーは、蜂起がやむを得ない行爲であったことを認めつつも、最終的には蜂起した者たちに對して殉教者の地位を拒否する。それは不信者がムスリムを支配することをも神の攝理として認めるからに外ならない。

現世のパーディシャーやハーキムたちは、我らの力と勇氣によって國々を取り、征服し、服屬させた、と言って自負自尊する。しかし、本當は眞の行爲者は、神—その御業の讃えられてあれ—主權の主、永遠に生きる者御自身である。そうであるからこそ、信仰を持つイスラームのパーディシャーであれ、信仰を持たぬパーディシャーであれ、至高の神が御自らの永遠の知惠をもって相應しいと認め、民の上に主人とされたのである。そうであるからには、その

時のパーディシャーやハーキム、地域の役人たちのために、彼らの正義と幸福のために祈願しなければならない。パーディシャーがムスリムであれば、彼のために祈願することは、太陽よりも明らかなことである。そしてたとえ信仰なきパーディシャーであっても亦、彼らの正義と幸福のために祈願することは、必要かつ不可缺である。何故ならば、この種のパーディシャーも亦神の恩寵の一部であるからである。詩句。あらゆる狀況に感謝することこそ肝要、決してこれより惡くなりませぬように。(73)

ジハードが未だ現實のものとなっていない神意を現世において實現するための行爲であるとすれば、ムッラー・ムーサーは逆に現世の一切を神意の實現として受け入れる。神意は既に實現されてあるのか、それともそれは未發の狀態にあって、ムスリムたる者はそれを實現する責を負うのか。「鹽の義務」を現實の統治體制への忠誠もしくは容認と言い換えることが可能であるならば、清朝支配下のムスリムが直面せざるを得なかった難問は、現在もなお多くのムスリムの抱える問題であり、彼らは「ジハード」と「鹽の義務」の閒に依然として立ち續けていると言えるかもしれない。

註

(1) 中見立夫「モンゴル」(閒野英二他『內陸アジア』、朝日新聞社、一九九三年)。

(2) 例えば、東トルキスタンの分離獨立を主張する人々の立場である。その歷史觀を代表する著作は、Muḥammad Amin Beg Bugra, *Šarqī Turkistān tārīḫi*, Srinagar, 1940。

(3) 平定回部告成大學碑文、『欽定皇輿西域圖志』卷首一。

(4) 『御製皇輿西域圖志』序。

(5) 『御製西域同文志』序。

(6) Kazuo Enoki, *Hsi-yü-t'ung-wen-chih*, Introduction (『欽定西域同文志・研究篇』東洋文庫叢刊第十六、一九六四年) p. xiii.

(7) 島田虔次「龔自珍『尊隱』」(『前近代アジアの法と社會』仁井田陞博士追悼論文集、第一卷、勁草書房、一九六七年)四四一頁。以下の「平等」という言葉も島田教授からの借用である。

(8) 『龔自珍全集』(上海人民出版社、一九七五年)一〇五頁。

(9) 楊書霖編『左文襄公全集』奏稿卷五六、「辦理新疆善後事宜摺」。新疆における漢語學習の強制とそれにたいする抵抗については、M. Hamada, "La transmission du mouvement nationaliste au Turkestan oriental (Xinjiang)," *Central*

Asian Survey, vol. 9, no. 1, pp. 29—32.

(10) 上鎮守吐魯番領隊大臣寶公書、『龔自珍全集』、三二〇頁。

(11) 魏源『聖武記』、國朝綏服蒙古記一。

(12) 平定準噶爾告成大學碑文、『欽定皇輿西域圖志』卷首一。

(13) いわゆる「モンゴルの正統」理論、もしくは「モンゴル帝國繼承國家」論についていえば、問題にされているのが當事者たちの意識なのか、それとも現代の歴史家の歴史認識なのか、という點が私にはいま一つ良く理解出來ない。假に「現在のタタル自治共和國のタタル人、カザフ共和國のカザフ人、ウズベク共和國のウズベク人は、すべてこのジョチ家のハーンたちとともに移住したモンゴル人たちの後裔である」(岡田英弘『世界史の誕生』、筑摩書房、一九九二年、二〇二頁)としても、果して彼らはそうした自己認識を持っているであろうか。例えば、私がフィールド・ワークの際に出會った新疆のカザフ人にとって、モンゴルとは彼らと混住しているチャハルやトルグートのことであり、彼らに自らがモンゴルの子孫であるとの認識は存在しない。

(14) A. Abel, "Dār al-ḥarb," *EI*².

(15) Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, London, 1982, pp. 61, 66—67.

(16) Abel, op. cit.; Thomas P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, Clifton, New Jersey, reprented in 1965, p. 69.

(17) Lewis, *op. cit.*, p. 67.

(18) Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964, p. 215; Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī", A Political Biography*, University of California Press, 1972, p. 27.

(19) Keddie, *ibid.*

(20) Hunter のこの書物を直接目睹出來なかったため、Hughes, *op. cit.* の引用によった。

(21) Abel, op. cit.

(22) *Tārīḫ-i amniyya* については、濱田正美「十九世紀ウイグル歴史文獻序說」(『東方學報』京都、五五、一九八三年)三八四頁以下を參照。前稿執筆後、この作品の增補改訂版である *Tārīḫ-i Ḥamīdī* (前稿でこれを、ターリーヒ・ハミーディーアとしたのは誤解に基づく) のルントの Jarring Collection に含まれる寫本 (TḤms) を調査する機會を得た。又、中國からは、著者ムッラー・ムーサーの自筆寫本に基づく『ターリーヒ・ハミーディー』の Ānwār Baytur 氏による現代ウイグル語譯 (Molla Musa Sayrami, *Tarihi Hämidi*, Šinḫua kitapḫanisi, 1986)、及びパーントゥソフのエディションに基づく『ターリーヒ・アムニーヤ』の Mähämmät Zunun 氏による現代ウイグル語譯 (Molla Musa Sayrami, *Tarihi äminiyä*, Šinjang ḫälq näšriyati, 1989) が出版された。前稿でも述べたように、『ターリーヒ・アムニーヤ』のペリ寫本 (TAms) は既にパーントゥソフ本 (TAp) の增補改訂版であるが、『ターリーヒ・ハミーディー』はその更なる改訂版である。後者は、特に序章 muqaddima に多くの增補が見られるが、續く二つの dāstān は TAms とほぼ同一であり、この部分ではむしろ TAms と

TAp 間の相違の方が大きい。又、TḤms とベイトゥル氏の譯本の間にも若干の相違が認められる點がある。

(23) TAms, ff. 122v—123r; TAp, pp. 187—188; TḤms, f. 84v.

(24) Başbakanlık Arşivi, İrade tasnifi, Hariciye 12493, 13785; Maliye, 1340. 獨、ヤークーブ・ベグとオスマン帝國の交渉については、Ho-dong Kim, *The Muslim Rebellion and the Kashghar Emirate in Chinese Central Asia, 1864—1877*, A thesis presented to Harvard University, 1986, pp. 222—229; K. Karpat, "Yakub Bey's relation with the Ottoman sultans: a reinterpretation," *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. xxxii(1) を參照。

(25) 例えば、「カルマック＝モグール人の言葉では……」Qalmāq Moġūllar zabānça (TḤms, f. 8v)、とか「モグール・カルマックの掟により……」Moġūl Qalmāq yasaqï birlä (TḤms, f. 12r) という表現はこの推測を裏附ける。

(26) モグーリスターンのチェラース／チョラース部は、トゥグルク・ティムール・ハンに臣從した人物を名祖にして新たに形成された集團であると考えられている (Mano Eiji, "Moghūlistān," *Acta Asiatica*, 34, 1978, pp. 51—52) とすれば、それがオイラトから別れてモグールに加わった集團である可能性も否定出來ない。

(27) O. F. Akimuškin, "Le Turkestan oriental et les Oirats," *Etudes Mongoles*, Cahier 5, p. 161.

(28) カルダンの征服の年次については諸説があるが、『ザヤ・パンディタ傳』の「サルの年の春……（ボショクト・ハンは）クク・ホヤで越夏し、ヤルカンドを取った。」mecin jiliyin xabur [……] Kükü xuya zasad Yekeni abubai という記述に基づき、一六八〇年とするのが定説となっている。*Biography of Caya Pandita in Oirat Characters, Corupus Scriptorum Mongolorum*, tomus v, fasciculus 2—3, Ulanbator, 1967, f. 39—a; cf. Šāh-Maḥmūd ibn Mīrzā Fāzil Çurās, *Xronika*, Kritiçeskij tekst, perevod, kommentarii, issledovanie i ukazateli O. F. Akimuškina, Moskva, 1976, p. 323—324. 羽田明「十七—十八世紀の東トルキスタン」(『中央アジア史研究』、臨川書店、一九八二年) 三一一—三二一頁。

(29) 濱田正美「サトク・ボグラ・ハンの墓廟をめぐって」(『西南アジア研究』三四、一九九一年) 九七—九八頁。

(30) 萩原守「清朝の蒙古例—『蒙古律例』『理藩院則例』他」(滋賀秀三編『中國法制史—基本史料の研究』、東京大學出版會、一九九三年) 六三一—六三三頁。

(31) 清朝の政策については、羽田明「清朝の東トルキスタン統治政策」(羽田、前掲書) に盡くされている。

(32) Ahmet Temir, "Ein osttürkisches Dokument von 1722—1741 aus Turfan," *Ural-altaische Jahrbücher*, Band XXXIII, Heft 1—2, s. 194—195.

(33) India Office Library, Turkī ms. 1, f. 7r.

(34) *Nizari dastanliri*, näšrgä täyyarliġuçilar, Teyipcan Eliyup, Abduqäyyum Ḫoca, Israpil Yusup Mähämmät

Tursun Bawudun, Millätlär Näšriyati, 1985, s. 31. 校訂者たちによれば、ニザーリーはズフール・アッディーンの「宮廷」の書記官であったという。後流のズフール・アッディーンの西トルキスタンくの旅はこの書のムカッディマに言及がある (s. 54—70)。引用文中の「現場において云々」というのはこのことを指すのであろう。

(35) 佐口透『新疆民族史研究』(吉川弘文館、一九八六年) 一七八頁。Joseph Fletcher, "The heyday of the Ch'ing order in Mongolia, Sinkiang and Tibet," *The Cambridge History of China, Vol. 10, Late Ch'ing 1800—1911, Part 1*, 1979, pp. 372—373.

(36) E. D. Ross, ed. and tr., *Three Turki manuscripts from Kashghar*, Lahore, nd, p. 6.

(37) 羽田、前掲書、一二七頁。

(38) TḤms, f. 18r. 寫本には「優美なるシャリーア云々」以下の文に亂れがあるようで、ベイトゥル氏の譯では「優美にして正しき道を知るシャリーアのイマームたちから相應しいフトワーを手に入れて云々」となっている。Baytur, *op. cit.*, p. 112.

(39) TAms, f. 31v.

(40) TḤms, f. 11r.

(41) Imām Qurbān-ʿAlī Ḫājjī Ḫālid oġlī, *Tawārīḫ-i ḫamsa-i šarqī*, Qazan, Örnäk maṭbaʿasī, 1910.

(42) TAms, f. 36v; TAp, p. 41.

(43) 『實錄』、咸豐一一年正月壬子、一二月己未朔、八月丁巳朔、八月己未、同治元年、正月丁酉。

(44) Baytur, *op. cit.*, p. 623.

(45) *ibid.*, p. 625. 但し、別の箇所では、著者はモンゴルが中國を征服したことをも傳えており、この文章とは矛盾する。清朝の征服については後で述べる。

(46) TAms, f. 39v.

(47) Şüktü Elçin, "Tuz-ekmek hakkı deyimi üzerine," *Reşid Rahmeti Arat İçin, Türk kültürünü Araştırma Enstitüs Yayınlarüı:* 19, Ankara, 1966, s. 170.

(48) Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig, I, Metin*, Istanbul, 1947; *III, Indeks*, Istanbul, 1979. 但し、Robert Dankoff 氏は少なくとも二箇所において、アラトが tüz と讀んだ語を tuz に讀み換え、これをウルシャ語 namak アラブ語 malāḥa の敷き寫し (calque) であるとして、「魅惑」の意味に理解している。Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), A Turko-Islamic Mirror for Princes*, Translated, with an Introduction and Notes, by Robert Dankoff, The University of Chicago Press, 1983, pp. 55, 136, 267.

(49) Arat, *op. cit.*, *I*, s. 246 (bayt, 2317—2321).

(50) *ibid.*, s. 575 (bayt, 5796—5797).

(51) Arat, *op. cit.*, *II*, *Çekviri*, ikinci baskı, Ankara, 1974, s. 414.

(52) E. Fazylov, *Starouzbekskij yazyk, Xorezmijskie pamjatniki XIV veka*, Taškent, tom II, 1971, str. 410.

(53) L. Budagov, *Sravnitel'nyj slovar' turecko-tatarskix nareçij*, Sanktpeterburg, tom I, 1869, str. 571.

(54) *Ozbek tilining izāhli luġati*, Moskva, tom II, 1981, s. 218.

(55) K. K. Yudaxin, *Kirgizsko-russkij slovar'*, Moskva, 1965, str. 762.

(56) Molla Mer Salih kašqäri, *Çingiz-namä*, näšrgä räyyarliġuçi, Haci Nur Haci, Qäšqär, 1985, s. 133. この史料とはかつてベルトリドが紹介した無名氏の『カシュガル史』を現代ウイグル文字に轉寫したものに外ならない (Bartol'd, *Soçinenija*, tom VIII, str. 173—191) が、校訂者のくッジ・ヌール・くッジ氏はベルトリドの研究には全く言及していない。更にこの校訂本を見る限りでは、「チンギズ・ナーメ」という書名は發見されず、或は校訂者による命名かもしれない。又、著者とされている人物の名も最末尾に、「この小さな書物は日曜に完成した。räqäm Molla Mir Salih Kašqäri」と見えるだけであり、むしろコピーストの名であるかもしれない。

(57) Ė. N. Nadžip, *Ujgursko-russkij slovar'*, Moskva, 1968, str. 333.

(58) TḤms, ff. 10v—11r; cf, Qurbān-'Alī, *op. cit.*, p. 749.

(59) ロシア語 volost' (鄕)、轉じて鄕の支配者、もしくは役人の意。N. N. Pantusov, *Vojna musul'man protiv kitajcev*, vyp. 2, Kazan, 1881, str. 71.

(60) TḤms, f. 12r.

(61) TAms, f. 1v; TAp, p. 2.

(62) Louis Gardet, *La cité musulmane, Vie sociale et politique*, Paris, 1969, pp. 95—96.

(63) Hughes, *op. cit.*, p. 244 に引用の Charles Hamilton による英譯 (London, 1791)。

(64) Mullā Niyāz Muḥammad b. Mullā 'Ašūr Muḥammad Ḫūqandī, *Ta'rīḫ-i šahruḫī*, Qazan, 1880, s. 114—121.

(65) 佐口透『十八—十九世紀東トルキスタン社會史研究』(吉川弘文館、一九六三年) 四二七頁。

(66) ラーシディーンのプロパガンダについては、Masami Hamada, "De l'autorité religieuse au pouvoir politique: la révolte de Kūcā et Khwāja Rāshidīn," *Naqshbandis, Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, éd. par M. Gaborieau, A. Popvic et Th. Zarcone, Istanbul-Paris, 1990。

(67) Ross, *op. cit.*, p. 6.

(68) *ibid.*, p. 7.

(69) Pantusov, *op. cit.*, vyp. 1, str. 13.

(70) Hamada, op. cit., pp. 472—473.

(71) 濱田「十九世紀ウイグル歴史文獻序說」(前掲) 三六七頁。ついでながら、同じベーシの引用の第五連第二句「その名聲に對し食料を與えること」は「(戰士たち) には食料を、彼らの馬には飼料を與えること」と訂正する。

(72) TAms, f. 35v—r; TḤms, f. 31v; Baytur, *op. cit.*, p. 171—172.

(73) TAms, ff. 193v—194r; TḤms, f. 124r.

comprehensive explanation for all the changes pointed above at the same time.

BETWEEN THE "DUTY OF SALT" AND "*JIHĀD*"

HAMADA Masami

How the Qing dominion of the Eastern Turkistan acquired the necessary legitimacy? The emperor Qianlong 乾隆 was deeply convinced of the universality of his "Celestial Fortune" to expand his dominion over the *New Territory*, while its Muslim inhabitants had, needless to say, nothing to do with the Confucian idea of polity. According to the Muslim view on the world, it is divided in two: the House of Islam and the House of War. The Muslims of Eastern Turkistan got to know till the end of the 19th century, at latest, the juristic opinion that a believer who finds himself in the House of War has to immigrate to the other part of the world, conformably to the Prophet's way. But in reality, they lived under subjugation to the infidels for centuries. It is true that among the local Muslims there existed always the anti-Qing faction which, from time to time, invoked the *jihād*, but the majority, from hereditary *wang* down, vindicated the Qing dominion.

It is well known that the Qing authorities took a sort of *laisser-faire* policy towards the local Muslim society of Xinjiang 新疆 so that its ruling class, so called *beg*s, could conduct themselves like true independent rulers *vis-à-vis* their coreligionists subordinated to them. Until 1864, the question whether the Eastern Turkistan had changed into the House of War was scarecely raised and the native *beg*s regarded their subjugation to the Qing as a matter of course, being based on their proper moral sense of which the sources were anything but the Islamic jurisprudence.

First, they were convinced of the justice, or to say more precisely, fairness, of the emperors of China comparable with Anūširvān. "Indeed they are infidel, but righteous. So you have to obey them." Secondary, they were bound in sense of duty, duty of salt (and bread) *tuz* (*etmek*)

ḥaqqï, which claimed to submit to anyone who had given favors. The term itself appeared for the first time in *Qutadgu Bilig*, but its conception could be traced back to the Orkhon inscription. The term and the notion existed and maybe exist today too in all the Turkic-Muslim societies, from Central Asia to Anatolia. The native ruling class of Eastern Turkistan only had to apply it to the relation with their infidel rulers.

For the Muslims, *jihād* means the human efforts to realize the god's will that the whole world should accept the Islamic faith or submit to the Islamic political power. But Mullā Mūsā Sayrāmī, a native historian, refused to consider the uprising of 1864 as *jihād*, because he accepted even the infidel dominion over Muslims as divine providence and insisted on discharging the "duty of salt". He and his contemporaries were ambivalently situated between the sacred obligation and the "secular" moral sense.