

ハーンとラマ

——清朝皇帝に内在する権威——

新 藤 篤 史

はじめに

清朝皇帝の本質はモンゴルのハーンか——。杉山正明 [1992] には「清朝皇帝がチンギス・カンの血をひくモンゴル王侯より、大元ウルス以来の「伝国の璽」をささげられて、モンゴルの大カアンの立場をかねた」¹⁾とあり、岡田英弘 [1999] には「[元朝の最後の正統のハーン・リンダンの] 皇妃と皇子は、昔の元朝の皇帝の玉璽を捧げて、ホンタイジのもとに投降して来た。これをもってチンギス・ハーン以来のモンゴル帝国の世界支配の天命を引き継いだと解釈したホンタイジは、翌年(1636年)、瀋陽において大清皇帝の位についた。」²⁾とある。両者ともに「伝国璽」の獲得を根拠に、清朝皇帝がチンギス以来の「ハーン権力」を兼ね、またはホンタイジが清朝皇帝の位についたとしている。しかし、この「伝国璽」というものは、その実在すら不確かなものであり、たとえ実在したと仮定しても、清朝皇帝が継承した「伝国璽」がどのような来歴をもつものなのかはよく分かっていないのである。

例えば、中国を支配した王朝によって代々受け継がれ、元朝も南宋から受け継いだとされる「伝国璽」³⁾であった場合、本来これは中国の支配者が手中にするものであって、モンゴルのハーンとは関係がないようにも思われる。しかも、この「伝国璽」は、元朝と明朝の交替時においては明朝に渡ることなく、元朝政権による北遷とともにモンゴル高原に移り、その後は代々のモンゴルの実権者たちによって継承されていくことになったとされる。時には、チンギスの直系ではない者、または血筋すら引かない者が所有していたこともあったとされ、ますますモンゴルのいわゆる「正統ハーン」を証明するも

のとはかけ離れた代物であったようにも思われる。そして、この「伝国璽」は、本来あるべきところ、すなわち中国を実効支配している明朝へ何度か譲渡の話があったようであるが、明朝はそれを受け入れなかったとされる⁴⁾。もちろん、それもそのはずであり、もしこの「伝国璽」を中国支配の根拠として認めてしまったら、それまでの明朝による中国支配の正統性が失われるに等しいからである。そう考えると、もはやこの「伝国璽」は、あらゆる意味で有名無実化していたともいえる。

しかし、もし清朝皇帝が継承した「伝国璽」がモンゴル由来のものであったとしたら、話がまったく違ってくる。例えば、モンゴルの年代記における「伝国璽」は、チンギス・ハーンの生誕時に、吉兆を意味する鳥が示した石の中から現れたもの、またチンギス・ハーンの即位時に、雲雀のような鳥が留まっていた石が突然割れ、その中から現れたものというようにして伝えられている⁵⁾。もちろん、モンゴル由来の「伝国璽」は、いわゆる建国神話のような類であり、その実存の可否を云々することの方が野暮でもあるが、モンゴルの「正統ハーン」を証明するものという意味では、こちらの方がより近いようにも思われる。

「伝国璽」との直接的な繋がりはないが、15世紀末にモンゴルをチンギス家のもとに再統一した、モンゴル中興の祖としても名高い「正統ハーン」ダヤン・ハーン (batu möngke dayan qayan, 1464-1524 在位 :1470-1524) については、その称号「ダヤン」が「大元」を意味するか否かでしばしば意見が分かれることがある。もし、「ダヤン」が「大元」を意味するのであれば、ダヤン・ハーンが即位と同時に名乗った称号ゆえに、彼自身、そして当時のモンゴル世界においても、中国王朝の「大元」を統べる、すなわち中国の統治者という意識があった可能性はある。しかし、当時はおろか、最も古い部類にあたる17世紀のモンゴル年代記においては、「ダヤン」を「大元」に結びつける記述はないとされる⁶⁾。ちなみに、「ダヤン dayan」は「全ての、全体の」という意味であり⁷⁾、17世紀のモンゴル年代記における「ダヤン」は概ねこの意味に基づいているとされる。すなわち、「ダヤン・ハーン」は当時のモンゴル全体を統べるハーンという意味であり、まさに「正統ハーン」であったことを裏づける称号でもあった。森川哲雄 [2008] は、「ダヤン」

が本来「大元」であることは間違いないとしつつも、これらモンゴル年代記の編者がそのように理解していたかどうかは別で、むしろ17世紀においては、モンゴル知識人の間に「大元」の記憶はかなり希薄になっていたのではないかと指摘している⁸⁾。

このように、元明交替後のモンゴル世界およびモンゴルの実権者においては、「伝国璽」の実存も、中国の統治者という意識も、不確かなものであるとしか言いようがない。しかし、モンゴル全体を統べる、いわゆるチンギス以来の「正統ハーン」の継承というものは、モンゴル世界において依然として続いていたようであり、その系譜がリンダン・ハーン (lingdan qayan, 1590-1634) にまで行きついた時、清朝の前身であるマンジュ国が台頭するのであった。リンダン・ハーンが病死した翌年(1635年)、彼の率いていた当時のモンゴル世界の中枢でもあったチャハルは、そのマンジュ国によって滅ぼされることになる。そして、これによって、「正統ハーン」の系統は途絶え、まるで入れ替わるかのようにして、チャハルを滅ぼしたマンジュ国のホンタイジ (hong taiji, 1592-1643, 在位:1626-1643) が皇帝に推戴され、マンジュ人、漢人、モンゴル人を率いるかたちで清朝を発足させたのである。この一連の流れから見ると、「伝国璽」の譲渡や、中国王朝としての元朝の継承を抜きにしても、モンゴルの実権がホンタイジに移ったのではないかという考えが浮上してくる。しかし、それほど単純に、チンギスの血筋を引かないどころかモンゴル人でもない、マンジュ人のホンタイジが、いわゆる「正統ハーン」を継承できるものなのであろうか。

岡洋樹 [2002] は、「満洲のハンが、モンゴルの大ハーン位の自覚的な継承者であるがごとき見解には留保が必要」であるとし、「満洲皇帝が、北アジアの遊牧国家における大ハーンの機能を果たしたことは認めるが、その王統を名分として継承したものとは考えない」としている⁹⁾。清朝皇帝がモンゴルの「正統ハーン」を後継したというような主張が、17世紀のモンゴル年代記にはもちろんのこと、満文史料にも示されていないことがその大きな理由ともいえるが、岡洋樹氏も認めている清朝皇帝が果たした「大ハーンの機能」というものがある種の虚構に過ぎなかった場合、果たして清朝皇帝は中国およびモンゴルの統治を達成することができたのであろうか。そして、も

し清朝皇帝の本質がモンゴルのハーンであった場合、それは何をもって証明すればいいのであろうか。そこで本稿では、ホンタイジが清朝皇帝に即位した時、およびその時代のモンゴルにおける「ハーン権力」の実態と、即位の条件なるものを検討し、清朝皇帝の本質がモンゴルのハーンであるか否かを含めた、清朝皇帝の権力の構造を把握していくことにする。

1. 清朝皇帝によるチベット仏教の受容

まず初めに、そもそものホンタイジによる「伝国璽」継承について触れておこう。『清實録』には、天聰9年（1635）、マンジュ国軍によるチャハル遠征において、歴代の「伝国璽」が獲得されたとある。この「伝国璽」は元朝の内裏にしまわれていたもので、順帝が大都から逃れる際に持ち出されたとされる。その後、「伝国璽」はモンゴルの地で喪失したが、200年余り後になって、ある牧人によって発見され、元裔のトゥメトのボショクト・ハン¹⁰の手に帰したとされる。そして、チャハルのリンダン・ハーンがトゥメトを襲撃したことによって、「伝国璽」はリンダン・ハーンの手に入り、マンジュ国軍によるチャハル遠征の件へと繋がっていく。「伝国璽」には、漢字の篆刻で「制誥之寶」と記されていたとされる¹¹。

森川哲雄氏がいうように、「伝国璽」発見の逸話として挙げられている、一頭の山羊が草も食わずに三日も蹴り続けた地面の下に埋まっていたという件は、極めてうさんくさい¹²ともいえるが、漢篆「制誥之寶」についていうならば、この「伝国璽」におけるモンゴル由来の線はかなり薄くなったともいえる。しかし、次のような同じ『清實録』の記述もあるので何とも言えない。

歴代帝王が相傳する玉璽に至っては、久しく其の所在を知らず。今已に我が國が之を得ることと爲り、共に符瑞と稱す。謂えらく受命之徴を得、茲ち蒙古諸國は盡く一統に歸す。（『清實録』天聰9年12月21日条）

いずれにせよ、ここでは明確にホンタイジが「伝国璽」を得たことによってモンゴル諸国が悉く統一されたとあり、実際に翌年、ホンタイジは皇帝に即位し、清朝を発足させることになった。『清實録』のみでは何とも言いえないところであるが、例えば、石濱裕美子 [2011] では、このホンタイジの皇帝即位と清朝の発足をまったく別の切り口で検討している。すなわち、チベット仏教に基づく権威づけに関する論考であり、これは当時のモンゴルの「ハーン権力」、とくに「正統ハーン」以外のモンゴル統治者における、ある種の条件のようなものにも直接的に関わっている。つまり、マンジュ人の指導者がモンゴルの統治者になるということについて、いわゆる清朝皇帝の本質がモンゴルのハーンであるか否かという考察にも、とても深く関係しているのである。

石濱裕美子 [2011] によると、ホンタイジの即位とともに瀋陽において勅建されたチベット仏教寺院である実勝寺は、ホンタイジおよび清朝が元朝の仏教を継承したことを証明しているという。というのも、ホンタイジがチャハルから受け継いだものには、「伝国璽」の他に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なるものがあり、実勝寺はまさにそのマハーカーラ尊像を安置するための寺院であったからである。崇徳3年(1638)、落慶法要が執り行われた実勝寺では、マハーカーラ尊像の前でホンタイジが冠を脱いで額ずいたとされる。また、この時の落慶法要には、モンゴルの諸王侯、明から帰順した三王、朝鮮国王の二子たちが参列しており、ホンタイジの即位式と並ぶ格式を備えていたという¹³⁾。つまり、マハーカーラ尊像は、マンジュ国軍によるチャハル征討の単なる戦利品ではなかったということなのである。では、このマハーカーラ尊像の意味するものとは一体何なのであろうか。

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、第5代「正統ハーン」フビライ・ハーン (qubilai qayan, 1215-1294 在位：1260-1294) の金剛阿闍梨でもあったチベット仏教僧のパクパ ('phags pa=blo gros rgyal mtshan, 1235-1280) 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とされる。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ていくのであった。このことによって、フビライとパクパは、モンゴル人とチベット人のうちに両国の理想の関係を示すものとして記憶されることになっていく。例えば、モンゴル王侯にとってのフビライは、モンゴルの理想の統治者としてあり続けていく。それとともに、チベット仏教への信仰も、このフビライの事績を範として、モンゴル王侯のみならず、一般人にまで広がっていくのであった。パクパは、元朝の時代のチベットで最も勢力のあったチベット仏教サキャ派の高僧であったが、そのサキャ派の重んじた御法尊こそがマハーカーラ尊であった。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像を安置したのは、チベット仏教を国教として位置づけていた元朝に倣い、清朝の国づくりを進めるという意志があったからなのではなからうか。

2. フビライの事績と仏教権威

フビライとパクパの関係は、どのような経緯によって生じたのであろうか。そして、この両者がモンゴルとチベットの理想の関係とされたように、その後のモンゴルとチベットにどのような変化をもたらしたのであろうか。とくに、フビライの「ハーン権力」にどのような影響をおよぼしたかについては、後世の「ハーン権力」や清朝皇帝が具えた権威にも大きく関わってくるゆえ、注目しなければならないところである。だいたい遡ることになるが、13世紀、第3代「正統ハーン」グユク・ハーン (güyük, 1206-1248 在位:1246-1248) の弟にゴデン (köden) なる者がいた。そのゴデンが1235年に癩病に罹ったため、医者を探してチベットに侵入したとされているが¹⁴⁾、これがフビライとパクパの関係の発端であったとされる。ちなみに、当時のチベットでは、サキャ・パンディタ (sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251) がチベット開闢以来の賢者として、その名を広めており、ゴデン側はサキャ・パンディタを招くことによって癩病治療の道筋が見出させるものと考えていたようである。

ゴデン側の招請に応じたサキヤ・パンディタは、2人の甥を引き連れてモンゴル側に赴くことになったが、そのうちの1人がパクパであった。パクパは、ゴデンと親交のあったモンケの弟フビライのもとに滞在することになったが、これはほとんど人質のような扱いであったといえる。しかし、これによってフビライとパクパは出会うことになり、その後、仏教の観点ではあるが、両者の間に師弟関係が成立するのであった。

『蒙古源流』には、意外にもフビライが中国において元朝を発足させたという内容の記述は見当たらない。フビライについての記述といえば、パクパとの関係構築が主であり、具体的にはパクパからヘーヴァジラ灌頂を授けられる件が、フビライの逡巡などを踏まえて記述されているのみである。フビライの逡巡とは、ヘーヴァジラ灌頂が授けられる際に、パクパが台座に坐り、「ハーン」であるフビライがパクパより低い位置に坐らなければならないというものであった。これは灌頂を授ける側がパクパであったので、当然といえば当然なのであるが、フビライはそれを踏まえたうえで「ハーン」としてパクパより低い席に坐ることを逡巡したのであった。しかし、これはフビライの妻のチャンブイ・ハトンによる「灌頂はパクパのみ台座、政令を行う時は両者ともに台座」という案で解決した。そして、その後、フビライはパクパからヘーヴァジラ灌頂を授けられ、さらに「転輪聖王」という仏教の世界観において絶対覇者を意味する称号が授けられるのであった¹⁵⁾。

この仏教権威に他ならない「転輪聖王」は、『蒙古源流』においては「cakravarti (転輪聖王) sečen qayan」となる。つまり、仏教権威を具えたハーンの称号ということになるのであるが、先述の「フビライの逡巡」を踏まえた場合、これはいわゆる「正統ハーン」とは別次元の「ハーン権力」と捉えるべきなのかもしれない。フビライにとっては、すでに具えていた「正統ハーン」に基づいた「ハーン権力」の他に、新たに仏教権威に基づいた「ハーン権力」を具えたということに過ぎなかったのかもしれない。しかし、フビライが中国において元朝を発足させるのは、この「転輪聖王」の権威を具えた後のことである。しかも、フビライは元朝においてパクパを国師に据え、大都の正門である崇天門には、「転輪聖王」を意味する金輪が掲げられるのであった¹⁶⁾。さらに、モンゴル帝国の祖宗がチベット仏教寺院に祀られ、太

廟における祭祀にもチベット仏教僧が参加するなど、まさにチベット仏教が元朝の国教になったという感が否めない状況になっていくのである。

このフビライの事績と、元朝の発足の流れを単純に合わせた場合、あたかもモンゴルは、フビライがチベット仏教の高僧パクパから仏教に基づく権威づけをされたことによって中国において元朝を発足させるに至った、というようにも捉えることができる。つまり、清朝のホンタイジがモンゴルからの「伝国璽」と対になるようなかたちで、モンゴルからマハーカーラ尊像を継承し、勅建のチベット仏教寺院に祀ったことについては、わりと理に適った統治者の手続きであったともいえるのである。しかし、この時のホンタイジが「ハーン権力」を想定していたのか、中国王朝の皇帝を想定していたのかは定かでない。もし、「ハーン権力」を想定していたのだとしたら、まだフビライの事績の時点では、「ハーン権力」とチベット仏教は直接的に結びついていないようにも見える。ホンタイジの時代になるまで間の「ハーン権力」が、どのような変遷を辿っていったのか、またそこにチベット仏教がどう関わってくるのか、詳細に見ていく必要がある。

フビライの事績から時代は下り、16世紀の後半、フビライが具えた「転輪聖王」の仏教権威は、当時のもっとも有力なモンゴル王侯であったアルタン（altan, 1507-1581）によって、別の用途で再びモンゴル世界において現れることになった。別の用途と述べたのは、フビライの場合はいわゆる「正統ハーン」と併せもつようなかたちでの「転輪聖王」の権威であったのに対して、アルタンの場合は、「正統ハーン」でないモンゴル王侯がチベット仏教との関係のみで具わった「転輪聖王」の権威であったからである。つまり、仏教の世界観ではあるが、絶対覇者を意味する「転輪聖王」は、フビライの時はいわば「正統ハーン」の仏教的解釈であったとも捉えることができたのであるが、アルタンの時になると「転輪聖王」は「正統ハーン」とはまったく別次元の権威であったことが明確化したともいえるのである。しかし、当時のモンゴル世界においては、この境界線は曖昧であったといわざるを得ず、実際にアルタンは「アルタン・ハーン」として認知されていくことになる。そして、「転輪聖王」は、アルタンを通じてチンギス家およびフビライ家によるモンゴル世界における復権、またかつての統一モンゴルの栄光が込めら

れた称号になっていったのである。

フビライの系統が中国から後退した後、モンゴル世界では非フビライ家の勢力や西モンゴルのオイラト勢力が台頭したことによって、チンギス家およびフビライ家は窮地に追い込まれ、いわば「正統ハーン」は断絶の危機に直面することになった。しかし、15世紀末に台頭した、当時唯一チンギスの血を引いていたとされるバトモンケ (batu möngke, 1464-1524) が即位してダヤン・ハーン (dayan qayan, 在位:1470-1524) となり、チンギスの系統は再び息を吹き返すことになる。ダヤン・ハーンには11人の息子たちがいて¹⁷⁾、彼らはそれぞれモンゴルの各地に封じられることになった。いわば有力なモンゴル王侯を通じてチンギスの血がモンゴル全域に行き渡ったということになる。こうして、チンギスの系統が再びモンゴルを統一する下地ができたところで、アルタンが誕生するのであった。

ところで、アルタンはダヤン・ハーンの第3子の次子ということもあり¹⁸⁾、「正統ハーン」の継承序列の最上位ではなかった。それでも実力は傑出していて、オイラトの制圧や、明朝との間で経済圏を確立するなど¹⁹⁾、モンゴルの再統一はこのアルタンの双肩にかかっていたともいえる。しかし、アルタンが生きていた時には、常にダヤン・ハーンの直系がいわゆる「正統ハーン」として君臨している状況であった。つまり、当時のモンゴル世界においては、もはや「正統ハーン」は絶対的な存在ではなく、たとえそれが「正統ハーン」の直系で一本化できたとしても、アルタンという実力で「正統ハーン」に拮抗するような存在がいたということなのである。そこで、原則的に「ハーン」ではなかったアルタンが、何をもってモンゴル世界に君臨することができたのかということを見ると、ここにフビライが具えていたもう一つの権威が見出されることになる。

アルタンは自ら支配したカム（東チベット）において、チベット仏教僧のアセン・ラマから、モンゴルで仏教を興隆させれば「転輪聖王」のように有名になれるとの助言を受けたとされる。また、アルタンの兄の曾孫にあたるフトウクタイ・セチェン皇太子からは、今生と来世に必要なものは仏法であるため、フビライとパクパの時のように仏法と政治を立てるべきと進言されたという。仏教の権威である「転輪聖王」がモンゴルにおいて成立すること

とフビライの事績が、この時代のチベットとモンゴルにおいても共有されていたということである。そして、その時のチベットには観音菩薩の化身として名高い高僧ソナム・ギャンツォ (bsod nams rgya mtsho, 1543-1588) がいたので、アルタン側はそのソナム・ギャンツォを招聘して、かつてのフビライとパクパの関係に倣うかたちで会見を行ったのである²⁰⁾。

1578年、場所は青海のチャプチャール、予め建立されたチベット仏教寺院において、アルタンはソナム・ギャンツォからヘーヴァジラ灌頂を授けられた²¹⁾。さらに、アルタンはソナム・ギャンツォから「qotala esrun yeke kücü tü čakravarti nom un qayan (梵天にして大いなる力の輪を回す聖なるハーン)」という「čakravarti」すなわち「転輪聖王」の意味が込められた称号を授けられることになった²²⁾。灌頂、称号、ともにフビライのものと同じであり、こうしてアルタンの事績は、フビライの時代における輝かしいモンゴルがチベット仏教との関係とともに復活したことを想起させるものとして、モンゴル人とチベット人のうちに焼きつくことになった。ちなみに、この時、アルタンがソナム・ギャンツォに贈った称号は、「včir-a dar-a sayin čoytu buyantu dalai (持金剛にして善なる輝く福德の海)」であり²³⁾、「ギャンツォ (rgya mtsho=海)」の直訳ともとれる「ダライ (dalai=海)」から、ソナム・ギャンツォはダライラマと呼ばれることになる。

アルタンがこの「転輪聖王」の権威をもって、モンゴル世界における自分の立ち位置をどのように認識していたかは分からない。あくまで仏教世界における権威として受け入れていたか、それとも自分がフビライの位置にまで一気に上り詰めたような感慨を覚えていたか。もし、アルタンがフビライのような権力を自覚していたとしても、やはり「転輪聖王」は「正統ハーン」とは別次元の権威であったため、例えばフビライの事績から元朝の継承者すなわち中国支配の権利のみ適用されるものであったかもしれない。しかし、それでも明確な規定に基づいているわけではないので、中国の政権がすんなり移行するとか、アルタン自身その権利を主張するとかという流れにはならなかった。いずれにしても、「転輪聖王」になった後のアルタンは、モンゴルにチベット仏教を再興させたという印象が強い。それでも、この時、モンゴル世界において「正統ハーン」に並び称されるような権威が現れたことに

変わりなく、それは例えばアルタンとは別のダヤン・ハーン系のモンゴル王侯たちには大きな影響となり、モンゴル世界における「正統ハーン」を含めた統治者の在り方が大きく変わっていくことになったのである。

3. モンゴル世界における新しいハーン権力

アルタンが具えた仏教権威に倣うかたちで、称号としての「ハーン」すなわち「ハーン権力」を獲得したモンゴル王侯がいた。ハルハのアバタイ(abadayaljayu kemekü tayji, 1554-1588)であり、このアバタイが名乗った「ハーン」の称号に基づいて、後にアバタイの家系からは「トシェート・ハーン」を名乗るモンゴル王侯が輩出されることになる。そして、この「トシェート・ハーン」の称号は、アバタイ家の直系に継承されていき、ハルハにおいていわゆるトシェート・ハーン部を率いるモンゴル王侯の称号として認知されていく。もちろん、この「ハーン」の称号は、いわゆるチンギス直系の「正統ハーン」を意味するものではなかったが、アバタイ以前に正式なかたちでの「ハーン」の称号を名乗った者がいなかったため、これまでのモンゴル世界には存在しなかった、まったく新しい「ハーン権力」の成立を意味していた。さらに重要なこととして注記しなければならないのは、このアバタイの「ハーン」号の誕生にも、チベット仏教が深く関与していたということである。

アバタイは、ダヤン・ハーンの第11子ゲレセンジェの第3子ノーノホの長子であり、いわゆるチンギスの血は引いているものの、「正統ハーン」の継承序列としてはきわめて低い位置にあったといえる。しかし、若年期から武功によって名を上げ、ダヤン・ハーンの時代にハルハに封じられた諸モンゴル王侯の子孫たちの中では、かなり有力な存在であったとされる。また、アバタイは、アルタンとは婚姻関係をもとに密接な間柄であったとされ、当時のモンゴル世界で覇を唱えていたアルタンにまつわる、いわゆるモンゴルの中心で起こっていたことや、外交に関する様々な情報にも通じていたものと思われる。もちろん、アルタンがチベット仏教に基づく権威を具えた「ハーン権力」を獲得したことも大きな影響を及ぼしたようで、アバタイもアルタ

に倣うかのようにしてチベット仏教に近づいていっている。ちなみに、アバタイのもとに最初に訪れたチベット仏教僧は、アルタンのところから派遣されている。そして、アバタイもチベット仏教に基づく権威を具えた「ハーン権力」の獲得に乗り出していくのであった²⁴⁾。

アバタイによる「ハーン権力」の獲得の過程も、概ねアルタンの場合と変わらないといえる。まず、チベット仏教僧が派遣されて、その場所において寺院が建立されるという流れである。アバタイの場合はエルデニ・ジョーであり、これはハルハにおける最古のチベット仏教寺院として知られている。そして、この過程は、アバタイがアルタンの事績に沿ったというよりも、チベット仏教側の布教の型のようなものであったと思われ²⁵⁾、それは先述のマンジュ国の場合にも共通している。いずれにせよ、これらのある種の条件が揃ったことによって、ようやくチベット仏教の高僧がアバタイに対していわゆる「ハーン権力」を授ける段階になる。

しかし、アルタンの場合とは違って、アバタイの場合はダライラマ3世によるハルハの訪問はなく、ダライラマ3世がトゥメトを巡錫していた時に、アバタイの方から出向いて行っている。これについては、数年後に亡くなるダライラマ3世が健康不安を抱えていたなどいろいろと考えられるところでもあるが、一つだけ言えることは、エルデニ・ジョーなど高僧の招聘前に建立された寺院は、高僧が訪れる場所というよりも、モンゴル側によるチベット仏教受容の意思表示のようなものであったのではないかということである。つまり、モンゴル王侯による帰依が大前提であり、チベット仏教の高僧から授けられる権威とはその見返りであったとも考えられるのである。

こうして、1586年にトゥメトで成立したアバタイとダライラマ3世による会見では、フビライがパクパから授けられたように、またアルタンがソナム・ギャンツォ（ダライラマ3世）から授けられたように、この時もアバタイがダライラマ3世からヘーヴァジラ灌頂を授けられ²⁶⁾、さらにこれもフビライ、アルタンと同様、仏教の権威を具えた称号を授けられるのであった。しかし、アバタイの場合は、フビライとアルタンが授けられた「転輪聖王」ではなく、持金剛菩薩にちなんだ「法の偉大なる金剛ハーン（nom-un yeke včir qayan）」という称号であった。

〔アバタイはダライ・ラマ 3 世から〕ヘーヴァジラ灌頂をはじめとして、多くの灌頂を恩賜され—中略—〔ダライ・ラマ 3 世はアバタイに〕「ヴァジラパーニ（金剛手）の化身である」と仰せになって、法の偉大なる金剛ハーン（nom-un yeke včir qayan）と称号を賜った。〔『アサラクチ史』, 53r20-53r22〕

いずれにせよ、チベット仏教の高僧による仏教に基づいた権威づけが新たな「ハーン権力」を誕生させたことに変わりはない。以降、モンゴル王侯がチベット仏教の高僧から「ハーン」の称号を授けられるという慣例が確立し、ハルハやオイラトでは次々に「ハーン」を名乗るモンゴル王侯が現れてくる。それは同時に、チベット仏教がモンゴル世界に伝播していったことを意味しているともいえる。モンゴルにおいてチベット仏教の高僧の転生者が現れるのも、ちょうどこの頃である。例えば、ハルハにおいては、アバタイがダライラマ 3 世に帰依してチベット仏教を受容したことによって、アバタイ家からジェブツンダンパ（rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po, 1635-1723）が誕生するのである²⁷⁾。

4. ハーン権力と清朝皇帝

さらに、モンゴル王侯がチベット仏教の高僧から仏教権威を授けられるという慣例は、「正統ハーン」にまで及ぶことになる。モンゴル最後の「正統ハーン」とされるリンダン・ハーンは、1617年にチベット仏教サキヤ派の高僧ダクチェン・シャルパ・フトクトを招聘し、灌頂を授けられ、さらにこの時、件のパクパが鑄造したとされるマハーカーラ尊像を贈られたとされる。リンダンが築いたチャガン・ホトにはチベット仏教寺院が建立され、また 1628年から 1629年までの間に、大蔵経がモンゴル語で翻訳されたという²⁸⁾。まさに、アルタンやアバタイのように、フビライの事績に倣ったかのような、「ハーン」と「ラマ」の関係構築に他ならないといえる。

「正統ハーン」が行っているという点で、フビライの事績にもっとも近い

のはこのリンダンであったともいえるが、リンダンがこの時、フビライと同じ「転輪聖王」として権威づけられたかどうかは、例えば『蒙古源流』などの主要なモンゴル年代記には記述されていないので不明である。どちらかといえば、アバタイがダライラマ3世にハーンの称号を授けられたものに近いようにも思われる。とすると、「正統ハーン」ですら、チベット仏教の高僧との関係構築を行うほどに、この頃のモンゴル世界では「ハーン権力」と切り離せないものとしてチベット仏教が存在していたとも考えることができる。リンダンがその後、モンゴル再統一に動いていたことは確かであるが、中国支配を目指していたかどうかは不明であり、1634年に病死することから、この時の「正統ハーン」に仏教権威がどのような効果をもたらしたかは分からない。しかし、マンジュ国のホンタイジは、このリンダンの権力を継承するようなかたちで清朝皇帝になったということだけは確かである。

ここまで述べると、ホンタイジが清朝皇帝になった根拠に「伝国璽」があったかどうかは、もはやどうでもいように思われる。重要なことは、ホンタイジがモンゴル世界および中国を含めた東アジアを統治する権限を有していたともいえる「ハーン権力」を、リンダン経由でいかに正統なものとして継承したかということである。つまり、この頃にはすでに慣例として確立していたともいえる、「ハーン権力」には切っては切れないものとして存在していたチベット仏教の導入を、ホンタイジが瀋陽においてチベット仏教寺院である実勝寺を建立することによって行ったことは、「ハーン権力」を獲得するうえで、まさに道理にかなった行為であったともいえるのである。また、このチベット仏教導入の行為をもって、清朝皇帝の本質がモンゴルのハーンであったともいえなくはない。しかし、たとえ清朝皇帝の本質がモンゴルのハーンであったと仮定しても、まだこの時点では「ハーン権力」にとってもっとも重要な条件を欠いていたことになる。それは、パクパ級の高僧による権威づけに他ならない。その点、「正統ハーン」ならまだしも、チンギスの血を引いていないどころかモンゴル人でもないホンタイジは、良く見てモンゴル王侯クラス止まりであったともいえる。

しかし、歴代の清朝皇帝を通してみるならば、ホンタイジの時は、例えばダライラマ3世と会える前のアバタイのような状態であったともいえる。

次の段階としては、清朝が北京に遷都した後の1652年に、順治帝（1638-1661, 在位：1643-1661）がダライラマ5世を北京に招聘した事績があげられる。この事績は、清朝皇帝によるチベットの冊封としても捉えられているが、清朝皇帝とチベット仏教の高僧が会見して直接関係を構築したという意味では、フビライとパクパの事績のような「ハーン」と「ラマ」の関係構築を思わせるものがある。

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。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が建立された。そして、その中の紫禁城外の真北に建立された普静禅寺境内の黄館において、ダライラマ5世は盛大に迎えられることになった。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拜謁し、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²⁹⁾。

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³⁰⁾。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た文殊大皇帝（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³¹⁾。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）が、対ハルハや対オイラトというような17世紀後半の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、ここにおいて清朝皇帝にも仏教権威が具わることになったのである。しかも、称号に「文殊」という菩薩の名称がつけられているところなどは、「金剛」の名称がついたハルハのアバタイの称号と同じ

カテゴリーに属しているともいえる。いうなれば、ここにおいて清朝皇帝に内在するリンダン由来の「ハーン権力」が、名実伴うものとして確立したということになる。

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ていた³²⁾。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のではないと思われる。そして、帰順したモンゴル王侯の中には、康熙帝のことを「文殊皇帝」と呼ぶ者さえいた。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の証左ともいえる。

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、次のような構造をもっていた。まず、ハルハは、チンギスの血筋を引く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、ジェブツンダンパというチベット仏教僧もいた。ジェブツンダンパは、自らもチンギスの血筋を引いていたこともあり、まさにモンゴルの支配者とそれを権威づけるチベット仏教の両方を兼ね備えている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³³⁾。

ちなみに、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³⁴⁾。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³⁵⁾。つまり、康熙帝とジェブツンダンパには、「文殊菩薩の化身」同士の繋がりと側面があったのである。

おわりに

——清朝皇帝の本質がモンゴルのハーンといっても矛盾はない。根拠としては、マンジュ国のホンタイジがモンゴルのチャハルを滅ぼした翌年に清朝皇帝として即位しているという点。また、そのチャハルの崩壊とは、モンゴル世界においてチンギス以来の「正統ハーン」が途絶えたことを意味しており、ホンタイジはその権威を継承するようなかたちで皇帝になっているという点。これらの状況証拠の重みに比べれば、神話じみた「伝国璽」はもはやあってもなくても問題ない。さらに、この頃のモンゴル世界では、「正統ハーン」に並び称されるような、チベット仏教の高僧に権威づけられた「ハーン権力」というものが確立しており、ホンタイジの頃はチベット仏教の導入の段階までできていたが、次の順治帝の時でダライラマ5世から正式に権威づけられているという点も、もっとも強い根拠としてあげられる。しかも、チンギスの血を引いていないばかりかモンゴル人でもない清朝皇帝にとっては、チベット仏教を基準にすると、称号の型からも、フビライの事績に倣ったアルタンの事績、それ踏まえてモンゴル世界に新たな「ハーン権力」を成立させたアバタイの事績にもっとも近いように思える。以上のことから、清朝皇帝には「ラマ」に権威づけられた「ハーン権力」が内在していて、それゆえ、例えば康熙帝によるハルハ併合なども成立したのではないと思われる。

*ハーン：qayan [モンゴル語]。いわゆるモンゴル系遊牧民の君主および有力者が名乗った称号。とくに「大ハーン (=正統ハーン)」といわれる称号は、原則1人でチンギスの直径を中心に継承された。

*ラマ：bla ma [チベット語]。「高僧」そのものを意味する。チベット仏教と同義とするような「ラマ僧」や「ラマ教」という考え方は本来誤りである。

註

- 1) 杉山正明 1992, p.310。
- 2) 岡田英弘 1999, p.229。
- 3) 『元史』, 「卷 127, 伯顔伝」
- 4) 森川哲雄 2008, pp.66-68。
- 5) 森川哲雄 2008, p.67。
- 6) 森川哲雄 2008, p.69。
- 7) Lessing, 1960, p.223。
- 8) 森川哲雄 2008, p.77。
- 9) 岡洋樹 2002, p.30。
- 10) 第 4 代順義王すなわちアルタンの曾孫。
- 11) 『清實録』, 「天聰 9 年 8 月 3 日条」
- 12) 森川哲雄 2008, p.68。
- 13) 石濱裕美子 2011, p.53。
- 14) 『蒙古源流』, pp.141-144。
- 15) 『蒙古源流』, pp.145-150。
- 16) 石濱裕美子 2001, pp.26-28。
- 17) 『蒙古源流』, p.239。
- 18) 『蒙古源流』, pp.248-250。
- 19) 『蒙古源流』, pp.255-256。
- 20) 『蒙古源流』, p.268。
- 21) ES, 164 / 『アルタン = ハーン伝』 訳注, p.150。
- 22) ES, 228 / 『アルタン = ハーン伝』 訳注, p.165。
- 23) ES, 225-226 / 『アルタン = ハーン伝』 訳注, p.164。
- 24) アバタイの事績については、新藤篤史 [2013] を参照。
- 25) いわゆるゲルク派による布教の型については、新藤篤史 [2013] を参照。
- 26) 『アサラクチ史』, 53r6-7。
- 27) 『ジェブツン・ダンパ伝』, 63b-3-6。
- 28) 石濱裕美子 2011, p.14。
- 29) 石濱裕美子 2011, p.61。

- 30) シャカツパ 1992, p.144。
 31) 石濱裕美子 2014, p.3。
 32) 『蒙古堂檔』では、康熙帝の名称として「文殊皇帝 (manjusiri han)」が使われることが多く、また同時代のチベット語文献なども、康熙帝および清朝皇帝はほとんど「文殊皇帝」と記述されている。
 33) 康熙帝とジェブツンダンパの交流については、新藤篤史 [2019] を参照。
 34) いわゆるジェブツンダンパ「ジャムヤン・トゥルク説」については、新藤篤史 [2014] および新藤篤史 [2019] が詳細。
 35) 『蒙古堂檔』には、ダライラマ 5 世が康熙帝に宛てた書簡が幾つか掲載されているが、そこではダライラマ 5 世が康熙帝を「文殊菩薩の化身」と認識している。

参考文献

【史料】

*史料は、まず、本文や註における表記を挙げ、その後に正式タイトル等を記載している。また、訳注として参照した文献は「→」の後に記載している。

『アサラクチ史』: Byamsba erke daicing. Asara y ci 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.

→吉田順一 [ほか] 共訳注『アルタン・ハーン伝訳注』(風間書房, 1998.)

『エルデニ=イン=トプチ』: Sa y an secen, Qad-un ündüsün-ü erdeni yin tobci. 1662.

→岡田英弘訳注『蒙古源流』(刀水書房, 2004.)

『ジェブツンダンパ伝』: 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-PIṬAKA

SERIES, vol.281. New Delhi.

『元史』（北京：中華書局，1976.）

『清實録』：『大清太宗文皇帝實録』（臺北：新文豐出版，1978.7.）

『蒙古堂檔』：『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.）

[参考文献]

Lessing, F., 1960 : *Mongolian-English Dictionary*. Berkley & Los Angeles, University of California Press.

杉山正明『大モンゴルの世界 陸と海の巨大帝国』（角川選書 227, 角川書店，1992.）

岡田英弘『世界史の誕生 モンゴルの発展と伝統』（筑摩書房，1999.）

森川哲雄「大元の記憶」（『比較社会文化』第 14 巻，2008.）

岡洋樹「東北アジアにおける遊牧民の地域論的位相」（岡洋樹・高倉浩樹編『東北アジア地域論の可能性』，東北アジア研究シリーズ 4, 東北大学東北アジア研究センター，2002.）

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.）

「ダライラマ 13 世の著作に見る自称表現と政体表現の変遷について」（『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』 24, 2014.）

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.）

「ジェブツンダムパの「転生」認定と 17 世紀のチベット・モンゴル関係」（『大正大学大学院研究論集』 38, 2014.）

『清朝前期統治政策の研究』（博士論文）（大正大学機関リポジトリ，2019.）

W. D. シャカツパ著／貞兼綾子監修／三浦順子訳『チベット政治史』（亜細亜大学アジア研究所，1992.）