

1931～34年の東トルキスタン民族運動の 動機に関する試論

小嶋 祐輔

I はじめに

1933年11月12日、中華民国新疆省（現在の新疆ウイグル自治区）のカシガルにおいて、現地のトルコ系ムスリムによって「東トルキスタン・イスラーム共和国」の独立が宣言された。この共和国の性質或いは独立に至るプロセスを巡っては、これまでにも幾つかの研究がなされてきたが、中国国内における「東トルキスタン・イスラーム共和国」に対する見解では、イギリス帝国主義の支援を受けた反動分子による人民に対する抑圧政権という側面が強調され¹⁾、独立運動を担った主要な人物に対しては、「イギリス帝国主義の走狗」或いは「祖国を裏切り（共和国瓦解の後一筆者）国外に逃亡した汎トルコ主義者と汎イスラーム主義者である」²⁾といった評価が下されている。

一方、日本国内の主要な研究においては、新免康氏が「東トルキスタン・イスラーム共和国の記憶は、……当地住民の主体的な活動力の源泉であり続けた」³⁾とその論文を結んでいるように、共和国及び当時の一連の運動に対して、その後のウイグル民族問題及び民族運動におけるイデオロギー的源流として注目し、トルコ系ムスリムの主体性という側面からのアプローチが採られてきた⁴⁾。

無論、このような「東トルキスタン・イスラーム共和国」に対する評価やアプローチの違いには、国内マイノリティによる諸権利の要求に対して、その背後にある様々な「動機」を分析することなく、「民族分裂活動」と一括りにする中国国内研究者の粗雑な方法論⁵⁾も大きく影響しているわけではあるが、日本を含む諸外国においても上述のようなアプローチが方法的に確立されているわけではない。

本稿において中国少数民族研究の方法論に関する踏み込んだ議論を展開する余裕はないが、以下にこのようなアプローチの方法についてごく簡単に述べておきたい。

1992年1月14日、当時の江沢民総書記は中央民族工作会議において、「各民族の大団結を強め、中国の特色ある社会主義を建設するため手を携えて前進しよう」と題する講話を行い、汎イスラーム主義・汎トルコ主義を掲げた民族運動の国際化に対する断固闘争を強調した⁶⁾。このような態度は、2001年のアメリカ同時多発テロ事件の後に、アフガニスタン内で軍事訓練を受けるウイグル人の存在が報道されたことなどを受けて、更に明確に打ち出されるようになり、以後所謂「東突恐怖主義」（東トルキスタン・テロリズム）を巡る言説⁷⁾が、対象となる当地のトルコ系ムスリムを置き去りにしたまま、無批判に展開されている。

このような中国国内におけるアプローチに対して、上記の江沢民による講話とほぼ同時期に、加々美光行氏は、「国家の統一を変更不能の根本正義と見なす立場からは、このような（国際的な連携を見せる一筆者）少数派民族の戦略戦術は「売国的」分裂主義としばしばみなされてきた」として苦言を呈したうえで、このような少数民族の立場を「「売国的」とのみ論ずることは本来できないはずである」と述べている⁸⁾。中国国内における少数民族問題を巡って現れる、上述のようなアプローチの相違を解釈するうえで、その分析方法上の問題が今一度検討されるべきであり、また東トルキスタンの問題を巡っては、汎トルコ主義或いは汎イスラーム主義を如何に理解するかという問題も看過できない要素となる。

東トルキスタンのムスリムを巡る研究において、その目的が「憲法や党の宗教政策に基づき、唯物弁証法と唯物史観を堅持し、……祖国の統一と民族団結を維持し、愛国主義を宣伝する」⁹⁾ことに置かれることは、近代科学研究が「その研究対象となる世界を自己の目的論的価値判断或いはイデオロギーにそって再構成することを意図する傾向を帯びる」¹⁰⁾以上、不可避的現象であり、またそれを非客観的であると断ずることはできない。しかし、加々美氏が中国研究方法論におい

て指摘しているように、そこに「目的論的価値判断が原因・結果の因果論的な価値判断と混同される」¹¹⁾という状況が存在するために、「国家の統一を變更不能の根本正義と見なす立場」が批判されることなく受け入れられ、研究対象の内在的動機は極端に過小評価されるか或いは全く歪曲されてしまうのである。

つまり、この問題を巡って汎トルコ主義や汎イスラーム主義が批判される際には、我々はこの運動における「ウェーバーが「価値」と呼ぶ「人間の行動を促す動機」の根源が、単なる不可解な切望以上のものであり、それ自体が分析を要する」¹²⁾のだということを再認識しなければならない。仮に対象の動機を汎イスラーム主義であるとして非難する際においても、宗教的動機に基づく社会運動に対して、宗教の作用を軽視し、問題に対して世俗的矮小化 (secularizing reductionism) を故意に促す¹³⁾ことは、その解決において大きな錯覚を生むことになる。

また、汎トルコ主義についても、西欧植民地主義に対する現実味のある脅威を創出するために、ロシア人らによって「汎イデオロギー」の操作が行われた中央アジアの例と同じような傾向が¹⁴⁾、東トルキスタンで批判されている汎トルコ主義にも見出せるのではないだろうか。中国政府にとって、東トルキスタンを巡る民族運動或いは当地のトルコ系ムスリムによる諸権利の要求が汎トルコ主義として解釈されることは、このような国家統一に対する「現実味ある脅威」の創出という観点から見れば、むしろ都合の良いものであったかもしれない。

上記のような、問題へのアプローチの方法における問題点を克服するための足掛かりとして、本稿では「東トルキスタン・イスラーム共和国」の成立プロセスにおける、当地のトルコ系ムスリムの「動機」について検討してみたい。

II 「東トルキスタン」という領土意識

「東トルキスタン・イスラーム共和国」の成立へと集約される、当時の東トルキスタン・ムスリムの民族運動発生の契機は、言うまでもなく当地における漢人支配への抵抗にある。運動発生の直接的原因については後段で触れるが、大まかに言えば、それらは主に中国内地から移住してきた漢人たちによる土地収奪などに起因する。しかしここに見られるのは、漢人による土地収奪に対する現地トルコ系ムスリムによる領土主権の主張が、直ちに「東トルキスタン」という領域的

概念につながり、抵抗運動の際の一種のイデオロギーとして唱導されるという図式ではない。

これまでも指摘されてきているように、20世紀の初頭においても「東トルキスタン」という呼称は、当地の人々にとって普遍的なものではなく、外来の民族抑圧が契機となって成立した概念¹⁵⁾であろう。しかし、このような「東トルキスタン」という概念の形成プロセス自体は、外来の脅威に直面した当時における短期的なものではなく、むしろより古くから存在し、より強固な領土意識であったと考えるべきであろう。

この種の領土意識の形成プロセスは、近年におけるウイグル人研究者の著作の中からも見て取ることができる。840年にオルホン・ウイグル王国が滅亡した後に生じた、タクラマカン (砂漠)・タリム (盆地) に対する彼らの「郷愁 (nostalgia)」¹⁶⁾は、領土意識を伴った抵抗が、必ずしも「東トルキスタン」のような一定の規模をもった領域概念と共に出現するものではないことを示唆している。例えば、エセト・スライマンは840年以前にタリム盆地では既に「ヨーロッパ種族に属する一部の遊牧民がタリム盆地の原住民と交雑し、かなり複雑な種族構成と農耕文化の構造を作り出していた」¹⁷⁾としたうえで、ウイグルがタリム盆地へと移動し、「民族の大合流」が生じた結果、「あらゆる宗族の総体的な混合とウイグル主体の民族構成への統合がもたらされ……ウイグル文化の黄金時代の幕開けを告げた」¹⁸⁾としている。

ここには、A・D・スミスの言葉を借りるなら「移住によって初めて形成された郷土に対する熱烈な愛着……それは共同体を、かつての生活様式にあるいは新たに採用した生活様式に、それ以前のごく普通の水準を超えて、はるかに強く結びつける」¹⁹⁾といった現象が見られ、それに加えて、新たなオアシス都市をゼロから建設するというプロセス²⁰⁾は、その土地への愛着、つまり「郷愁」をより一層強固なものとしたのである。無論、新たな土地の開墾というプロセスは、入植された漢人にも共通するわけであるが、当地での文化的蓄積がまだ少ない「移民」としての彼らに、トルコ系ムスリムと同程度の「郷愁」が形成されていたとは言いがたいであろう。この相違については、別稿での検討を予定している。

ともあれ、このような「郷愁」がトルコ系ムスリムたちの領土意識の根底にあり、それが近代における外来の民族抑圧に直面した際に、「東トルキスタン」の領土主権の主張に集約されていくというようなモデルを適用することが可能となれば、当時の運動は「帝国

主義の支援を受けた汎トルコ主義や汎イスラーム主義」というよりは、植民地内（或いは半植民地状態下）で起こった共同体の再生運動や解放闘争と類似したものであると言うことが可能となる。このような点から、「東トルキスタン・イスラーム共和国」成立プロセスにおける一連の運動を、東トルキスタン・ムスリムのナショナリズムの発現と見ることは、決して不可能ではないだろう。

実際には、アンダーソンが、「ナショナリズムは国民の自意識の覚醒ではない。ナショナリズムは、もともと存在していないところに国民を発明することだ」というゲルナーの論に賛同して、「共同体は……想像されたものである」²¹⁾と言うように、「郷愁」に基づく領土主権の主張も住民の「記憶」を糧に「想像」されたものである。しかし、その想像力は（仮にそれがある共同体の枠を越えて、複数の共同体の成員にとって共通の価値を提唱しているように見えたとしても）、決して汎トルコ主義や汎イスラーム主義の影響を受けた受動的な契機によって生まれるものではなく、ここでのプロセスにおいて唱導される「トルコ」や「イスラーム」は、運動の主体となるトルコ系ムスリムにとっての「理想的共同体のありよう」を想像するために必要なチャンネルであったのである。そして、このメカニズムを検討することが、本稿の一つの目的ともなる。

また一方で、このような契機をもって現れるナショナリズムの類型化も必要であろう。1884年に清朝が新疆省制の施行を裁可して以降、新疆地域の政治統合・国民統合が進められるなかで、漢人による支配ナショナリズム・統一ナショナリズムに対する抵抗ナショナリズムが形成されて行き²²⁾、この時期において形成された抵抗ナショナリズムが、現在にまで至るエスノナショナリズム²³⁾発生の契機となっているのである。「東トルキスタン・イスラーム共和国」の独立を掲げた民族運動は、まさに「国民の想像」を目指した運動ではあったが、その契機、つまり彼らの「動機」は「自分たちの民族集団が暴力的に抑圧支配されることを拒絶する感情……暴力から自由になろうとする抵抗意識に根ざしたネガティブな民族感情」²⁴⁾にあった。このような「抵抗ナショナリズム」としての運動の性格は、ジェディッディズム (Jadidism) やイスラームにおけるモダニズム (Modernism) との関連から解釈することが可能となる。

III ジェディッディズムとモダニズム

近代の「東トルキスタン」を巡るトルコ系ムスリムの民族運動を、トルコから中央アジアに至るトルコ系ムスリムの改革派知識人の運動との関連で捉えようとする研究は、当地のトルコ系ムスリム自身の動機に注目し、そこから問題にアプローチしようとする手法であると言える。国内では、前述の新免氏²⁵⁾や王柯氏の他に、大石真一郎氏の論文「カシュガルにおけるジャディード運動——ムサー・バヨフ家と新方式教育」²⁶⁾も挙げられる。

本稿でも、1931年から1934年にかけての東トルキスタン民族運動の性質について検討する際、「東トルキスタン・イスラーム共和国」に関わる当時の改革主義者たちの動機や思想的背景を重要視する。彼らの大部分はトルコや中央アジアへの留学を経験した経歴を持ち、そこで得た経験から東トルキスタンにおいて様々な民族運動を展開した。しかし、当時東トルキスタン各地で展開された教育改革運動（新教育運動）などについて、それぞれを詳細に検討することはできないため、本稿では主に一連の運動の動機及びその性質の変化という側面から検討を試みる。

当時の改革派知識人たちに影響を及ぼし、東トルキスタン民族運動の思想的背景となったものの一つに Jadidism (ジェディッディズム)²⁷⁾が挙げられる。ロシア (ソ連) におけるムスリム地域のジェディッディズムに関しては小松久男氏²⁸⁾や山内昌之氏²⁹⁾らによって、詳細な研究がなされてきた。また国外では、アディーブ・カリド氏³⁰⁾による研究なども挙げられるであろう。ここでは、これらの先行研究をたよりに、その概念について簡単に触れておきたい。

帝政ロシアがトルキスタン、ひいてはロシア領内のムスリムに対する支配の強化を続けるなか、1884年にクリミア・タタール人のイスマイル・ガズプリンスキーがバフチサライに旧来の寺子屋式のマクタブとは異なり、ロシア語を含む世俗科目の導入や共通トルコ語による教科書の使用に特徴付けられる新方式の学校を設立した。この学校の名前である *usuli jadid* に基づくジェディッディズムは、新興のムスリム・ブルジョア³¹⁾をその主な担い手としつつ、教育改革運動として全ロシア・ムスリム地域へと拡大していった。

このようなジェディッディズムは、ムスリムの啓蒙という手段を通じてトルコ系ムスリムの共同体内部からの再建を試みるという共同体存続のためのイデオロ

ギーであった。山内氏によれば、「ガスプリンスキーによって提唱されたジェディイズムは、元来自民族の文化的再建によってムスリムとロシア人との互恵的な共同の道を提言することにあつた」³²⁾と言う。そして、アディーブ氏が「中央アジアのジェディイズムは、ムスリム・モダニズムの領域とまったく重なっていた」³³⁾と述べるように、このようなイデオロギーは常にイスラームの近代化（モダニズム）との関連で解釈されたのである。

「国民国家によって構成される近代国際秩序の確立は、ムスリム知識人をクルアーンの再解釈へと向かわせた」³⁴⁾が、このような動きはジェディイズムのなかにも明確に表れていた。例えば、ブハラジェディッドであったフィトラトは、その著書『救済の指導者』の中で「イスラームと科学との調和を真摯に求めながら、「いかなる宗教や信仰をもとうとも、あるいはいかなる民族や国民であろうとも、人は全て同族同種」の同胞であるという普遍主義の立場」³⁵⁾を取り、「クルアーン自体のなかにジェディイズム普及の正当性を求めた」³⁶⁾のである。また、本稿では詳しく触れないが、東トルキスタンにおいても、カシガルのアブドゥカディルのようなジェディッドが、「愛国主義運動、啓蒙運動、改良主義運動の視点から、広く実際に（ジェディイズムの普及に一筆者）取り組み、シャリーアの解釈をクルアーンとハディースに照らして行った」³⁷⁾のであった。

このようにジェディイズムは、トルコ系ムスリムにとって外来の脅威として現れた西洋の近代的価値に対して、イスラームを、つまりは自らの共同体をとりまく価値を再解釈するコンテクストとして受容したものであり、後に「ネオ・モダニスト」のファズル・ラフマンが「クラシカル・モダニズム」と呼ぶ³⁸⁾イスラーム・モダニズムの一類型として理解できるであろう。しかし、ガスプリンスキーの提唱した共通トルコ語による教育の改革をその起点としていることから分かるように、ジェディイズムは、「トルコ」系ムスリムを対象とした運動であり、非「トルコ」系ムスリムの共同体はその領域に含まれていないため、この点から見てもジェディイズムの「汎イスラーム」性については、限界があると言えるであろう。

ところで、このようなジェディイズムの「汎イスラーム」性の限界は、インドのモダニズムにおいて親英的な路線を採ったサイド・アフマド・カーンの方法論との間に共通点が見られる。アフマド・カーンが、その対象をインドのムスリムのみ限定し、人口

や階級などの面で、「少数派」であるムスリムの社会的権益の擁護者として、植民地体制への従属的な立場を強めていった」³⁹⁾ように、ジェディイズムはその対象をトルコ系ムスリムに限定し、トルコ系ムスリム共同体の存続のためにロシアとの互恵的共存を提唱するイデオロギーとして登場した。そして、後のソ連時代におけるスルタンガリエフの主張に代表されるような、ムスリム固有の生活様式や文化を保持しながら社会主義に向かう非資本主義的発展の道を志向するというムスリム共産主義、或いは抑圧された民族が全体的にプロレタリアートとして承認されなければならないとする民族共産主義⁴⁰⁾へと転化することによって、その従属的傾向を強めていったのである。

無論、このような従属的路線は、後のインドにおけるアフガーニーによるアフマド・カーン批判や、1923年以降のスルタンガリエフ主義批判及びブハラにおける粛清など、ソ連によるムスリム共産主義及び民族共産主義の完全否定に見られるように、必ずしも当初の理念を結実させることができたわけではない。この点については、東トルキスタンにおいても、1934年以降にカシガル近郊で活動したジェディッドであるメムティリによって、「それがロシア人の功利主義に利用されただけである」⁴¹⁾として従属的路線の批判がなされている。

だが一方で、ホータンのムスリム蜂起を主導したウラマー⁴²⁾であるムハメッド・イミン・ブグラ（以下、イミン・ブグラ）は、自らがジェディイズムの源流でもある新教育運動の影響を強く受けていることを語っており⁴³⁾、また前述のアブドゥカディルの新教育運動において、「宗教と科学の一体化した」(din bilan pän birläştürülgän) 学校の設立がなされた⁴⁴⁾ことなどからも分かるように、当時の東トルキスタンにおける民族運動を担った知識人たちが、自らの共同体をとりまく価値の再解釈によって共存の道を模索する「抵抗ナショナリズム」——モダニズムの一類型としてのジェディイズム——をその運動の動機としていたことは明らかである。

しかしながら、後に「東トルキスタン・イスラーム共和国」の政府総理となったサビト・ダームツラが漢人支配へのジハードをホータンの人々に説いてまわり、イミン・ブグラがサビト・ダームツラをホータン民族革命組織 (hotän milliy inqilab tashkilati) へ迎え入れた⁴⁵⁾のは何故であったのか。

IV 「東トルキスタン・イスラーム共和国」の成立に見る「動機」の変化

サビト・ダームツラはカシガル地区のアトシ出身のウラマーで、1931年にロシアを経由して、サウジアラビア、トルコ、エジプト、インドを周遊し、1932年11月に帰郷した後にホータンのイミン・ブグラのもとを訪れている。この旅行の際にサビト・ダームツラがイミン・ブグラに送った書簡の中では、サビトは周遊先で数人の政治家と会談する機会を得たらしく、東トルキスタンでの民族革命の必要を説いていたと言う⁴⁶⁾。この「民族革命家」が政府総理に就任した「東トルキスタン・イスラーム共和国」の樹立された1933年11月12日、以下のような宣言が採択された。

宣言では「回族はもはや漢族にもまして我々の敵である。……漢族であれ回族であれ、彼らは東トルキスタンに対する何の権利ももたない。……全ての外国人支配者はこの地から追放されねばならない」⁴⁷⁾と述べられており、また同時に採択された臨時憲法では、共和国がクルアーンとイスラームの信仰に基づき建国され、政府はイスラームの原理に従って国政を行うこと、政府官員はクルアーンに通じた近代科学の専門家でなければならないこと、更にはアフン協会の設立と協会の採択した決定が政府によって実行されることなどが定められている⁴⁸⁾。

この宣言から読み取れるのは、もはや互惠の共存のイデオロギーとしてのジェディッディズムやアフマド・カーン的なモダニズムではなく、近代科学と宗教の両立を図りつつも、漢人による支配を拒絶して、「正統的イスラーム」の擁護者としての立場から東トルキスタン・ムスリムの解放を主張する姿勢である。大石高志氏はアフガーニーに対して、「反英、反植民地主義という政治目的」のため「自らを正統的イスラームの擁護者として演出」⁴⁹⁾したと述べているが、モダニズムという観点からみれば、東トルキスタンの民族運動は「汎イスラーム」性の弱いジェディッディズム（或いはアフマド・カーン的な対象を限定することによる共同体存続の道の模索）から、「汎イスラーム」性の強いムスリムによる反漢「ナショナリズム」へとシフトしたと言っても良いかもしれない。だが、その結果として、これまでの「抵抗ナショナリズム」は「抵抗」の臨界を越え、ポジティブな民族感情として国家という形式をもって具現化したのでもある。また、排斥の対象に回族が含まれることは、中国という領域概念からの解放の主張とも見て取ることができ

る。

しかし、このような変化をもたらした原因が何であったかを探ることなしに、東トルキスタン民族運動の「抵抗ナショナリズム」としての性質やジェディッディズムの互惠の共存のイデオロギーを全面的に否定することはできない。

その原因の第一として注目したいのは、1931年以降のムスリム蜂起の原因ともなったコムルの小堡事件⁵⁰⁾の象徴性である。小堡の駐屯軍隊長であった張国璜がウイグルの少女を強引に娶ろうとしたことに端を発したこの事件は、婚礼当夜に少女の父であるアブドニヤズ（阿不都尼牙孜）、当地のドルガ（王府の委任した村長）であったサリフ（沙力）、及びイマームのアブドラヒム・ムッラー（阿不都拉因）らに主導された12人のウイグル青年たちによる張の殺害と駐屯地の襲撃及び武器奪取という結果となった⁵¹⁾。その後反乱は、東部のアラ土魯克（伊吾）、小布羅、托爾庫里、沁城などの地区へと拡大し、住民によって漢人官吏が駆逐され、一帯に反政府武装勢力が形成されたという⁵²⁾。

その後、コムルにおいて勃発したムスリム蜂起の情報内容は内容の正確さはともかくとして、比較的早くからカシガルにまで伝わっていたようである。当地では、コムルの反乱の報を受けた政府による徴兵の開始や増税措置及び軍馬の徴発とも相俟って、ムスリム住民たちの間に金樹仁政権への反発が高まりを見せていた。そのような中、1932年の春にアトシのオスマン・エリに率いられた青年たちが蜂起し、その勢力はカシガルに進撃を開始した時には3～4000人の規模に達していたという。オスマンはこの蜂起にあたって、漢人支配に対するムスリムの聖戦を動員力の中心として捉えていた模様であり、部隊にはウラマーが随同行し、青年たちへの教育活動が行われていたという。

この蜂起に参加していたサイピディンの回顧録によれば、彼の所属していた部隊にはニザームディン・エペンディ（尼扎木丁先生）というウラマーが随同行していた。ニザームディンは特に歴史教育に重点を置いていたとされており、ニザームディンによれば、ウイグルはその祖先に西匈奴、突厥などをもち、ウイグル語のアフン（Ahun）とは、西匈奴を意味するウイグル語アク・フン（Aq hun）から来ているという⁵³⁾。このような解釈の是非はともかくとして⁵⁴⁾、トルコ系民族による東トルキスタン領有の正当性が、漢人支配に対するジハードのなかでこのようなかたちで強調されたことは、ジェディッディズムが支配者と被支配者の互

惠的共存のために提唱され、それが共通トルコ語による教育改革を起点として開始されたことは、あまりに対照的である。このような解釈が、漢人だけでなく回族の排斥へとも繋がっていくのである。

また、コムルでのムスリム蜂起の報を受けて、ホータンでも1932年2月に大規模なムスリムによる蜂起が発生した。そもそもこの時点においてホータンの宗教界には漢人支配に対する強烈な不満が蓄積されており、コムルのムスリム反乱はこれが表出するきっかけとなったのである。ホータンの宗教界の漢人支配に対する反感は、1930年に起こったある事件からうかがえる。その事件とは、1930年4月にホータンの県城にある学堂において数百名の著名な宗教人士を集めた会議が開催された際に起こった。会場には壇上に孫文の写像が掲げられており、宗教人士たちはそれに向かって頭を下げることを要求されたという。この要求に対して彼らは、アッラーを除き如何なるものにも頭を下げることはできないと拒絶し退場しようとしたが、それを武装した兵士数十名が銃をかざして威嚇し、彼らの退場を阻止しようとして会場は大混乱に陥ったという⁵⁵⁾。最終的には混乱の拡大を懸念した県政府によって退場が許されたが、この事件は広くホータンのムスリムたちの間で遺恨となった。

上述のようなプロセスからは、ジェディディズムの提供する価値——漢人とトルコ系ムスリムの互惠的共存の可能性——に対して、対話の可能性させ見せない、中国側の「支配ナショナリズム」が見て取れる。このような中国側の支配について、1926年にソ連駐在領事に任命された陳徳立の書記官としてウズベク共和国のアンディジャンに赴いたエイサ・ユスブ・アルプテキンは早くも苦言を呈している。アルプテキンは、当時疏附県知事であった回族の馬紹武との関係について非常に険悪なものであると語っており、また政府が「人民に何もさせない。独立を求めることも、自治を求めることも、権利を求めることも。自らの言葉で教育する学校を開くことすら禁じられている。新聞を出し、出版物を刊行し、印刷所を建てること、果てはトルコ、西トルキスタン……から書籍、新聞を取り寄せて読むこと、教えることすら禁じている……」⁵⁶⁾と端的に語っている。このような見方をすれば、「分裂主義」の発生する契機は、むしろ中国側の支配体制にこそ求められるのかもしれない。

V おわりに

本稿では、中国国内においてイギリス帝国主義の鼓吹した汎トルコ主義と汎イスラーム主義の所産として語られてきた「東トルキスタン・イスラーム共和国」の成立プロセスをその動機の面から検討してきた。しかし、イギリスによる「陰謀」の根拠が示されない現状⁵⁷⁾においては、当地のトルコ系ムスリムと支配者であった漢人政権の「関係」のなかに、その発生の契機を求めるのが妥当であろう。また、汎トルコ主義的或いは汎イスラーム主義的傾向が運動に付与されるプロセスは、決して共同体の枠を越えたトルコ系民族或いはムスリムに共有の価値の提唱によるものではなく、対話の可能性の排除が共存のためのイデオロギーを排斥のイデオロギーへと変化させたのである。

このような「共存」から「排斥」へという動機の変化を再検討し、運動に対する解釈・評価を見直すことで、或いは問題を巡る対話の可能性が開けるかもしれない。

しかし、運動が一部の革新的ウラマーをはじめとする知識人によって担われ、また彼らが個々人の留学経験などからクルアーンの再解釈や科学知識などの西洋的価値の導入を図ったということは、そこに相当程度の恣意的で選択的な態度が存在する可能性が否定できず、このようなモダニズムに常に付きまとう問題は依然として残されるであろう。

また、イミン・ブグラヤサビト・ダームッラののような人物のジェディッドとしての側面については、より系統的且つ具体的な検討がなされるべきであり、これも本稿の反省点である。

注

- 1) 例えば、新疆社会科学院歴史研究所編著『新疆簡史 第三冊』(新疆人民出版社, 1980年) 202ページ
- 2) 包爾汗「泛伊斯蘭主義和泛土耳其主義在新疆的興滅」(『文史資料選輯 七九』1982年) 111ページ
- 3) 新免康「新疆ムスリム反乱(一九三一～三四年)と秘密組織」(『史学雑誌 九九編一―二号』1990年) 36ページ
- 4) その他同様のアプローチを試みる日本国内の主な先行研究としては、
加々美光行「文化大革命と新疆辺境——中国社会主义と民族の行方——」(『現代中国のゆくえ——文化大革命の省察II』アジア経済研究所, 1986年)
王柯『東トルキスタン共和国研究——中国のイスラームと民族問題』(東京大学出版会, 1995年, 特に「第一章 東トルキスタン民族独立運動の歴史——運動の社会的背景と発生形態」)
などがある。
- 5) 例えば、潘志平「“突厥斯坦”、“東突厥斯坦”与“維吾爾

- 斯坦”』（『西域研究 2004年第3期』）53～60ページ
- ここでは、「東トルキスタン」という言葉が、それまでの国内外の資料に登場していないことから、「東トルキスタン」という概念自体、「双汎」（汎トルコ主義と汎イスラーム主義）の流入によって生まれたものであるとされており、この概念が当時のトルコ系ムスリム住民にとってどのような意義を持っていたのかという視点は提供されていない。
- 6) 『十三大以来重要文献選集』下巻, 1847～1848ページ
岡部達味・天児慧編『原典中国現代史 第2巻 政治下』（岩波書店, 1995年）287～288ページ
- 7) 潘志平「“東突”恐怖主義透視」（『新疆社会科学 2002年第1期』）59～63ページ
張運徳「論“東突”恐怖主義本質特性」（『新疆師範大学学报 第24巻第3期』2003年）21～26ページ
「東突恐怖主義」を主題に冠する両論文では、「新疆独立」という政治目的と「極端な宗教主義」が強調され、運動の動機に対してトルコ系ムスリムの主体性という側面からアプローチしようとする可能性は排除されている。
- 8) 加々美光行『知られざる祈り・中国の民族問題』（新評論, 1992年）7ページ
- 9) 《中国新疆地区伊斯蘭教史》編写組 編著『中国新疆地区伊斯蘭教史 第一冊』（新疆人民出版社, 2000年）編写説明1ページ
- 10) 加々美光行「現代中国学原論」（中国南開大学歴史学院, 日本愛知大学国際中国学研究中心『“現代中国学方法論及其文化視角”国際学術討論会 会議論文集』2005年）70ページ
またここでは、近代科学研究の成立プロセスについて「歴史は、古代から中世そして近代へと時代が移るにつれ、研究上の目的論が「自然中心主義」から「神中心主義」へ、そして「人間中心主義」へと移行したこと……、それによって最終的に対象世界を人間の価値観（目的論的価値判断）に沿って人為的に再構成することを本質的目的とする近代西科学を誕生させた」と説明されている。
- 11) 加々美光行 前掲論文2005年 73ページ
- 12) Burnett, S., “Implications for the Foreign Policy Community” *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*, Edited by Johnston, D. and Sampson, C., Oxford University Press, 1994, p. 297.
- 13) Luttwak, E., “The Missing Dimension” *ibid.*, p. 12, 14–15.
ここにおいてラトワックは、このような傾向をもった米国の対中東政策を批判して「粗雑な唯物主義的決定論」（a crude materialistic determinism）と述べているが、この傾向は「唯物弁証法と唯物史観を堅持する」中国の少数民族研究或いは少数民族政策からも明確に見て取れる。
世俗的矮小化（secularizing reductivism）の訳については、D・ジョンストン、C・サンプソン [編著] 橋本光平・畠山圭一 [監訳]『宗教と国家 国際政治の盲点』（PHP 研究所, 1997年）に倣った。
- 14) ハサン・パクソイ「中央アジアのイスラームとナショナリズム——民族意識と宗教意識」（山内昌之編著『中央アジアと湾岸諸国』朝日選書, 1995年）41～42, 49～50ページを参照。
またここでは、汎トルコ主義思想が、ロシア人を彼らの故郷から駆逐する一手段として、中央アジアからの亡命者の一部に根づいたことは確かであるが、中央アジア本土では、この考えはほとんど信奉されなかった、と述べられている。
- 15) 王柯 前掲書 8～9ページ
- 16) 遊牧民が定住化した際に形成される「郷愁」については、Armstrong, J., *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, 1982, p. 18–20.
- 17) Āsāt Sulayman, *Tāklimakangha Dūmlāngān Roh*, Shinjang hāiq nāshriyati, 2000, p. 17.
第一章にあたる *Tāklimakangha Dūmlāngān Roh*, —*Uyghur mādāniyāt psihikisi üstidā qayta oylinish* に関しては瑪麗亜・沙克木訳『タクラマカンに凝集された魂：ウイグルの文化心理に関する再考』（中央大学総合政策研究第6号, 2000年）がある。
- 18) Āsāt Sulayman, *ibid.*, p. 18.
- 19) アントニー・D・スミス著, 巢山靖司・高城和義他訳『ネイションとエスニシティ・歴史社会学的考察』（名古屋大学出版会, 1999年）42ページ
- 20) ウイグルのオアシス都市及びその文化に対する愛着については、Āsāt Sulayman, “Bostanliq mādāniyiti wā uning būgūnki tarihiy qismiti” *Tarim Qowuqi Chekilgāndā*, Shinjang hāiq nāshriyati, 2002, p. 121–122, p. 141 を参照。
- 21) ベネディクト・アンダーソン著, 白石さや・白石隆訳『増補 想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』（NTT 出版, 1997年）24～25ページ
- 22) 支配ナショナリズム及び統一ナショナリズムと抵抗ナショナリズムの相関関係については、小平修『エスニシティと政治』（ミネルヴァ書房, 1999年）141ページに詳しい。
- 23) ナショナリズムという言葉が民族の国民化（国家と民族の一致）を目指す運動をさすのに対し、エスノナショナリズムは、既存の国家内の下位集団であるエスニック集団が自己の文化的・社会的アイデンティティの確立を求め、政治的自治権の獲得・強化を目指すものである。石川一雄『エスノナショナリズムと政治統合』（有信堂, 1994年）序4ページ
- 24) 加々美光行 前掲書1992年 13ページ
この「ネガティブな民族感情」からはやはり、抵抗ナショナリズム、エスノナショナリズムの発生を想起できる。さらに同書291ページで「この（ネガティブな民族感情）という点を重視することによって第三世界の民族運動（ナショナリズム）をことごとく国民国家形成に向けた運動とのみ評価する、アジア学者一般に見られる認識の偏りを排することができる」と述べている。
- 25) 前掲書論文の他にも、新免康「東トルキスタン共和国」（1933～34年）に関する一考察（『アジア・アフリカ言語文化研究 46・47合併号』1994年）がある。
- 26) 大石真一郎「カシュガルにおけるジャディード運動——ムーサー・パヨフ家と新方式教育」（『東洋学報 第78巻』1996年）
- 27) ジャディードイズム、或いは実際の運動を指してジャディード運動などとも呼ばれる。本稿では特に引用等でない限り、便宜上現地での発音により近いものを採用して、ジェディッディズムと統一して呼ぶこととする。また、その担い手をジェディッドと呼ぶこととする。
- 28) 小松久男『革命の中央アジア あるジャディードの肖像』（東京大学出版会, 1996年）
- 29) 山内昌之『スルタンガリエフの夢』（東京大学出版会, 1986年）『神軍 緑軍 赤軍 ソ連社会主義とイスラーム』（筑摩書房, 1988年）
- 30) Adeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform, Jadidism in Central Asia*, University of California Press, 1998.
- 31) 18世紀末、カザン郊外の「新タートル人地区」などのタートル社会では他のムスリム社会よりもかなり早い時期から、ブルジョアジーが育成される背景が整っていたという。山内昌之 前掲書1988年 279ページを参照。
- 32) 後にロシアから分離的で危険な汎イスラーム主義、汎トル

- コ主義と批判されるようになったジャディーディズムについて、山内氏の言葉を借りれば、「パン・トルコ主義は……ロシアで誕生した当時はむしろ文化的な改革運動を支える穏健な思想に過ぎなかった」という。山内昌之 前掲書1986年 90ページ
- 33) Adeeb Khalid, op. cit., p. 113.
- 34) Cox, H. and Sachedina, A., “World Religions and Conflict Resolution” Johnston, D. and Sampson, C., op. cit., p. 276.
- 35) 小松久男 前掲書 109ページ
- 36) Adeeb Khalid, op. cit., p. 175.
- 37) Hewir Tömür, *Abdurqadir Damulla Häqqidä Qissä*, Shinjang yashlar-ösmürlär nāshriyati, 1996, p. 354.
- 38) ラフマンは、「クラシカル・モダニスト」の恣意的なコーラン解釈を問題にしている。中村廣治郎『イスラームと近代 現代の宗教13』（岩波書店, 1997年）116～117ページを参照。
- 39) 大石高志「アフガーニーとアフマド・カーン——植民地主義下の「開発」とイスラームをめぐる二つの道程——」（『岩波講座開発と文化2 歴史のなかの開発』岩波書店, 1997年）142ページ
- 40) 山内昌之 前掲書1986年 174ページ
- 41) Yalqun Rozi, *Mämtili Äpändi*, Shinjang uniwersiteti nāshriyati, 1997, p. 117.
- 42) イスラームの宗教学者としてのウラマーには、シャリーアの解釈と適用という重要な役割がある。このため、旧来のイスラーム的価値の再解釈に基づくジェディディズムのようなモダニズム運動は、必然的にウラマー階層によって担われたのである。
- 43) Muhämmäd Imin Bughra, *Shärqiy Türkistan Tarihi*, Kabul, 1940, Hazirqi zaman uyghur ädäbiy tilining imlasi: M. Yaqub Bughra, Änqärä, 1989, p. 500.
- 44) Jappar Ämät, “Hotän wilayitining azadliqtin ilgiriki mädäniy-ma’arip täräqqiyati toghrisida äslimä” *Shinjinag Tarih Materiyalliri* (20), Shinjang hälg nāshriyati, 1986, p. 35.
- 45) Muhämmäd Imin Bughra, op. cit., p. 402.
- 46) Muhämmäd Imin Bughra, op. cit., p. 400–402.
- 47) 張達鈞『四十年動乱新疆』（香港, 亞洲出版社有限公司, 1956年）52～53ページ
- 48) 同前書 53～54ページ
- 49) 大石高志 前掲書 145ページ
- 50) この事件については、新免康「新疆コムルのムスリム反乱（1931～32年）について」（『東洋学報 第70巻』1989年）の240～241ページに詳しい。
- 51) 包爾汗 前掲書1994年 128～129ページ
賽福鼎『賽福鼎回憶録』（華夏出版社, 1993年）94～95ページ
- 52) 包爾汗 前掲書1994年 128ページ
- 53) 賽福鼎 前掲書 124～125ページ
- 54) 通常の解釈では、アフンの語原はペルシア語の Äkhünd の音訳であると言われる。
- 55) 賽福鼎 前掲書 152～153ページ
- 56) 大石真一郎 前掲論文 17ページ（原典拠は M. Ali Taşçi, *Esir Doğu Türkistan İçin: İsa Yusuf Alptekin’ in Mucadele Hatıraları*, İstanbul, 1985.）
- 57) 新免康 前掲論文1994年 3ページ