

清朝前期統治政策の研究

大正大学大学院文学研究科史学専攻 博士後期課程

1304011 新藤篤史

目次

序論	1
第1章 対モンゴル政策とチベット仏教僧の登用	9
第1節 遼陽蓮華寺事績におけるダルハン・ナンソとホルチン・モンゴル —マンジュ国におけるチベット仏教導入の起源—	9
第1項 ノン・ホルチンの発足	15
第2項 ノン・ホルチン傍系一族の居住地	17
第3項 ハタン・バートルの所在とサハルチャの存在	18
第2節 ワン・ラマによる対モンゴル用間工作	21
第1項 対マンジュ国戦における明朝の劣勢とハラチン・モンゴルへの工作	22
第2項 ワン・ラマ登用の意義と内ハルハ・ホンギラトへの工作	23
第3項 「寧綿大捷」に導いた対チャハル工作	26
第3節 リー・ラマによる明清和平交渉	27
第1項 リー・ラマによるマンジュ国訪問およびバーリンとジャルートの状況	27
第2項 リー・ラマがマンジュ国に派遣された目的	30
第3項 書簡による明清和平交渉	31
第4節 為政者にとっての「ラマ」—ダルハン・ナンソとバ・ラマの場合—	37
第1項 バヨトとオジエトの動向にみるマンジュ国ハンの権力について	37
1-1. バヨト	37
1-2. オジエト	38
第2項 「ラマ」の介入にみるマンジュ国ハンの権限	40
第3項 マンジュ国ハンにとっての「ラマ」	41
第4項 統治者におけるチベット仏教導入の意義	43
第5項 マンジュ国における「ラマ」登用の分岐点	44
まとめ	45
第1章 註	46

第2章 モンゴルにおける諸権威の確立54

第1節 アバタイの「金剛(včir)」ハーン号と16世紀末ハルハのチベット仏教54

- 第1項 アバタイのハーン号 55
- 第2項 ハルハに入ったチベット仏教僧 57
- 第3項 初期エルデニ・ジョーの様相 59

第2節 17世紀のハルハ情勢とジェブツンダンパに関する諸問題63

- 第1項 清朝の史料に現れたジェブツンダンパ像
—クレーンベルチルの会盟とガルダンによるハルハ侵入— 63
- 第2項 先行研究におけるジェブツンダンパ像 65
- 第3項 『ジェブツンダンパ伝』にみるジェブツンダンパ像 66
- 第4項 ザヤ・パンディタが伝えたジェブツンダンパ像 68

第3節 清朝とジューンガル部の抗争およびジェブツンダンパの転生問題73

- 第1項 抗争にいたる経緯 73
- 第2項 康熙帝とジェブツンダンパ 74
- 第3項 「ジャムヤン・トゥルク」としてのジェブツンダンパ 78
- 第4項 タクテン・プンツォクリンの改宗および修復とタシルンポ僧院の存在 81

まとめ86

- 第2章 註 87

第3章 清朝による統治政策とチベット仏教の導入98

第1節 ハルハ統治の布石としてのアラシャン・ホシュートの確立 —バートル・エルヘ・ジノンの動向を中心に—98

- 第1節 アラシャン安置に至るバートル・ジノンへの対処 98
- 第2項 バートル・ジノンの報告とガルダンによるハルハ侵入の状況 104
- 第3項 バートル・ジノンの青海移住案と康熙帝による統治政策の実践 106

第2節 五台山におけるチベット仏教—康熙帝の事績を中心に—115

- 第1項 『清涼山志』および先行研究における清朝皇帝による五台山事績 115
- 第2項 五台山におけるチベット仏教寺院 118

- 2-1. 菩薩頂 119
- 2-2. 羅睺寺 120
- 2-3. 台麓寺 120
- 2-4. 寿寧寺 121
- 2-5. 涌泉寺 121

第3節 チャンキヤ2世台頭の背景と「国師」登用の意義 ……………122

第1項 清朝の対モンゴル・チベット政策におけるチャンキヤ2世の台頭
(～1700年) 123

- 1-1. チャンキヤ2世の出自について 123
- 1-2. チャンキヤ2世の北京「來朝」の経緯 124
- 1-3. チャンキヤ2世の清朝における事績—辺境政策とラサ遣使— 126

第2項 「国師」チャンキヤ2世となるまでの事績(1700年～) 127

- 2-1. チャンキヤ2世による五台山事績の検証 127
- 2-2. モンゴル諸集団への灌頂授与の意義 128
- 2-3. ドロンノール彙宗寺の興隆と「国師」号の授与 129

まとめ ……………132

第3章 註 133

結論 ……………141

参考文献 ……………145

序論

本著における「清朝の統治政策」の対象はモンゴルである。すなわち、清朝によるモンゴルの統治というものが、どのようにして行われたのかを明らかにすることが本著のテーマである。とくに本著は、1691年以降の清朝によるハルハ¹の統治に主眼を置いている。清朝は、このハルハを統治することによって、単なる中国王朝から脱却し、さらには最盛期における最大版図の下地を形成した。その意味で、清朝によるハルハの統治とは、清朝のあらゆる統治政策の要ともいえ、また清朝そのものを捉えるうえでもきわめて重要な研究対象である。

ところで、かつては中国東北部の一地方政権に過ぎなかった清朝に、何故、そのような統治政策が可能であったのか。もちろん、中国東北部の諸集団を束ねる政権という状態では、中国を支配することも内陸アジアに勢力を伸ばすことも叶わなかったであろう。そこで、一つの要素として、清朝皇帝に具わる権威の変容というものが浮上してくる。つまり、モンゴルを統治するには清朝皇帝の権威に「モンゴルの統治者」という側面が具わっていなければならない、それが具わる場面というものが清朝史においては幾度か見受けられるというわけである。これこそ清朝興隆の鍵の一つともいえる。そして、このことを把握するためには、ここで本著のもう一つのメインテーマともいえる清朝とチベット仏教の関係が入り込んでくる。

元来、モンゴル人はチベット仏教の信奉者であった。多くは本著において述べることになるが、モンゴルの支配者もチベット仏教の信奉者であり、彼らの有する権威にもチベット仏教は多大な影響を及ぼしていた。同様に、清朝皇帝にとってもチベット仏教との関係は必須であり、何故、必須であったのかも含めて本著では多く紙幅を割くことになる。すなわち、本著は「清朝の統治政策」の要ともいえるハルハの統治のために清朝皇帝が具えた権威というものをチベット仏教との関係から考察するものである。構成を大まかに述べると以下のようなになる。

第1章では、まず清朝の前身であるマンジュ国が初めて導入したチベット仏教について把握する。また明朝がいわゆる中国東北部の諸政策において取り入れたチベット仏教を、明朝と清朝のそれぞれの為政者がどのように捉えていたかを把握する。そして、そのチベット仏教が当時の清朝の対モンゴル政策にどのような影響を及ぼしていたかを検討する。

第2章では、後に清朝によって統治されることになるハルハを舞台に、そこで確立したモンゴルにおける新しい権威の形成過程を把握し、モンゴルの統治というものがどのようにして行われていたかを検討する。そして、17世紀末の清朝とジュンガルの戦いを通して、清朝によるハルハの統治というものがモンゴルの統治者という観点からどのような構造をもっていたかを捉える。

第3章では、清朝が実施した幾つかの統治政策をとりあげ、そこでの当事者の動向から清朝の方針が転換していく経緯を捉える。そして、当時の清朝によるチベット仏教導入事業から、清朝とチベット政府との関係を把握し、清朝の対モンゴル政策および対チベット政策がどのような変遷を辿っていったかを検討する。

以下に、清朝皇帝に具わる「モンゴルの統治者」という権威の形成過程を、チベット仏

教との関係も含めて提示する。注意すべきは、本著が他との差別化を図るうえで最も重要な視点ともなった、モンゴルやチベットの側から見て清朝によるハルハの統治というものがどのような構造をもっていたかという点である。

清朝は、マンジュ国の支配者がモンゴルの権威を得ることによって成立した国ともいえる。それは以下のような経緯によって導き出せる。まず1635年、マンジュ国のハンたるホンタイジ(hong taiji, 1592-1643, 在位:1626-1643)²が、チャハル・モンゴルのリンダン・ハーン(lingdan qayan, 1590-1634, 在位:1603-1634)³の遺児エジェイから「制誥之寶」と刻まれた玉璽を贈られた。チャハルとは、チンギス・ハーン(činggis qayan, 1162-1227, 在位:1206-1227)⁴以来、直系のみ継承されるといわれる正統ハーンが率いていたモンゴル集団であった。つまり、そのチャハルを滅ぼしたホンタイジは、手にした正統ハーンの根拠ともされる「制誥之寶」の玉璽によって、モンゴル帝国の君主たる存在になったともいえる。そして、1636年、当時のマンジュ国の都であった瀋陽で開催された、マンジュ人、モンゴル人、高麗系漢人の代表たちによる大会議において、ホンタイジはこれら三民族の共通の皇帝に推挙されることになった。ホンタイジは、国号をマンジュ国から「大清=daicing [gurun]」に改め、すなわち清朝を発足させるのであった。

「大清」とは、天を意味する言葉であり、これはかつてのモンゴル帝国が発足させた元朝(1271-1368)の正式国号「大元」に倣ったものとされる。ちなみに「大元」は、『易経』にある「大哉乾元」の句から取ったものという⁵。つまり、それ以前の地方名を用いていた中国王朝⁶とは一線を画するスケールが「大元」にはあり、それを引き継ぐ意味合いが「大清」には込められていたという [杉山 2015, p.5]。そして、1644年に明朝が滅び、清朝が入関して北京に遷都した後も、この「大清」という国号は変わらなかった。すなわち、清朝は、北京に遷都して中国を支配するようになった時でさえ、マンジュ国の支配者がモンゴルの権威を得たという原型を崩さなかったのである。

ところで、たとえホンタイジが得た「制誥之寶」の玉璽が「モンゴルの統治者」の根拠になったとして、すべてのモンゴル人がホンタイジを実際の主として認めていたのだろうか。結局、軍事的な圧力によって服従していただけに過ぎなかったのではなかろうか。また、他のモンゴル王侯にとっても、チンギス・ハーンの直系という絶対的な存在がいなくなったことによって、代わりに自分たちと同じような支配者が台頭しただけに過ぎなかったのかもしれない。例えば、現モンゴル国の全域にあたるハルハの服属は、1691年を待たなければならなかった。さらに西のオイラトでは、18世紀の中頃まで抵抗し続ける集団がいたのである。

もちろん、ホンタイジが「制誥之寶」の玉璽を譲渡された時のモンゴルは、かつてのチンギス・ハーンの直系によって統率されていたモンゴルではなかったかもしれない。また、チャハルの影響力というのも限定されたものであったかもしれない。しかし、それでもホンタイジ以降の清朝皇帝が、統治の範囲を漢地に留めず、ハルハ、オイラトと広げていけたのは、やはりモンゴル帝国の支配者に通じた高次の権威に対する意識が自身のうちに具わっていたからではなかろうか。それでは、もともとはマンジュ国という中国東北部にあった地方政権の長で、さらにはマンジュ人というかつてはモンゴル人に服属していたような民族の長が、どのようにしてその高次の権威というものを体現することができたのであ

ろうか。

ここで、本著において最も重要な位置を占めることになるチベット仏教の要素が入ってくる。結論からいうと、このチベット仏教こそがマンジュ国の支配者にモンゴルの権威を具えさせる必須の条件でもあったのである。例えば、1636年に清朝を発足させたホンタイジは、1638年に瀋陽において実勝寺というチベット仏教寺院の落慶法要をモンゴルの諸王侯⁷、明から帰順した三王⁸、朝鮮国王の二子たちとともに盛大に行った⁹。実勝寺は、その名が示すように、ホンタイジがチャハルを滅ぼしたことを記念する寺院であった。また実勝寺には、チャハルが元朝から受け継いできたとされるマハーカーラ尊像¹⁰が安置された。そして、このマハーカーラ尊像こそ、モンゴルの権威とチベット仏教を結びつける象徴的な代物であったのである。

実勝寺に安置されたマハーカーラ尊像とは、伝承によると、フビライ・ハーン(qubilai qayan, 1215-1294, 在位:1260-1294)¹¹の金剛阿闍梨¹²であったチベット仏教僧パクパ(phags pa=blo gros rgyal mtshan, 1235-1280)¹³によって鑄造されたものであったとされる。フビライは、チベット仏教への信奉に篤く、中国を支配して元朝を発足させた後は、パクパを国師にしてチベット仏教の保護と発展につとめたことでも知られている。そして、この時代、元朝はもちろんチベット仏教もフビライの庇護のもとで繁栄した。このことは、モンゴル人とチベット人のうちにフビライとパクパを両国の理想の関係として捉えさせた。とくに、モンゴル王侯にとってフビライはモンゴルの理想の統治者としてあり続けることになる。後世、多くのモンゴル王侯がチベット仏教に帰依することになるのも、このフビライの事績が範になったためである。そして、パクパは、当時のチベットで最も勢力のあったチベット仏教のサキヤ派の高僧であったが、そのサキヤ派が重んじた御法尊こそマハーカーラ尊であったのである。

ホンタイジが瀋陽に実勝寺を建立し、元朝伝来のマハーカーラ尊を安置したのは、まずチベット仏教を国教として位置づけていた元朝に倣うという意味があったように思われる。そして、何よりも「モンゴルの統治者」にとっては必須ともいえる、フビライが帰依したチベット仏教を継承し、利用する意味があったように思われる。こうして、マンジュ国は清朝に刷新され、ホンタイジが支配する対象もマンジュ人に留まらず、漢人、モンゴル人と広がっていったのである。

さらに、清朝とチベット仏教の関係で顕著なものとしては、入関後の1652年に、順治帝(1638-1661, 在位:1643-1661)¹⁴が北京にダライラマ5世¹⁵を招聘した事績があげられる。この事績は、清朝皇帝による冊封としても捉えられるが、清朝皇帝とチベットの高僧が北京で会見し直接関係が構築されたという意味では、フビライとパクパの事績に通じるものがある。

1652年、ダライラマ5世は、1640年代の後半から再三に亘って行われた清朝による招請を経て、北京を訪れた¹⁶。北京では、順治帝による親政の開始と、ダライラマ5世の迎接のために、チベット仏教に基づく一塔二寺¹⁷が建立された。その内の紫禁城外の真北に建立された普静禅寺境内の黄館¹⁸において、ダライラマ5世は盛大に迎えられたとされる。ダライラマ5世のもとには、次々と大臣や官吏たちが訪れて拝謁し、また正月の8日から15日の間にはチベットの年中行事である大祈願会(smon lam chen mo)を思わす衆僧の誦経が開催されたという[石濱 2011, p.61]。

順治帝とダライラマ5世が公式会見を行った日は、北京中が華やかに飾り立てられ、花や香の香りに満ちあふれていたとされる。道には人々が整列し、輿に乗って宮廷に赴くダライラマ5世の一行を見送ったという[シャカツパ 1992, p.144]。そして、北京滞在のすべての日程を終えたダライラマ5世は、1653年に北京を発ったが、チベットへ戻る道中で、順治帝によって派遣された使者から金印と金冊を贈られることになった。

ところで、このダライラマ5世が北京に滞在していた期間中には、順治帝もどこかでダライラマ5世から「天の命によってその地位について文殊大皇帝(gnam bskos 'jam dbyangs gong ma bdag po chen po)」という称号を贈られたことになっている。これは後世の史料に基づくものであるが、この「文殊皇帝」という称号は、順治帝の後を継いだ康熙帝(1654-1722, 在位:1661-1722)¹⁹がハルハやオイラトという次なるモンゴル政策において、とくにチベット仏教僧たちから呼ばれる称号としても知られている。つまり、ここで再び清朝皇帝のもつ権威に新たな要素が加わったことになる。しかも、称号に「文殊」という菩薩の名称が付けられているところなどは、これまでの清朝皇帝に具わっていた権威とは一線を画しているとも思われる。例えば、モンゴルの理想の統治者とされるフビライになぞらえる条件というものが、チベット仏教の要素を自らの権威に取り入れることであったとしたら、ここに清朝皇帝は名実ともに「モンゴルの統治者」という側面を具えたことになるろう。

康熙帝は、17世紀の後半からの対モンゴル政策、すなわちハルハとオイラトに対する諸政策において、とくにチベット仏教僧との遣り取りを「文殊皇帝(manjusiri han)」の称号によって行った。ハルハとオイラトは、当時のチベット政府と密接な繋がりがあったので、康熙帝がチベット仏教僧から「文殊皇帝」と称されることは、この時の対モンゴル政策において重要であったかと思われる。そして、帰順したモンゴル王侯の中には、康熙帝を「文殊皇帝」と呼ぶ者もいた。これは、この時の清朝皇帝に具わっていたチベット仏教に基づく権威というものが、モンゴル人に受け入れられたことを意味している。当時の清朝皇帝によるモンゴル統治というものが成立した一つの事例ともいえる。

また、康熙帝による対モンゴル政策の中には、ハルハの服属という大きな節目がある。これは「文殊皇帝」による事績の範疇において、以下のような構造をもっていた。まず、ハルハは、チンギス・ハーンの直系の流れを汲むモンゴル集団としては当時最大規模を誇っていた。そこには、幾人かのモンゴル王侯とともに、ジェブツンダンパ(rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po, 1635-1723)²⁰というチベット仏教僧も君臨していた。ジェブツンダンパは、自らもチンギス・ハーンの血筋を引いていたこともあり、まさにモンゴルの王権とそれを権威づけるチベット仏教が結合したような存在でもあった。そして、このジェブツンダンパと康熙帝は深い交流をもつことになるのである。

ところで、ジェブツンダンパは、例えばダライラマ5世の書簡などで「ジャムヤン・トゥルク(jam dbyangs sprul sku)」すなわち「文殊菩薩の化身」と称されることがあった。また、同じくダライラマ5世の認識において、康熙帝を象徴する「文殊皇帝」の意味するところは、「マンジュシュリーのホビルガン manjusiri i hūbilgan」すなわち「文殊菩薩の化身」であった。つまり、康熙帝とジェブツンダンパには、「文殊菩薩の化身」同士の繋がりとという側面があったのである。

さらに、康熙帝とジェブツンダンパの共通の敵であったオイラトのジュンガルの首長ガルダン²¹が1697年に死去すると、翌1698年、康熙帝とジェブツンダンパは、連れ立っ

て五台山に赴いた。中国山西省東北部に聳える五台山は、文殊菩薩の住む「清涼山」として知られている。つまり、康熙帝とジェブツンダンパは、2人の文殊菩薩の化身が自らの住むべき場所に戻るという内容によって、まさにジュンガルとの戦いにおける戦勝記念と、それによる清朝とハルハの統合を演出したともいえるのである。

すなわち、清朝によるハルハの統治とは、清朝皇帝に具わる「モンゴルの統治者」という権威の形成過程と、そこに深く関わるチベット仏教の観点から見ると以上のような構造をもっていたのである。そして、その清朝皇帝の権威によって展開される「清朝前期統治政策」というものが、これから第1章、第2章、第3章にかけて論じられることになる。

研究史と史料について

清朝前期統治政策の研究と銘打っている以上、本著は基本的に清朝史の系譜に基づいている。瀋陽・盛京宮殿で『満文老檔』を発見し、清朝の通史的枠組みを提示した内藤湖南。これを礎に、本著が先行研究として依拠したところでいうと、和田清、鴛淵一らは主に明代・清初の当該地域(いわゆる中国東北部)における政治史・制度史を発展させた。また、三田村泰助氏、今西春秋氏らはマンジュ語の一次史料に基づき、いわゆる清朝前史を深化させた。さらに、『満文老檔』の訳注によって清初史研究の底上げに大きく貢献した、神田信夫氏、松村潤氏、岡田英弘氏、石橋秀雄氏らは、それぞれ学説面においても後進に大きな影響を及ぼした。そして、その後の清朝史は、八旗制度に基づく国家論・帝国論によって清朝そのものを把握するという道が切り開かれ、阿南惟敬氏、細谷良夫氏らが組織の編成や改編過程を通じて清朝の推移を具体的に提示した。この八旗制の研究は、杉山清彦氏らが組織の人的構成および諸関係の展開を中心に行うことによってさらなる極みに達し、もはや清朝史および清朝そのものは捉えなおされた感すらある。

清朝皇帝の権威についても、清朝史の発展に伴って様々に論じられてきたテーマであり、概ね次の要素が清朝皇帝の権威には具わっていたと考えられている。すなわち、マンジュ人のハン、儒教思想に基づく天子、モンゴルの大ハーン、チベット仏教を護持する転輪聖王である。とくに、大ハーンおよび転輪聖王という要素は、清朝が獲得した広大な領土に直接関わるものであり、とりわけモンゴル諸集団の統治を支えるものとして象徴される。そして、その観点から楠木賢道氏は対モンゴル政策を通じての清朝史を講じるために、檔案史料に基づくモンゴル諸集団の動向や清朝による対応を明らかにした。また、岡洋樹氏らは清朝の制度に組み込まれたモンゴル側に依拠することで、モンゴル集団のうちで既存の制度が維持され、清朝による統治がその構造に基づいていたことを明らかにした。この統治される側、すなわちモンゴル側の論理というものは、本著の統治政策においても取り入れられている。

ところで、チベット仏教を護持する転輪聖王という権威は、清朝とモンゴルとチベットの為政者が「チベット仏教世界」の理念を共有することによって具わると石濱裕美子氏らによって論じられている。この観点によると、清朝が獲得したとされる広大な領土とは、「チベット仏教世界」という場を共有した清朝とモンゴルとチベットの均衡のうえに成り立っている。そして、その理念の実践としての制度史が池尻陽子氏による「扎薩克喇嘛制

度」の研究によって提示される。もっとも、この清朝と「チベット仏教世界」を繋いでいた「扎薩克喇嘛制度」の構成員としてのチベット仏教僧の存在というものは、若松寛氏らによる研究の蓄積のうえに成立している。このチベット側のアプローチというものは、本著が清朝皇帝の権威を論じるうえできわめて重要な視点を与えてくれる。さらに本著では、統治される側のモンゴルにおいても、チベット仏教に基づく権威の確立というものがあり、その視点に立つと清朝のモンゴル統治が既存のものとは別の構造をもっていたことが把握される。そして、これによって清朝の次なる時代の文脈をも見出せるというように展開される。

第1章のいわゆる入関前の清朝については、まず『満文老檔』が主要史料となる。その原檔冊である「満文原檔」は、『旧満州檔』、『満文原檔』と2度に亘って影印されている。現在は『満文老檔』の原文を「満文原檔」に求めるという傾向があり、本著もこの史料の使用方法を踏襲している。そして、檔案史料に限ると、第3章の康熙年間における対モンゴル政策については、『清内閣蒙古堂檔』(*daičing gürün-ü dotuyatu yamun-u mongyul bičig-ün ger-ün dangsa*)が主要史料となる。内閣の下部機関であった蒙古堂は、モンゴル語、チベット語、ウイグル語、ロシア語などの西方言語の翻訳を職掌としていた。そこでの文書処理の過程で作成された檔冊体の文書群をまとめたものが『清内閣蒙古堂檔』であり、とくに康熙年間の内陸アジア情勢については他の史料を圧倒する。基本的にはモンゴル文と満文の同一文書と満文のみからなる文書が併存するかたちで構成され、康熙年間の前半においてモンゴル文のみ、または満文のみの文書が掲載されている。本著も極力モンゴル文および満文の双方を確認し、翻訳においてはより意味の通じる方を採用した。

モンゴル文史料は、例えば第1章のホルチンや第2章のハルハなどの氏族系譜や内部事情を把握するうえでとても有効である。しかも同時代的なものも多く、また諸種の編纂史料などでは知り得ない情報も含まれていることがあり、本著のように統治される側の視点・論理を重視するものにとっては避けることのできない史料群である。成立年代がもっとも古く²²、モンゴル王侯による仏教事績の嚆矢を知るうえで重要な『アルタン・ハーン伝』(*erdeni tunumal neretü-yin sudur*)。『エルデニ・イン・トプチ(蒙古源流)』(*erdeni-yin tobči*)は、モンゴル年代記の代名詞的存在であり、モンゴル世界のみならず、チベットや中国との関連においても把握できる。『エルデニ・イン・トプチ(蒙古源流)』は、モンゴルのオルドスのサガン・セチェン(*sayan sečen*, 1604-?)が著したものとされ、1662年に成立したという。『アサラクチ・ネレティン・トゥーフ』(*asarayči neretü-yin teüke*)は、ハルハの氏族系譜やモンゴル世界におけるチベット仏教導入の経緯に詳しく、ハルハのサインノヤンの首長ビャンバ・エルケ・ダイチン(*byamba erke dayičing*)が著したものとされ、成立は1677年という。『金輪千輻』(*altan kürdün mingyan kegesütü bičig, siregetü güüsi dharma*)は、1739年に内モンゴル・ジャルート右翼旗の僧シレゲトゥ・グーシ・ダルマによって記されたものとされ、チンギス直系の系譜を記す多くのモンゴル年代記の中で、とくにハサル系すなわちホルチンの系譜に詳しい。

さて、本著では、清朝皇帝の権威にモンゴルの統治者としての要素が具わる過程で重要なチベット仏教やチベット仏教僧を把握するために、数種のチベット文史料を用いている。チベット文史料は、いわゆる蔵外文献になると高僧伝がメインとなり、弟子が師のことを

記したもの、または自伝というかたちをとるものが多い。史料そのものは、チベット仏教世界の厳密なルールに基づいているので、例えば対象者の所属や師弟の特定、また各種儀礼や転生などの制度を把握するうえできわめて重要である。例えば、本著でもとりあげるジュンガルによるハルハ侵入という歴史的事件は、ハルハの高僧ジェブツンダンパがダライラマ5世の教義に背いたことによって引き起こされたともいわれるが、その真相の解明ともなると、チベット文史料の使用がなければ不可能である。また、同じくジェブツンダンパが『蒙古堂檔』で「ジャムヤン・ホビルガン(jamyang hūbilgan, 文殊の化身)」と称されることもあったが、その経緯も複数のチベット語史料を用いなければ導き出すことができない。このように、本著においてチベット文史料はきわめて重要であり、いわゆる歴史的新事実なるものもチベット語文史料によって明らかになることであろう。本著では、とくにザヤ・パンディタの著作で18世紀初頭の成立とされる『ジェブツンダンパ伝』(*sh'a kya'i btsun pa blo bzang 'phrin las kyi zab pa dang rgya che ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gsal ba'i me long*)を全体を通じての根本史料として用いている。また、『チャンキャ自伝』(*ngag dbang blo bzang chos ldan bzang po'i nam thar*)を清朝とチベットの関係における変遷の境目を示すものとして用いている。

本文中で史料を引用する際、〔 〕は補足、()は文中の語句に対する注記、傍線は強調を示す。これらはすべて筆者が記入した。

序論 註

¹ 現モンゴル国の全域にあたる地を封じられたモンゴル集団の呼称。16世紀頃に形成され、清朝前期にかけて興隆した。詳細は、第2章以降。

² ホンタイジ(*hong taiji*, 1592-1643, 在位:1626-1643)。本名はヘカン。称号はスレ・ハン(セチェン・ハーン)。清朝の第2代皇帝とされる。1636年、瀋陽で、マンジュ人、モンゴル人、高麗系漢人によって共通の皇帝として選ばれ、国号を「大清」と改めた。

³ リンダン・ハーン(*lingdan qayan*, 1590-1634, 在位:1603-1634)。チャハル・モンゴルを率いた正統ハーン。当時、中国東北部周辺の主なモンゴル諸集団がマンジュ国に呼応する中、リンダンは西方に支配の領域を広げていった。しかし、チベット遠征に向かう途中で病死。

⁴ チンギス・ハーン(*činggis qayan*, 1162-1227, 在位:1206-1227)。本名はテムジン。1206年に遊牧部族の代表者たちによる大会議(クリルタイ)において、最高指導者に選ばれる。彼が率いていた集団がモンゴル部族であったため、この遊牧部族の連合体はモンゴル帝国となり、政権参加者はモンゴル人となった。

⁵ 『清朝とは何か』(p.9)

⁶ 漢、隋、唐、三国時代の魏・呉・蜀、それから宋、および遼、金にいたるまで。ちなみに明朝の正式国号「大明」は、白蓮教の用語で救世主を意味する「明王」から来しているとされる。

⁷ チャハル、ホルチン、ジャルウト、オンニュート、バーリン、ウラト、ハラチン、トゥメト、ウジュムチン。

⁸ 恭順王孔有徳、懐順王耿仲明、智順王尚可能喜。

⁹ 『満文国史院檔』「崇徳3年8月12日条」

¹⁰ マハーカーラ(*mahākāla*)とは、ヒンドゥー教のシヴァ神の異名とされ、インド密教に取り入れられた。後期密教を継承したとされるチベット仏教では、12世紀頃から栄華をきわ

めるサキヤ派がとくに守護尊として重んじたとされる。日本では、大黒天として知られる。

¹¹ フビライ・ハーン(qubilai qaγan, 1215-1294, 在位:1260-1294)。モンゴル帝国第5代ハーン。元朝の初代皇帝(世祖, 在位:1271-1294)。チンギスの孫にあたる。大都(北京)に都を遷し、南宋を滅ぼし中国を統一した。チベット仏教の導入、パスパ文字の制定など、モンゴルの文化面も底上げした。

¹² 密教における灌頂を受けた師。

¹³ パクパ=ロドゥー・ゲルツェン(phags pa=blo gros rgyal mtshan, 1235-1280)。チベット仏教サキヤ派の高僧。叔父である高僧サキヤ・パンディタとともにモンゴル宮廷に連れていかれ、その後、フビライの金剛阿闍梨となり、また国師として元朝の多くの祭祀をチベット仏教と実施した。モンゴルに文字をもたらしたとされ、このモンゴル文字はパスパ文字と呼ばれている。

¹⁴ 順治帝(1638-1661, 在位:1643-1661)。清朝第2代皇帝。本名はフリン。廟号は世祖。在世時の元号順治から順治帝を称される。北京に遷都し、清朝による中国支配の基礎を固めた。

¹⁵ ダライラマ 5世=ガワン・ロサン・ギャンツォ(ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682)。ダライラマの第5代転生者。1642に発足したチベット統一政権を担う。偉大なる5世と称されるほど、教義はもとより政治の面でも手腕を発揮した。

¹⁶ シャカッパ[1992]によると、1649年から招請が行われたようである。同書もこの時のダライラマ5世による北京訪問を「約400年前に中国に赴いたパクパのそれによく似ていた。」としている。

¹⁷ 紫禁城西北の瓊夏島に尊勝塔(北海白塔/烏斯尼哈塔)、紫禁城の東南に普勝寺(唏咄咄廟)、紫禁城外の真北に普静禅寺(黄寺)。

¹⁸ 雍正元年に、ポタラ宮を模した寺院に改築され、普静禅寺(黄寺)と区別して西黄寺と呼ばれるになる[石濱 2011, pp.61-62, pp.71-72]。

¹⁹ 康熙帝(1654-1722, 在位:1661-1722)。清朝第4代皇帝。本名は玄燁。廟号は聖祖。在位期間は、中国の歴代王朝の皇帝すべてをあわせても最も永かった。三藩の乱、台湾の平定、ネルチンスク条約、ジュンガルのガルダンとの戦いに伴う一連のモンゴル政策など、多くの実績があげられる。

²⁰ ジェブツン・ロサン・テンペー・ギェルツェン・ペルサンポ(rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po, 1635-1723)。アバタイの曾孫であり、トシェート・ハーン=チャグンドルジ(čaγun dorji)の弟ザナバザル。出家し、ダライラマからジェブツンダンパの化身と認定され、ハルハ随一の高僧といわれるようになる。第8代の転生者(1869-1924, 在位:1912-1920)はボグド・ハーン政権の元首。

²¹ ガルダン(1644-1697)。ジュンガルの首長バートル・ホンタイジの子。13歳の時、チベットに留学し、パンチェンラマおよびダライラマ5世の弟子になった。自国の内乱に際して還俗し、ジュンガルの首長となった。ダライラマ5世からボショクト・ハーンの称号を授けられた。

²² 記述の最後の年が1607年、17世紀前期に成立したとされる。

第1章 対モンゴル政策とチベット仏教僧の登用

第1節 遼陽蓮華寺事績におけるダルハン・ナンソとホルチン・モンゴル—マンジュ国におけるチベット仏教導入の起源—

はじめに

遼陽民俗博物館¹に現存する「大金喇嘛法師宝記碑」(天聡4年、満・漢文)および「大喇嘛墳塔勅建碑」(順治15年、満・蒙・漢文)は、1621年(天命6年)に遼陽(遼陽市老城南門外興隆村)で建立された蓮華寺(喇嘛塔園)の碑記である。両碑記はいずれも勅建であり、ともに蓮華寺が清朝の太祖ヌルハチ(nurhaci, 1559-1626, 在位:1616-1626)²によって招聘されたチベット仏教僧「幹祿打兒罕囊素」(ダルハン・ナンソ)³のために建立された寺院であったと伝えている。また両碑記は、清朝の前身のマンジュ国時代に導入されたチベット仏教の最古の痕跡でもある。

周知のように、マンジュ国および清朝はチベット仏教を非常に重んじ、歴代皇帝を通じて保護の対象にした。例えば、「大金喇嘛法師宝記碑」および「大喇嘛墳塔勅建碑」をそれぞれ建立したホンタイジと順治帝に限っても、幾つか事績があげられる。主要なものをいうと、まずホンタイジにおいては、瀋陽に建立したチベット仏教寺院の実勝寺(1636年着工、1638年竣工)があげられる。ホンタイジは実勝寺に元朝伝来のマハーカーラ尊像を安置し、モンゴル人が伝統的に信奉するチベット仏教を国家鎮護の祈願対象にしたとされる。また順治帝においては、1652年(順治9年)にダライラマ5世を北京に招聘して会見を行った。順治帝は、ダライラマ5世の帰還時(1653年)に金印・金冊をおくり、ダライラマ5世およびチベット政権を擁護する方針を示した。

そして、ホンタイジと順治の両皇帝が、それぞれのチベット仏教政策において、とくに範にしたと思われるのが、「大金喇嘛法師宝記碑」および「大喇嘛墳塔勅建碑」の建立からも分かるように、1621年(天命6年)のヌルハチの事業である。すなわち、遼陽の蓮華寺におけるチベット仏教僧ダルハン・ナンソの招聘である。それでは、このマンジュ国および清朝におけるチベット仏教導入の嚆矢にあたる事績が、はたしてどのような歴史背景のもと行われたのか辿っていこう。

1616年(天命元年)、建州女直⁴の有力者の一人であったヌルハチは、周辺の諸集団を統一し、ヘトゥアラ⁵において即位した⁶。さらに、ヌルハチは1618年(天命3年)に七大恨⁷を天に掲げて対明朝戦を決意し、撫順を攻略、1619年(天命4年)にはサルフ⁸の戦いで明朝軍に大打撃を与え、さらに開原、鉄嶺などの周辺諸城を攻略して明朝と海西フルン四部⁹イエヘとの連絡を絶ち、ジュシエン人の諸集団¹⁰を従属させた。こうして、明朝の北方辺境を抑えたヌルハチは、次なる攻撃の矛先を遼東地方に定め、1621年(天命6年)に瀋陽・遼東両城を陥落、明朝の東北部支配の前線でもあった遼陽を手中に収めた。この間、ヌルハチは自身の都をヘトゥアラ、ジャイフィアン¹¹、サルフと遷していき、1621年(天命6

年)3月20日に遼陽を都にした。

遼陽は、伝統的に遼東地方における漢人の政治と文化の中心地であった。ヌルハチが遼陽を都にしたのは、ジュシェン人の統一とともに、漢人に代わって遼東地方の新しい支配者になることへの表明でもあった。そして、遼陽に遷都して2ヶ月、ヌルハチはチベット仏教僧ダルハン・ナンソを遼陽に招聘し、蓮華寺を建立したのである。

ヌルハチによるチベット仏教僧ダルハン・ナンソの招聘については、これまで鴛淵[1943]¹²と李勤璞[2002]¹³の主要な研究がある。鴛淵[1943]は、「大金喇嘛法師宝記碑」および「大喇嘛墳塔勅建碑」の詳細な訳注を行い、さらに『満文老檔』などを用いながら、碑記中の諸人物や諸事項を検討した。そして、ヌルハチがチベット仏教僧ダルハン・ナンソを招聘した理由として、もともと仏教信者であったヌルハチにとって伝統的に仏教の中心地であった遼陽の地が、その信仰に一時期を画する意味で最適であったからとしている。おそらく、ジュシェン人集団を統一して間もない時期、モンゴルとの連携においても、国家を運営していくうえでも、遼陽でチベット仏教を導入することはきわめて重要な事業であったに違いない。

李勤璞[2002]は、とくにチベット仏教僧ダルハン・ナンソに焦点を絞り、当時のマンジュ国にダルハン・ナンソのようなチベット仏教僧が来帰することの歴史的意義を考察している。そして、遼陽に来る前のダルハン・ナンソに領民がいたことや、マンジュ国からの待遇として「荘園(tokso)」「農田(usin)」「家奴(takūrara niyalma)」を与えられたことから、ダルハン・ナンソがいわゆる貴族階級にあたり、マンジュ国の前の所属先であったホルチン・モンゴルに封建制度が確立していたことを指摘している。

さらに本節では、ヌルハチによるダルハン・ナンソの招聘が、いわゆる中国東北部で展開された諸集団のそれぞれの動向の一環であったとし、視点をダルハン・ナンソの来た側へと転じる。すなわち、マンジュ国および清朝のチベット仏教が何処から来たのかを中国東北部全体の動きの中から探っていく。

それでは、まず原著の発端ともなった「大金喇嘛法師宝記碑」および「大喇嘛墳塔勅建碑」の全訳を掲載し、マンジュ国とチベット仏教の接触の場面を把握するとしよう。

「大金喇嘛法師宝記碑」(天聰4年, 満文)

aisin gurun i orlog darhan nangsu lama i giran i subargan(<subarhan)

金国のオルロク・ダルハン・ナンソ・ラマの舍利塔

lama fucihi do oron i bai niyalma. fucihi bade banjifi, unengi doro be tacifi, amba

ラマは仏が住む地の人。仏の地に生まれて真の法を学び、大いなる

doro be hafumbi gūnin eiten ergengge be.....¹⁴ seme, olhon muke de yabure be

法を解する意志を多くの有情に広めんと行って、陸水に行くことを

sengguwenderakū. šun dekdere ergi monggo gurun de jifi fucihi doro be algimbume selgiyeme
憚らない。日が泛ぶ方のモンゴル国に来て、仏法を遍く伝えて

ulhibume, geren be gemu fucihi forgon de dosimbume yabufi amala musei gurun de jidere jakade
通曉させて、多くの者をみな仏の時運に入らせた後、我が国に来るというので

genggiyen han ambula.....kundulehe, abkai fulingga šahūn koko aniya jakūn biyai orin emu de
lama amasi

ゲンギエン・ハン(ヌルハチ)は甚だ尊崇した。天命辛酉年(天命 6 年)8 月 21 日、ラマが西
に

bederehe manggi

お戻りになられた(逝去)後、

genggiyen han hendume subargan(<subarhan) arafi giran sinda sehe bihe. aniya dari dain cooha
jabduhakū bihe manggi

ゲンギエン・ハン(ヌルハチ)は勅を出して塔を建て舍利を納めよと指示したのである。年
ごとの戦乱に暇がなかったことによって、

sure han i duici aniya lama i emu sajin i deo(sajingga deo で弟弟子) ba lama

スレ・ハン(ホンタイジ、すなわち天聰)の 4 年、ラマの一派の弟弟子であるバ・ラマが

han de gisun.....wesimbufi

ハンに言葉_____を奏して、

han i hese jakūn beisei gisun i sure han i duici aniya šanggiyan morin aniya juwari uju biyai sain
inenggi

ハンの勅や八大バイレなどの言葉によって、スレ・ハンの 4 年・庚午年の夏の初めの月の
吉日に、

han i hesei ulara be kadalangge hojihon sumingguwan tung yang sing afahabi tušan.....engge

ハンの勅をもって「欽差督理工程」駙馬・佟養性、「委官備禦」

beiguwan tsai yung niyen

蔡永年 [が建立した。]

「大金喇嘛法師宝記碑」(天聰4年, 漢文)

大金喇嘛法師寶記

法師幹祿打兒罕囊素。烏斯藏人也。誕生佛境。道演真傳。既已融通乎大法。復意普度乎群生。於是不憚跋涉。東歷蒙古諸邦。闡揚聖教。廣敷佛惠。鎮蠢動含靈之類。咸沾佛性。及到我國。蒙太祖皇帝敬禮尊師。倍常供給。至天命辛酉年八月廿一日。法師示寂歸西。太祖有勅。修建寶塔。斂藏舍利。緣累年征伐。未建域。今天聰四年。法弟白喇嘛奏請欽奉(總兵耿仲明 都元帥孔有德 總兵尚可喜) 皇上勅旨 八王府令旨。乃建宝塔。事竣鐫石。以誌其勝。謹職。 大金天聰四年歲次庚午孟夏吉旦。同門法弟白喇嘛建 欽差督理工程駙馬總鎮修養性。(委官備禦蔡永年 遊擊大海・楊于渭撰) ¹⁵

「大喇嘛墳塔勅建碑」(順治15年, 滿文)

amba lamai eyifu i subargan(<subarhan) i bei bithe

大ラマの墓の仏塔の碑記

donjici di wang se mukdere de tacihyan wen i goroci niyalma be wembumbi goroki niyalma erin be safi dahame jihengge be inu mohon akū tutabumbi.

聞くところによると、帝王などが興ると、政教化によって遠くから人を善導する。遠方の人が時を知って来たことは限りなく後世に残る。

taišu i fukjin doro be ilibure tuktan fonde amargi monggo de amba lama bi seme donjifi, juwe jergi dorolome solime gajifi jiramilame kundulefi amasi ungehe gūnin unengci ojoro jakade dahame jidere mujilen

太祖(ヌルハチ)の始まり、道理を立たせて起こる時、北のモンゴルに大ラマがいると聞き、2回、礼を行い、招聘して連れて来るために、[大ラマを]厚遇し恭敬して、後に伏せることになる心をまっとうするために、随行する心意を

nememe hing seme ofi, tanggū boigon i sahalcha be gaifi monggo beise ci fakcafi ududu minggan baci baime jihe. forgon ton i nashūn be saha seci ombikai tuttu ofi saišame maktan tokso

加えて、心をこめることによって、百戸のサハルチャを取り、[そして、大ラマが]モンゴルのベイセから離れて数千里より尋ねて来た。時と数の機縁を知っていたゆえになされたことであり、このようにして人を推し奨めて称揚して、莊園、

usin, takūrara niyalma bufi gosime ujire de, goidahakū uthai akū oho.

農田を、派遣した者が給して慈しんで養うに、[大ラマは] 長く経たずしてそのまま亡くなった。

taidzun soorin de tehe manggi

太宗が即位した時、

nenehe han i gosiha kundulehengge seme, giran de subargan(<subarhan) arabufi hūwašan se be sindafi tuwachi tuwakiyabume, hiyan dabume, tubihe dobume ududu aniya oho. de aga muke de subargan i ten efujehebi erin be

先のハンが慈しんで恭敬したという屍に、仏塔を造り、僧などを置いて監視させ、香を焚いて果実を据えて、多くの年が過ぎた。時に雨水に仏塔の土台が崩れてしまった時に_____

acame ofi weilere jurgan de hese wasimbufi dasatame weilebufi, sini eifu be umesi akdun obuha bei wehe ilibufi enteheme niyarakū tutabuha. mini

合わせて工部に勅旨を下して、修繕し造らせて、汝の墓を大いに堅固にし、碑石を建立させて、永久に朽ちることなく後世に残らせた。私の

nenehe hūwangdi i goroi niyalma be jiramilame gosiha ten i gūnin de ajabuha be iletulehe.

先の皇帝が遠い人を厚遇し慈しんだ土台の心に、端を開いたのが明らかになった。

ijishūn dasan i tofohoci aniya nadan biyai juwan nadan de ilibuha.

順治の15年7月17日に建立した。

「大喇嘛墳塔勅建碑」(順治15年, 漢文)

大喇嘛墳塔碑文

蓋聞帝王之興。有教化以鼓動遠人。其遠人之識命投誠者。亦與之竝垂不朽焉。當太祖創業之初。聞北邊蒙古有大喇嘛。二聘交加腆儀優待。遣往之情既摯。來歸之志益敦。率一百家撒哈兒搠。辭蒙古貝子。翻然越數千里而至止也。

可謂得氣數之先幾者矣。是用褒嘉。賜之莊田。給之使命。恩養未幾。竟入涅槃。

太宗即位。謂足經

先帝所寵榮者。命瘞骸骨。建塔其上。設僧監守。供陳香果。歷有歲年。今雨水漲泛。塔根剝落。是應及時修整。爰命司空。庀材鳩工。俾堅固豎立石碑。永

永不磨。庶昭朕仰體

先皇篤厚遠人至意云爾

順治十五年七月十七日立

「大喇嘛墳塔勅建碑」(順治 15 年, 蒙文)

yehe blam-a-yin kegür-ün suburyan-u bai bičig.

大ラマの墓の塔の碑文

sonusbasu, ti wang-ud manduqui-dur suryaγuli erdem-iyer qola daki kömün-i nairayulumu. qola daki kömün čay-i meden oroju ireγsen-i inu egüri de totayulumu

聞けば、帝王などは、興隆するに、教えによって遠方の人をまとめる。〔そして、〕遠方の人が時機を知って投降してくれば、永遠に存することになるという。

taisu, tulyur-iyar törü-yi baiγulqui čay-dur, umar-a mongγul ulus-dur yeke blam-a bui kemen sonuŝu qoyar üy-e yosulan urižu iregülüged, yekede kündüleju, ünen sedkil-iyer qoinaγsi

太祖(ヌルハチ)は、始めに国を建てた時、北モンゴル国に大ラマがいると聞き、2回、礼をもって迎え、来てもらうために、大いに待遇し、誠の心によって後に

qariγuluγsan-u tula, oružu irekü sedkil inu qarın čing ünen bolču jaγun ger-ün sahalča-yi abun, mongγul noyad-eče salju kedün kedün mingγan γaγar-eče erižu irelüge, čay učir-un siltayan-i

返信したために、〔大ラマの〕投降してくる心は却って真に確実なものとなり、百戸のサハルチャを伴って、モンゴルのノヤンたちから離れて数千里より尋ねて来た。時と道理の縁故を

medebe kemebesü bolumu-y-a. teimü-yin tula saisiyan maytažu toγsu tariyan řaruqu kömün ügju qairalan tejšigen atal-a. udal ügei darui-dur önggerebe.

知っているなら可能であろう。それゆえに褒賞し賛美して、莊園と農田および使用人を与えて慈しみ養ったところ、〔大ラマは〕間をおかず直ぐに亡くなった。

taisung sayurin-dur sayuγsan-u qoin-a

太宗(ホンタイジ)が即位した後、

uridu qayan qairalan kündüleγsen kemen kegür-dür inu suburyan bosqažu qořang-ud-i talbižu saqiγuluγad küži sitayan řimis-iyer taqižu, kedün kedün řil bolba. edüge qur-a usun-dur suburyan-u indar ebderejüki čay-dur

先帝が慈しんで尊崇したという墳墓に、その塔を建てさせて、仏教僧たちを置いて看守させて、香を燃やし果を供えさせて、数年が経った。今、雨水に塔の礎が崩れる時、

neilegüljü řasabasu řoqiqu-yin tula, üiledkü-yin yabudal-un yamun-dur řarliγbayuļažu řasaγuluγad činü kegür-i batu da bolγaba. bai čilayun bosqažu egüri de ebderesi ügei totayulba

合わせて修復するなら当然すべきこととして、工部に勅命を下して修復させて、その墳墓を堅固なるものとした。碑石を建立して、永久に滅ぶことがないようにさせたのである。

uridu quwangdi-yin qola daki kömün-i kündü de örüsiyeysen sedkil-lüge jöqilduyul-un iledkebei
先帝の遠方の人を尊重し慈しんだ心に合せて明らかにした。

ey-e ber jäsajči-yin arban tabuduyar on-u namur terigün sar-a-yin arban doloyan-a baiyulbai.
順治の15年、秋の初めの月の17日に建立した。

第1項 ノン・ホルチンの発足

1621年(天命6年)にヌルハチによって遼陽の蓮華寺に招聘されたチベット仏教僧ダルハン・ナンソは、『旧満洲檔』「天命7年3月22日条」によると「モンゴルのホルチン(korcin)のナンソ・ラマ(nangsu lama)」と称され、また「大喇嘛墳塔勅建碑(順治15年, 満文)」によると、「百家のサハルチャ(sahalca)を伴って、モンゴルのベイレなどから離れ、数千里より尋ねて来た」とされる。これらの史料には、マンジュ国にチベット仏教がどのような経緯で導入されたか、すなわち中国東北部におけるチベット仏教伝播の軌跡ともいうべきものを知る手掛かりがある。ここでは、マンジュ国と攻守同盟¹⁶を結び、後にマンジュ国および清朝のジャサク旗の一つとなる外藩のモンゴル集団ホルチンについて把握し、マンジュ国との関係がどのようにして生じたか、またダルハン・ナンソの招聘がどのようにして行われたかを検討していく。

マンジュ国は、ヌルハチの諸子姪が率いる軍事的社会組織である「八旗」によって構成されていた。1615年までには基本的なかたちが成立していたとされる[三田村泰助 1962]。当初は、壮丁数300名を「ニル」という基層単位とし、5ニルを「ジャラン」、5ジャランを「旗」としていた。ヌルハチは自身の勢力を拡大させていく中で、帰順した諸集団を地縁や血縁に基づきニルに編制し、八旗に組み込んでいった。帰順したモンゴルの諸集団に対しては、一部は八旗に組み込むも、大半は従来の居住地に留まらせた。そして、八旗制に倣ってニルに編制し、旗を構成させた。その際、モンゴルの諸集団の首長の中から「ジャサク」を選出し、各旗を統率させた。この組織こそマンジュ国および清朝におけるモンゴルの旗いわゆるジャサク旗である。ホルチンは、ジャサク旗の中でも最も有力で権威ある集団であったとされる。

岡洋樹[2007]¹⁷によると、ホルチンには、マンジュ国によってジャサク旗に編制される前、モンゴル既存の組織形態に基づく軍事組織「ホショー」が存在し、それが後の清朝におけるホルチンの10のジャサク旗、すなわちジェリム盟10旗になったとされる。しかも、各ホショーには統率者としての「ジャサクのノヤン」が存在したという。つまり、マンジュ国は帰順したモンゴルの諸集団を八旗制に編制するも、ホルチンに対しては、旧来の組織形態を原型が辿れる程度に存続させていたのである。そして、ホルチンの諸首長には、ヌルハチの宗室の諸王(ヌルハチの諸子姪)と同様に王爵が授けられることになり、朝賀儀礼などの席次によるとホルチンの地位は徐々に上昇し、遂にモンゴルの中では筆頭として位置づけられるようになった。まさしく盟友としてマンジュ国の発展に寄与し、外藩王公として周囲から援護する存在であったといえる。

ヌルハチによるダルハン・ナンソの招聘は、ホルチンとマンジュ国の間で行われた多く

の事績のうちの一つである。つまり、マンジュ国に導入されたチベット仏教は、ホルチンを経由したものであった。しかし、ホルチンは幾つかの集団に分かれて構成され、またマンジュ国と接触する前は幾度か変遷を繰り返し、その分岐組織も広範囲に亘っていた。一口にホルチン経由と言い切れるほど単純ではない。マンジュ国に導入されたチベット仏教が何処から来たのかを明らかにするためには、まずホルチンがどのようなモンゴル集団で、当時は何処に居住し、なぜマンジュ国と接触することになったのかを把握していく必要がある。

ホルチンは、チンギス・ハーンの次弟ジョチ・ハサル(jöči qasar)を祖とするボルジギン(borjigin)氏族¹⁸のモンゴル集団である。胡日查[2001]¹⁹を『金輪千輻』²⁰などで補足しながら見ていくと、まず1520-30年代、ハサルの第13世孫にあたるオールドハイ・ブヤントウ(ordoqai buyantu/阿兒脫歹/鄂爾多固海)²¹の率いる直系の集団が、黒龍江上流域、鄂嫩江(オノン川)下流の尼布楚(ネルチンスク)で遊牧していたことが確認される。そこから、オールドハイの弟トゥメイ・ジャヤグチ(tümei jayayçi/圖美扎雅哈齊/圖美尼雅哈齊)の率いる集団が南遷して、3子によって分かれて「嫩科爾沁(ノン・ホルチン)」、「阿魯科爾沁(アル・ホルチン)」、「烏拉特(ウラト)」になったという[胡日查 2001, p.64]。

ホルチンは、一般にノン・ホルチン(嫩科爾沁)とも称されるように、トゥメイの3子の中、フイモンヘ・タスハラ(küimöngke tasqara/魁猛可/奎蒙克塔斯哈喇)の率いた集団を中心に、嫩江流域において勢力を増したとされる。そのためか、例えば『登壇必究』²²にはフイモンヘが「初代」として記されている²³。

「初代」フイモンヘの集団からは、「2代」長子のボディダラ・ジョルゴル(bodidara joryul/孛只答兒/博第達喇)が率いる集団と、「2代」次子のナムンダラ・ガルジグ・ノヤン(namndara yaljiyu noyan/那木答兒/諾捫達喇)が率いる集団が分かれた。「3代」の頃のホルチンは、「2代」長子ボディダラの長子チェチェゲイ・バートル(čečegei batur/摺赤措/齊々克)と、「2代」次子ナムンダラの長子ジェヘルテ(jekerte/者兒得)が、それぞれ父から一族の集団を引き継いだようである。

チェチェゲイの子オンゴダイ・ホラチ(ongyudai qolači/恍惚太/翁阿岱)、ジェヘルテの子トゥメイ(「土門兒/圖美」)は、『開原図説』²⁴において「二酋」と称され、また開原と鉄嶺の西北の患とされた²⁵。胡日查[2001]によると、先代から上遼河すなわち現在の西遼河一帯に居住していた²⁶ことが確認できるという[胡日查 2001, p.66]。西ではチャハル、内ハルハと繋がり、東では海西女直と繋がり、開原、鉄嶺の辺境に常に入っては、新安関や慶雲堡の互市における交易を通じて明朝と直接交流をもったという[胡日查 2001, p.66]²⁷。しかし、当時のホルチンは、内ハルハと共に「土蛮(=ジャサクト・ハーン)」に従属し、1583年には広寧、遼瀋、開原、鉄嶺を攻め入ろうとしていた²⁸。その中で、ホルチンが新安関や慶雲堡の互市で交易を行っていたことは、内ハルハの諸首長から注視されたようである。1588年、内ハルハのホンギラトとジャルートは、それらの互市における利益を独占するためにホルチンを攻撃した。敗れたホルチンは、開原辺外(西遼河一帯)の遊牧地を離れ、東北方面へ百余里隔てた所の嫩江と混同江²⁹の合流地帯に避難することになった³⁰。

混同江口を居住地としたホルチンは、「恍惚太より混同江口に塞を立て、凡そ江東の夷が江を過ぎ市に入るならば、皆貨を計り之に税す。」³¹とあるように、混同江以東の夷に

対して禁令を定めたようである。また、挙兵して混同江以東から黒龍江以西にかけて数千里内の「数十種の夷」を制圧し、家ごとに歳貢を納めさせたとあり、さらに西では北関³²と、南ではヌルハチと交易するようになった³³とある[胡日晝 2001, p.67]。

第2項 ノン・ホルチン傍系一族の居住地

1593年、海西女直フルン四部は、当時、日増しに勢力を伸ばしていたヌルハチを脅威とし、これを討つため挙兵した。ホルチンは、海西女直フルン四部の指導的な勢力であったイエへの関係が密であったとされ、これに糾合する。これが、いわゆる「九部連合」と呼ばれる軍勢であった。構成は、海西女直フルン四部のイエへ、ハダ、ウラ、ホイファ、モンゴルのホルチンとその属民のシベとグワルチャ、ジュシェンのジュシェリ、ネイエンによるものであった³⁴。また、『旧満洲檔』にはサハルチャが含まれているので³⁵、この頃にはホルチンとサハルチャの関係が生じていた可能性がある。そして、この争いはヌルハチの勝利によって終結したが、ホルチンにとっては更なる転機の到来を意味していた。争いを境に、ホルチンはヌルハチの宗室との間に複数の婚姻関係を成立させていくのである。そこでは、いわゆる嫡系ではなく傍系の台頭が注目されることになる。

いわゆるノン・ホルチンの嫡系からは、「3代」チェチェゲイ、「4代」オンゴダイが輩出され、次に「5代」オーバ(oba/奥巴)が輩出された。オーバは右翼中旗の祖とされる。チェチェゲイの同母兄弟にはナマサイ・ドラル(namasai dural/那木大/納穆賽)、ウバシ(ubasi/兀把賽/烏巴什)がいた。ナマサイの子にはマンガス・ジャルグチ・ノヤン(mangyus jarγči noyan/莽古斯)、ミンガン・ダルハン・ノヤン(mingyan darqayan noyan/明安)、エレ・ホンゴル・ビントウ(er-e qongγur bingtü/洪果爾)がいて、それぞれ順に左翼中旗、左翼後旗、左翼前期の祖とされる。ウバシは「郭爾羅斯(ゴルロス)」の祖とされる。他にボディダラの子で有力な系統となっていくのは、「東室妻(qatun qara itun)」から生まれたアイナホ(ayinaqu/愛納噶)、アミン(amin/阿敏)であり、それぞれ順に「杜爾伯特(ドルベト)」、「札賚特(ジャライト)」の祖とされる。ちなみに、オンゴダイと共に「二酋」と称されたトゥメイは右翼後旗の祖とされ、またオーバの次弟ブダチ(budači/布達齊)は右翼前旗の祖とされる³⁶。

ここで注目すべきは、チェチェゲイの同母兄弟ナマサイの子らであり、いわゆる嫡系のオンゴダイと従兄弟関係にあったマンガス、ミンガン、ホンゴルである。後にホルチン左翼を形成するこの系統こそ、ホルチンの更なる発展を促したともいえる。『満洲実録』には、1593年の九部連合の主要な首長として、ホルチンからオンゴダイ、マンガス、ミンガンの名があげられている³⁷。ここから、混同江に変遷した後のホルチンにおいて、マンガス、ミンガンが「二酋」の片割れトゥメイを凌ぐ存在として台頭していたことが窺える。さらに、九部連合の敗北後には嫡系と別路線をとることになるのであるが、これこそヌルハチとの間の関係構築に他ならなかった。

オンゴダイと後継のオーバは、九部連合の敗北後も海西女直のイエへ側につきヌルハチと対峙していたとされる。一方、ナマサイの系統では、ミンガンが九部連合敗北の翌1594年にヌルハチの所へ使者を遣わした。

甲午年(1594年)、ホルチンのモンゴル国のミンガン・ベイレ、五部のハルハのルーサ・ベイレの使いが〔ヌルハチの所に〕行き始めてから、所々のモンゴル国のベイセ等の使いが絶えず行くことになった。(『満洲実録』「巻2, 甲午年条, pp.191-192」)³⁸

『建州紀程図記』³⁹は、1595年12月末から翌年正月6日にかけて、ヌルハチの居城に派遣された朝鮮人申忠一の記録であるが、そこにはヌルハチの居城からオンゴダイとミンガンの所在地およびサハルチャを含めた諸集団の所在地までのおおよその距離が、行程日数で記されている。

自奴酋家、至蒙古王刺八(オンゴダイ)⁴⁰所在処、東北去一月程。晩者(ミンガン)部落十二日程。沙割者(サハルチャ)・忽可(フルハ)・果乙者(グワルチャ)・尼麻車(ニマチャ)・諸億時(シベ)五部落、北去十五日程、皆以今年投属云。(『建州紀程図記』)

ここから、ヌルハチの居城から東北方面へ「一月程」の距離を経てオンゴダイの居住地があり、その中間地点よりもさらにヌルハチ側に近い「十二日程」の所にミンガンが居住していたことが分かる。はたして、ミンガンの居住地がオンゴダイよりもヌルハチの居城に近かったことが、ホルチンの中でミンガンをいち早くヌルハチ側へと取り次がせる要因になったのであろうか。はたまた、九部連合敗北の後のミンガンによる対応が、ヌルハチとの間を居住地ごと縮めたのか。いずれにせよ、後に頻繁に見られることになるヌルハチの宗室とホルチンとの間の婚姻関係の成立では、ミンガンが先駆けとなり、マングス、ホンゴルを加えた後のホルチン左翼系(ナマサイの系統)が嫡系をリードすることになる。

ところで、『建州紀程図記』には、サハルチャを含めた「五部落」の所在地も、ヌルハチの居城から北方へ「十五日程」の所にあったと記されている。「五部落」の中では、九部連合にホルチンとともに参加したシベとグワルチャ、そしてサハルチャが重複している。そして、『建州紀程図記』からの推測で、「五部落」の所在地は、ミンガンの居住地の西北、またオンゴダイの居住地の西南にあったかと思われる。『建州紀程図記』によると、「五部族」は1596年にヌルハチの支配下に入ったとある。つまり、1621年(天命6年)にホルチンからマンジュ国に招聘されたチベット仏教僧ダルハン・ナンソに伴われていたサハルチャとは、もともとマンジュ国に属していたことになる。ホルチンとサハルチャの関係は明確でない。しかし、ここではサハルチャの所在地がおおよそ特定できるかもしれない。

第3項 ハタン・バートルの所在とサハルチャの存在

その後のホルチンは、『皇朝藩部要略』⁴¹によると、嫡系においてはオンゴダイの後を継いだオーバが、1625年(天命10年)の時点で嫩江流域の「格勒珠爾根城」を居城にしていたとされる⁴²。「格勒珠爾根城」は、『蒙古游牧記』⁴³によると「哲里木(ジェリム)盟杜爾伯特(ドルベド)旗」西南の「柯勒吉勒格」のことである⁴⁴。杜爾伯特旗は嫩江から東へ約60キロメートル(現在の齊齊哈爾市から東南約60km)付近なので、「格勒珠爾根(柯勒吉

勒格)城」の位置は嫩江と混同江の合流地の西北というところであろう。つまり、オーバが率いた嫡系の集団は、『建州紀程図記』における 1595 年時点のオンゴダイの居住地からはだいぶ離れ、おそらく「五部族」の所在地の近くまで移動していたことになる。ちなみに、「格勒珠爾根(柯勒吉勒格)」は、『旧満州檔』における「geljerku(ゲルジェルク)」の音写である(以下、ゲルジェルクと表記)。

ナマサイ系のマンガス、ミンガン、ホンゴルの 3 兄弟は、先述のように嫡系よりも早くヌルハチとの距離を縮めていた。ホルチンとヌルハチの宗室との間で頻りに結ばれることになる婚姻関係も、1612 年にミンガンの娘がヌルハチに嫁いだことを始まりとしている⁴⁵。1614 年には、後に孝端文皇后(1599-1649)となるマンガスの娘がヌルハチの第 4 子ホンタイジに嫁ぎ⁴⁶、1615 年にはホンゴルの娘がヌルハチに嫁いだ⁴⁷。その間、とくにミンガン自身やその諸子がヌルハチ側を訪れていたようである。そして、そのような交流が続く中、1621 年(天命 6 年)、ミンガンの次子であったハタン・バートルの集団から一人の逃亡者がマンジュ国を訪れることになった。この逃亡者は、とくにダルハン・ナンソの所と特定して、そこから逃れて来たとのことであった。

ホルチン・モンゴルのハタン・バートル・ベイレのダイチン・ナンソ・ラマの所から、また一人、2 頭の馬を連れて逃げて来た。(『旧満洲檔』「第 2 冊, 天命 6 年 5 月 16 日条, p.671」・『満文老檔』「I, 太祖 22, p.327」)⁴⁸

そして、その直後に、ダルハン・ナンソがミンガンの使者とともに来錫した。

その日(21 日)、ホルチンの老ナンソ・ラマが到着した。ハンの衙門に入ると、ハンは座っていた所から立ち上がり、ラマの手をとって会見し、陪席させて大酒宴を催した。(『旧満洲檔』「第 2 冊, 天命 6 年 5 月 21 日条, pp.672-673」・『満文老檔』「I, 太祖 22, p.329」)⁴⁹

さらに、ダルハン・ナンソの 2 人のバンディという者たちが従者とされる者とともに逃れて来たとある。

ホルチンのハタン・バートル・ベイレのナンソ・ラマの 2 人のバンディ、また一人が、5 頭の馬を連れて逃げて来た。(『旧満洲檔』「第 2 冊, 天命 6 年 6 月 1 日条, p.689」・『満文老檔』「I, 太祖 23, p.337」)⁵⁰

ここでは、ダルハン・ナンソが当時はナンソ・ラマと呼ばれ、「ダルハン」の名が後につけられたものであることが分かる。そして、マンジュ国に招聘される前のダルハン・ナンソは、ホルチンにおけるミンガンの次子ハタン・バートル(qatan bayatur)が率いていた集団にいたのであり、そこからまず逃亡者、さらにダルハン・ナンソ自身と従者らが立て続けに来たことが分かる。

ところで、このハタン・バートルの集団は、ダルハン・ナンソがマンジュ国に招聘される 1621 年(天命 6 年)の時点で、はたして何処に居住していたか。手掛かりともいえる父の

ミンガンは、『建州紀程図記』の1595-6年の時点ではヌルハチの居城から東北へ「十二日程」行ったところに居住していたとされる。しかし、ダルハン・ナンソの招聘から20年以上も遡るうえ、その時にはヌルハチの居城から東北へ「一月程」行ったところに居住していた嫡系オンゴダイが、1625年(天命10年)の時点ではゲルジェルクを居住地にしていたように、諸集団それぞれが移動する可能性も考慮しなければならない。しかも、1631年(天聡5年)には、ヌルハチの後を継いだホンタイジによってマンジュ国に帰順したモンゴルの諸集団の再配置が行われている。ホルチン、アル・ホルチン(aru korcin)、オンニュート(ongniot)、四子部、と居住地が決められ、そしてホルチン内の諸集団に対しても具体的な管轄区域が決められるのであった。とすれば、居住地の原型はもはや辿れないようにも思われる。

辛未年(1631年)4月11日にスレ・ハン(ホンタイジ)の前で、トシェート・ハン(オーバ)、ハタン・バートル⁵¹、ウクシャン、イルドゥチ、ダグール・ハタン・バートル、ムジャイ、ゲルトウ・バートル、バンディ・イルドゥチ、大小のタイジ等が禁令を少し緩めた。東境のダグールがゲルジェルクから Cholman に至るまで住み、ウラのジュルチトがホルホンから西方に住み、ウラのジュルチトがジャチンから東方に住む。(『旧満洲檔』「第7冊、天聡5年4月12日条, pp.3425-3426」・『満文老檔』「V, 太宗37, p.508」)⁵²

ここで注目したいのは、この令を言い渡されたホルチンの諸首長の一人であった「ハタン・バートル(hatan baturu)」の名称に、「ダグール(dagūr)」の語がつけられているところである。ダグールは、ツングース系の民族名でもあり、一般的にサハルチャの後身もしくはサハルチャそのものとしても認識されている。そして、ホンタイジによる再配置では、ダグール(dagūr)がゲルジェルク(geljerku)から Cholman までを居住地に指定されたことが分かる。また、海西女直フルン四部のウラ(ula)のジュルチトは、ホルホン(horkon)からジャチン(jacin)までを居住地とされたようである。ちなみに、胡日查[2001]によると、マングスが率いる集団では、マングスの子ウクシャンとマンジュシュリーが Cholman に居住していたとされる[胡日查 2001, p.69]。

1621年(天命6年)、ヌルハチによって遼陽の蓮華寺に招聘されたチベット仏教僧ダルハン・ナンソは、ホルチン・モンゴルのハタン・バートルのところから「百戸のサハルチャを伴って」(「遼陽蓮華寺碑記」順治15年、満文)来たとされる。つまり、ハタン・バートルのところには、ダルハン・ナンソとともにサハルチャもいたことになる。そのサハルチャの後身もしくはそのものとされているダグールの名をハタン・バートルが冠していることは、ハタン・バートルの集団にサハルチャがいたことと何かしら関係があるからなのであろう。

小結

以上、マンジュ国に導入されたチベット仏教が何処を経由したかについて、モンゴルのホルチン諸集団のそれぞれの動向から探ってきた。それによると、ホルチンでも本来は嫡

系ではなく嫩江流域に遊牧していたノン・ホルチン、そのノン・ホルチンにおいても傍系にあたるナマサイの次子ミンガン、その息子の一人であったハタン・バートルの集団というところまで特定することができた。

ハタン・バートルの名に冠した「ダグール」は、ツングース系の民族名でもあり、そのダグールは1631(天聡5年)にゲルジェルクからチョルマンまでを居住地とされた。おそらく、1631(天聡5年)までのダグールは、その居住地を含めた地域もしくは近郊にいたものと思われる。ゲルジェルクの位置は、『建州紀程図記』において割り出せた1595-6年時点の「五部族」の近くであったといえる。ちなみに、「五部族」の中にはサハルチャがいた。

ダルハン・ナンソが招聘された1621年(天命6年)の時点で、ハタン・バートルの集団が何処に居住していたかということは特定できなかった。しかし、ハタン・バートルの名に「ダグール」がつけられている点、またハタン・バートルの集団にサハルチャがいたという点から、ゲルジェルクを含めた地域もしくは近郊であった可能性は高いように思われる。そして、その地を経由してチベット仏教はマンジュ国に導入されたのであろう。

ところで、『旧満洲檔』「天命10年11月6日条」には、ダルハン・ナンソが「蒙古の諸王の養い方は悪く、ハン(ヌルハチ)の養い方はよい。」と発したこと、またダルハン・ナンソに従って来たサハルチャをヌルハチが非常な厚遇で迎えたことが記されている⁵³。ハタン・バートルの集団からマンジュ国に来帰した者がほとんど「逃れて来た」とあるように、もしかしたらヌルハチによるチベット仏教導入には自らの領民の奪還という側面があったのかもしれない。つまり、そのような当時のいわゆる中国東北部における諸集団のそれぞれの動向が、マンジュ国の蓮華寺事績には集約されているのである。

第2節 ワン・ラマによる対モンゴル用間工作

ここからは、1619年⁵⁴から始まる明朝とマンジュ国の一連の抗争の中で、明朝が登用した「ラマ」という存在が、明朝およびマンジュ国と双方を取り巻く諸集団にどのような影響を及ぼしたかについて明らかにしていく。その本来は異質な存在ともいえるチベット仏教の「ラマ」に注目することで、明朝とマンジュ国の対立構造にも見えてくる別の側面というものがあのように思われる。そこで第1章では、第2節にワン・ラマ、第3節にリー・ラマをとりあげる。

両「ラマ」については李勤璞[2000]が詳しいが、ここではとくに明朝とマンジュ国のそれぞれの為政者が「ラマ」という存在をどのように捉えていたかという点に考察の重きを置きたい。李勤璞の言を借りると、1600年代、明朝内部では君主と臣下の繋がりが著しく希薄となり、心が通じることもなく、おのおの自分本位にして物事を一面でしか捉えず、往々にして錯誤していたとされる⁵⁵。そのような環境の中で、「ラマ」はとくに辺境政策などに登用された。それは、君主と臣下の繋がりとというような既存のものとは別の関係が政権内の者に生じていたことを意味する。これを基点にして何が変革したのか、その部分を主眼に考察を進めていく。

第1項 対マンジュ国戦における明朝の劣勢とハラチン・モンゴルへの工作

明朝によるいわゆる中国東北部⁵⁶の統治は、政権の発足時⁵⁷から各地に設けられた軍制機関であるところの衛所⁵⁸に基づき展開されていた。東北部の衛所の中には、周辺のジュシェン人集団⁵⁹によって構成された羈縻衛所と呼ばれる衛所が存在し、そこではジュシェン人集団の首長級が衛所の武官職をも兼任していた。明朝は、このように羈縻衛所を通じてその東北部を間接統治していたのであるが、各ジュシェン人集団の組織自体はおおむね既存のまま維持され、いわゆる独立的な政治勢力として存続していたようである。

ジュシェン人集団の首長級に課せられた朝貢については、東北部産の黒貂毛皮や人参などが明朝の宮廷から非常に重宝されたこともあり、その利益はジュシェン人集団にとって莫大なものであったとされる。また、ジュシェン人集団の首長級が明朝から授官される際に下された勅書は、明朝への入国許可書としても機能していたため、実質的な交易権であった。そして、ジュシェン人集団の中には、勅書を自らのところに集めて明朝との交易を牛耳り、その収益を元手に飛躍的な発展を遂げる集団も現れた。建州三衛⁶⁰も、そのようにして発展したジュシェン人集団の諸衛であり、明朝末期には撫順辺外から鴨緑江にかけてマンジュ五部⁶¹を形成した。

そのマンジュ五部の中で、後世に清朝の創始者として知られることになるヌルハチが台頭した。ヌルハチが、マンジュ五部の一領主であった父祖⁶²の死によって独り立ちを迫られたのは1583年、その後、マンジュ五部を統一し、1616年にヘトゥアラ⁶³の地で、いわゆる皇帝と解釈される「ハン」すなわち「ゲンギェン(聡明な)・ハン」に即位した。ヌルハチは、その時すでに「マンジュ(manju)」の国号を使っていたが、この1616年を機に対外的には「後金」とし、年号を「天命」としたとされる。そして、その後のいわゆるマンジュ国の発展は、第1節でも述べた通りであるが、ここではとくに明朝との関係を基準に辿っていく。

1618年、ヌルハチは七大恨を掲げて対明朝戦に突入し⁶⁴、東北部はマンジュ国と明朝が激しい戦闘を繰り広げる場となった。当初、マンジュ国の勢いは凄まじく、ヌルハチの軍勢は、まずジュシェン人集団を統一すると、遼東地方へと進出し、撫順東方のサルフで明朝軍に大打撃を与えると、明朝の軍事拠点を次々と陥落させていった。1621年、ヌルハチは、漢人にとって伝統的な東北部経略の要であった遼陽を攻略して遷都すると、直ぐに遼陽近郊で東京城を築き遷都した。さらに、1625年には瀋陽に遷都した。そして、ヌルハチは次なる目標を中原への侵入に定め、東北部と中原の境界ともなる山海関⁶⁵を目指して進軍した。

明朝が遼東地方でマンジュ国相手に苦戦を強いられていた状況は、隣接するモンゴルの諸集団を大いに動揺させたようである。モンゴルの諸集団の中には、ヌルハチに加勢する者や混乱に乗じて自ら中原に侵入しようとする者も現れ始めたとされる。例えば、ハラチンは、当時、宣府⁶⁶から寧前一带へと居住地を遷し、今にも山海関に攻め入る状態であったという。附近の人々は非常に困惑し、自身を保つこともままならなかったということである。

王在晋題撫賞諸夷。其屬夷(ハラチン)来守関外也。始於罕孛羅勢之窺犯、一時聲勢甚大、塞上人悚悚皇皇、若朝夕不能自保者。(『三朝遼事實錄』「卷 8, 天啓 2 年壬戌 4 月, 52b」)

河西淪陷之後、潰兵逃民、號呼晝夜、山鳴海沸、不忍見聞。西虜罕孛羅勢、擁鉄騎二萬餘壓境而陣、自関以西、洶洶皇皇、都門晝閉、良賤易服、士民商賈、飭裝南還者、絡繹於道、此乾坤何等時也、臣身在危関、生死呼吸、不可復支矣。(『明經世文編』「卷 464, 王司馬奏疏二, 14a」)

明朝は、ハラチンに使者を遣わし、皇帝の威徳を宣布するとともに、彼らの攻撃の矛先を明朝ではなくヌルハチの方へと向かせた。結果、ハラチンの首長たちは挙って我に返ったとされる。先々代から続く、明朝からの 50 余年の厚恩を思い出し、殺すべきはむしろヌルハチであったとし、逆に明朝を守るために山海関外で陣を形成したほどであった。

臣差加銜、都司閻守信、通官王擒胡、又差、番僧喇麻王三吉八蔵、游撃守備等官張定、王朝宗再往諭、宣布皇上威徳。罕曾幡然省悟、懷我好音、自云、我家祖父老把都、青把都、白洪大等受了天朝撫賞厚恩五十餘年、今遼東欲剿殺奴兒哈赤(ヌルハチ)、我願出力報効、發帳房三百頂、傳調朶顏狹暈大等帳房一千頂、同去哨守山海関外。此屬夷守寧前之因也。(『三朝遼事實錄』「卷 8, 天啓 2 年壬戌 4 月, 52b-53a」)

又遣游撃張定、番僧王喇嘛從辺外、仮為使於虎墩兔而遇諸途者、從旁勸誘。仰籍我皇上寵靈、曾罕聞諭感泣、懷我好音、自發夷帳三百頂、伝令属夷帳一千頂、来守関門。(『明經世文編』「卷 464, 王司馬奏疏二, 14a-b」)

明朝からハラチンに遣わされた使者の中には、都司閻守信、通官王擒胡、游撃守備等官張定、さらにワン・ラマが名を連ねていた。ワン・ラマが選出された理由は、モンゴル語に長け、モンゴル事情にも通じていたからとされる。そして、何より「ラマ」であったことが大きかったように思われる。モンゴル人が伝統的に信奉しているチベット仏教の「ラマ」が、この手の用間工作に適任であったことは想像に難くない。

第 2 項 ワン・ラマ登用の意義と内ハルハ・ホンギラトへの工作

王三吉八蔵(wang sangs rgyas pa sangs)すなわちワン・ラマは、東北チベット・アムド(a mdo)⁶⁷の一部のド・メー(mdo smad)出身のチベット仏教僧であったとされている。この地域は、チベット人、モンゴル人、漢人などが雑居する場所であり、ワン・ラマのような漢姓とチベット名を併せ持つ「漢人喇嘛」は、ド・メーの出身者が多かったという。ワン・ラマが漢人であったかチベット系であったかは不明であるが、当時、例えば漢人の身でチベット仏教僧になろうとするなら、ド・メーのチベット仏教寺院や五台山⁶⁸に入るのが主流であったようである。ワン・ラマがどのような経緯で「ラマ」になったのかは不明であ

るが、史料に現れた時にはすでに宣化鎮⁶⁹で対モンゴル政策にあたっていたとされる⁷⁰。

明代の長城地帯には、モンゴル人やジュシェン人のような北方民族に対する要塞都市が要所々に設けられていたとされる。その一つに宣化鎮があり、そこでは隣接するモンゴルの諸集団に対して、「撫賞」すなわち官職に応じた絹布などの賜与、「議和」すなわちトラブルなどの際の交渉ごとなどが行われていた。そして、このような対モンゴル政策においては、おそらくモンゴル人がチベット仏教を信奉していたという点も重視されていたのではないと思われる。ワン・ラマは、宣化鎮で行った対モンゴル政策によって、モンゴルでは知られる存在になっていたとされる⁷¹。その後、ワン・ラマは、1622年の時点で山海関外縁の羅城⁷²において対モンゴル政策にあたり、そこで上記のハラチンに対する用間工作の任務に選出されたという。

ハラチンでの任務を終えると、次に、ワン・ラマは、別のモンゴル集団であった内ハルハ⁷³への対応にあたった。当時、内ハルハでは、ホンギラト(qonggirad)の有力者ジャイサイ(jaisai)の子女のうち、セトヒル(setkil)が行方不明、ヘシクトウ(kesiktu)と2人の娘が、ヌルハチに捕らえられるという事態が起きていた。

内ハルハとは、遼西河水系のシラムレン(šira mören)⁷⁴川中下流域に遊牧していた5つのオトク(otuy)、ジャールト(jarud)、バーリン(bayarin)、ホンギラト(qonggirad)、バヨト(bayud)、オジエト(öjiyed)のことである。モンゴル中興の祖ダヤン・ハーン(dayan qayan, 1464-1524)の第5子アルチュ・ボロド(alcu bolud)の子孫が率いていた。1594年にバヨトがマンジュ国のヌルハチに使者を遣わしたことによって、内ハルハとヌルハチ側との間に交流が生まれたとされる[楠木 2009, p.23]。

ホンギラトも、対明朝戦を宣言したヌルハチが1618年に撫順を攻めた際には、遼河の西岸に軍を集結させて明朝軍を牽制したとされる⁷⁵。しかし、1619年、ホンギラトは他の内ハルハおよびホルチンの一部とともに、マンジュ国が占領していた鉄嶺で略奪行為をはたらいた。この略奪行為はマンジュ国によって阻止され、内ハルハの首長クラス10人を含む、およそ150人が俘虜となった。その中には、ジャイサイとともに2人の息子セトヒルとヘシクトウもいたとされる⁷⁶。

マンジュ国との友好関係を維持していたとされるバヨトとオジエトの介入によって、ホンギラトにおいては、まず1620年にセトヒルが解放され、1621年にはジャイサイが解放された。ワン・ラマがジャイサイに接触したのは1622年とされるので、この時のホンギラトは、ジャイサイの息子セトヒルがマンジュ国から解放された後に行方不明、もう一人の息子ヘシクトウがまだマンジュ国から解放されていないという状況である。そして、子供の釈放には別の子供各1名を人質にすることがマンジュ国の条件であったというので⁷⁷、おそらくホンギラトは、セトヒルとヘシクトウの解放のためにジャイサイの2人の娘をマンジュ国に差し出したのであろう。

先是喇麻僧土三吉叭蔵(ワン・ラマ)及通官朱梅等、每言宰賽必圖報怨。職謂宰賽有子女在彼、安能撒脫。據云宰賽一子已逃回、有一子二女在奴中、賽常言、譬如死了、止出得一身汗。因囑番僧、通官、令諸部酋長挑其怒以激之。今兩報不約而同、指爲宰賽事。顧宰曾之力、未足以攻奴。所云占住金台石、白羊骨舊寨、其言尚未可信也。然以夷攻夷之計、小試其端。(『明經世文編』「卷464, 王司馬奏疏二, 7b-8a」)

ジャイサイは何かを言う度に、その怨みに報いる旨と、まるで死んでしまったかのような自身の心境を漏らしていたとされる。そして、ワン・ラマに対して、他のモンゴル諸集団の首長たちを鼓舞するよう求めたという。ワン・ラマは、ジャイサイの力量ではヌルハチを攻めきれないと判断していた。しかし、明朝の「夷をもって夷を攻める」方針から、これら内ハルハを対マンジュ国戦の戦力として暫く試すことになった。結局、ワン・ラマは、内ハルハに対しても、ヌルハチへの怨恨を煽り、ジャイサイを含めた内ハルハの首長たちをマンジュ国攻めへと促したのである。

明朝にとって、対マンジュ国戦においてモンゴルの諸集団を牽制することは、きわめて重要な策であった。もはやこの戦いは、中国東北部を取り巻いていたモンゴルの諸集団の動向次第で勝敗が決するといっても過言ではなかった。そして、当時の明朝が辺境の軍事拠点に設けた「撫夷庁」という存在は、とくに対モンゴル政策を専門にしていた官職であったとされる⁷⁸。その中であって、モンゴル語とモンゴル事情に通じていた「ラマ」くらい重宝された者はいなかったかもしれない。

且領賞夷嘗寢處關上、臣即發銀為鐵葉裹門、即與兵備杜詩商確、順山勢添修羅城一道、建樓臺一座、撫夷廳三間。此後夷人不許入正關一步。其守備衙門亦即建于羅城內、以阨當關之要。(『明實錄』「天啓元年6月9日条」)

明朝のモンゴルに対する「撫賞議和」すなわち「款虜⁷⁹」は、ハラチン、内ハルハに留まらず、ついにはチャハル・モンゴルにまで及んだ。チャハルとは、チンギス・ハーンの直系すなわち正統ハーンの率いるモンゴル集団であった。つまり、明朝にとっては、チャハルにおける用間工作こそ、一連の「款虜」の総仕上げにも等しかったのである。こうして、ワン・ラマを含めた撫夷官たちは、チャハルとの間で盟約を交わすことになった。交渉相手は、当時の正統ハーンであったリンダン・ハーンの使臣で娘婿のグイエン・ヒヤ(güyeng kiy-a, 貴英恰)という者であった[李勤璞 2000, pp.573-575]。

經略王在晉晉恭報虎酋(リンデン・ハーン)受款併陳塞外夷情、以嚴防範事。一中略一是舉也、副將王牧民先約朱梅、張定、喇嘛王桑吉叭藏自爲盟、而後與虜盟。所以通官無所刺謬于其間、而浮費絕、浮議亦絕。奉聖旨。西虜受款、知卿控虜有方、其効勞文武各官、統候事竣錄叙。(『三朝遼事實錄』「卷11, 天啓2年壬戌9月条, 9b-11a, 13a」)

經畧王在晉恭報虜情嚴防範疏曰、西虜以愍爲主。愍之順逆、西虜所視爲向背、亦東夷所視爲重輕、故講賞爲愍之費鉅。而貴英恰者虎酋之倖臣、其部曰朗素、其人則桀驁、其言則滑稽、其舉動則貴重、而不與諸名狎、奉愍之令、先索去年秋賞、并今年春秋二賞、職思經與則多索始、不慎則必濫觴。(『兩朝從信錄』「卷15, 天啓2年9月23日条, 32」)

第3項 「寧綿大捷」に導いた対チャハル工作

1620年代、ヌルハチのマンジュ国軍が対明戦で連戦連勝を続けている中、モンゴルの諸集団と隣り合っていた明朝の軍事拠点では、まさに明朝の撫夷官による「款虜」が着々と進められていた。ヌルハチの方では、先述のように、1621年に遼陽を占拠して遼東地方をほぼ手中におさめると、1625年に瀋陽へ遷都、次なる目標を中原侵入へと定めていった。そして、東北部と中原を隔てる山海関を目指して進軍し、その間の明朝の軍事拠点を次々と陥落させていった。しかし、ヌルハチの勢いは、明朝の軍事拠点の一つであった寧遠城によって途絶えることになる。

当時、寧遠城には紅夷砲という最新鋭の西洋式ガトリング砲が搭載されていた。また、寧遠城を居城にしていた寧遠巡撫袁崇煥⁸⁰は、後にヌルハチや後継のホンタイジから最大の敵手と目されることになる人物であった。マンジュ国側では、1626年にヌルハチは寧遠城の紅夷砲によって大敗北を喫したとされている。さらに明朝側の伝えでは、これに加えて以下のような明朝の勝因をあげている。

西夷不撫、奴勢不孤。王牧民与朱梅、祖大寿、孫懷忠、王世忠、王喇嘛、李喇嘛、此撫夷有功者也。（『明実録』「天啓6年4月19日条」）

注目すべきは「西夷不撫、奴勢不孤。」の一文であり、すなわち「モンゴルが懐かなければ、ヌルハチの勢いは断ち切れなかった。」としているところである。つまり、逆をいうと「モンゴルを味方につけたことによって、ヌルハチの勢いを止めることができた。」となり、明朝はこのことによって勝利したということになる。そして、その際の「款虜」における用間工作に功があった者として、ワン・ラマには副総兵の待遇が与えられ、また従者も増加されることになった。

1627年、マンジュ国軍は錦州城を取り囲み、そして、まだ陥落させていないうちから再び寧遠城を攻撃した。しかし、マンジュ国軍は結局ここでも大敗を喫することになった。これは、明朝の称するところで「寧綿大捷」とされている。そして、この戦いにおいてもモンゴルの動向が勝敗を左右したとされ、例えば袁崇煥によって錦州に派遣されたワン・ラマは、その地において、モンゴルのチャハルに旗を揚げさせてマンジュ国軍に降伏するように令したといわれる⁸¹。つまり、モンゴルを包括して、マンジュ国に圧力をかけたということになる。

袁崇煥によると、マンジュ国軍による錦州城の包囲は甚だ厳しいものであったようである。関外における明朝の精兵は前鋒が潰え、錦州城は、マンジュ国軍に遮られるような形でまさに孤立状態に陥っていたとされる。マンジュ国が建国され、明朝が劣勢に転じてから10年、もはや明朝にはこのような窮地を打開する術はなかったという。そこへ、ワン・ラマがリンデン・ハーンを諭してグイェン・ヒヤを動かしてきたというのである⁸²。これが「寧綿大捷」の真相の一つであったといえる。

一般に、マンジュ国の建国以来の勢いを止めた人物としては袁崇煥の名があげられるが、この「寧綿大捷」の真相からも分かるように、ワン・ラマの存在にも改めて注目しなければならない。そして、モンゴル人がチベット仏教の信奉者であったという要素も同時に踏

まえなければならないであろう。しかし、ここで注意すべきは、このワン・ラマが本当の意味での「ラマ」であったかどうかという点である。その点、明朝の「ラマ」に対する見方は頗る冷静であった。

今の関門を見ると、ワン・ラマ(王喇嘛)とリー・ラマ(李喇嘛)がモンゴルの地に入入りし、モンゴル人を意のままにしているのが分かる。また、例えばモンゴルの地にいるグーシ・ラマ(古什喇嘛)やナンソ・ラマ(朗素喇嘛)などは、モンゴル人の心をほしいままにし、また内向させ、しばしば忠を装って謀をしている。思うに「夷狄の族」にとって、仏を敬うことは天を敬うことと同じで、僧を畏れ、法を畏れること甚だしい限りである。また、「若輩」は聞くところによると密かに幻術で呪うこともあり、これを兼ねるに十分という。モンゴル人は首長級であっても、「喇嘛」を一目見れば必ず拝んで必ず親しくする。そして、その「摩頂受記」を聴くことにおいては、その喜びに勝るものはないという。ワン・ラマとリー・ラマが、たとえ「番僧」で、しかも「華種」のごときであっても、夷狄が敬服するのだから、ましてや真の喇嘛ならなおさらであろう(目今関門、王李二喇嘛出入虜巢、玩弄夷虜於股掌。而在夷地者如古什喇嘛、朗素喇嘛等、靡不搏心内向、屢効忠謀。盖夷狄之族、敬佛一如敬天、畏僧甚於畏法。而若輩亦聞有密呪幻術、足以攝之。虜酋一見喇嘛、必拜必親、聽其摩頂受記、則不勝喜。王李二喇嘛、雖曰番僧、猶是華種、夷狄敬服已自如此、況真喇嘛乎。)(『明実録』「天啓6年閏6月25日条」)。

これをチベット仏教僧に対する正当な評価として鵜呑みにすることはできないが、最後の一文はきわめて重要かと思われる。というのは、明朝がワン・ラマを真の「ラマ」ではなかったと認識していたからである。しかも明朝は、モンゴル人には自身のような判断力が欠如していたことを見抜いていた。つまり、その急所において「ラマ」による用間工作が成功したことを示唆しているのである。

第3節 リー・ラマによる明清和平交渉

第1項 リー・ラマによるマンジュ国訪問およびバーリンとジャルートの状況

1626年8月、マンジュ国のヌルハチが死去した。明朝では、寧遠巡撫袁崇煥によって弔問の使節団が編成され、10月、瀋陽に派遣された。使節団は総勢34名とされ、使節団を率いる者としてリー・ラマ(lii lama, 李喇嘛)が抜擢された。

リー・ラマは、李性にソナムツォ(bsod nams mtsho, 鎖南木座)の名を持つ、ドメー出身のチベット仏教僧であった。五台山にいたところ、萬曆帝(1563-1620, 在位:1572-1620)に気に入られ、袁崇煥の寧遠城に招致されたという⁸³。寧遠城での任務が具体的にどのようなも

のであったか、またいつ頃の着任であったかは不明であるが、初出とされる『明実録』「天啓6年4月19日条」には、袁崇煥が報告する「撫夷有功者」に、その名がワン・ラマとともにあげられている⁸⁴。つまり、前項で取り上げた、1626年の寧遠城戦におけるワン・ラマたちによる対モンゴル用間工作には、おそらくリー・ラマも関与していたものと思われる。そして、この寧遠城の戦いに敗れたヌルハチが死去したことによって、寧遠城では弔問の使節団が編成され、リー・ラマが表舞台に現れたのである。

『清実録』「天命11年10月17日条」には、このリー・ラマの使節団がマンジュ国を訪問することについて、以下のように記されている。

明寧遠巡撫袁崇煥、遣李喇嘛、及都司傅有爵、田成等三十四人。來弔太祖喪、并賀上即位。因潛窺我國情形。(『清実録』「天命11年10月17日条」)

ここには、リー・ラマの使節団による瀋陽訪問の目的が、ヌルハチの弔問とホンタイジの即位を祝うこと、また、それによってマンジュ国の様子をひそかに窺うことであったとしている。戦闘中の相手が訪問してくる理由など明らかであった。それでもなお、リー・ラマたちを受け入れたマンジュ国の意図とは何か。そして、ちょうどその時、内モンゴルのバーリンの征討からマンジュ国の遠征軍(楞額禮と阿山)が帰還してきた。俘虜は甚だ多かつたとのことで、ホンタイジは遠征軍の出迎えにリー・ラマたちを同行させた。

丙寅、楞額禮、阿山、還自巴林。俘獲甚多。上率諸貝勒大臣、竝明使李喇嘛、及官四員、出迎十五里、遍閱人口牲畜畢。楞額禮等叩見。上親加慰勞。特許行抱見禮到八牛祭纛凡獲人口二百七十一。駱駝三十四馬一百一十一牛一千二百一十一羊二千五百八十六。內以駱駝二十四、馬四十、牛六百、羊一千分賜貧人。餘按品級功績均賜出征將士。并賜李喇嘛駝一馬五羊二十八。(『清実録』「天命11年10月27日条」)

さらにホンタイジは、内モンゴルのジャルートを征討した諸ベイレ⁸⁵および八旗兵⁸⁶の凱旋時にも、リー・ラマたちを参列させた。

丙寅年。爾扎魯特左翼諸貝勒、覘我使臣之出。屢次要截道路劫奪財畜。竝行殘害。是爾扎魯特之貪詐不仁。妄加於我者、終無已時也。我之所以興師致討者。職是故耳。是日。大軍起行。上率大貝勒莽古爾泰、貝勒多爾袞、多鐸、杜度出城送至蒲河山岡而還。(『清実録』「天命11年10月10日条」)

癸酉。凱旋諸貝勒列八旗兵來見。上率諸貝勒大臣出迎。立八纛。拜天畢上御黃幄凱旋。諸貝勒大臣、跪見。一中略一見畢。以次列坐。嗣明使李喇嘛等見上。又見三大貝勒。於是以凱旋、行飲至禮(『清実録』「天命11年11月4日条」)

バーリンとジャルートの、ともに内ハルハに数えられるモンゴル集団であった。内ハルハとは、チンギス・ハーンの直系が率いていたチャハルから16世紀前半に分かれ、現在の遼河の西側から西遼河および大興安嶺山脈にいたる範囲を遊牧していたモンゴル集団のこ

とであり、他にホンギラト、バヨト、オジエトが数えられた。マンジュ国とは、内ハルハ全体として、1619年に明朝を共通の敵とする盟約を交わしたが⁸⁷、当初から内ハルハの中では反マンジュ国的な動きを見せる者たちもいた⁸⁸。

バーリンは、もともとマンジュ国とは友好的な関係を築いていたようである。例えば、第2節で述べたホンギラトのジャイサイのように反マンジュ国的な動きが内ハルハの中で頻発していた頃、1620年6月19日に、バーリンはオジエトとバヨトとともに、ヌルハチから書簡を送られている。一連の反マンジュ国的な動きの首謀者はジャイサイの伯父バガダルハン(bagadarhan)であり、これは明朝の諜略によるものという内容であった⁸⁹。つまり、ヌルハチは、マンジュ国寄りのモンゴル諸集団に対して、明朝が敵であるという共通意識を確認したわけである。

また、1625年8月9日には、マンジュ国と盟友関係にあったホルチンのオーバからヌルハチに報告があり、そこでオーバは、オジエトとバーリンは信頼しているが、ホンギラトのジャイサイとバガダルハンがチャハルとともにホルチンに攻め込んでくるであろうとした⁹⁰。明朝による内ハルハやチャハルへの用間工作が、ワン・ラマのような「撫夷官」を中心に進行していたことは第2節で述べた通りである。そして、その中であって、バーリンは依然としてマンジュ国側に位置づけられていた。しかし、そのバーリンが1626年にマンジュ国から攻撃され⁹¹、リー・ラマたちが瀋陽を訪れた時にちょうどマンジュ国の征討軍が帰還したというのである。

ジャルートルの方は、1614年からヌルハチの宗室との間に複数の婚姻関係を成立させていた。しかし、ホルチンのような友好関係は継続できなかったようである。例えば、1619年にホンギラトのジャイサイが鉄嶺で略奪行為をはたらいてマンジュ国側に捕らえられた際には、ジャルートルの首長級のバガ(baya)とセブン(sebun)という有力な兄弟も一緒に捕らえられている。1620年6月には、バガとセブンの兄弟にあたるジャイサン・ケオケン(jayisang keuken)とその従兄弟にあたるジノン(jinong)とアンガ(angga)が、ジャルートルに派遣された後金国の使者を襲っている⁹²。

その後も、これらジャルートルの首長級の者たちや配下による略奪行為は止まず⁹³、マンジュ国からの使者も何度も殺されたようである。そして、これらの行為に対してマンジュ国も、1623年には遠征してアンガ父子を殺し、さらに1626年10月の遠征でバガを含む首長級14人を捕らえ、その妻子、隸民、家財などを略奪してジャルートルを遊牧地から追いやった⁹⁴。リー・ラマたちがマンジュ国を訪問していた時は、1626年の遠征軍が凱旋したのである。

このように、マンジュ国は、内ハルハの中でもそれぞれ異なる関係を結んでいたバーリンとジャルートルをとともに征圧し、訪問中のリー・ラたちに、それぞれの帰還や凱旋を目の当たりにさせたのである。はたして、ヌルハチの死後のマンジュ国を偵察しに来ていたリー・ラたちの眼前に、内モンゴルのバーリンとジャルートルを圧倒するマンジュ国の姿はどう映ったか。そして、これを経て、リー・ラたちは1626年11月13日に寧遠城に帰還することになったが、このマンジュ国の状況は袁崇煥にどう伝えられたか。

第2項 リー・ラマがマンジュ国に派遣された目的

渡三岔河、河水忽合、自西連東、如橋而渡、奴以為神、供億一如內地。曾四子待以客禮、令僧閱其兵馬・器械・并搶抄花夷人以示威、仍具參・貂・玄狐・雕鞍、差夷答謝。
(『明実録』「天啓6年12月13日条」)

引用文は、『明実録』に記載されたリー・ラマによるマンジュ国についての報告である。ここでは、死去したヌルハチがまさに神のような存在となり、その下でマンジュ国のすべての者が結束している様子、使節団が後継のホンタイジによって歓待されたことなどが述べられている。また、マンジュ国がとくにリー・ラマに自身の兵馬や器械や所属のモンゴル集団について調べさせたこと、またマンジュ国によって贈られた礼品の品々が述べられている。ちなみに、リー・ラマたちの帰還には、後金国からの9人の使者と国書とが伴われていた。そして、この時の国書、すなわちホンタイジから袁崇煥に宛てた書簡には、袁崇煥にとって決して看過できない箇所があった。

崇煥又奏。奴遣方金納、溫台什二夷奉書至臣、恭敬和順・三步一叩、如遼東受賞時。書封稱大人、而猶書大金字面、一腫老曾故智。臣即封還之。潛偵其意、則深悔奴之悖逆・來文差誤者。(『明実録』「天啓6年12月22日条」)

袁崇煥の上奏文によると、マンジュ国から遣わされたファンギナ(方金納/fanggina)とウンタシ(溫台什/untasi)は礼に適い、まるで遼東が褒美を受けたかのようにであったとしている。つまり、マンジュ国が明朝に帰順したように見えたというのである。しかし、ホンタイジが宛てた書簡の封には、「大人」の称号と「大金」の字面があったとされる。袁崇煥はこれを見て、ホンタイジがヌルハチの意向を継いでいることを悟り、書簡を封のまま返還することにした。「大人」は、ホンタイジによる僭号に他ならない。また「大金」は、かつて燕京を落して漢地を席卷した王朝の国号であった⁹⁵。袁崇煥は、このホンタイジによる悖逆と書簡における誤りにおいて失望の意(「深悔」)を示している。

『三朝遼事実録』「天啓6年12月条」における袁崇煥の報告によると、使節団をマンジュ国に遣わした真の目的は、まずヌルハチの死の虚実を探ることであったという。さらに、ヌルハチの諸子や配下の者たちを離間させることであったとしている。そして、叛逆することのないように彼らを諭し、拘束し従わせ、朝廷の処分に委ねることであった。リー・ラマが使節団の筆頭者に抜擢された理由とは、おそらくこれらの目的を遂行するために必要な存在であったからであろう。実際に、この『三朝遼事実録』「天啓6年12月条」には、使節団結成の発端として、鎮守内臣らが自らの目でヌルハチの死の虚実を確かめられなかったことがあげられている。

遼撫袁崇煥題。臣先于鎮守内臣劉應紀、紀用、鎮臣趙率教東巡、而得奴死之信、盖聞之而未見其的也。無一確探以相聞、邊臣所任何事。亟往偵其虚實、一也。因離間其諸子、與夷上下、二也。且諭其母仍前叛逆、束手歸命、聽朝廷處分、三也。遂商之經督二臣、以喇嘛僧鎖南木座往、同守備傅以昭等、共三十三人以行、臣與鎮・道密授之策。

(『三朝遼事實録』「卷 16, 天啓 6 年 12 月条, 35b-36a」)

使節団は、弔問と慶賀を名目にしたことによって後金国側に入り込むことを可能にしたのか。はたまた、リー・ラマの存在によってそれが実現したのか。いずれにせよ、実際にリー・ラマに率いられた使節団が、マンジュ国から歓待を受け、さらに敵情視察を許されたことに変わりはない。それを経て、袁崇煥が『明実録』「天啓 6 年 12 月 22 日条」記載の上奏文で失望(「深悔」)したというのは、使節団に課せられた本来の目的、敵情視察以外の敵の離間や拘束に、リー・ラマたちが到れなかったからなのか。それとも、単純にホンタイジの書簡における非礼に対してなのか。

ところで、袁崇煥は、リー・ラマたちが帰還した後を上奏した文書⁹⁶において、この使節団の往復が、リー・ラマによって達成されたことを述べている。これを受けて天啓帝(1605-1627, 在位:1620-1627)も、リー・ラマがマンジュ国の様子を詳細に明かしたことを喜んだという。また、天啓帝は、袁崇煥がリー・ラマに対する褒賞は求めているので、それに応じてリー・ラマに褒賞を加えるとした。

この使節団について、数種の史料は、一様にリー・ラマの名をもって使節団の瀋陽訪問を記述し、当時の明朝やマンジュ国の状況を伝えている。はたして、明朝にとってのリー・ラマの役割とは何であったか。また、マンジュ国にとってリー・ラマの訪問とは一体どのような意味があったか。いずれも明確に把握することはできないが、袁崇煥が使節団の筆頭にリー・ラマを据えたこと、さらにはマンジュ国が使節団の目的を知りつつもそれを受け入れたという事実は踏まえられる。そして、この使節団が往復したことによって明朝とマンジュ国の間で何が変革したのか。これは、ラマという存在の歴史的意義を考察するうえでも重要な視点であろう。

第 3 項 書簡による明清和平交渉

ここで、『旧満洲檔』を用いて、使節団が帰還した後のマンジュ国の状況を把握し、明朝との関係がどのように展開していったかを辿っていこう。「天聰元年(1627年)3月5日条」には、袁崇煥とリー・ラマによるホンタイジに宛ての書簡が一通ずつ記載されている。これらの書簡は、前年にリー・ラマたちが瀋陽から寧遠城に戻る際に遣わされたマンジュ国のファンギナとウンタシの往復によってもたらされた。

袁崇煥の書簡には、冒頭に、マンジュ国ハンのホンタイジから袁崇煥に重ね重ね書簡が届いていたことが述べられている。ここから、ホンタイジの書簡が、最初に「大人」と「大金」の使用によって返還された後、改めて差し出されていたことが分かる。そして、その度重なる書簡から、袁崇煥はホンタイジによる明朝皇帝への恭順の意と、休戦の想いを知ったと称賛した。しかし、ホンタイジが明朝への宣戦布告ともいえるヌルハチの七大恨を未だに懐いているのなら、それは黙っていられないとし、次の幾つかの要求を突きつけた。

まず、袁崇煥は、抗争の発端ともなった七大恨を「私の皇帝のみ忘れるべきだと言わず、ハンもまたすべて忘れてほしい」⁹⁷とした。また、マンジュ国が瀋陽をはじめとした遼東

の諸城を攻略したことに触れ、「善良に日々を送りたいと言うならば、城郭を如何にして還し、ハファン(官吏)、シュサイ(科挙・秀才の及第者)、男女を如何にして還すか。」⁹⁸と問うた。また、ホンタイジが書簡で求めた財物について、従来の書にはない余分の物があるとし、「ハンは削るよう思慮せよ」⁹⁹とした。さらに、「使者の往来がありながら、また朝鮮を征討するのは何故か。我々の武官たちは、ハンの言を本心から出していないものであると疑っている。」¹⁰⁰とし、朝鮮の征討をやめるよう求めた。そして、「争いをやめて前後のことをはっきり論議し合いたい。」¹⁰¹としながらも、「往来の文書に怒りの言を決して書いてはならない。上奏して〔皇帝に〕聞かせることが出来なくなる恐れがある。」¹⁰²と抑制を促し、「ハンは堅実に本心によって我らのハンを敬い、聖なる徳を宣揚させて、辺境の事を治めよ。」¹⁰³とした。

リー・ラマの書簡には、ヌルハチの死後から始まった袁崇煥とホンタイジの一連のやりとりが詳細に記されている。そして、そこから袁崇煥がホンタイジとの間にリー・ラマを介入させた意図や、両者の交渉がどのような概念に基づき展開されていたかなどが読み取れる。そもそも、袁崇煥とともに書簡を出すことができ、それがマンジュ国側の檔案に記載されること自体、リー・ラマが担っていた部分の大きさというものが窺われる。

リー・ラマは、まず前年に使節団を率いて瀋陽を訪問した理由をヌルハチのために紙銭を焼くことであったとしている。これは、ヌルハチが生前に杜明忠という明朝の使者を捕らえて殺さなかったこと、また寧遠城に書簡を送ったことに対する返礼であったという。おそらく、リー・ラマが派遣された表向きの理由とは、死者を弔う儀礼を掌れるというところにあつたのであろう。そして、リー・ラマは、瀋陽滞在中にホンタイジや諸王たちから歓待を受けたことに対して感謝の念を述べ、また寧遠城に戻る際に使者をつけたことや、ファンギナとウンタシを遣わしたことが礼に適っていたと称賛している。

つづいて「文書の文字が適切ではないので、都老爺(袁崇煥)は開くことが出来ず、交換して持ってきた文書もまた一つ二つの文字が適切ではなかった。三度目に取り代えた文書はいくらか完全ではなくても、また大した非もないので、袁老爺(袁崇煥)は文書を開いて見た。」¹⁰⁴とした。ここから、ホンタイジの最初の書簡が「大人」と「大金」の使用によって返還された後、改めて差し出された書簡も返却され、次に差し出されたもので漸く開封されたことが窺える。書簡の内容については、「七大恨と、要求している金、銀、蟒緞、貴方の語る道理は、末尾にただ一言、貴方は争いを欲しているのではあるまいかと書いてあり、その一言があるので上奏し難い。」¹⁰⁵と述べている。そして、リー・ラマは七大恨の対処法として仏法を説いていく。

搔い摘むと、まず「多くの国の苦しみや安楽、戦いにおける死を見ると、皆、前世において〔彼が〕為したことを現世の自分(彼)が引き受けるのである。」¹⁰⁶とし、それによると「ハンの七大恨とは、前世との因縁である。」¹⁰⁷ということになる。そして、「ワン・ラマと私の二人が、ここにおいて事情を見て解いて語るのも、間違ふことはない。」¹⁰⁸と話が進む。つまり、ホンタイジの前世の因縁であるところの七大恨は、ワン・ラマとリー・ラマによって宥められるということになる。何か、ラマという存在が前世の因縁に介入できるような口ぶりであるが、要はワン・ラマとリー・ラマを証人に七大恨を取り下げろということを行っているのである。

これら袁崇煥とリー・ラマの書簡を受けて、ホンタイジは両者にそれぞれ一通ずつの書

簡を差し出した。『旧満洲檔』「天聰元年4月8日条」には、ホンタイジが差し出した2つの書簡が、袁崇煥とリー・ラマに対する返答という体で記載されている。

まず、袁崇煥が七大恨を「ハンもまたすべて忘れてほしい」と要求したことに対して、ホンタイジは、そもそも七大恨は明朝側が生じさせたものであるが、それでも自身が講和を条件にそれを忘れ去ろうとして、その意向をすでに使者の派遣によって示していることを述べた。

汝らの先の皇帝、先のアンバン(大臣)たちが私を欺いて憤らせた七大恨を、抗争を始めた理由を貴方たちは聞くべきである。両国の是非を知って講和してから、七大恨を忘れ去ろうと、リー・ラマとともに私たちのハファン(官吏)たちを講和の言葉を話して遣わした。七大恨を常に思慮して征討したいといえ、私たちのハファン(官吏)たちを何のために遣わすのか。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, pp.2595-2596」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰2, p.23」)¹⁰⁹

先述の通り、このホンタイジの意向は、以前は書簡の封に「大人」の自称と「大金」の国号を用いたことで袁崇煥には受け入れられなかった。しかし、袁崇煥も、その後のホンタイジからの度重なる書簡から、ホンタイジに休戦の意向があることは認めていた。それでもなお、袁崇煥がホンタイジの中にある七大恨の存在を疑ったのは、おそらく3度目で開いた書簡の内容に問題があったからである。これは、ホンタイジが述べた「両国の是非を知って講和」することに無理があったこと、そして初めから両者がまったく噛み合わない議論を展開していたことによって生じている。そもそも袁崇煥は、ホンタイジからの度重なる書簡から、休戦の意向とともに明朝皇帝に対する恭順をも読み取っていた。しかし、これは実際に正しい読みといえたであろうか。

袁崇煥とホンタイジのまったく噛み合わない議論というのは、以下のように示されていく。例えば、袁崇煥がホンタイジに対して遼東の諸城および官民の人材の返還を要求しているが、そもそもホンタイジは遼東の諸城等を明朝から奪ったものとしていない。

我々に理のあることを天が愛しんで賜った城郭、官民を還せというのは、汝らが講和を欲しないから、故意に我々を憤らせようとして言っていることなのであろう。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, p.2596」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰2, p.23」)¹¹⁰

ホンタイジが明朝に対して求めた財物に従来の書には無い余分の物があるとして、袁崇煥が「ハンは削るよう思慮せよ」と求めると、ホンタイジは「従来の書には我等が要求したものよりも多いものもあれば、少ないものもある。」¹¹¹と返した。袁崇煥が朝鮮の征討をやめるよう求めたことに対しては、まず「理由なく朝鮮を征伐しようか。」¹¹²と断り、マンジュ国と朝鮮の対立の経緯を述べた。1600年に朝鮮が攻めて来たこと、宗室の婿でもあったウラのブジャンタイが朝鮮を攻めていたのを諫めたこと、1619年にまた朝鮮が攻めて来たこと、そして講和を求めたが返事がなく幾年も待った挙句に征伐することになったことが述べられる。この朝鮮征伐について、袁崇煥が瀋陽に遣わした使者等が「ハンの言

を本心から出していないものと疑っている。」¹¹³としたことに対しては、ホンタイジは以下のように反論した。

天は、我々を是とし、朝鮮を非とした。我々の両国を天は和合させて終了させた。リー・ラマが来て以来、我々はまた汝らに向って朝鮮を討たないとでも言ったか。どの言を本心から出たものではなく、背いていると汝らは疑うのか。汝らは口では講和したいと語りながら、探りの者が我々のところに前進して逃亡人を受け取り、国〔の者〕をこちらの方に前進させて住まわせ、城郭を修復することは、汝らの言が実は本心から出していないからなのである。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聡元年4月8日条, p.2599」・『満文老檔』「IV, 太宗天聡2, p.25」)¹¹⁴

ホンタイジにとって、「両国の是非を知って講和」するための条件として、言葉が本心から出ているということは何よりも重要であったといえる。つまり、その点を疑われたことに対しては、とくに強い反発を示したのである。そして、袁崇煥の「争いをやめて前後のことをはっきり論議し合いたい。」という提案には賛同しつつも、つづく「往来の文書に怒りの言を決して書いてはならない。上奏して〔皇帝に〕聞かせることが出来なくなる恐れがある。」という言には、即座に前言との矛盾に反応する。

是非を取り出し語って講和するから信用できるのであろう。思ったことを語らせないよう強い、怒りの言を決して語るなど言うから、講和するのが難しいのである。この欺いて語ることは、かつての遼東、広寧のハファン(官吏)たちが欺いたことと異なるぞ。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聡元年4月8日条, p.2600」・『満文老檔』「IV, 太宗天聡2, p.26」)¹¹⁵

ところで、本心から出た言というのは、何とも曖昧である。そもそも、両者はそれぞれ異なる文脈において自国をとらえ、まったく噛み合わない議論を交わしていたのである。本心から出ているか出していないかなど、どのように判断すればよいのか。ホンタイジは、袁崇煥の高圧的な言について「かつての遼東、広寧のハファン(官吏)たちが欺いたことと異なるぞ」と訴えているが、おそらく明朝のヌルハチやホンタイジらに対する見方は「かつて」のものと同様変わらない。明朝にとっては、瀋陽をはじめとする遼東の諸城がいくら攻略されても、それは属領における叛乱でしかなかった。それゆえ、「ハンは堅実に本心によって我らのハンを敬い、聖なる徳を宣揚させて、辺境の事を治めよ。」という言が発せられるのである。ホンタイジの方では、ヌルハチが建国したマンジュ国が天から城郭や官民を授かったという意識があるので、自ずとこの言にも反発する。

汝の皇帝の徳を汝は宣揚するであろうが、我々異国の者に何の関係があるのか。辺境の事を治めよということであるが、汝の辺境を汝が治め、我々の辺境を我々が治めるのであろう。汝の国の辺境を我々が如何にして治めるのか。両国の講和のことを語らず、人を侮る言葉をなぜ語るのか。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聡元年4月8日条, pp.2600-2601」・『満文老檔』「IV, 太宗天聡2, p.26」)¹¹⁶

この両者の埋まらない溝というのは、本来ならリー・ラマによって埋められるべきものであったかもしれない。もちろん、リー・ラマは常に明朝側にいた。そして、袁崇煥にとってのリー・ラマは、敵地を偵察するうえで、名目としての弔問や慶賀を担える者であり、また七大恨を撤回へと促し、その証人としての役目を担える者であった。それこそが、リー・ラマを明朝とマンジュ国の間に介入させた理由であったといえる。しかし、例えば敵側の偵察と知りながらそれを受け入れたホンタイジにとっては、リー・ラマが袁崇煥の求めたもの以上の存在であった可能性がある。ホンタイジがリー・ラマに宛てた書簡には、マンジュ国に「ラマ」という存在がどのようにとらえられていたか、またホンタイジがおそらく求めていた本来のリー・ラマの姿のようなものが透けて見える。

ラマは、一切の道理に通じた賢者である。我々両国の是非を問い質して聞き、我々に非があるなら我々を諫めよ。明に非があるなら明を諫めよ。汝を中立の者として、私の思ったところを披歴しよう。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, p.2605」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰3, p.29」)¹¹⁷

ホンタイジにとって、ラマは「一切の道理に通じた賢者」であり、あくまで「中立」の存在であった。それゆえにホンタイジは、是非をくまなく語ったとしても、ラマが間に入れば正しく判定されるとみて、とくに本心から出た言に拘ったのかもしれない。そして、ホンタイジが披歴したのは、前の書簡においてリー・ラマに上聞し難いと指摘された一言「貴方は争いを欲しているのではあるまいか」の真意であった¹¹⁸。まず、マンジュ国が広寧を得た時、ヌルハチがそのまま漢地に入らずに引き返したというのは、明朝もマンジュ国も各一国となって暮らした方がよいとの判断があったからとしている。それから、明朝が講和しに来るはずと4年待ったが、その間、こともあろうに明朝は寧遠城を修理していたことが発覚する¹¹⁹。つまり、ホンタイジは、明朝が次の戦いに備えているとみて、「貴方は争いを欲しているのではあるまいか」と述べたというのである。

〔我の〕思った言葉を語らせずに、汝らの思ったところに合わせて語り講和することが出来ようか。袁都堂(袁崇煥)が我々を侮り、天が賜わった城郭、ハファン(官吏)、民を還せという言に、ラマそなたが取り込まれて我々を注意して、簡単ではないことを簡単に与えろということ、またそなたが袁都堂(袁崇煥)を上、異国のハンを下に記すことは、両国の講和を望まないことであるぞ。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, p.2607」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰3, pp.30-31」)¹²⁰

結局、リー・ラマは明朝側の使者でしかなく、ホンタイジが望む中立の存在ではなかったことがここで判明する。例えば、リー・ラマが書簡で、袁崇煥を上、ホンタイジを下に書いたという点、ここからリー・ラマがホンタイジを一国の主として認めていなかったことは明白である。このように、誰を上、誰を下に書くかについての問題は、ホンタイジが袁崇煥宛ての書簡において明確な判断基準を示している。

袁都堂(袁崇煥)の文書において、明の皇帝を天に比して書き、ラマの文書において、異国の主であるハン(明のハファン(官吏)より下)に書いたこと、それ皆そなたたちの偏った心が書いたことであり、義はないぞ。ハンというものは、天や仏の子である。ハファン(官吏)というものは、推挙されれば一日にして登用され、非を知られると一日にして降ろされる民である。我々は義をもって天から明の皇帝を一字下げ、明の皇帝から我々を一字下げ、我々から明国の官人たちを一字下げて書いた。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, pp.2603-2604」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰2, p.28」)^{1 2 1}

一連の袁崇煥に宛てたホンタイジの書簡には、号の表記にいくつかの変遷が確認できる。まず、最初の書簡が「大金」と「大人」の表記によって返還された後、次に差し出された書簡には「大満洲国皇帝」と表記され、「大金」が「大満洲国」に改められたとされる。また、『明実録』「天啓7年正月26日条」によると、次に差し出された書簡には、「皇帝」の二字が「汗」に改められていたという。ここでは、年号を「天啓」としていなかったことが問題視されているが、ホンタイジが自身の名を袁崇煥よりも上に書いたことについては、とくに触れられていないので、おそらくホンタイジが示した義というものは受け入れられたようである^{1 2 2}。

ホンタイジに自国を「金国」とする意識のあったことは、明朝側が年号を問題視したことでも明らかであるが、それでもホンタイジがいくらか譲歩していることは窺える。自身の名を明朝皇帝よりも下に書いたということは、そのことを示していると思われる。そして、次の引用文は、ホンタイジがリー・ラマに宛てた書簡の中で、先の「汝は争いを欲しているのではあるまいか。」の真意を披歴する際に触れた、ヌルハチが漢地を目前に引き返した真相とされる箇所である。

広寧を得た時、諸王、武臣などが、そのまま山海関に入ろうと言ったが、父ハン(ヌルハチ)が言うには、「古に、大遼、大金、大元はそれぞれの土地に居住せず、漢の内地に入って居住し、政権が交代したために、皆漢人となっている。明は山海関の向こう側に住むべきである。我々は遼東の地に居るべきである。明、ジュシェンはそれぞれの国として暮らすべきである。」と言って、山海関には入らず引き返し…(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, pp.2605-2606」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰3, pp.29-30」)^{1 2 3}

明朝を倒すことは、漢地に入って政権を取り、漢人となって生きていく道である。しかし、ヌルハチが望んだ道とは、遼東に留まってジュシェン人として生きていく道であった。明朝と講和することは、「明、ジュシェンはそれぞれの国として暮らすべきである」ということに他ならない。そのため、ホンタイジにとっては、遼東においてジュシェン人の国が承認されることが必要であったのである。では、マンジュ国を属領の叛乱として捉えていた明朝に、マンジュ国のあり方はどのように共有されるべきであったか。ホンタイジにとってリー・ラマは、その前段階でもっとも共有されなければならない相手であったといえる。そして、それが共有されなかったことによって、ホンタイジはどのような道を取らざるを得なくなったか。

ラマそなたは佛法に通じ、一切の道理を知る賢者である。知ってあえて我々を何故に侮る。一中略— 侮り憤らせれば新たに講和するばかりか、〔すでに〕成立した講和もまた破れてしまう。我々が言うまでもなく、ニラマ(ワン・ラマ、リー・ラマ)そなたたちの知らない何があるろう。そなたたちがまた何かと教える言があるならば、私はまた聞きたい。(『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, pp.2609-2610」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰3, p.31-32」)¹²⁴

こうして、「ラマ」に対する望みが断たれたことを皮肉り、ホンタイジは書簡を締め括るのであった。そして、これによってホンタイジが一国の主として承認される道も遠退いた。当面は、マンジュ国を自称し、実力行使に出るしかなかったといえる。こうして、ホンタイジのいわゆる天聰年間が幕を開けたのである。

第4節 為政者にとっての「ラマ」—ダルハン・ナンソとバ・ラマの場合—

第1項 バヨトとオジエトの動向にみるマンジュ国ハンの権力について

1610-20年代のいわゆる中国東北部には、まず、清朝の前身であるマンジュ国が遼東地方を占拠してさらに中原へと進出の構えを見せている状況、また、遼東地方の覇権を失った明朝が山海関の手前の寧遠城でマンジュ国の攻勢を阻んでいるという状況があった。そして、他の諸勢力の動向についても、この明朝とマンジュ国の対立構造によって把握することができる。とくに、チャハルや内ハルハのようなモンゴルの諸集団は、遼西河水系のシラムレン川の中下流域を遊牧していたため、その動向次第で、明朝とマンジュ国の形勢は一変した。

内ハルハについては、第2節でホンギラト、第3節でバーリンとジャルートのそれぞれの動向について触れた。第4節では、まず残りのバヨトとオジエトのそれぞれの動向を先行研究¹²⁵に基づいて述べていく。そして、そこからマンジュ国の為政者がモンゴル諸集団との関係や対明戦において生じさせた権力に関する問題を抽出する。

1-1. バヨト

1594年、マンジュ国を建国する前のヌルハチに使者を遣わし、内ハルハの中で最も早くにヌルハチ側と交流を持ったのは、バヨトのローサ(loosa)であったとされる。そして、ローサの長兄ダルハン・バートル(darhan baturu／伯兒亥、ト兒艾)の長子エンゲデル(enggeder)が1606年にヌルハチのもとを訪れた際には、エンゲデルが一族を代表してヌルハチにクンドレン・ハン(kundulen han)の称号をおくっている¹²⁶。後に、エンゲデルは、1618年のマ

ンジュ国による撫順城攻めの際にマンジュ国側から参戦している。また、ホンギラトのジャイサイたちが1619年に鉄嶺で略奪行為をはたらきマンジュ国に捕えられた際には、エンゲデルたちが使者としてヌルハチのもとを訪れ¹²⁷、善後処置にあたったとされる。

ジャイサイたちの略奪行為は、エンゲデルらのはたらきによって講和の運びとなったが、その際、マンジュ国と内ハルハとの間で次のような誓約が結ばれることになった。「マンジュ国と内ハルハは共同して、明朝を攻撃し、山海関までいたる。」と、「明朝と講和する場合には、マンジュ国と内ハルハとはともに会議して決定する。」とである。こうして、マンジュ国と内ハルハは、明朝を共通の敵とする同盟を成立させたのであるが¹²⁸、第3節でも分かるように、この取り決めは随所で破綻していく。しかし、その中であってバヨトのみは一貫してマンジュ国との友好関係を保っていたようで、エンゲデルの兄弟を中心にヌルハチの宗室との間に複数の婚姻関係を築き、また牧地を離れてマンジュ国に来帰する者も続出したという[楠木 2009, p.32]。

そして、1623年には、エンゲデル自身がマンジュ国に来帰し、もはやバヨトはもとの牧地においてオトクの体をなさなくなったとされる。しかし、マンジュ国に内属したエンゲデルの一族はそれぞれ荘園や隸民を与えられるなど厚遇され、また人旗とは別個の旗に構成され、まとめさせて軍事行動などにあたらせたという[楠木 2009, p.34]。その時、エンゲデルは「総兵官」の地位にあったとされるが¹²⁹、これは例えば来帰した首長層をマンジュ国の機構に組み込むために設けられた「武官」制度の最高位であったという[楠木 2009, p.37-38]。

1-2. オジエト

ショーガン・ジョリクトウ・ホンバートル(*šooyan joriytu qong batur*)が率いていたオジエトは、1618年のマンジュ国による撫順城攻めの際、鎮静堡辺外に軍を集結させたとされる¹³⁰。遼河の西岸に陣を敷いたホンギラトと同じく、西からの明朝の援軍を遼河で阻むという恰好であった。当時、オジエトのショーガンとホンギラトのジャイサイは、内ハルハの二大勢力を率いる首長であったとされる[鴛淵一 1941, pp.161-171][楠木 2009, p.24]。つまり、ショーガンとジャイサイの動向は、内ハルハ全体の動向を示していたともいえる。しかし、その後の両者は、一見すると別々の道を歩んだかのようにも思われる。

1619年、ジャイサイらが鉄嶺で略奪行為をはたらいてマンジュ国側に捕えられた際、ヌルハチはショーガンの顔を立ててジャイサイを殺さずにいたという。そして、ショーガンを含めた内ハルハの首長らから講和の話が持ち上がると、先述のようにマンジュ国と内ハルハとの間で明朝を共通の敵とする誓約が交わされた。しかし、その頃から内ハルハの中ではジャルトのように反マンジュ国的な動きを見せる者らが顕著となる。ショーガンは、マンジュ国に忠誠を誓いつつも、内ハルハにおける反マンジュ国的な動きは止められないとした。このように、内ハルハはジャイサイの行動を機に分裂し、またショーガンが抑制できないほどに反マンジュ国的な空気が蔓延していたとされる[楠木 2009, pp.24-26]。

ところで、この反マンジュ国的な内ハルハの中でマンジュ国側のショーガンが苦心するという図は、1621年の瀋陽において勃発したある略奪行為によって覆ることになる。というのも、マンジュ国が占領したばかりの瀋陽で行われたこの略奪行為は、オジエトのショ

一ガンの配下、ホンギラトのバガダルハンの配下、バヨトのダルハン・バートルの配下の者たちによるものであったからである。しかも、総勢2、3千人による略奪行為であり¹³¹、これを例えば内ハルハで抑制の利かなくなつた者たちが起こした単独行動と捉えるにすれば、あまりに規模が大きかつた。楠木[2009]は、この略奪行為を首長らの指示による組織的な行動ではなかつたかと指摘している[楠木 2009, p.26]。

さらに、この頃からオジエトのショーガンのもとには、明朝から内モンゴルを招撫するための資金が渡っていたとされる¹³²。また、これに応じるかのように、ショーガンから明朝側にマンジュ国に関する情報が流されていたという[楠木 2009, p.28]。時にオジエトは、遼東辺外から北へと移動し、マンジュ国と明朝の双方にとっての防護や牽制が解かれるというような事態も招いて¹³³、正直、ショーガンがマンジュ国と明朝のどちら側にいたかは判断に迷うところでもある。しかし、これこそが当時の対モンゴル政策の肝であったことは間違いないと思われる。ショーガンが歩んだ道は、ホンギラトのジャイサイが歩んだ道に一見して違ふかのようにも思われるが、結局、この二大勢力によって内ハルハ全体の動向は示されているのである。

1626年1月の寧遠城の戦いにおいてマンジュ国が敗北すると、ショーガンはマンジュ国の斥候を殺し、明朝への援軍を行った¹³⁴。これに対して、マンジュ国は4月にヌルハチ自ら遠征してオジエトを壊滅状態に追い込んだ¹³⁵。ショーガンは北への逃亡を余儀なくされ、その後の消息は不明となる。すなわちオジエトは消滅し、以後、その名が公文書等に記されなくなったという。また、時を隔てずに、ホンギラトもチャハルによって壊滅させられたようである[楠木 2009, pp.29-30]。つまり、1626年は、他にも1月にバーリン、10月にジャルートと、ともにマンジュ国によって制圧されているので、実質的に内ハルハの終焉の年ともいえるのである。

マンジュ国に内属したバヨトと、マンジュ国に壊滅させられたオジエト、ともに内ハルハの中であつて両者を分け隔てたものとは一体何であつたか。例えば、バヨトのエンデゲルが1606年にヌルハチにおくつた「クンドレン・ハン」の称号、エンデゲルは一族を代表してヌルハチにおくつたということであるが、この称号はどの範囲まで共有され、またどれほどの効力を持っていたか。つまり、エンデゲルたちの支配者を承認するものであつたか、はたまた他国の支配者を承認するものであつたか。

もちろん、内属したからといって、バヨトのエンデゲルがヌルハチにおくつた「クンドレン・ハン」の称号が、自身の支配者を認定する意味であつたとは言い切れない。しかし、この称号によってヌルハチが一国の主として内ハルハの首長らに認められたかという点、例えばホンギラトのジャイサイやオジエトのショーガン、ジャルートの諸首長がとつた一連の行動を見ても明らかである。これらの集団は、ことあるごとにマンジュ国側で略奪行為をはたらき、また明朝を共通の敵とする盟約を交わしておきながらも、それを首長級で反故にした。つまり、ヌルハチを対等な交渉相手としては存在を殆ど蔑ろにしていたのである。

また、そもそも内ハルハの首長らは、マンジュ国と明朝との間で、たんに保身と自利を求めていたに過ぎず、ヌルハチを一国の主として認めていたかどうかは問題ではないという見方もあろう。しかし、その後、内ハルハを含めた多くのモンゴル集団やいわゆるマンジュ地方¹³⁶の多くのジュシェン人集団、そして中原の漢人社会をも統治することになる

清朝皇帝と、「クンドレン・ハン」との差異についての考察は、東アジアの統治者が如何にして成立するかを論じるうえで、きわめて重要な過程ともいえる。

第2項 「ラマ」の介入にみるマンジュ国ハンの権限

さて、本研究では、この明朝とマンジュ国の対立構造の中で、本来は異質な存在ともいえるチベット仏教の「ラマ」に注目し、そこから見えてくる別の側面というものを考察材料に取り入れてきた。例えば、第2節では、明朝も対モンゴル政策に「ラマ」の登用を講じるなど、周辺のコングル諸集団に対して相当に神経を尖らせていたことが窺えた。そもそも「ラマ」の介入とは、明朝側から行ったことでもあり、これは明朝による対モンゴル政策の要の部分となっていた。

内ハルハによるマンジュ国への叛服常ならない態度というのも、介入された「ラマ」に基づくことで見えてくる真相というものがある。例えば、内モンゴルの中核の一部ともいえるホンギラトのジャイサイの動向に限ると、ワン・ラマの用間工作によってその態度は定まったといえる。そして、その頃から、内ハルハの中でマンジュ国との間で交わした盟約は顧みられなくなっていく¹³⁷。

結局、マンジュ国は、内ハルハの幾つかを武力行使によって征圧し、例えば1626年の遠征では、オジエトが壊滅させられ、バーリンとジャルートがシラムレン川中下流域の遊牧地を追われた。バーリンとジャルートは、その後、一旦はホルチンに身を寄せることになったが¹³⁸、ホルチンの搾取が厳しかったということで、逃れて1628年にマンジュ国に帰順したとされる¹³⁹。バーリンとジャルートがマンジュ国に帰順した理由は、第1節のダルハン・ナンソヤサハルチャと同じである。そして、バーリンとジャルートは、もとの遊牧地に戻され、そこで外藩モンゴルのジャサク旗に編成されたという[楠木2009, pp.47-48]。これはホルチンと同じであり、以降、マンジュ国および清朝の軍事作戦に動員されることになっていく。

こうしてマンジュ国は、当時のいわゆる中国東北部において、ジュシェン人の諸集団、遼東の漢人社会、ホルチンや内ハルハといったモンゴルの諸集団を、次々とその傘下に収めていったのである。そして、ヌルハチの死後、明朝側から弔問とホンタイジの即位を慶賀する使節として、リー・ラマが派遣された。ホンタイジは、「ラマ」の派遣が持つ意味として、明朝との講和を連想したとされる。しかし、このリー・ラマの介入に基づくことで、明朝とマンジュ国の関係に別の側面のあったことが見えてくる。そもそも、明朝には講和する相手など存在しなかった。明朝にとってマンジュ国の興隆とは、自身の領地における叛乱に過ぎなかった。マンジュ国と講和するということは、マンジュ国の存在を認めることを意味したのかもしれない、明朝が自らそれを認めるはずもなかった¹⁴⁰。

統治者の認定は、自ら行うことはもちろん、統治される側が行うのでも不十分なようである。そこで、第三者の介入が必須となってくるが、マンジュ国の場合、ここではリー・ラマが該当したのではないかと思われる。しかし、リー・ラマの反応を見る限り、ホンタイジが統治者としての条件を満たしていなかったことは明白である。もちろん、これはきわめて観念的な話ともいえる。しかし、マンジュ国ハンの後身でもある清朝皇帝とは、他

者からのその観念の共有によって成り立っていた統治者でもあった。また、その場合、認定する側の権威の問題も浮上してくるが、これについては第2章以降に委ねることにしよう。

次項では、さらにマンジュ国のヌルハチやホンタイジが「ラマ」をどう捉えていたかという問題について考察していく。明朝の為政者による「ラマ」に対する見方は、大体これまでに述べてきた通りである。ホンタイジについては、リー・ラマに関する限り、例えば明朝との講和を象徴する存在であり、また中立者として双方の主張を正しく判断できるような存在であった。リー・ラマがホンタイジの意に沿わなかったことは、先述の通りである。しかし、その後のホンタイジが「ラマ」との関係を持たなかったかということ、決してそうではなかった。チベット仏教をマンジュ国および清朝に導入するという意味では、1630年の遼陽における蓮華寺碑記の勅建や、1638年に竣工した瀋陽の実勝寺の勅建など、国家祭祀としてますます盛大に行っていることが窺える。むしろ、ホンタイジがリー・ラマとの遣り取りを経て「ラマ」に対する見方をいかに変化させたかということこそ、マンジュ国の発展を考察するうえで重要であろう。

第3項 マンジュ国ハンにとっての「ラマ」

それでは、まずホンタイジとその臣下との間で交わされた「ラマ」に対する評価というものを提示しよう。実は、マンジュ国および清朝にとって、この入関前1630年代のいわゆる中国東北部の「ラマ」こそ、時に悪評というかたちで実録等の史料に明記されることになるのである。例えば、「喇嘛などは供仏・持戒をもって名を為すというが、実際は潜んでほしいままに悪事を貪る、訳のわからぬ輩」¹⁴¹であり、「妄りに吉凶を言い、婦女を蠱惑し、財物を誘い取る者」¹⁴²となる。そして、次の引用文のように、いわゆる「ラマ」の悪事に対して、その対策も具体的という例もある。

人は喇嘛・伴弟・和尚を敬い、彼らに食べ物を送る。もし、彼らを家に招き入れようとするならば、必ず夫妻が共に家にいる時にせよ。夫が家にいない時に、妻が喇嘛・伴弟・和尚を容れたならば、必ず姦通の話がもちあがる。彼らは、妖術を造り、妖書を読み、婦女を蠱惑し、財物を誘い取る者である。(人有欲敬喇嘛伴弟和尚、送他食用。可令家下男人遞送、若是請來、必夫妻同在家時。一中略一 如夫不在家、妻容喇嘛伴弟和尚進來、必以姦情論。一中略一 多有作師巫造妖術。及看妖書・蠱惑婦女・多取財物者。)(『各項稿簿(5)』「天聰5年閏11月初8日条」)

しかし、先代のヌルハチが示した「ラマ」に対する評価が、ホンタイジと同じであったかということ、決してそうではなかった。第1節でも述べたように、ヌルハチは1621年に遼陽で蓮華寺を建立すると、ダルハン・ナンソという「ラマ」をモンゴルのホルチンから招聘した。その際、ヌルハチは、このダルハン・ナンソをかなりの厚遇で迎えたとされる。蓮華寺はもちろん、それに伴う田地と使用人の給付など、つまりダルハン・ナンソは、マンジュ国の当時の都であった遼陽において寺領莊園主という身分を得たのである。ホンタ

イジの臣下が言うところの「財物を誘い取る者」に該当するかというと、確かにマンジュ国から財物を取ったといえるかもしれない。しかし、それ以上に、ダルハン・ナンソはヌルハチから重宝されていたのである。

なぜ、ヌルハチはダルハン・ナンソを招聘したのか。その理由は、未だはっきりとは見出されていない。というのも、ダルハン・ナンソは、遼陽の蓮華寺に招聘されてから3ヶ月後に死去したので、実際は遼陽で何もしなかったに等しかったからである。しかし、直ぐに代わりの「ラマ」が、同じホルチンからダルハン・ナンソの舍利供養のために招聘された。ダルハン・ナンソの弟弟子とされるバ・ラマ(ba lama)¹⁴³であり、ダルハン・ナンソが生前に自身の後継者として名指した「ラマ」であった。そして、バ・ラマは、遼陽に来てから蓮華寺の住持僧になった。

蓮華寺には、ダルハン・ナンソが伴っていた100戸のサハルチャという信徒、またダルハン・ナンソ来錫時にマンジュ国から給付された田地や使用人などが付随していたとされる。

太祖(ヌルハチ)の始まり、道理を立たせて起こる時、北のモンゴルに大ラマがいると聞き、2回、礼を行い、招聘して連れて来るために、[大ラマを]厚遇し恭敬して、後に伏せることになる心をまっとうするために、随行する心意を加えて、心をこめることによって、百戸のサハルチャを取り、[そして、大ラマが]モンゴルのベイセから離れて数千里より尋ねて来た。時と数の機縁を知っていたゆえに為されたことであり、このようにして人を推し奨めて称揚して、莊園、農田を、派遣した者が給して慈しんで養う……(「大喇嘛墳塔勅建碑(順治15年、満文)」)

そして『旧満洲檔』「天命7年3月22日条」によると、バ・ラマはダルハン・ナンソがホルチンに残したとされる63戸の属民を伴っていた。

ラマ(ダルハン・ナンソ)は「私を慈しむなら、死後、私の屍を遼東でバガバ・ラマ(baga ba lama)に委ねて祀らせよ。」と言って、昨辛酉年の年、冬10月に亡くなった。遼東城の南門外のハン参将の園の荘の家に廟を造って屍を安置した後、ゲンギェン・ハンはバ・ラマに祀れと委ねた。トゥルシという者を遣わして、ホルチンにいるナンソ・ラマ属下の隸民63戸を連れて来させて、漢人の一堡を与え、ラマの屍をもとに住まわせた。(『旧満洲檔』「第2冊、天命7年3月22日条, pp.1092-1093」・『満文老檔』「II, 太祖40, 天命7年3月22日条, pp.582-583」)¹⁴⁴

また、バ・ラマが遼陽に来た時には改めてマンジュ国から諸種の財物が給付されたと思われる。つまり、バ・ラマは、それらを合わせた蓮華寺の財産をそのまま受け継いだことになる。この蓮華寺の存続こそ、ヌルハチが求めていたものであり、こうしてマンジュ国の領地に新たな仏教空間が誕生したことになる。

第4項 統治者におけるチベット仏教導入の意義

ところで、ヌルハチ自身が仏教徒であったかどうかは、判断材料があまりに乏しく未だよく分かっていない。『建州聞見録』では、朝鮮の使者によって、ヌルハチが常に数珠を身につけていたり、座禅を組んだりしていたというような報告がされているが¹⁴⁵、これらをもってヌルハチが仏教徒であったと断定することはできないであろう。しかし、ヌルハチがマンジュ国に仏教を導入しようとしていた節は、実録などでも見受けられる。例えば、蓮華寺の前には、ヘトゥアラというマンジュ国発祥の地で幾つかの寺廟を建立していた¹⁴⁶。また、仏教導入の目的については、統治した漢人社会への対応であったり、自国の文化水準を向上させるためであったりと、後世で様々に論じられているが、ここでは、さらにヌルハチ自身の信仰の可能性も含め、モンゴルの文化や王権との関わりについて考察したい。これは、以降のマンジュ国が明朝と渡り合う存在になるという意味でも重要な課題である。

これまでも述べてきたように、モンゴル人が伝統的にチベット仏教の信奉者であったことは夙に知られている。そして、その背景として、彼らのかつての支配者、ハーンと呼ばれた英雄たちが挙ってチベット仏教に帰依したことがあげられる。ハーンによるチベット仏教信仰の歴史は、古くはチンギス・ハーンにまで遡り、とりわけ盛大であったのはフビライ・ハーンであったとされる。フビライの時代の宮廷では多くのチベット仏教僧が出入りし、また頻繁に密教儀礼などが行われていたという。また、フビライの金剛阿闍梨であったパクパは、元朝においては国師の地位にあり、ここからチベット仏教が国家祭祀としても重要な位置づけであったことが窺える。そして、時代は下って16世紀になると、アルタン・ハーンがソナム・ギャムツォというチベット仏教の高僧に帰依した。アルタンは、チンギスの直系ではなかったため、正統ハーンとしては認められなかったが、フビライに倣ってチベット仏教に帰依し、ソナム・ギャムツォから仏教を護持する世俗王「転輪聖王」の称号を授かったことで、ハーンと並び称される存在になった。その時、アルタンがソナム・ギャムツォにおくった称号こそ「ダライラマ」であり、こうして歴代ダライラマの系譜と、チベット仏教に基づいたモンゴルの王権が成立したのである。

ヌルハチは、ジュシェン人の一首長に過ぎなかった。ジュシェン人とは、いわゆる中国東北部に分布していたツングース系の民族であり、12世紀には金国を建国し、一時は中国の北半分を席捲するほど勢力を伸ばしたこともあった。しかし、13世紀になるとモンゴル軍に攻め込まれ、モンゴル人の支配下に入った。ジュシェン人とモンゴル人の関係は、この時から始まったとされ、関係は明朝の時代になっても継続された。そして、その間、ジュシェン人は常にモンゴル人の影響下にあったとされる。そのことを明確に示しているのが言語であり、後にマンジュ(満洲)語と呼ばれることになるジュシェン人の言葉は、文字に起こす場合はモンゴル文字を借用し、また多くの単語はモンゴル語を語源とした。

ヌルハチが一国の主として自立する際、モンゴルの王権に倣うというのは、むしろ当然の成り行きであったと思われる。というよりも、モンゴルとの連合体制を重んじるうえでも、傍系が正統に拮抗するという意味でも、ほとんど唯一の手段であったかもしれない。そのために、チベット仏教を導入するということは必須の条件でもあり、そのような理由からヌルハチはダルハン・ナンソヤバ・ラマを遼陽の蓮華寺に招聘したとも考えられる。

いずれにしても、ダルハン・ナンソとバ・ラマが招聘されたことで、マンジュ国の中で「ラマ」の存在が認識された。しかし、この認識は、「ラマ」が本来の意味から切り離されたところで行われたともいえる。それは、ダルハン・ナンソが来錫後すぐに死去したことや、ヌルハチがその5年後の1626年に死去したことなどが関係している。というのも、その「ラマ」を招聘する本来の目的というものが、両者の死によって有耶無耶になってしまったからである。

第5項 マンジュ国における「ラマ」登用の分岐点

ダルハン・ナンソの死後に招聘されたバ・ラマは、来錫の当初こそ蓮華寺で多くの信徒とともに仏教の活動に従事していたとされる。しかし、ヌルハチの後を継いでホンタイジが即位すると、バ・ラマは仏教の活動とは異なるいわゆる政治的な任務に携わっていく。「ラマ」を招聘する目的が、むしろ政治的なものであったと思えるくらい、以後のバ・ラマの事績は明確なものとなっていく¹⁴⁷。

ヌルハチの「ラマ」を招聘した目的さえも分かっているうちから、ホンタイジがヌルハチとは異なる道を歩んだとは言い切れない。しかし、以下の経緯を辿ってみると、いわゆる「ラマ」の用途に関して両者が一貫していたかどうかは疑問である。もちろん、状況によって対応が変わることもあろう。しかし、「ラマ」をどう捉えていたかにおいては、両者の間に明らかな違いがあったように思われる。

1626年、ヌルハチは寧遠城の戦いにおいて敗北を帰し、退却を余儀なくされた。帰還したヌルハチは、ほどなくして病を患い死去、その後をホンタイジが継ぐことになった。寧遠城を居城としていた寧遠巡撫袁崇煥は、いわばヌルハチの仇であったといえる。しかし、ホンタイジはその袁崇煥を討たずに、むしろ講和する道を選んだ。前節でも述べたように、それは袁崇煥がリー・ラマをマンジュ国に遣わしたことを、ホンタイジが講和の時機として捉えたからである。その後、両者の間で何度か遣り取りがあった後、1629年に、ホンタイジから袁崇煥のもとへ交渉役として派遣されるのが、バ・ラマであったのである。

もし、ヌルハチがモンゴルの王権に倣って、明朝皇帝に拮抗する王者となるために「ラマ」を招聘していたのだとしたら、その「ラマ」が明朝との和平交渉に差し向けられた事実は、皮肉といえばそうなるだろう。しかし、「ラマ」が国や民族を越えて尊崇され、博識でしかも中立的な立場であったという点は、明朝との交渉役に最適な存在であったことを示している。すなわち、これもまた仏教がもたらす効果の一つであり、これこそホンタイジの「ラマ」に対する認識であったのかもしれない。

結局、袁崇煥との和平交渉は成功しなかったとされるが、ホンタイジは次なる政策もバ・ラマによって実行した。1631年、ホンタイジは、バ・ラマを当時のマンジュ国の都であった瀋陽に移して三宮廟¹⁴⁸の住持僧としたのである。そして、俘虜となったばかりの明朝監軍道張春(1565-1641)と同居させ、その張春を仏門に導くよう命じた。ホンタイジの意図は、智謀の張春を服させることでもたらされる軍事面の利であったとされる。こうして、バ・ラマは死去する1637年までの6年間、張春と三宮廟で同居することになったのである。

このバ・ラマにおける、袁崇煥への派遣や道張春との同居は、マンジュ国および清朝による「ラマ」の政治利用の先駆けともなった事例である。後に「ラマ」は、「扎薩克喇嘛制度」の官職名ともなる。「ラマ」という存在をどう捉え、どのようにして自身の文化に取り容れるか。当時、もしホンタイジのうちに、そのような課題があったとしたら、このバ・ラマが担ったものこそ「ラマ」を「ラマ」として存立させるものであったかもしれない。

チベット仏教に基づいたモンゴルの王権に倣うという考えは、はたしてホンタイジのうちにあったか。少なくともバ・ラマに関する限り、ホンタイジは、信仰と切り離れたところで「ラマ」を認識していたように思われる。こうして「ラマ」は、マンジュ国および清朝の中で制度化されていくのである。まるで、当時の「ラマ」にまつわる人を惑わす妖術の使い手であるかのような認識を打ち消すかのようにして。しかし、そのような誤解はいつまでも生き続けるのであった。その最たるものこそ、「ラマ」の行う教えを「ラマ教」とする認識である。

そもそも「bla ma(ラマ)」¹⁴⁹とは、チベット仏教の高僧に対してのみ使われる尊称である。少なくとも明末清初のいわゆる中国東北部に限って、本当の意味での「bla ma」が多く輩出されたとは思えない。つまり、東北部に関する史料に多く散見される「ラマ」がすべてチベット仏教の高僧であったわけではない。しかも、中国における「ラマ」は、ほとんどチベット仏教僧の総称として用いられている。場合によっては、チベット人もしくはチベット系諸族の人間がそのまま「ラマ」と見做されることもある。もちろん、崇める側にとって「bla ma」であれば、たとえ下っ端の僧でも「bla ma」になり得たであろう。また、いわゆる政治的な任用によって「ラマ」と見做された事例もあろう。このように、本来の意味と様々な認識とのずれの中で、「ラマ」は「bla ma」にも、そして得体の知れない何者かにも変容し続けたのである。

第1章のまとめ

第1章では、まず清朝の前身であるマンジュ国に初めて導入されたチベット仏教が何処から来たものなのか、1621年(天命6年)にマンジュ国のヌルハチによって招聘されたチベット仏教僧ダルハン・ナンソ(幹祿打兒罕囊素)を中心に検討した。結果、ダルハン・ナンソは、モンゴルのホルチン、しかも嫩江流域に遊牧していたノン・ホルチンの中でも傍系にあたるナマサイの次子ミンガン、その息子の一人であったハタン・バートルの集団から、所属のサハルチャという集団とともに逃れて来た僧であったことが分かった。そして、サハルチャを軸にすることで、当時のハタン・バートルの集団のおおよその居住地も、嫩江流域のゲルジェルクという地を含めた場所もしくはその近郊であったことが分かった。しかも、ダルハン・ナンソの招聘には、マンジュ国の旧属民の奪還という側面があった。

では、当時のいわゆる中国東北部において、チベット仏教の高僧を意味する「ラマ」は、明朝やマンジュ国の為政者たちからどのように捉えられていたのであろうか。従来、明朝は、例えば長城地帯の要塞都市などで「ラマ」を登用し、対モンゴル政策にあたらせていた。これは、モンゴル人が伝統的にチベット仏教を信奉していたことが影響していたと思われる。1619年から本格化するマンジュ国との戦いにおいても、中国東北部を取り巻いて

いたモンゴルの諸集団を牽制することはきわめて重要な策であったといえる。その中で、ワン・ラマ(王喇嘛)などのいわゆる撫夷官は、ハラチンをマンジュ国に敵対させ、またチャハルを後方支援させることによって、袁崇煥の寧遠城においてマンジュ国の撃退に大きく貢献した。しかも明朝は、ワン・ラマが真の「ラマ」でないことを認識しつつ、モンゴル人にその判断力が欠如していたために、件の「ラマ」による用間工作が成功したということも捉えていた。

寧遠巡撫袁崇煥は、1626年にマンジュ国のヌルハチが死去した際、弔問とホンタイジ即位の慶賀を兼ねて、リー・ラマ(李喇嘛)を筆頭に構成された使節団を瀋陽に派遣した。その目的は、「ラマの派遣」を名目にした敵情視察であった。ホンタイジは、「ラマの派遣」そのものもつ意味として、これを明朝との講和の機会と捉えた。そして、明朝との間でリー・ラマを介しての書簡による和平交渉を開始したが、そのことによってマンジュ国ハンに具わる権威の実相というものが明るみになった。まず、明朝はマンジュ国を講和の対象となるような一国とは見做していなかった。明朝にとって「後金」の発足とは、自身の領地における叛乱でしかなかったのである。もちろん、マンジュ国ハンの「天命」は、自国以外の国に承認されたものではない。しかし、ホンタイジは、「ラマ」という存在が間に入ることによって何らかの打開があるものと想定していたようである。ホンタイジは、「ラマ」をそのように捉えていたのである。つまり、それが脆くも崩れ去ったことは、当時のマンジュ国によるモンゴル諸集団への統治に確かな影響を及ぼすことになる。

マンジュ国は、内ハルハに対して軍事的な制圧または婚姻関係の形成をもって臨んでいた。時に、マンジュ国ハンは、内ハルハの代表者によって承認された権威を具えることもあった。しかし、内ハルハの中では叛服常ならない勢力も存在し、モンゴルの統治においては、依然として不十分な権威であったことは否めなかったといえる。では、ヌルハチとホンタイジは、例えば明朝のように「ラマ」を対モンゴル政策に取り入れるようなことはしなかったのだろうか。

ヌルハチは、遼陽蓮華寺にダルハン・ナンソを招聘したが、ダルハン・ナンソがマンジュ国に来て3ヶ月後に死去したために、その招聘の目的は有耶無耶となる。そして、ダルハン・ナンソの代わりにバ・ラマ(白喇嘛)が招聘されるも、ホンタイジはこのバ・ラマを政治的に登用するのであった。明朝監軍道張春の懐柔や明朝との和平交渉にあたらせることはあっても、自身の権威や対モンゴル政策にチベット仏教を直接結びつけることはなかったのである。「ラマ」という存在をどのように捉え、どのようにして自身の文化に取り入れるか。当時、もしホンタイジのうちに、そのような課題があったとしたら、このバ・ラマが担ったものこそ「ラマ」を「ラマ」として存立させるものであったかもしれない。

第1章 註

¹ 中華人民共和国遼寧省遼陽市。

² ヌルハチ(nurhaci, 1559-1626, 在位:1616-1626)。いわゆる清朝の初代皇帝。祖父と父の死に際して1583年に独立したことをもって清朝の始まりとする見方もある。当初はマンジュ国と称していた。1606年、ホルチン・モンゴルからクンドレン・ハンの称号を授けられる。1616年にゲンギェン・ハンを称し即位(当時のジュシェン人諸集団から選ばれた)。1618年からは対明

朝戦に突入した。

³ 斡祿打兒罕囊素(orlog darhan nangsū, ?-1621)。「ナンソ(nangsū)」はチベット語の「nang so」で、寺の執事ほどの意味。本著では、以降「ダルハン・ナンソ」と表記。

⁴ 海西女直、野人女直とともに明朝によって呼称されたジュシェン人集団。

⁵ ヌルハチの初期の本拠地。現在の中華人民共和国遼寧省撫順市新賓満族自治県の西、永陵鎮老城村。

⁶ この時、対外的に「金(後金)」を国号にしたとされる。

⁷ 明朝がマンジュ国に対して犯した7つの大罪を天に示して、対明朝戦の正当化と戦勝祈願を行ったもの。父祖父の殺害や国境の侵犯、当時の敵国イエヘに味方したことなど。

⁸ 撫順の東方、渾河と蘇子河の合流地点の南側。

⁹ 開原、吉林に分布していたジュシェン人集団。イエヘ、ハダ、ウラ、ホイファの4部によって構成されていたことからフルン四部とも呼ばれていた。

¹⁰ ジュシェン人とは、後世にマンジュ人と称される、満洲地域に広く居住していた民族。

¹¹ 撫順の東方、渾河と蘇子河の合流地点の東に位置する鉄背山の頂に城があった。

¹² 鴛淵一『満洲碑記考』(目黒書店, 1943.)

¹³ 李勤璞「斡祿打兒罕囊素:清朝藏傳佛教開山考(1)-(4)」(蒙古学信息, 2002. 2003.)

¹⁴ 「……」は、風化によって解読不能な部分。訳は鴛淵[1943]を参考にして埋めた。

¹⁵ 現物を参照したが、不明箇所は鴛淵一[1943]の「遼陽喇嘛墳碑記」(p.64)を参照。

¹⁶ 1626年にマンジュ国とホルチンがモンゴル正統ハーンの率いるチャハルを共通の敵とすることを誓い合ったことによる(『旧満州檔』「第5冊, 天命11年6月7日条, pp.2080-2082」・『満文老檔』「Ⅲ, 太祖71, pp.1074-1077」)。

¹⁷ 岡洋樹『清代モンゴル盟旗制度の研究』(東方書店, 2007.2.)

¹⁸ 全モンゴルを支配するハーンの家系となった氏族。

¹⁹ 胡日查「16世紀末 17世紀初嫩科爾沁部牧地変遷考」(中国边疆史地研究, 2001.4 期, pp.64-70)

²⁰ 1739年に内モンゴル・ジャールト右翼旗の僧シレゲトゥ・ゲーシ・ダルマが記したモンゴル年代記。チンギス直系の系譜を記す多くのモンゴル年代記の中で、とくにハサル系すなわちホルチンの系譜に詳しい。本稿では、『金輪千幅』—*altan kürdün mingyan kegesütii bičig, siregetü güüsi dharma*(1739)—(喬吉校注, 内蒙古人民出版社, 1987.10)を参照。

²¹ ()内は、『金輪千幅』に基づくモンゴル語転写と漢語文献に見られる漢語表記。

²² 『登壇必究』(王鳴鶴撰『登壇必究』続修四庫全書960-961, 上海古籍出版社, 1995.)

²³ 『登壇必究』「卷23, 106, 東胡夷曾號名哈兒宗派」

²⁴ 『開原図説』(『万曆開原図説康熙開原県志民国開原県志民国西豊県志』鳳凰出版社, 2006.)

²⁵ 『開原図説』「7-8, 福餘衛夷恍惚太等二營枝派圖」

²⁶ 『万曆武功録』「卷9, 19, 土蛮列伝上」(瞿九思撰『万曆武功録』続修四庫全書436, 上海古籍出版社, 199-.)

²⁷ 『開原図説』「7-8, 福餘衛夷恍惚太等二營枝派圖」、『明代遼東档案匯編』(遼瀋書社, 1985, pp.831-837)に基づいている。

²⁸ 『万曆武功録』「卷11, 22, 遑加奴仰加奴列伝」

²⁹ ここでは松花江の別称かと思われる。長白山から嫩江合流までを「第二松花江」と呼称していたようであるが、おそらくそこから流れを北東に変えて黒龍江までいく「松花江」とその「第二松花江」が混同しているところであろう。

³⁰ 『開原図説』「7-8, 福餘衛夷恍惚太等二營枝派圖」。張鼐纂輯『遼東略』(謝国楨輯『清初史料四種』国立北平図書館, 1933.)には、「互市」における「不振之故」とある。

³¹ 『開原図説』「7-8, 福餘衛夷恍惚太等二營枝派圖」

³² 海西女直(*注6参照)のうち、最も西北に位置していたイエヘにあたる。

- 3 3 『開原図説』「7-8, 福餘衛夷恍惚太等二營枝派圖」
- 3 4 『満州実録』「2, 139-141」(満和蒙和对訳, 今西春秋訳, 刀水書房, 1992.2.)
- 3 5 『旧満洲檔』「第1冊, 天命2年正月11日条, p.159」
tere minggan beile sahalijan meihe aniya yehe hada ula hoifa monggo sahalca sibe uyun halai gurun amba genggiyen han de dain jihe fonde emgi dain jibi gidabubi etuhe fakūri subi, enggemu akū morin yalubi burlame tucike bihe,
- 3 6 和田清『東亜史研究(蒙古編)』(東洋文庫, 1959, pp.649-657, 察哈爾部の變遷・一二福餘衛と科爾沁部)、楠木賢道『清初対モンゴル政策史の研究』(汲古書院, 2009, pp.71-112, 第2章ホルチン部首長層との盟友関係と婚姻関係)参照。
- 3 7 『満州実録』「2, 140」
- 3 8 『満洲実録』「巻2, 甲午年条, pp.191-192」
niowanggiyan morin aniya amargi korcin i monggo gurun i minggan beile, sunja tatan i kalkai loosa beilei elcin yabume deribuhe manggi tereci ba bai monggo gurun i beisei elcin lakcarakū yabuha.
- 3 9 『建州紀程図記』(申忠一撰, 清芬室叢刊, 1940.)
- 4 0 和田[1959]の比定による。
- 4 1 『皇朝藩部要略』(祁韻士撰『皇朝藩部要略』続修四庫全書740, 上海古籍出版社, 199-.)
- 4 2 『皇朝藩部要略』「巻1, 5, 筠淥山房」
- 4 3 『蒙古游牧記』(張穆撰/何秋濤補『蒙古游牧記』続修四庫全書731, 上海古籍出版社, 1995.)
- 4 4 『蒙古游牧記』「巻1, 20, 杜爾伯特」
- 4 5 『旧満洲檔』「第1冊, 壬子年(1612年)4月条, p.35」・『満文老檔』「I, 太祖1, pp.16-17」
- 4 6 『旧満洲檔』「第1冊, 甲寅年(1614年)6月10日条, p.88」・『満文老檔』「I, 太祖2, p.40」
- 4 7 『旧満洲檔』「第1冊, 乙卯年(1615年)1月条, p.89」・『満文老檔』「I, 太祖3, p.41」
- 4 8 『旧満洲檔』「第2冊, 天命6年5月16日条, p.671」
korcin i monggoi hatan baturu beilei daicing langsu lamai baci jai emu niyalma juwe morin gajime ukame jihe.
- 4 9 『旧満洲檔』「第2冊, 天命6年5月21日条, pp.672-673」
tere inenggi korcin i sakda langsu lama isinjiha. han i yamunde dosirede han tehe baci ilibi, lama i gala be jafame acabi adame tebubi amba sarin sarilaha
- 5 0 『旧満洲檔』「第2冊, 天命6年6月1日条, p.689」
korcin i hatan baturu beile i langsu lamai juwe banji jai emu niyalma sunja morin gajime ukame jihe.
- 5 1 ブダチあるいはゴルロスのグム[岡2007, p.41]。
- 5 2 『旧満洲檔』「第7冊, 天聰5年4月12日条, pp.3425-3426」
čayan qorin jil-ün jun-u ekin sar-a sin-e-yin arban igen-e sečen qayan-u emün-e, tüsiy-e-tü qayan, qatan bayatur, uyšan, ildüči, dayur qatan bayatur, mujai, ɣal-tu bayatur, bandi ildüči, yeke bay-a noyad öčüken čayaja eskebe. degedü jaq-a-yin dayur kelčirkü-eče čolman kürtele sayuqu. üla-yin jörčid qorqun-ača doɣuysi sayuqu. ula-yin jörčid jačin-ača degegsi sayuqu.
- 5 3 『旧満洲檔』「第4冊, 天命10年11月6日条, pp.1945-1946」・『満文老檔』「III, 太祖66, p.996」
- 5 4 時代的に、明朝の年号と清朝(マンジュ国)の年号が併存する場合、混乱を避けるため西暦のみ記入。
- 5 5 李勤璞「明末遼東邊務喇嘛」(中央研究院歴史語言研究所集刊71, 2000, 9)の一文(p575)。
- 5 6 現在の東北三省(遼寧省、吉林省、黒龍江省)および内モンゴル東北部にあたる地域。後にマンチュリア(満洲)と称される地方。
- 5 7 現在の遼寧省鉄嶺市開原市に「三萬衛」が設けられたのが1389年(洪武21年)。
- 5 8 長である指揮使のもとに左右中前後の5千戸所(定員5,600人)から確立していた組織で

あったとされ、「衛」を統轄する上級機関として「都司」が置かれた[川越泰博 1977, p.3, p.19]。

⁵⁹ 古来、東北部に居住していた民族。漢字表記で「女真」もしくは「女直」。

⁶⁰ 明朝が現在の遼寧省撫順市の新賓一帯に設置した衛所の総称。すなわち建州衛、建州左衛、建州右衛であり、ここに居住するジュシェン人は建州女直と呼ばれ、明朝によって海西女直、野人女直と区別された。

⁶¹ 建州三衛が分裂や統合を繰り返し、16世紀になって確立した諸部。スクスフ、フネヘ、ワンギヤ、ドンゴ、ジェチェン。ヌルハチの祖父と父は、スクスフの首長の一人であった。

⁶² 祖父ギオチャンガ。父タクシ。

⁶³ 興京とも称される。撫順の近郊に位置する。

⁶⁴ ヌルハチは、明朝との闘いの根拠ともいえる「七大恨」という檄文を掲げ、撫順の東方のサルフにて明朝によるマンジュ討伐軍を打ち負かした。

⁶⁵ 山海関とは、長城の一部を構成する要塞。いわゆるマンチュリアと中原の境界。燕山と渤海の間の狭隘な地に築かれたことから、後に山海関と称されるようになった。

⁶⁶ 明朝は、長城地帯にモンゴル人やジュシェン人のような北方民族への対策として九辺鎮という要塞都市が設けた。その一つが宣府鎮。

⁶⁷ 中国の行政区分では青海省および甘粛省。

⁶⁸ 五台山は、山西省東北部に聳える仏教の聖地。主に5つの峰があり、多くの寺院を有する。文殊菩薩の住む「清涼山」としても認知されている。

⁶⁹ 明朝は長城地帯に北方民族への対策として要塞都市を設けた。その一つが宣化鎮であり、現在の甘粛省張掖市高台县に置かれた。

⁷⁰ 王喇嘛に関する史料で最も古いとされているのは、1622年4月の王在晋の報告である(『三朝遼事實録』「巻8, 天啓2年壬戌4月条」)。すなわちハラチンに対する用間工作についての条。1622年に山海関に赴任した孫承宗は、その時すでに王喇嘛が宣化鎮から羅城に招聘されていたことを証言している。王喇嘛は、宣化鎮では王象乾のもとでモンゴル政策に従事していたとされる[李勤璞 2000, pp.569-570]。

⁷¹ 李勤璞[2000, p.570]

⁷² 羅城とは、山海関外縁に築かれた防御施設。1621年6月に完成したとされる。

⁷³ モンゴル中興の祖ダヤン・ハーン(1464-1524)が形成した6つのトゥメン(万戸)のうちには、モンゴル高原の東北部を流れるハルハ川に由来をもつハルハ・トゥメンがあった。ダヤンはそこに第5子と末子を封じた。やがてハルハは2つに分かれ、第5子の集団は大興安嶺山脈の東すなわち内モンゴルに移り、さらに子孫によって5つに分かれ、内ハルハと称されるようになった。対する末子の集団は外ハルハとも呼ばれ、現在のモンゴル国にあたる規模にまで発展した。

⁷⁴ 現在の内モンゴル自治区東部を流れ、ラオハムレン川と合流した後、西遼河となる。

⁷⁵ 彭孫貽『山中聞見録』(巻2)、『旧満洲檔』「第1冊, 天命3年4月13日条, pp.191-192」・『満文老檔』「I, 太祖6, pp.90-91」、楠木[2009, p.24]を参照。

⁷⁶ 『旧満洲檔』「第1冊, 天命4年7月25日条, p.572」・『満文老檔』「I, 太祖11, p.168」、楠木[2009, p.24]を参照。

⁷⁷ 『旧満洲檔』「第1冊, 天命4年11月1日・12月23日条, pp.491-503」・『満文老檔』「I, 太祖13, pp.196-204」、楠木[2009, p.25]を参照。

⁷⁸ 『明実録』「天啓元年6月9日条」

⁷⁹ 「款」は「撫賞議和」を意味し、「虜」は「モンゴル」のことを指している。

⁸⁰ 袁崇煥(1584-1630)。すぐれた軍略でマンジュ国軍にたびたび勝利した。諸葛孔明になぞらえて讃えられたとされる。

⁸¹ 李勤璞[2000, p.578]

⁸² 『明実録』「天啓7年5月19日条」

8³ 李勤璞[2000, p.581]

8⁴ 「西夷不撫、奴勢不孤。王牧民与朱梅、祖大寿、孫懷忠、王世忠、王喇嘛、李喇嘛、此撫夷有功者也」(『明実録』「天啓6年4月19日条」)。

8⁵ ベイレ(*beile*, 貝勒)。ハンに次ぐ王や首長、八旗制の下では各八旗を統轄していた帝室諸王。

8⁶ 八旗とは、マンジュ国および清朝を形成していた軍事組織。グサ(*gūsa*, 固山)とも呼ばれる。正(縁取りなし)・鑲(縁取りあり)の黄・白・赤・藍色の旗で呼ばれたそれぞれの組織に、原則として政権傘下のすべての者が編成されていた。

8⁷ 『旧満洲檔』「第1冊, 天命4年10月22日条, pp.488-489」・『満文老檔』「I, 太祖13, pp.194-195」

8⁸ 例えば、第2節で述べたホンギラトのジャイサイなど。

8⁹ 『旧満洲檔』「第1冊, 天命5年6月19日条, pp.544-549」・『満文老檔』「I, 太祖15, pp.237-241」

8¹⁰ 『旧満洲檔』「第4冊, 天命10年8月9日条, pp.1909-1912」・『満文老檔』「III, 太祖65, pp.980-981」

8¹¹ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年1月9日条, p.2569」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰1, p.6」

8¹² 『旧満洲檔』「第1冊, 天命5年6月12日条, p.544」・『満文老檔』「I, 太祖15, p.234」

8¹³ 『旧満洲檔』「第1冊, 天命5年8月29日・同30日, p.553」・『満文老檔』「I, 太祖16, p.246」

8¹⁴ 『清実録』「天命11年10月10日・25日条」・楠木[2009, p.49]

8¹⁵ いわゆる金朝は、1115年から1234年にかけて中国の北半を支配した王朝。

8¹⁶ 『明実録』「天啓6年12月13日条」

8¹⁷ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2583」

mini han i teile be onggokini serakū, han be inu uheri onggoki

8¹⁸ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, pp.2585-2587」

sain banjiki seci hoton hecen be adarame bederebumbi, hafan šusai haha hehe be adarame bederebumbi,

8¹⁹ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2588」

han faitame seole,

10⁰ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2588」

elcin jime geneme yabume geli solho be coohalarangge ai turgun, meni bithe coohai hafasa, han i gisun be mujilen ci tucikekūbi seme kenehunjembi,

10¹ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2588」

dain be nakafi nenehe amaga ūile be getuken giyangname gisureki,

10² 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2588」

genere jidere bithe de jili banjire gisun be ume arara, ūwesimbume donjibuci ojirakū, ojorakū,

10³ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, pp.2588-2589」

han teng sere mujilen i meni han be kunduleme enduringge erdemu be algimbume jecen i ūile be dasa,

10⁴ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, pp.2590-2591」

bithei hergen acarakū obi, du looye neici ojorakū obi hūlašame gajiha bithe de geli emu juwe hergen acarakū, ilaci jergi halaha bithe udu wacihiyame acarakū bicibe inu ambula waka akū obi, yuwan looye bithe be neibi tuwaha,

10⁵ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2591」

nadan koro gaji sere aisin menggun, gecuheri suje, sini gisurere giyan, wajima de damu gisun, si dain be buyembi dere seme arahabi, tere emu gisun bibi ūwesimbume mangga,

10⁶ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2591」

geren gurun joboro jirgara dain de bucere be tuwaci gemu nenehe beyede ini ūilehebe te i alime gaimbi,

10⁷ 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年3月5日条, p.2592」

- han i nadan koro, nenehe turgun kai,
- 1 0 8 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 3 月 5 日条, p.2593」
 wang lama meni junibi(<juwe nofi) ubade turgun be tuwame sume gisureme üile ufararakū,
- 1 0 9 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, pp.2595-2596」
 suweni nendehe han, nendehe ambasa mimbe gidašame korsobuha, nadan koro be, dain deribuhe turgumbe, suwembe donjikini, juwe gurun i uru waka be safi doro acaci, nadan koro be onggoki seme, li lama i emgi meni hafasa be doroi gisun gisureme takūraha, nadan koro be kemuni gūnime dailaki seci meni hafasa be ainu takūkambi,
- 1 1 0 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2596」
 meni uru be abka gosibi buhe hoton hecen hafan irgen be bederebu serengge, suwe inu acara cihakū obi, jortai membe jili banjikini seme hendumbi dere,
- 1 1 1 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2597」
 duleke bithe de meni gaji seheci ambula inu bi komso inu bi,
- 1 1 2 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2597」
 turgun akū solho be dailambio,
- 1 1 3 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2597」
 han i gisun be, mujilen ci tucikekūbi seme kenehunjembi
- 1 1 4 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2599」
 abka meni urube urulehe, solhoi waka be wakalaha, meni juwe gurun be abka acabume wajiha, li lama jiheci ebsi, be geli suweni baru, solho be dailarakū seme henduhe biheo, ya gisun be mujilen ci tucike akū jurcehebi seme suwe kenehunjembi, suwe angga de acaki seme gisurembime, karun meni bade ibebi ukanju alime gaijara, gurun be ebsi ibeme tebure, hoton hecen dasarangge, suweni gisun yala mujilenci tucikekūbikai,
- 1 1 5 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2600」
 uru waka be tūcibume gisurebi doro acaci akdun dere, goniha be gisureburakū ergeleme jili banjire gisun be ume gisurere seci, doro acara manga kai, ere gidašame gisurerengge, nendehe liotong guwangning ni hafasai gidašaha ci encu akū kai,
- 1 1 6 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, pp.2600-2601」
 sini han i erdemu be si algimbumbi dere, be encu gurun i niyalma aibabe sara, jecen i üile be dasa serengge, sini jecen be si dasambi, meni jecen be, be dasambi dere, sini gurun i jecen be, be adarame dasambi, juwe gurun i doro acara gisun be gisurerakū, niyalma be fusihūlara gisun be ainu gisurembi,
- 1 1 7 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2605」
 lama, eiten doro be hafuka mergen niyalma kai, meni juwe gurun i waka uru be dacilame donjifi, be waka oci, membe tafula, nikan waka oci, nikan be tafula, simbe siden i niyalma seme, mini gūniha babe tucibume hendumbi,
- 1 1 8 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 3 月 5 日条, p.2591」
- 1 1 9 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2606」
 nikan acara gisun jimbidere seme duin aniya aliyaha, tere šolo de nikan ning yuwan be dasara, dain be nakarakū ogoro jakade, ning yuwan be afaha,
- 1 2 0 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, p.2607」
 gūniha gisun be gisureburakū, suweni gūniha de acabume gisurefi doro acaci ombio, yuwan dutan membe fusihūlame abkai buhe hoton hecen, hafan irgen be bederebu sere gisun de, lama si dosifi, membe jombume tebcici mangga babe tebcibi buu serengge, jai si yuwan dutan be dele, encu gurun i han be fejile ararangge, juwe gurun i doro be acakini serakū nikai
- 1 2 1 『旧满洲檔』「第 6 冊, 天聰元年 4 月 8 日条, pp.2603-2604」
 yuwan dutan i bithe de nikan i han be abka de tengnebume ararangge, lamai bithe de encu gurun i ejen han be nikan i hafanci fusihūn arahangge, tere gemu suweni urhu mujilen i araha gojime jurgan waka kai, han serengge abka fucihū jui kai, hafan serengge saišabuci emu inenggi andande ūwesimbure, waka sabuci emu inenggi andande wasimbure irgen kai, be jurgan be bodome abka ci nikan han be emu hergen fusihūn, nikan han ci membe emu hergen

fusihūn, menci nikan gurun i hafan sa be emu hergen fusihūn araha,

^{1 2 2} 『明実録』「天啓7年正月26日条」

^{1 2 3} 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, pp.2605-2606」

guwangning be baha manggi, geren wang, coohai ambasa uthai šanaha dosiki seci ama han hendume, julge dailio, daikin, dai yuwan meni meni bade tehekū, nikan i dorgi bade dosibi tefi doro forgosioro jaka de gemu nikan ohobi, nikan šanahaci casi tekini, mūsa lioton i bade teki, nikan jušen meni meni gurun obi banjiki seme šanaha be dosikakū bederefi,

^{1 2 4} 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年4月8日条, pp.2609-2610」

lama si fucihi šajin be hafuka, eiten doro be sara mergen niyalma kai, same jortai membe ainu fusihūlambi, 一中略— fusihūlara korsobure de ice doro acara anggala, acaha doro inu efujembikei, meni hendure anggala juwe lama suweni sarkū ai bi, suwe geli aika seme tacibure gisun bici bi geli donjiki,

^{1 2 5} 田中克己氏、鴛淵一氏、和田清氏、岡洋樹氏、楠木賢道氏など。

^{1 2 6} 『清実録』「丙午年12月条」

^{1 2 7} 『旧満洲檔』「第1冊, 天命4年10月条, pp.483-484」・『満文老檔』「I, 太祖13, pp.190-191」

^{1 2 8} 『旧満洲檔』「第1冊, 天命4年10月22日, pp.488-489」・『満文老檔』「I, 太祖13, pp.194-195」

^{1 2 9} 『旧満洲檔』「第10冊, 崇徳元年4月26日, p.4753」・『満文老檔』「VI, 太宗崇徳9, p.1011」

^{1 3 0} 『山中聞見録』(巻2)

^{1 3 1} 『旧満洲檔』「第2冊, 天命6年3月19日条, pp.623-625」・『満文老檔』「I, 太祖19, pp.292-293」

^{1 3 2} 『山中聞見録』(巻3)

^{1 3 3} 『明実録』「天啓元年10月乙亥(8日)条」

^{1 3 4} 『三朝遼事实録』「巻16, 天啓6年1月条」・『山中聞見録』(巻4)

^{1 3 5} 『満洲実録』(巻4)・『三朝遼事实録』「巻16, 天啓6年4月条」・『山中聞見録』(巻4)

^{1 3 6} 現在の東北三省(遼寧省、吉林省、黒龍江省)および内モンゴル東北部。

^{1 3 7} 1619年に成立した明朝を共通の敵とする盟約。第4節第1項を参照。

^{1 3 8} 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰元年1月9日条, p.2569」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰1, p.6」

^{1 3 9} 『旧満洲檔』「第6冊, 天聰2年4月25日条, pp.2813-2815」・『満文老檔』「IV, 太宗天聰10, p.129」

^{1 4 0} ホンタイジが国書に「大金」と記したため、これは中国王朝の系譜にある「金」の復活を承認することであったのかもしれない。

^{1 4 1} 崇徳2年(1637)、ホンタイジに上奏したもの。「喇嘛等、以供佛持戒爲名、潜肆貪奸、直妄人耳」(『聽雨叢談』中華書局, 1984, p.166)。

^{1 4 2} 「妄言吉凶蠱惑婦女誘取財物者」(『清実録』「天聰5年閏11月11日条」)

^{1 4 3} バ・ラマ(ba lama/白喇嘛/bagaba lama/ bay-a ba lama, ?-1637)。『旧満洲檔』で、「bagaba lama」として初出。「baga」は、モンゴル語で「bay-a」となり、「小さい、少ない、幼少」を意味する。「大金喇嘛法師宝記碑」(天聰4年, 満文)では「ba lama」と記される。漢字表記は「白喇嘛」。李勤璞「白喇嘛與清朝藏傳佛教的建立」(中央研究院近代史研究所集刊30, 1998.12)に詳しい。

^{1 4 4} 『旧満洲檔』「第2冊, 天命7年3月22日条, pp.1092-1093」

lama hendume, minbe gosici, buche manggi mini giran be ere lioton de бага ба lama be afabubi juktebu seme hendubi, šanggiyan coko(<šahūn coko) aniya tuveri juwan biyade akū oho girambe lioton ni hecen i julergi dukai tule han sanyan i yafan i toksoi boo de mio arabi sindaha manggi genggiyen han ba lama be jukte seme afabuha nangsū lamai harangga jušen korcin de bihe ninju ilan boigon be turusi gebungge niyalma be takūrabi ganabi nikan i emu fube bubi, lamai giran i jakade tebuhe,

^{1 4 5} 李民賓『建州聞見録』

¹⁴⁶ 『旧満洲檔』「第1冊, 萬曆43年3月条, p.47」・『満文老檔』「I, 太祖1, p.43」。現在、地蔵寺が残されている。『盛京通志』「巻26, 祠祀」には、「地蔵寺」が国の初めに建てられたとある。

¹⁴⁷ 李勤璞「白喇嘛與清朝藏傳佛教的建立」(中央研究院近代史研究所集刊 30, 1998.12)

¹⁴⁸ 三宮廟とは、本来は道教の天地水の三神を祀った場所であり、当時の遼東地方では各地に建てられていたとされる。バ・ラマが三宮廟に住持したということは、チベット仏教が道教を凌ぐ存在であったからなのか。それとも、単なる間借りに過ぎなかったのか。いずれにしても、当時の瀋陽において仏教寺院が限られていたことは確かであろう。バ・ラマが住持した三宮廟は、1682年に景佑宮、1778年には太廟に改築されたという[李勤璞 1998, p.88]。

¹⁴⁹ チベット語のローマ字転写では「bla ma」と表記される。ここではホンタイジが認識していたと思われる「ラマ」と区別する意味で、あえて「bla ma」と表記。

第2章 モンゴルにおける諸権威の確立

第1節 アバタイの「金剛(včir)」ハーン号と16世紀末ハルハのチベット仏教

はじめに

いわゆるハルハは現モンゴル国のほぼ全域にあたり、16世紀初頭に隆盛したモンゴル中興の祖バトモンケ・ダヤン・ハーン(batu möngke dayan qayan, 1464-1543.*生没年諸説あり)が第11子ゲレセンジェ・ジャライル・ホнтаイジ(geresenje jalayir-un qung tayiji, 1513-1547)を封じたことにはじまる。ゲレセンジェには7人の息子¹がいたとされ、彼らは父の領地を分割し相続した。さらに、その子孫らは分裂、統合を繰り返し、17世紀になると、そのうちの勝者がいわゆるハルハの3ハーン、すなわちジャサクト・ハーン、トシェート・ハーン、チェチェン・ハーンとなった。これら3ハーンの「ハーン」の称号(以下、号)は、チベット仏教によって権威づけられていたとされ、それまでのモンゴルにおけるチンギスの直系のみに継承されてきたハーン号とはまったく異なるハーン号であった。そして、この3ハーンの嚆矢ともいえるのが、トシェート・ハーンの子アバタイ(abadai ʧaljaju kemekü tayiji, 1554-1588)のハーン号であった。

17世紀に成立した史料群に描かれるアバタイ像を要約すると、アバタイはゲレセンジェの第3子ノーノホの長子で、1554年、父のオトク²がセレンゲ河畔³にあった時に誕生した。14歳から27歳に至るまで常に戦いに明け暮れ、その名が知れ渡ったが、1586年からチベット仏教に入信し、その時にダライラマ3世⁴からハーン号を授けられた。以降、チベット仏教はハルハ全土に広がったとされ、アバタイの曾孫の1人はハルハ随一の高僧とされるジェブツンダンパ⁵となった。アバタイは1588年に35歳で世を去った。

アバタイについての先行研究は、宝音徳力根[1999]が、アバタイとトゥメト⁶の首長アルタン・ハーン(altan qayan, 1507-1581)が婚姻関係をもとに密接な間柄であったことを明らかにした。また、姑茹瑪[2008]は、アバタイのハルハにおけるチベット仏教導入の過程を詳細に論じている。両研究は、ともに史料からアバタイの事績を正確に抽出しているといえる。しかし、アバタイがダライラマから授けられたハーン号が具体的に何を意味していたのか、また、ハルハに導入されたチベット仏教が如何なる内容をもつものであったかなど、不十分なところもあり、さらなる検討が必要かと思われる。そこで第1節は、モンゴル語史料とチベット語史料を用いて、アバタイのハーン号とチンギス直系に継承されるハーン号との違いについて、またモンゴル王侯が自らの権力をどのように捉えていたかについて考察する。さらに、アバタイがダライラマからハーン号を授けられる過程で、ハルハにもたらされることになったチベット仏教の特徴を僧や寺院を中心に検討する。

参考とする史料は、『アルタン・ハーン伝』(ES)⁷、『エルデニ・イン・トプチ』(ET)⁸などのモンゴル年代記、アバタイの仏教事績が詳細なハルハの年代記『アサラクチ・ネレティン・トゥーフ』(ANT)⁹、そしてアバタイの曾孫でハルハ随一の高僧とされるジェブツンダンパの伝記『ジェブツンダンパ伝』(KPN)¹⁰などである。

第1項 アバタイのハーン号

チンギス・ハーンの登場以降、ユーラシア大陸に現れた遊牧民の王たちがハーン号を名乗る際、その真偽はともかくとして、チンギスの血族であることが重要であったことは多くの先人に指摘されている。しかし、17世紀の史料群にみられるアバタイについての記述をみると、ETにおいても、ANTなどのモンゴル文献においても、KPNなどのチベット語史料においても、そのハーン号がダライラマ3世から授けられたことは明らかである。

まず、ESとETは、アバタイのハーン号を「ワチライ・ハーン(včirai qayan)」とし、ANTは、「ノモン・イエヘ・ワチル・ハーン(nom un yeke včir qayan)」とする。つまり、「金剛(včir)」の言葉が共通している。この「金剛」号がダライラマから授けられたものであることは、ES、ET、ANT、KPNすべてで一致して述べているところである¹¹。

アバタイのハーン号は、後述する清朝史料の『欽定外藩蒙古回部王公表傳』の例にみるように、特定の地域や民族以外にも通用したことが確認できる。つまり、アバタイのハーン号がダライラマに由来することは、17世紀以降のモンゴルにおいては、ほぼ共通認識となっていたことが分かる。

では、そのようなモンゴル王侯の権力に対する捉え方は、どのようにしてモンゴル人のうちに具わったのであろうか。モンゴル王侯とチベットの高僧の関係は、13世紀のフビライ・ハーンとパクパの時代に遡る。フビライが、当初は人質というかたちで宮廷に連れて来られたチベット仏教僧のパクパに帰依したことによってはじまった¹²。その時以来、宮廷の多くの儀礼はチベット仏教に則した形で行われ、フビライとパクパの関係は理想の施主・応供僧として後世に語り継がれるに至った[石濱2001, pp.25-44]。そして、このフビライとパクパの関係は、モンゴル王侯とチベットの高僧の理想的な関係のモデルとなり、例えば16世紀になってモンゴル全域に覇を唱えたアルタンも、チンギス直系の正統ハーン最後の継承者となったリンダン¹³も、フビライがパクパをモンゴルに招いた事績に倣ってチベットの高僧をチベットから招いて帰依したのである。

1578年、トゥメトの首長アルタンは、チベット仏教ゲルク派の高僧ソナムギャムツォ、のちのダライラマ3世を青海に招き、その地において灌頂を授けられた。アルタンは、フビライと同様に、武力ではなく法輪(仏教)によって世界を統治する「転輪聖王」¹⁴としての権威を具えるに至った。アルタンが正統ハーンと並び称されるほど著名なのは、このフビライの仏教事績を實踐し、チベット仏教に権威づけられたモンゴルの王権を体現したことも強く影響している。ダライラマの権威が確立した17世紀に記された史料において、「ダライラマからハーン号を授かったアバタイ像」が定着するのは、アルタンの事績を受けてのことであることは明らかである。

以上の17世紀の史料にみられるアバタイのイメージが、アバタイの在世中に実際そのままであったかは16世紀の同時代史料が存在しないため断言できない。しかし、宝音徳力根氏などが、ESなどを用いて、同時代のアバタイとアルタンの関係を論じている研究も出ているため、アバタイが在世中においてもアルタンの影響を受けていた可能性はある。実際に、アバタイとアルタンは、出自からして近い間柄であった。この時代のモンゴルは、正統ハーンの継承者とされるバトモンケ・ダヤン・ハーンの11人の息子たち各々の一族によって分割統治されており、アルタンはダヤンの第3子バルス・ボラトの次子でトゥメト

の首長であった。アバタイは、ダヤンの第 11 子ゲレセンジェの第 3 子ノーノホの長子であり、さらに両者は婚姻関係をもとにしてより近づいた¹⁵とされる。アルタンの叔父にもあたるゲレセンジェのもとにはアルタンの娘が養女として入り、そのゲレセンジェの養女の娘、すなわち血筋上のアルタンの孫娘はアバタイに嫁いだという。

ところで、アバタイには別の称号「サイン・ハーン(sayin qayan)」というものもあるが、これは 1580 年にアルタンによって授けられた¹⁶とされる。この「サイン・ハーン」は、ANT に記されている「トシェート・ハーン」にあたるものかと思われる。

[アバタイは] 14 歳(1567 年)から 27 歳(1580 年)に至るまで、常に戦いに明け暮れ、外敵を自己の権勢下に従わせ、諸々の兄弟を自分と分け隔てなく援助し、最初のトシェート・ハーン号を捧げられて、その名が世に聞こえる存在となった。[ANT, 52r15-23]¹⁷

「最初のトシェート・ハーン」とされているのは、おそらく ANT が著されたとされる 1677 年の時点で、アバタイの孫の代より始まる「トシェート・ハーン」号¹⁸の継承が世襲としてとらえられるようになった後に、代を遡ったアバタイをも「トシェート・ハーン」と呼ぶ習慣があったからと考えられる。ANT がダライラマ 3 世から授けられる「ノモン・イェヘ・ワチル・ハーン」とアバタイが以前から持っていたと思われる「ハーン」を使い分けているのは、ハーンの持つ意味がまったく異なるものであると史料の著者が判断していたからであろう。これは、KPN においても同様である。なお、チベット語で「ハーン」は「王」を意味する「rgyal po」と表記される。

アバタイというハーン(rgyal po)は、マナの驕りをくじくほどの勇氣ある御方であり、その方がオイラトに何度も軍隊を興して、何千人ものオイラト人を殺害し、全オイラトを支配に入れた。そして子息の 1 人をオイラトのハーンに据えて、その後、一切智者ソナムギャムツォがモンゴル国にいらっしゃった時、謁見にお出ましになった。

応供と施主(ソナムギャムツォとアバタイ)は心をつにして、パグモドゥ・ドルジェ・ゲルポ¹⁹の火に燃えないタンカを賜って、ドルジェ・ゲルポ(rdo rje=金剛 rgyal po)の名も賜った。[KPN, 63a-63b]²⁰

ANT と KPN からも分かるように、アバタイにはダライラマからハーン号を授けられる以前に別のハーン号を持っていたようである。それがアバタイの持つもう 1 つの称号「サイン・ハーン」であったかもしれないが、『欽定外藩蒙古回部王公表傳』によると、ハーン号は存在すらしなものとなっている。

初、喀爾喀無汗號、自阿巴岱赴唐古特²¹、謁達賴喇嘛、迎經典歸、為衆所服、以汗稱(『欽定外藩蒙古回部王公表傳』卷 45, p.499)

17 世紀以降、モンゴル王侯にとってのハーン号は、ダライラマから授けられることで、それまでの例えばチンギス直系に継承されるハーン号とはまったく異なる権威が具わって

いった。アバタイは、ちょうどそのハーン号における権威の変わり目に位置しているのかもしれない。アルタンとの関係が近かったことは、アバタイがチベット仏教に入信するきっかけになったとされる。これは第2項以降で述べるように、ハルハにおける初期のチベット仏教を指導したとされる僧が、アルタンによって派遣されたことから判断できる。

そして、もしアバタイがダライラマ3世に謁見する以前に別のハーン号を持っていたとしたら、アバタイにとってチベット仏教に入信することで得られる権威とは、当初はハーン号とはまったく異なる権威であったことも考えられる。というのも、アルタンがダライラマ3世から授けられた権威というものが、武力ではなく法輪(仏教)によって世界を統治する「転輪聖王」であって、いわゆるハーン号ではなかったからである。

真意は分からないが、以後のアバタイの事績を見ていくと、それはアルタンの仏教事績に沿うかたちで進行している。すなわち、チベット仏教僧に接触し、寺院を建立するという流れである。アルタンの事績でいうと、アセンラマ²²というチベット仏教僧と知り合い、信心を起し、チベットからソナムギャムツォを招聘することを決意し、そして謁見の場所として青海のチャブチャールに寺院を建立²³するというものである。アバタイにとってアルタンの仏教事績は何を意味したか。そして、それによってハルハに何がもたらされたか。第2項から、ハルハに入った「チベット仏教僧」、ハルハで始めて建立される「寺院」に焦点を絞り、考察を進めていく。

第2項 ハルハに入ったチベット仏教僧

アルタンの事績とアバタイの事績の相似性を考えるうえで、もう1つ重要なことは、17世紀の史料に基づくと、アバタイがチベット仏教に入信するきっかけとなった僧が、アルタンの場合と同じくアムド(東北チベット)出身の僧であり、諸史料がそれらの僧をアルタンのもとから派遣された僧としている点である。ANTには、アバタイがダライラマに謁見する前段階で、アバタイに信心を起こさせたチベット仏教僧、もしくはハルハに直接入ったチベット仏教僧として、トンコル・マンジュシュリー・チャダスマリ(sdongkür manjusiri čadas mari)(以下、トンコル・マンジュシュリー)、ゴマン・ナンソ(sgomang nangsu)、サマラ・ナンソ(samala nangsu)の名が見られる。これらの僧がチベット仏教界の如何なる地位にあったかを知ることは、ハルハに導入された初期のチベット仏教を知るうえで重要な手掛かりになるかと思われる。

辛巳(1581)年、アバタイ28歳の時、デグルゲチ・バートル(degürgeči bay-a-tur)の戸外に、モンゴルジン、トゥメトより一団の商人がやって来た。聞くとところによると、彼ら(トゥメトの商人一団)の中にはバクシ(baysi=ラマの称号とされる)と称せられる者がいて、そこで〔アバタイは〕使いを派遣してお迎えにあがった。

そのバクシの話では、「我らがゲゲーン(アルタン)・ハーンのもとには、3宝とトンコル・マンジュシュリー・チャダスマリ(sdongkür manjusiri čadas mari)がいる」とのことであった。その話に、トシェート・ハーン(アバタイ)は崇拜の心を大いに起し、そのバクシとキレグド(kiregüd)のアラク・ダルハン(alay darqan)の2人を、ゲゲーン(ア

ルトン)・ハーンからラマを迎えるべく派遣した。

ゲゲーン・ハーンは75歳のその年(1581年)、重病を患い、使者(アラク・ダルハン)が到着した時には、すでに7日間も床に伏せて声も出ない状態であった。使者(アラク・ダルハン)が来たと聞いて、[アルタン]はゴマン・ナンソ(sgomang nangsu)を連れて[ハルハに]行けと命令を下し、すぐにお亡くなりになられた。

アラク・ダルハンがラマ(ゴマン・ナンソ)をお迎えし帰還した。ハーン(アバタイ)は齋戒し戒律によって法に入り、そのラマをたいへん尊崇した。—中略—

癸未(1583)年、サマラ・ナンソ(samala nangsu)がやって来た。乙酉(1585)年の夏、[アバタイは]シャンホト(šangqutu)の北の城跡に基壇を造り、その年に寺院を建立し[始め]た。[ANT, 52r23-52v26]^{2 4}

まず、トンコル・マンジュシュリーであるが、ANTによると、ハルハを訪れたトゥメトの商人一団の中にいたバクシを通して、アバタイに信心を起こさせたチベット仏教僧とされる。トンコル・マンジュシュリーは、ESやETに見られる、トンコル・ジャムヤン・チュージェー・ユンテン・ギャムツォ(stong 'khor 'jam dbyangs chos rje yon tan rgya mtsho)であるかと思われる。アルタンとダライラマ3世の会見後にダライラマ3世の代理でトゥメトに入り、アルタンのもとでチベット仏教の布教に尽力した僧であったとされる。

トンコルとはアムドの交通の要衝にあり、1697年にダライラマ5世の摂政サンゲギャンツォ(sangs rgyas rgya mtsho, 1653-1705)が記したチベット史料『パイドゥーリャ・セルポ』には、トンコルの化身についてこのように記されている。

トンコル(stong skor ba)は、勝者王ソナム・ギャムツォ(ダライラマ3世)と同時代に、トンコル・ユンテンギャンツォがおり、その転生者がゲルワギャムツォ、その転生者がジャムヤン・ギャムツォ、その転生者がジャムヤン・ルンドゥブである。しかし、この寺については史料がないために詳しいことは分からない。(『パイドゥーリャ・セルポ』, p.344)

この寺院は、17世紀後半にはダライラマ政権の勢力下には入っているが、史料がないことから、ダライラマ3世の時から中央チベットのゲルク派との関係があったとは考えにくい寺院である。この点は池尻氏の研究にある、アムドの小さな寺が清朝皇帝のもとに僧を送り出していたことなどと考え合わせるとその類似性は明らかである[池尻 2012]。

トンコル・マンジュシュリーはトンコルの化身の第2代転生僧であった。アルタンとダライラマの会見時に、ダライラマより「文殊」の称号を授かったことによってトンコル・マンジュシュリー(トンコル・ジャムヤン・チュージェー・ユンテン・ギャムツォ)となった。アルタンの死の翌年1582年にトゥメトを離れ、チベットに赴き各地を巡って1587年に没した。青海湖の東に位置するトンコル寺の歴代の転生僧としては、第4代がこの寺に根拠地を移したことから始まり[若松 1980, pp.328-330]、その名に「ジャムヤン(=文殊=マンジュシュリー)」という語を含む者が多い。

次にゴマン・ナンソであるが、ANTによると、1581年のアルタンが亡くなる際に行った指示に従い、ハルハの使者アラク・ダルハンに伴ってアバタイのもとを訪れたチベット

仏教僧である。アバタイはゴマン・ナンソを非常に尊崇したとされる。その名が示す通り、ゲルク派3大僧院²⁵の1つであるデブン('bras spungs)僧院に属するゴマン(sgo mang)学堂の僧であったかと思われる。

チベット仏教の僧院社会におけるデブン僧院ゴマン学堂の特徴は、青海地域との繋がりがあげられ、この地域の僧の留学先や招聘元にはゴマン学堂があてられている[石濱 2011, p.108]。ANTによると、ゴマン・ナンソはトンコル・マンジュシュリーとともにアルタンのところにいたことが窺える。とすれば、トゥメトのチベット仏教は、青海地域を基にしたゲルク派デブン僧院系の僧を指導者として迎え入れ、またハルハにおける初期のチベット仏教も、ゴマン・ナンソが入ることでこの流れに属することになったのではないかと推察される。

つづいてサマラ・ナンソであるが、ANTによると、1583年にハルハに入った僧である。誰の指示のもと来たのかは明確ではないが、名の音からチベット仏教の僧院社会におけるサムロ(bsam blo)・カムツェン出身の僧であった可能性が考えられる。チベット仏教の僧院社会では、大僧院の下部に複数の学堂があり、さらにその下部に「カムツェン(khams tshan)」「ミツェン(mi tshan)」という集団組織がある。例えば留学僧は出身地域ごとのまとまりであるカムツェン、特定の間人集団を意味するミツェンに分かれて生活をともにし、その縁は一生続くとされる[石濱 2011, p.108]。池尻[2012]によると、アムド東部出身の僧は、チベットに留学した際にはサムロ・カムツェンに所属するとされる。サムロ・カムツェンはゲルク派3大僧院のすべてにあり、もちろんゴマン学堂にもサムロ・カムツェンは含まれている[石濱 2011, p.109]。以上をあわせると、ANTに記されているサマラ・ナンソは、アムド東部の出身であり、さらにゴマン・ナンソと同系のチベット仏教僧であった可能性が出てくる。

結論として、ANTに記されている僧のチベット仏教界における位置づけは、アムドの僧や、アムド出身のゲルク派デブン僧院ゴマン学堂に属した僧およびその系統の僧と判断される。ところで、池尻氏は清朝初期のチベットとの関係や北京におけるチベット仏教界の形成にアムド出身の僧の尽力²⁶があったことを明らかにしている[池尻 2012]。このことは、ハルハにおける初期のチベット仏教の指導に、トンコル・マンジュシュリー、ゴマン・ナンソ、サマラ・ナンソといったアムド系の僧があたっていたとされる点にも共通している。さらに、アルタンに最初にチベット仏教への信心を起こさせたとされるアセンラマは、アムド・ゾルゲ地方のチベット仏教僧であった。以上のことから、この時期のチベット仏教ゲルク派による清朝やモンゴルにおける布教の過程には、まずその初期段階でアムドのような中央チベット以外の僧や、ゴマン学堂のナンソ(寺の執事)のような中央チベットでも末端に位置したと思われる僧が、その布教対象地域に入り、その地域の権力者などに信心を起こさせるという類型があったのではないかと読み取れる。

第3項 初期エルデニ・ジョーの様相

アルタンがダライラマ3世との会見に先立って青海のチャブチャールに寺院を建立したように、1585年、アバタイもハルハにおけるチベット仏教受容の拠点となる寺院としてエ

ルデニ・ジョーを建立した。「シャンホトの山の北の城跡に基壇を造り、その年に寺院を建立し〔始め〕た。」[ANT, 52v23-26]とあるように、エルデニ・ジョーは「城跡」すなわちモンゴル帝国の古都カラコルム²⁷の遺構を基に建立された。

上記の史料で「建立し〔始め〕た」と記されており、また「その寺院(エルデニ・ジョー)は建造〔開始〕より現在の第 11 ラプチュンの丁巳(1677)年にまで及び、すでに 93 年をも要していた。」[ANT, 52v26-29]という記事が後に続くように、エルデニ・ジョーが「落慶」したと認識されるまでには、建造を始めてから 93 年が経過していることが分かる。つまり、アバタイが 1585 年に建立した寺は規模の小さなものであり、その後もアバタイやその継承者が不断に修復と建て増しをした結果、日ごとに大規模なものになっていったことが推測される。さて、ここではアバタイが導入したとされるチベット仏教が如何なる内容を持つものであったかという点に絞り、考察を進める。

『History of Erdene zuu』(以下、HE)²⁸では、1585 年から 1587 年にかけてアバタイが最初に建立した寺は「ゴル・ゾー(ジョー)寺」と呼ばれ、このゴルという名前から、サキャ派の一支派ゴル派がその建築に関わっていたことが知られる。HE はアバタイの時代から時を経て書かれているため、その信憑性は不明であるが、石濱[2011]の第 1 章にリンダンがチベットから招いた高僧シャルハ・フトクトがサキャ派の僧であった可能性が指摘されていて、また、石濱[2011]の第 2 章では、清朝が初期の都瀋陽において最初に建立したチベット仏教寺院である実勝寺がゴル派のビリクト・ナンソによって建立されたことが指摘されているため、ハルハの最初の寺の建立にサキャ派やその支派ゴル派の僧が関わっていた可能性は十分に考えられる。

次に、エルデニ・ジョーという通称の一部を成すジョーという言葉について考察する。「ジョー(juu)」はチベット語の「jo bo」であり、ジョー・シャカムニ(釈迦牟尼尊)の略称である。チベットの年代記によると、7 世紀、ソンツェンガンポ王が現れてチベットを統一すると、ネパールと唐からそれぞれ妃を娶り、インド仏教と中国仏教をチベットに導入した。それぞれの妃は出身国の釈迦牟尼像をチベットにもたらし、その 2 体の釈迦像(ジョー)を祀る 2 つの寺院を中心に現在のラサの街は形成された。中国妃が唐からもたらしたジョー・シャカムニはネパール妃の建立したトゥルナン寺に祀られ、この寺院はチョカン(jo khang)、すなわち釈迦堂と通称される。

ゴル・ジョーにしる、エルデニ・ジョーにしる、ジョーという名前がついたアバタイの寺院は、ラサのジョー・シャカムニと同じ型の釈迦牟尼像が祀られていた可能性は高い。そう推測する根拠として、アバタイより以前にチベット仏教と接触したアルタンが、ダライラマ 3 世から、ラサのジョー・シャカムニと同じ釈迦牟尼像を祀る寺院を建てることを勧められていること、その勧めに従ってアルタンの息子センゲがフフホトにジョー・シャカムニの寺院を建立していることがあげられる[ES]。アバタイもチベットに初めて仏教が導入された時の故事に因み、エルデニ・ジョーにラサのジョー・シャカムニ像を祀った可能性は高いであろう。

次にエルデニ・ジョーの初代座主についてであるが、HE によればグーシ・チョルジという僧であり、ES に見られるシレート・グーシ・チョルジ(sirege-tü gūsi čorji)であるかと思われる。この僧は 1588 年にダライラマ 3 世が没した後、その転生者にアルタンの孫を認定するため、使いとしてチベットに赴きラマを招聘した僧とされる。

黒い辰年から白い子年に至るまで、／一切の母である般若波羅密多經を翻訳して書籍となした。／ハーン、ハトンなど皆で是として、／一切智者ダライ＝ラマのお言葉によって、西方の常住の地に、／一千五百両によって作った銀のマンダラをはじめとして、／多種多様な財宝を常住の地に届けて、／常に勝利した聖釈迦牟尼に供施波羅密を献じて、／茶布施・割布施などを配るために、使者としてシレート＝グーシ＝チョルジ (sirege-tü güsi čorji)など／ 一中略一 を集めて、／無比のハーンとハトンは面と向かって指図して、直ちに送り出した。[ES, 360-362](『アルタン＝ハーン伝』訳注, pp.197-198)

『アルタン＝ハーン伝』訳注と烏蘭[2002]²⁹によると、シレート・グーシ・チョルジは、1578年のアルタンとダライラマ3世の会見時に、ダライラマ3世に従ってトゥメトに入り、そのままアルタンのもとでチベット仏教布教に大きな役割を果たした僧とされる。そして、1586年のアバタイとダライラマの会見後には、今度はアバタイに従ってダライラマの代理でハルハに入り、そこで布教活動に尽力したともいわれている。ところで、上のESの記事はダライラマ3世の死後、1588年以降の話である。とすれば、シレート・グーシ・チョルジはハルハには行かなかったか、もしくは行ってからまたトゥメトに戻ってきたということになる。『アルタン＝ハーン伝』訳注と烏蘭[2002]によると、シレート・グーシ・チョルジの主な仏教事業として仏典翻訳³⁰があげられ、それがトゥメトのチベット仏教の発展に大きく貢献したとされる。それがESの「黒い辰年(1592年)から白い子年(1600年)に至るまで、一切の母である般若波羅密多經を翻訳して書籍となした」を指すのであれば、シレート・グーシ・チョルジは1592年から1600年にかけてはトゥメトを拠点にしていた可能性が高くなる。はたして、シレート・グーシ・チョルジはハルハには行かなかったのだろうか。

HEにある、エルデニ・ジョーの第2代座主の項目³¹に、この第2代座主はシレート・グーシ・チョルジがハルハに来るまでの期間、代理でこの職に就いていたことが記されている。この人物がそのまま初代座主とされなかったということは、シレート・グーシ・チョルジがエルデニ・ジョーの初代座主に就くことが予め決まっていたことを示す証拠ともいえる。とすれば、シレート・グーシ・チョルジは1586年のアバタイとダライラマ3世の会見後、アバタイに従いハルハに入ってエルデニ・ジョーの初代座主に就くことを確定させたが、1588年のダライラマ3世の死に際して一旦トゥメトに戻り、17世紀になって再びハルハに入りエルデニ・ジョーの座主に就いたと仮定してもESの記事に食い違うことはない。確かなことは分からないが、このシレート・グーシ・チョルジがエルデニ・ジョーの初代座主であったとしたら、以上のシレート・グーシ・チョルジのチベット仏教界における位置づけから、アバタイが導入したチベット仏教はきわめてダライラマの宗派ゲルク派寄りであったことが推察される。

さて、アバタイは1585年にエルデニ・ジョーを建立させると、アルタン同様、ダライラマ3世との会見に赴くことになる。1586年、トゥメトを巡錫していたダライラマ3世のもとで、ついにアバタイは謁見の時を迎える。ANTによると、この謁見に際し、アバタイは千頭の驕馬をはじめ多くの金銀財物をダライラマ3世に献上し、さらにアルタンがフビライに倣ったように、ダライラマからヘーヴァジラ灌頂³²を授かった[ANT, 53r6-7]。そして、

ダライラマ3世から授かるアバタイのハーン号の根拠ともいえる遣り取りが交わされることになった。

[ダライラマ3世が]一つのゲルを満たすほどの仏像の中から仏像を選ばせた。[アバタイは]1つの古い仏像を選んだ。それはパグモドゥパ(paymu-roba)の像であった。ダライラマ[3世]が言われた「[以前この]場を満たす仏像に相応するものが家屋と共に火災にあった時、[その仏像は]燃えずに済んだ、それは大きな力を有するものである。」また、親指ほどの釈迦牟尼の舍利を[アバタイに]賜り、1つの緑松石において創造されたチャクラサンバラ(čagr-a sambar-a)³³像をはじめとする多くの靈験あらたかな礼品と虎の毛皮のゲル、経典の寄贈などもされた。[そして]「[なんじは]ワチルワニ(vačirbani)の化身である。」という承認を約束され、「ノモン・イエヘ・ワチル・ハーン(nom-un yeke včir qayan)」という称号を授けた。そうして、[アバタイは][自ら]北上して、ハラオロン(qara ölüng)における大野営地に帰還し、ハルハの群衆を釈迦牟尼の教法へと導き始めた。[ANT, 53r7-27]³⁴

アバタイは、自分が選んだパグモドゥ・ドルジェ・ゲルポの像に因んで、「ドルジェ」＝「ワチル」＝「金剛」、すなわち「金剛手菩薩」の化身と認定され、併せて「金剛」の言葉を含むハーン号をダライラマ3世から授かった。こうして、ダライラマ3世というチベット仏教の高僧に謁見し、灌頂を授けられ、そして仏典や仏像を持ち帰ったことがハルハの衆の服するところとなり、アバタイは名実ともにハルハのハーンになったと17世紀のハルハで認識されたのである。

小結

1586年にアバタイがダライラマ3世から授けられたハーン号は、チンギスの直系が継承していくハーン号とは異なり、チベット仏教に基づく、それまでには見られなかったかたちのハーン号であった。しかし、権威の正統性はフビライの仏教事績を根拠とするものでもあった。17世紀になって、ハルハの3ハーンやオイラトのハーンが、こうしたチベット仏教に基づく権威によって確立していったことを考えると、アバタイの事例はその嚆矢であるといえる。また、それに伴ってハルハにもたらされたチベット仏教は、アムドのような、中央チベット以外の僧が先導していたと思われ、アルタンの事例や清朝の事例との共通性から、ゲルク派による布教の類型というものが見出せる。さらに、初期のエルデニ・ジョーについては、ダライラマ3世の代わりとしてトゥメトに入ったチベット仏教僧シレート・グーシ・チョルジが座主になったとされる。そして、もしそうであったなら、ハルハにおけるチベット仏教の導入は、その初期段階でダライラマの宗派であるゲルク派の主導で行われた可能性が出てくる。以上、アバタイがダライラマ3世から授けられたハーン号の意味や、ハルハに導入されたチベット仏教の特徴について、可能な限り論じられたかと思われる。

第2節 17世紀のハルハ情勢とジェブツンダンパに関する諸問題

はじめに

[アバタイ³⁵の] その御子息はエルケ・メルゲン・ハーン³⁶。その御子息、ドルジェ・トシェート・ハーン³⁷という仏教と政治の広い見識を御持ちのその御方は、この主(ジェブツンダンパ)の父君であり、母君も主の祖先ドルジェ・ゲルポ(アバタイ)の弟の御息女の御息女であった。[その]「美しく見目麗しく上品な」という妃の美質をもつカンドー・ギャンツォという御方を母君として、この御二人の御子息として〔ジェブツンダンパは〕na chod ldan という乙亥年(1635年)の9月25日の午前、たくさんの素晴らしい徴とともに御生まれになった。御生まれになった天幕が動いた後には、冬であるのに綺麗な花が咲いていたという。[KPN, 63b]³⁸

ハルハ随一の高僧といわれるジェブツンダンパ(rje btsun dam pa, 哲布尊丹巴)の系統は、アバタイの孫にあたるトシェート・ハーン＝ゴンボの息子の一人が、「第1世」に認定されたことから始まる。第8代の転生者³⁹は、1911年から1924年間の独立モンゴル国⁴⁰の元首であった。ジェブツンダンパがいかにモンゴル人から崇拝されているかが窺える。そして、このような転生する高僧のことをチベット語ではトゥルク(sprul sku)という。ジェブツンダンパは、ハルハにおいて最も崇拝されたトゥルクの一系であり、ハルハにおけるチベット仏教を象徴する存在でもある。

ここでは、17世紀後半のハルハにおけるチベット仏教を考察する一環として、この時期に活躍したジェブツンダンパ1世(1635-1723)に焦点を絞り、主にジェブツンダンパ1世について述べた『ジェブツンダンパ伝』(KPN)にあらわれるジェブツンダンパ像について検討していく。

第1項 清朝の史料に現れたジェブツンダンパ像—クレーンベルチルの会盟とガルダンによるハルハ侵入—

ジェブツンダンパが絡んだ大きな歴史的イベントは、1686年(康熙25年)のクレーンベルチルの会盟であろう。当時、ハルハは左右二翼⁴¹に分れて対立状態にあり、これを調停する目的でハンガイ山脈の南面のバイダリク河の溪谷にあるクレーンベルチルの地で行われたのが、クレーンベルチルの会盟であった。そもそも対立は、ハルハ右翼を統治するジャサクト・ハーン家の内部抗争⁴²によって右翼の領民の多くが左翼のトシェート・ハーンの領地に逃れ、そしてジャサクト・ハーン側による領民の返還要求にトシェート・ハーン側が応じなかったことが原因の一つとされる。

その頃、清朝では、1661年に即位した康熙帝が1681年(康熙20年)に国内の問題(三藩の乱⁴³)を解決し、政策の比重を国外に置き始めていた。当面の相手はロシア⁴⁴であったが、その最中にハルハの問題が浮上したのである。康熙帝は、このハルハの内乱が内モンゴルに波及し、また北方の国境における安全が脅かされることを憂慮した。

クレーンベルチルの会盟に関しては、『親征平定朔漠方略』(以下、『朔漠』)が、その一連の経緯を詳しく伝えている。この史料は、主に 17 世紀末期の清朝とジュンガル⁴⁵の戦い⁴⁶について扱っていて、康熙帝の命によって編纂され、1708 年(康熙 47 年)に成立したとされる。現在、清朝の研究は檔案史料を用いるのが主流である。しかし、清朝とジュンガルの戦いに関しては、檔案史料のほとんどが戦いの後期の康熙帝による親征に集中しているため、本稿のジェブツンダンパが関わってくる時期においては今なお『朔漠』の史料価値は高いといわれている[石濱 2001, pp.228-229]。以下は、清朝の史料におけるジェブツンダンパ像を提示する前段階として、『朔漠』からクレーンベルチルの会盟の経緯をまとめたものである。

1684 年(康熙 23 年)、康熙帝は、ハルハの者たちの多くがダライラマ 5 世⁴⁷を信奉している⁴⁸ことを考慮して、ダライラマ 5 世に書状を送り、ハルハの内乱を調停するための会盟を提案し、協力を求めた⁴⁹。

会盟開催の勅は、ハルハの有力者に行き渡った。ジェブツンダンパは、幼い頃からダライラマ 5 世の教えに帰依し、自身の名を広めながら仏法を宣揚し、民衆の苦しみを救っていたということから⁵⁰、清朝側の要請で会盟の依怙尊⁵¹として迎えられた。そして、チベット側からはダライラマ 5 世の名代としてガンデン僧院の座主ガルダン・シレットゥ(噶爾亶西勒圖)⁵²が会盟に赴くことになり⁵³、1686 年(康熙 25 年)にクレーンベルチルの会盟が開催された。

クレーンベルチルの会盟によってハルハ左右翼の和解は成立したが⁵⁴、翌 1687 年(康熙 26 年)、ジュンガルの首長ガルダンから清朝とハルハに、クレーンベルチルの会盟でジェブツンダンパがガルダン・シレットゥに対して席の礼に背いたことは大いに道理に反している⁵⁵、との内容の書状が届いた。ハルハ左右翼の対立は、ジュンガルのガルダンの介入によって「トシェート・ハーンとジェブツンダンパのハルハ左翼」に対する「ジャサクト・ハーンのハルハ右翼を取り込んだジュンガル」という構図へと変っていった。

1688 年(康熙 27 年)には、康熙帝のもとに、ガルダンの弟たちがトシェート・ハーンの領内の近郊で略奪行為をはたらいたためにトシェート・ハーンによって殺される、というような報告も入り、ハルハ左翼とジュンガルの対立はもはや収拾のつかない状況になっていった。そして、ガルダンの軍がハルハに侵入して、エルデニ・ジョーを破壊する行為におよび、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンたちは、妻や息子たちや多くの僧とともにハルハを逃れることを余儀なくされるのであった。

再び報告されたガルダンの言い分によると、ガルダンがハルハに侵入した理由は、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンがダライラマ 5 世の教義に背いたからである。そして、清朝に対しては「もし、ジェブツンダンパが清朝の領地に行ったら、これを拒んで受け入れず、またこれを擒にして渡してほしい」と要求した⁵⁶。ジェブツンダンパの名は、このような経緯で清朝の史料に現れ、一般的に認知されるようになったのである。

ちなみに、ガルダンは、ジュンガルの首長バートル・ホンタイジ(bayatur qong tayiji, ?-1653)⁵⁷の子として 1644 年に生まれた。13 歳の時にチベットへ行き、パンチェンラマ⁵⁸の弟子となり、パンチェンラマが没した後はダライラマ 5 世に師事し、あわせて 10 年に亘るチベット留学の後、自国の内乱⁵⁹に際し還俗し、ジュンガルの首長になった。

その後、1691年のドロンノールの会盟⁶⁰によってハルハが清朝の属国になったことから、ハルハ左翼とジュンガルの対立は、清朝とジュンガルの対立へと変化し、ガルダンは1697年まで清朝との間で激しい戦いを繰り返すことになった。『朔漠』は、康熙帝によるガルダン討伐に関する文書を編纂したものである。

第2項 先行研究におけるジェブツンダンパ像

ガルダンがハルハに侵入した理由は、清朝に対して表明したものに限ると、『朔漠』にもあるように「クレーンベルチルの会盟で、ジェブツンダンパがダライラマ5世の名代であるガンデン寺座主に対して非礼を行ったこと」一点である。そして、このガルダンのハルハ侵入の理由によって、ジェブツンダンパは一般的に認知されたことになる。そのためか、ジェブツンダンパについての研究では、「なぜジェブツンダンパはガンデン僧院の座主に対して師礼を怠ったのか」という問題がよくとりあげられる。

見解の一つを述べると、まずジェブツンダンパがチベット仏教チョナン派⁶¹のターラナータ(taranatha/ kun dga' snying po/ jo nang rje btsun tā ra nā tha, 1575-1634)⁶²の転生者であった点があげられる。チョナン派は、1650年にダライラマ政権によって粛清され禁教になったとされる。つまり、ジェブツンダンパにとって、ダライラマ5世やダライラマの宗派であるゲルク派は、前世者の宗派を潰した張本人ということになる。

宮脇淳子氏は、ジェブツンダンパがターラナータの転生者であると認定したのは、チベット側、当時の政権を担っていたゲルク派⁶³ではなく、ハルハ側であり、そこから当時のハルハにはゲルク派以外の宗派が普及していたこと、またジェブツンダンパはチョナン派に属していたことを指摘する。岡田英弘氏は、この転生はハルハの長老会議によって認定されたと指摘し[岡田1979, pp.9-10]、またガルダンの前世であるウエンサ・トゥルク⁶⁴が、ジェブツンダンパの出家の戒師であった点も重要であると指摘する。つまり、ガルダンにとってジェブツンダンパは、前世においては弟子であり、そのジェブツンダンパがガンデン僧院の座主と対等なかたちで会見したことは許し難いということになる。このガルダンが前世でジェブツンダンパの師であったという考え方は、近年の陳慶英氏、金成修氏の研究でも取り上げられ、ジェブツンダンパが仏教活動をしていた時代にはチョナン派が禁教になっていたことから、むしろ最も有力な説であると紹介されている[陳慶英/金成修2003]。

しかし、これらの説には、転生というもの重視し過ぎている点や、転生制度の原則が度外視されている点など問題がある。そのために、実際のジェブツンダンパは顧みられず、もはやジェブツンダンパはガルダンのハルハ侵入を裏づける要素でしかないようにも思われる。そこで、今一度、ジェブツンダンパそのものを伝えるKPNに立ち返る必要がある。

本節で用いるチベット語版『ジェブツンダンパ伝』(KPN)は、ジェブツンダンパの弟子であるザヤ・パンディタ・ロサンティンレー(dza ya pan di ta =blo bzang 'phrin las, 1642-1715) (以下、ザヤ・パンディタ)⁶⁵が著したものである。記述の最後の年が1702年であることから、成立は18世紀初頭とされ、幾つか存在する『ジェブツンダンパ伝』⁶⁶の中では最も古くて重要であるとされる[二木博史2011]。

第3項 『ジェブツンダンパ伝』にみるジェブツンダンパ像

まず、最初に踏まえなければならないことは、ジェブツンダンパはターラナータの転生者と認定されているが、それを根拠にジェブツンダンパをチョナン派の僧とすることはできないということである。誰がどの宗派に属しているかは、その人物がどの寺院に属し、誰を師としたかが重要である。KPN には、ジェブツンダンパがチョナン派の寺院に属し、チョナン派の僧を師としたという記述はない。表1は、KPN から抽出したジェブツンダンパの経歴をまとめたものである。

表1

年齢	戒、等	師	僧侶像
4歳	剃髪儀、優婆塞	チャムリン・ノムンハン (byam pa gling no mon hang)	1653年に北海の白塔や黄寺などを建立。北京に駐在した初期の <u>ゲルク派僧</u> 。青海のツオンカパの生地ツオンカに建てられたクンブム・チャンバリン出身。1653年、北京においてダライラマ5世の御前で、モンゴル僧ネイチトインをディベートで破る[石濱2011, pp.58-61]。
5歳	出家戒	ウェンサ・トゥルク (dben sa sprul pa'i sku 1605-?)	2代遡った前世者は、ケドゥプ・サンゲ・イエーシエー (mkhas grub sangs rgyas ye shes, 1525-1591) でゲルク派の密教系ウェンサ・カギユ派の系譜に属する。その転生者がウェンサ2世イエーシエー・ギャムツォ (ye shes rgya mtsho, 1592-1604) であり、その転生者がロサン・テンジン・ギャムツォ (blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho, 1605-?) であるところのウェンサ・トゥルクである。ただ、この人物の素性はジェブツンダンパの出家の戒師をしたこと以外はまったく謎。 <u>ゲルク派系の密教行者か</u> 。
幼少	教育係	ナムカ・ソナムタクパ (nam mkha' bsod nams grags pa)	<u>ゲルク派デプン僧院の密教僧</u> であり、『カダム宝冊』 (bka' gdams glegs bam) にも預言されているという。後に、タシルンポ僧院においてザヤ・パンディタの留学時代の師になったとされる [TBRC, www.tbrc.org]。
15歳	比丘戒	パンチェンラマ	<u>ゲルク派タシルンポ僧院の座主</u> 。チベット第2の法王ともいわれる。

師の「僧侶像」の覧を見ると、ジェブツンダンパが幼少時からゲルク派の教育を施されていたことが分かる。さらに、注目すべきは、以下のKPNにおけるジェブツンダンパが一修行僧とは思えない待遇をチベット側から受けているところである。

〔ジェブツンダンパは〕御年 15 歳の'gal ba という己丑年(1649 年)にウ・ツァンの地(中央チベット)に赴かれた。

第 2 の勝者(ツォンカパ⁶⁷)の生地であるクブム〔・チャンバリン寺〕、チャキュン寺、ラデン寺、リンチェンタク寺、タンサク・ガンデン・チューコル寺、タクルン寺、セラ・デブン・ガンデン 3 大僧院、タシルンポ大僧院のすべてから御迎えのための僧列が、勝者父子(ダライラマとパンチェンラマ)がいらしたかのように盛大に行われた。

〔ジェブツンダンパは〕ガンデン寺座主チュサンパと謁見のカターを交わし合われた。勝者父子に対しては沢山の供物、大小の寺には茶と割布施を盛大に行われた。

—中略—

それからチベット政府から、学堂のラマとしてナムゲル学堂⁶⁸の先生をなさり、チャユル寺の僧院長もなさったシャルカン・クケ、デブン大僧院の蔵の管理を行う会計僧、デブン大僧院の集会殿の経頭、〔ダライラマの〕御前で会計の執事をおこなっていたカルナクチューゼー、チャンバリン寺の転生僧の御膳係、御殿医タクポ・ドゥンツォワ、チェンイェーパの絵師など、チベットの僧 50 人ほどを〔ジェブツンダンパの〕御供に派遣されるなど、大ラマの待遇と優遇を比類なく行われた。

主(ツォンカパ)のラマ(師)であるトンドゥプリンチェン⁶⁹の寺、チャキュンタク⁷⁰の座主にも御つけした。

卯年(1651 年)の冬、〔モンゴルの〕天幕に戻られた。[KPN, 64a-65a]⁷¹

このチベット側からの厚遇には、ジェブツンダンパがハルハ左翼の統治者であるトシェート・ハーン家の出身者であり、チベット仏教僧である以前に、いわゆるハルハの王子であったことが関係しているものと思われる。当時、ゲルク派は自身の宗派を広めるために、モンゴルの有力者との間に「施主・応供」の関係を結び、そのような有力者の勢力範囲をモンゴル地域における布教の拠点と定めていた。その一環として、チベット側がモンゴルの有力者一族の子供の中から高僧のトゥルクを認定していたことは数ある事例⁷²からも明らかである。また、モンゴルの有力者にとっても、チベット仏教信仰の篤い地域を掌握するうえで、一族の中から高僧のトゥルクを出すことは望ましいことであったと思われる。

また、ジェブツンダンパのチベット留学の期間が、2 年という短い期間であったことも注目すべきかと思われる。当時、モンゴル地域の高僧といえ、長期間のチベット留学を経てモンゴルに戻り、それから寺院を建立して布教活動を行うのが定例であった。KPN の著者であるザヤ・パンディタは 20 年近くのチベット留学⁷³を経験していた。ガルダンの留学期間は 10 年⁷⁴であった。それらと比較しても、ジェブツンダンパの留学期間が極端に短いことは明らかである。しかし、これはジェブツンダンパ本人の意向ではなかったようである。実際は、パンチェンラマの「汝はここで学問なさるよりも、モンゴルにおいて僧伽の部を建てた方が、仏法と有情に利益があるう」[KPN, 65b]との指示に従ったからである。それでも、ジェブツンダンパがモンゴルに戻る際には、ツォンカパの師であるトンドゥプリンチェンの寺や、チャキュンタクの座主につけられた。おそらく、これはトシェート・ハーンの息子ゆえの特別な待遇であったかと思われる。そして、このような事情が影響していたからか、KPN に見られるジェブツンダンパには、いわゆる高僧に値する僧であったかという疑問が付き纏うのである。

第4項 ザヤ・パンディタが伝えたジェブツンダンパ像

ジェブツンダンパは、KPNの随所で自分が無能であることを述べている。その都度、KPNの著者であるザヤ・パンディタは、そのジェブツンダンパの言動に自身の解釈を加え、師の面目を保たせていく。その際に引き合いに出されるチベットの聖人たちの言葉などは、まさにチベット仏教の真髄ともいえる。

さらに主(ジェブツンダンパ)は「その時、仏法に対して学習したいと強く思わなかった欠点により、[ダライラマの法話を]書き留めなかつただけではなく、初日から顕教・密教の経典、[それらの経典に対して注釈した]インド・チベットの賢者にして行者たちのお言葉などを引いた、詳しい解説を賜ったのに、それらすべて記憶することができず、2日目以降、解説を賜ったことすべてを筆記することもできたのに、年が若かったことと、仏法を重要なものと思わなかったために文字にすることがなかった。」とおっしゃられた。

[また]「パンチェン一切智者が、[私(ジェブツンダンパ)を]尊者ターラナータの転生者である、とおっしゃったその[パンチェン一切智者の]御言葉に加持されたこと、また尊者ターラナータの御名前によって加持された恵みによって、[私には]智慧を喜ぶ気持ちはあったが、能力がなく、このようになってしまった。」と[ジェブツンダンパがザヤ・パンディタに]おっしゃったことは、私(ザヤ・パンディタ)のような後に続く所化も精進せねばならないという内容を意味していたようである。

さらに、この主(ジェブツンダンパ)にトゥクダム(thugs dam)⁷⁵の判定などをお願いしても、「私はそのような類のことはしたことがない」とおっしゃられるなど、善知識ドムトン⁷⁶のように自分の美質をできる限り隠そうとされた。[KPN, 64b-65a]⁷⁷

もちろん、これは単純にジェブツンダンパが謙遜しているだけともとれる。この引用のみでは、ジェブツンダンパが高僧に値したかどうかは判断できないであろう。しかし、これが実際の法要の場面になると、ジェブツンダンパの実相というべきものが垣間見えてくる。

KPNには、計15回、ジェブツンダンパが灌頂を求められ、または行った場面が記されている。灌頂とは「仏の力を授かること」を意味する宗教儀礼である。チベット語では「dbang(ワン)」という。灌頂の導師(金剛阿闍梨)が自分の身体・言語・心の本尊である仏の身体・言葉・心と一体化し、その状態で本尊の力を弟子に授け、その仏を本尊とする修行を弟子に許可することを目的に行われる。表2は、KPNにおいて、ジェブツンダンパが灌頂を求められ、または行った場面を、年代、場所、相手、灌頂の種類に分類したものである。

表 2

年代	場所	相手	灌頂の種類	史料
癸巳年 (1653)	四旗の会盟	ザヤ・パンディ タ	<u>phyag dbang</u> tshe dbang grub rgyal ma(マチク流の 長寿灌頂)の <u>rjes gnang</u>	KPN, 65a- 65b
庚申年 (1680)	リボゲゲーリン (ジェブツンダ ンパの寺)への 道中	ザヤ・パンディ タ	<u>phyag dbang</u>	KPN, 66b
庚申年 (1680)	リボゲゲーリン	ザヤ・パンディ タ	灌頂(bka' dbang)*何の灌頂かは不 明。記述には「お願いした」とだけ。	KPN, 66b
乙丑年 (1685)	リボゲゲーリン	イルデン・ホン タイジと施主 ザヤ・パンディ タ	<u>phyag dbang</u> 三部の依怙尊(文殊・観音・金剛手) の <u>rjes gnang</u> tshe dbang grub rgyal ma(マチク流の 長寿灌頂)の <u>rjes gnang</u>	KPN, 67b
丙寅年 (1686)	クレーンベルチ ルの会盟	オイラトの左翼 の首領ラプテ ン・カンドー・ クンサンなどの 何人かの首領	<u>phyag dbang</u>	KPN, 68a
丙寅年 (1686)	クレーンベルチ ルの会盟	ザヤ・パンディ タ	<u>phyag dbang</u>	KPN, 68b
辛未年 (1691)	黄寺	ザヤ・パンディ タ	送別(phebs skyel)の <u>phyag dbang</u>	KPN, 71b
癸酉年 (1693)	紫禁城	ザヤ・パンディ タ	長寿灌頂(tshe dbang)	KPN, 72a
甲戌年 (1694)	康熙帝の狩獵地	ザヤ・パンディ タ	<u>phyag dbang</u>	KPN, 72a
甲戌年 (1694)	ツォンカパの命 日チベット暦 10月25日に行 われる法要	ザヤ・パンディ タ	長寿灌頂(tshe dbang) 如意輪白ターラーを本尊とした法 要、黒文殊の <u>rjes gnang</u>	KPN, 72a
丁丑年 (1697)	ジェブツンダン パ旅行中の天幕	ザヤ・パンディ タ	レーチュン(ras chung +pa=カギユ派 の有名な高僧、ミラレパの弟子)派流 の白い阿弥陀仏の無上ヨーガ流の <u>rjes gnang</u>	KPN, 72b
戊寅年 (1698)	五台山	五台山の僧侶た ち	<u>rjes gnang</u> *何の灌頂かは不明。	KPN, 73a

戊寅年 (1698)	五台山	康熙帝の二人の 妃	<u>phyag dbang</u>	KPN, 73a
戊寅年 (1698)	五台山から紫禁 城に戻る道中	ザヤ・パンディ タ	無量寿仏とハヤグリーヴァ (hayagriiva・馬頭観音)を合体させた 灌頂 *授けたとは記されていない	KPN, 73a
壬午年 (1702)	ハルハにおける ジェブツンダン パの天幕	タツアク・ジェ ドゥン・リンポ チェ テモ・トゥルク	<u>phyag dbang</u>	KPN, 74a

注目すべきは、ジェブツンダンパが求められ、または行った灌頂のほとんどが「phyag dbang(チャク・ワン)」「rjes gngang(ジェ・ナン)」のいずれかであるという点である。「phyag dbang」は、直訳すれば「手灌頂(phyag=手、dbang=灌頂)」となり、手で頭を撫でるといような簡易的な灌頂のことをいう。「略式灌頂」と解釈されることもあり、灌頂を何らかの理由で行えない場合に仮になされる灌頂ともいえる。また「印契」を授ける儀式という説もあり、いずれにしても正式な灌頂の一部の儀式と捉えていいかもしれない。「rjes gngang」は、蔵漢大辞典に「允許」とあり、示された仏を本尊とする修行の許可を意味する。やはり灌頂そのものではなく、灌頂の一部の儀式といえる。

ジェブツンダンパが「dbang」ではなく、「phyag dbang」や「rjes gngang」ばかり行った理由をザヤ・パンディタは以下のように説明する。

〔ジェブツンダンパは〕常に、「幾つかの允許(rje gngang)の類を行うだけで、大灌頂(dbang chen)の類をすることはなく」とおっしゃられ、決して〔大灌頂を〕することはなかった。それについても、「齋戒などを正しく行わずにマンダラに入る」〔ことはいけない〕という言葉と一致していらっしやった。とくにケドゥブ一切智者⁷⁸はこうおっしゃっている。

「もし師が儀軌とかタントラの意味も知らず、密教戒を守らず、瞑想ヨーガも行わず、齋戒なども正しくせず、勝手なことをすると、弟子を育てるといっても、灌頂(dbang)の影しかない。」

〔さらに〕「占いと暦法と医者言葉の言葉を聞いて、密教戒を棄てた弟子に対して、百回灌頂を献じるその代償としては、地獄に行くための修行であり、それは灌頂の影だけである。」

そうおっしゃられているように、私のように灌頂とは名前だけのいい加減なことをする者を批判するために、〔ジェブツンダンパは〕実際的な行いをされたようである。
[KPN, 74b-75a]⁷⁹

KPNによると、ジェブツンダンパが灌頂を行わなかった理由は、「儀軌やタントラの意味も知らず、密教戒を守らず、瞑想ヨーガも行わず、齋戒なども正しく行なわなかった」

からである。また、それと同じ状況下にあつて、なおも灌頂を行っていたと思われるザヤ・パンディタのような者を批判するため、身をもって灌頂の禁止を体現したということになる。ザヤ・パンディタは、20年近くチベットに留学していたので、「名前だけのいい加減なこと」とはいえ、灌頂を行えた可能性は十分にある。対して、ジェブツンダンパが灌頂を行わなかったのは、そのチベットでの修行期間の短さから単純に灌頂を行う資格がなかったからかもしれない。その事実を曖昧にするために、ザヤ・パンディタはジェブツンダンパが灌頂を行わなかったことを正当化しているのかもしれない。さらに、ザヤ・パンディタは、ジェブツンダンパが灌頂を行わなかった別の理由を以下のように述べている。

さらに聖文殊菩薩が、聖大ツォンカパに対して「灌頂の類(dbang bka'i rigs)をしてはいけない。そうでなければ寿命が短くなり、悉地を得ることも遅くなってしまい、仏教に対しても利益が少ないであろう。」とおっしゃり、[ツォンカパが]在世中に允許(rjes gnang)以外に、灌頂(dbang)を決して行なわれなかった理由はこれなのであると、ラマ・トクデンパ⁸⁰が御書きになった聖ツォンカパ伝の補遺には説かれている⁸¹。このように[ジェブツンダンパは]御考えであったのであろうか。トクデンパがおっしゃられているように、[ツォンカパが]允許(rjes gnang)と灌頂の類(dbang bka'i rigs)をなさらなかったというのなら、[世に流通している]グヒヤサマージャの灌頂(dbang)⁸²の伝承系譜と允許(rjes gnang)伝承系譜で、ツォンカパの名を引いているものは何であれ、[本当に聖ツォンカパがしたものかどうか]検討すべき対象となろう。[KPN, 75a]⁸³

ここでは、「寿命が短くなり、悉地を得ることも遅くなってしまい、仏教に対しても利益が少ない」ということが、ジェブツンダンパの灌頂を行わなかった理由としてあげられている。つまり、ジェブツンダンパは、ゲルク派の創始者であるツォンカパが従った文殊菩薩⁸⁴の教義に忠実であったのであり、灌頂を行えなかったわけではないということになる。しかも、そのツォンカパが灌頂を行わなかったというのなら、世に流通しているツォンカパによる「グヒヤサマージャの灌頂の伝承系譜と許可灌頂の伝承系譜」とは一体何なのかというと、むしろツォンカパが行ったとされる灌頂の方を検討すべきであるという。

さて、ここで「phyag dbang」や「rjes gnang」ではなく、本来の「dbang」すなわち灌頂が実際に行われる場面を KPN から引用する。灌頂儀礼の全貌ではないが、使用される名詞や動詞が、ジェブツンダンパが行なった「phyag dbang」や「rjes gnang」のものとは明らかに異なる点が指摘できる。

その時、この主(ジェブツンダンパ)は「最高なる勝者王(ダライラマ5世)が、ヴァジラアーヴァリー(『金剛蔓 rdo rje phreng ba』)の灌頂(dbang)を受けた(gnang⁸⁵)時の六転輪王(khor lo bsgyur drug)の灌頂を授ける日、[ダライラマ5世が]すべての骨飾りなどを御召しになって、非常に美しい姿で御座りになっていた。」とおっしゃられて、長い間、御泣きになっていると、尊者の妻(rje btsun ma)も、「泣かないで涙を御拭きになって下さい」と何度も申し上げたのであるが、[ジェブツンダンパは]泣き止むことはなかった。[KPN, 74b]⁸⁶

この引用からは、ジェブツンダンパの別の側面が見えてくる。まずは、「rje btsun ma」の存在であり、「ma」が女性を表す言葉であること、または文脈から、ジェブツンダンパが妻帯していたことを窺わせる。さらに、次の引用はターラナータの転生者としてのジェブツンダンパが、ダライラマ5世に対してどのような思いを抱いていたかを窺わせる。ターラナータの宗派であったチョナン派を禁教としたダライラマ5世との因縁について、1つの実情がここにあるかと思われる。

以前に、最高なる勝者王(ダライラマ5世)が、「聖クンガーニンポ(ターラナータ)を嫌悪している」という言葉を自伝の中に書いていらっしやったことと、タクテン⁸⁷の銀の舍利塔を破壊したことにより、[私(ザヤ・パンディタ)はジェブツンダンパがダライラマ5世のことを]見たところ少し不快に思われているのではないかと間違っ
て考えていたが、そのような疑いの心は、黒い穴の中に太陽が昇ったかのように晴れ、[この自分の思い違いについて]直接申し上げることはできなかったけれど、後悔して心の底から懺悔申し上げた。[KPN, 74b]⁸⁸

もちろん、以上のことは、KPNが著された時代のハルハの状況や、チベットやジュンガル、清朝との関係、そしてザヤ・パンディタ自身の立場も踏まえて判断されるべきことである。そして、17世紀のハルハについての研究は、KPNがなぜこのようにして著されなければならなかったのかということも論じられるべきであろう。その意味として、KPNに記されたジェブツンダンパ像は実に多くのものを示唆しているのである。

小結

まず、ジェブツンダンパは、幼少期からチベット仏教のゲルク派に属していた。また、トシェート・ハーン家の者であったため、チベット側から特別な待遇を受けていた。その最たるものは、高僧のトゥルクとして認定されたことであろう。チベットにおける修業期間が短かったにもかかわらず、さらには灌頂を行わなかったにもかかわらず、ジェブツンダンパが高僧とされているところに、これがいかに特別な待遇であったことが分かる。

ここで、ジェブツンダンパがトシェート・ハーン家の者であり、そのためにチベット側から特別な待遇を受けていたことなどによって、そもそもジェブツンダンパがいわゆる高僧に値した僧であったか否かという問題が浮上する。もちろん、これを1686年のクレンベルチルの会盟でジェブツンダンパがガンデン寺座主に対して師礼を怠った理由にすることはできない。もっとも、ジェブツンダンパをターラナータの転生者であることからチョナン派の僧とし、そのチョナン派がダライラマ5世によって禁教にされたことから、クレンベルチルの会盟における師礼問題が起こったとする見方も問題がある。そこで、次なる展開として、KPNを著作したザヤ・パンディタがどのような意図でジェブツンダンパ像を残したかということについて、当時のハルハの状況を踏まえて、ジェブツンダンパにまつわる諸問題を考察する必要があるかと思われる。

第3節 清朝とジュンガルの抗争およびジェブツンダンパの転生問題

第1項 抗争にいたる経緯

チベットにおけるダライラマ5世を戴く政権すなわちガンデンポタンは、1642年にオイラトを形成していたホシュートのグーシ・ハーンがチベットを統一したことによって誕生した。以来、グーシ・ハーンの直系は代々チベットの王として君臨し、政権を担っていたゲルク派を後援した。そして、同族のジュンガルからも多くの僧がチベットに入った。これらの僧の留学先を割り出すと、その多くがゲルク派3大僧院の1つデプン僧院のゴマン学堂に属していた [石濱2011, 第4章]。デプン僧院は歴代のダライラマが座主を務める僧院でもあり、このことはチベット政府の中枢部とジュンガルが繋がっていたことを示している。つまり、当時、ジュンガルのガルダンを敵に回すことはチベット政府を敵に回すのと同義であった。このことは、清朝においても同じことであった。

クレンベルチルの会盟後の1687年、康熙帝は、ガルダンの介入によって再び緊迫し始めたハルハ情勢に際し、ダライラマ5世に書状を送り⁸⁹、戦いの回避を促すように要請した。同時に康熙帝は、ガルダンとトシェート・ハーンに対しても抗争不要の勅を発したとされるが⁹⁰、これらはすべて効果がなかったという。というのも、ここではチベット政府が動かなかったからである。その理由としては、やはりジュンガルとの繋がりが考えられる。そして、その点は康熙帝も理解していたようで、このハルハとジュンガルの対立において、途中からガルダンに全権を委ねているのである⁹¹。結果、1688年のガルダンによるエルデニ・ジョーの破壊、さらにはガルダンとトシェート・ハーンの全面抗争へと発展し、ついにハルハは潰滅することになった。

ジェブツンダンパとトシェート・ハーンは、属民とともに清朝の領内(内モンゴル)に逃れた。その際、康熙帝はトシェート・ハーンに出兵の禁止を命じ、「もし、オイラト(ジュンガル)が先に爾に兵を加えてくるのであれば反撃してもよいが、爾が先に仕掛けるのであるなら、乱とみなして処する」とした⁹²。また、ガルダン側にも使者を通じてハルハの衆をガルダンに引き渡すこと、そして清朝の方でジェブツンダンパとトシェート・ハーンを捜索して捕らえたなら、これらも引き渡すことを明らかにした⁹³。

康熙帝の考えは以下のものであったかもしれない。ガルダンの標的は、あくまでジェブツンダンパとトシェート・ハーンである。ガルダンが直接、清朝を攻撃する可能性は低いであろう。つまり、ジェブツンダンパやトシェート・ハーンが動かなければ、清朝とジュンガルの関係が悪化することない。そのためか、この時、トシェート・ハーン側から再三に亘って出兵の承諾と軍事支援の要請があったが、康熙帝は一貫して沈黙し続けたとされる⁹⁴。

清朝にとって、ハルハは古くからの「職貢の国」であった。しかし、康熙帝は、積極的にハルハを保護しなかったばかりか、別のモンゴル諸集団からのトシェート・ハーン支援も拒否したとされる⁹⁵。ガルダンの勢力を高く見積もっていたともされるが、はたしてどうであったか。

ところで、このようにガルダンとの対立を極力避けようとしていた康熙帝ではあったが、

同時にここでは康熙帝の別の側面も窺うことができる。まず、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンは、清朝に亡命する際、10余万人ものハルハの衆を率いていた⁹⁶とされるが、康熙帝はこれを迎え入れ、ハルハの衆に手厚い救済を施すのであった。そして1690年、ガルダン軍の東進、南下が実行され、清朝との衝突が内モンゴルのウランプトンで勃発した。当初、康熙帝はガルダンとの交戦を回避するよう指示したが、相手が清朝の領地に入ったので否応なく迎え撃つことになった。この戦いは、清朝軍が本格的に動く前にガルダンが全軍を引き揚げたので停戦となったが、今後もガルダンと交戦することは十分に考えられた。1691年のドロンノールの会盟とは、清朝がハルハを属国にすることで、ガルダンとの交戦における大義名分を得るといった目的もあったのである。

1690年のウランプトンの戦いは、当初、ガルダン側が有利に進めていたようである。ガルダンが講和の条件として持ち掛けたのは、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンの引き渡しであった[岡田1979, p.34]。ガルダンが清朝を攻撃する大義名分とは、依然としてダライラマ5世の敵対勢力を処罰することであった。つまり、この大義名分に応じるかたちで交戦するなら、清朝もダライラマ5世およびチベット政府に敵対する勢力として見做されてしまう。

1691年のドロンノールの会盟とは、清朝がハルハを属国にしたということで認知されている。そして、このように清朝がハルハを属国にすることで、ガルダンとの戦いに別の意味が具わったことは、何よりも大きかったと思われる。ジェブツンダンパとトシェート・ハーンが本当にダライラマ5世およびチベット政府の敵対勢力なのかというのは別にして、属民の安全が脅かされるのであれば、当然の行為としてガルダンを迎え撃たなければならない。これは、ウランプトンの戦い前に、ガルダンが康熙帝に書状で誓言した「中華皇帝の所有する衆はあえて侵さない」⁹⁷の逆手を取ったものである。これでようやく、清朝はガルダンの動きを封じることができたのである。

第2項 康熙帝とジェブツンダンパ

ガルダンに対する康熙帝の親征は1696年から行われるので、ドロンノールの会盟から5年の月日が経過したことになる。その間、両者の間に大きな衝突はみられなかった。しかし、その間も常に両者の対立は続いていたようである。ガルダンは、終始、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンの引き渡しを要求した。時に、ガルダンは、この2人の引き渡しとハルハの民衆の返還が、約束として果たされていないと強い文面で康熙帝に迫った。しかし、康熙帝は、その約束とはドロンノールの会盟以前のもので、その時とは状況が異なると要求を退けた⁹⁸。

両者の折り合いは一向につかなかつたが、すでに情勢は康熙帝の方に傾きつつあった。というのも、ジュンガルでは、1689年からガルダンの甥であるツェワン・ラプタン(tshe dbang rab brtan)がガルダンから離れて一派を形成し、1691年にはジュンガル内と東トルキスタンをほぼ手中に収めていたからである。ツェワン・ラプタンは、清朝とも連絡を取っていた。つまり、東進中のガルダンは、その間で孤立するかたちとなった。しかし、依然として康熙帝はガルダンに手を出さなかった。その理由は定かでないが、例えば、ガル

ダンがジュンガルから切り離されたとしても、まだチベット政府との繋がりが疑われていたとも考えられる。康熙帝がガルダンの征討に慎重であったことと、ザヤ・パンディタが KPN でガルダンを完全な敵として見做さなかった点は、無関係でないのかもしれない。結局、康熙帝は、ガルダンがモンゴル高原を東進して清朝軍の間近に迫るまで⁹⁹、自ら動くことはなかった。

ところで、なぜ、康熙帝はダライラマの教義に背いたとされるジェブツンダンパとトシェート・ハーンを匿い、再三にも互るガルダンの引き渡し要求を拒否し続けたのであろうか。そもそも、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンは、実際にダライラマとチベット政府の敵対勢力にあたる存在であったか。もしそうなら、康熙帝は即座にガルダンの要求に応じていいはずである。しかし、康熙帝は、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンをガルダンに引き渡すことはなかった。このことは何を意味しているのか。KPN には、これらの疑問に対する答えともいえる記述がある。まるで、当事者でもあったザヤ・パンディタが、清朝とハルハの関係について再考を促しているかのようでもある。

1691 年のドロノールの会盟から 1696 年の康熙帝の親征までの 5 年とは、KPN によると、ジェブツンダンパと康熙帝が友好を深めた期間でもある。そして、これによって清朝とハルハの関係は別の領域に入ったともいえる。

〔ドロノールの会盟〕

skyes bdag という辛未年(1691 年)、4 月、ドロノールという地に、皇帝(gong ma rgyal po=康熙帝)が御出ましになった。この主(ジェブツンダンパ)とハルハの 2 ハーン¹⁰⁰をはじめとする大小すべての首領たちに、皇帝は謁見を賜った。この主(ジェブツンダンパ)は他の者たちよりも先に皇帝の天幕に招かれ、相互に会見のカターを献じ、会合されて、心を一つに合わすようにして楽しく過ごされた。それから、宴席に御出ましになり、盛大な宴会が開かれた。

ある日、皇帝もこの主(ジェブツンダンパ)の天幕に御出ましになった。前世において何度も施主と応供の関係であったため、両者は心を寄せ合うこと比類なくなさった。その時、たくさんの金銀の器と、千両の銀と、皇帝の天幕と、鞍付きの馬などを献じた。[KPN, 70a]¹⁰¹

〔北京巡錫〕

その年(1691 年)の冬、[ジェブツンダンパは]紫禁城に御出ましになり、請われるままに大宮殿へ御出ましになった。その時、以前に勝者王一切智者(ダライラマ 5 世)が御出ましになった時¹⁰²のように、皇帝(康熙帝)の伯父と兄などをはじめとする 8 人の大王と、他にも大小多くの貴族が宮殿の外側に木綿の天幕を張って、御茶接待などと共に盛大な迎撃を行った。

それから、[ジェブツンダンパは]宮殿に招かれ、皇帝も迎撃に御出ましになり、2、3 日ほど宮殿の中に滞在されて、沢山の御話をなされた。[KPN, 70a-70b]¹⁰³

〔皇太后の葬儀〕

11月、シャルカイ・フレー(shar ka'i khu re)に、前皇帝(順治帝)の御母堂である皇太后¹⁰⁴が建てられた、等身大の釈迦牟尼像、一肘ほどの無量寿像 100体と、皇太后の葬儀に建立された金字カンギュールに落慶申し上げるために、この主(ジェブツンダンパ)を御招きになった。その日、御前の御召し物を手本に作られたブルカ(bul ka)の裏地のついたローブ、狐によって作られた装束で緞子の裏地がつき真珠の飾りのついた外套、狐のゲルク派黄帽子、カルルク(gar blug)の金剛によって飾られ、金糸によって作られたすばらしい緞子製の袈裟と、シンシンチャン(shin shing cang)によって作られた御召し物、真珠や珊瑚などの宝によって飾られた御履きものなど装束一式を献じたものを、皇帝(康熙帝)を喜ばせるために〔ジェブツンダンパは〕御受け取りになられた。

[KPN, 70b]¹⁰⁵ —中略—

anggi ra という壬申年(1692年)の秋、皇帝(康熙帝)が狩猟地において北へ向かって行かれた時に、〔ジェブツンダンパも〕そちらの方に向かわれて、皇帝と会合をなさり親しく語り合われた。

dpal gdong という癸酉年(1693年)の夏、大皇帝(康熙帝)の病の床に〔ジェブツンダンパは〕招かれて、病氣平癒のための法要をマハーカーラとターラー菩薩を本尊にして行った。その時、病を清め、そこから脱するという種を置いていったのであろうか、皇帝の病は速やかに癒えた。

〔康熙帝は〕大きくて素晴らしいたくさんのカターと、二十匹の緞子と、一千両の銀を〔病氣平癒儀礼のお礼に、ジェブツンダンパに対して〕献じた。この時、私(ザヤ・パンディタ)も〔ジェブツンダンパに〕長寿灌頂をお願いして、チャンキャ・フトクトに対しても御遣いを申し上げた。

その秋、大皇帝が狩猟地に御出ましになる時に、また以前のように〔ジェブツンダンパと康熙帝は〕会合された。そして、〔康熙帝がジェブツンダンパに対して〕盛大な奉仕を行われた。

dngos po という甲戌年(1694年)の秋、皇帝が狩猟地に御出ましになる時に、また以前のように〔ジェブツンダンパと康熙帝は〕会合をされた。その冬、私(ザヤ・パンディタ)も灌頂を授かりに行った。

五供節(lnga mchod=燃灯節)¹⁰⁶において、grol grol(?)していた時に、長寿灌頂と如意輪白ターラーを本尊とした法要、黒文殊の許可灌頂も御願ひした。御前(ジェブツンダンパ)の御召し物、カターを伴った銀のマンダラ、敷物、座布団、2頭の駿馬の贈り物も授けた。その時、非常に乱れた時代¹⁰⁷に損傷した五仏と、八大仏塔など、大小多くの信仰の拠り所の修繕を行い、落慶儀礼もなされた。

na chod ldan という乙亥年(1695年)の秋、以前のように〔ジェブツンダンパは〕大皇帝と会合をされた。その間(snga phyi bar gsum=前・後・中の三つ、始終)、八部族、アパカ、スニッド、ウツメルチン、オールドスなどの大小の首領たち、それから身分の高い者と低い者の僧俗、会見を求める者多くの者達に対して、正法の雨を降らせて、彼らが将来仏の道に行くように導いた。その年、〔ジェブツンダンパの〕厄年の御祓い法要として、カンギュールを何回も読むなどの法要も入念に行われた。[KPN, 71b-72b]¹⁰⁸

KPNによると、ジェブツンダンパと康熙帝の交流は、この後も頻繁に行われた。1696年から始まる康熙帝による親征の最中も、1回目の遠征(1696年の春から夏にかけて)と2回目の遠征(1696年の秋から冬にかけて)の間に一度、そして3回目の寧夏遠征(1697年の春)の時は、ジェブツンダンパが現地に招かれて両者の会合が行われたとされる。ガルダンとの戦いが終わった後も、1697年の冬にジェブツンダンパは北京に招かれ、康熙帝の公主の婚礼¹⁰⁹に列席し、また大クトル¹¹⁰の法要を行い、そして翌1698年の正月の法要では、ジェブツンダンパと康熙帝は同じ高さの席に並んで座り、聖と俗の多くの者たちに会い、さらにその後は連れ立って五台山を巡礼している。また、その年の秋にも両者は再会し、ともにウラ(u la)という地に赴き、さらに連れ立って紫禁城に戻りそこでロサル¹¹¹をしたというので、この年のジェブツンダンパの北京滞在も秋から冬にかけて年を跨いだものと思われる。そして、年が明けると(1699年)、両者は連れ立って普陀落山(浙江省)を巡礼した。その年の秋にも両者は康熙帝の狩猟地において再開し、冬(1700年)はロサルをしたというので、ジェブツンダンパは毎年のように秋には康熙帝と再会し、そして冬には北京で新年法要を行っていたことが窺える。1701年も、1702年も同様であった。

KPNの記述は1702年をもって終わるが、ジェブツンダンパと康熙帝の交流は、以降も続いたとされる。1721年にジェブツンダンパが北京を訪れた際には、康熙帝は「癸卯の年(1723年)、私は70歳、あなたは90歳になる。大いに祝うべき年であるから、あなたは必ず来るように。決して約束を破ってはいけない」と述べたという。しかし、康熙帝は1722年の11月8日に死去した。ジェブツンダンパは約束を守り、北京を訪れ康熙帝の柩に対面したが、そのまま発病し、1723年2月19日に入寂した。雍正帝¹¹²は、康熙帝の崩御とジェブツンダンパの入寂が同じ甲午の日であったことに驚き、ジェブツンダンパは世の常の僧ではないとして敬意を表したとされる。ジェブツンダンパと康熙帝の繋がりが人知を超えたものであったとする逸話である[岡田1979, p193]。

これほどに、康熙帝はジェブツンダンパとの友好関係を重んじたのである。対するガルダンは、ジェブツンダンパに一度も会うことなくダライラマ5世の教義に違う者として、これを理由にハルハを壊滅させた。清朝との戦いの時も、常にこれを大義名分にしていた。しかし、康熙帝の対応からは、ガルダンが述べるようなジェブツンダンパ像は窺えない。そこに、KPNを著したザヤ・パンディタの意図があるように思われる。

ザヤ・パンディタがKPNを著したとされる1700年頃のハルハは、はたしてどのような状況であったか。清朝の史料を見る限りでは、宗教的権威のジェブツンダンパがダライラマ5世の教義に背いたことでジュンガルのガルダンに侵入され、ついには清朝の属国になったともとれる。そして、そのような状況であったなら、ザヤ・パンディタが残したジェブツンダンパ像とは、まるでそのハルハの正当性を取り戻すかのように作用している。例えば、第2節でも述べたように、ジェブツンダンパはダライラマの宗派であるゲルク派の僧であった。また、トシェート・ハーン家の者であり、チベット側からは相当に厚遇されていた。さらに、ターラナータの転生者とされても、そのことでダライラマ5世に敵対するわけでもなく、むしろ最高の敬意を払っていた。そして、第3節では、清朝との関係において、康熙帝とジェブツンダンパが施主と応供の理想的な繋がりとして描かれている。すなわち、康熙帝はジェブツンダンパからハルハの統治者として認められ、またジェブツ

ンダンパは康熙帝からダライラマ 5 世の教義に違わない正当なチベット仏教僧として認められていたというのである。

ところで、そのような KPN であっても、依然としてジェブツンダンパがターラナータの転生者であることは明記されている。そして、その一点のみで、結局、ジェブツンダンパはダライラマ 5 世の教義に違う者であったとされてしまうのである。しかし、そもそも、ジェブツンダンパは本当にターラナータの転生者であったのであろうか。実は、これこそがジェブツンダンパそのものについての考察の余地ともいえるのである。

第3項 「ジャムヤン・トゥルク」としてのジェブツンダンパ

チベット語史料の中には、ジェブツンダンパの前世を「ジャムヤン・トゥルク」とする記述も見受けられる。そもそも、ジェブツンダンパという名は、直訳すれば「聖なる尊者」くらいの意味であり、もともと特定の人物名や化身名を指すものではなかったようである。KPN によると、トシェート・ハーンの息子がダライラマ 5 世とパンチェンラマからジェブツンダンパの転生者として認定されたのは、本人が 5 歳の時にウエンサ・トゥルクから出家の戒を授かり、その報告がチベット側に行われた時であった。

御年 5 歳(1639 年)で座に御付けすることにより、縁起が整った。ケドゥブ・サンゲ・イエーシェーの転生者であるウエンサ・トゥルクが出家の戒師をなさり、御名ロサン・テンペー・ゲルツェンと御付けし、マハーカーラの許可灌頂も献じた。それから¹¹³、勝者父子(ダライラマとパンチェンラマ)に御報告すると、ジェブツンダンパ(rje btsun dam pa)の転生者(sprul sku)という認定を賜った。[KPN, 64a]¹¹⁴

つまり、この時点において、ジェブツンダンパは何らかの「聖なる尊者」のトゥルクとしてしか認められていなかったことになる。それが、後にターラナータの転生者として認定されるのである。KPN には、ジェブツンダンパ自身の回想として、本人が 1649 年からのチベット留学時に、パンチェンラマからターラナータの転生者として認められた話があげられている[KPN, 64b]。

『ダライラマ 5 世伝』(D5N)には、ジェブツンダンパがチベットへ留学する以前、1642 年に、チベットを訪れたハルハの使者の中にトンコルの転生僧という者がいて、ダライラマ 5 世がその僧にガワン・ジャムヤン・ルンドゥブ(ngag dbang 'jam dbyangs lhun grub)の名を授けるという場面がある。そこでは、さらにトンコルの転生僧は 3 人存在することが述べられている。『パンチェンラマ 1 世伝』では、その 2 人目のトンコルの転生僧もこのハルハの使者の中にいたとし、名をジャムヤン・ロサン・テンジン('jam dbyangs sprul sku blo bzang bstan 'dzin)としている。そして、石濱[1986]によると、残る 3 人目のトンコルの転生僧こそジェブツンダンパではなかったかとしている[石濱 1986, p.85]。

トンコルの転生僧というと、第 2 章・第 1 節でも取り上げた、トンコル・ジャムヤン・チュージェー・ユンテン・ギャンツォ(stong 'khor 'jam dbyangs chos rje yon tan rgya mtsho)があげられる。1578 年のアルタンとダライラマ 3 世の会見後に、ダライラマの代理としてト

ウメトに入り、アルタンのもとでチベット仏教の布教に尽力した僧であったとされる。このトンコルの転生僧は第2代であったが、この僧が1587年に没した後は2人の転生者が生まれたとされ、それぞれの名はゲルワ・ギャンツォ(rgyal ba rgya mtsho)、ジャムヤン・ギャンツォ(jam dbyangs rgya mtsho)であったという。そして、そのうちジャムヤン・ギャンツォの方の転生者としてあげられているのが、上述の1642年にチベットを訪れたガワン・ジャムヤン・ルンドゥブとジャムヤン・ロサン・テンジンであったという[石濱1986, p.86]。

トンコルの3人目の転生僧をゲルワ・ギャンツォの転生者とすることも考えられるが、石濱氏は、1642年に、実際にチベット入りしたのはガワン・ジャムヤン・ルンドゥブとジャムヤン・ロサン・テンジンの2人であり、そこで報告されたであろうジェブツンダンパも含めて、ダライラマ5世がトンコルの転生僧は3人いることを把握したのではないかとしている。これは、この時のダライラマ5世がハルハの使者に対して、トンコルの2人の転生僧とは別に、「ジャムヤン・トゥルク」という者に指導僧を派遣することを約束し、さらに、この「ジャムヤン・トゥルク」宛てに書簡を出していることから推察できる。つまり、トンコルの転生僧に多く見られる「ジャムヤン(=文殊)」の称号から、この「ジャムヤン・トゥルク」をトンコルの3人目の転生僧とすることができるのではないかということである[石濱1986, p.86]。

では、なぜ「ジャムヤン・トゥルク」がジェブツンダンパに該当するのかというと、ダライラマが派遣した「ジャムヤン・トゥルク」の指導僧と、KPNに出てくるジェブツンダンパの指導僧が一致するからである。

[ダライラマ5世は] デブン僧院の密教行者ニェル・グンナン・チュージェー(gnyal gung snang chos rje)をジャムヤン・トゥルク(jam dbyangs sprul sku)の指導僧(yongs 'dzin)として送る約束[を伝え]、一中略— ジャムヤン・トゥルクに韻文の手紙を出した。
[D5N, ca, 113a2-4]^{1 15}

ニェル・グンナン・チュージェーは、ジェブツンダンパのチベット留学に同行し、その時、名をソナム・タクパにしたとD5Nにはある[D5N, ca, 157a3-6]。そして、次の引用は、KPNにおいてジェブツンダンパの指導僧が招かれる場面である。

デブン大僧院の密教僧であり、『カダム宝冊』(bka' gdams glegs bam)にも預言されている師ソナム・タクパが教育係として招かれた。[KPN, 64a]^{1 16}

この時点で、ジェブツンダンパがチョナン派ターラナータの転生者を意味する「チョナン・トゥルク」ではなく、「ジャムヤン・トゥルク」とされているところに、ジェブツンダンパを「ジャムヤン・トゥルク」とする考えの生じる所以がある。しかし、この「ジャムヤン・トゥルク」においては、もう一つ別の岐路がある。KPNの著者であるザヤ・パンディタは、自身の『ザヤ・パンディタ自伝』(以下、『自伝』)においてはジェブツンダンパの前世を以下のように記している。

癸巳年(1653年)、インド・チベットすべてにおいて、賢者や行者の生を多く得た、ジャムヤン・チュージェー(jam dbyangs chos rje)の転生者で、北方の法と有情の利益のために望み通り良き生まれとなった、ジェブツン・ロサン・テンペーゲルツェン(rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan)の尊顔に拝して、長寿灌頂を深くお願いし、ノヨン・フトクト(no yon khu thug thu)という称号を賜った。(『ザヤ・パンディタ自伝』, 328a)¹¹⁷

ここで記される、ジェブツンダンパ(ジェブツン・ロサン・テンペーゲルツェン)の前世とされるジャムヤン・チュージェーが、上のトンコル・ジャムヤン・チュージェー・ユンテン・ギヤムツォを指すのであれば、この記事はジェブツンダンパが「ジャムヤン・トゥルク」であったことを裏づける有力な証拠ともなり得る。しかし、このジャムヤン・チュージェーには、もう一人該当する僧がいるのである。D5Nでも触れられている、1642年にダライラマ5世がハルハの使者を通して「ジャムヤン・トゥルク」宛てに出したとされる書簡には、以下のような題名があった。

ジャムヤン・チュージェー・タシペーテンの生まれ変わり(skye ba)といわれるチョナン派のトゥルク(sprul sku)、クンガー・ニンポ(kun dga' snying po)の転生者(wang srid)が、ハルハのトシェート・ハーン家に生れたことを告げる。(『ダライラマ5世の手紙集』, 44a)¹¹⁸

ジャムヤン・チュージェー・タシペーテン(jam dbyangs chos rje bkra shis dpal ldan, 1379-1449)は、ゲルク派3大僧院の1つであるデプン僧院を創建した僧であった。そして書簡には、ジャムヤン・チュージェー・タシペーテンの生まれ変わりがチョナン派のトゥルクすなわちターラナータ(クンガー・ニンポ)であることが記されている。なぜ、ジャムヤン・チュージェー・タシペーテンがターラナータの前世になるのかというと、以前にチョナン派がゲルク派との友好を図るために、このデプン僧院の創建者をターラナータの転生譜に加えたからであるという[石濱 1986, p.87]。しかし、ダライラマ5世はこのことをあまり良く思っていなかったらしく、これは後のダライラマ5世がターラナータを嫌悪する要因の1つとしてあげられている。

チョナン・トゥルク(ターラナータ)は、ジャムヤン・チュージェーの生まれ変わりなのであろうか。デプン僧院の方に大なる浄相が見られるということであるが、それは物影にひっそり隠れて事をなし、狡猾にして真実を貶める者であらう。[D5N, ca, 107a]¹¹⁹

書簡によると、ダライラマ5世は、ターラナータの前世がジャムヤン・チュージェー・タシペーテンであったことを認めているが、その真意は分からない。また書簡は、D5Nで言及されているような「ジャムヤン・トゥルク」宛てにはなっていないく、さらに日付がないことから、後世になって書き換えられた可能性もあるという。そして、書簡に記されている「トシェート・ハーン家に生まれた」子(ジェブツンダンパ)の指導僧「ソナム・タ

クパ」は、先述した通り、この書簡が出されたとされる 1642 年の時の呼称ではなかった。ジェブツンダンパのチベット留学時に命名されたとする D5N が著された 1690 年前後になって現れる呼称ともいう[石濱 1986, pp.97-98]。つまり、この書簡は大いに信憑性を疑わせるのである。

教えを聴聞するという鉄鉤によって、真夜中のうちにある顕教と密教を、最高のものとして引き上げる弟子(ジャムヤン・トゥルク)を、指導する賢者ソナム・タクパ・・・(『ダライラマ 5 世の手紙集』, 44b)¹²⁰

しかし、もしこの書簡の内容が 1642 年の実際のもので一致するのであれば、「ジャムヤン・トゥルク」という存在は、むしろジェブツンダンパがターラナータの転生者であることを裏づける証拠ともなる。

ザヤ・パンディタが『自伝』で述べたジャムヤン・チュージェーが、トンコル・ジャムヤン・チュージェー・ユンテン・ギヤムツォを指しているのか、ジャムヤン・チュージェー・タシペーテンを指しているのかは、判然としないところである。しかし、ザヤ・パンディタは、KPN においてジェブツンダンパの前世者をターラナータとしているので、『自伝』におけるジャムヤン・チュージェーが、ターラナータの前世者とされるジャムヤン・チュージェー・タシペーテンを指しているのではあれば、そこに矛盾はない。

いずれにしても、ジャムヤン・チュージェーがターラナータに転生し、さらにターラナータがジェブツンダンパに転生するという説は、後にジェブツンダンパの正しい「転生」として次第に定着していくことになる。時代は下るが、『モンゴル仏教史』¹²¹には以下のように記されている。これは現代の一般的なモンゴル人の認識とも一致する。

さらに、ハルハの大いなる地に成就者の法輪が移された。ナクポ・チョーパと、一切智者ジャムヤン・チュージェーを内に具えた大ターラナータの最上なるトゥルク、見たところ歴史上の仏陀釈迦牟尼であり、太陽と称され、仏陀の行いを示すために現れた、ジェブツンダンパ・ロブサン・テンペー・ギェルツェン……(『蒙古佛教源流』, p.292・『モンゴル佛教史』研究〔四〕, 19504-19508, p.148)¹²²

第 4 項 タクテン・プンツォクリンの改宗および修復とタシルンポ僧院の存在

ダライラマ 5 世が認識していた「ジャムヤン・トゥルク」は、『モンゴル仏教史』にもあるように、後世に「ターラナータの転生者ジェブツンダンパ」として定着していく。そして、その定着の過程に、ターラナータの「前世」とされるジャムヤン・チュージェーが何らかの関わりをもっていることは確かであろう。

KPN の著者であるザヤ・パンディタは、1680 年の記述をもって終わる『自伝』¹²³の中で、ジェブツンダンパのことを「ジャムヤン・チュージェーの転生者で、北方の法と有情の利益のために望み通り良き生まれとなった、ジェブツン・ロサン・テンペー・ギェルツェン」¹²⁴と記している。これは、KPN で、ジェブツンダンパがパンチェンラマからター

ラナータの転生者として認定されたことを記す以前のことであり¹²⁵。

ゲルク派の高僧ジャムヤン・チュージェーが、チョナン派のターラナータに転生したということについての真偽はここでは問わない。しかし、この「転生」が世間で次第に定着していったものであるなら、当初「ジャムヤン・トゥルク」と呼ばれていたジェブツンダンパの「前世」として、ターラナータがジェムヤン・チュージェーを経由して導き出されたと考えることは可能であろう。

ここで問題となるのは、「ジャムヤン・トゥルク」という存在がジャムヤン・チュージェーの転生者を指しているか否かである。D5Nには、この両者が無関係であったことを思わせる場面がある。次の引用は、1650年、チベット留学中のジェブツンダンパがチベット側から迎接の礼を受けた場面である。

12月に、ハルハのトシェート・ハーンの息子ジャムヤン・トゥルクと、オイラトからのドゴロン・ツェリンなどの大旅団が到着した。彼を、ジャムヤン・チュージェーの生まれ変わりとして見做す(dbang du btang ba)僧の列、馬の迎接、多くの待遇がなされた。
[D5N, ca, 154a]¹²⁶

石濱裕美子氏は、傍線部にあたるチベット語¹²⁷が「仮定的、暫定的」な意味合いとして用いられることを指摘し、ダライラマ5世が、「ジャムヤン・トゥルク」をジャムヤン・チュージェーの転生者とする人々に同調していなかったとしている[石濱1986]。「ジャムヤン・トゥルク」が何の僧の転生者を指すのか断定的でないため、ここは判然としないところでもあるが、本稿はとくにこの「人々がジャムヤン・トゥルクをジャムヤン・チュージェーの転生者とみなした」という点に注目したい。

「ジャムヤン・トゥルク」すなわちジェブツンダンパのチベットにおける留学期間は、1649年から1651年にかけての2年間である。この期間は、ターラナータの宗派であったチョナン派がゲルク派によって改宗させられる1650年とも重なる。ターラナータの寺タクテン・プンツォクリンにも改宗を目的としたゲルク派の手が入り、この場面はタクテン・プンツォクリンがパンチェンラマの寺であるタシルンポ僧院¹²⁸と同じ中央チベット西部のツァン地方に位置していたことから、『パンチェンラマ1世伝』(PIN)に詳細に記されている。

下記のPINの引用によると、まずゲルク派の僧と施主であった王侯がターラナータの寺タクテン・プンツォクリンに到着し、灌頂儀礼をタクテン・プンツォクリンの僧を対象に行ったことが読み取れる。史料中の「サン・デ・ジク・スム(gsang bde 'jigs gsum)の無上ヨーガタントラ」とは、ゲルク派が最も重んじる密教經典である¹²⁹。その灌頂が授けられたということは、少なくともタクテン・プンツォクリンでゲルク派寄りの教義が実施されたことが窺える。さらに、ゲルク派の僧たちは灌頂儀礼を済ませると、その足でパンチェンラマの寺であるタシルンポ僧院に赴いた。そして、このチョナン派の改宗が一通り済んだとされる1651年に、ジェブツンダンパはタシルンポ僧院を訪れている。

それから、王侯、施主・応供僧が、タクテン(rtag brtan)に行くよう強く求められ、9月27日に出発した。 —中略— 徐々にタクテンに到着し、10月3日から [改宗に]

着手した。

サン・デ・ジク・スム(gsang bde 'jigs gsum)の無上ヨーガタントラの灌頂、マハーカーラなどの許可灌頂と多くの法行の言葉を授けた。それに、幾らかの茶布施(mang ja)と、八百ほどの見習い僧にそれぞれ謁見のカター、緞子、薬などの布施によって満足にさせること、きめ細かくさせた。タクテンの高低すべての寺院の座主などに良き誉れの言葉を献じた。 —中略—

後に、〔王侯、施主・応供僧は〕タシルンポ(bkra shis lhun po)に到着した。

それから、まもなくゲルク派のチューコル(chos 'khor)師弟とタルパ(thar pa)師弟など段階に応じてチャクラサンバラ(bde mchog)、ヴァジラバイラヴァ('jigs byed)2つの無上ヨーガタントラの灌頂、幾つかの守護尊の許可灌頂、グヒヤサマー ज्या(gsang 'dus)、全智のマンダラの言葉など法の祈願を完全にさせた。

冬の法会の初め、タシルンポの僧たちに珊瑚の布施、ツァン地方の大寺院すべてにもそれと同じ茶布施を授けた。

それから、辛卯(1651)年の一般向けの祈願会などが盛大に行われた。3月に、ジャムヤン・トゥルク師弟と、トシェート父子など、ハルハの旅団、多くの僧俗が〔タシルンポ僧院に〕到着した。

茶布施と良き供物を献じて、〔ジャムヤン・〕トゥルクが沙弥戒を正式に受けた。さらに、ヴァジラバイラヴァの無上ヨーガタントラの灌頂などを許可灌頂にして献じた。
[PIN, 140b-141a]¹³⁰

「ジャムヤン・トゥルク」と呼ばれる僧がツァン地方のタシルンポ僧院を訪れたと聞いて、その地方の人々の中には、ターラナータの転生譜にあるジャムヤン・チュージェーの再来と見做す者もいたかもしれない。さらに「ジャムヤン・トゥルク」は、1658年にタクテン・プンツォクリンの修復を自ら願い出ているのである。信奉者にとっては、もはや疑う余地もない。

ジャムヤン・トゥルクが、タクテンに学堂を建てる必要を申し上げ、そうして宗派(チョナン派)が健在であった時のチューコルリンパ(chos 'khor gling pa)などを1、2年の間に完成させるための方法を授かることにおいて、内密に、別の一団(pan khyad)がすぐに清らかな法の力を建設の兆候として現した。

庚寅(1650)年、宗派(チョナン派)は改宗となり、傍らに金が献じられたが、古くからの僧は変わらずに、そればかりか新しい僧なども彼らの理屈によって居座り続けたため、ニェタンを秘書長とともに与え、古い僧などを他の地の末寺に移した。タクテンにおいてはゲルク派が表裏一体となるよう土地を開き、石を築き、寺院の名をガンデン・プンツォクリン(dga' ldan phun tshogs gling)¹³¹に改めた。 [D5N, ca, 262b-263a]¹³²

ここから、ダライラマ5世が認めた「ジャムヤン・トゥルク」が、次第に「ジャムヤン・チュージェーの転生者」として見做されるようになった過程が読み取れるかもしれない。そして、それを促した環境として、パンチェンラマの寺であるタシルンポ僧院の存在もこ

ここで注目しなければならない。

1680年頃に、ジェブツンダンパを「ジャムヤン・チュージェーの転生者」と記したザヤ・パンディタは、タシルンポ僧院に属する僧であった¹³³。そもそも、「ジェブツンダンパはターラナータの転生者である」という通説は、パンチェンラマからの認定を根拠にしている。つまり、ジェブツンダンパの「転生」認定が、当初のダライラマ5世が認めたものと相違するなら、それは少なくともタクテン・プンツォクリンとタシルンポ僧院が位置するツァン地方において定まったと考えられる。

小結

清朝とジュンガルの戦いは、当初、康熙帝にとって避けるべきものであった。ジュンガルの首長ガルダンはダライラマ5世と繋がっていたため、これと対立することによってチベット政府の敵対勢力になる可能性があったからである。しかし、ガルダンの軍の侵入によって国を追われたハルハの多くの者たちが清朝の領内には大勢いた。そして、ガルダンは、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンをダライラマ5世の教義に背いたものとし、両者の引き渡しを清朝に要求し、ついには清朝の領内に侵入してきたのであった。

1690年、ウランプトンの戦いにおいて清朝軍はジュンガル軍を退けることができたが、この先もさらなる交戦が予想された。依然としてガルダンは、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンの引き渡しを要求していたのである。そこで、康熙帝は、1691年にドロンノールの会盟を開き、ハルハを属国にすることによってガルダンとの戦いにおける正当な大義名分を得ることにした。すなわち、所属の民を侵すのであれば統治者として迎え撃つ、ということであろう。ガルダンは「中華皇帝の所有する衆はあえて侵さない」とも誓言していた。

ところで、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンは本当にダライラマ5世の教義に違う者であったのか。また、なぜ康熙帝は、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンを匿い、再三に亘るガルダンの引き渡し要求に応じなかったのか。KPNには、清朝の史料では見受けられないジェブツンダンパの姿がある。とくに、1691年のドロンノールの会盟以降のジェブツンダンパと康熙帝の交流からは、清朝によるハルハ統治そのものにも別の側面があったことに気づかされる。それによると、清朝とハルハの関係は、康熙帝とジェブツンダンパによる施主と応供の理想的な繋がりである。すなわち、康熙帝はジェブツンダンパからハルハの統治者として認められ、またジェブツンダンパは康熙帝からダライラマ5世の教義に違わない正当なチベット仏教僧として認められているのである。

しかし、KPNでも、ジェブツンダンパがダライラマ5世の教義に違う者であったことの根拠ともされる、「ターラナータの転生者」というレッテルは消えない。そこで、そもそもジェブツンダンパは本当にターラナータの転生者であったのかという観点から探っていくと、以下の経緯によって、この転生が後世にすり替えられたものであることが分かる。

ザヤ・パンディタが著したKPNによると、トシェート・ハーンの息子が「ジェブツンダンパ」と呼ばれるようになったのは、1640年代初頭のダライラマ5世とパンチェンラマに

よる認定からである。さらに1651年、「ジェブツンダンパ」は、パンチェンラマによって「ターラナータの転生者」と認定された。しかし、KPNは1702年頃に成立するものである。それ以前に成立したD5NおよびPINの中では、ジェブツンダンパは「ジャムヤン・トゥルク」と呼ばれ、ターラナータの転生者とする記述は見当たらない。

『清実録』には、1647年(順治4年)から「澤ト尊丹巴」の名が度々登場してくる。おそらくトシェート・ハーンの息子は、「ジェブツンダンパ」としては広く知られていたものと思われる。また、当時は「聖なる尊者」がどのような存在であったか明確ではなかったかもしれない。そして、チベットでは、より詳しく「ジャムヤン・トゥルク(文殊の化身)」と呼ばれていた。

ダライラマ5世が1642年に出したとされるトシェート・ハーンの息子宛ての書簡には、ジャムヤン・チュージェーがターラナータに転生し、さらにターラナータがトシェート・ハーンの息子に転生したとある。つまり、これはトシェート・ハーンの息子でもあったジェブツンダンパが、ターラナータの転生者として認められていたことを証明しているともいえる。しかし、この「ダライラマ5世の書簡」は、日付が記されていない点などから、少なくとも1642年のものではなかったともいわれている。

ザヤ・パンディタは、KPN成立以前に、『自伝』のなかで「ジェブツンダンパはジャムヤン・チュージェーの転生者」であることを記している。ジャムヤン・チュージェーとは、ゲルク派3大僧院の1つデブン僧院の創設者であり、「ダライラマ5世の書簡」にもあるように、ターラナータの「前世」ともいわれていた。おそらく、後世にジェブツンダンパがターラナータの転生者として定着していく過程には、このジャムヤン・チュージェーが関係しているものと思われる。そして、ザヤ・パンディタがパンチェンラマの寺であるタシルンポ僧院に属していたことは、以下のような推察を導いてくれる。

ジェブツンダンパのチベット留学期間は、チョナン派改宗の年と重なっている。改宗対象のターラナータの寺であったタクテン・プンツォクリンは、タシルンポ僧院のあるツァン地方に位置し、改宗もタシルンポ僧院を拠点に行われた可能性が考えられる。そして、改宗が一通り済んだ後、ジェブツンダンパはタシルンポ僧院を訪れている。もちろん、その頃のジェブツンダンパは、チベットでは「ジャムヤン・トゥルク」と呼ばれていた。

後に、ジェブツンダンパは、タクテン・プンツォクリンの再建を試みる。ターラナータの寺であったタクテン・プンツォクリンを「ターラナータの転生者」が再建するのは当然であったかもしれない。しかし、ターラナータの宗派であったチョナン派は、寺院の再建時はすでにゲルク派によって粛清されている。よってこの場合は、「ターラナータの転生者」としてのジェブツンダンパよりも、ターラナータの「前世」とされている「ゲルク派の高僧ジャムヤン・チュージェーの転生者」として行ったのかもしれない。

ダライラマ5世が認識した「ジャムヤン・トゥルク」が、何の僧の転生者のことを指していたかは定かでない。しかし、当初の想定とは別に、共通する「ジャムヤン」の語から、「ジャムヤン・トゥルク」とジャムヤン・チュージェーの混同があったことは考えられる。そして、それを促したと思われる時期と場所に、「ジャムヤン・トゥルク」すなわちジェブツンダンパのチベット留学とタシルンポ僧院の訪問が一致しているのである。

こうして、「ジャムヤン・チュージェーの転生者」としてのジェブツンダンパが、タシルンポ僧院のある中央チベット西部ツァン地方を中心に定着していったことは、1680年頃に

成立したザヤ・パンディタの『自伝』が伝えるところである。そして、それまで伝えられていたジャムヤン・チュージェーの転生者であるところのターラナータが、後世においてジェブツンダンパの「前世」として定着していったのであろう。

第2章のまとめ

はたして、マンジュ国のハンが真に「モンゴルの統治者」となるためには、どのような過程を経なければならなかったのか。その手掛かりとして、第2章では舞台を16-17世紀のハルハに移し、当時のモンゴルにおいて確立した新しい権威というものがどのような構造をもっていたかについて考察した。

トシェート・ハーンの家系は、それまでのモンゴルにおけるチンギスの直系のみに継承されてきたハーン号とはまったく異なるハーン号であった。権威の正統性はフビライやアルタンの仏教事績を根拠とするものであり、1586年にダライラマ3世によって授けられたものであった。すなわち、チベット仏教に基づく新しい権威がモンゴルにおいて誕生したことを意味し、ハルハの統治はこれを根拠に成立していたといえる。たとえ1635年にチャハルが滅んで、チンギス以来の正統ハーンが途絶えたとしても、ハルハは存続しつづけるのであった。

ところで、アバタイはどのような過程を経てダライラマ3世からハーン号を授けられることになったのか。もちろん、アバタイがダライラマ3世に帰依したことが大前提となるが、そこに行きつくまでには、アムド系チベット仏教僧の招来、チベット仏教寺院エルデニ・ジョーの建立などがあり、ここからチベット仏教ゲルク派の布教の類型というものが見出せる。さらに、アバタイの家系からは、1635年にジェブツンダンパが誕生した。ジェブツンダンパは、ハルハのチベット仏教を象徴するような存在であり、このことによってハルハがゲルク派の影響下に入ったこと、そしてハルハでさらなる権威が確立したことも窺える。

ハルハのトシェート・ハーン家の出身であり、また転生する高僧すなわちトゥルクとしてモンゴルに大きな影響力を及ぼすことになるジェブツンダンパは、17世紀後半から始まった清朝とジュンガルの戦いの発端ともいわれている。これは、ハルハの内紛を調停するために行われた1686年のクレンベルチルの会盟で、ジェブツンダンパがダライラマ5世の名代と席の高さを同じにするという非礼をはたらき、それをジュンガルの首長ガルダンによって糾弾されるという経緯に基づいている。ガルダンはハルハに侵入し、そのことによってジェブツンダンパとトシェート・ハーンおよびハルハの多くの民は清朝に亡命した。そして、対立の構造は清朝対ジュンガルというものになった。

ジェブツンダンパがダライラマ5世の名代に非礼をはたらいた理由としては、ジェブツンダンパの前世がチョナン派のターラナータであり、そのチョナン派がダライラマ5世によって禁教にされたことなどが先行研究でよく取り上げられている。しかし、『ジェブツンダンパ伝』の原典によると、ジェブツンダンパは、トシェート・ハーン家の出身者に対する優遇は相当にあったが、厳密なゲルク派の教義に則したチベット仏教僧であり、少なくともダライラマ5世との対立関係は見出せない。そればかりか、『ジェブツンダンパ伝』以

前の同時代史料によると、ジェブツンダンパがターラナータの転生者であるという説も怪しくなってくる。

ジュンガルの首長ガルダンは、清朝に対して、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンがダライラマ 5 世の教義に違うものとして両者の引き渡しを再三に亘って要求した。康熙帝は、当初、ジュンガルがチベット政府の支援国であるという関係からか、ジュンガルとの交戦を極力避けていた。しかし、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンを匿い、ガルダンによる両者の引き渡し要求に応じることはなかった。しかも、1691 年にはドロンノールの会盟によってハルハを属国とし、ジュンガルとの戦いにおける大義名分を得ることになった。

清朝とハルハの繋がりには、『ジェブツンダンパ伝』によると、康熙帝とジェブツンダンパの交流を基礎に成り立っていたといえる。それは、かつてフビライとパクパの間に結ばれたモンゴル王侯とチベット仏教僧の理想の関係を思わせるものであり、モンゴルの統治という観点からも、清朝皇帝の権威にそれまでとは異なる内容が具わったことを意味している。康熙帝は、ハルハやジュンガルの対応に追われていた当時、チベットやモンゴルの側から「マンジュシュリー・ハン(文殊皇帝)」と称されていた。そして、ジェブツンダンパも当時は「ジャムヤン・トゥルク(文殊の化身)」と称され、ターラナータの転生者とされる説が後世ですり替わった可能性のあることが分かった。

第 2 章 註

¹ ハルハは、ゲレセンジェの 7 人の息子らに因んで 7 旗(ホシューン)ハルハと称されていた。

² モンゴルの集団名称の 1 つ。万戸(トゥメン)を構成する単位でもある。

³ セレンゲ河は、ハンガイ山脈に源を發し、バイカル湖に注ぐ河。

⁴ ソナム・ギャンツォ(bsod nams rgya mtsho, 1543-1588)。チベット仏教ゲルク派の高僧。当時はデブン僧院の座主。いわゆるダライラマ政権は 5 世の時代の 1642 年から始まる。ソナム・ギャンツォの「ギャンツォ」のモンゴル語訳が「ダライ」で、アルタン・ハーンが奉った「持金剛ダライラマ」の称号はここから来ている。

⁵ ジェブツン・ロサン・テンペー・ギェルツェン・ペルサンポ(rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po, 1635-1723)。アバタイの曾孫であり、トシェート・ハーン=チャグンドルジ(čaγun dorji)の弟ザナバザル。出家し、ダライラマからジェブツンダンパの化身と認定され、ハルハ随一の高僧といわれるようになる。第 8 代の転生者(1869-1924, 在位:1912-1920)はボグド・ハーン政権の元首。

⁶ フフホトを含む現在の中国内モンゴル自治区の中西部地域。

⁷ 『erdeni tunumal neretü-yin sudur』。トゥメトの首長アルタン・ハーンの伝記。伝記に記されている最後の年が 1607 年であり、17 世紀前期に成立したとされる。

⁸ 『erdeni-yin tobči』。オルドスのサガン・セチェン(sayan sečen, 1604-?)が著したモンゴル年代記。1662 年に成立したとされる。

⁹ 『asarayči neretü-yin teüke』。ハルハのサインノヤンの首長ビャンバ・エルケ・ダイチン(byamba erke dayičing)が著したハルハの年代記。成立は 1677 年とされる。

¹⁰ チベット語版の著者は、ジェブツンダンパの弟子であるザヤ・パンディタ・ロサンティンレー(dza ya pan di ta blo bzang 'phrin las, 1642-1715)。成立は 18 世紀初頭とされ、数ある『ジェブツンダンパ伝』の中でもっとも古いとされている。

¹¹ ES, 324-2. ET, 83r. ANT, 53r20-22. KPN, 63b. ANT と KPN は本稿に記載。

¹² 13 世紀、チンギスの子孫のうちのゴダンはチベットに侵入し、チベット側に対して支配されたくなければ代りに聖者を差し出せと通告をした。サキヤ・パンディタとその甥パクパとチャクナはそのためモンゴル宮廷に入ったとされる。

¹³ リンダン・ハーン(lingdan qayan, 159?-1634)。仏教事績は、1617 年にサキヤ派の高僧シャルパ・フトクトから灌頂を授かり、パクパ鑄造のマハーカーラの仏像を賜り、定住都市チャガーンホトを築いてチベット仏教寺院を建立、また大蔵経をモンゴル語に翻訳した[石濱 2011, p.14]。

¹⁴ 古代インド思想に起源を持つ理想の王者像。武力を用いず法輪によって世界を統治する者。菩薩が在家の姿でこの世に現れ、有情の利益をなすとされる。

¹⁵ 宝音徳力根[1999]

¹⁶ 宝音徳力根[1999]・烏雲畢力格[2008]

¹⁷ [ANT, 52r15-23]

arban dörben nasun-ača-ban qorin doluyan kürtel-e ürgüljide dayisun-i üjile üyiledcü, qari dayisun-i öber-ün erke-dür-iyen oruyulju, qamuy aq-a degüüs-iyen öber-eče ilyal ügei tedküjü, qamuy eki tüsiyetü qayan kemen çolu ergügdeju yekede aldarsibai.

¹⁸ アバタイのハーン号は、孫のゴンボ(gömbü)の継承より「トシェート・ハーン」と呼ばれるようになり、以後、その名称は固定される。ゴンボの即位年は正確には分からないが、1630 年頃とされる[烏雲畢力格 2008]。1673 年まで在位していたとされる。

¹⁹ バグモドゥ・ドルジェ・ゲルポ(phag mo grub rdo rje rgyal po, 1110-1170)。カギユ派ミラレパの弟子の 1 人ダクポラジェ(ダクパ・カギユ派)の 4 大弟子の 1 人。バグモドゥ・カギユ派の開祖。

²⁰ [KPN, 63a-63b]

a pu tha'i zhes bya ba rgyal po ra ma na'i lengs pa 'phrog po'i dpal rtsal dang ldan ba des o'i rod la dmag dpung chen po bteg ste o'i rod sdong phrag mang po bsad o'i rod thams cad dbang du bsod/ rang gi sras gcig kyang o'i rod kyi rgyal por bskos de rjes thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho sogs yul du phebs skabs mjal bar byon/ mchod yon thugs yid gcig tu 'dres phag mo grub rdo rje rgyal po'i sku thang me thub ma zhig gngang ste rdo rje rgyal po zhes pa'i mtshan gngang/

²¹ 「唐古特」は清朝時代のチベットの呼称であるが、ダライラマ 3 世は 1685 年から 1688 年にかけてトゥメトを巡錫中、チベットには居なかった。アルタンが導入したトゥメトのチベット仏教の寺院や聖地のことだと思われる。

²² アムド(東北チベット)・ゾルゲ地方の僧。ダライラマの母親の近親であったことから、asing lama (=母方の祖父のラマ)と呼ばれた。デブン僧院で学んだ後、五台山へ行き、トゥメトに入り、アルタンに近づいたといわれている。アムドのサムラウ(samlau)氏の出身とされる。このサムラウは、第 2 項で述べる「サムロ」カムツェンと関係があるかもしれない。『アルタン=ハーン伝』(訳注, p.316)参照。

²³ チャブチャール(čabčiyal)。現在の青海省共和にあたる。寺院の建立は 1574 年とも 1576 年ともされ、1577 年に明朝皇帝から「仰華寺」の名を賜るが、1591 年に明朝軍によって焼き払われる。『アルタン=ハーン伝』(訳注, p.316)参照。

²⁴ [ANT, 52r23-52v26]

temür moyai jil-dür qayan-u qorin naiman-a degürgegci bay-a-tur-un yadan-a mongyoljin tümed-eče nigen keseg qualdučin iregsen ajiyu, teden-dür baysi kümün geju, bayinam kemen sonusuyad elči-ber abču ireju tere baysi üge-yin ulam-ača manu gegen qayan-dur, yurban erdeni kiged sdongkür manjusiri čadas mari bui kemegsen-dür, tüsiyetü qayan-dur bisirel sedkil yekede törtüged, tere baysi kiregüd-ün alay darqan qoyar-i gegen qayan-ača blam-a-yi jalar-a ilegebei, gegen qayan dalan tabun nasun-dur-iyen čilegerkeju, elčid kürküi-lüge doluyan qonuy dayun ülü yurun kebtgesen ajiyu, elči irebe gekü-yi sonusuyad, sgomang nangsuyai abču oduyai kemen jarliq boluyad mön tedü nögyibe. alay darqan blam-a-yi jalaju

irebei, qayan bačay šayšabad-tur oruju tere blam-a-yi yekede kündü lebei. —中略— usun qonin jil-dür samala nangsu irebei. modun takiy-a jil-ün jun šangqutu-yin aru-daki qaučin balyasun-dur yender deledcü. tere jil-dur süme-yin üyile üyiledbei,

²⁵ ラサにあるセラ僧院、デプン僧院、ガンデン僧院。ガンデン僧院がゲルク派総本山。

²⁶ 清朝初期のチベットとの繋がりや北京におけるチベット仏教界の形成には、シレトウ・フレーという集団が中心的役割を担っており、アムド東部のパージョ・ウシタク両寺院はその人材供給源であった[池尻 2012]。

²⁷ ウランバートルから西へ 400km、オルホン河畔に位置する。チンギスが兵站基地をこの地に造営、2代目のハーン・オゴデイが宮殿・城壁を築きモンゴル帝国の首都に定めた。

²⁸ 16世紀末から21世紀初頭までのエルデニ・ジョーについての歴史書。19世紀初頭にこの寺で著された『エルデネ・ゾー縁起』を中心に制作された。N.ハタンバートル/Yo. ナイガル著。A.オチル監修。2005年刊行(モンゴル国立歴史博物館、エルデネ・ゾー博物館)。日本語訳は、清水奈都紀訳『エルデネ・ゾー史(16-20世紀)』として2012年に刊行(大谷大学 松川節研究室)。本稿は日本語版を使用。

²⁹ 『アルタン＝ハーン伝』(訳注, pp.403-404)。烏蘭[2002, pp.448-449]。

³⁰ 1592年から1600年に亘って『十二卷本般若波羅密多経』。1602年から1607年にかけてカンギユル(bka'gyur=チベット大蔵経)のモンゴル語訳に従事したとされる。

³¹ HEによると、『エルデネ・ゾー縁起』以外にエルデニ・ジョー第2代座主についての明確な記録はないとされる。史料では、この人物が座主としてアバタイの存命中にジェブツンダンパ誕生の予言をしていることから、初代シレート・グーシ・チョルジが17世紀になってエルデニ・ジョーに入るまでの期間、代理で座主を務めていたのではないかとしている。

³² 灌頂とは、仏の力を授かること、その儀礼。導師が自身と本尊の身体・言葉・心を一体化させ、その力を弟子に授ける。そうして弟子はその仏を本尊とする修行の許可を得る。ヘーヴァジラ(kyai rdor. P.No.10.)は最高ランクの無上ヨーガタントラに属し、チベット仏教サキャ派が最も重んじた。

³³ 『勝樂タントラ』。無上ヨーガタントラに属する。ゲルク派は他に『グヒヤサマージャ(秘密集会タントラ)』『ヴァジラバイラヴァ(大威徳金剛タントラ)』を含め、これらを三大密教経典(gsang bde 'jigs gsum)として重んじる。

³⁴ [ANT, 53r7-27]

nigen ger-iyer dügüren burqan-ača songyuju ab kemen jarliy boluysan-dur, nigen qayučiraysan körüg-i abuysan-anu paymu-roba ajiyu, dalai blam-a jarliy bolurun, nigen ger-iyer dügüren burqan gertei tüyimer sitaysan-dur ese sitaysan yeke adistai bölüge kemebei, basa sigemüni-yin šaril erkei quruğun-u tedüi, nigen gyu-bar bütügegsen čagr-a sambar-a-yin bey-e terigülen olan adis-tu sitügen, bars ger terigülen nomun öglige ögčü, vačirbani-yin qubilyan bui kemen jarliy bolju, nom-un yeke včir qayan kemen čola soyurqabai, tedüi inaysi tegereju yeke nutuy qara ölung-dü büküi-dür kürčü irebei. qalq-a tümen-i sigimüni-yin sasin-a ekilen uduridbai.

³⁵ アバタイ(1554-1588)は、トシェート・ハーンの祖。1586年、チベット仏教に入信。その時、ダライラマ3世からハーン号を授けられる。以降、チベット仏教はハルハ全土に広がったとされる。第1項参照。

³⁶ エルケ・メルゲン・ハーン(Tib. e re khe'i mer ken rgyal po/ Mon. eriyekai mergen qayan)。アバタイの次子。アバタイの息子の中で唯一のハーンだが、「トシェート・ハーン」ではない。「トシェート・ハーン」号の前身のハーン号と捉えていいか。

³⁷ ゴンボ・トシェート・ハーン(gümbü tüsiyetü qayan, ?-1673)。「トシェート・ハーン」の呼称は、このアバタイの孫であるゴンボから固定する。ドルジェ(rdo rje=金剛)の語がついているところから、「トシェート・ハーン」がアバタイのハーン号に由来することは明らかである。

³⁸ [KPN, 63b]

de sras e re khe'i mer ken rgyal po/ de'i sras rdo rje thu she ye thu rgyal po zhes bstan srid gnyis la mkhyen sbyan yangs ba de ni/ rje 'di'i yab yin la/ yum yang rje nyid kyi mes bo rdo rje rgyal po chen po'i gcung gi sras mo'i sras mo gzugs mdzes lta na sdug cing tshul bzang ma zhes pa ltar btsun mo'i yon tan dang ldan ba mkha' 'gro rgya mtsho zhes bya ba'i yab yum gnyis kyi sras su na chod ldan ces pa shing phag lo'i hor zla dgu ba'i nyi shu lnga'i snga dro ngo mtshar ba'i ltas du ma dang bcas te sku bltams/ sku bltams ba'i gzims gur spos pa'i shul du dgun dus yin kyang me tog legs pa cig skyes par grags/

³⁹ ガワン・ロサン・チューキ・ニーマ・テンジン・ワンチュク (ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ma bstan 'dzin dbang phyug, 1869-1924)。ジェブツンダンパ8世。モンゴル国の君主としては「ボグド・ハーン (ゲゲーン)」と呼ばれることもある。

⁴⁰ 清朝が倒れてからモンゴルが社会主義国になるまでの間のボクト・ハーンが元首として政権を担っていた国家。

⁴¹ 左翼は、ゲレセンジェの第3子ノーノホ (noḡunuqu üyijeng noyan)の系統および第5子アミンドラル (amin durqal noyan)の系統によって統制された集合で、17世紀になってノーノホの子孫が「トシェート・ハーン」、アミンドラルの子孫が「チェンチェン・ハーン」と称される。右翼は、ゲレセンジェの長子アシハイ (asiqai qung tayiji)の系統によって統制された集合で、17世紀になってアシハイの曾孫が「ジャサクト・ハーン」と称される。

⁴² いわゆる1662年のエリンチンの乱。ジャサクト・ハーン=ワンチュクがその臣下であるロブサン・タイジ・エリンチンによって殺害された事件。エリンチンは清朝との貿易にあやかるためハルハの中央部に進出しようとして、その通路にあたるトシェート・ハーンの領地に侵入したとされる[岡田1979, pp.24-26]。

⁴³ 即位当初、康熙帝の中国支配は南部には行き渡らず、雲南の呉三桂、広東の尚之信、福建の耿精忠のいわゆる「三藩」の王は清朝に反旗を翻すことになった。1673年から始まる。

⁴⁴ 三藩の乱が終わった頃、大興安嶺山脈の北東地域を流れる黒龍江(アムール川)にロシア人が進出してきた。康熙帝は、対策としてアムール河畔に軍事基地を建設、1685年にはロシア人の前進基地アルバジン要塞を破壊。外交交渉の結果、1689年にピョートル大帝との間にネルチンスク条約を成立させ国境を画定した。

⁴⁵ ジューンガルは、かつて西モンゴルのオイラトを形成していた集団。後に帝国と呼ばれるほどの規模になる。

⁴⁶ 1690年のウランプトンの戦いから始まる。1696年からは、康熙帝が自ら出陣し、計3回(1696年春から98日間。1696年の秋から冬にかけて。1697年春から夏にかけて。)に亘ってガルダン率いるジューンガル軍と戦った。

⁴⁷ ダライラマ5世=ガワン・ロサン・ギャンツォ (ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682)。1642年に政権を発足、いわゆるダライラマ政権はここから始まる。当初は宗教を管轄する飾りのような位置づけであったが、徐々に政治手腕を発揮し、すべての権力が自身に集中するようになった。「ダライラマ」がチベットを象徴する存在となったのは、この5世のはたらきが大きかったからとも考えられる。しかし、1684年の時点では、5世はすでに亡くなっていたので、その死を秘匿した摂政サンゲ・ギャンツォが実権を握っていた。

⁴⁸ 「喀爾喀諸汗貝子皆供奉爾喇嘛信爾之教而尊其道法」(『朔漠』「卷3,2」)。

⁴⁹ 「爾喇嘛其遣大喇嘛一人與朕行人會於喀爾喀境内定期而遣之朕於此亦遣使臣赴所約之地與爾使同往」(『朔漠』「卷3,2」)。

⁵⁰ 「自幼皈依達賴喇嘛之教叨折卜尊丹巴之名普度爲心闡揚佛法息列辟之爭救生民之苦」(『朔漠』「卷3,16」)。

⁵¹ KPNには、「大皇帝の使者アチト・チュージェーが大皇帝の命令により、この主(ジェ

ブツンダンパ)を会盟の依怙尊としてお招きした。」[KPN, 68a]とある。その具体的な役割は分からないが、これがガンデン寺座主と同じ高さの席にさせた原因とも考えられている。

⁵² ガワン・ロドゥー・ギャンツォ・ペルサンポ(ngag dbang blo gros rgya mtsho dpal bzang po, 1635-1688)。1682年にゲルク派総本山ガンデン僧院の座主となる。1685年、クレーンベルチルの会盟にダライラマ5世の名代として赴くため、ガンデン僧院の座主の地位を辞す。

⁵³ 「達頼喇嘛亦遣噶爾璽西勒圖爲使赴盟」(『朔漠』「卷3, 17」)。

⁵⁴ 『朔漠』「卷3, 21」

⁵⁵ 席の高さを同じにしたとされる。ガルダン・シレトゥはダライラマの名代でもあり、ジェブツンダンパとは身分が明らかに違った。

⁵⁶ 『朔漠』「卷4, 19」

⁵⁷ バートル・ホントイジ(bayatur qong tayiji, ?-1653)。オイラトの一支ジュンガルの首長。オイラトを統一し、1640年に大法典(yeke čaaji)を制定、いわゆるジュンガル王国を成立させた。

⁵⁸ チベット第2の法王とされる。ツァンのタシルンポ僧院の座主。この時は1世(諸説あり)。ロサン・チューキ・ゲルツェン(blo bzang chos kyi rgyal mtshan, 1570-1663)。

⁵⁹ 1670年、ガルダンの同母兄でありジュンガルの首長であったセンゲが暗殺される。ガルダンはその仇を討つべく還俗し、ダライラマ5世よりボショクト・ハーンの称号を授かる。センゲの未亡人を娶り、兄の遺産を相続してジュンガルの首長の地位に就く。

⁶⁰ ドロンノールは、北京の真北、灤河の上流、フビライが上都という夏の帝都を建てたところにある。1691年、康熙的はこの地で会盟を開き、ハルハを清朝の属国とする取り決めをした。

⁶¹ パクパの弟子トゥクジェー・ツォンドゥー(1243-1313)を開祖とし、サキヤ派の密教や『カーラチャクラ・タントラ』、如来蔵思想を伝える。チョナン一切智者と呼ばれたトルブパ・シェーラブ・ギェルツェン(1292-1361)は、中観仏教の流れを汲む如来蔵思想を組織的に論述した『宝性論』に沿った立場をとった。1642年のダライラマ政権以降、厳しい弾圧を受け、1650年に禁教となる[山口 2004, p.259]。

⁶² ターラナータ(taranatha/ kun dga' snying po/ jo nang rje btsun tā ra nā tha, 1575-1634)。『インド仏教史』など著作多数。自身の寺院は、タクテン・プンツォクリン(rtag brtan phun tshogs gling)。ゲルク派に改宗され、1657年にはガンデン・プンツォクリン(dga' ldan phun tshogs gling)と名を改められる。

⁶³ ゲルク派の要請で、オイラト・ホシュートのゲーシ・ハーンは1642年にチベットを統一したが、領土をダライラマ5世に布施し、政権運営はゲルク派に委ねた。すなわちダライラマ政権、またはガンデンポタンの発足である。ジェブツンダンパの認定は政権発足の1642年に行われたとされる。

⁶⁴ ロサン・テンジン・ギャンツォ(blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho, 1605-?)。2代遡った前世者ケドゥブ・サンゲ・イエーシェー(mkhas grub sangs rgyas ye shes, 1525-1591)は、ゲルク派の密教系統ウエンサ・カギユ派の系譜に属したことからウエンサパ=サンゲ・イエーシェーと呼ばれ、ツォンカパの口伝「変化の経冊」などをパンチェンラマ1世に直接授けた。『西藏仏教宗義研究』(pp.84-85)参照。その転生者がウエンサ2世イエーシェー・ギャンツォ(ye shes rgya mtsho, 1592-1604)。いわゆるウエンサ・トゥルクの系統とされる。

⁶⁵ ザヤ・パンディタ・ロサン・ティンレー(dza ya pan di ta =blo bzang 'phrin las, 1642-1715)。アバタイの弟トメンケンの転生者と認定され、1654年に初めてジェブツンダンパに謁見、1660年から1679年にかけてチベットに留学、ハルハ帰国後はジェブツンダンパのもとで布教活動に尽力し、1687年以降の清朝亡命時代も常にジェブツンダンパの側にいた。

⁶⁶ いわゆるモンゴル語版『ジェブツンダンパ伝』である。二木博史氏に詳細な論文がある([二木博史 2011])。

⁶⁷ ツォンカパ=ロサン・タクペーペル(tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal, 1357-1419)。ゲ

ルク派の開祖。アムドのツォンカに生まれ、カダム派、サキヤ派、ディグン派の諸寺院で学び、40歳前後に、顕教・密教すべての仏教教学を中観帰謬論証派の視点から体系化した。1409年にガンデン僧院を建立、いわゆるゲルク派の拠点となり、ツォンカパの教えは他宗派を次々と圧倒していった。『聖ツォンカパ伝』(p.iii)参照。

⁶⁸ ポタラ宮内にあるダライラマ直属の学堂。

⁶⁹ トンドゥブ・リンチェン(don grub rin chen, 1309-1385)。ツォンカパの師。1349年にチャキュンタクを建立。

⁷⁰ チャキュン・テクチェン・ユンテン・タルゲーリン(bya khyung theg chen yon tan dar rgyas gling)。アムドのゲルク派寺院。1349年にトンドゥブ・リンチェンによって建立。

⁷¹ [KPN, 64a-65a]

gdung lo bco lnga pa 'gal ba zhes pa sa mo glang lor dbus gtsang dag pa'i zhing du byon/ rje
btsun rgyal ba gnyis pa'i 'khrung yul sku 'bum dang/ bya khyung dgon/ byang re sgren/ rin
chen brag/ thang sag dga' ldan chos 'khor/ stag lung/ ser 'bras dge gsum bkra shis lhun po
thams cad nas bsu ba ser sprengs rgyas ba rgyal ba yab sras phebs ba'i lugs bzhin gzabs rgyas
gnang/ dge ldan khri rin po che chu bzang pa dang mjal dar rtse sprod mdzad/ rgyal ba yab
sras la khri 'bul dang/ grwa sa che chung phal che bar mang 'gyed gya nom pa gnan/ —中略—
de nas gzhung nas grwa tshang gi bla mar rnam rgyal grwa tshang gi slob dpon mdzad
cing/ bya yul gyi mkhan po gnan ba'i shar khang sku skye dang/ 'bras spungs spyi sa'i gnyer
pa phyag mdzod dang/ 'bras spungs tshogs chen gyi dbu mdzad/ sku gzhogs rtse'i mgron gnyer
mkhar nag chos mdzad/ byams pa gling pa yin pa'i sku skye gsol dpon/ bla sman pa dwags po
drung 'tsho ba/ spyan yas pa yin pa'i lha bris pa sogs bod kyi grwa pa lnga bcu tsam phyag
g-yog la gtong ba gnan ba sogs bla chen gyi mthong bdag rkyen 'gran zla dang bral ba mdzad
cing/ rje'i dbu bla chos rje don grub rin chen gyi dgon pa bya khyung brag gi khri' mnga' gsol/
yos lo'i dgun kha bzhugs sgar la phebs/

⁷² 最も重要な例と思われるのは、アルタン・ハーンの曾孫ユンテン・ギャンツォ(yon tan rgya mtsho, 1589-1616)がダライラマ4世に認定されたことであろう。

⁷³ 1660年から1679年にかけて。

⁷⁴ 1657年から1666年にかけて。

⁷⁵ 「高僧が亡くなると、意識は高いレベルの瞑想に入り、その間、体は腐敗しない」とされ、いわばそうしたミイラのような状態にさせる法要のこと。一定の徴があるとその体は腐り始めるため、葬儀をすることになる。

⁷⁶ ドムトンパ('brom ston pa, 1011-1064)。アティーシャ(982-1054)の弟子。カダム派の開祖。

⁷⁷ [KPN, 64b-65a]

gzhan yang rje nyid kyi zhal nas/ de dus chos la don gnyer chen po ma byas pa'i skyon gyis
zin bris su ma bkod ma ma gtogs/ nyi ma dang por mdo rgyud dang rgya bod kyi mkhas grub
mang po'i gsung sogs drangs te ljags bshad rgyas pa rang gnan ba thams cad blo la zin ma
thub kyang/ nyi ma gnyis pa nas bzungs te gang gnan ba thams cad zin bris byed thub pa
nges par yod kyang na so gzhon pa dang/ chos la gal po cher ma byas pas yi ger 'god rgyu ma
byung zhes gsung ba dang/ pan chen thams cad mkhyen pas rje tā ra nā tha'i sku skye yin
gsung ba gsung gis byin gyis brlabs pa dang/ rje tā ra nā tha'i mtshan gyis byin gyis brlabs pa'i
bka' drin gyis shes rab dga' mo yod kyang ma nus pas 'di 'dra byung ba yin/ zhes gsungs pa ni
rjes 'jug gi gdul bya bdag lta bu brtson 'grus byed dgos pa'i don dug sung par snang/ gzhan
yang rje 'di nyid thugs dam brtag pa la sogs pa zhus na'ang/ ngas de 'dra'i rigs byed ma myong
gsung ba sogs dge pa'i bshes gnyen 'brom ston pa ltar rang gi sku yon sped gang thub gnan ba

⁷⁸ ケトゥブ・ジェー(mkhas grub rje, 1385-1438)。ツォンカパの弟子のうちの1人で、第3

代ガンデン僧院座主、すなわちパンチェンラマ 1 世。

⁷⁹ [KPN, 74b-75a]

rgyun du rjes gngang gi rigs 'ga' ma gtogs dbang chen gyi rigs bsnyen ba ma song gsungs nas gtan nas mi gngang/ de yang ba snyen sogs dag par ma byas par/ dkyil 'khor las la 'jug pa dang/ zhes pa'i don dang mthun par gngang ba dang/ lhag par mkhas grub thams cad mkhyen pas/ bla ma chog rgyud don mi shes shing// dam tshig sdom la mi gnas rnal 'byor bra// bsnyen sogs ma dag gang byung lag len gyis// slob ma rjes 'dzin dbang gi gzugs brnyan yin ces dang/ mo dang rtsis lung sman pa'i ngag nyan nas// dam tshig sdom pa spangs pa'i slob ma la// brgya phrag dbang bskur 'bul ba'i brje tshong can// dmyal ba'i sgrub thabs dbang gi gzugs brnyan yin/ ces gsungs ba ltar bdag lta bus dbang gi ming btags pa'i ging byung mang byung byed mkhan dgag ba'i phyir don gyis mdzod pa yin 'dra zhing/

⁸⁰ トクデンパ・ジャンペル・ギャンツォ(rtogs ldan pa 'jam dpal rgya mtsho)。ツォンカパの弟子、口伝の継承者。『ツォンカパ伝補遺』を著した。

⁸¹ 『聖ツォンカパ伝』(pp.229-230)。

⁸² 無上ヨーガタントラに属する『秘密集会タントラ』を根本経典とした灌頂。ツォンカパが最も得意とした灌頂といわれる。ゲルク派は、『グヒヤサマージャ(秘密集会タントラ)』『チャクラサンバラ(勝樂タントラ)』『ヴァジラバイラヴァ(大威徳金剛タントラ)』を三大密教経典(gsang bde 'jigs gsum)として重んじている。

⁸³ [KPN, 75a]

gzhan yang rje btsun 'jam dbyangs kyis rje btsun tsong kha pa chen po la dbang bka'i rigs ma byed/ gzhan du tshe thung par 'gyur zhing/ dngos grub las ring bar 'gyur ba dang/ bstan pa la phan thogs tshung du 'gro gsungs bas/ zhal bzhugs du sa su rje gngang re tsam ma gtogs/ dbang bskur gtan mi mdzad ba'i rgyu mtshan de yin gsung zhes bla ma rtogs ldan pas mdzad pa'i rje'i rnam thar zur 'debs las gsungs pa ltar dgongs pa yin shes kha/ rtogs ldan pas de ltar gsungs pa ltar rje gngang dang dbang bka'i rigs gngang gi med tsho gsang 'dus kyi dbang brgyud dang rjes gngang 'ga'i brgyud pal rje tsong kha pa 'dren pa gang yin dpyad par bya ba'i gnas su 'dug go/

⁸⁴ 三部の依怙尊、すなわち観世音菩薩、文殊菩薩、金剛手菩薩。ツォンカパは文殊菩薩を師としたことから、世の常ならぬ僧といわれるようになった。

⁸⁵ 蔵漢大辞典に「恵賜、頒發、給与的敬語」とある。ジェブツンダンパにおいては、常に誰かが「shus(蔵漢大辞典で「請求、要求」)」とあり、ジェブツンダンパ自身が「与えた」のかどうかは曖昧にされている。

⁸⁶ [KPN, 74b]

de skabs rje 'di pas rgyal dbang mchog gis rdo rje phreng ba'i dbang gngang skabs 'khor lo bsgyur drug gi dbang gi nyin rus rgyan thams cad bzhes shing bzhugs pa shin tu mdzes pa yod bas gsungs nas rgyun ring po'i bar bshums rang bshums par rje btsun mas kyang ma bshums spyen spos yang zhus kyang bshums 'phro ma chad/

⁸⁷ ターラナータの寺院。タクテン・プンツォクリン(rtag brtan phun tshogs gling)。

⁸⁸ [KPN, 74b]

snga sor rgyal dbang mchog gis rje kun dga' snying po la mi mnyes pa'i gsung rnam thar la brgyag pa gngang ba dang/ rtag brtan gyi dngul gdung bshig pa sogs la brten tshul bstan la cung thugs mi mnyes pa yod shas kha snyam pa'i log rtog mun khung du nyi ma shar pa ltar bsal nas dngos su zhu ma nus kyang 'gyod pa skeyes te snying thag ba nas bshags pa phul/

⁸⁹ 「皇上軫念喀爾喀厄魯特累世恪共職貢特頒聖諭令其和好又勅達賴喇嘛遣使諭兩部落息兵罷戰」(『朔漠』「卷 4, 10-11」)

⁹⁰ 「勅書到日即為息争修好則爾(ガルダン)恭順之心朕實嘉之亦已勅諭土謝圖汗令其罷兵矣為此特令爾使陶賴哈什哈等賣勅往諭」(『朔漠』「卷 4, 9」)

⁹¹ 「于是、鑒于噶爾丹的強大攻勢和喀爾喀的節節潰敗、清朝轉而採取了放棄保護喀爾喀、使其讓与噶爾丹、以換取近辺安全的政策」(黒龍／海純良[2008, p.51])

⁹² 「若厄魯特先加兵于爾、爾等還擊即是。若爾搶先動手、則以構乱論處」(黒龍／海純良[2008, p.51])

9³ 「皇上洪仁先遣阿齊圖綽爾濟學士拜禮後遣伊拉古克三庫圖克圖商南多爾濟諸喇嘛大臣爲使屢經公議逐出七旗使歸故土而索折ト尊丹巴士謝圖汗兩人後商南多爾濟又當濟隆庫圖克圖伊拉古克三庫圖克圖之前許畀」(『朔漠』「卷 14, 9」)

9⁴ 黒龍／海純良[2008, p.51]

9⁵ 「西套蒙古首領和羅理“往援察琿多爾濟(トシエート・ハーン=チャグン・ドルジ)、乞師于朝”、清朝“不允和羅理請”。羅ト藏袞布阿喇布担則自兵援喀爾喀、中途被清使阻止撤歸。(包文漢整理『清朝藩部要略稿本』黒龍江教育出版社, 1997, p.138)」(黒龍／海純良[2008, p.51])

9⁶ 「土、哲二人却率領 10 万之衆投奔清朝。」(黒龍／海純良[2008, p.51])。「賜牧土謝圖汗部于蘇尼特界内、車臣汗部衆于烏珠穆沁界外、賽因諾顔部衆于烏拉特界外、共計 10 余万人。」(『康熙起居注冊』「康熙 35 年, 11 月 26 日」・『皇朝藩部要略稿本』「第 3」・『喀爾喀部要略一』(pp.47-48)・[黒龍／海純良 2008, p.52])。

9⁷ 「噶爾丹做出積極回應、“跪于威靈佛前”、設誓“自此不敢犯中華皇帝之所屬之衆 (『清初五世達賴喇嘛檔案史料選編』中国藏学出版社, 2000, p.164) ”」(黒龍／海純良[2008, p.58])

9⁸ 「想此乃小人欲自脱其身而爲此言爾果有此旨豈有不授爾勅者乎執來歸之人以畀其讐可乎勅諭甚明何常不解爾奏内之言即汝亦未常不解我之言然皆烏蘭布通(ウランプトン)戦前之事誓後不得復引以爲辭」(『朔漠』「卷 14, 11」)

9⁹ ケルレン河の上流のバイヤン・ウラーンという地。北京から 1 千キロメートルほどとされる[岡田 1979, p.40]。

1⁰⁰ トシエート・ハーンとジャサクト・ハーン。

1⁰¹ [KPN, 70a]

skyes bdag ces pa lcags lug gi hor zla bzhi bar mtsho bdun zhes par gong ma rgyal po phebs/ rje 'di pa dang khal kha'i rgyal po gnyis kyis gtsos pa'i dpon che chung thams cad la gong ma'i mjal khag nang/ rje 'di bdam ngas las sngon du gong ma'i gzims gur la gdan drangs phan tshun mjal dar phul te mjal 'dzom gnang nas thugs yid gcig tu 'dres pa lta bur dgyes ba chen po gnang/ bzhugs gral chen mor phebs nas ston mo gzabs rgyas gnang/ nyin gcig gong ma rgyal po yang rje 'di ba'i gzims gur la phebs/ sku gong ma mang por mchod yon gyi 'brel pa yod pa'i stabs kyis phan tshun thugs nye mo dpe med mdzad/ de skabs gser dngul gyi snod sbyad mang po dang/ dngul srang stong phrag gcig/ gong ma rang gi gzims gur/ chibs chen sga bcas tshang ma rnams phul/

1⁰² ダライラマ 5 世の 1653 年の北京訪問を指している。

1⁰³ [KPN, 70a-70b]

lo de'i dgun kha pho brang chen po be' cing la phebs zhus pa ltar pho brang chen por phebs/ de skabs snga sor rgyal ba thams cad mkhyen pa chen po phebs skabs bzhin rgyal po'i a khu dang jo lags dbang sogs kyis gtsos pa'i dbang chen po brgyad dang gzhan yang mi bzang che chur mang bos pho brang gi phyi logs su ras gur rgyab ste gsol ja dang bcas te phebs bsu rgyas pa gnang/ de nas pho brang du sbyan drangs gong ma yang phebs bsu la byon te sngar zhag gnyis gsum tsam song ba dang pho brang nang du thugs 'gol ba gnang nas gsung bgros mang po mdzad kyin yod pa 'dug/

1⁰⁴ 孝莊文皇后(1613-1688)。順治帝の生母。父はホルチン・モンゴルの首領。

1⁰⁵ [KPN, 70b]

hor zla bca gcig par shar ka'i khu re' la gong ma chen po snga ma'i yum tha'i hung tha'i hus bzhangs pa'i thub dbang gi sku mi tshad ma dang/ tshe dpag med kyi sku khru gang lhag tsam brgya tham pa dang/ tha'i hu chen mo'i dgongs rdzogs la bzhangs ba'i bka' 'gyur gser ma rnams la rab gnas zhu bar rje 'di pa sbyan drangs/ de nyin sku gzhogs nying kyi na bza' la dpe byas nas bzos pa'i gsol slog bul ka'i nang sha can dang/ wa nag gis pyi(<phyi) byas gos chen gyis nang sha byas pa'i ber mu tig gi rgyan can dang/ wa nag gi dge ldan zhu ser dbu zhwa gser gar blug gi rdo rjes rgyan pa gser skud kyis bcas pa'i gos khyad 'phags las grub pa'i sku chos dang/ shin shing cang gis bzos pa'i sku gnang/ mu tig byi ru sogs rin po ches brgyan pa'i zhabs bcags

sogs na bza' cha tshang phul ba gong ma'i thugs dgyes pa'i ched du bzhes pa g nang/

¹⁰⁶ ツォンカパの命日であるチベット暦10月25日に行われる法要。

¹⁰⁷ ガルダンがエルデニ・ジョー侵攻の時(1688年)。

¹⁰⁸ [KPN, 71b-72b]

anggi ra zhes pa chu spre'i ston ka gong ma ri dwags kyi sar byang la phebs skabs chibs kha sgyur te gong ma dang mjal 'dzom g nang ste gsung gleng zhib rgyas g nang/ dpal gdong zhes pa chu bya'i dbyar ga(<ka) gong ma chen mo(<po) sku ltem par spyang drangs/ sku'i rim gro stobs chen dang sgröl ma g-yul bzlog kyang mdzad cing/ de skabs byang grol gyi rgyur gyur pa'i 'brel pa yang bzhag yod pa 'dra gong ma'i/ bsnyung gzi yang mgyogs myur du dwangs/ kha rtags che legs mang ba dang/ gos yug nyi shu/ dngul srang stong phrag gcig phul/ de skabs bdag gis kyang tshe dbang zhus shing lchang skya khu' thog thu la phyag pyi zhus/ de'i ston ka gong ma ri dwags la phebs skabs sngar lugs bzhin mjal 'dzom g nang/ bsnyen bkur zhabs tog rgya chen po mdzad/ dngos po zhes pa shi(<shing) khyi'i ston ka gong ma ri dwags la phebs skabs sngar lugs bzhin mjal 'dzom g nang/ de'i dgun kha bdag gis phyag dbang la phyin/ lnga mchod grol grol bsngad de tshe dbang dang sgröl dkar yin bzhin 'khar lo/ 'jam nag gi rjes g nang rnam zhus/ sku gzhogs nyid kyi sku gzan/ dngul man kha rtags dang bcas pa/ gdan/ snye 'bol rta bzang po gnyis kyi g nang sbyin kyang stsal/ de skabs dus zir(<zin) gi skabs skyon byung ba'i rgyal ba rigs lnga dang/ bde gshegs mchod rten brgyad sogs rten che chung du ma'i zhig gsos mdzad ching rab gnas kyang(<kyang) g nang grub 'dug/ na chod ldan ces pa shing phag gi ston ka sngar lugs bzhin gong ma chen po dang mjal 'dzom g nang/ de dag gi snga phyi bar gsum du tsho ba brgyad/ a paka/ su nyid/ u tsu mer chin/ or dus sogs kyi bla dpon che chung skya ser mchog dman mjal mkhan du mar dam pa'i chos kyi char pa phab ste smin grol la bkod lo der sku skeg gi sku rim la bka' 'gyur tshar mang po sogs sku rim stobs chen mdzad 'dug/

¹⁰⁹ KPNには、侄子「don grub e pu」という者と康熙帝の公主の婚礼となっている。「侄子」が、ジェブツンダンパの「侄子」であるか、康熙帝の「侄子」であるかは定かでない。

¹¹⁰ クトル(dgu gtor)。12月29日に行われる、9人の悪魔を追い払って新年を迎える儀式。

¹¹¹ ロサル(lo gsar)。チベットの新年法要。

¹¹² 雍正帝(1678-1735, 在位: 1722-1735)。清朝の第5代皇帝。廟号は世宗。

¹¹³ 同年とは記されていない。

¹¹⁴ [KPN, 64a]

gdung lo lnga'i steng du khri 'don mdzad pa'i sgo nas rten 'brel legs par bsgrigs/ mkhas grub sangs rgyas ye shes kyi sku'i skye ba dben sa sprul pa'i skus rab byung gi mkhan po mdzad de// mtshan blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan du gsol zhing/ mgon po'i rjes g nang phul/ de nas rgyal ba yab sras kyi sku gzhogs su zhus par rje btsun dam pa'i sprul skur ngos 'dzin g nang/

¹¹⁵ [D5N, ca, 113a2-4]

'bras spungs sngags pa gnyal gung snang chos rje 'jam dbyangs sprul sku'i yongs 'dzin du 'byon rgyu —中略— 'jam dbyangs sprul skur tshigs bcad kyi 'phrin yig bsgrigs/

¹¹⁶ [KPN, 64a]

'bras spungs sngags pa'i bla ma bka' gdams glegs bam nas sung bstan pa'i spon slob nam mkha' bsod nams grags pa yongs 'dzin du gdan drangs/

¹¹⁷ 『ザヤ・パンディタ自伝』, 328a

rnam rgyal lo la rgya bod thams cad du/ mkhas dang grub pa'i skye ba mang ba zhes pa/ 'jam dbyangs chos rje'i rnam 'phrul byang phyogs kyi/ bstan 'gro'i ched du bsam bzhin legs 'khrungs pa/ rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan gyi/ gser zhal mjal zhing tshe dbang zab mo zhus// no yon khu thug thu zhes tshe lo gnan/

^{1 1 8} 『ダライラマ 5 世の手紙集』, 44a

'jam dbangs chos rje bkra shis dpal ldan pa'i skye bar grags pa jo nang sprul sku kun dga' snying po'i yang srid khar kha thu she ye thu rgyal po'i bur byung ba la springs pa rdo rje'i rna bar 'thul ba'i ma la ya'i dri//

^{1 1 9} [D5N, ca, 107a]

jo nang sprul sku de 'jam dbyangs chos rje'i sku skye yin pas 'bras spungs phyogs la dag snang che bas 'jal bar yong tshul ze dgur mdon chung gi sgo nas mdzad pa'i g-yo can drang por sma mkhan zhag snang/

^{1 2 0} 『ダライラマ 5 世の手紙集』, 44b

sbyangs pa'i thos pa'i lcags kyo yis/ mdo rgyud rid wags mig can rab 'gugs pa'i slob bu yongs su 'dzin mkhas bsod nams kyi grags pa

^{1 2 1} 成立は諸説あるが、『蒙古喇嘛教史』(外務省調査部訳, 生活社, 1940)によると、1819年、甘肅ラブラン寺の僧ジクメ・ナムカがトゥメトの寺ガンデン・シェートゥ布林で著したとある。

^{1 2 2} 『蒙古佛教源流』, p.292(チベット語)

gzhan yang hal ha'i yul gru chen por grub thob kyi 'khor los bsgyur ba nag po spyod pa dang kun mkhyen 'jam dbyangs chos rje rang grub chen tar a na tha'i mchog gi sprul sku mthong ban a dbe bar gshegs pa nam mkha'i thig le zhes bya ba'i sangs rgyas kyi mdzad pa ston dgos kyi rje btsun dam pa blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan

『モンゴル佛教史』研究〔四〕, 19504-19508, p.148(モンゴル語)

busu basa qalq-a-yin yeke orun-a siditen-ü zhaḡrawarta kala zhaḡr-a kiged, qamuy-i ayiladuḡč 'jam dbyangs chos rji ba yeke sidity da-a ra na-a ta-yin degedü qubilyan bey-e, sirege edüi čayta, sayibar aḡırayısan oytaryui-yin dusul neretü burqan-u jokiya-l-i üjügülkü(<üjegülkü) keregtei getülgegči rjibzhun damba blo bzhang bstan bi rgyalmzhan

^{1 2 3} ザヤ・パンディタは1660年にチベットに留学し、1679年の末にハルハに帰国。記録の目的は、あしかけ20年のチベット滞在記かと思われる。その後はジェブツンダンパと行動をともにし、KPNを記すことになる。

^{1 2 4} 『ザヤ・パンディタ自伝』, 328a

^{1 2 5} KPNが記されたのは1700年頃と思われる。

^{1 2 6} [D5N, ca, 154a]

zla ba bcu gnyis bar khal kha pa thu shi se thu rgyal po'i sras 'jam dbyangs sprul sku dang o rod nas do go long tshe ring sogs 'grul pa mang ba 'byor/ khong pa 'jam dbyangs chos rje'i sku skye'i dbang du btang ba'i tshogs chen gyi ser sprang dang rta bsu'i rkyen cher mdzad/

^{1 2 7} 「dbang du btang ba」は、「falling under the power of」すなわち「~の力に屈した」という語原から「hypothetical=仮定上の、仮想の」となる(Goldstein『Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan』)。『蔵漢大辞典』では、「dbang du btang」で「认为、算是、当作。」となる。

^{1 2 8} 中央チベット西部ツァン地方のシガツェに位置する。歴代パンチェンラマが座主に就く。セラ・デプン・ガンデンと合わせてゲルク派4大僧院と呼ばれることもある。

^{1 2 9} ゲルク派が重んじる3大密教経典。すなわち『グヒヤサマージャ(gsang 'dus)(秘密集会タントラ)』、『チャクラサンバラ(bde mchog)(勝樂タントラ)』、『ヴァジラバイラヴァ(jigs byed)(大威徳金剛タントラ)』の3つ(gsum)。

¹³⁰ [P1N, 140b-141a]

de nas rgyal po mchod yon gyis rtag brtan la 'gro dgos tshul nan chags mdzad byung ba ltar zla ba dgu pa'i nyer bdun la 'gro bar brtsams/ —中略— rim gyis rtag brtan du sleb ste zla ba bcu pa'i tshes gsum nas bzung/ gsang bde 'jigs gsum gyi dbang bzhi yongs su rdzogs pa dang/ mgon po chos rgyal lha mo sogs kyi rjes gnang dang chos spyod mang po'i lung yug tu stsal/ der mang ja kha shas dang/ grwa pa brgyad brgya tsam la bkra shis kha btags re/ gos chen kha re/ sman tse kha re rnams kyi 'gyed kyis mnyes par byas shing gso sbyong yang/ rgyas par byas/ rtag brtan gyi lha khang steng 'og thams cad kyi gtso bo rnams la snyan dar legs par phul/ —中略— slar bkra shis lhun por sleb/ —中略— de nas ring po ma lon par dge ldan chos 'khor ba dpon slob dang thar pa ba dpon slob rnams rim par byon pa la bde mchog 'jigs byed gnyis kyi dbang bzhi dang/ chos skyong 'ga'i rjes gnang/ gsang 'dus dang kun rig gi mngon dkyil gyi lung sogs chos kyi bzhed pa bskangs/ dgun chos dang po'i thog bkra shis lhun po'i tshogs pa la byu ru'i 'gyed dang gtsang phyogs kyi dgon che kha thams cad la yang de dang mtshungs pa'i mang 'gyed btang/ de nas bung(<bong) bu'i lo'i spyi bskyur smon lam sogs gong 'phel phun sum tshogs ba byung/ zla ba gsum pa'i nang du 'jam dbyangs sprul ba'i sku dpon slob dang thu sha'i thu yab sras sogs khal kha'i 'grul pa skya ser phon che ba 'byor/ mang 'gyed dang 'bul ba bzang po byung zhing sprul ba'i skus dge tshul gyi sdoms ba yang dag par bzhes/ gzhan yang 'jigs byed kyi dbang bzhi sogs dbang rjes gnang ci rigs ba phul/

¹³¹ ゲルク派の主要な寺には「ガンデン(dga' ldan)」の冠名がつくことが多い。「タクテン」改めガンデン・プンツォクリンは以降、ゲルク派の経典印刷所として機能。

¹³² [D5N, ca, 262b-263a]

'jam dbyangs sprul skus rtag brtan du bshad grwa 'dzugs dgos zhus pa ltar sde pa zhal bzhugs skags chos 'khor gling pa rnams lo gcig gnyis chos dbar la 'byon dgos tshul gnang 'dug pas gsang sgor pan/ khyad kyis ma 'gyangs par chos dbang 'dags su bcug/ lcags stag grub mtha' bsgyur song bar gan gser gsol gyi nam pas rnying pa mi 'gyur bar ma zad gsar pa rnams kyang skyo ma snga btsan du 'gro yin yod 'dug gshis snye thang drung chen can btang ba'i gra rnying rnams dgon lag gzhan du dbyung/ rtag brtan du dge lugs kha zhe mtshungs pa'i sa gcad rdo gtsang bzos/ dgon pa'i ming dga' ldan phun tshogs gling du btags/

¹³³ ザヤ・パンディタの自伝には、ハルハの伝統に従ってタシルンポ僧院に入ることを決意したとある[ザヤ・パンディタ自伝, 331b-332a]。

第3章 清朝による統治政策とチベット仏教の導入

第1節 ハルハ統治の布石としてのアラシャン・ホシュートの確立 —バートル・エルヘ・ジノンの動向を中心に—

はじめに

清朝の康熙帝政権下における対モンゴル政策は、1680年代のハルハの内紛に始まり、ジュンガルの首長ガルダンによるハルハへの侵入、トシュート・ハーンとジェブツンダンパたちによる清朝への亡命と、その対応に追われていくうち徐々に規模が大きくなっていった。1690年代になると、ガルダンが率いるジュンガル軍との直接対決が始まり、1691年のドロンノールの会盟によってハルハが清朝に帰属すると、1695年からは康熙帝による親征が開始された。ガルダンとの戦いは、1697年にガルダンが死亡したことによって終息するが、この一連の対モンゴル政策の中で、清朝はハルハの帰属とともに、オイラトの一勢力であったホシュートを帰属させている。このホシュートとは、現在の内モンゴル自治区西部アラ善盟に形成された、いわゆるアラシャン・ホシュートのことであり、外藩ジャサク旗として乾隆帝の時代にはジュンガルの平定などに尽力した集団であった。

康熙帝は、ジュンガルとハルハの対立に取り込まれていく中、アラシャン・ホシュートの形成を通じてモンゴルに対する統治政策を講じていく。この経緯は、アラシャン・ホシュートの有力者であったバートル・エルヘ・ジノン(以下、バートル・ジノン)の動向を辿ることによって把握することができる。また、バートル・ジノンと清朝の遣り取りは、すでに1677年から始められているため、例えばジュンガルとハルハが対立する以前のオイラトの状況や、康熙帝がジュンガルとハルハの双方をどのように捉えていたかなど、変遷も含めてそれらを知る重要な情報源ともいえる。第1節では、このバートル・ジノンの動向を中心に、清朝によるアラシャンやハルハというモンゴル地域に対する統治政策の実態について考察する。

ところで、バートル・ジノンとは、本名はホロリ、ゲーシ・ハーンの第4子バヤン・アブガイ・アヨシの長子として生まれ、ゲーシ・ハーンの兄バイバガスの養子として育てられた。そして、ホシュートの首長の一人であったオチルト・ハーンの有効な配下であった¹。

第1項 アラシャン安置にいたるバートル・ジノンへの対処

清朝がバートル・ジノンの存在を最初に把握したと思われるのは、1677年(康熙16年)10月、オチルト・ハーンの配下とされる²ジノンという者が境内に入って略奪行為をはたらいたとする報告によってである³。オチルト・ハーンとは、オイラトを形成していたホシュートの首長の一人で、青海に移り住んだゲーシ・ハーンの一族であった青海ホシュートとは別のホシュートを率いていたモンゴル王侯であった⁴。バートル・ジノンは、オチルト・ハ

ーンとは叔父甥の間柄であったが、血筋によるとグーシ・ハーンの孫にあたり、グーシ・ハーンが兄バイバガスに与えた第4子バヤン・アブガイ・アヨシの長子であった。バイバガスのところでは、グーシ・ハーンの第4子を養子にした後、オチルト・ハーンが誕生している。そして、家督はオチルト・ハーンが継ぎ、バートル・ジノンはその配下になった。これが、1676年(康熙15年)以前のホシュートの状況である。そして、翌1677年(康熙16年)に、清朝は境内におけるバートル・ジノンの略奪行為を把握するのである。

ちなみに、ここでの清朝の境内とは、涼州⁵から甘州⁶を経て肅州⁷に至る長城以南とされる[斉光 2007, p.67]。そして、バートル・ジノンは、その境内に侵入した際、自身がオチルト・ハーンの属下の者であることを告げ、「窮して行くところがなくなったのでここへ来た。」と言って略奪行為に及んだという。古くからオイラトの中心勢力であったホシュートの有力者であり、青海とチベットを制圧したグーシ・ハーンの青海ホシュートとも密接な繋がりのあったバートル・ジノンは、一体どのような経緯からこのような略奪行為をはたらくに至ったのか。

そこには、当時のオイラトでホシュートに匹敵する勢力であったジュンガルの動向が関係していた。1676年(康熙15年)、全オイラトを支配下におさめようと動き出したジュンガルの首長ガルダンによって、ホシュートは攻め込まれることになる。この時点でホシュートは瓦解し、オチルト・ハーンの属下の者たちはオイラトを追われることになった。つまり、バートル・ジノンによる清朝境内での略奪行為には、所属の集団を滅ぼされ、国を離れざるを得なくなった者たちの窮状が示されているのである。

康熙帝は、1677年(康熙16年)12月⁸、バートル・ジノンによる境内侵入への対処として辺疆防衛の支持を行った⁹。しかし、翌1678年(康熙17年)4月、バートル・ジノンと行動をともにしていたエルデニ・ホショーチ¹⁰によって、内モンゴル西部のウラトが略奪されることになる¹¹。また翌月には、バートル・ジノンが双井¹²から境内に侵入した¹³。そして、清朝はその度、対処に追われることになったが、効果はなかなか得られなかった。斉光[2007]は、その理由として1673年(康熙12年)から1681年(康熙20年)にかけての三藩の乱をあげ、清朝がバートル・ジノンたちの問題に軍事力を差し向けられなかったのではないかとしている[斉光 2007, pp.68-69]。

そこで康熙帝は、バートル・ジノンやエルデニ・ホショーチと繋がりがあったとされる青海ホシュートのダライ・バートル・タイジ¹⁴とメルゲン・タイジ¹⁵に、1679年(康熙18年)4月2日付で勅旨を下し、処罰と人畜の返還を要求した¹⁶。そして、これが功を奏したのか、バートル・ジノンから1679年(康熙18年)6月19日付の文書が上奏されることになった¹⁷。バートル・ジノンは、そこでオチルト・ハーン¹⁸の政権が滅んだことによって家族が減り、飢餓状態に陥った自身の窮状というものを述べている。そして、頼るべき主がいなくなったこと、また冒頭では康熙帝に屈服する意向が修辭的に述べられている。

しかし、康熙帝は、この時のバートル・ジノンには勅旨を下さなかった。ウラトで略奪行為をはたらいた者は誰なのか、その搜索のみを行っていたのである[斉光 2007, p71]。そして、この康熙帝の行為を察知したのか、1681年(康熙20年)5月に上奏されたバートル・ジノンの文書には、略奪したものを返還し、この行為における謝罪の旨が述べられている。

オイラトの地に、大きく品行の乱れた時が訪れたために、〔人々は〕飢餓に耐えられなくなり、暮すことが難しくなった。それゆえ、主(康熙帝)に向って悖逆する意志はないのであり、数頭の家畜を持って行ったのを後悔して還すために、別の者が奪って持っていったウラト(urat)の30人、ニン・ヒヤ・ホトン(ning hiya hoton=寧夏城)の120頭の馬、ソコホトン(soko hoton)の10の甲冑を、あるだけ合わせて納めたのであった。〔しかし、〕勅旨は明らかに下されなかった。よって、この世の苦しみに困窮している者を聖なる主たる聖者よ、慈しんでいただきたい。(『蒙古堂檔』「巻2, 康熙20年条, pp.331-332」)¹⁹

ウラトの件については、エルデニ・ホショーチの名こそあげていないが、それでもバートル・ジノンは自分以外の「別の者」による略奪行為であったと言及している。しかし、この上奏文の後も依然として康熙帝からの勅旨は下されなかったもので、バートル・ジノンは翌1682年(康熙21年)8月26日付の上奏文で、ウラトで略奪行為を行った者としてエルデニ・ホショーチの名をあげ、略奪における不足分を進貢するとともに改めて謝罪の意を表明した。そして、この上奏文に対しては、康熙帝も勅旨を下し、バートル・ジノンを赦したとされる²⁰。

その後のバートル・ジノンの動向は、1683年(康熙22年)12月5日付の上奏文の草稿²¹というものが『蒙古堂檔』に記載されているので、これによって確認できる。そこには、バートル・ジノンたちの罪を赦した康熙帝に対する感謝の言葉が綴られている。そして、進貢がアラサ(Man.alasa/ Mon.alaša)という地から行われている。翌年にもバートル・ジノンは、1684年(康熙23年)10月19日付の文書を上奏しているが²²、そこには再び康熙帝に対する感謝の言葉、そしてガルダンが敵であるという意思表示、さらにはアラシヤンの地を康熙帝によって与えられた喜びなどが述べられている。1683年(康熙22年)の文書に記されているアラサとは、アラシヤンのことを指していると思われる。

私の恨み懐く敵であるところのガルダン・ボショクトが、私をもまた〔ガルダンの〕属下の者であると、太陽のような偉大な主たる聖者(康熙帝)に上奏したのを、私の使者が聞いて、私に告げてきた。真に〔ガルダンは〕私の恨み懐く敵であった。一中略一多くの者の主であるチンギスのように、私は有力なる主(康熙帝)の金の境界に寄りかかっているのである。威張って上奏したガルダン・ボショクトに恐れる心などないのであった。汪洋とした天のような偉大な主たる聖者(康熙帝)が少々遅れて勅旨を下されたが、蜂蜜のようなアラシヤンという、天が授ける福を得たので、私は聖者に叩頭したい…(『蒙古堂檔』「第4冊, 康熙23年10月19日条, pp.156-160」)²³

こうして、バートル・ジノンたちの問題は、1679年(康熙18年)から1684年(康熙23年)までの一連の遣り取りによって、解決の方向に向っていったようである。しかし、実はこの最中、康熙帝はバートル・ジノンたちに対する別の指示を行っていた。青海ホシュートとの交渉でエルデニ・ホショーチがガルダンの旧属人であったことを知ったために、ガルダンにエルデニ・ホショーチとバートル・ジノンを処罰させようとしたのである。1679年(康熙18年)10月には、北京を訪れたカルダンの使者に書簡を託したとされるので、1679年(康

熙 18 年)6 月 19 日付のバートル・ジノンによる最初の上奏文に対して勅旨を下さなかったのは、この行為のためであろう。そして、その後しばらく康熙帝はバートル・ジノンの上奏文に対して態度を保留し続けたが、それもバートル・ジノンの件についてガルダンに全権を委ねていたからに他ならない。

ところが、ガルダンはまったく行動を起こさなかった。宮脇[1995]や齊光[2007]は、その理由として、1678 年(康熙 17 年)にガルダンがダライラマ 5 世から「テンジン・ボショクト・ハーン」の称号を授けられたことをあげている[宮脇 1995, pp.201-202][齊光 2007, p.72]。ガルダンは、青海侵入を望まなかったダライラマ 5 世の意向に背けなかったというのである。それでも康熙帝は、1682 年(康熙 21 年)7 月に、再びガルダンにエルデニ・ホショーチとバートル・ジノンの処罰を要求したとされる。バートル・ジノンがエルデニ・ホショーチの名を記して上奏した文書は 1682 年(康熙 21 年)8 月 26 日付なので、この上奏文がもっと早く届いていたら、康熙帝はエルデニ・ホショーチとバートル・ジノンの処罰要求を保留していたかもしれない。しかし、翌 1683 年(康熙 22 年)には、ガルダンの方から清朝へ 1685 年(康熙 24 年)4 月を期限に件の要求を承諾する意向が伝えられている。これによると、康熙帝が一方ではバートル・ジノンたちを赦し、一方では処罰を引き続き求めていたということになる。

齊光[2007]によると、康熙帝の方針に変化が見えはじめたのは、オチルト・ハーンの孫ロブサン・ゴンボ・アラブタンが 1683 年(康熙 22 年)頃にハルハのトシェート・ハーン家と婚姻関係を結んだという情報を得たことによる。ロブサン・ゴンボ・アラブタンは、ホシューートがガルダンによって攻め込まれた後、ダライラマ 5 世のところに身を寄せていたとされる。1682 年(康熙 21 年)には、ダライラマ 5 世に許可されたということで「龍頭山」に移住することを康熙帝に求めたが、これは退けられている。ちなみに、龍頭山とは、甘州府東北の龍首山を指すとされる。モンゴル語で「alay ayula」、マンジュ語で「alak alin」となり、アラシャンという地名はこの「アラク(alay, alak)」に由来するともいわれる。

康熙帝は、『清実録』「康熙 22 年 7 月甲申(15 日)条」において、一度は許可しなかったロブサン・ゴンボ・アラブタンの龍頭山移住を容認している。しかも、龍頭山を含むアラシャンには、すでにバートル・ジノンが康熙帝に許可され居住していた。齊光[2007]は、姻戚関係となったトシェート・ハーンとロブサン・ゴンボ・アラブタン、そしてそこにバートル・ジノンが連帯することで、これらの集団が、もはやガルダンのみでは対処できない勢力になったのではないかしている[齊光 2007, p.74]。よって、康熙帝は、『清実録』「康熙 22 年 7 月甲申(15 日)条」において、ガルダンにエルデニ・ホショーチとバートル・ジノンを処罰させる方針に対し、彼らを収めることはできないであろうと述べたのである。

康熙帝は、1685 年(康熙 24 年)11 月 17 日付のダライラマ 5 世宛ての書簡においてバートル・ジノンたちの処遇について述べている。この書簡は、康熙帝がいわゆる水面下でガルダンに託していたエルデニ・ホショーチとバートル・ジノンへの処罰の期限であった 1685 年(康熙 24 年)4 月を越して出されている。つまり、康熙帝は、1683 年(康熙 22 年)頃にすでにバートル・ジノンを赦してアラシャンに居住させていたにもかかわらず、ガルダンへの要請を依然として継続させていたことが分かる。そして、ガルダンによる成果が得られなかったことから、康熙帝はバートル・ジノンたちを正式に赦してアラシャンに居住させることにし、ダライラマ 5 世にそのことを報告したのであろう。

オイラトのノヤンたちは、すべてのラマに奉仕し、あなたの教えを信奉し、道理と寺院を管理している。私によって政治と仏教が合一して以来、真の心によって恭しく貢献し、代々途切れることはなかった。思うに、ロブサン・ゴンボ・アラブタンはオチルト・ハーンの孫であり、バートル・エルヘ・ジノンたちは元来すべてオチルト・ハーンの親戚兄弟であるので、ロブサン・ゴンボ・アラブタンとバートル・エルヘ・ジノンをすべて一つの場所に集めて、彼らが生活できるよう等しく安置しよう。(『蒙古堂檔』「第4冊, 康熙24年11月17日条, pp.321-322」)

書簡の内容から、康熙帝はバートル・ジノンたちの処遇についてあえて提案し、ダライラマ5世の意見を求めるというかたちをとっている。実際は、済んだ事柄をなぞっているだけともいえるが、それでもアラシャンに関する言葉が一切出てこないところは注意すべきかと思われる。これは、ロブサン・ゴンボ・アラブタンの龍頭山での居住が、ダライラマ5世の許可によって行われたことに基づいているからであろう。その場合、康熙帝がバートル・ジノンのアラシャンでの居住を許可したことは、もしかしたらダライラマ5世の意向に抵触していたのかもしれない。いずれにしても、翌1686年(康熙25年)にはダライラマ5世から康熙帝に同意する書簡が届き、これがバートル・ジノンたちの問題についてのいわゆる正式な経緯ということになった。

オイラトの内乱によって、ロブサン・ゴンボ・アラブタンたちは散り、バートル・エルヘ・ジノンとエルデニ・ホショーチたちは、ギンタスィーとホランシャン山の山岳地帯に身を隠した。隠れながらも、バートル・エルヘ・ジノンとエルデニ・ホショーチたちが、ニン・ヒヤの近郊ムーミンガ、3つのウラトで略奪行為をはたらいたことは、ハン(康熙帝)の法度に背くことである。〔しかし、康熙帝は、〕オチルト・ハーンの時から進貢して道の一つにしていたことを鑑みて、軍をもって滅ぼすことはしなかった。バートル・ジノンもまた、〔康熙帝が〕慈しんでくれたことを知って頼っていた。〔しかし、康熙帝は〕オイラトのボショクト・ハーンにはアンバンたちに賞を送らせて、「エルヘ・ジノンは、そなた(ガルダン)の属下によって捕らえて受け取れ、捕らえて持って行ってよくすることが出来ない場合は、私のところに上奏せよ。」と言われた。ボショクト・ハーンが〔康熙24〕年の春を期限として約束したが、〔期限が〕過ぎ去ったことによって、主(康熙帝)が望みを果たしたいと私(ダライラマ5世)に書簡を送ったので、約束から過ぎ去ること数か月が経過したという事情を知った。今、〔バートル・ジノンたちは〕兄と弟が離れて、骨と肉が離れたようであり、その場所(居住地)がないことを鑑みるに心に忍びない。大いに惻然と鑑みて、彼ら憂悶した有情を一つの場所に集めて住まわせたいと言った大きな仁愛は、天は天でも天の特別なる天命であり、苦しむ有情にとっては、頼るべき救済が空白となったところ、現実となり、従って喜ぶものと思われる。ここにおいて青海の地を〔バートル・ジノンたちに〕おのおの相応に分け与えたことによって、離れたものを一つの場所に留めることは難しい。内部が辺疆に近いことから、またオイラトの中まで届かない言葉を勅旨とすることが出来ないという。〔康熙帝が〕バートル・エルヘ・ジノンが居住したアラク山の方に集める

ことを伝えてくれたのを聞いたことによって、その場所(アラシャン)もまた窮迫していたという[のを知った]。今、偉大なるハンが慈しんで、母が子供を惻然と慈しむように、道においてすべての悪事が出来ないように住ませた場所の一带は良く、慈しんで一方に住ませたいと言われたことに、ここにおいてもまた贈り物を一処に集めて、ガンボ・ロブサン・ガルダンを2月にアラク山に至らせることを計画して派遣したい。そこによってもまた、贈り物を一処に集めてアンバンが出したのに従って、安らかな広い場所を慈しんだのを鑑みてほしい。(『蒙古堂檔』「第4冊, 康熙25年条, pp.511-516」)²⁴

ところで、この一連の取り決めは、清朝の統治政策の観点からみると、アラシャンという西北辺疆にダライラマ5世の影響下にある者たちを配置することに他ならない。しかも、ダライラマ5世が許可したことを追認するかたちでの決定ゆえ、このことは辺疆政策における清朝の権限を狭めるものであったかもしれない。実際、1686年(康熙25年)の取り決めにおいて、バートル・ジノンたちの居住地は、現在の阿拉善左右旗のほぼ全域に限られることになったが、これはいわゆる清朝の統治機構内に取り込まれるものではなかったとされる。バートル・ジノンも例えばジャサク旗に編成されるわけでもなく、禁令および罰則も基本的に遊牧社会の原則を踏襲するものであったという[齊光 2007, p.76]。

バートル・ジノンたちにとってのアラシャンは、1676年(康熙15年)にジュンガルのガルダンによってオイラトを追われて以来、ようやく得られた安住の地ともいえる。そして、このことによってバートル・ジノンのかつての仲間もアラシャンに移動し始めた。例えば、ロブサン・ゴンボ・アラブタンの従弟にあたるガルダン・ドルジ²⁵。ハンドゥ・タイジは、ジュンガルから寝返ってバートル・ジノンたちと合流するべく康熙帝に安置を求めた²⁶。そして、ロブサン・ゴンボ・アラブタンも、1688年(康熙27年)にアラシャンに移動しようとしていたとされる²⁷。

こうなると、もはやバートル・ジノンたちのアラシャンへの安置とは、オイラトの勢力圏がダライラマ5世の影響のもとで清朝の西北辺疆に迫り出したものといえなくない。しかし、このアラシャンにおける旧ホシュートの集合は、またしてもジュンガルのガルダンによって切り崩されることになる。1687年(康熙26年)、ガルダンによるハルハ侵入が勃発したのである。

ガルダンがハルハに侵入した直接の原因は、トシェート・ハーン=チャクナ・ドルジがガルダンの弟を殺したこととされる。1686年(康熙25年)、ハルハの内紛を調停するために開催されたクレーンベルチルの会盟が不調に終わった後、トシェート・ハーンと対立していたジャサクト・ハーンがジュンガルを頼って移動、トシェート・ハーンはこれを襲撃し、その時に迎え撃ったジュンガル軍の中にガルダンの弟がいたのである。しかし、ガルダンは、クレーンベルチルの会盟においてハルハの高僧ジェブツンダンパがダライラマ5世の名代に対して非礼をはたらいたことを口実にハルハへ侵入した。ガルダンは、トシェート・ハーンとジェブツンダンパに照準を定めて進軍し、そしてアラシャンのバートル・ジノンたちは、ロブサン・ゴンボ・アラブタンの姻戚関係からトシェート・ハーンたちを援助するために動き出した。

第2項 バートル・ジノンの報告とガルダンによるハルハ侵入の状況

ガルダンによるハルハ侵入の経緯は、1689年(康熙28年)9月28日付のバートル・ジノンの上奏文に基づく、以下のようなことになる。まず、バートル・ジノンは、ガルダンとトシェート・ハーンが衝突した際、自身の仇敵がガルダンであることを想起し、トシェート・ハーンを補佐する意志を清朝の使者に告げたとされる。さらに、バートル・ジノンは、別途、トシェート・ハーンに対して以下のような言を発信したという。

ガルダン・ボショクトの策略は、大いにこの軍(バートル・ジノンの軍)が諳んじるところである²⁸。汝ら(トシェート・ハーンたち)は元来、平和に暮らしていたので、軍の道理を知らないのかもしれない。〔ところで、〕私の居住している所は遠く、汝らに追従することは難しい。私たちが来るまで待て。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙28年9月28日条, pp.418-419」)²⁹

ところが、バートル・ジノンが到着する前に、ハルハ軍は出発してガルダンの弟を殺し、ジュンガルとの辺疆において略奪行為をはたらいたのである。バートル・ジノンの言が伝わったかどうかは定かでない。そして、ハルハ軍は帰還した際、バートル・ジノンと落ち合うかたちになったという。しかし、その時、ハルハ軍が大挙して去ったために秩序は大いに乱れていたとされる。おそらく、ガルダンの軍が迫っていたのであろう。バートル・ジノンはハルハの者たちに「兵を集めて護って留まれ」と告げたとされるが、結局、その時すでにハルハの者たちの多くは、ジェブツンダンパに導かれ、清朝を頼ってその場を去っていたという。

以上の経緯によって、ガルダンはハルハを制圧したのであった。ハルハの中ではガルダン側に寝返る者たちも現れたとされる。また、バートル・ジノンの援軍も逆にハルハの謀叛者に狙われることになり、そのための略奪行為も勃発したという。そして、バートル・ジノンは、トシェート・ハーンやジェブツンダンパたちを救えなかった理由として、その時ちょうど大病を患っていたということ述べた。

ここで確認できるのは、トシェート・ハーンが初めからジャサクト・ハーンではなくジュンガルを目標に進軍していたことである。それゆえに、バートル・ジノンはトシェート・ハーンに追従することを決意したのであろう。しかし、このバートル・ジノンの意向は、康熙帝の承認を得られなかったという³⁰。つまり、バートル・ジノンが上奏した意図とは、結局、トシェート・ハーンに追従することはなかった、ということ強調することであったともいえる。ところで、康熙帝の方では、1689年(康熙28年)にガルダンに向けてバートル・ジノンがいまだ清朝に服属していないことを述べている³¹。齊光[2007]は、ガルダンがバートル・ジノンの引き渡しを要求して清朝に侵入することを康熙帝が避けたためとしている[齊光2007, p.78]。

バートル・ジノンは、ジェブツンダンパに対しても、ガルダンによるハルハ侵入の経緯を1691年(康熙30年)の書簡において述べている。そこでの真相というのは、バートル・ジノンがガルダンの侵入からハルハを救護できなかったことについてであり、康熙帝への上

奏文とはいくらかニュアンスが異なっている。ここでは、トシェート・ハーンが先手を打ってガルダン側を攻撃したためにバートル・ジノン自身も進軍したとしている。これは、おそらくガルダンの弟を殺した件にあたる。その後、バートル・ジノンはトシェート・ハーンと合流することになるが、そこにガルダンが迫りつつあったために、ハルハは大いに乱れ、軍は大挙して去ることになったというのである。そして、バートル・ジノンが大病を患ったためにトシェート・ハーンに追従できなかったことがジェブツンダンパにも告げられる。

その時、私(バートル・ジノン)は大いに病んでいたのに、[トシェート・]ハンの後方から追従することができず、ハンの聖者(康熙帝)に報告して、大路を避けたのであった。私の息子たちがハンのために軍を留めて、仮に敵が近くに来ることで、私に人の派遣を要請する緊急事態が生じて、それによって私が追従できないであろうことは告げていた。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙30年条, p.430」)^{3 2}

康熙帝への報告によると、バートル・ジノンがトシェート・ハーンの出兵に間に合うことができなかつたのは、バートル・ジノンの居住地が離れていたためである。そして、バートル・ジノンがあたかもハルハを指導する立場であったかのように述べられているが、ジェブツンダンパへの書簡ではともに伏せられている。バートル・ジノンは、ハルハがガルダンの侵入を招いた理由として、康熙帝にはハルハが自身の指示に従わなかつたことを強調した。さらに、ジェブツンダンパに対しては、自身が大病を患ったためにトシェート・ハーンに追従できなかったことをあげ、その代わりに息子を当地に置いて最後まで抵抗をつづけていたことを述べた。

結局、ハルハの兵や民は清朝に救いを求めて敗走していったのであるが、バートル・ジノンは迫りくるガルダンをあたかも迎え撃つような恰好となった。しかし、いずれにしてもハルハはガルダンによって壊滅状態に陥ることに変わりはない。そして、その渦中でバートル・ジノンはどうしていたのかというと、その時の行動や事後処理などによって、当時のバートル・ジノンのハルハにおける役回りみたいなものが見えてくる。

ただ、人の思いが凭れかかってくることに對して何とかしたいと思うのみである。〔しかし〕私の福德は薄く、ハルハの行いが乱れたことによって、〔私の意志は〕隠されてしまった。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙28年9月28日条, p.420」)^{3 3}

これらの言から、バートル・ジノンによる康熙帝への上奏文が、ガルダンの進軍を防げなかつたことへの弁明であつたことが分かる。しかも、康熙帝からすると、バートル・ジノンは康熙帝の意向に背いてトシェート・ハーンに追従しようとしていたのである。それゆえに、バートル・ジノンの上奏文はこの後、自らの印象を良くするためか、康熙帝への忠誠の言葉がつづく。そして、次にバートル・ジノンの行方不明になつた長子について触れられる。これはガルダンが侵入する地点に留めておいた息子のことを指しているのかもしれない。しかし、バートル・ジノンの息子が軍をガルダンが侵入する地点に留めておいたことは、ジェブツンダンパへの書簡にのみ触れられている。もちろん、トシェート・ハ

ーンとジェブツンダンパがハルハを脱した後、代わりにガルダンを迎え撃ったという印象を与えたかったのであろう。

ところで、行方不明になっていたバートル・ジノンの長子については、別に行方不明となっていたロブサン・ゴンボ・アラブタンとともに、その生存が康熙帝の勅旨に対する謝辞において触れられている。

身体が太平の日を過していたところ、私の長子がいなくなった。ついでまた、ロブサン・ゴンボ・アラブタンがいなくなり、そのために私の心が憂いていたところ、驚嘆すべき主(康熙帝)が、慈しんで品行を破った多くの人を安撫して、憂悶した心を喜ばせて教える勅旨を下したために、私の心はこの2人が生きていたことによってまた大いに喜んだ。主の勅旨によって、私は、ロブサン・ゴンボ・アラブタンのところに行って主が教える勅旨を聞いて来いとゲブチュを派遣した。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙28年9月28日条, pp.420-421」)³⁴

ロブサン・ゴンボ・アラブタンは、1688年(康熙27年)に身を寄せていたダライラマ5世のところからアラシャンに移動しようとしていたとされる。しかし、1687年(康熙26年)にガルダンがハルハに侵入したため、姻戚関係にあったトシェート・ハーンを援助するためにジュンガルに向けて進軍し、略奪行為を行った後でハルハに行き、ガルダンを追撃したとされる[斉光2007, p.78]。バートル・ジノンの言によると、その後、消息不明になっていたようである。

また、ジェブツンダンパ宛ての書簡には、ガルダンによるハルハ侵入の最中、バートル・ジノンがエルデニ・ホショーチと連絡し、二人が混乱の中で落ち合ったことが記されている。ガルダンによるハルハ侵入後も、バートル・ジノンたちはそれぞれ生き伸びて再び連帯したことが窺える。しかし、トシェート・ハーンとの連絡が取れなかったために、ガルダンによるハルハ侵入の経緯が事後報告となった。これが、バートル・ジノンからジェブツンダンパに宛てた書簡の主旨であろう。

第3項 バートル・ジノンの青海移住案と康熙帝による統治政策の実践

どうやら、トシェート・ハーンとジェブツンダンパが避難した後、旧オチルト・ハーン属下の者たちはガルダンの攻勢に取り込まれ、いずれも為す術のない状況に追い込まれていたようである。その間、ハルハではいくつかの謀叛が起こったとされる。また、ガルダン軍本隊による略奪も行われ、ついにハルハはガルダンの手に落ちることになった。

この一連の事情をトシェート・ハーンに報告できなかったことについて、バートル・ジノンは、「分け隔てた場所は遠くないが、貧窮する人々が多くなるようなので、派遣できなかった。」³⁵としている。これが事後報告の理由になったかどうかは分からない。しかし、ガルダンによるハルハ侵入の余波からか、おそらくアラシャンが窮する事態となり、バートル・ジノンがその対応に追われていたことも考えられる。そして、その事後報告がどのようにして行われたかということ、バートル・ジノンのところにダライラマの使者が訪れた

ことがきっかけであった。

ダライラマの使者が幸福をもたらしたので、喜んで、人が後ろに従える騎乗用の家畜、旅に携帯する干し飯を支援して贈ったのであった。途中、〔ダライラマの使者は〕境界の多くの人々から悪い情報を聞き引き返してきた。「ボショクト・ハーンが汝ら(バートル・ジノンたち)に兵をやった」ということを聞き、我々の此処の事情もまた多くあるゆえ、このナンソを、ハンのアンバンたちとともに行かせて、「汝らからゲゲーン(ジェブツンダンパ)にこの事情を報告してほしい」と派遣した。私の言葉はこのようであった。(『蒙古堂檔』「第8冊, 康熙30年条, pp.188-189」)³⁶

つまり、ガルダンが攻めてくるという情報もあり、また多くの事情から³⁷アラシャンを離れることができなかつたバートル・ジノンが、ナンソと、ハンのアンバンたちにジェブツンダンパへの報告を託したのである。しかし、それまでの過程で何らかの誤解が生じたのかもしれない。バートル・ジノンの言が終始弁明じみているのも、そのためなのであろう。バートル・ジノンがハルハの救護にどれほど尽力していたかは解釈にもよるが、連絡が途絶えることによって当事者が不利な状況に追い込まれることは多々ある。当時のハルハはまさにそのような状況であり、その際どい立ち位置にバートル・ジノンは身を置いていたのであろう。そして、自身の正当性も連絡系統の確立によって立証されるということが、次のバートル・ジノンの言によって示される。

中間に真実と嘘の言葉が多いゆえに、私はすべての事情を総合して上奏した。身体に荷を負わされ秘密に処理していたが、〔それを〕話すことによって、すべてを明らかにしたのである。(『蒙古堂檔』「第8冊, 康熙30年条, pp.189-190」)³⁸

このように情報の発信を一括できたことは、バートル・ジノンにとって大きな利となったと思われる。そのためか、清朝によるアラシャンを含めた辺疆における諸政策には、バートル・ジノンの名がよく見受けられる。これは、ともにオイラトから帰順した者たちと比べると群を抜いている。例えば、件の康熙帝への上奏文には、清朝による辺疆政策の一端がバートル・ジノンの関与とともに窺える。これは、ガルダンの侵入を教訓とした、辺疆の取り決めであったといえる。

ハントウ・タイジが、かの悪しき混乱に乗じて、偉大な主が示した境を破って、私の近くにいなかった弟(配下)たちを凌辱し、通訳官を殺した。〔そして、〕これらの罪の事情において筋道を立てて私を罪人に仕立てあげた。この事情を知って、偉大なる驚異の主(康熙帝)が私を大いに慈悲赦したために、私は大いに喜んで三跪九叩頭の礼を行った。ガルダン・ボショクト〔のこと〕を伝え聞いて、〔ガルダンが〕派兵したことと同じような、また聞いて〔ハルハに〕乱が起こったことと同じようなあらゆる問題を取り決めによって生じさせない。仮に私たちの居住した場所に軍が来ることになっても、現地のハファン(官吏)たちが、勅書がないといえ、私たちでも境を越えさせないであろう。私たちもまた自分の勅書がないと境を越えることができない〔というこ

とである]。私たちのこの事情を、理のあるなしを区別して、ジュールガン(中央の事務を掌る大役所)のアンバンたちに手渡しする。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙28年9月28日条, pp.421-422」)³⁹

ここでは、ハントウ・タイジによる辺疆での略奪行為がバートル・ジノンの過失として捉えられた事情が述べられている。ハントウ・タイジは、1687年(康熙26年)にジュンカルから寝返ってアラシャンに来ていたので、おそらくバートル・ジノンの属下とされていたのであろう。そして、ハントウ・タイジの件も、ガルダンの侵入も、それを許した要因ともいえる辺疆の管理を徹底させることによって、もはやバートル・ジノンにおいても辺疆での略奪行為というかつての疑惑の起こりえないことが強調されるのであった。

ハントウ・タイジの略奪事件は、バートル・ジノンの別の上奏文において詳細が明らかとなる。それによると、略奪行為をはたらいたのはハントウ・タイジ、さらにガルダン・タイジ所属のセレンゲ・ジャムソー・タイジであった。バートル・ジノンは、ジドウトという地で彼らに接触し、略奪行為にいたる経緯を聴取したとされる。そこで、ハントウ・タイジとセレンゲ・ジャムソー・タイジが略奪をはたらく前に、ダンジン・エルデニという者によって群衆と牧畜群を奪われていたことが判明する。ハントウ・タイジとセレンゲ・ジャムソー・タイジは、その事態を伝えるために使者を派遣したというが、この使者はダンジン・エルデニの軍によって殺されたというのである。そして、連絡手段を断たれたハントウ・タイジとセレンゲ・ジャムソー・タイジのところには、さらなるダンジン・エルデニの軍が迫りつつあったという。

ハントウ・タイジとセレンゲ・ジャムソー・タイジからすると、この窮地を脱するためには、別の地で自身の奪われたものを補うしかなかった。そして、彼らはエルデムジ・シグーイという地において、彼らの言によると「衰弱した多くの者たちが少しだけ腹を満たした」というわけである。さらに、ハントウ・タイジとセレンゲ・ジャムソー・タイジは、搾取した品々かそれに値するものをバートル・ジノンに返還したとされる。しかし、おそらくその手続きが問題であり、それによってバートル・ジノンが再三に亘って弁明する事態になったのであろう。

主(康熙帝)に上奏するには遠いと言い、近いところに私がいたために〔康熙帝に〕報告しなかったと言って、60人以上の人、50頭の駱駝、牛などの牧畜200頭の群、羊が2,300匹、銃7丁、これらの品々を、私が共に収蔵することになったのである。汝が来て持って行ってくれと使者を派遣した。是非を皇帝にゆだねたい。(『蒙古堂檔』「第9冊, 康熙30年条, pp.424-425」)⁴⁰

おそらく、ハントウ・タイジとセレンゲ・ジャムソー・タイジによる返還の品々が報告なしにバートル・ジノンのところに持ち込まれたことが問題となり、バートル・ジノンが改めて上奏して、ことの真相を明らかにしたのであろう。ところで、斉光[2007]によると、この一連の騒動は、1690年(康熙29年)に清朝軍とガルダン軍が衝突したウラーン・プトン⁴¹の戦いで清朝軍が劣勢に転じたことを察知したバートル・ジノンが、内モンゴルにいたハルハのダンジン・エルデニ・タイジのところで略奪行為をはたらいたということになって

いる。そして、バートル・ジノンの捕縛とフフホトへの護送を命じられた西安將軍ニヤハンがアラシャンに派遣されたとしている⁴²[齊光 2007, p.79]。

この西安將軍ニヤハンの到来は、バートル・ジノンにとって寝耳に水であったようである。そして、バートル・ジノンによる 1692 年(康熙 31 年)3 月 27 日付の上奏文には、バートル・ジノンが清朝軍の到来に恐れをなし、あえなくアラシャンを手放す様子が記されている。

ジャンギユン(jiyanggiyūn, 軍を総管する武官)が大軍を率いて来るというので、[事情を] 知らないことから、恐れて主(康熙帝)の授けた福を受けることができず、[我々は] 妄りに散り散りとなり、日を過していたところ [アラシャンを] 損なった。主が大いに慈しんだことを思い、別の心がないために、上奏する意志を一緒に行ったアンバンたちに告げた、聖者(康熙帝)に明示せよと。

バートル・エルヘ・ジノンである私が、この三世(過去、現在、未来)において主を心から信じて疑わなかったことは本当である。後世のことにおいてダライラマに対して心から誠の意志によって叩頭したことによってまた、真に驚嘆すべき主(康熙帝)によってアラシャンと呼ばれる場所を与えられることになり、10 年間、富んで安逸に過ごして暮らしていたのである。一中略一

妄りに散り行った弟たち、臣僕、民が求めて来るであろうことは目に見えているというように、主の養った福分に、バートル・エルヘ・ジノンである私が、死に至るまで所属の臣僕や民を、教え導き力を与えたい。(『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 31 年 3 月 27 日条, pp.413-414」)⁴³

ここでバートル・ジノンは、大軍の到来を事前に把握していなかったことが自身の集団の分裂要因としている。また、同年の 1692 年(康熙 31 年)12 月 30 日の上奏文では、大軍の到来をバートル・ジノンの仲間が受け入れなかったことを述べているが、いずれにしても非は自身にあり、自らこの事態を清朝皇帝に対する悖逆と位置づけている。おそらく、アラシャンというダライラマ 5 世と康熙帝によって与えられた地を失ったことが、バートル・ジノンにとっては最大の罪であったと思われる。

にわかにジャンギユン(jiyanggiyūn, 軍を総管する武官)が大軍の威力によって頭を突き出したために、私の多くの仲間が受けることができずに動いた。[私(バートル・ジノンは)] 多くを止まらせることができなかつたのであり、主(康熙帝)の授ける福を受けることができなかつたことによって、居住地を失い、大いに憂悶するのである。偉大なる主(康熙帝)よ、私が悖逆によって無秩序を行ったことを許していただければ、罪人の身体を慈しんだ福を如何ようにでもできよう。(『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 31 年 12 月 31 日条, p.4」)⁴⁴

ところで、このバートル・ジノンによる上奏文は、実はバートル・ジノンの罪を赦免した康熙帝に対する感謝と、さらなる忠誠が主旨となっている。というのも、バートル・ジノンは、1692 年(康熙 31 年)3 月には清朝に帰順し、息子のユムチュムとともに北京へ赴き

康熙帝に謁見していた⁴⁵。つまり、1692年(康熙31年)3月27日付の上奏文は、清朝への服属の決意表明でもあり、それゆえに引用末尾の「死に至るまで所属の臣僕や民を教え導いて力を与えたい。」という言が述べられているのである。

バートル・ジノンは許され、そして再び居住地が指定されたようである。これは、ダライラマが康熙帝に宛てた1693年(康熙32年)正月27日付の書状においてみられるものであり、バートル・ジノンの次なる居住地の選定がダライラマの提案によって行われたことが窺える。

青海の各所に居住した多くの者たちは、私(ダライラマ)の言葉、ディーバ(サンゲ・ギャンツォ)によって会得され、送られた言葉に違背しなかったので、ボショクト・ハーン(ガルダン)に頼って行かなかったのを、聖者(康熙帝)はご存知かもしれない。バートル・ジノンを青海に住ませるために行かせるなら、[バートル・ジノンは]賊にはならないのであって、法度によって行かせるよう導けるのなら可能であろう。もし[バートル・ジノンが]叛乱を起こしても、大いなる主(康熙帝)がそのまま滅ぼして、青海に住ませるのを偉大なる大ハン(康熙帝)が欲しないなら、私たちがまた従わないことはない。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年正月27日条, pp.24-25」)⁴⁶

これによると、青海はダライラマ5世に従いガルダンとは距離を置く地なので、バートル・ジノンもそこに住めば康熙帝に背くことがなくなるであろう、ということである。そして、もし叛乱が起きて康熙帝がバートル・ジノンを滅ぼすことを決断し、再び青海に住ませることを望まなくなっても、チベット側はそれに従うと言っている。なぜ、チベット政府がこのようにしてバートル・ジノンの処遇を提案したのかというと、おそらくチベット政府もバートル・ジノンを自身の影響下に置いているという意識があったからであろう。それゆえに、バートル・ジノンがアラシャンを手放したことは、チベット政府に対しても悖逆に等しかったのであり、青海に行かせればバートル・ジノンが賊とならずに済むと考えたのであろう。または、単純に、青海の治安のためにチベット政府はバートル・ジノンの青海居住を要請したのかもしれない。

いずれにしても、ガルダンの動向次第で青海の状況も危うくなる可能性は、チベット政府側が同じ書状の中で示唆しているところでもあり、その予防策は講じる必要があったと思われる。そして、その適任者としてバートル・ジノンの名があがったことに変わりはない。では、ダライラマが懸念した青海の状況とはどのようなものであったか、書状の続きにはこうある。

ボショクトに、ジルン(ジェドゥン)・ホトクトを派遣した時、誓ったことに照らして為せと便りを出した。オイラトの大きな片割れであるツェワン・ラプタンに会ったことに応じて、正しい礼儀に適った対応をとっても、オイラトは従わないであろう。叛乱が起これば青海の大小[の有力者]、チベットは力が及ばなくなるであろう。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年正月27日条, p.25」)⁴⁷

まず、すでにガルダンが、チベット仏教の高僧でもあるジェドゥン・ホトクトをもって

しても、またオイラトのもう一人の有力者であるツェワン・ラプタンをもってしても、ほとんど抑えがきかない状態にあったことが窺える。そして、叛乱が起きれば、青海とチベットでは対処できないということが述べられている。そこで、バートル・ジノンに白羽の矢が立ったのであろう。これに対して康熙帝は、1693年(康熙32年)5月初2日付のダライラマ宛ての書状で、バートル・ジノンの処遇について以下のように述べた。

バートル・エルヘ・ジノンが、以前、大いに窮乏して極みに近づき、私を求めて来た後、私は僭越にも慈しんで、居住地を得させてアラシャンに住ませた。〔しかし、バートル・ジノンは、〕私が慈しんで養った天の授ける福を忘れて、放肆な疑惑を懐いて逃げた。隠れながら方々へ行っても、今また行き詰って、改めて求めて来るであろうから、私がこの前の非をもまた寛大にして、罪を赦して事を処理して住ませたのである。私はまったくこれによって利益を得たいのであるが、この〔バートル・ジノンの〕力を官に取り立てたいというところがなかった。今、ラマ貴方が、バートル・エルヘ・ジノンを青海に住ませることによって〔バートル・ジノンは〕賊とならず、法度に従って准じて行うことを教えれば為し得ると言ったことに従って、〔また〕ラマ貴方が人間の力を取り出して事を済ますのを見るにつけ、バートル・エルヘ・ジノンの仲間の多くを、ともに青海に連れて行って住ませよう。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年5月初2日条, pp.115-116」)⁴⁸

バートル・ジノンの諸々のことは、アラシャンを手放したことを含めて、どうやら清朝の方でも過失として捉えていたようである。そして、他に頼るところのないバートル・ジノンが再び清朝に庇護を求めて来るであろうことも、康熙帝にとっては予測の範疇であった。しかし、康熙帝はバートル・ジノンを赦免するも、例えば何らかの役職につけて取り立てるというところまでは至れなかった。そこへ、チベット政府側からバートル・ジノンを青海に住ませるとい話が持ち上がったのである。康熙帝は同意し、おそらくこの時点でバートル・ジノンの青海移住が決定した。それが康熙帝によるダライラマ5世宛ての書状の内容である。

バートル・ジノンを青海に駐屯させることは、おそらくチベット政府側にとって青海の治安や防衛の面で有益であったと思われる。そして、これが清朝にとっても有益な政策であったことは、康熙帝がダライラマ5世に宛てた同書状からも窺える。そこには、清朝による統治政策の実践というものが、どのようにしてなされるかという点も含まれていた。

〔ダライ〕ラマよ、貴方が仏教政治に幫助して有情に利益をもたらしたことによって、〔人を〕鼓舞して懲戒したことは、私と同じである。このように、まずジルンが勅旨に背いて事を破って行ったので、ラマ貴方に勅旨の文書を送ったのである。はじめに、ハルハとオイラトの事で、ラマ貴方が多くの使者たちを出して派遣したが、皆、ラマ貴方の意志に沿わず行かなかった。後に、ジルン・ホトクトを派遣した時、ジルン・ホトクトもまたラマ貴方の意志に沿わず、反ってガルダン軍は大挙してハルハを殺し、略奪して、探りの者を潜入させて家畜を奪い、悪辣な悖逆を行ったために、オイラト、ハルハは崩壊して人間が甚だ多く死んだ。大いに窮乏して極みに至った。す

べての使者として行った者が勅旨を蔑ろにせずに行き、事をよくさせるなら賞賜して鼓舞しよう。勅旨を蔑ろにして事を壊して行くなら、罪を犯した国として大いに定まった例となろう。このように〔勅旨が〕なければ、善人は何に奮起するか。悪人は何を恐れるか。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年5月初2日条, pp.114-115」)⁴⁹

ここで康熙帝は、この時のハルハの惨状が、ガルダンのもとに派遣されたジルン・ホトクトやチベットの使者によって引き起こされたとしている。すなわち、ジルン・ホトクトやチベットの使者が、康熙帝の「勅旨(hese)」やダライラマ5世の「意向(gūnin)」に背いたからというのである。康熙帝は、とくに勅旨というものを絶対視して、これこそがダライラマ5世と同じくする「仏教政治に幫助して有情に利益をもたらす」理念の実践であるとした。何か問題が生じるのであれば、それは勅旨が行き渡らなかったためであり、勅旨を行き渡らせなかった使者の方に罪があるとでも言わんばかりである。しかも、次の引用では、その勅旨がダライラマ5世によって阻まれる懸念すら述べている。そして、いかなる者でも清朝の影響下にあれば問題を起こすことなどないとする。つまり、ここにこそ青海に清朝の影響下にあるバートル・ジノンを駐屯させる意義があったのかもしれない。

私の使者が、ラマ貴方のために途絶えないうで行けば、一度も叛乱は起きたことがない。ラマ貴方の所属の多くの者たちが、私の境界の近くで何年も住んでいるが、これまたまったく問題を起こしたことはない。当初のツェワン・ラプタンにその時はまったく叛乱が起きていないのに、何を知らずして話すのか。本当にあのような事(オイラトとハルハの抗争)が起きたので、あの時は私が公平に処理して持って行ったのである。(『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年5月初2日条, p.116」)⁵⁰

そして、ツェワン・ラプタンをもってしてもガルダンを抑えられなかったのは、勅旨のためではないとする。これは、叛乱が起きていない状態でそれを知って講じる勅旨というものが、そもそも存在しないということを言っているのである。そして、たとえ叛乱が起きたとしても、公平に処理することが清朝皇帝にはできるとさえいう。何か、ハルハの惨状について、予知することができない天災でも起こったかのような口ぶりであるが、なぜ叛乱が起こるのかということについての分析もあったかと思われ、それを踏まえたかのような統治政策が次に述べられる。

次に、ラマ貴方が、ダジャル(da ja lu, 打箭爐)⁵¹のところで商売(取引)をさせるために、上奏したところを見ると、軍を駐屯させたいという意向がある。今、天下は太平なので、まったく問題はない。ラマ貴方が私とともに道理と法度を和合させてから年久しい。これにまったく疑惑を懐いて疑ったところはない。ラマ貴方が防衛の軍を駐屯させれば、我々の内部の軍も必ず釣り合いをとって加えて駐屯させるので、二方がともに苦しむことになる。そのみならず、私の内部の軍を管轄したものは甚だしかりしている。勅旨がなく何を敢えて私の境界を出ようか。ラマ貴方が貴方の管下の多くの者を堅守して軍を戒めて、叛乱を准じて行わなければまったく問題が起きることではない。このようなことなので、軍を駐屯させることは無用の如くである。(『蒙古

堂檔』「第 10 冊, 康熙 32 年 5 月初 2 日条, pp.116-117」)^{5 2}

ここでは、清朝とチベットが共同で管轄していたと思われる打箭爐(ダルツェンド, dar rtse mdo)の防衛について、清朝とチベットの間で意見交換が行われたことが窺える。ダライラマ 5 世が康熙帝に宛てた 1693 年(康熙 32 年)正月 27 日付の書状には、打箭爐という場所が市場として機能していたこと、また度々叛乱が起こる場所であったことが述べられている。康熙帝の方でも、打箭爐における叛乱はチベット側の商人が起こすことであるが、チベット人はダライラマ 5 世の指示に必ず従うので、いずれ抑えが効くであろうと認識していた。しかし、ダライラマ 5 世の方では、漢人による叛乱のために軍を駐屯させる必要があるとしていたようである。

康熙帝は、チベット側が軍を駐屯させれば、清朝側も必ず釣り合いをとって軍を駐屯させなければならず、おそらくそれに伴う負担や新たな火種によって双方が苦しむことになるとした。そして、漢人は統制がとれているうえに勅旨なしで境界を越えることはないとし、チベット人さえダライラマ 5 世の方で抑え込むことができれば叛乱が起こることなどないとした。つまり、勅旨が行き渡らなかつたことによって招いたハルハの惨状を踏まえ、その勅旨さえ徹底すれば、軍を用いなくても治安は維持できるということを言っているのである。これも、康熙帝が理想とした勅旨による政治理念の実践といえよう。

ところで、バートル・ジノンの青海駐屯の件は、結局、チベット政府側の動きがなかつたために頓挫したとされる。そこへ、1695 年(康熙 34 年)にガルダンがジュンガルから東進して清朝の攻撃圏内に入ったために^{5 3}、康熙帝は親征を開始し、1696 年(康熙 35 年)にはジョーン・モドの戦いが勃発するのであった。『王公表伝』によると、この戦いにはアラシヤンの兵が「前駆」として動員され、そしてバートル・ジノンの息子ユムチュムたちの攻撃によってガルダンが敗走したことになる^{5 4}。また、逃亡して行方をくらましたガルダンの捜索には、バートル・ジノンが抜擢されたという。この任務には、ガルダンの捕縛もしくは殺害も含まれていたとされ、モンゴルでの地の利を生かしたバートル・ジノンにとって最適であったことは確かであろう。

つまり、このような事態の急変によって、バートル・ジノンたちの青海移住は見送られたのである。さらに、1697 年(康熙 36 年)には、ダライラマ 5 世の死が 16 年に亘って秘匿されていたことが発覚した。康熙帝は、このような方針をとっていたチベット政府に対して怒りと不信を覚えたとされるが、いずれにしても、これで清朝の辺疆政策にダライラマ 5 世の意向を介入させる必要がなくなつたともいえる。加えて 1697 年(康熙 36 年)の 4 月には、ガルダンが自害したことが発覚し、ガルダンに近かつたとされる青海ホシュートの有力者を青海で牽制する必要もなくなつたという[齊光 2007, p.81]。こうして康熙帝は、バートル・ジノンたちをそのままアラシヤンの地に留めることにし、1697 年(康熙 36 年)9 月にはジャサク旗のニルに編成するのであった。そして、ここにいわゆるアラシヤン・ホシュートが成立したのである。

小結

ガルダンがハルハへ侵入した際、康熙帝はこの両勢力に対してどのような方針をとっていたか。それは、バートル・ジノンの動向によって窺うことができる。まず、バートル・ジノンは、ハルハのトシェート・ハーンを後援するために進軍した。しかし、そのことは康熙帝の意向に背く行為でもあった。これはバートル・ジノンの所属というものが明確でなかったことも関係している。そして、バートル・ジノンは康熙帝とトシェート・ハーンとの間で板挟みのような状況になったが、これはハルハの混乱によって有耶無耶なものとなる。しばらくして、バートル・ジノンはガルダンが侵入した後のハルハの状況や自身の居住地でもあったアラシヤンの状況を報告する機会を得たが、その時はすでに清朝に比重を置いていたことが分かる。バートル・ジノンがハルハを救護できなかった理由は、アラシヤンでの対応に追われていたためであったとされる。すなわち、当時の康熙帝は、ガルダンがハルハに侵入したことには対処せず、その影響を清朝の領内と青海地方に及ばせないためか、まずはアラシヤンでの辺疆政策を重視していたのである。

そのため、いかなる理由であれ、バートル・ジノンがアラシヤンを離れたことは、清朝に対する悖逆の行為であったといえる。そして、バートル・ジノンが赦されて正式に清朝に帰属した後、その再配置にダライラマ 5 世側から青海地方を提案されたが、結局、康熙帝はバートル・ジノンをアラシヤンに留めるのであった。これは、ダライラマ 5 世の死が発覚したことによって、辺疆政策にダライラマ 5 世の意向を介入する必要がなくなったことが関係しているとされる。また、ガルダンが死亡したことによって、ガルダンと青海ホシュートの連帯を牽制する必要がなくなったことも関係しているという。こうして、いわば清朝主導の辺疆政策というものが実施されることになり、アラシヤンにおいて、バートル・ジノンを中心としたオイラト・ホシュートの旧オチルト・ハーン属下の者たちによる管轄が始まったのである。

清朝は、1691 年のドロンノールの会盟によってハルハを属国にしたことにつづき、モンゴル地域の新たな統治拠点ともいえる、いわゆるアラシヤン・ホシュートを形成させた。このアラシヤン・ホシュートは、バートル・ジノンの動向からも分かるように清朝皇帝の政治理念の実践ともいえる勅旨に基づく辺疆政策が結実したものといえる。そして、これを前提にすれば、例えば清朝とチベットが共同で管轄していたと思われる打箭爐において、清朝がダライラマの影響下であれば軍の駐屯は必要なしとした政策に通じる方針が、青海地方においても立てられたのかもしれない。青海地方は、依然として青海ホシュートが管轄し、またチベット政府の影響下にあったからである。康熙帝は、まだ青海地方への政策を講じてはいなかったが、アラシヤン・ホシュートの形成によって清朝によるモンゴル統治の可能性が一段と広がったことは確かであろう。

第2節 五台山におけるチベット仏教—康熙帝の事績を中心に—

はじめに

中国山西省東北部に聳える五台山は、文殊菩薩の住む「清涼山」として、古くは北魏(386-534)の末頃から聖俗問わず広く認知されてきた。五台の名が示す通り、主に5つの峰があり、それぞれ東台、西台、南台、北台、中台と称される。そして、これらの峰に囲まれた台懷は、五台山の中核として何時の時代も栄えてきた。五台山には数多くの寺院が点在し、その総数、古くは300余り、近世では約100ヶ寺とされる[日比野・小野1995, 第1章]。北京側から見ると、五台山の背後には長城があり、そこからは広大なモンゴル高原が広がっている。そのため、五台山はモンゴル人にとっても近接した重要な仏教の聖地であり、モンゴル人が伝統的に信仰しているチベット仏教の寺院も数多く存在する。

1680年代、清朝はこの頃から緊迫し始めるモンゴル情勢への対応に迫られた。西モンゴル・オイラトのジュンガルとハルハの対立が、ハルハが清朝に帰順したことによってジュンガルと清朝の対立に移行しつつあったのである⁵⁵。清朝は、一方のモンゴルとは統合し、一方のモンゴルとは対立するという複雑な状況となった。加えてジュンガルには、チベットのダライラマ政権との間に密接な繋がりがあった⁵⁶。清朝にとって、ジュンガルとの対立にはチベットのダライラマ政権と対立する可能性も孕んでいたのである。

同じ1680年代、清朝は五台山における事業を活発化させている。これは、モンゴルとの宥和を目的とした、チベット仏教を五台山の信仰母体とする一連の寺院修復・改宗に他ならなかった。しかし、清朝前期の五台山事業に関する従来の研究⁵⁷では、チベット仏教に基づく寺院修復・改宗を中心に論じたものはなく、例えばこれらの五台山事業が、何時、どのような手順で行われたかなどは不明瞭である。本節では、清朝前期の五台山におけるチベット仏教について、とくに清朝主導による寺院修復・改宗を、康熙帝が建立した「御製碑」の対象寺院を中心に検討していく。その際、問題となるのは、18世紀以降のチャンキヤ2世による五台山寺院の修復・改宗が、清朝主導の寺院修復・改宗にどこまで関与していたかである。チャンキヤ2世による寺院修復・改宗は、1680-90年代の清朝による対ジュンガル戦の終結後に始められたとされる。先行研究の中には、このチャンキヤ2世による寺院修復・改宗をもって清朝前期の五台山におけるチベット仏教が成立したとする意見もある⁵⁸。

第1項 『清涼山志』および先行研究における清朝皇帝による五台山事績

五台山についての基本史料『清涼山志』⁵⁹の「御製五頂碑後跋」には、順治帝と康熙帝による五台山事績の概要が記されている。本項では、この『清涼山志』に加えて、膨大な五台山研究の中から、清朝前期の皇帝による五台山事業について主要かと思われる崔正森[2000]、張元[2011]、王敬雅[2014]を参考に本稿の研究対象を把握していく。

清廷發源關東、注重喇嘛。世祖入關登極後、屢令喇嘛、啓建護國祐民道場。于順治十二年、十四年、各派數十喇嘛、往五臺山、啓建護國祐民道場。十八年、特命阿王老藏喇嘛、住持五臺山眞容院、督理番漢僧眾。至聖祖康熙二十三年以後、天下太平、國家富裕、或隔一二年往五臺山一次、或每年一次。由京至山、凡用膳住宿之處、各建行宮。而大者有三、一在眞定府、一在南臺下、一在臺懷。各大寺均有宴坐之所。于各寺院、或賜匾額、或賜詩文、或特加修葺、爲製碑記。御書宸翰、及頒賜珍物、多難悉錄。今但錄聖祖御製碑文十六道、以示其概。(『清涼山志』「御製五頂碑後跋」)

まず「清廷は關東に發源し、注いで喇嘛を重んず。」であるが、その例として、崔正森[2000]は清朝の支配者層がヌルハチの時代から長白山⁶⁰の下で仏教を信仰しラマを尊崇していたことをあげ[崔正森 2000, p.703]、張元[2011]は盛京の実勝寺⁶¹でマハーカーラ像が安置されたことをあげている[張元 2011, p.16]。このマハーカーラ像は、元朝伝来ともいわれ、清朝が元朝の文化を継承した根拠としても取り上げられている。これは、もともと五台山に祀られ、モンゴル軍が南宋を攻める際には戦勝の祈祷が捧げられた像でもあった。以降、歴代の元朝皇帝の保護神とされ、明代にはチャハル・モンゴル⁶²に移ったが、1636年に清朝がチャハルを制圧すると清朝の手に渡った。張元[2011]は、この時すでに清朝と五台山の関係が間接的に生じたとしている[張元 2011, p.16]。

順治帝は「順治十二年と、十四年に、各數十の喇嘛を派し、五臺山に往かせ、護國祐民道場を啓き建てた。」という。『清涼山志』「康熙序」には、「我が世祖章皇帝は、上は慈闈の爲に祝釐し、下は蒼生の爲に錫福し」とあり、順治帝が国家安寧の祈願を五台山で行ったことが窺える。「上爲慈闈祝釐、下爲蒼生錫福」は、広い意味での国家安寧を指しているが、「慈闈」には順治帝の生母・孝莊文皇太后(1613-1688)の意味もある。孝莊文皇太后は、ホルチン・モンゴルのボルジギン氏⁶³の出身で、順治と康熙の幼帝時代の後見人として、北京に遷都して間もない清朝の政權運営に尽力した人物として知られている。

それから「〔順治〕十八年、特に阿王老藏喇嘛に命じ、五臺山眞容院に住持させ、番漢僧眾を督理させた。」ことによって、清朝の五台山事業が具体的に始まった。崔正森[2000]は、順治帝の寵愛した董妃の死が、順治帝を仏教に傾倒させ、皇帝自ら出家するためにガワン・ロサン・ラマ(阿王老藏喇嘛。以下、ガワン・ロサンと表記。) ⁶⁴を五台山に入らせたとしている[崔正森 2000, pp.706-707]。張元[2011]は、ガワン・ロサンが北京におけるチベット仏教ゲルク派⁶⁵寺院である崇国寺の出身であったことから、以降、五台山の「番漢僧眾」がゲルク派によって管理されるようになったと指摘する[張元 2011, p.17]。ちなみに「眞容院」は、台懷の靈鷲峰の頂に位置する菩薩頂の別称であり、五台山チベット仏教寺院の首府とされている。

康熙帝の時代になって、「聖祖康熙二十三年以後に至り、天下は太平、國家は富裕、或いは一二年を隔て五臺山に往くこと一次、或いは年毎に一次なり。」とあるが、康熙帝の五台山事業といえば、1683年(康熙 22年)から始まる計5回の巡幸があげられる。この5回の巡幸については、王敬雅[2014]が『清実録』や『起居注』などを基に各巡幸のルートや同伴者等を特定し、入山の目的等を具体的に述べている。概略すると次のようになる。

1回目の巡幸は、1683年(康熙 22年)2月12日から3月6日までの間、康熙帝にとって初の五台山入山とされる。2回目の巡幸は、1683年(康熙 22年)9月11日から10月9日までの

間、この時は孝荘文太皇太后が途中まで同行した。3回目の巡幸は、1698年(康熙37年)正月27日から2月22日までの間、この時はハルハのジェブツンダンパとともに入山した。当時、ジェブツンダンパはジュンガルとハルハの抗争の影響で清朝に亡命していて、康熙帝とは親密な関係を結んでいた。康熙帝は、3回目の巡幸の前年(1697年・康熙36年)にジュンガルの指導者ガルダンを自害に追い込み、ジュンガルとの戦いを終わらせている。この巡幸には、康熙帝がジュンガルを打倒したことと、清朝とハルハの統合を高らかに宣言するという意味が込められているといえる。そして4回目の巡幸は、1702年(康熙41年)正月28日から2月28日までの間、この時は皇太子胤礽、皇四子多羅貝勒胤禛、皇十三子胤祥が同行した。5回目の巡幸は、康熙1710年(康熙49年)2月2日から3月4日までの間、この時の同行者は皇太子胤礽、皇三子和碩誠親王胤祉、皇八子多羅貝勒胤禩、皇十子多羅敦郡王胤祜、皇十三子胤祥、皇十四子固山貝子胤禔であった。王敬雅[2014]曰く、これは皇四子胤禛を除く皇位継承者争いの主人公たちが一堂に会するかたちであり、当時、日増しに激化していた皇位継承争いを緩和する目的があったとしている[王敬雅 2014, pp.109-110]。

康熙帝の五台山巡幸が、1683年(康熙22年)から始まったとされていることに対し、『清涼山志』では「至聖祖康熙二十三年(1684年)以後」となるのはなぜか。しかし、『清涼山志』には計5回の巡幸についての記述がなく、康熙帝による五台山事績は「聖祖御製碑文十六道」に「以て其の概を示す」としているのみである。『清涼山志』によると、康熙帝は、1684年(康熙23年)以降の内政安定期に、1、2年を隔て、もしくは毎年のように五台山を巡幸した。大規模な「行宮」を3ヶ所建て、五台山の諸寺院に「匾額」「詩文」を賜り、「修葺」を加えた。そして、五台山諸寺院の中で16の寺院に対して「御製碑」を建立した。16の寺院とは、南台の普濟寺、東台の望海寺、中台の演教寺、北台の靈応寺、西台の法雷寺、台懷においては菩薩頂大文殊院、殊像寺、碧山寺、台麓寺、羅睺寺、湧泉寺、広宗寺、顯通寺、棲賢寺、菩薩頂大真容院、白雲寺である。さらに『五台山碑文匾額聯詩賦選』⁶⁶には、寿寧寺と鎮海寺の碑文が掲載されている。「御製碑」には、各寺院の成り立ちや周囲の自然描写、康熙帝が実際に寺院を訪れた時の様子、修復を施した経緯などが詳細に記され、康熙帝による五台山事績が凝縮されているともいえる。

『清涼山志』こそ未掲載であるが、崔正森[2000]と張元[2011]において最も注目すべきと思われるのは、五台山におけるチベット仏教がダライラマ派とチャンキヤ派に二分されたという指摘である。崔正森[2000]によると、これは1705年(康熙44年)に扎薩克達喇嘛に任命されたチャンキヤ2世⁶⁷が、康熙帝の勅によって五台山に入り、菩薩頂をはじめとする10ヶ寺を修復したことが発端となる。この時、チャンキヤ2世は修復した10ヶ寺を「黄教」に改宗したという。また、同時期にチャンキヤ2世は、五台山における鎮海寺、普樂院、財善洞、廣化寺、文殊寺、金剛窟の6ヶ寺を修行所として与えられたとしている[崔正森 2000, p.745]。つまり、これらがチャンキヤ管轄の寺院となる。さらに崔正森[2000]は、ダライラマ管轄の21ヶ寺として、菩薩頂、羅睺寺、廣仁寺、台麓寺、普壽寺、寿寧寺、七佛寺、三泉寺、三塔寺、観音洞、玉花池、鉄瓦寺、湧泉寺、魚耐庵、南閣廟、普庵寺、宝華寺、円照寺、集福寺、慈福寺をあげている[崔正森 2000, p.752]。しかし、この区分が何に基づくものなのかは示していない。

張元[2011]が崔正森[2000]に大きく異なるのは、五台山におけるチベット仏教が順治帝の

時代からゲルク派であったとしている点である。張元[2011]によると、チャンキヤ 2 世が修復した 10 ヶ寺を改宗したのは 1701 年(康熙 40 年)のことで、羅睺寺、寿寧寺、三泉寺、玉花池、七佛寺、金剛窟、善財洞、普寧寺、台麓寺、涌泉寺の 10 ヶ寺を「漢地佛教寺廟」から「格魯(ゲルク)派寺廟」に改めたとしている[張元 2011, p.24]。この 10 ヶ寺の中に菩薩頂が入っていないのは、もちろん菩薩頂が順治帝の時代からゲルク派であったとしているからである。しかし張元[2011]は、このチャンキヤ 2 世の修復・改宗について、典拠に崔正森[2000]をあげている。そして、この時期から五台山のチベット仏教がダライラマ派とチャンキヤ派とに二分されたとしている。これに対応する史料としては、『五台县志』⁶⁸の以下の記事があげられる。

明の永樂年間、ゲルク派開祖ツォンカパの弟子シャーキヤ・イシェーが招かれ入京した後、五台山に来てゲルク派の教義を広め、はじめ中国式であったものをゲルク派流に改めた。康熙帝はゲルク派を信奉し、勅令によって五台山羅睺寺、寿寧寺、三泉寺、玉花池、七佛寺、金剛窟、善財洞、普庵寺、台麓寺、湧泉寺等十寺をゲルク派に改め、従来の僧を之に随わせゲルク派僧に改め、漢喇嘛なるものがこれによって誕生することになった。

(『五台县志』第 5 編宗教志, 第 1 章佛教, 第 2 節組織管理, 1. 組織機構, p.582)

清代、五台山の仏教管理機構がとても大きな変化を迎えた。五台山チベット仏教が特別に隆盛を極めたので、また分かれてダライラマとチャンキヤ・ホトクトの 2 つの大系に属する形となった。ダライラマ系統に属するところの菩薩頂、台麓寺等 20 強の所は、僧官がダライラマより選ばれ派遣され、併せて朝廷の任命を受けるという形をとった。〔中略〕チャンキヤ・ホトクト系統に属するチベット寺院としては鎮海寺、普樂院、集福寺、文殊院、広化寺、慈福寺 6 所があり、よってチャンキヤラマが管轄し、〔チャンキヤ自身は〕鎮海寺に駐留した。

(『五台县志』第 5 編宗教志, 第 1 章佛教, 第 2 節組織管理, 1. 管理機構, p.583)

第 2 項 五台山におけるチベット仏教寺院

それでは、五台山におけるチベット仏教がどのような位置づけがされ、またどのように分布していたかを検討していこう。五台山には、清代から「十大黃廟」⁶⁹と呼ばれる寺院が存在する。菩薩頂、羅睺寺、寿寧寺、三泉寺、七佛寺、善財洞、台麓寺、金剛窟、玉花池、涌泉寺である。この中で、康熙帝によって「御製碑」が建立されたのは、菩薩頂、羅睺寺、寿寧寺、台麓寺、涌泉寺の 5 ヶ寺である。つまり、これら 5 ヶ寺は、清朝前期に皇帝によって建立、もしくは認められた五台山チベット仏教寺院ということになる。しかし、「御製碑」にはチベット仏教に関する記述がないので、これら 5 ヶ寺が「御製碑」建立年にチベット仏教寺院であったかどうかは分からない。もちろん「御製碑」によらなくても、これら 5 ヶ寺の中にはもともとチベット仏教寺院として確認できる寺院もある。それでは、もともとチベット仏教寺院であった寺院は、清朝においてどのような位置づけがされたの

であろうか。また、康熙帝の入山以降に建立もしくは改宗された寺院は、どのように五台山のチベット仏教寺院として確立していったのであろうか。

2-1. 菩薩頂

菩薩頂については、順治帝の時代に同寺で住持したガワン・ロサンが手掛かりとなる。『清涼山志』「高僧懿行・阿王老藏傳」および「清涼老人阿王老藏塔銘」⁷⁰によると、ガワン・ロサンは北京の西山のチベット仏教僧であり、10歳の時に崇国寺に入り沙弥戒を受け、18歳の時に具足戒を受けた。その時すでに「韋駄(ヴェーダ/veda)」を習い、「瑜伽」を究めていたとされる。1659年(順治16年)、ガワン・ロサンは順治帝の勅により五台山菩薩頂において「番漢經書」を「總理」することになり、その2年後に改めて順治帝の勅が下り「五臺山眞容院」に住持したようである。ガワン・ロサンは、1683年(康熙22年)の「聖祖が臺山に幸臨」した際に、康熙帝から「清涼老人」の封号を賜り、五台山全体を統括する僧となった。1687年(康熙26年)に示寂した際には、康熙帝が金を賜り葬儀を営んだとされ、4千余人が集まり、その死を惜しんだといわれている。

ガワン・ロサンが五台山に入山する前に住持していた寺院は、北京の崇国寺である。崇国寺とは、「大隆善護国寺」の旧称で、元朝の時代に開基されたチベット仏教寺院である。元代、明代を通じて、皇帝のチベット仏教擁護によって栄え、北京を訪れたチベット仏教僧の多くが住持した寺院であった。明代に名を「大隆善寺」、そして「大隆善護国寺」と改めた[陳鏘儀 1996, p.42]。また、明代、清代を通じて北京城内では、幾つかの廟会が存在したとされるが、その中で護国寺と隆福寺が突出していたといわれている[邸永君 2015, p.57]。東城の隆福寺に対して西城の護国寺が「西寺」となり、これが由来となって『清涼山志』に「燕京西山」と記されたのであろう。

ガワン・ロサンが五台山において住持した菩薩頂は、台懐の靈鷲峰の頂にあり、北魏孝文帝の時代(471-499)に創建された。唐代に寺名を眞容院としたが、これは安置された文殊菩薩像が眞容を現したことに由来する⁷¹。肖雨[1996]によると、風水において菩薩頂は五台山の中で特別な場所とされる。その理由としては、まず五台山が中台を中心にして伸びていく5つの支脈で構成されているとし、それを5体の龍に譬えると、ちょうど真ん中の一脈が靈鷲峰にあたるからである。そして、菩薩頂はその龍の頭とされ、中国歴代王朝の君主から崇拜され護持を受けるようになったという[肖雨 1996, p.9]。例えば、元朝の君主らは伝統的にチベット仏教の信仰に篤いモンゴル人であったため、その多くが五台山を巡幸したが、彼らはその度に菩薩頂に赴いている。明代になると、眞容院は改修され寺名を大文殊寺と改めた。この改修においては、チベット仏教僧「短竹班丹」が「焚修」を皇帝から命じられている⁷²。そのため、菩薩頂は明朝主導でチベット仏教寺院になったとされる。清代では、1684年(康熙23年)に菩薩頂の前後の山門に「鎮」が設置され、「馬兵十名」「歩兵三十名」による守備体制が整えられたという⁷³。さらに1690年(康熙29年)には、殿堂の瓦が悉く「琉璃黄瓦」⁷⁴に換えられ、様式からしてまさしく五台山の首府たる存在となったといえる。

2-2. 羅睺寺

羅睺寺は、靈鷲峰の麓にあり、高明和[1998]と肖雨[1998]によると 1705 年(康熙 44 年)、張元[2011]によると 1701 年(康熙 40 年)のチャンキヤ 2 世による 10ヶ寺修復・改宗によって、「黄廟」または「格魯(ゲルク)派寺廟」になったとされる。高明和[1998]張元[2011]は、羅睺寺、寿寧寺、三泉寺、玉花池、七佛寺、金剛窟、善財洞、普庵寺、台麓寺、涌泉寺の 10ヶ寺をチャンキヤ 2 世による修復・改宗寺とし、「十大黄廟」の中では菩薩頂を外して普庵寺が入れている[高明和 1998, p.23][張元 2011, p.24]。肖雨[1998]は、羅睺寺、寿寧寺、三泉寺、玉花池、七佛寺、金剛窟、善財洞、普庵寺、涌泉寺、菩薩頂の 10ヶ寺をチャンキヤ 2 世による修復・改宗寺とし、「十大黄廟」の中では台麓寺を外して普庵寺を入れ、また菩薩頂を改宗対象とする[肖雨 1998, p.11]。「黄廟」の解釈は、チベット仏教そのものであったりゲルク派であったりするが、高明和[1998]、張元[2011]、肖雨[1998]はそれぞれ修復・改宗前の 10ヶ寺とその住持僧を「五台山十大青廟」「漢地佛教寺廟」「青衣僧」とし、チャンキヤ 2 世が修復・改宗する前の 10ヶ寺はチベット仏教寺院ではなかったとしている。

つまり、羅睺寺がチベット仏教寺院となったのは、チャンキヤ 2 世による修復・改宗後ということになる。しかし、例えば『清涼山志』『高僧懿行・老藏丹貝傳』には、ガワン・ロサンを継いで菩薩頂の座主⁷⁵となったロサン・テンパ(老藏丹貝)⁷⁶に関する次のような記述がある。モンゴルの「大喇嘛」として伝えられるロサン・テンパは、はじめ「衛籍」に入り趙氏となり、北京の崇国寺の僧に付いて「導師」となった。また、かつては「土波沙門藍建国巴」を師としていた。その後は五台山に入り、中頂と羅睺寺に居たとされる。1659 年(順治 16 年)、「清涼山住持」に選出され、「五頂精藍」の監修を「奉命」した。1684 年(康熙 23 年)、菩薩頂の大殿において「碧琉璃瓦」を「覆った」というので、菩薩頂は黄色の瓦となり皇帝直属の建築物となった。つまり、ロサン・テンパによって菩薩頂は五台山の首府となったのであろう。このように、皇帝の命で菩薩頂に住持したチベット仏教僧が羅睺寺に居たということは、羅睺寺が順治帝の時代にはすでにチベット仏教寺院であったことを暗示しているといえる。

2-3. 台麓寺

台麓寺は、康熙帝が虎を射止めた場所として伝わる「射虎川」の近傍に建立された寺院である。「射虎川臺麓寺碑文」⁷⁷によると、康熙帝は、1683 年(康熙 22 年)の巡幸の際に台懷から数十里離れた場所で、たまたま居合わせた虎を射止めたという。また『清涼山新志』「崇建・清」によると、1685 年(康熙 24 年)に「射虎川臺麓寺」が「創建」されたとあり、さらに「大喇嘛一員格隆班第二十五衆」が「設立」されたとある。「御製碑」の対象寺院においては修復が多い中、新たに寺院を建立されること自体珍しく、しかも僧官の設置もあったことから、台麓寺が他の寺院に比べて特別な寺院であったことが窺える。実際、台麓寺には政府の出先機関である行宮が置かれ、康熙帝をはじめ歴代の皇帝たちも巡幸の度に台麓寺に駐駕した。僧官「大喇嘛一員格隆班第二十五衆」の設置から、台麓寺がチベット仏教寺院として建立されたことは疑いないと思われる。さらに、ここでは清朝による五台山寺院の管理体制から、台麓寺がどのように位置づけられたかを把握したい。

「欽定理藩部則例」⁷⁸によると、「菩薩頂所属寺」には「虚銜達喇嘛」が設けられ、選出の権限が「菩薩頂扎薩克喇嘛」にあったとされる。さらに、羅睺寺の「虚銜達喇嘛」のみ、決定の際には「台麓寺達喇嘛」の例に従って「理藩部」⁷⁹に報告したとされる。ちなみに、その他の菩薩頂所属寺は、玉花池、寿寧寺、金剛窟、涌泉寺、七佛寺、三泉寺、善財洞、普庵寺である。菩薩頂には僧官を選出する権限、羅睺寺と台麓寺には理藩部への報告が課せられていることから、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺の3ヶ寺が、他の寺院より上位に置かれていたことが窺える。『清涼山新志』「崇建・清」によると、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺の3ヶ寺には、1698年(康熙37年)に清朝から「金銀」「寶珠」「龍緞」「香燭」、そしてチベット仏教の儀礼に基づく「哈達(カター)」が献じられている。

2-4. 寿寧寺

寿寧寺は、五台山における最古のチベット仏教寺院とされ、元朝の頃の改宗とされる。かつてモンゴル軍が南宋を攻める際に五台山でマハーカーラ像に祈祷が捧げられたと伝えられているが、これはチベット仏教サキヤ派の名僧でフビライの金剛阿闍梨でもあったパクパの令によって、寿寧寺の僧ダンパ(胆巴, 1270-1303)⁸⁰が行ったことであった。

建立道場、行秘密呪法、作諸佛事、祠祭摩訶伽刺(マハーカーラ)、持戒甚嚴、昼夜不懈(「元趙孟頫書膽巴碑」『歴代碑帖法書選』⁸¹)

盛京の実勝寺の碑には、元朝伝来のマハーカーラ像についての記述がある。実勝寺碑文は、滿、蒙、漢、藏の四体字で構成され、石濱[2011]によると、4言語とも独自の情報を持ち単純な翻訳ではないとする[石濱 2011, p.44]。しかし、マハーカーラ像については概ね同じ内容であり、概略すると「フビライの時代に、パクパがマハーカーラ像を鑄造して五台山に祀った。その後、マハーカーラ像はチベットのサキヤの地に持って行かれ祀られた。後にチャハルのリンダン・ハーンがシャルパ・ホトクト・ラマを招聘した際、マハーカーラもチャハルに請来された。」となる。

その後、マハーカーラ像は1638年(崇徳3年)に盛京で建立された実勝寺に安置された。つまり、チャハル・モンゴルを征圧し、1636年(崇徳元年)に成立した清朝が、モンゴル伝来のチベット仏教を導入したのである。清朝のチベット仏教に対する信仰や保護体制のルーツには、その一つとして五台山の寿寧寺が関与していたのである。いうまでもなく、寿寧寺はもともとチベット仏教寺院であり、おそらくチャンキヤ2世の修復・改宗によってサキヤ派からゲルク派に変わったのであろう。

2-5. 涌泉寺

涌泉寺については、「御製碑」の建立年が1689年(康熙28年)であり、1683年(康熙22年)の康熙帝による巡幸後に清朝の手が入ったものと思われる。この時すでにチベット仏教寺院であったかどうかは分からない。しかし、『欽定清涼山志』の絵図によると、涌泉寺からは台麓寺を経由しなければ台懐に入れず、おそらく涌泉寺に関する事業は台麓寺を拠点に

行われたものと思われる。チャンキヤ 2 世の修復・改宗によってチベット仏教寺院になったのか、もともとチベット仏教寺院であったのを宗派のみゲルク派と改められたのかは分からない。

小結

清朝主導によって修復・改宗された五台山のチベット仏教寺院は、以下のように割り出せる。まず、康熙帝が建立した「御製碑」の対象寺院のうち、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺、寿寧寺、涌泉寺の 5 ヶ寺は、後世に「十大黄廟」と呼ばれる寺院群に含まれるので、チベット仏教寺院に他ならない。問題は、これら 5 ヶ寺が 18 世紀以降のチャンキヤ 2 世の修復・改宗によってチベット仏教寺院となったかどうかである。寿寧寺が元朝以来のチベット仏教寺院であったことは、マハーカーラ像の安置などが示している。また、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺においても、崇国寺ラマの住持や「扎薩克喇嘛」の設置などで、チャンキヤ 2 世が修復・改宗する以前から、すでにチベット仏教寺院であった。それがゲルク派であったかどうかは判断材料が乏しくて分からない。しかし、それゆえに清朝主導による修復・改宗であった可能性も指摘できる。五台山事業の手順としては、菩薩頂を五台山の首府とし、菩薩頂を頂く靈鷲峰の麓にある羅睺寺をチベット仏教僧の拠点とし、清朝が新しく建立した台麓寺をチベット仏教寺院として政府の出先機関とする。清朝は、これらチベット仏教寺院の 3 ヶ寺を中心に五台山事業を進めたのであろう。

第 3 節 チャンキヤ 2 世台頭の背景と「国師」登用の意義

はじめに

清代の五台山事業、とくにチベット仏教に基づく寺院建立および改宗は、1700 年代からチャンキヤ 2 世(ngag dbang blo bzang chos ldan dpal bzang po, 1642-1714) ⁸²の主導のもと行われるようになったとされる。崔正森[2000]によると、チャンキヤ 2 世は 1705 年(康熙 44 年)に五台山において菩薩頂を含めた 10 ヶ寺をチベット仏教寺院に改め、また鎮海寺、普樂院、財善洞、廣化寺、文殊寺、金剛窟の 6 ヶ寺を管轄するようになったという⁸³。張元[2011]は、チャンキヤ 2 世による五台山事業の開始を 1701 年(康熙 40 年)とし、羅睺寺、寿寧寺、三泉寺、玉花池、七佛寺、金剛窟、善財洞、普寧寺、台麓寺、涌泉寺の 10 ヶ寺をそれまでの「漢地佛教寺廟」から「格魯(ゲルク)派寺廟」に改めたとしている⁸⁴。そして、両研究はともに、その頃から五台山のチベット仏教がダライラマ派とチャンキヤ派に二分されたとしている。

ところで、これらの研究で、まず五台山のチベット仏教がダライラマ派とチャンキヤ派に二分されたことについては、史料的根拠に乏しい説であるといえよう⁸⁵。そもそも、ダ

ライラマ派とチャンキヤ派とは何なのか。ダライラマもチャンキヤも、ともにチベット仏教のゲルク派の僧であり、またチャンキヤ 2 世はダライラマ 5 世の弟子筋にあたる。しかし、何らかの歴史的背景から、このような現象が生じたことも考えられる。そこで、本節では『清涼山志』と『チャンキヤ 2 世自伝』(C2N)⁸⁶に基づき、チャンキヤ 2 世と五台山の関係について、そして 1706 年(康熙 45 年)に「国師」の称号を与えられるまでのチャンキヤ 2 世の動向について明らかにし、清朝の康熙期におけるチベット仏教導入がどのようにして行われたのかを考察していく。

第 1 項 清朝の対モンゴル・チベット政策におけるチャンキヤ 2 世の台頭(～1700 年)

1-1. チャンキヤ 2 世の出自について

まず、チャンキヤ 2 世がどの時点、如何なる経緯で、清朝との関わりをもつようになったのかを探っていこう。とくに本節は、チャンキヤ 2 世の五台山事業に関する疑問に端を発しているため、ここでは『清涼山志』「高僧懿行」にある「章嘉國師傳」に基づき、チャンキヤ 2 世の経歴を辿っていくことにする。詳細な部分は、C2N と池尻[2013]を参照し、さらにチャンキヤ 2 世の輪郭を際立たせていく。

清章嘉呼土克圖、西藏人。生有異徴、不迷本性、相傳爲達賴第二世呼畢勒罕轉生。種種異徴、眾所欽企。幼育于寺、乃居第五世達賴弟子。清康熙時、寰宇載寧、重譯來朝。聖祖晚歲、頗耽禪理、屢諮法典、歎爲玄識。特錫灌頂普慧廣慈之號、命主蒙古多倫泊彙宗寺。章嘉博貫宗教、梵行精純、諦義圓妙。西藏蒙古諸王、尤相崇信、多所歸依。(『清涼山志』「卷 3, 高僧懿行, 章嘉國師傳, p.40」)

『清涼山志』に「清の章嘉呼土克圖(チャンキヤ・ホトクト)」と記されているチャンキヤ 2 世は、「西藏人」とされ、「生まれながらにして異なる徴を有し、本性に迷わなかった」とされる。「呼土克圖」とは、「福のある御方」や「聖者」の意味を持つモンゴル語の「qutuγtu」のことであり、清朝においては高僧に贈られた称号でもあった。チャンキヤ 2 世の生まれは、C2N によると青海湖の東に位置するツォンカのイゲ(gyi dge)という地方に属するタチュク村(rta phyug)であったという⁸⁷。1642 年のことであり、この年は、チベットでダライラマ 5 世を戴くガンデンポタン、いわゆるダライラマ政権が発足した年でもあった。

『清涼山志』には「相傳爲達賴第二世呼畢勒罕轉生」とあるが、これは誤解を生じさせる記述でもある。つまり、文をそのまま受け取ると、チャンキヤ 2 世はダライラマ 2 世の転生者ということになり、これが罷り通るには、いくつかの矛盾が解消されなければならない。そもそも、ダライラマ 2 世の転生者はダライラマ 3 世でなければならず、すでにダライラマ 5 世が即位している世で、なぜこのような話が持ち上がったのか。そして、またなぜ清朝はこれを『清涼山志』に記したのであろうか。

「呼畢勒罕(ホビルガン)」とは、「化身」の意味を持つモンゴル語の「qubilyan」のことであり、次元を異にする存在が仮の姿でこの世に現れた状態のことをいい、高僧の中でも最

高級の僧が具える特性ともいえる⁸⁸。「qutuytu」と同様に、清朝においては称号の一つとして『大清会典』にも明記されている⁸⁹。「qutuytu」との区別は曖昧なところもあり、両者とも由緒ある寺院の座主のように、転生によって系譜が続く高僧などに贈られることが多い。しかし、「章嘉國師傳」での「呼畢勒罕」が本来の「qubilyan」の意味を持っていたかどうかは分からない。チベット仏教において、「化身」や「転生」は厳密な制度に基づいているので、例えばある僧が由緒ある寺院を座主として継承するならば、それなりの格式を持った僧によって認定されなければならない。清朝はそれを追認するのみであった。

では、チャンキャ 2 世は誰から転生認定を受けたのであろうか。『清涼山志』には、チャンキャ 2 世の転生認定に関する記述は見当たらない。C2N によると、後にチャンキャ 2 世と呼ばれることになるゲンドウン・キャブ(dge 'dun skyabs)という少年が、生まれながらに才知に優れていたため、パンチェンラマ⁹⁰から「タクパ・ウーセル(grags pa 'od zer, ?-1641)の転生者」に認定されたという。タクパ・ウーセルは、現在の青海省互助土族自治县(五十郷灘村)にあるグンルン寺(dgon lung byams pa gling)の座主であった。そして、タクパ・ウーセルが「チャンキャ」という村の出身であったため、その転生者に認定されたゲンドウン・キャブはチャンキャ 2 世と呼ばれるようになり、さらにはグンルン寺に住持することになった。1652 年(順治 9 年)、チャンキャ 2 世はツォンカでダライラマ 5 世に謁見した⁹¹。この年は、ダライラマ 5 世が順治帝の招請によって北京を訪れた年でもあり、おそらくダライラマ 5 世は北京へ向かう途中でツォンカに立ち寄ったのであろう。

C2N によると、その後、チャンキャ 2 世はグンルン寺で学び、1661 年からはチベットのラサに留学している。ラサではデプン僧院(bras spungs dgon pa)のゴマン学堂(sgo mang grwa tshang)に入った。これは青海地方を含むアムド(a mdo, 東北チベット)の留学僧が倏う正規のルートでもあった⁹²。そして、チャンキャ 2 世は 1664 年の 23 歳の時、ダライラマ 5 世から具足戒を授けられ、正式な僧となった⁹³。『清涼山志』に「乃居第五世達頼弟子」とあるのは、このことを示しているのである。

その後の『清涼山志』におけるチャンキャ 2 世の経歴は、さらに簡略なものとなる。「清康熙時、寰宇載寧、重譯來朝。」とあるように、1687 年(康熙 26 年)にチャンキャ 2 世が初めて北京を訪れるまでの 20 数年がたったの一文である。その間には、康熙帝による 2 回の五台山巡幸(1683 年に 2 回)や、五台山寺院の建立・改宗が実施されている。よって、清代から「十大黃廟」⁹⁴と呼ばれている五台山チベット仏教寺院のうち、1687 年(康熙 26 年)以前に建立・改宗の確認できる菩薩頂、羅睺寺、寿寧寺、台麓寺については、少なくともチャンキャ 2 世が手掛けたものでないことが分かる。

1-2. チャンキャ 2 世の北京「來朝」の経緯

「來朝」すなわちチャンキャ 2 世による北京初訪問についてであるが、ここにはモンゴル・チベット・清朝の関係においてきわめて重要な経緯が含まれている。再三に亘って述べてきたように、これはハルハの内紛を調停するために開催された 1686 年(康熙 25 年)のクレンベルチルの会盟で、ハルハ側の護法者(見届け人)であったジェブツンダンパがダライラマの名代に対して非礼をはたらき、そのことでハルハがジュンガルの首長ガルダンに侵入された件のことをいう。そして、その渦中のダライラマ 5 世の名代というのが、ガル

ダン・シレトゥと呼ばれるガワン・ロドゥー・ギャンツォ(ngag dbang blo gros rgya mtsho, 1635-1688)のことであり、実はチャンキヤ 2 世にとってはラサ留学におけるゴマン学堂入門以来の師であった。

チャンキヤ 2 世も、師に随行してクレーンベルチルの会盟に参席していたとされる⁹⁵。そして、会盟後の 1687 年(康熙 26 年)には、師とともに北京を訪れ、康熙帝に謁見したという。これが『清涼山志』に「來朝」とあるチャンキヤ 2 世による北京初訪問の経緯である。つづく『清涼山志』の記述は「聖祖晩歳」となるので、『清涼山志』においては、もはやチャンキヤ 2 世の北京初訪問についてはもちろん、チャンキヤ 2 世と清朝の関係が具体的にどのようなして生じたかについては不明である。そこで、ここからは主に C2N に基づき、チャンキヤ 2 世の経歴を辿ることとする。

1687 年(康熙 26 年)の北京初訪問時、チャンキヤ 2 世は、師ガルダン・シレトゥによる新年の大祈願会および康熙帝との 2 回の接見に随行したとされる。康熙帝との接見の際、チャンキヤ 2 世は康熙帝に気に入られ、このまま北京に留まるよう指示されたという。しかし、チャンキヤ 2 世はこれを辞退して、師とともに北京を後にした⁹⁶。ガルダン・シレトゥは、1688 年(康熙 27 年)、チベットに戻る途中の青海のクンブム寺付近で死去した。その後、チャンキヤ 2 世は青海に留まっていたが、1693 年(康熙 32 年)に康熙帝から北京への招請があり、再び北京に赴くことになった。

北京に到着したチャンキヤ 2 世は、「宮殿内」のすべての「大ラマ」によって出迎えられたという。そして、滞在中は、当時の扎薩克大喇嘛の長であったメルゲン・チュージェーをはじめ、京師の名だたるラマから講義や生活の支援を受けることになった。これらは康熙帝の指示によるものであり、また康熙帝自身もチャンキヤ 2 世の滞在場所を訪問し、チャンキヤ 2 世が移動する際には、直接その腕を取って自ら案内するという厚遇ぶりを見せた⁹⁷。ちなみに、妙舟『蒙藏仏教史』には、この 1693 年(康熙 32 年)のチャンキヤ 2 世による北京訪問の際、チャンキヤ 2 世が扎薩克大喇嘛の職を受けたとあり、これを根拠に多くの研究がチャンキヤ 2 世はこの時点で扎薩克大喇嘛の長に任命されたとしている。しかし、池尻[2013]は、チャンキヤ 2 世が C2N に自ら扎薩克大喇嘛の任命を受けたことを記していない点や、この時期の扎薩克大喇嘛の長としてメルゲン・チュージェーの名を記している点から、1693 年(康熙 32 年)にチャンキヤ 2 世が扎薩克大喇嘛の職を受けたという説は、後世のチャンキヤ 2 世の絶対的な地位から生じた誤解としている⁹⁸。ところで、チャンキヤ 2 世はどのような経緯から北京に招かれたのであろうか。

まず、清朝によるハルハ統治を正式に決定づけた 1691 年(康熙 30 年)のドロンノールの会盟があげられる。ドロンノールは、現在の内モンゴル自治区シリンゴル盟に位置し、かつてフビライが夏の都である上都を築いた地であった。康熙帝は、この会盟において、帰属したハルハの首長たちに正式に臣下の礼をとらせた。さらに、ここで清に求められたのは、統治下の多くのモンゴル人に対して、彼らが信奉するチベット仏教の指導者を用意することであった。

また、池尻[2013]が指摘しているように、1692 年(康熙 31 年)、北京のチベット仏教界の頂点にいたイラゴクサン・ホトクトがジュンガルのガルダン側へ逃亡するという事件が起きた。イラゴクサン・ホトクトは処刑されることになったが、これによって清朝は北京のチベット仏教界において最も求心的な存在を失ったことになる⁹⁹。すなわち、1693 年(康

熙 32 年)におけるチャンキヤ 2 世の北京招請には、ハルハ統治によってチベット仏教の指導者が求められるという状況と、そのチベット仏教の指導者が北京において失われるという状況が絡んでいたのである。

1-3. チャンキヤ 2 世の清朝における事績—辺境政策とラサ遣使—

1697 年(康熙 36 年)、チベットのダライラマ政権の摂政サンゲ・ギャンツォがダライラマ 5 世の死を 16 年にも亘って秘匿していた事実が発覚した。同年、チベットのラサで、それまで公表されずにいたダライラマ 6 世の即位式が執り行われることになった。清朝は、この即位式にあたって、金冊と金印を贈る使者としてチャンキヤ 2 世らを派遣した。ところで、このチャンキヤ 2 世らによるラサ訪問には、即位式への列席とは別の任務が途中で加わることになった。それは、ラサへの往復路における青海地方で、青海の首長たちに対して康熙帝への入覲を促すというものであった¹⁰⁰。この任務は、青海の首長たちと通じていたチャンキヤ 2 世によって円滑に進んだとされる¹⁰¹。

このように、清朝はクレーンベルチルの会盟以降のジューンガルとの対立の中で、モンゴルと同様に青海地方においても懐柔工作を行っていたのである。その際、モンゴル人が伝統的に信奉するチベット仏教の僧で、しかも青海の大寺院クンブム寺の座主であったチャンキヤ 2 世が、キーパーソンとして最適であったことは想像に難くない。

それを示す出来事として、チャンキヤ 2 世の「ホトクト」号の剥奪および復帰という事件がある。1699 年(康熙 38 年)、チャンキヤ 2 世は、1697-1698 年のラサ訪問の際に摂政のサンゲ・ギャンツォに謁見したことによって「ホトクト」号を剥奪されることになった。実は、サンゲ・ギャンツォは、ダライラマ 5 世の死を 16 年にも亘って秘匿していたことによって康熙帝の怒りを買っていたのである¹⁰²。しかも、清朝と対立していたジューンガルの首長ガルダンと通じていたことも明るみになっていた。そのような状況下、チャンキヤ 2 世らは康熙帝の旨に背いてサンゲ・ギャンツォに謁見したのである。一時は、絞首刑まで話が進んだとされるが、この事件は結局のところ数ヶ月後に放免、チャンキヤ 2 世には再び「ホトクト」の称号が贈られることになった¹⁰³。

なぜ、チャンキヤ 2 世は、こうもあっさりとその罪を許されることになったのであろうか。おそらく、清朝にとってこの処罰にも勝る何らかの見返りが、チャンキヤ 2 世にはあったのであろう。確かに、この時期には、それを窺わせる清朝の諸政策が行われていた。1697 年(康熙 36 年)、ジューンガルの首長ガルダンが自害し、清朝とジューンガルの戦いは一区切りついた。以降、清朝は次第に国内の様々な問題に直面していくことになる。ドロノールの会盟によって統治したハルハへの対応、ジューンガルとの戦いの影響によって清朝の領内にはモンゴルの難民が大勢いたとされる¹⁰⁴。そして、ジューンガルの戦いによって焦土と化した領地の復興も早急に行わなければならなかった。

1698 年(康熙 37 年)、康熙帝はそのような状況の下、ハルハの高僧ジェブツンダンパとともに五台山を巡幸した。康熙帝にとって、この 3 回目の五台山巡幸は、2 回目から 15 年が隔たっていた点、またガルダンの死の翌年であった点、さらにジェブツンダンパが同行していた点などから、それまでの過去 2 回の巡幸とは、まったく別の意味合いがあったように思われる。それは、あたかもハルハとの関係をチベット仏教に基づいて構築しようとい

う宣言にも等しかった¹⁰⁵。

この頃の清朝によるチベット仏教導入の特徴は、ダライラマを介さずに、例えばチャンキャ 2 世という「清朝のホトクト」としてのチベット仏教僧や、ジェブツンダンパという「モンゴルのチベット仏教僧」などによって行われていたところであろう。その理由としては、ダライラマの権力が空白状態にあったことがあげられる。というのも、1697年(康熙36年)に即位したダライラマ 6 世は、放蕩生活に明け暮れ、執政らしい執政もせず、1702年(康熙41年)には沙弥戒を返上、1706年(康熙45年)に廃位させられ、さらには北京へ護送される途中で死去したのである。また、6 世の転生者である 7 世が青年期に達して親政を行うまでには、まだかなりの時間が必要であった¹⁰⁶。つまり、ダライラマの介入を望んでも、それが叶わない状況があったのである。しかし、そのことが、かえってチャンキャ 2 世やジェブツンダンパに後世に名僧と謳われるような下地をつくらせたともいえる。

第2項 「国師」チャンキャ 2 世となるまでの事績(1700 年～)

2-1. チャンキャ 2 世による五台山事績の検証

C2Nによると、チャンキャ 2 世は 1700 年(康熙 39 年)に康熙帝の委託によって五台山に入山した。前年のチャンキャ 2 世がサング・ギャンツォとの会見の罪を異例の早さで許された理由も、もしかしたらここにあったのかもしれない。

庚辰年¹⁰⁷(dpa' bo'i lo, 1700 年, 康熙 39 年)、〔清朝から〕グンルン大寺院(dgon klung chos sde che)に、神変大祈願会(cho 'phrul smon lam chen mo)を開催する費用を授かった。

皇帝(康熙帝)がお造りになられた三部主像(rigs gsum mgon po'i sku, 観世音、文殊、持金剛)を、文殊菩薩の聖地である五台山に招致し、スンシュク(gzungs gzhus)¹⁰⁸を献じて落慶法要を行うため、〔私(チャンキャ 2 世)は〕皇帝が委託した通りに 5 つの峰に赴き、それらを安置して拝礼した。その時、見事な輝かしい色合いの虹が見えた。聖地において信仰と歓喜を認識した出来事であった。[C2N, 23b]¹⁰⁹

では、チャンキャ 2 世による五台山寺院の大規模な建立・改宗が 1700 年(康熙 39 年)から始まったのかというと、実は C2N における五台山に関する記述はこれ以外に見当たらない。そればかりか、崔正森[2000]も張元[2011]も、チャンキャ 2 世の五台山事業に関しては典拠を明確に示しているわけではなく、その観点からいうとチャンキャ 2 世が実際に五台山事業を行ったかどうかは不確かなものとなる。

そこで、『五台县志』に「チャンキャ・ホトクト系統に属するチベット寺院としては鎮海寺、普樂院、集福寺、文殊院、広化寺、慈福寺の 6 ヶ所があり、よってチャンキャラマが管轄し、〔チャンキャ自身は〕鎮海寺に駐留した。」¹¹⁰とあるように、歴代のチャンキャ・ホトクトが住持したとされる鎮海寺を手掛かりに、チャンキャ 2 世による五台山への具体的な関与について探っていこう。

鎮海寺は、五台山中枢の台懷鎮から南へおよそ 5 千メートルのところに位置する。明代の創建とされ、敷地はおよそ 1620 平方メートル、前院(文殊殿)、後院(大佛殿)、南院(天王殿)の三部分で構成されている。この様式は康熙年間の重修とされるので、鎮海寺に住持していた歴代のチャンキヤ・ホトクトの中ではチャンキヤ 2 世の時代にあたることになる。南院すなわち天王殿内部の「正脊坊下」には「大清康熙四十九年歲次庚寅孟夏吉日旦、勅封清修禪師乃提督五台山番漢大喇嘛鼎增監錯奉旨重建、住持朋錯垂旦謹志」との題辞があるとされる¹¹¹。

清修禪師の鼎增監錯とは、当時の菩薩頂座主であり、すなわち五台山寺院のすべてを管轄する「五台山菩薩頂扎薩克大喇嘛」であった。阿王老蔵から始まる歴代の菩薩頂座主は、初代から 6 代までが北京の崇国寺の出身であり、第 4 代の鼎增監錯もその系統に属していた¹¹²。ちなみに、第 3 代の老蔵丹巴は、1694 年(康熙 33 年)に『清涼山新志』を編纂した僧であり、1698 年(康熙 37 年)には五台山巡幸をしていた康熙帝によって清修禪師に封じられた。

老蔵丹巴の事績をみると、菩薩頂の大規模な重修に始まり、台麓寺の建立、そして望海寺、普濟寺、法雷寺、演教寺、靈応寺といった五頂寺院の重修、また殊像寺や碧山寺なども重修している。1705 年(康熙 44 年)には菩薩頂で金製の文殊菩薩像、観音菩薩像、普賢菩薩像の三大士像などの建立、1700 年(康熙 39 年)と 1705 年(康熙 44 年)には菩薩頂と台麓寺で「喇嘛」たちと梵書と蔵経を学んで研究したという¹¹³。つまり、チャンキヤ 2 世の五台山入山時、すなわち C2N において最初に入山したとされる 1700 年(康熙 39 年)も、崔正森 [2000] のいうチャンキヤ 2 世が五台山寺院の建立・改宗を始めたとされる 1705 年(康熙 44 年)も、実際の五台山事業は、チャンキヤ 2 世ではなく北京の崇国寺系の僧が行っていた可能性が指摘できるのである。しかも、歴代のチャンキヤ・ホトクトが住持していた鎮海寺も、1710 年(康熙 49 年)の重修は崇国寺系の鼎增監錯によって行われたという。その時に住持していたとされる朋錯垂旦は、チベット語でおそらくポンツォ・チューデンかと思われるが、チャンキヤ 2 世＝ガワン・ロサン・チューデンと同一の僧であったかは分からない。以上を考慮すると、チャンキヤ 2 世による五台山寺院の建立・改宗については、チャンキヤ 2 世が実際に行ったかどうかとも怪しくなってくる。

2-2. モンゴル諸集団への灌頂授与の意義

少なくとも 1710 年(康熙 49 年)までの五台山事業が北京の崇国寺系の僧によって行われていた場合、その間のチャンキヤ 2 世の事績とは一体どのようなものであったか。1706 年(康熙 45 年)、清朝はチャンキヤ 2 世に対して「国師」の称号を贈っている。つまり、チャンキヤ 2 世には、清朝に対してそれ相応の貢献があったことになる。しかも、「国師」となったからには、少なくとも実際に五台山事業を行っていた崇国寺系の僧とは別の何かがあるチャンキヤ 2 世にはあったはずである。そこで、ここからは C2N に基づいて、「国師」の称号を得るまでのチャンキヤ 2 世の事績を検討していくことにする。

辛巳年(khyu mchog lo, 1701 年, 康熙 40 年)、ハラチン(har chin)の公(kung)チャンパ・タシ(byams ba bkra shis)という者が、皇帝に対するシャプテン¹¹⁴(zhabs brtan)のために

寺院を多く建立したというので、儀礼上のスンシュク(gzungs gzhus)および落慶法要を行う者として、[私(チャンキヤ 2 世)は] 皇帝にお願い申し上げて、[チャンパ・タシによって] 呼ばれた地(ハラチンの遊牧地)に赴き、それらを完成して、公(チャンパ・タシ)が首長となる、その地の支配者層の男女および貴族と、ラマおよび多くの随行者すべてに、灌頂、指南、誓言と、優婆塞戒および出家戒などを、それぞれの求めに応じて授けた。[C2N, 24a]¹¹⁵

この引用文には、清朝とモンゴルの繋がりがチベット仏教の儀礼に基づいている場合の一例として、その関係構築の手順の一端が窺える。すなわち、モンゴル側の要請で清朝皇帝の長寿儀礼をチベット仏教に基づいて行うという手順である。そして、その際のダラニ封入および落慶法要を行う者が、チャンキヤ 2 世であったことはきわめて重要であろう。このハラチン・モンゴルの場合では、チャンキヤ 2 世の招聘に伴う諸儀式、多くの聖俗に対する灌頂、指南、誓言、授戒が目される。とくに灌頂については、これを行える僧となると限られ、例えばチベットの名だたる高僧のもとで 20 年にも亘って修行を積んだチャンキヤ 2 世のような僧でなければならなかった。

灌頂とは、密教の入門儀礼であり、端的にいうとある特定の経典に基づく修行の許可を意味する。儀式では、灌頂を受ける側がその特定の経典における本尊と一体化したような状態になり、そして受ける側はその本尊のもとでの修行を開始する。石濱[2011]によると、「灌頂儀礼はそれ自体に政治的な意味はないものの、灌頂を受ける師僧が高僧であり、かつ受者が国王クラスである場合、国王が灌頂を受けた後に弘法に勤しみ結果として社会が大きく変化するため、歴史的な事件とみなされるようになる。」という¹¹⁶。とかく信仰という曖昧な言葉で表現されがちなチベット仏教僧とモンゴル人の関係も、灌頂の一語によると、その繋がりは明確なものとなる。つまり、ここでは清朝側のチャンキヤ 2 世とハラチンの有力者たちが灌頂によって強固に結ばれたことになる。

2-3. ドロンノール彙宗寺の興隆と「国師」号の授与

つづくチャンキヤ 2 世の手掛けた事業とは、ドロンノールの彙宗寺における活動に他ならなかった。1701 年(康熙 40 年)、康熙帝はドロンノールの地に、「内の大八旗、外の大 49 旗、ハルハ、オイラト」すなわちマンジュ人とモンゴル人の利益のための寺院、彙宗寺を建立した。さらに康熙帝は、その彙宗寺において扎薩克大喇嘛のすべての統轄者として、チャンキヤ 2 世を指名した¹¹⁷。

翌 1702 年(康熙 41 年)から、チャンキヤ 2 世は、彙宗寺において学僧の指導にあたった。C2N には、その指導の様子が段階的に記されている。段階的とは、まさしく初歩的な「道に適った行い('grigs lam kun spyod)」や「集団で念誦する方法(tshogs 'don byed tshul)」などの実践¹¹⁸から、それこそ究極的な灌頂儀礼¹¹⁹までの過程である。それが数年に亘って、彙宗寺の発展とともに略述されているのである。特別な法要や指導の際には、外部から専門家や指導僧などが招聘された。トゥクダム(thugs dam)、ラムリム指南(ram rim khrid)と、その都度、彙宗寺が盛大になっていく様子が手に取るように分かる。さらには薬学や医術なども導入されたようで、次の引用文からは、それらが儀礼に伴って施された様子が窺える。

そして、トゥクダムという法要が、北京の高僧ジェドゥン・リンポチェによって行われたことが確認できる。

その時、病気が流行するのを防ぐために、感染した者に対して、内部と外部から集まってきた僧衆と、ペルサン・カブチュ(dpal bzang ka bcu)など、それにつづく多くの支援者たちが、ジェドゥン・リンポチェ(rje drung rin po che)のトゥクダム(thugs dam)を明確に信奉するという法要において尽力し、シェタル(shes dar)およびルンギヤム(lhun rgyam)の2人を〔病気に感染した者の〕傍らに留まらせてから、看護師が衛生学(phrod rten)、シェタルパ(shes dar pa)が法要(rim 'gro)などの準備に伴う運搬作業をとくに勤しんで行った。

ナムゲル・カブチュ(mnam rgyal ka bcu)が皇帝のおみ足に進んで礼を尽くして申し上げるには、薬と医師らが恩恵を施してくれたので〔病気に感染した者が〕病気から良く解放されたということである。[C2N, 24b]^{1 2 0}

トゥクダムとは、高僧による瞑想状態のことを指すが、時に高僧が死去した後にミイラ化し、まるで瞑想している高僧に対するようにその対象に拝礼するというきわめて高度な法要である。ジェドゥン・リンポチェは、ゲルク派の創始者であるツォンカパの弟子にまで転生譜を辿れる由緒ある僧で、この僧もチャンキヤ 2 世とともに彙宗寺の指導に当たっていたことが分かる。そして1704年(康熙43年)、チャンキヤ 2 世は、彙宗寺において「内外の多くの者(gzhi byes mang po)」に、ヴァジラバイラヴァ(jigs byed)の灌頂^{1 2 1}を授けた^{1 2 2}。ちなみに1704年(康熙43年)の記述には、彙宗寺の管理体制のようなものが見出せる。例えば、寺院における各種講義、法要など、茶や賄いは寺院以外の提供者が存在する場合があったこと、また土地の管理については明代の寺荘を思わせる体制であったことなどが窺える。

〔チャンキヤ 2 世は〕教えの根本たる三事(gzhi gsum)の実践を確立した。僧衆などに盛大に何時も施している、チャツル(ja tshul=茶の作法)とトゥクツル(thug tshul=麵料理の作法)を執り行う者を寺院(彙宗寺)から出し、また祈願会(smon lam)、夏安居(dbyar gnas)、五供節(lnga mchod)、そしてチャトゥク(ja thug=茶と麵料理)を煮る者を提供する者が他に現れた時は、その管理をし、未来において有益になることを考えてから、公用地の2人の管理人を任命して、公共財物、基金として勇壮な牡馬 120 頭および羊 300 頭と、シルクの着物、カター、迎賓用の器、褥など、細かい必需品および函と、大きな馬を飼育する者 1 人とともに与えた。寺院の僧団には仏を供養する際に伴う基金を加えた。[C2N, 26b]^{1 2 3}

こうして、ドロンノールの彙宗寺は、発足時のいわば初等教育を行う場から段階を経て、周辺のマンジュ人、漢人、とくにモンゴル人を結びつける機関として、さらにはチベット仏教導入の中心地として発展を遂げていったのである。そして1705年(康熙44年)、彙宗寺を訪れた康熙帝^{1 2 4}の眼にチャンキヤ 2 世の姿はどのように映ったであろうか。答えは、翌1706年(康熙45年)の「灌頂普善広慈大国師(kwon ting phu'u shan kwong tshi tā ko shri)」^{1 2 5}の

称号の賜与によって表れているのかもしれない。

小結

清代の五台山事業に、チャンキヤ 2 世はどこまで関与していたか。従来の研究では、チャンキヤ 2 世は、1706 年(康熙 45 年)に「国師」となってから五台山に入り、五台山寺院の大規模な建立・改宗に着手したことになる。その際、チャンキヤ 2 世は鎮海寺に住持し、鎮海寺を含めた普樂院、財善洞、廣化寺、文殊寺、金剛窟の 6 ヶ寺を中心に一連の建立・改宗を行ったとされる。そして、五台山は、チャンキヤ派とダライラマ派の 2 大勢力に分かれていったという。

しかし、C2N によると、チャンキヤ 2 世は「国師」となってからも依然としてドロノールの彙宗寺での活動を続けていたようである。というよりも、C2N における五台山に関する記述は、1700 年(康熙 39 年)に康熙帝の委託で三部主像を安置したこと以外に見当たらないのである。しかも、歴代のチャンキヤ・ホトクトが従事していた鎮海寺でさえ、少なくとも 1710 年(康熙 49 年)の時点では北京の崇国寺系の僧によって管轄されていたようである。おそらく 1700 年代や 1710 年代は、この崇国寺系の僧が菩薩頂扎薩克喇嘛として五台山寺院の建立・改宗を手掛けていたのであろう。とすると、チャンキヤ 2 世による五台山事業はもはや限定的であった可能性すらある。

清朝におけるチャンキヤ 2 世の主たる事績とは、おそらくドロノールの彙宗寺における活動に他ならない。その彙宗寺で、周辺のマンジュ人、漢人、とくにモンゴル人を一から指導し、段階的にチベット仏教の教義やそれに関する技術などを導入していったのである。とくに帰属したばかりのハルハのモンゴル人にとっては、ドロノールの彙宗寺の存在は大きかったと思われ、そのことはチャンキヤ 2 世が清朝の対モンゴル政策に大きく貢献したことを意味している。例えば、この場合の清とモンゴルの繋がりの一例としては灌頂があげられ、その灌頂を行なえたチャンキヤ 2 世は、それまでの清朝に属していた僧とは一線を画する存在であったかと思われる。

ところで、五台山寺院がチャンキヤ派とダライラマ派とに二分されたことについては、以上のチャンキヤ 2 世の台頭と、当時の清朝とチベットの関係から次のような推測が立てられる。チベットの摂政サンゲ・ギャンツォが 16 年に亘ってダライラマ 5 世の死を隠匿し、しかもジュンガルのガルダンと繋がっていたことは、清朝にダライラマ政権に対する不信感を抱かせるに十分であった。そこへダライラマ 7 世の幼少期が重なり、おのずとチャンキヤ 2 世への比重が高まったのであろう。

このような清朝によるダライラマ政権に対するある種の不信と、チャンキヤ 2 世に対する依存の要素は、『清涼山志』「高僧懿行・章嘉國師傳」に記された「相傳爲達賴第二世呼畢勒罕轉生」によっても表されている。これは、ダライラマの転生が成立したダライラマ 3 世¹²⁶にまで遡り、その前世すなわちダライラマ 2 世をチャンキヤ 2 世に繋げることによって、ダライラマ政権に対するチャンキヤ 2 世の優越性を示そうとしたものに他ならない。もちろん、この転生は正規のものではないが、清朝のチベット仏教界がチャンキヤ 2 世を中心にして新たな領域に入ったことは確かである。

第3章のまとめ

第3章では、清朝によるハルハの統治、およびハルハを含めた対モンゴル政策がどのように実施されたかについて、アラシャンを基点にした辺疆政策、チベット仏教に基づいた五台山の改革、さらにはドロンノールにおける彙宗寺の建立を通じて把握した。ここでは、清朝がチベット仏教を導入する過程で、その基盤となるチベット政府との関係に変遷があり、それによって清朝の対モンゴル政策および対チベット政策が新たな局面に入ったところも捉えた。

康熙帝は、ジュンガルとハルハの対立に取り込まれていく中、アラシャン・ホシュートの形成を通じてモンゴルに対する統治政策を講じていく。そして、その経緯は、アラシャン・ホシュートの有力者となるバートル・ジノンの動向を辿ることによって把握することができる。1687年にガルダンがハルハに侵入した際、バートル・ジノンは、ハルハのトシェート・ハーンを後援するために進軍したが、それは康熙帝の意向に背く行為でもあった。当時の康熙帝は、ガルダンがハルハに侵入したことには対処せず、その影響を清朝の領内と青海地方に及ばせないため、まずはアラシャンでの辺疆政策を重視していたからである。そのため、バートル・ジノンがアラシャンを離れることは、清朝に対する悖逆の行為でもあり、実際にバートル・ジノンは窮地に陥ることになった。

バートル・ジノンの罪が康熙帝によって赦されると、ダライラマ5世側(チベット政府)からバートル・ジノンの青海移住が提案された。しかし、康熙帝はバートル・ジノンをアラシャンに留めた。そこには、1697年にダライラマ5世の死が16年にも亘って隠匿されていたことが発覚し、辺疆政策にダライラマ5世の意向を介入させる必要がなくなったこと、また1697年にガルダンが死亡し、ガルダンと青海ホシュートの連帯を牽制する必要がなくなったことなどが関係しているとされる。こうして清朝は、1691年のハルハの服属につづき、アラシャンを辺疆政策の基点にすることでモンゴル統治の可能性を一段と広げたのである。

また清朝は、この一連の対モンゴル政策の最中、1680年代から国内において五台山の事業を活発化させている。これは、モンゴルとの宥和を目的とした、チベット仏教を五台山の信仰母体とする一連の寺院修復・改宗に他ならない。ここでは、清朝前期の五台山におけるチベット仏教について、とくに清朝の主導による寺院修復・改宗を、康熙帝が建立した「御製碑」の対象寺院を中心に検討した。まず、康熙帝が建立した「御製碑」の対象寺院のうち、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺、寿寧寺、涌泉寺の5ヶ寺は、後世に「十大黃廟」と呼ばれる寺院群に含まれるので、チベット仏教寺院に他ならない。寿寧寺が元朝以来のチベット仏教寺院であったことは、マハーカーラ像の安置などが示している。また、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺においても、崇国寺ラマの住持や「扎薩克喇嘛」の設置などで、清朝の主導によって修復・改宗されたチベット仏教寺院であることが分かる。五台山事業の手順としては、菩薩頂を五台山の首府とし、菩薩頂を頂く靈鷲峰の麓にある羅睺寺をチベット仏教僧の拠点とし、清朝が新しく建立した台麓寺をチベット仏教寺院として政府の出先機関にする。こうして清朝は、これらチベット仏教寺院3ヶ寺を中心にして五台山事業を進めていったのであろう。

かつてチベット仏教の導入とは、ハルハの例でも分かるように、チベット仏教ゲルク派

の布教体系に組み込まれることを基本とした。しかし、清朝は、1680年代からの一連の対モンゴル政策の中で、自らの主導によるチベット仏教の導入というものを実施していくことになる。その顕著な例は、康熙帝による五台山事業であり、またアムド系のチベット仏教僧チャンキャ 2世の台頭そのものが示している。チャンキャ 2世は、とくにドロノールの彙宗寺において、周辺のマンジュ人、漢人、モンゴル人を一から指導し、段階的にチベット仏教の教義やそれに関する技術などを導入していった。帰属したばかりのハルハのモンゴル人にとって、ドロノールの彙宗寺の存在は大きかったと思われ、そのことはチャンキャ 2世が清朝の対モンゴル政策に大きく貢献したことを意味している。そして、彙宗寺における活動が日に日に盛大になっていく中、チャンキャ 2世は1706年に康熙帝から「国師」の称号を授けられることになった。

他に、チャンキャ 2世の台頭が示す、清朝の主導によるチベット仏教の導入について述べると、例えば五台山のチベット仏教がダライラマ派とチャンキャ派に二分されたという逸話があげられる。また、ダライラマの転生の発端ともいえるダライラマ 2世の転生者に遡り、それをチャンキャ 2世に繋げて、ダライラマに対するチャンキャの優越性を示そうとした例もある。この頃の清朝におけるチャンキャやジェブツンダンパに対する比重の高まりには、おそらくダライラマ 5世の死を16年に亘って秘匿したチベット政府に対する怒りや不信が表れている。また、幼少のダライラマ 7世を戴くチベット政府にある種の権威の空白期間が生じたことも要因の一つといえる。しかし、そのことによって清朝は、対モンゴル政策および対チベット政策において新たな局面に入ることになったのである。

第3章 註

- 1 『王公表伝』「巻79, 阿拉善厄魯特部総伝」
- 2 史料では「子」と名乗っている。
- 3 『朔漠方略』「巻1, 康熙16年10月甲寅(11日)条」
- 4 「ハーン」の由来は、1666年(康熙5年)にダライラマ5世から授けられた「チェチェン・ハーン」。
- 5 現在の甘肅省武威市。
- 6 現在の甘肅省張掖市。
- 7 現在の甘肅省酒泉市。
- 8 バートル・ジノンの略奪行為が報告されてから2ヶ月後。
- 9 『朔漠方略』「巻1, 康熙16年12月辛未(29日)条」、[苗棣1983, p.55]参照。
- 10 ガルダンの叔父チュフル・ウバシの孫ハンドウの旧属人。
- 11 『朔漠方略』「巻1, 康熙17年4月甲午(25日)条」
- 12 肅州東北の要塞。
- 13 『朔漠方略』「巻1, 康熙17年5月甲子(25日)条」
- 14 ゲーシ・ハーンの第6子。
- 15 ゲーシ・ハーンの次子オンブの長子。
- 16 『蒙古堂檔』「第2冊, 康熙18年4月2日, pp.90-92」
- 17 同内容の文書が『朔漠方略』「巻1, 康熙18年5月己未(2日)条」の涼州提督孫思克の上奏文に記載されているので、バートル・ジノンの上奏文は内容が先に孫思克によって康熙帝に報告されたと思われる。
- 18 モンゴル語の文書には「sečen qayan」とある。

¹⁹ 『蒙古堂檔』「卷2, 康熙20年条, pp.331-332」

ūlet i bade amba efujen i erin i ojoro jakade, omihon de hamirakū ofi, banjirengge mangga oho be dahame, ejen i baru fudasihūn gūnin akū bime, emu udu ulen gamaha be aliyaame toodara jalinde, encu niyalmai durifi gamaha urat i gūsin niyalma, ning hiya hoton i emu tanggū orin morin, soko hoton i juwan uksin be mutere teile acabufi jafaha bihe, hese getuken i wasimbuhakū ofi, ere jalan i joboro suilara be enduringge ejen genggiyen de gosireo,

²⁰ 『朔漠方略』「卷2, 康熙21年9月癸亥(19日)条」

²¹ 年月日は陳嵐・達力扎布[2016]に基づく。

²² 年月日は陳嵐・達力扎布[2016]に基づく。

²³ 『蒙古堂檔』「第4冊, 康熙23年10月19日条, pp.156-160」

mini kimungge bata g'aldan bošoktu, mimbe inu harangga seme abkai šun i gese dergi ejen i gainggiyen de wesimbuhe be, mini elcin ulame donjifi, minde jifi alara jakade, tere yargiyan i mini kimungge bata bihe kai. —中略— geren i ejen cinggis adali, bi, hūsungge ejen i aisin i jase de nikefi bi. bardanggilame wesimbuhe g'aldan bošoktu de gelere gūnin akū bihe. desereke abkai gese. dergi ejen i genggiyen ci majige ilinjara hese wasinjiha de, hībsu gese arasiyan kesi be bahame. mini, genggiyen de hengkileki

²⁴ 『蒙古堂檔』「第4冊, 康熙25年条, pp.511-516」

ūlet cenī dolo efujehe fonde, lobdzang gumbu arabtan se facafi batur erke jinong, erdeni hošooči se, gin ta sy, ho lan šan alin i jergi bade somime daldame yabufi, batur erke jinong, erdeni hošooči se, ning hiya i hanci moomingga, ilan urat be durime cuwangname hūlha holo be yabuha be han i fafun be jurcehe bime, ocirtu han i forgon ci alban jafame doru emu oho be bulekušefi, cooha unggifi mukiyebuhekū, batur jinong inu gosiha be safi nikeme bisire de, ūlet i bošoktu han de, ambasa be šang benebume unggifi, ere erke jinong sini harangga oci bargiyame gaisu, bargiyame gamame muterakū oci minde donjibume wesimbu sehe manggi. bošoktu han inga aniyai niyengniyeri be boljofi, duleci ejen i ciha okini seme minde wesimbuhe boljohon ci dulefi ududu biya oho sere turgun be saha, te ahūn deo fakcafi giranggi yali fakcaha gese, tere ba akū be bulekušefi jenderakū, ambula šar seme bulekušefi, tere jergi joboha ergengge be emu bade acabufi tebuki sehe amba gosin, untuhun kumdu i abka cohome hesebuhe, joboho ergengge i akdacun aitubun i oron obuha de, yargiyan i dahame urgunjeme gūnimbi. ubade huhu noor i ba meni meni teisu dendehegge be dahame, fakcahangge be emu bade biburengge mangga, dorgi jase de hanci oci, geli ūlet cenī dolo hamirakū gisun hese ojurakū sembi. batur erke jinong ni tehe alak alin i ergi de acafi bisire be ulame gisurere be donjici, tere ba inu hafirahūn sembi. te amba han jilara eme, jui be šar seme gusire gese, doru de yaya ehe ojurakū i tebure ba i jergi sain ūnglige gosime jilame emu ergi de tebuki sehede, ubaci inu jasigan suwaliyame g'ambu lobdzang g'aldan be juwe biyade alak alin de isinara be bodome unggiki. tubaci inu jasigan suwaliyame amban tucibure be songkoi elhe ojoro onco babe gosire be bulekušereo.

²⁵ 『蒙古堂檔』「第6冊, 康熙26年正月5日条, p.32, pp.208-210」

²⁶ 『蒙古堂檔』「第6冊, 康熙26年正月5日条, pp.33-34, pp.210-212」

²⁷ 『蒙古堂檔』「第6冊, 康熙26年4月19日条, pp.83-85, pp.300-305」。しかし、ガルダンがハルハに侵入したことによって中止。

- ²⁸ つまり、お見通しであり、共有されている、ということの意味するか。
- ²⁹ 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 28 年 9 月 28 日条, pp.418-419」
g'aldan bošoktu i arga ambula erei cooha urehebi. suwe daci taifin banjija be dahame, coohai doro be sarakū dere, mini tehe ba goro, suwembe amcarangga mangga, membe aliya seme alaha,
- ³⁰ 『朔漠方略』「卷 4, 康熙 26 年 10 月己巳(24 日)条」
- ³¹ 『朔漠方略』「卷 5, 康熙 28 年 4 月己卯(13 日)条」・[齊光 2007, p.78]
- ³² 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 30 年条, p.430」
tere fonde, bi ambulakan nimeme ofi, han i amargici dahalara encehen akū ofi, han i genggiyen de wesimbufi, amba jugūn ci jailafi, mini juse cooha be han i jakade bibufi, aikabade bata hanci isinjici, minde niyalma takūran yaburengge hahi be dahame bi amcaci ojarahū seme alafi tuwahangga tuttu,
- ³³ 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 28 年 9 月 28 日条, p.420」
damu niyalmai gūnin nikehengge be baita mutekini seme gūnire dabala, mini hūhuri nekeliyen, kalkai yabun facuhūn ofi, gidabuha,
- ³⁴ 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 28 年 9 月 28 日条, pp.420-421」
beye taifin i banjire de, mini amba haha jui akū oho, sirame geli lobdzang gumbu arabtan akū ojoro jakade, mini gūnin jobošume bisirede, ferguwecuke ejen, gosime efujehe urse be tohorombume, joboro gūnin be selabume taciburehese wasimbure jakade, mini gūnin ere juwe be weijuhe ci geli ambula urgunjehe, ejen i hese be dahame, bi, lobdzang gumbu arabtan i bade genefi ejen i tacibure hese be donjifi jioseme g'ebcu be unggihe,
- ³⁵ 『蒙古堂檔』「第 8 冊, 康熙 30 年, pp.188」
- ³⁶ 『蒙古堂檔』「第 8 冊, 康熙 30 年条, pp.188-189」
dalai lamai elcin isinjime jakade, urgunjefi, niyalma dahalabume yalure ulha, kunesun aisilafi unggihe bihe, andala jecen i urse ci ehe kesun(<gisun) be donjifi amasi bederebuhe, bošoktu han suwende coohalaha seme donjifi, meni ubai baita inu labdu ojoro jakade, ere nansu be, han i ambasai emgi genefi, suweci gegen de ere turgun be wesimbukini seme unggihe, mini gūnin uttu bihe.
- ³⁷ 康熙帝からはトシェート・ハーンに援軍することも禁じられていた。
- ³⁸ 『蒙古堂檔』「第 8 冊, 康熙 30 年条, pp.189-190」
sidende yargiyan tašan gisun labdu ojoro jakade, bi yaya turgun be šošome wesimbuhe, beye acifi narhūšame gisureci, yaya de iletu kai,
- ³⁹ 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 28 年 9 月 28 日条, pp.421-422」
handutaiji, ini ehe facuhūn baitai emgi dergi ejen i fafulaha jase be efulefi, mini hanci tehe akūn i gese bihe mini deote be tabcilafi, tungserere tungse be waha. ere jergi weilei turgun de giyan i minbe weilen araci acambihe, ere turgun be same dergi ferguwecuke ejen mimbe ambula gosime oncodoro jakade, bi ambula urgunjefi, ilan jergi niyakūrafi, uyun jergi hengkilehe. g'aldan bošoktu be ulame donjifi, coohalaha adali gese, geli donjifi facuhūraha adali gese yaya baita be boljoci ojarahū, aikabade meni tehe babe cooha jime ohode, bana i hafasa, hese akū seme, membe jase dosimburaakū, be geli cisui hese akū jase be dosici ojarahū, meni ere turgun be, uru waka be ilgara, jurgan i ambasade de alibumbi,

^{4 0} 『蒙古堂檔』「第 9 冊, 康熙 30 年条, pp.424-425」

ejen de wesimbure de, goro seci, hanci bisire minde jai turgunde alahakū seme hendufi, ninju anggala niyalma, susai temen, ihan, adun juwe tanggū, honin juwe minggan ilan tanggū miyoocan nadan, ere jergi jaka be, bi gemu asarahabi. si jifi gama seme elcin takūraha, uru waka be ejen bulekušereo, bulekušereo.

^{4 1} 内モンゴル南部。

^{4 2} 『清朝実録』「康熙 30 年 6 月乙卯(1 日)条」

^{4 3} 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 31 年 3 月 27 日条, pp.413-414」

jijanggiyūn amba cooha be gajime jidere jakade, sarkū ofi, geleme ejen i kesi be alime muterakū, balai samsime genefi banjire babe ufaraha ejen i ambula gosiha be gūnime encu gūnin jafaha ba akū jalin wesimbure gisun be, gemu genehe ambasa de alaha, genggiyen i bulekušereo, batur erke jinong bi ere ilan jalan de ejen be hing seme akdarangke yargiyan, amaga jalan i turgunde, dalai lama de hing seme unenggi gūnin i hengkilerengge inu yargiyan ferguwecuke ejen alašan gebungge bade tebufi, juwan aniya dolo bayafi jirgame banjira bihe, —中略— balai samsifi genehe deote jušen irgen baime jiderede inu ja i gese ejen i ujihe kesi de, batur erke jinong bi buce tele harangga jušen irgen be tacibume hūsun buki,

^{4 4} 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 31 年 12 月 31 日条, p.4」

gaitai jijanggiyūn amba coohai horon i enggelenjire jakade, mini geren gucuse alime mutehekū aššaha. geren be ilibume mutehekū bime, ejen i kesi be alime mutehekū ofi, banjire babe ufarara jakade, ambula jobombi. dergi ejen, mini fudasihūn facuhūn yabuha be oncodofi, weilengge beye be gosiha kesi be adarame mutembi.

^{4 5} 『清朝実録』「康熙 31 年 3 月乙丑(16 日)条」

^{4 6} 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 32 年正月 27 日条, pp.24-25」

huhu noor i jergi bade tehe urse, mini gisun, diba i ulhibume takūraha gisun ci jurcehekū ofi, bošoktu han de dayanahakū be, genggiyen de bulekušehe dere. batur jinong be huhu noor de tebare babe yabubuci, hūlha holo akū bime, fafun be dahame yabubure be tacibuci ombi__ ei aikabade facuhūn be yabuci, amba ejen inu uthai mukiyebucibe, huhu noor de tebare babe dergi amba han cihakū oci, be inu daharakū sere ba akū,

^{4 7} 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 32 年正月 27 日条, p.25」

bošoktu de, jirung hūtuktu be takūraha fonde, gashūha songkoi oso seme jasiha. ūlet i amba dulin ts'ewang rabtan de acaha be dahame, sain doro de acabume jabure be jasicibe, ūlet daharakū, facuhūn tucici huhu noor i amba ajige, tūbet hūsun hamirakū ohota

^{4 8} 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 32 年 5 月初 2 日条, pp.115-116」

batur erke jinong neneme umesi mohoro ten de isinafi, mimbe baime jihe manggi, bi dabali gosime banjire babe bahabufi alašan i bade tebuhe. mini gosiha ujiha kesi be onggofi, balai kenehunjeme ukame jailame babade yabufi, te geli mohofi dasame baime jidere jakade, bi erei nenehe waka be geli oncodome guwebufi icihiyame tenbuhebi. bi umai ede tusa bahaki, erei hūsun be baitalaki sere ba akū. te lama si batur erke jinong be huhu noor de tebuci hūlha holo akū bime, fafun be dahame yabubure be tacibuci ombi sehe be dahame, lama si niyalma hūsun tucibufi jabdure be tuwame batur erke jinong ni hoki urse be, gemu huhu noor de gamafi tebu.

^{4 9} 『蒙古堂檔』「第 10 冊, 康熙 32 年 5 月初 2 日条, pp.114-115」

lama si inu fucihi i tacihyan de aisilame ergengge de tusa arame yabume ofi, huwekiyebure iseburengge mini emu adali. tuttu neneme jirung ni hese be jurceme baita be efuleme yabuha babe lama sinde hesei bithe unggihe bihe. te lama sini wesimbuhe bithede, jirung hūtktu hūsutuleme akūmbuhakūngge majige waka bicibe, kemuni amba han genggiyen de bulekušefi oncodome gamareo sehebi. dade kalka, ūlet i baita be, lama si ududu jergi elcin tucibufi acabume takūracibe, gemu lama sini gūnin de acabume yabuhakū, amala jirung hūtktu be unggihe manggi, jirung hūtktu, inu lama sini gūnin de acaburakū, elemangga g'aldan i sasa yabume, kalka be wame tabcilame, karun be dosifi ulga be durifi ehe fudasihūn yabure jakade, ūlet, kalka efujefi niyalma ambula bucehe, umesi mohoro ten de isinaha, yaya elcin ofi yabure niyalma hese be jurcerakū yabufi baita be mutebuci šangname huwekiyebure, hese be jurceme baita be efuleme yabuci weile ararangga gurun i umesi toktoha kooli. uttu akū ofi, sain niyalma ai de huwekiyembi, ehe niyalma ai de isembi.

⁵⁰ 『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年5月初2日条, p.116」

mini elcin lama sini jakade lakcarakū yabumbi, emgeri facuhūn baita tucike ba akū. lama sini harangga urse, mini jecen i hanci aniya goidame tefi, inu umai baita dekdebume yabuha ba akū. tere dade ts'ewang rabtan de ne umai facuhūn baita akū be dahame, ai be safi doigonde gisurembi. unenggi tere gese baita tucici, tere erin de inu cisui tondoi icihiyame gamara babi.

⁵¹ ダルツェンド(dar rtse mdo, 打箭爐)。現在の中国四川省カンゼ・チベット族自治州東部に位置する康定市。清朝とチベットの間の貿易や物資集散の中心地であったとされる。カム(khams, 康=東チベット)の平定を意味する。

⁵² 『蒙古堂檔』「第10冊, 康熙32年5月初2日条, pp.116-117」

jai lama si, da ja lu i bade hūdašabure jalin wesimbuhe babe tuwaci, cooha tebuki sere gūnin bi. te abkai fejegi taifin ofi, umai baita akū. lama si mini emgi doro šajin uhe ofi aniya goidaha, inu umai kenehunjere buhiyere ba akū. lama si seremšere cooha tebuci, meni dorgi cooha urunakū teisulebume nonggime tebure be dahame, juwe ergi gemu jobombi. tere anggala, mini dorgi cooha be kadalhangga umesi cira, hese akū ai gelhun akū cisui jase tucimbi. lama si sini harangga urse be ciralame fafulafi facuhūn yabuburakū oci umai baita tucire ba akū. uttu be dahame, cooha teburengge baitakū gese.

⁵³ ハルハを東に進んでケンテイ山脈を越え、ケルレン河の上流に本営を築いたとされる。

⁵⁴ 『王公表伝』「卷80, 伝64, 扎薩克多羅貝勒和羅理列伝, 附輔国公玉木楚木列伝」

⁵⁵ 1686年のクレンベルチルの会盟の後、ジュンガルとハルハが対立。1690年、ジュンガルが内モンゴルに侵入、清朝が迎え撃つ。1691年のドロンノールの会盟で、ハルハが清朝に帰順。1696年から、康熙帝によるジュンガルへの親征が開始される。

⁵⁶ ジュンガルと共にオイラトの一支であったホシュートのグーシ・ハーンがチベットを統一し、1642年にダライラマを擁立して政権を発足させた。

⁵⁷ 第1章で取り上げる崔正森[2000]、張元[2011]、王敬雅[2014]は、それ以前の清朝による五台山事業に関する研究を包括するものといえる。日本における五台山研究の金字塔である日比野丈夫／小野勝年『五台山』(平凡社, 1995)は、五台山通史の一部として清代を取り上げているが、本節の課題でもある「清朝主導のチベット仏教に基づく寺院修復・改宗」のように限定的ではない。

⁵⁸ 肖雨[1998]。第2項の2-2を参照。

⁵⁹ 時代ごとに編纂された五台山に関する文献。名所の位置、寺院そのものについて、名士

の参詣に関する逸話、歴朝皇帝による事績などを網羅的に掲載している。本節では「乾隆二十年重刊本」を使用。これは、明の鎮澄が著した『清涼山志』に清朝前期の事績を加えたもの。また『清涼山新志』は、康熙帝の勅によって1701年に成立した。

⁶⁰ 中国吉林省と北朝鮮両江道の国境地帯にある長白山(白頭山)。明初より仏教聖地として朝鮮人や女真人に信仰されていたといわれる。西側の遼東への経路には建州衛があり、ヌルハチの集団は伝統的に仏教を信仰していたとされる。

⁶¹ マンジュ国第2代ハンのホンタイジ(1592-1643)の時に勅建(1636年着工、1638年竣工)。名の由来(真に勝利せる寺)は、1636年にチャハルに勝利したことによる。

⁶² チンギスの直系が継承していた集団。いわゆる正統ハーンが率いていた。明朝時代は、分裂と統合を繰り返していたが、清朝に制圧される直前、フフホトを拠点にしていた。

⁶³ チンギスの次弟ジョチ・ハサルを祖とする名家。ホルチンは大興安嶺北部から嫩江、遼河、開原と鉄嶺の西北辺外と移動した集団で、清朝とは婚姻関係を結び連合体制を形成。

⁶⁴ 阿王老藏喇嘛は「ngag dbang blo bzang bla ma」の音写と思われるが、チベット語史料では当該僧は見出せなかった。本文ではカタカナ表記。

⁶⁵ チベットで第2の釈尊ともいわれるツォンカパによって14世紀に創始される。歴代ダライラマを輩出し、1642年以降のチベット政権を担った。黄帽派とも称される。

⁶⁶ 五台山に関する「碑文112通」「扁額329幅」「楹聯449副」「詩賦607首」を1997年に書写し編纂したもの。この中には『清涼山志』未掲載のものも含まれている。

⁶⁷ 清朝領内におけるチベット仏教の寺院や僧などを管理する僧官の頂点に位置づけられたのが扎薩克達喇嘛。池尻[2013]によると、青海の高僧チャンキャ2世ガワン・ロサン・チューデン・ペルサンポ(ngag dbang blo bzang chos ldan dpal bzang po, 1642-1714)は、1701年にドロノールの「扎薩克大喇嘛」となり、1706年に国師号を授かった。

⁶⁸ 前漢から2千年以上もの歴史をもつ「五台」に関する地方志。金代より歴朝ごとに記録されたが、1884年から百年もの間中断され、1984年から記録されたのが本書。五台県の自然風貌、政治、軍事、経済、文化、風俗民情などの状況が記されている。

⁶⁹ 『五台山一百零八寺』(p.34)

⁷⁰ 蔣弘道[1996]。

⁷¹ 『清涼山志』「大文殊寺」

⁷² 『清涼山志』「明・憲宗」

⁷³ 『清涼山志』「高僧懿行・老藏丹貝傳」

⁷⁴ 黄色の瓦は皇帝直属の建築物のみ用いられ、格式は最も高い。

⁷⁵ 「扎薩大喇嘛制度」においては「菩薩頂扎薩大克喇嘛」と称される僧官。

⁷⁶ 「老藏丹貝」は「blo bzang bstan pa」の音写と思われる。

⁷⁷ 『五台山碑文扁額楹聯詩賦選』

⁷⁸ 張羽新[1988]

⁷⁹ 清朝は、モンゴル、チベット、新疆などを藩部とし、それら藩部の行政事務統轄を目的とする官署として理藩院を設置、1906年に理藩部と改称。

⁸⁰ 「胆巴」は「dam pa」の音写と思われる。

⁸¹ 元代の著名な「書道家」趙孟頫(1254-1322)の筆による「胆巴碑文」。胆巴はフビライより「大覚普慈広照無上帝師」の称号を献じられたチベット仏教僧。碑文の影印は故宮博物院に所蔵されている。

⁸² ガワン・ロサン・チューデン・ペルサンポ(ngag dbang blo bzang chos ldan dpal bzang po, 1642-1714)。チャンキャは、ダライラマ、パンチェンラマ、ジェブツンダンパに並ぶ著名なラマ(高僧)である。第3代の転生者チャンキャ3世は乾隆帝(1711-1799)の金剛阿闍梨として清において絶大な権力を手にしたという。

⁸³ [崔正森 2000, p.745, p.752]

⁸⁴ [張元 2011, p.24]

8⁵ 本章第2節第1項で引用した『五台县志』に基づく説と思われるが、記述年代が不明。しかも、これ以外の根拠となる史料は見当たらない。

8⁶ チャンキヤ2世自ら著した同時代史料。自身の修行期間、清朝における事績が詳細。記録はチャンキヤ2世の死の前年1713年で終わっている。本節では、19世紀到北京で出版された、いわゆる北京版を使用。

8⁷ [C2N, 3b]

8⁸ ダライラマ5世は観世音菩薩の化身とされ、そのためチベットにおける現世のポタラカ(potalaka, 補陀落)すなわちラサのポタラ宮の主になることができる。菩薩は有情の利益ために涅槃に入らず転生し続けると伝えられているため、ダライラマの転生とは厳密にはこの菩薩の特性による現象ということになる。

8⁹ 『大清会典』「卷80, 理藩院, 典属清吏司, 喇嘛条」

9⁰ 歴代パンチェンラマは、チベットではダライラマに次ぐ宗教的権威である。ダライラマの空位時や幼少期には、代わりに実権を握ることもある。本来は、ゲルク派4大僧院の1つタシルンポ僧院の座主である(4大僧院は他にガンデン僧院、デブン僧院、セラ僧院)。

9¹ [C2N, 3b-5a]

9² アムド(a mdo, 東北チベット)すなわち現中国の行政区画でいうところの青海省、四川省、甘粛省の方面でゲルク派のチベット仏教僧になるには、まず地元の寺院に入り、その後、チベットに留学する場合はデブン僧院のゴマン学堂で出身地域ごとに分けられた寮に入り修行生活を送ることになる。その後はチベットに留まる者、地元に戻ってゲルク派系列の末寺を建て布教活動をする者と様々だが、少なくとも高僧と呼ばれる者はこの道筋に沿っていなければならない。石濱[2011]参照。

9³ [C2N, 6a]

9⁴ 『五台山一百零八寺』(p.34)・[新藤2017]。

9⁵ [C2N, 12a-12b]

9⁶ [C2N, 12b-13a]

9⁷ [C2N, 15b-16a]

9⁸ [池尻2013], pp.126-127]

9⁹ [池尻2013], pp.129-130]

10⁰ [C2N, 18a-18b]

10¹ [池尻2013, pp.132-135]

10² [岡田2016, p.266]

10³ [C2N, 23a-23b]

10⁴ [黒龍/海純良2008]

10⁵ [新藤2017]

10⁶ 実に1720年代のことである。

10⁷ 「dpa' bo'i lo」は直訳で「英雄の年」となり、厳密には「庚辰年」のことを意味しない。しかし、引用部が「己卯年」と「辛巳年」に挟まっているため「庚辰年」の話と判断した。

10⁸ 仏像の中にダラニを封入すること。

10⁹ [C2N, 23b]

dpa' bo'i lo la dgon klung chos sde cher// cho 'phrul smon lam chen mo gtong theb bskur//
gong mas bzhengs pa'i rigs gsum mgon po'i sku// 'jam dbyangs gnas mchog ri bo rtse lnga ru//
sbyan drangs gzungs gzhus 'bul dang rab gnas la// gong mas mngag pa ji bzhin rtse lnga ru//
song nas de rnams bsgrub ring gnas mjal la// phyin dus ya mtshan 'ja' 'od sna tshogs mthong//
gnas la dad dang nyams dga'i snang ba shar//

11⁰ 『五台县志』「第5編宗教志, 第1章佛教, 第2節組織管理, 1.管理機構, p583」

11¹ 『五台山一百零八寺』(p.72)

11² [張元2011, p.22]

¹¹³ [肖雨 1999]・「老藏丹巴及其《清涼山新志》」(『五台山研究』)

¹¹⁴ シャプテンとは、直訳では足(zhabs)を堅くする(brtan)であり、何時までもその場所(この世)に留まっていてほしい、すなわち長生きしてほしいという長寿の願いを込めた儀式のことをいう。チベット仏教の世界では目上の者に対してこれを行う。

¹¹⁵ [C2N, 24a]

khyu mchog lo la har chin gyi gung// byams pa bkra shis zhes bas gong ma yi/ zhabs brtan
ched du rten bzhengs mang po zhig/ mdzad pa'i gzungs gzhug rab gnas byed pa por// gong mar
zhus te bos pa'i sar phyin te// de rnams bsgrub cing kung gis gtso byas pa'i// yul de'i dpon po
dpon mo mi bzang dang// bla ma btsun skya sde mang thams cad la/ dbang khrid lung dang dge
bsnyen rab byung sogs// gang la gang dgos so so'i 'dong sbyar byas//

¹¹⁶ [石濱 2011, p.169]

¹¹⁷ [C2N, 24a-24b]

¹¹⁸ [C2N, 24b]

¹¹⁹ [C2N, 26b]

¹²⁰ [C2N, 24b]

skabs shig nad bab lcibs bro 'tshal bar// gzhi dang byes nas 'dus pa'i dge 'dun dang// dpal bzang
ka bcu la sogs rgyun pa yi// zla bo mang mas rje drung rin po che'i// thugs dam brtag par bab
pa'i sku rim la// brtson pa mdzad cing shes dar lhun rgyam gnyis// 'khris su bsdad nas bro gyog
'phrod rten dang// shes dar pa yis rim 'gro la sogs pa'i// bkod pa'i khur 'khyer shin du brtson par
byas// rnam rgyal ka bcu gong ma'i sku zhabs su// song nas zhus par sman dang sman pa
rnams// bka' drin bskyangs pas nang las legs par grol//

¹²¹ 無上ヨーガ・タントラ『ヴァジラバイラヴァ(大威徳金剛タントラ/jigs byed)』に基づく灌頂。ゲルク派がツォンカパの教えに従って重んじる 3 つの灌頂の 1 つ。他に『グヒヤサマージャ(秘密集会タントラ/gsang sngags)』、『チャクラサンバラ(勝樂タントラ/bde mchog)』があり、3 つの灌頂の頭文字を合わせて「サン・デ・ジク・スム(gsang bde 'jigs gsum)」と称される。

¹²² [C2N, 26b]

¹²³ [C2N, 26b]

bstan pa'i rtsa ba gzhi gsum phyag len btsugs// dge 'dun rnams la rgyun par nyin re bzhin// ja
tshul thug tshul gnyis po bla brang nas// gtong yang smon lam dbyar gnas lnga mchod dang// ja
thug skol pa'i sbyin bdag gzhan byung tshe// de yi do dam byed dam nam phugs su// phan par
bsam nas spyi so'i gnyer pa gnyis// bskos te spyi rdzas thebs su rta pho rgod// brgya dang nyi
shu ra lug sum brgya dang// gos dar kha btag snod spyad mgron gdan sogs// 'phran bu 'kho ba'i
yo byad dum dang// rta phyug 'tsho ba'i mi tshangs gcig dang bcas// lha khang tshags par bcas
pa 'i mchod thebs sbyar//

¹²⁴ [C2N, 26b]

¹²⁵ [C2N, 27a]

¹²⁶ いわゆるダライラマという称号が成立したのは「3 世」からである。1578 年、当時のモンゴルの有力者アルタン・ハーンとチベット仏教ゲルク派の高僧ソナム・ギャンツォが青海で会見し、その際にアルタン・ハーンが贈ったソナム・ギャンツォの称号が「ダライラマ」であった。「ギャンツォ」はチベット語で「海」の意味があり、「海」はモンゴル語で「ダライ」である。そして、「ダライラマ」を正統なものとするため、転生をツォンカパの弟子の一人にまで遡りソナム・ギャンツォを「ダライラマ 3 世」としたのである。

結論

第 1 章では、まず清朝の前身であるマンジュ国に導入されたチベット仏教の最古の痕跡ともいえる遼陽蓮華寺の碑記に記されているチベット仏教の「ラマ」ダルハン・ナンソ(幹祿打兒罕囊素)が、何処から到来したのかを特定し、マンジュ国に初めて導入されたチベット仏教の源流について考察した。結果、ダルハン・ナンソは、モンゴルのホルチン、しかも嫩江流域に遊牧していたノン・ホルチンの中でも傍系にあたるナマサイの次子ミンガン、その息子の一人であったハタン・バートルの集団から、所属のサハルチャという集団とともに逃れて来た僧であったことが分かった。そして、サハルチャを軸にすることで、当時のハタン・バートルの集団のおおよその居住地も、嫩江流域のゲルジェルクという地を含めた場所もしくはその近郊であったことが分かった。しかも、ダルハン・ナンソの招聘には、マンジュ国の旧属民の奪還という側面があった。

では、当時のいわゆる中国東北部において、チベット仏教の高僧を意味する「ラマ」は、明朝やマンジュ国の為政者たちからどのように捉えられていたのであろうか。従来、明朝は、例えば長城地帯の要塞都市などで「ラマ」を登用し、対モンゴル政策にあたらせていた。これは、モンゴル人が伝統的にチベット仏教を信奉していたことが影響していたと思われる。1619 年から本格化するマンジュ国との戦いにおいても、中国東北部を取り巻いていたモンゴルの諸集団を牽制することはきわめて重要な策であったといえる。その中で、ワン・ラマ(王喇嘛)などのいわゆる撫夷官は、モンゴルのハラチンをマンジュ国に敵対させ、またチャハルを後方支援させることによって、袁崇煥の寧遠城においてマンジュ国の撃退に大きく貢献した。しかも明朝は、ワン・ラマが真の「ラマ」でないことを認識しつつ、モンゴル人にその判断力が欠如していたために、件の「ラマ」による用間工作が成功したということも捉えていた。

寧遠巡撫袁崇煥は、1626 年にマンジュ国のヌルハチが死去した際、弔問とホンタイジの即位を慶賀するために、リー・ラマ(李喇嘛)を筆頭にして構成した使節団を瀋陽に派遣した。その目的は、「ラマの派遣」を名目にした敵情視察であった。ホンタイジは、「ラマの派遣」そのものもつ意味として、これを明朝との講和の機会と捉えた。そして、明朝との間でリー・ラマを介しての書簡による和平交渉を開始したが、そのことによってマンジュ国ハンに具わる権威の実相というものが明るみになった。まず、明朝はマンジュ国を講和の対象となるような一国とは見做していなかった。明朝にとって「後金」の発足とは、自身の領地における叛乱でしかなかったのである。もちろん、マンジュ国ハンの「天命」は、自国以外の国に承認されたものではない。しかし、ホンタイジは、「ラマ」という存在が間に入ることによって何らかの打開があるものと想定していたようである。ホンタイジは、「ラマ」をそのように捉えていたのである。つまり、それが脆くも崩れ去ったことは、当時のマンジュ国によるモンゴル諸集団への統治に確かな影響を及ぼすことになる。

マンジュ国は、内ハルハに対して軍事的な制圧または婚姻関係の形成をもって臨んでいた。時に、マンジュ国ハンには、内ハルハの代表者によって承認された権威を具えることもあった。しかし、内ハルハの中には叛服常ならない勢力も存在し、モンゴルの統治においては、依然として不十分な権威であったことは否めなかったといえる。それでは、マンジュ国の為

政者すなわちヌルハチとホンタイジは、自身の権威を顧みて、例えば明朝のようにモンゴル人がチベット仏教の信奉者であるという観点から「ラマ」を対モンゴル政策に取り入れるようなことはしなかったのであろうか。

ヌルハチは、遼陽蓮華寺にダルハン・ナンソを招聘したが、ダルハン・ナンソがマンジュ国に来て 3 ヶ月後に死去したために、その招聘の目的は有耶無耶となる。そして、ダルハン・ナンソの代わりにバ・ラマ(白喇嘛)が招聘されるも、ホンタイジはこのバ・ラマを政治的に登用するのであった。明朝監軍道張春の懐柔や明朝との和平交渉にあたらせることはあっても、自身の権威や対モンゴル政策にチベット仏教を直接結びつけることはなかったのである。「ラマ」という存在をどのように捉え、どのようにして自身の文化に取り入れるか。当時、もしホンタイジのうちに、そのような課題があったとしたら、このバ・ラマが担ったものこそ「ラマ」を「ラマ」として存立させるものであったかもしれない。

はたして、マンジュ国のハンが真に「モンゴルの統治者」となるためには、どのような過程を経なければならなかったのか。その手掛かりとして、第 2 章では舞台を 16-17 世紀のハルハに移し、当時のモンゴルにおいて確立した新しい権威というものがどのような構造をもっていたかについて考察した。

トシェート・ハーンの家系は、それまでのモンゴルにおけるチンギスの直系のみに継承されてきたハーン号とはまったく異なるハーン号であった。権威の正統性はフビライやアルタンの仏教事績を根拠とするものであり、1586 年にダライラマ 3 世によって授けられたものであった。すなわち、チベット仏教に基づく新しい権威がモンゴルにおいて誕生したことを意味し、ハルハの統治はこれを根拠に成立していたといえる。たとえ 1635 年にチャハルが滅んで、チンギス以来の正統ハーンが途絶えたとしても、ハルハは存続しつづけるのであった。

ところで、アバタイはどのような過程を経てダライラマ 3 世からハーン号を授けられることになったのか。もちろん、アバタイがダライラマ 3 世に帰依したことが大前提となるが、そこに行きつくまでには、アムド系チベット仏教僧の招来、チベット仏教寺院エルデニ・ジョーの建立などがあり、ここからチベット仏教ゲルク派の布教の類型というのが見出せる。さらに、アバタイの家系からは、1635 年にジェブツンダンパが誕生した。ジェブツンダンパは、ハルハのチベット仏教を象徴するような存在であり、このことによってハルハがゲルク派の影響下に入ったこと、そしてハルハでさらなる権威が確立したことも窺える。

ハルハのトシェート・ハーン家の出身であり、また転生する高僧すなわちトウルクとしてモンゴルに大きな影響力を及ぼすことになるジェブツンダンパは、17 世紀後半から始まった清朝とジュンガルの戦いの発端ともいわれている。これは、ハルハの内紛を調停するために行われた 1686 年のクレーンベルチルの会盟で、ジェブツンダンパがダライラマ 5 世の名代と席の高さを同じにするという非礼をはたらき、それをジュンガルの首長ガルダンによって糾弾されるという経緯に基づいている。ガルダンはハルハに侵入し、そのことによってジェブツンダンパとトシェート・ハーンおよびハルハの多くの民は清朝に亡命した。そして、対立の構造は清朝対ジュンガルというものになった。

ジェブツンダンパがダライラマ 5 世の名代に非礼をはたらいた理由としては、ジェブツンダンパの前世がチョナン派のターラナータであり、そのチョナン派がダライラマ 5 世に

よって禁教にされたことなどが先行研究でよく取り上げられている。しかし、『ジェブツンダンパ伝』の原典によると、ジェブツンダンパは、トシェート・ハーン家の出身者に対する優遇は相当にあったが、厳密なゲルク派の教義に則したチベット仏教僧であり、少なくともダライラマ5世との対立関係は見出せない。そればかりか、『ジェブツンダンパ伝』以前の同時代史料によると、ジェブツンダンパがターラナータの転生者であるという説も怪しくなってくる。

ジュンガルの首長ガルダンは、清朝に対して、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンがダライラマ5世の教義に違うものとして両者の引き渡しを再三に亘って要求した。康熙帝は、当初、ジュンガルがチベット政府の支援国であるという関係からか、ジュンガルとの交戦を極力避けていた。しかし、ジェブツンダンパとトシェート・ハーンを匿い、ガルダンによる両者の引き渡し要求に応じることはなかった。しかも、1691年にはドロノールの会盟によってハルハを属国とし、ジュンガルとの戦いにおける大義名分を得ることになった。

この清朝とハルハの繋がりには、『ジェブツンダンパ伝』によると、康熙帝とジェブツンダンパの交流を基礎に成り立っていたといえる。それはかつてのフビライとパクパの間に結ばれたモンゴル王侯とチベット仏教僧の理想の関係を思わせるものであり、モンゴルの統治という観点からも、清朝皇帝の権威にそれまでとは異なる内容が具わったことを意味している。康熙帝は、ハルハやジュンガルの対応に追われていた当時、チベットやモンゴルの側から「マンジュシュリー・ハン(文殊皇帝)」と称されていた。そして、ジェブツンダンパも当時は「ジャムヤン・トゥルク(文殊の化身)」と称され、ターラナータの転生者とされる説が後世ですり替わった可能性のあることが分かった。

第3章では、清朝によるハルハの統治、およびハルハを含めた対モンゴル政策がどのように実施されたかについて、アラシャンを基点にした辺疆政策、チベット仏教に基づいた五台山の改革、さらにはドロノールにおける彙宗寺の建立を通じて把握した。ここでは、清朝がチベット仏教を導入する過程で、その基盤となるチベット政府との関係に変遷があり、それによって清朝の対モンゴル政策および対チベット政策が新たな局面に入ったところも捉えた。

康熙帝は、ジュンガルとハルハの対立に取り込まれていく中、アラシャン・ホシュートの形成を通じてモンゴルに対する統治政策を講じていく。そして、その経緯はアラシャン・ホシュートの有力者となるバートル・ジノンの動向を辿ることによって把握することができる。1687年にガルダンがハルハに侵入した際、バートル・ジノンは、ハルハのトシェート・ハーンを後援するために進軍したが、それは康熙帝の意向に背く行為でもあった。当時の康熙帝は、ガルダンがハルハに侵入したことには対処せず、その影響を清朝の領内と青海地方に及ばせないため、まずはアラシャンでの辺疆政策を重視していたからである。そのため、バートル・ジノンがアラシャンを離れることは、清朝に対する悖逆の行為でもあり、実際にバートル・ジノンは窮地に陥ることになった。

バートル・ジノンの罪が康熙帝によって赦されると、ダライラマ5世側(チベット政府)からバートル・ジノンの青海移住が提案された。しかし、康熙帝はバートル・ジノンをアラシャンに留めた。そこには、1697年にダライラマ5世の死が16年にも亘って隠匿されていた

ことが発覚し、辺疆政策にダライラマ5世の意向を介入させる必要がなくなったこと、また同1697年にガルダンが死亡し、ガルダンと青海ホシュートの連帯を牽制する必要がなくなったことなどが関係しているとされる。こうして清朝は、1691年のハルハの服属につづき、アラシャンを辺疆政策の基点にすることでモンゴル統治の可能性を一段と広げたのである。

また清朝は、この一連の対モンゴル政策の最中、1680年代から国内において五台山の事業を活発化させている。これは、モンゴルとの宥和を目的とした、チベット仏教を五台山の信仰母体とする一連の寺院修復・改宗に他ならない。ここでは、清朝前期の五台山におけるチベット仏教について、とくに清朝の主導による寺院修復・改宗を、康熙帝が建立した「御製碑」の対象寺院を中心に検討した。まず、康熙帝が建立した「御製碑」の対象寺院のうち、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺、寿寧寺、涌泉寺の5ヶ寺は、後世に「十大黄廟」と呼ばれる寺院群に含まれるので、チベット仏教寺院に他ならない。寿寧寺が元朝以来のチベット仏教寺院であったことは、マハーカーラ像の安置などが示している。また、菩薩頂、羅睺寺、台麓寺においても、崇国寺ラマの住持や「扎薩克喇嘛」の設置などで、清朝の主導によって修復・改宗されたチベット仏教寺院であることが分かる。五台山事業の手順としては、菩薩頂を五台山の首府とし、菩薩頂を頂く靈鷲峰の麓にある羅睺寺をチベット仏教僧の拠点とし、清朝が新しく建立した台麓寺をチベット仏教寺院として政府の出先機関にする。こうして清朝は、これらチベット仏教寺院3ヶ寺を中心にして五台山事業を進めていったのであろう。

かつてチベット仏教の導入とは、ハルハの例でも分かるように、チベット仏教ゲルク派の布教体系に組み込まれることを基本とした。しかし、清朝は、1680年代からの一連の対モンゴル政策の中で、自らの主導によるチベット仏教の導入というものを実施していくことになる。その顕著な例は、康熙帝による五台山事業であり、またアムド系のチベット仏教僧チャンキャ2世の台頭そのものが示している。チャンキャ2世は、とくにドロノールの彙宗寺において、周辺のマンジュ人、漢人、モンゴル人を一から指導し、段階的にチベット仏教の教義やそれに関する技術などを導入していった。帰属したばかりのハルハのモンゴル人にとって、ドロノールの彙宗寺の存在は大きかったと思われ、そのことはチャンキャ2世が清朝の対モンゴル政策に大きく貢献したことを意味している。そして、彙宗寺における活動が日に日に盛大になっていく中、チャンキャ2世は1706年に康熙帝から「国師」の称号を授けられることになった。

他に、チャンキャ2世の台頭が示す、清朝の主導によるチベット仏教の導入について述べると、例えば五台山のチベット仏教がダライラマ派とチャンキャ派に二分されたという逸話があげられる。また、ダライラマの転生の発端でもあるダライラマ2世の転生者に遡り、それをチャンキャ2世に繋げて、ダライラマに対するチャンキャの優越性を示そうとした例もある。この頃の清朝におけるチャンキャやジェブツンダンパに対する比重の高まりには、おそらくダライラマ5世の死を16年に亘って秘匿したチベット政府に対する怒りや不信が表れている。また、幼少のダライラマ7世を戴くチベット政府にある種の権威の空白期間が生じたことも要因の一つといえる。しかし、そのことによって清朝は、対モンゴル政策および対チベット政策において新たな局面に入ることになったのである。

史料・文献一覧

満文史料

「大金喇嘛法師宝記碑」(天聰4年、満・漢文)

＊中華人民共和国遼寧省遼陽市・遼陽民俗博物館に所蔵。

「大喇嘛墳塔勅建碑」(順治15年、満・蒙・漢文)

＊中華人民共和国遼寧省遼陽市・遼陽民俗博物館に所蔵。

『旧満洲檔』(国立故宮博物院編, 台北: 国立故宮博物院, 1969.8.)

『満文老檔』(満文老檔研究会訳注, 財団法人東洋文庫, 1958-1963.)

『満州実録』(満和蒙和对訳, 今西春秋訳, 刀水書房, 1992.2.)

『清内閣蒙古堂檔』(中国第一歴史檔案館, 内蒙古大学蒙古学学院編, 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2005.)

モンゴル文史料

『アサラクチ=ネレティン=トゥーフ』

Byamsba erke daicing. Asarayci Neretü yin teüke. 1677. 烏雲畢力格『《阿薩喇克其史》研究』(中央民族大学出版社, 2009.)

『アルタン=ハーン伝』

Erdeni tunumal neretü yin sudur. n.d.

→『アルタン・ハーン伝訳注』

『エルデニ=イン=トプチ』

Sayan secen, Qad-un ündüsün-ü erdeni yin tobci. 1662. →『蒙古源流』、『《蒙古源流》研究』

『金輪千輻』

Siregetü guosi dharma, altan kürdün mingyan gegesütü bicig. 1739. (喬吉校注, 内蒙古人民出版社, 1987.10.)

『モンゴル仏教史』

→「モンゴル佛教史」研究 / 大正大学総合佛教研究所モンゴル佛典研究会訳注(1)(大正大学総合佛教研究所研究叢書, 第8巻, ノンブル社, 2002.6.)

→ 久明柔白多傑『蒙古佛教源流』(藏文)(青海民族出版社, 1993.12.)

チベット文史料

『パンチェンラマ1世伝』

blo bzang chos kyi rgyal mtshan, Panchen Lama I (1567?-1662) The autobiography of the First Panchen Lama, blo bzang chos kyi rgyal mtshan / Ed. and reproduced by Ngawang Gelek Demo ;

with an English introduction by E. Gene Smith

Gedan sungrab minyam gyunphel series vol. 12, Delhi : Jayyed Press , 1969.

『ジェブツンダムパ伝』

blo bzang 'phrin las, dza ya paNDita (1642-1708). sh'a kya'i btsun pa blo bzang 'phrin las kyi zab pa dang rgya che ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gsal ba'i me long. 1702. Reproduced in the Collected Works of Jaya paNDita blo bzang 'phrin las. ŚATA-PITĀKA SERIES, vol.281. New Delhi.

『ザヤ・パンディタ自伝』

blo bzang 'phrin las, dza ya paNDita (1642-1708). the complete works of blo bzang 'phrin las. TOME474. No.12176 (『大谷大学図書館所蔵西藏文献目録』 No.12176) Kha. 1-26 (325a-350a)

『パイドゥーリヤ・セルポ』

dga' ldan chos 'byung bai durya ser po / History of the Gelug tradition, with detailed accounts of the monasteries of the tradition by Desi Sangye Gyatso (1653-1705)

1 volume; 419 ff. W1KG1610. [s.n.], [s.l.]. [n.d.]. (TBRC, www.tbrc.org)

ジュニャーナ・シュリーマン 『五台山志』

→dznyā na shrī man. ri bo rtse lnga'i dkar chag rab gsal me long. mtsho sngon mi rigs bpe skrun khang, 1994, W22023/TBRC.

『チャンキヤ 2 世自伝』

ngag dbang blo bzang chos ldan, lchang skya II(1642-1714). ngag dbang blo bzang chos ldan bzang po'i rnam thar, gsung 'bum Volume 2, pp.447 – 518, Peking, 19th cent.(W1KG1321, www.tbrc.org)

『ダライラマ 5 世伝』

ngag dbang blo bzang rgya mtsho, Dalai lama V (1617-1682).za hor gyi ban+de ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i 'di snang 'khrul ba'i rol rtsed rtogs brjod kyi tshul du bkod pa du kU la'i gos bzang las glegs bam dang po/ (rang rnam ca)

ngag dbang blo bzang rgya mtsho; gsung 'bum/_ngag dbang blo bzang rgya mtsho; W294, 364 ff. (pp. 1-730). sikkim research institute of tibetology, gangtok. 1991-1995.

『ダライラマ 5 世書簡集』

rgya bod hor sog gi mchog dman bar pa rnam la 'phrin yig snyan ngag tu bkod pa rab snyan rgyud mang. ngag dbang blo bzang rgya mtsho; 1 volume; 577 columns. W27476. kunsang topgay, thimphu. 1975.

漢文史料

『明実録』

『明實録』(中央研究院歴史語言研究所, 1964)

『清実録』

『大清太宗文皇帝實録』(臺北:新文豐出版, 1978.7.)

- 『大清聖祖仁(康熙)皇帝實錄』(臺北：新文豐出版, 1978.7.)
- 『大清世祖章(順治)皇帝實錄』(臺北：新文豐出版, 1978.7.)
- 『清史稿』(趙爾巽等撰, 北京：中華書局, 1976.)
- 『愛新覺羅宗譜』(附『星源集慶』, 北京：學苑出版社, 1998.9.)
- 『開原圖說』(『萬曆開原圖說 康熙開原縣志 民國開原縣志 民國西豐縣志』鳳凰出版社, 2006.)
- 『欽定外藩蒙古回部王公表傳』(四庫全書 454, 上海古籍出版社, 198-.)
- 『欽定清涼山志』(清 乾隆五十年奉勅撰, 嘉慶十六年武英殿刊本)
→《續修四庫全書》編纂委員會編『續修四庫全書 史部』(上海古籍出版社, 199-.)
- 『建州紀程圖記』(申忠一撰, 清芬室叢刊, 1940.)
- 『建州聞見錄』(李民賓『建州聞見錄』敬亭紫巖文章)
- 「元趙孟頫書膽巴碑」『歷代碑帖法書選』(編輯組編, 文物出版社, 1982.)
- 『皇朝藩部要略』(祁韻士撰『皇朝藩部要略』續修四庫全書 740, 上海古籍出版社, 199-.)
- 『五台縣志』(趙培成主編, 山西人民出版社, 1988.)
- 『五台山碑文扁額楹聯詩賦選』(王學斌／鄭志忠／呂更美編, 山西教育出版社, 1998.)
- 『朔方備乘』(何秋濤撰『朔方備乘』續修四庫全書 740-742, 上海古籍出版社, 199-.1995.)
- 『三朝遼事實錄』(王在晉撰『三朝遼事實錄』續修四庫全書 437, 上海古籍出版社, 199-.)
- 『三萬衛選簿』(東洋文庫所藏)
- 『盛京通志』(阿桂／劉謹之等撰『欽定盛京通志』四庫全書 501-503, 上海古籍出版社, 198-.)
- 『聖祖仁皇帝親征平定朔漠方略』(四庫全書 345-355, 上海古籍出版社, 198-.)
- 『清涼山志』(乾隆 20 年重刊本·民國郭恕君鉛印本·民國 22 年蘇州弘化社鉛印本)
→杜潔祥 主編『中國佛寺史志彙刊』(第 2 輯第 29 冊 228·229, 明文書局, 1980.)
- 『清涼山新志』(老藏丹巴重編, 康熙 40 年武英殿刊本)
→杜潔祥 主編『中國佛寺史志彙刊』(第 3 輯第 30 冊, 丹青圖書, 1985.)
- 『聽雨叢談』(福格撰『聽雨叢談』北京：中華書局, 1984.8.)
- 『佟氏宗譜』(康熙 40 年序刊本, 東洋文庫所藏)
- 『登壇必究』(王鳴鶴撰『登壇必究』續修四庫全書 960-961, 上海古籍出版社, 1995.)
- 『奴兒干永寧寺碑』(內藤湖南「奴兒干永寧寺二碑補考」『內藤湖南全集』第 7 卷, 筑摩書房, 1970, 所收)
- 『八旗通志初集』(長春, 東北師範大學出版社, 1985.)
- 『八旗滿洲氏族通譜』(瀋陽, 遼瀋書社, 1989.10.)
- 『滿洲源流考』(阿桂／于敏中等撰『欽定滿洲源流考』四庫全書 499, 上海古籍出版社, 198-.)
- 『萬曆武功錄』(瞿九思撰『萬曆武功錄』續修四庫全書 436, 上海古籍出版社, 199-.)
- 『明經世文編』(陳子龍等選輯『明經世文編』中華書局, 1962.6)
- 『蒙古游牧記』(張穆撰／何秋濤補『蒙古游牧記』續修四庫全書 731, 上海古籍出版社, 1995.)
- 『山中聞見錄』(彭孫貽撰『山中聞見錄』, 王德毅主編『叢書集成』續編第 278 冊, 台北：新文豐出版, 1989.7.)
- 『遼夷略』(張鼐纂輯『遼夷略』·謝國楨輯『清初史料四種』國立北平圖書館, 1933.7)

日本語文献

- 阿南惟敬「清の太宗の黒龍江の征討について」(防衛大学校紀要人文・社会科学編, 6, 1962.)
- 池尻陽子『清朝前期のチベット仏教政策—扎薩克喇嘛制度の成立と展開—』(汲古書院, 2013)
- 「成立初期の清朝におけるアムドの寺院と僧たち」(『日本西蔵学会会報』第 58 号, 2012)
- 石濱裕美子『チベット仏教世界の歴史的研究』(東方書店, 2001.)
- 『清朝とチベット仏教—菩薩王となった乾隆帝—』(早稲田大学出版, 2011.)
- 「ゲールク派政権成立時におけるハルハ=モンゴル部の動静」『西蔵仏教宗義研究 第 4 卷 トゥカン「一切宗義」モンゴルの章(第 5 章, pp.79-102)』(東洋文庫, 1986.)
- 「ポタラ赤宮の構造とその二つの機能について」『日本西蔵学会々報』(49, 2003.)
- 石濱裕美子／福田洋一『聖ツォンカバ伝』(大東出版社, 2008.)
- 『チベットの歴史と宗教』(明石書店, 2012.)
- 石橋秀雄「清初の対漢人政策 - とくに太祖の遼東進出時代を中心として - 」(『史艸』2, 1961, pp.1-17)
- 「清太祖の遼東進出前後に関する一考察」(『東洋史論叢 - 和田博士古稀記念』講談社, 1961, pp.73-82)
- 磯部淳史「順治朝の後継者問題と康熙帝をめぐる旗王たち」(『立命館東洋史学』34, 2011, pp.35-56)
- 斉光(ulaanbars)「アラシャン=ホシュート部の清朝服属と西北情勢」(『満族史研究』6, 2007.12.)
- 内田直文「清朝康熙年間における内廷侍衛の形成—康熙帝親政前後の政局をめぐる—」(『歴史学研究』774, 2003, pp.29-45)
- 江嶋壽雄『明代・清初の女直史研究』(中国書店, 1999.)
- N.ハタンバートル／Yo.ナイガル著、A.オチル監修『History of Erdene zuu』(モンゴル国立歴史博物館, エルデネ・ゾー博物館, 2005.)→清水奈都紀訳『エルデネ・ゾー史(16-20 世紀)』(大谷大学, 松川節研究室, 2012.)
- 岡田英弘編『清朝とは何か』(藤原書店, 2009.)
- 岡田英弘訳注『蒙古源流』(刀水書房, 2004.)
- 岡田英弘『康熙帝の手紙』(中公新書, 1979.)
- 「清の太宗嗣立の事情」(『山本博士環暦記念東洋史論叢』山川出版社, 1972, pp.81-91)
- 岡洋樹『清代モンゴル盟旗制度の研究』(東方書店, 2007.2.)
- 岡本さえ「佟国器と清初の江南」(『東洋文化研究所紀要』106, 1988, pp.95-162)
- 鴛淵一『満州碑記考』(目黒書店, 1943.1)
- 河内良弘編著『満洲語辞典』(松香堂書店, 2014.6.)
- 川越泰博「明代女直軍官考序説—『三萬衛選簿』の分析を通して—」(『史苑』38, 1977, pp.1-24)
- 楠木賢道『清初対モンゴル政策史の研究』(汲古書院, 2009.12.)
- 「天聰 5 年の大凌河攻城戦とアイシン国軍の火炮」(『破壊の諸相』筑波大学大学

- 院人文・社会科学部歴史・人類学専攻, 2002, pp.29-42)
- 佐久間重男「明代後半期の製鉄業—民営企業の展開を中心に—」(『青山史学』2, 1971, pp.22-48)
- 「明代の鉄鉱業と国家管理—初期官営企業を中心に—」(『集刊東洋学』20, 1968, pp.203-214)
- シロコゴロフ『北方ツングースの社会構成』(岩波書店, 1931.)
- 承志『ダイチン・グルンとその時代—帝国の形成と八旗社会—』(名古屋大学出版会, 2009.2.)
- 新藤篤史「アバタイの「金剛(včir)」ハーン号と16世紀末ハルハのチベット仏教」(『大正大学大学院研究論集』37, 2013.)
- 「清朝前期の五台山におけるチベット仏教」(『総合佛教研究所年報』39, 2017.)
- 杉山清彦『大清帝国の形成と八旗制』(名古屋大学出版会, 2015.)
- 鈴木真「清初におけるアバタイ系宗室—婚姻関係を中心に—」(『歴史人類』36, 2008, pp.77-107)
- 立川武蔵／石濱裕美子／福田洋一『西藏仏教宗義研究 第7巻 トゥカン「一切宗義」ゲルク派の章』(東洋文庫, 1995.)
- 田中宏巳「清朝の興隆と満洲の鉱工業—紅夷砲製造を中心として—」(『史苑』34, 1974, pp.66-82)
- 内藤湖南「奴児干永寧寺二碑補考」(『内藤湖南全集』第7巻, 筑摩書房, 1970, pp.583-591)
- 中山八郎「明代満洲に於ける馬市開催地に就いて」(『人文研究』7, 1956, pp.30-46)
- 旗田巍「明代女真人の鐵器について」(『東方學報』東京第11冊, 1940, pp.260-267)
- 日比野丈夫／小野勝年『五台山』(平凡社, 1995.)
- 二木博史「モンゴル語版『ジェブツンダンバ・ホトクト伝』について」(『東京外国語大学論集』82, 2011.)
- 増井寛也「建州統一期のヌルハチ政権とボオイ=ニャルマ」(『立命館文學』587, 2004, pp.370-394)
- 宮脇淳子「ジェブツンダンバ—世伝説の成立—十七世紀ハルハ・モンゴルの清朝帰属に関連して—」(『東洋学報』74巻3・4号, 1993.)
- 『モンゴルの歴史—遊牧民の誕生からモンゴル国まで—』(刀水書房, 2002.)
- 柳澤明／ボルジギン・ブレンサイン「清朝統治期の黒龍江地区における諸民族の形成・再編過程の研究」(平成16-18年度科学研究費補助金, 基盤研究(C), 2007.)
- 山口瑞鳳『チベット 上』(東洋叢書, 1987.)
- 『チベット 下(改訂版)』(東洋叢書, 2004.)
- 吉田順一他共訳注『アルタン・ハーン伝訳注』(風間書房, 1998.)
- 若松 寛「ツェワン・アラブタンの登場」(『史林』48-6, 1965.)
- 「ガルダン・シレトゥ・フトクト攷」(『東洋史研究』33-2, 1974.)
- 「西寧トンコル・フトクトの事蹟」(『立命館文学』418-421 合併, 1980.)
- 「ザインゲゲン伝考証」(護雅夫編『内陸アジア・西アジアの社会と文化』山川出版社, 1983.)
- 綿貫哲郎「清初の旧漢人と八旗漢軍」(『史叢』67, 2002, pp.31-41)
- 和田清『東亜史研究(蒙古編)』(東洋文庫, 1959.)

漢語文獻

- 宝音德力根「从阿巴岱汗与俺答汗的關係看早期喀尔喀歷史的幾個問題」(『內蒙古大學學報(蒙文版)』1999.)
- 陳鏘儀「護国寺」(『北京檔案』1996.5期)
- 陳慶英/金成修「喀爾喀部哲布尊丹巴活佛轉生的起源新探」(青海民族學院學報, 社会科学版, 第29卷第3期2003.7.)
- 崔正森『五台山佛教史』(山西人民出版社, 2000)
- 「清涼老人阿王老藏」(『五台山研究』1999.3期)
- 「鎮海寺佛教簡史」(『五台山研究』2003.4期)
- 崔正森主編『五台山一百零八寺』(山西科學技術出版社, 2010.)
- 丁石慶「達斡爾族狩獵文化之成因分析」(北方文物, 2006.2期, pp.69-73)
- 邱永君「護国寺古今談」(『百科知識』2015.6期)
- 高明和「羅睺寺建築与塑像概述」(『五台山研究』1998.1期)
- 高亞利/劉清波「多倫匯宗寺的興建及其演變」(『文物春秋』2004.)
- 姑茹瑪「《阿薩喇克其史》所記阿巴岱汗的佛事活動」(內蒙古大學蒙古學研究中心, 內蒙古, 呼和浩特010021. 中圖分類號碼: B949.9, 文獻標識碼: A, 2008.)
- 賀靈/佟克力「索倫概述」(新疆師範大學學報, 社会科学版, 1982.1期, pp.38-45)
- 黑龍/海純良「喀爾喀蒙古附清後述」(滿族研究, 2008.)
- 胡日查「16世紀末17世紀初嫩科爾沁部牧地變遷考」(中國邊疆史地研究, 2001.4期, pp.64-70)
- 蔣弘道「清涼老人阿王老藏塔銘 節略」(『五台山研究』1996.1期)
- 李勤璞「白喇嘛與清朝藏傳佛教的建立」(中央研究院近代史研究所集刊30, 1998.12.)
- 「明末遼東邊務喇嘛」(中央研究院歷史語言研究所集刊71, 2000.9.)
- 「幹祿打兒罕囊素: 清朝藏傳佛教開山考(1)-(4)」(蒙古學信息, 2002-2003.)
- 李治亭「清初索倫人」(社会科学戰線, 1986.4期, pp.163-170)
- 蒙林「清太祖時期後金与索倫部的關係」(滿族研究, 1990.3期, pp.18-21)
- 苗棣「清前期的西套難民問題和阿拉善旗的設置」(『西北史地』1983.1期, pp.55-60)
- 妙舟『蒙藏佛教史』(江蘇廣陵古籍刻印社, 1994.)
- 秦永章「二世章嘉活佛及其政治活動述略」(『中央民族大學學報. 哲学社会科学版』1999.)
- 全榮「阿旺羅桑却丹生平叙補——以《SUBUD ERIKE》為基礎史料」(『內蒙古社会科学』2016.)
- 王敬雅「康熙西巡五臺山若干問題探析」(故宮博物院, Palace Museum Journal, 2014.1期)
- 王森『關於藏傳佛教史的十篇資料』(中國科學院民族研究所鉛印本, 1985.)
- 吳智超「薩哈連部和薩哈爾察部初探」(北方文物, 1985.3期, pp.67-69)
- 烏蘭『《蒙古源流》研究』(遼寧民族出版社, 2002)
- 烏雲畢力格「喀尔喀三汗的登場」(歷史研究, 2008)
- 肖雨「菩薩頂佛教歷史」(『五台山研究』1996.1期)
- 「羅睺寺佛教史略」(『五台山研究』1998.1期)
- 「老藏丹巴及其《清涼山新志》」(『五台山研究』1999.3期)
- 趙培成主編『五台縣志』(山西人民出版社, 1988.)

張羽新『清政府与喇嘛教』(西藏人民出版社, 1988 年版)(* 「欽定理藩部則例」揭載)
張元『格魯派在五臺山的發展』(碩士學位論文, 西藏民族學院, 2011.)