

ダライラマ5世の北京訪問で顕在化したチベット・清朝間の王権観の相克について

石 濱 裕美子

はじめに

順治9年の暮（1653）、ダライラマ五世が草創まもない清朝の都北京を訪問した。当時いまだ清朝に帰属していなかったハルハ・モンゴルは熱心なチベット仏教徒であり、清朝はダライラマの北京招請の成否を、ハルハの帰順の可否に直結する問題として認識していた。このため、ダライラマ五世の北京訪問は、チベット・清・モンゴル史の視点から多くの先行研究が積み上げられてきた¹。

ダライラマ北京訪問に関する一次資料の一つに、当時清廷とモンゴル・チベットの当事者間で往復していた書簡群『内秘書院档』（以下 DNBY）がある²。本資料群により、モンゴル語の書簡は原文のまま、チベット語の書簡も相対的に漢訳よりは原文に近いモンゴル語訳でその内容を知ることが可能となった。

本稿では『内秘書院档』所収のダライラマ5世の北京訪問に関係した書簡群を、その形式と内容の変遷を検討することを通じて、清朝とチベット・モンゴルの有力者たちが異なる王権観を有していたこと、ダライラマの北京訪問というハイライトにおいてその世界観の相違が露わとなったことを示していく。

書簡の発信・着信の日付の表記については、それぞれの暦の体系に基づき修辭によって記された年月日を算用数字に転換して記し、部分的に西暦を併記した³。発信者・受信者の名前の表記については、書簡によって自称・他称の表現が多様であるため、「名乗り」の内容が問題になる場合を除いて通称を用いた。書簡本文に発信者の名前が記されていない書簡については、内秘書院において書簡の冒頭に書き込まれた発信者の名前を参考にした。

本書簡群の形式について述べると、受信者を目下に措定するか、尊重するかにより、大きく分けて二つの書式がある。まず、発信者が受信者を目下に措定する書式は「発信者 A の詔勅（空格）受信者 B に送った」（A -u jarliy / bicig（空格）B du/tur bicig ilegebe）という発信者を前にだすものであり、受信者に対する敬意の程度は、「送った」の箇所を、「降した」（bayulyaba）、「奉った」（bariba）、「与えた」（ögbe）などと入れ替えて差を付ける。一方、受信者を尊重する書式は、「受信者 B の御前に発信者 A が書を奉った」（B u /yin gegen ü emüne, A bicig erügbe / ilegebe）という丁寧な表現をとる。受信者への敬意を若干下げるバリエーションとしては「～の御前」や「謙讓語」を省く場合もある。最初の尊大な書式は清皇帝やモンゴル諸王が臣下や対立する相手に権威を示す場面で用いられること

が多く、後者の丁寧な書式は清皇帝がチベットの高僧に宛てた書簡、並びにチベットの高僧が清皇帝に宛てた書簡などにおいてみられる。

受信者の名乗りに続いて、チベット式の書簡では、先行する情報に基づいて知った受信者の清祥を喜ぶ言葉、自身の現況、本題、返書の要請、贈り物リスト、発信年月日、発信地、の順番で情報が発信される⁴。このチベット式の書式を採用している発信者は、チベットの高僧以外にはグシ=ハーン⁵とその諸子、甥のオチルトタイジ⁶、並びに一部のハルハ人である。グシ=ハーン一族の書簡は冒頭に仏や高僧に対する帰依文が置かれ、その内容も仏教用語が多用されるなど、チベット仏教文化への深い造詣がみてとれる。

注目すべきはダライラマの清皇帝宛て書簡の大部分が⁷、サンスクリットの修辞学と掛詞を駆使した術学的な文で記されていることである。これらをチベット仏教に対する理解の浅い満洲人皇帝は正確に読み取れていないため⁸、ダライラマがこのような難解な書簡を発信した意図は、清皇帝にインド・チベット文化の奥深さを示すこと、かつ、この韻文書簡を読み解くために清皇帝がチベット仏教に通じた僧を身近におくことを促す目的があったと推測される。グシ=ハーン一族以外のモンゴル王公についても、そのほぼ全ての書簡の冒頭にはサンスクリット語の吉祥文 ○ om svasti siddham (Mon. sayin jiryalang boltuyai) が付されており、仏教文化の影響が見て取れる。

これとは対照的に、清廷から発信される書簡には、冒頭に仏教的な吉祥偈も帰敬偈もなく、儀礼的な挨拶文もなく、文章も修辞を一切用いない実務的なものである。

以下にこれら書簡の書式、並びに内容の検討を通じて、清初の清朝とチベット・モンゴル相互の世界観の相違とその相克について読み取っていく。

(1) 清朝・ハルハ・オイラトによるダライラマ共同招請計画

1635年、ホンタイジはチングス=ハン直系のチャハル部を制圧し、翌崇徳元年（1636）、チャハルから元朝の国璽を接収した。このことを誇ったホンタイジは国号を清に改め、同じくチャハルから接収したバクパの鑄造したマハーカーラ尊の像を祀るために同年、当時の都盛京の西北郊外に實勝寺を着工した。

ホンタイジはこの時、チベットからダライラマを招請することをハルハ、オイラトに提案したと思われる。なぜなら、崇徳2年（1637）8月に清廷に着信したハルハのセツェン=ハーン、トシェート=ハーンの手紙において、「ダライラマを招請することは七旗ハルハと四オイラトのいずれもが賛成する、わたしたちの招聘使についてくるように」と記されているからである。この時セツェン=ハーンは自分の名前を前にだす尊大な形式で、トシェート=ハーンは受信者に敬意を払う書式で発信している（DNBY: vol. 1: 190-192）。

翌崇徳3（1638）年7月に實勝寺は落慶し、建設の由来が漢語・チベット語・モンゴル語・満洲語の四体で碑文に刻まれた。その漢文面を見ると、チベット仏教思想に対する深い理解は感じとれないながら、形式面では仏を意味する言葉が一番高く抬頭され、清皇帝とマハーカーラ尊と大清の国号が

それに次ぐ高さに配置されている。これはホンタイジは仏教を目上に尊び、自らを仏教の護法尊と等しいものに位置づけていたことを示している（石濱 2011: 63-64, 271）。

同年9月24日、ホンタイジはハルハのジャサクト＝ハーンに清朝の軍門に降るよう迫る尊大な書式の書簡を発信した。この書簡の中で「仏教と政治のうち、仏教ではダライラマを招き仏教を興隆しようとし、政治においては皆を苦しめたチャハルを滅ぼした。」と自らの戦績を述べ、こう記した。

かくのごとく、（抬頭）天が〔私を〕愛されて、〔ハルハの〕六ウルスの主をはじめとする全モンゴルウルスを、（抬頭）天は私に賜ったように考えている（DNBY vol.1: 256）。

ここでホンタイジの言う「天」が儒教思想に基づく天なのか、シャーマニズム的な天なのかは不明であるが、王座天授説はその後何度もホンタイジによって繰り返されることとなる。

このような高圧的な清の態度に対抗して1640年8月ジャサクト＝ハーンを盟主として、ハルハ左翼とオイラトの間で同盟が結ばれた。この後、清皇帝はさらにハルハに対し高圧的となり、10月6日にジャサクト＝ハーンに発信した書簡においては、ジャサクト＝ハーンが仏教思想を盾に清朝の帰属要請を断っていたことに対して、清皇帝は「お前たちではなく」自分こそが仏教政治の執行者である、と主張した（DNBY vol. 1: 280）。こうして、ハルハの清への帰属もダライラマ招請も具体化しないまま時間が経過していった。

崇徳7（1642）年10月2日、ダライラマの使者であるイルグクサン＝フトクトとダイチン＝チュージェーが盛京に到着し、清廷より盛大な歓迎を受けた（『太宗實録』巻63：1b-2b）。これを受けてホンタイジは翌崇徳8（1643）年5月5日にチベットの七人の高僧、すなわちダライラマ5世、パンチェンラマ1世、黒帽ゲルワ＝カルマバ（Mo. qara malay-a tu karm-a / Tib. zhwa nag pa）、大サキャ（Mo. yeke sasky-a / Tib. sa chen）、サキャのツェドン宮（Mo. rjidung / Tib. rtse gdong）、ドゥクパ・カギユ御前（Mo. brugba qutuy tu / Tib. 'brug pa sprul sku）、タクルン御前（Mo. stajlung qutuy tu / Tib. stag lung zhabs drung）——と、ツァンパ＝ハーン⁹とグシ＝ハーンの二人のハーンに書簡を送った。ダライラマとパンチェンラマに対しては同文の短信を送り、七人の高僧に対してもすべて同文で招聘を行い¹⁰、グシ＝ハーンの手紙ではゲルク派以外の宗派にも招聘使を送ったことを報告した。

これら七人の高僧はゲルク派、カギユ派、サキャ派、三派に属しており、この三宗派は明廷がチベットの高僧に授けた最高位の称号「法王」号を授けられた三宗派とも一致する。後年清朝がダライラマ5世に授けた称号が、明の永楽帝が1407年に来京したゲルワ＝カルマバに授けた称号と同じであることと考え合わせて¹¹、この複数宗派の高僧に対する働きかけは明朝のチベット政策にならっていた可能性が高い。

佐藤 1989: 153-157 は明皇帝がゲルク派、サキャ派、カギユ派の高僧に最高位の法王号を授けた一方、チベットの世俗の王には王号しか授けなかった理由を、高僧の宗教的権威による紛争の調停能力を期待していたためとする。清朝の場合も、「ダライラマの言葉のみを聞く」と言われたハルハ・モ

ンゴルの帰順を実現させるために高僧の招聘に動いた可能性は高い。

ここで清朝がチベットの有力者とみなした九人に宛てた書簡を比べると、形式面で世俗の王よりも高僧に敬意が払われていたことが分かる。具体的には、七人の高僧に対する書簡には受信者を尊重する書式すなわち「受信者 B の御前に発信者 A が書を献じる」(B yin gegen-e, A bicig ergübe) という表現が採用され、かつ、金の龍紋の黄冊が送られた一方で、世俗の王であるツェンパ=ハーンとグシ=ハーンに対しては「発信者 A が受信者 B に書を与える／送る」(A [空格] B dü bicig ögbe / ilegebe) と尊大な書式が用いられ、かつ卑金の黄冊が送られたからである (DNBY vol. 1: 379)。チベットの高僧たちにこれらの書簡を送った三ヶ後、ホントイジは崩御した。

(2) チベット・清朝それぞれの王権観の相克

DNBYには順治元年(1644)正月15日付で、尊大な書式で記されたチベットの高僧に宛てた書簡が含まれている¹²。清がチベットの高僧に尊大な書式を用いたことは大きな変化といえるが、そもそもホントイジ没後の権力の空白期間における「ハーン」が誰なのか不明であり、この書簡には受信者名もなく、実録にも関係する記事がないため本書簡が実際にチベットに送られた否かは不明である。

10月1日、ホントイジの息子である幼い順治帝(1638-1661)が皇帝となり、太祖ヌルハチの14子ドルゴン(1612-1650)が摂政となったことが広く布告された (DNBY vol. 2: 24-26)。

12月5日、順治帝はハルハ左翼のトシェート=ハーンに、翌順治2年(1645)1月15日には同左翼のセツェン=ハーンに書を送り、「仇敵中国の政を奪って王座についたので、今大ウルスを安楽にするために、[ハルハと清朝の] 政を平和に合わせなければならないだろう (törü ey-e ben nigedgüle keregtei bui j-a)」と呼びかけた (DNBY vol. 2: 56, 61)。

同年3月に盛京の四方に建立された四塔四寺の碑文においては、仏に関連する言葉と王権に関する言葉が同じ高さで記されており、實勝寺碑文と比較すると、清皇室の仏教に対する敬意が低下していることが分かる (石濱 2011: 64)。

清朝はハルハばかりでなく青海に駐留するグシ=ハーン一族にも同盟を呼びかけたとみられる。なぜなら、4月3日に清廷に着信したグシ=ハーンの第6子ダライバートル¹³の書簡と、グシ=ハーンの二人の妃¹⁴・第2子ホントイジ¹⁵・孫ダグジン・第7子ホリマシ・エルデニダイチン5人連名の書簡の計二通が、やはり「清が大明の政を奪ったこと」と「清が政を合わせようと提案したこと」が前提の文章となっているからである (DNBY vol. 2: 97-100)。

このうちダライバートルと二妃以下の発信した二通は、いずれもラマへの帰依文を冒頭に置き仏教色が濃い。特にグシ=ハーンの妃たちの書簡は満洲王権について興味深い情報を含んでいるため以下に引用する。

全ての輪廻と涅槃の行為 (karma) を掌の上の阿摩勒果のごとくに明かにご覧になる方、有情の望みを完全に満たす方、御利益ある聖ラマたちに礼拝します。

[グシ=ハーン] 二妃とホンタイジ、ダンジン、エルデニダイチン、これらの書。

親王 (jinwang) に発した。汝の書と使者はこちらに到着した。以前ジュルチドのハーン (ホンタイジ) の書、後にはその子 (順治帝) の書に「仏教に信仰をもって入る。世間の平和、誠をもって統一しよう」といった。今の使者の書簡の言葉は人々の心に届かないようである。望んだことをえさせ、三宝に導く者、意図したことを成就して、驕る心を捨てる者、[それが] 良い道理のある政治である (後略) (DNBY vol. 2: 99-100)。

書簡の宛名 jinwang はおそらくはドルゴン (親王) を指すと思われる¹⁶。妃とグシ=ハーンの諸子は発信者である自分の名前を先にだす尊大な書式を採用し、ホンタイジを中国の皇帝ではなく満洲人のハーン (jurcid u qayan) と記し、かつ、その内容においても清廷の居高な態度を戒めていることから、臣従の姿勢は感じられない。しかし、同年12月14日の實録の記事に、ドルジ・ダライバートルの言葉として「清皇帝と我がハン (グシ=ハーン) が同盟するなら命令に従う」(與我国汗議和好札……則臣等無不奉命) とみえるので (『世祖實録』卷 22: 3ab), グシ=ハーン一族は清朝と同盟する可能性を否定していない。

順治3年 (1646) 8月25日に、前述した崇徳8年5月5日に清廷がチベットの有力者各位に送った書簡の返書が清廷に着信した (DNBY vol. 2: 146-172)。ゲルク派の諸僧の書簡は1645年、サキャ派の諸僧の書簡は1644年と、いずれも清の中国征服がほぼ確定した後に書かれたものである。

清朝がカルマ=カギユ派のトップ黒帽ゲルワカルマパ10世 (1604-1674) に出した書簡がゲルツァプ5世 (1618-1658: Mo.rjalsab Tib. rgyal tshab) によって返信されたことは、当時カルマパ5世はゲルク派との抗争に破れてチベットから亡命しており、カルマパの弟子筋の転生僧ゲルツァプがカギユ派を主宰していたからだと思われる。また、グシ=ハーンに破れたツァンパ=ハーンの返信が消えた一方、小フトクト (bay-a qutuqtu) から新たに書簡が届いている¹⁷。

この時清廷に着信したダライラマの韻文書簡は (DNBY vol. 2: 146-151), その後のダライラマの清皇帝宛ての書簡に述べられる内容をほぼ網羅しているため、主要な箇所を以下にチベット語原文に基づいて和訳する。

(前略) 全世界の創造者である梵天が、北方の大地の表を支配する王として天空から宝瓶で頭頂に灌頂された方、鬪争時の力の輪を回す偉大なる転輪聖王、その方が諸方に勝利した軍旗が有頂天にいたるまでまわり、法律の一つの白傘蓋の涼しい影に、全ての人々は安楽に暮らしている。[その大王が] 聖なる三宝を信頼できる永遠の帰依處であるとの確信を得て、この賢劫の無上の智慧をえた千人の [私の] 真ん中にそびえ立つ勝者甘蔗人 (釈迦族) の、宝のような教えにとくにお仕えしようと考えているという希有のお話しとともに [あなたの] 書簡がお印の宝物とともに手元についたので心の薬となりました。(中略)

最近も、勇気ある菩薩たちは [衆生を救済するため] 思うがままに強力な王として [生まれ]

政治を掌握し、短期的・長期的な善行の根源の海である十善戒によって、全ての臣下を正しい道に導いてきたという殊勝なる行いについてお考え下さい。天命によって座についた王は、今後も勝者のお言葉である三蔵を拠り所として〔仏になるために必要な福德と智慧の〕二聚の無限の門扉を開き、新しい黄金時代の喜宴を長く行うことのできる力をもっています。（後略）（D5Y: 19b2-21b3）

受信者の清祥を言祝ぐ最初の段落の中で清朝皇帝の同義語として用いられている「天によって灌頂された方」の「天」の持つ意味をまず検討する。インドには王者の即位に際して神々が空から祝福の水を注ぐという思想があり、これに基づきインド文化圏においては王者の即位式に際してバラモンが即位する者の頭上に聖水を注ぐ。仏教において、これらインドの神々は六道輪廻の一つである天に属し、「天人」は仏の教えに耳を傾けるべき未完成な存在である。また、清皇帝を言祝ぐ別の表現である「転輪聖王」も同じくインド思想において武力を用いずに世界を征服する理想の王であり、仏教に取り入れられた後は、菩薩が人々を救済するために発する化身の一つとされた。つまり、仏教においては転輪聖王も仏よりも低く位置づけられる。

続いて、「清皇帝が賢劫千仏の中でも我々の時代の仏である釈迦牟尼仏の教えに仕えようとしていることに喜んでいる」という一文は、清皇帝が仏教に敬意を払っていることを喜ぶ姿勢をみせることにより、清皇帝が仏教に否定的な態度を取れば自分が悲しむということを伝えた。

次の段落は本題であり、ここで、ダライラマは「菩薩は人々を救済するために王家に生まれ、臣下を十善の道に導く」という般若系經典の王権思想を開陳して¹⁸、全人の王は仏教の栄える新しい時代を開く力があることを説いている。

パンチェンラマの書簡はダライラマよりずっと簡略であるものの、大要はダライラマの書簡と同じであり、仏教とくにゲルク派の教えを護持することを要請する。ドゥク派も仏教の興隆を要請し、吉日には八斎戒を守り、六波羅蜜を心に念じるなど在家の仏教者が行う具体的な修行を勧めている。サキャ派はモンゴルに仏教をもたらした自派のサキャパンディタやパクパの往事の事蹟を説き、つまりは、それぞれの立場から清皇帝に仏教を勧め、衆生の安寧を実現するように一斉に説いたのである。

ダライラマを始めとするチベット僧の書簡は以後も同じように清皇帝の仏教徒としての善行を言祝ぎ、本題部分で「あなたが全人類の王になったのは前世の善行によること、菩薩王たるもの仏教を興隆し、有情を安寧にするものである」「天は仏の弟子である」という仏教王権のあるべき姿を繰り返して告げた。チベット僧たちがこのような書簡を通じて「天によって王座を授けられた」と帰順を迫る清皇帝の尊大な態度に訂正を迫っていたことは明白であろう。

（3）ハルハと清朝の関係悪化と清朝とグシ＝ハーン一族の接近

順治3年春、内モンゴルのスニト部のチンギスは一族を率いて、清の支配を逃れてハルハに遁走した。この問題を契機にハルハと清朝との関係は急速に悪化していく（関根 2017: 3-5）。

10月6日に、ダライラマ、グシ＝ハーンの手簡が清廷に届き（DNBY vol. 2: 173-179）、以後チベットから届く手簡はこの二人の手簡が中心となる。

翌順治4年（1647）、2月15日に順治帝の即位以後初めて、チベットの僧侶各位（ダライラマ、パンチェンラマ、サキヤ、小フトクト、タクルン、ツェドン、ゲルツァブ、ドゥクパ）とグシ＝ハーンへ手簡が発信された¹⁹。これらの手簡はすべて同文で安否確認の短簡であるが、順治元年正月の尊大な形式は影を潜め、受信者を尊重する書式を取り受信者の名もハーンと同じ高さに抬頭されている。

3月29日にはダライラマ、パンチェンラマ他二名の手簡が到着する（DNBY vol. 2: 338-343）。ダライラマの手簡は長文であり、本題の部分においては「菩薩は〔衆生を救済するため〕転輪聖王となって生まれる」思想を繰り返す、中国の王座は文殊菩薩に加持されていること。したがって、順治帝も文殊菩薩の化身した法王として、人々を善に導き、三宝を頭上に拝し、仏教を興隆させることが善美の基礎である。」という旨を説いた。

パンチェンラマの手簡は「清皇帝を善行を積み増ししながら古のハーンの座についたことはとても良いことだ。また、「根本的な主」（*ijayur un ejen*）とは勝者ツォンカパである。したがってその教えを尊ぶことこそが今生と来世に良い道である。」と清皇帝が王座についたのは善行の結果であり、根本の主はツォンカパであると釘をさし（DNBY vol. 2: 338）、いずれも王は菩薩であり、仏教こそが真の主であると説いた。

11月25日に清廷に着信したジャサクト＝ハーンの手簡は、清に「政治を合わせて、互いに親族となりあって、ダライラマを招いて仏教をともに行おう」と清との関係の修復を試みる内容となっている（DNBY vol. 2: 367）。ただし、手簡の形式は発信者を前に出す尊大な形式をとっており、臣下に降る姿勢はみせていない。注目すべきはハルハと清朝の対立が小康状態になるとダライラマ共同招請の話が再燃していることであろう。

順治4年以後、チベットから届く手簡はダライラマ以下ゲルク派の僧侶とグシ＝ハーン一族に限られるようになり、順治5年（1648）に入ると両者間の手簡の往復が活発となる。1月18日にダライラマから再び仏教の興隆を勧奨する長文の手簡が届き（DNBY vol. 2: 377-382）、約二ヶ月後の3月10日には再びダライラマからの韻文手簡（DNBY vol. 2: 407-412）、同日、パンチェンラマ、小フトクト、グシ＝ハーン、メルゲン＝ジノン²⁰、グシ＝ハーンの妃、6子ドルジ・ドライバートルの手簡が着信した（DNBY vol. 2: 412～vol. 3: 6）。このうち、ダライラマ、パンチェンラマ、グシ＝ハーン、メルゲン＝ジノンは順治帝・ドルゴン双方にはほぼ同文の手簡を送り、グシ＝ハーンの妃は順治帝の妃に、ドルジ・ドライバートルはドルゴンのみに手簡を送っている。

中でもメルゲン＝ジノンが順治帝に送った手簡はいくつかの点で興味深い。まず、冒頭の吉祥偈の中で、ゲルク派が尊ぶインドの八人の聖人「瞻部州の六つの飾りと二人の最勝」（*rgyan drug mchog gnyis*）²¹並びに、ツォンカパ、パンチェンラマ、ダライラマというゲルク派の僧侶たちに帰依しており、彼の仏教に対する理解の深さが際立つ。さらに以下の引用文に見るように、メルゲン＝ジノンが清皇帝とグシ＝ハーンをそれぞれ文殊菩薩と観音菩薩の化身した法王として対置させており、このこ

とから、彼がハルハ同様に清の臣下に降るつもりはないこと、また、ダライラマのチベットに対する王権を認めていないことが分かる。（DNBY vol. 2: 417-418）²²。

力ある文殊の化身の大明ハーンの政治を奪い、中国をハーン、汝が支配した。慈悲の観音菩薩の化身、転輪聖王の仏教政治のチベット国を、我がハーンが支配した。汝二人のハーンが仏教政治を一つにした時、我々は皆非常に喜んだ（DNBY vol. 2: 417-418）。

これらの書簡に対する順治帝の返書はダライラマ、パンチェンラマ、グシ＝ハーンについては5月20日に（DNBY vol. 3: 11-13）、グシ＝ハーンの子供達へは6月29日に書かれた（DNBY vol. 3: 14）。このダライラマ宛書簡には招請が明文化され、パンチェンラマとグシ＝ハーン宛の書簡にはダライラマを招請したことが報告された。

ダライラマ、パンチェンラマ宛書簡は、受信者を尊重する書式をとり、ラマの前に空格をおいて敬意を表している。一方、グシ＝ハーン宛書簡は以前と同様に格下にだす書式であり、グシ＝ハーンの諸子——メルゲン＝ジノン、セチェン＝ダイチン²³、ホリマシ——宛の書簡に至っては、尊大な書式を用いた上、内容も臣下として扱う以下のようなものとなっている。

ハーンの勅書を オンボ＝メルゲン＝ジノン、オンボ＝セチェンダイチン、ホリマシ＝エルデニダイチンに下した。汝は内地の白帽（イスラム教徒）が反乱を起したのを聞いて、諸軍を率いてきたことは誠によい。（空格）私はよく承知した。汝ら三人が諸軍を率いて来て〔われわれの軍を〕助けたことを、（空格）私は後になって知った。汝は軍を城壁内に侵犯させてはならない。この勅書がついた後には本拠地に帰るように。（DNBY vol. 3: 14）

本書簡の中でみられるイスラム教徒の反乱とは、順治5年の閏4月に陝西省において勃発したイスラム教徒の蜂起を指すと思われる（石濱 1998: 106-107）。本書簡は順治帝がグシ＝ハーン諸子に命令を下す形になっているが、「城壁を越えるな」と釘を刺していることは、グシ＝ハーン諸子の軍隊が清朝の掣肘下でないことを示している。

順治5年（1648）の年末再びハルハ右翼が清朝麾下のトゥメト部を略奪したため、清とハルハの関係は再び悪化した（関根 2017: 12-13）。さらに山西省、陝西省、甘粛省でも相次いで反乱がおきていたため、清廷は各地に戦場を構え疲弊することとなった。

明けて順治6年（1649）8月8日に、ハルハからドルゴンと順治帝両者に届いた書簡は、変わらず無記名であり、和議には応じるが、三つの理由をあげて「参朝には応じられない」と記されていた（DNBY vol. 3: 64-67）。このうち最初の理由は以下にみるように高僧の言葉を挙げている。

私が参朝できない理由は、転生僧たちのお言葉である。「これら満洲・ハルハ・オイラトの政

治のために、汝は彼ら施主たちと互いに知り合いであるため、[北京ではなく]そこで知れ。西方（チベット）の政のため、施主・祈願主二人が支配するように」とというのが一つ目の理由である（DNBY vol. 3: 64-65）。

ちなみに、二番目の理由としては、ハルハ内部で相談して決めなければ内紛になるということ、三番目の理由は内地における疫病の流行が挙げられた。参朝は清朝への帰属の証とされる恐れがあるため、ハルハとしては避けたいところである。清皇帝は表向き仏教を尊崇することを表明している以上、僧侶の言葉に表立って反論しづらい。それを考慮してハルハは参朝ができない理由の一番に僧侶の言葉を挙げたと思われる。

（4）招請決定とともに始まる清朝の強権化

ハルハからの書簡が到着した二日後の8月10日、ダライラマから順治帝に二通（一通は韻文、一通は散文）、ドルゴンに一通、パンチェンラマから順治帝とドルゴンに各一通、グシ＝ハーンから順治帝に一通、摂政（Mo.santibba）²⁴からドルゴンに一通の書簡が清廷に着信した（DNBY vol. 3: 68-80）。

ダライラマの散文の書簡は牛年（1649）の二月にポタラ宮から発信されたもので、書簡の末尾に「私が宮殿で会見すること。辰年（1652）の夏である。」と書き添えられている（DNBY vol. 3: 73-75）。また、グシ＝ハーンの手紙には「仏教興隆のためダライラマのおでましに協力する」旨が記されている。

なぜこの時期に至ってダライラマが清の招請に応じたのかは、チベットの内部の情勢、すなわち、ダライラマ、グシ＝ハーン、摂政三者間の権力構造の推移についての分析が必要であり、本稿のテーマとは異なるためここでは詳述しない。前述したように清のチベット政策は基本的には明朝に倣っており、明朝は三宗派の代表に最高位の称号を贈っていた。もしゲルク派ただ一宗派が清朝に参朝すれば、他宗派に対するゲルク派の優位を内外に示すことができる。この時その必要がゲルク派にあったということは確かであろう。

これらの書簡に対する清皇帝の返書はすべて10月7日に記された（DNBY vol. 3: 87-94）。特筆すべきは、ダライラマに対して順治帝は初めて、「皇帝の勅書。一切智者持金剛仏ダライラマの御前に送った。」（*huwangti yin jarliy bicig*）と発信者を前にだす尊大な書式を用い、さらに「皇帝」号（下線）を使用したことである。ダライラマの参朝が決定すると同時に書簡の形式が中華世界よりになっていくことは興味深い。

さらに、清廷からグシ＝ハーン一族に送られる書簡の内容もより高圧的になっている。まず、グシ＝ハーン宛の書簡において、ハルハがこれまでいかに清朝から見て問題を起こしてきたかを縷々述べ、ともにハルハを敵視するように要求している（DNBY vol. 3: 88-90、関根：14）。さらにグシ＝ハーンの諸子宛の書簡では、ムスリム蜂起の際に彼等が西寧の町を包囲したことを賞賛し称号を授け、つまり臣下として扱った（DNBY vol. 3: 92）。前述したようにグシ＝ハーンの諸子による西寧の包囲は、

清朝の意を受けて行ったものではない。しかし、彼等に一方的に称号を授けるのは、清朝から見た青海ホシュートのあるべき姿を示した、とみるべきであろう。

順治7年（1650）2月2日、清朝はハルハ・オイラトとの交易を禁止し、4月12日付書簡でオチルト＝タイジに対してハルハと断交するように要請した²⁵。経済封鎖の効果か、10月25日着信のハルハの左翼の2ハーンとダンジンラマの書簡には、「過去の言葉や行為を追求して言い合っても言葉が多くなるので、……信頼できる言葉で誓いをたてるため」大臣たちを送った、と緊張を緩和させる内容の書簡が着信している（DNBY vol. 3: 165-166）。

順治8年（1651）1月12日、順治帝は全親王にむけて、前年暮れに逝去したドルゴンの罪を列挙し、その治世を否定し親政を開始した（DNBY vol. 3: 183-193）。

3月8日には清廷からダライラマ、パンチェンラマ、グシハン、摂政に宛てた書簡には、辰年の7月にダライラマとの会合を希望すること、トンサン国師（Mo. tobtsang güsi / Tib. don bzang gu shri）を招聘使として送ったことが記された（DNBY vol. 3: 242-247）。本書簡は、発信者の名前を先に出す尊大な書式ながら、「～の御前に」という丁寧語も用いており、ダライラマの名前は順治帝を意味する「ハーン」と同じ高さに抬頭されている（DNBY vol. 3: 242-243）。トンサン国師は清初の二大勅建寺、實勝寺と護国四塔四寺両方の碑文のチベット語訳を担当した僧である（石濱 2011: 46, 48, 64）。

10月11日に清廷に着信したオチルトタイジの書簡には「ハルハに対して共同して敵対せよ」との清の要請に対する返答はなく（DNBY vol. 3: 298）、その六日後に順治帝は今度はジュンガルのパートル＝タイジに対して、「ジャサクト＝ハーンを保護すれば清が侵攻した時ハルハとオイラトの区別がつかないので平和が敗れるぞ」と恫喝する書簡を発信している（DNBY vol. 3: 299-300）。ダライラマの招請が具体化するにつれ、順治帝はダライラマの後見勢力であるホシュート部やジュンガル部に、ハルハと敵対するように強制していたことが窺える。

この年の11月、順治帝の親政を記念した一塔二寺が北京の三カ所で竣工した。一塔二寺には同文の碑文が建立されたが、先行する實勝寺、護国四塔四寺碑文と異なり、仏に関する言葉を抬頭するなどの特別な配慮はみられず（石濱 2011: 57-63, 278）、ここにも清廷の仏教に対する敬意の低下をみる事ができる。

順治9年（1652）、2月5日に順治帝はダライラマに宛てた書簡で、ダライラマを迎えすべく理藩院からシャジダラを派遣したこと、この他にも礼部・兵部・戸部・工部から派遣した役人の名を列記している（DNBY vol. 3: 312-313）。さらに、8月11日に清廷に着信したグシ＝ハーンの書簡には、ダライラマを迎えるためのプロトコールが具体的に指示されており、その後の清朝の迎接はほぼこれと一致するため関係する部分を引用する。

（前略）往事のハーンとラマお二人が会合した時と〔今回は〕同じではない。今（空格）ダライラマを可能な限り尊重して命令をだすなら、誠に良いであろう。私の考えでは、ウルスの端において官僚に迎えさせろ。その後、諸王に迎えさせろ。（抬頭）ハーン自身はタイガ²⁶において〔ダ

ライラマと] 会合するなら誠に良いであろう（DNBY vol. 3: 337）。

ダライラマの護衛はラサから青海まではグシ＝ハーンの子供たちが交代で行い、アムド（青海）からは清朝から派遣された理藩院侍郎シャジダラがつきそったため²⁷、グシ＝ハーン一族と清朝の考える「ウルスの端」すなわち国境は青海地域であったことがわかる。以後ダライラマの書簡の文書は旅程の報告など実務的な短信が増えていく。具体的な経緯については先行研究に詳しく述べられているため、迎接の威儀に関わる部分に焦点をあてて見ていこう。

8月13日に順治帝がダライラマに宛てた書簡には「長城外は治安が悪いので親王を派遣する、治安が改善したら自ら出向く」ことが記された（DNBY vol. 3: 338-339）。つまり、ここまではグシ＝ハーンが提示したダライラマ迎接の威儀——青海からの官僚によるエスコート、親王の出迎え——などは守られていた。8月29日に着信したダライラマの書簡には、フフホトに到着したこと、内地は疫病が流行しているのでタイガがフフホトを会見の場にする、と記されており（DNBY vol. 3: 341-342）、会見の地としては依然タイガが想定されている。

(5) ダライラマ迎接に対する清廷の熱量の低下

しかし、9月3日宮中でダライラマの迎接をめぐる著名な議論がおこった（『世祖實録』巻68: 1a-2a）。順治帝が臣下に「ダライラマは三千人の従者をつれている。今年は歳入不足なので内地に大人数をいれるのは不利益である。しかし、辺外に迎え出なければダライラマは怒って帰国してしまい、そうなるとハルハも帰順しない。迎えにいくべき否か所見を述べよ」と問うと、満洲人の臣下はダライラマを辺外に迎えることを主張し、漢人の臣下は天下国家の主がラマを迎接することはない。ダライラマを辺外に置いて代理人に金銀をおくらせればよいと答えた。

ここで注目すべきことは、清廷は内地でダライラマを迎えることに前向きでなく、漢人官僚に至っては会合が実現しなくてもよいとまで考えていたことである。これは清廷のダライラマ迎請の目的は表向きに掲げていた仏教の教えを聞くことにはなく、また、冊封でもなかったことを示している。推測できる可能性としては、清朝はダライラマの調停の下、ハルハとの関係を好転させようとしたものの、ハルハが応じなかったため、ダライラマ迎請の熱量が下がったと考えられるが、ハルハの具体的な動きが分からないため断言はできない。

この件はさすがに即決できなかったと見え、9月11日に順治帝が発信したダライラマ宛書簡では、まだタイガにまで出向く意志が記されており（DNBY vol. 3: 343-344）、9月21日に着信したダライラマの書簡は、会見の地がタイガであることを改めて確認している（DNBY vol. 3: 346-347）。しかし、9月29日に至り、有名な欽天監の警告により、皇帝のタイガ出御は中止となる（『世祖實録』巻68: 21b-22a）。しかし、この中止がダライラマに伝えられたのはさらに遅い10月13日付書簡であり（DNBY vol. 3: 349-350）、皇帝が長城外に迎えに出ない理由は治安の悪化に帰された。11月6日に着信したダライラマの書簡は「タイガまでいけるように障害を除くよう努力しろ」と内地での会合に不

満をみせている（DNBY vol. 3: 354-355）。

その十日後の11月16日に順治帝はトシェート＝ハーンとセツェン＝ハーンに再び尊大な書式で勅書を発信し、これまでと同じく奪った家畜の返還を迫り、主立ったノヤンの参朝を促した（DNBY vol. 3: 356-359）。ダライラマの会見直前に、清朝がハルハに参朝要求をし続けていることは、清朝のダライラマ迎請の目的がダライラマを政治利用してのハルハの帰順にあったことを暗示している。結局ハルハは参朝することなく、實録の記事によると12月5日北京の南苑でダライラマを迎えた宴会が執行された（『世祖實録』巻70: 13b）。

翌順治10年（1653）1月18日にはダライラマが帰国の意志を表明し、ふたたび清廷ではダライラマに「[おそらくはハルハ・清関係] 情勢について意見を聞くべきか」について議論が行われた。しかし、ここでも「我が王朝は天の助けでこの大業をなしとげ、その時にラマはいなかった。意見を聞く必要はない。冊封すればいい」などの意見がだされ（『世祖實録』巻71: 13b-14a）、滞在最後に至っても仏教界に対する尊重の姿勢は見られなかった。2月18日には大和殿でダライラマの送別の宴会が催され（『世祖實録』巻72: 7a）、4月22日には辺外にいるダライラマとグシ＝ハーンに中華的色彩の濃い称号と金印・金冊が授与された（『世祖實録』巻74: 12a-13a）。

おわりに

崇徳1年（1636）、太宗ホンタイジはチンギス＝ハン直系のチャハルを制圧した後、国号を清に変え「モンゴルの王座を天が自分に賜った」と自尊しハルハに帰順を呼びかけ、ハルハやオイラトとともにダライラマの招請計画を始動した。当初、清廷は仏教に対する理解は浅いながらも、仏教界に対して實勝寺碑文にみるように仏を抬頭し自らをその庇護者として一段低く位置づける、あるいは、チベットの高僧に発信する書簡は受信者に敬意を払う書式をとるなど一定の謙虚さがあった。一方、チベットの高僧から清皇帝への書簡は共通して、「菩薩は人々を幸せにするために転輪聖王となって生まれる、あなたが全人の王になれたのは前世の善行の結果である。」という仏教の王権思想を説き、ハルハも僧侶の言葉を盾に参朝を拒んでいた。つまり、チベットの高僧たちはこれらの書簡を通じてホンタイジに仏教思想への理解を深めさせ、「天から王権を授かった」という尊大な態度をたしなめていたと思われる。しかし、チンギスのハルハへの脱出問題を通じて清朝とハルハの関係はさらに拗れ、ダライラマ共同招請計画は具体化しないまま時がすぎた。

丑年2月（1649）付けの書簡でダライラマが、辰年（1652）の夏に参朝を表明したことで情勢は一気に動きだした。興味深いことには、ダライラマの参朝が決定すると同時に清朝がチベットの高僧たちに発信する書簡が尊大な書式に変化し、ダライラマの後見勢力であるグシ＝ハーン一族に対しハルハとの対決を強要し、グシ＝ハーンの諸子を臣下のように扱い始める。

清朝がダライラマを迎接する経緯をみると時間が経過するにつれてダライラマとの会合への熱量が低下していく。始めこそグシ＝ハーンが主張したプロトコールに従っていたものの、ダライラマがフフトまで迫ると、皇帝とダライラマの会見が流れてもいいという空気すら流れ始めた。このことか

ら、清朝がダライラマを招聘した目的が表向きの理由である仏教の興隆にはなく、前述したようにハルハの帰順を誘うための政治利用であった、という推測が現実味をもつ²⁸。清朝にとってダライラマの来訪は、ハルハの参朝が実現しないのであれば、多額の費用がかかる接待イベントでしかなかった。つまり、チベットの高僧たちが提示してきた菩薩王思想と、清朝が自尊する王権天授思想は最後まで交わることはなかったのである。

最終的にダライラマは北京を訪問し、清朝はダライラマとグシ＝ハーンを「冊封」した。このことをもって中華帝国の論理が勝利したと見るむきもあるが、鈴木1962も指摘する通り「冊封」は授ける側の一方的な主従関係の押しつけであり、受けた側の帰順を証明するものではない。それは、その後の清朝との書簡の中でダライラマ5世はこの称号を用いておらず、グシ＝ハーンもダライラマから授与された護教法王（*Śasin i bariyici nom um qayan*）号を変わず名乗り続けていることから証明される²⁹。

最後になるが、ダライラマのモンゴル・北京行は中央ユーラシアの諸民族に観音菩薩ダライラマの存在感を示しその後のダライラマ政権の強勢につながるという十二分な成果をだした（石濱2001: 85-93）一方、清朝がダライラマを軽んじたことは清朝とハルハ・オイラトとの心理的な距離を広げ、後の両者の対立へとつながっていく。

※モンゴル語の読解に際して前野利衣氏に多数のアドバイスを戴いた。ここに謝辞を呈すると共に最終的な読解の責任は筆者に帰するものとする。

注

- 1 ダライラマ五世の北京行の経緯と同時期におけるチベット・清関係についての分析は、鈴木中正（1962）が、『太宗實録』並びに『世祖實録』を用いて詳細に行っている。欧米の代表的な研究としては Ahmad 1970: 163-193 がある。一方、郭美蘭（1997）が第一歴史档案館に所蔵された満洲文、モンゴル文の一次史料を用いて、ダライラマ五世の北京行の経過を清の視点から明らかにした。一方ハルハ・清関係の視点からダライラマ招聘に言及したのが、達力扎布（2011）、斉木徳道爾吉（1998）である。
- 2 影印版には複数箇所に落丁、乱丁があり、第一歴史档案館に収蔵される原本の確認が必要な場合がある。原本は159の細目から構成されており、形状は冊子体から書簡一通に至るまで様々である。
- 3 ダライラマ発信の書簡はサンスクリット語の美称でチベット暦の月日を表現しており、清発信の書簡では陰暦に基づき一年を四季でわけ、一季を孟・仲・季と分けた月の記載法をとっている。清廷に発着信した書簡の日付は同時に発着信した書簡群の最後の書簡のみに記されている。
- 4 ダライラマ5世の書簡に共通する構造については石濱2001: 170-173を参照。高僧は自らの名を記さず、名乗っても一比丘などと謙遜した表現を用いる。
- 5 グシ＝ハーン（1582-1654）はオイラト四部の一つであるホシヨト部出身で、1637年にダライラマから護教法王（*Tib.bstan 'dzin chos kyi rgyal po / Mon. Śasin i bariyici nom un qayan*）を授与され「ハーン」となった（石濱2001: 111表A no. 2, 114-118）。1642年に中央チベットを軍事制圧しその土地をダライラマに布施した。
- 6 グシ＝ハーンの甥であり、ホシユート部本家の継承者である（石濱2001: 111表A no. 7）。
- 7 DNBVに含まれるダライラマから清皇帝宛に発信された書簡のほとんどはダライラマ5世全集に収録された書簡群（D5Y）に、対応するチベット語書簡を確認することができる。

- 8 清朝においてダライラマの書簡が正確に読解されていなかった事例としては、後述するダライラマから清廷に届いた最初の書簡の冒頭において、ゲルク派の開祖ツォンカパの名、ロサンタクパ (*blo bzang grags pa*) が固有名詞として扱われず直訳されて地の文となっていることなどが一例として挙げられる。
- 9 ツァン地域を支配してゲルク派と対立していた本名テンキョンワンポ (*bstan skyong dbang po*) を指す。ゲルク派の教敵であるカルマ派の施主であり、シガツェを本拠として中央チベットに強権をふるったが、1642年にグシ=ハーンに破れて死んだ。
- 10 この九通は DNB Y vol. 1: 367-379 に収録されている。共通する招聘の文面は以下のようなものである。「往事のハーンたちの打ち立てた仏教政治 (*törü sasin*) の伝統を思い、多くの有情をはっきりと導くことのできる、賢者・行者を招くため使者を派遣した。」
- 11 ダライラマの称号のカルマバの称号との相似性については石濱 (2013) を参照。
- 12 DNB Y vol. 2: 3-4. 出版本の中で本書簡の冒頭一ページは落丁しているが、原文書には存在する。
- 13 1658年にダライラマからダライ=ホントイジの称号を授与されている (石濱 2001: 111 table A no. 4)。
- 14 グシ=ハーンの二妃の人物比定については石濱 1998: 111-112 参照。
- 15 『ダライラマ5世自伝』及び『バクサムジョンサン』ではセチェン=フンタイジ (*se chen hung tha'i ji*) 名で記される。
- 16 DNB Y vol. 2: 3 は *jinwang* を「金王」と解釈するものの、書簡中にホントイジと順治帝は「満洲のハーンとその子」と表現されているので、ドルゴンの爵位である「親王」と解釈した。
- 17 ゲルク派の大僧院デブンから発信されているため、小フトクトはゲルク派の庇護下にある幼少の転生僧と思われるが、人物比定はできなかった。
- 18 具体的な経典や論書の典拠については石濱 2001: 8-11 を参照。
- 19 DNB Y vol. 2: 308-318 所収。前述した順治3年8月25日にチベットから着信した書簡群に対する返信である。
- 20 メルゲン=ジノンはグシ=ハーンの第五子イルドゥチと推定される (石濱 2001: 153)。
- 21 六つの飾りとは *Nāgarujana*, *Āryadeva*, *Asaṅga*, *Vasubhandu*, *Dignāga*, *Dharmakīrti* を、二人の最勝のお方とは *Shākyaprabhā* と *Guṇaprabhā* を指す。
- 22 『華嚴経』の「入法界品」は観音菩薩は南海の補陀洛山に、文殊菩薩は東方の清涼山に止住していると説く。11世紀以後に成立するチベット年代記においては、チベットは観音の教化の地であり、過去に出現した聖王や高僧を観音の化身であると説く。また、中国の山西省五台山は清涼山、すなわち文殊菩薩の聖地とみなされてきた。
- 23 グシ=ハーンの第2子 (Sato 1986: 448)。『ダライラマ5世自伝』及び『バクサムジョンサン』の系図ではセチェン=フンタイジ (*se chen hung tha'i ji*) と表記される。
- 24 10月7日付の本書簡に対する順治帝の返書の宛名は *sdipa* と表記されているので、*santibba* は摂政を意味する *sde pa*、あるいは管財人を示す *phyag mdzod pa* の誤写であろう。この宛先はおそらくはダライラマ5世の摂政 (*sde pa*) ソナムラプテン (*bsod nams rab brtan* : 1595-1657) であろう。
- 25 オチルトタイジ宛順治書簡は DNB Y vol. 3: 120-125 に所収。この順治帝の書簡はオチルト=タイジの先行する書簡 (DNB Y vol. 3: 117-118) を引用しているが、その書簡の着信日は順治帝が返書を書いた十日後の4月22日になっているので、どちらかの日付が誤りと思われる。
- 26 郭美蘭 1997によるとタイガは現在の山西省涼城。フフホトの東南、大同の東北に位置する。
- 27 *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, *Dalai lama V. za hor gyi ban de ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i 'di snang 'khrul pa'i rol rtsed rtogs brjod kyi tshul du bkod pa du ku la'i gos bzang glegs bam dang po*. 'bras spungs dga' ldan pho brag Ed. 183b4.
- 28 『世祖實録』卷68: 9月3日, 卷71: 1月18日。
- 29 順治11年6月20と22日に清廷に着信したグシ=ハーンのものに金印授与と賞賜に対する礼状にも、清由来ではなくダライラマ由来の称号が記されている (DNB Y: vol. 4: 153-159.)。

略号と参考文献

- DNBY: 『清内秘書院蒙古文档案』 第一歴史档案館所蔵：中国第一歴史档案館・内蒙古自治区档案館・内蒙古大学蒙古学研究中心編（2003）『清内秘書院蒙古文档案彙編』（*Cing ulus-un dotuyadu narin bicig-ün yamun-u Mongyul dangsa ebkemel-ün emkidkel.*）内蒙古人民出版社
- D5Y: ————. *rgya bod hor sog gi mchog dman bar ba rnams la 'phrin yig snyan sngags su bkod pa rab snyan rgyud mang.* 289 fols., *The Collected Works of Dalai lama* vol. 12.
- PSJZ: *ye shes dpal 'byor, sum pa mkhan po. 'phags yul rgya nag chen po bod dang sog yul du dma pa'i chos 'byung tshul dpag bsam ljon bzang.* 1748. usutu Ed. 317fols.
- 『世祖實録』：『大清世祖章皇帝實録』 乾隆本
- 石濱裕美子（1998）「ダライラマ招請の背景にある順治5年の清モンゴル関係について」『史滴』 20: 100-120.
- （2001）『チベット仏教世界の歴史的研究』 東方書店
- （2011）『清朝とチベット仏教』 早稲田大学出版部
- （2013）「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』 no. 24: 1-18
- 郭美蘭（1997）「五世達賴喇嘛入觀述論」『中国辺疆史地研究』 2: 33-41
- 佐藤長（1986）『中世チベット史研究』 同朋舎
- 鈴木中正（1962）『チベットをめぐる中印関係史：十八世紀中頃から十九世紀中頃まで』 一橋書房
- 関根知良（2017）「順治朝における清朝とハルハの交渉過程——モンゴル語書簡を中心に——」『満族史研究』 16: 1-28
- 達力扎布（2011）「清太宗和清世祖对漠北喀爾喀部的招撫」『歴史研究』 14: 50-62
- 齊木徳道爾吉（1998）「1640年以后的清朝与喀尔喀的关系」『内蒙古大学学报』 4: 12-20
- Ahmad, Z. (1970). *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*. Serie Orientale Roma XL.
- Ishihama Yumiko