平野聰著

清帝國とチベット問題

石濱　裕美子

『清帝國とチベット問題』は、國際的に知られたチベット問題をその歴史的淵源に遡って考察しようとしたものである。本書は、清朝の最盛期において清朝とチベット・モンゴルとの間に存在したという「ナショナリズムの原型」や多民族からなる「版圖統合」の成立から瓦解までをテーマとしている。

各章の具體的な内容を要約すると、第一章「『中華世界』と清帝國」において、清帝國について從來語られてきた體制論を列擧し、それらを「無效」とし、第二章「清帝國の統合における反華夷思想と文化政策」においては「多民族統合」の論理が形成されたことをのべ、第三章「堯舜に並び超える『皇清の大一統』――その光と陰」においてはその論理が完成したもののすぐに斜陽がはじまったことを、第四章「『自治』論の時代」においては、その結果、清朝宮廷においてチベットの自治を認める議論がおきたことを、第五章「英國認識とチベット認識のあいだ」では、民族の統合が帝國主義諸國の侵攻により瓦解したことを示す。

本書を一讀して氣付くことは、テーマとなっている清朝期の「版圖統合」なるものが、説明も證明も行われないまま、所與のものとして扱われ、圖表化などがなされているということである。學術論文である以上、一次史料の記述を積み上げ、それを歸納ないし演繹した後に、新しい概念の構築なり、圖表化なりを行う姿勢が要求されようが、本書においては殘念ながらそのような手法はとられていない。證明もされず形もあたえられない「統合」なるものを扱うため、平野氏の論法も至るところでほころびが生じており、たとえば、第一章で「儒學・佛教・イスラームいずれの發想に基づく王權の理念系にも收斂しなかった清帝國のありかたは、決して特定の發想に固執することなき、より高次元の自意識・世界觀に支えられたものであった」と斷言しているにも拘わらず、その理念なるものを雍正帝の「言説」より抽出しはじめると、途端に「一體何が帝國によって承認され、さらには統合原理として強力に擁護されるのか、あるいは『風俗の亂れ』『淫祠』『邪教』として差別や排斥を受けるのか、それを決定づける基準は實は曖昧であった」（第二章）とトーンダウンしていく。

つまり、氏は「民族・宗教をこえた民族統合」なるものの證明に客觀的にいって成功していないのである。

さらに、チベット史に關して先行研究との關係について述べると、筆者はかつて、滿洲語・チベット語・モンゴル語の一次史料を用いて、滿洲・チベット・モンゴルの間にはチベット佛教に基づく共通の價値體系、政治空間が存在していたことを指摘し、それを「チベット佛教世界」という言葉で表現した。[1] 一方、平野氏は主に第一章の「轉輪聖王としての清皇帝」という節中において、チベット・モンゴル世界に對する際の清皇帝の轉輪聖王としてのあり方について述べるのであるが、大局的に見れば筆者がチベッ

ト佛教世界と稱したものとほぼ同じ内容のものをなぞっている。

筆者と平野氏の相違點を擧げれば、平野氏がこのチベット佛教の上に先述の「多民族統合」というさらに高次の世界を措定していること、佛教に關連する事柄において誤った説明を繰り返していること、皇帝は轉輪聖王である以前に、その本質が文殊菩薩であるという點が考慮されていないこと、などがある。

佛教思想に關する誤りの一例を示せば以下のようである。平野氏は乾隆帝があらゆる文化を共存させる思想を持っていたことを示すために、承德の普寧寺にたつ乾隆帝御製の碑文の一文を引用し、以下のように解釋する（以下に引用する平野氏の文は（　）内の文言に至るまで原文のままである）。

「我は普賢の言を聞き、華藏（中華とチベット）は莊嚴の海たり。一つ一つの法界を見ると、現佛が雲の如く集まる。一切は群生を化し、莊嚴は此より出る。西土と震旦（漢地）は、究竟のところ同異なし。」

この文の意味を理解できる人がいたとしたら問題である。なぜなら、この文は

我聞普賢言、華藏莊嚴海　是毘盧遮那、往劫修行處。種種寶光明、大雲遍一切　舍身等塵刹、以昔願力住。遍十方國土、出苦向菩提　方便示調伏、世界所有塵。一一見法界、現佛如雲集、此是如來刹、大願周法界。一切化羣生、莊嚴從此出。西土及震旦、究竟無同異。

という原文の傍線部のみを譯しているからである。さらに訓讀も間違っており、あまつさえ、肝腎の「華藏」（中華とチベット）という言葉の解釋も誤っている。「華藏莊嚴海」は『華嚴經』に説かれる毘盧遮那佛の君臨する多元的世界、蓮**華藏**世界を指し、「中華とチベット（西藏）」ではないのである。この一文が『華嚴經』に基づくことは、ここでは省かれている冒頭の一文「復依普賢世界品而述偈言」の「普賢世界品」が、『華嚴經』第一會「菩提場會」中の「普賢三昧品」と「世界成就品」を指すことよりも明らかである。

また、平野氏は清皇帝の轉輪聖王としての側面ばかりを強調し、皇帝が同時に文殊菩薩の化身としてもふるまっていたという點に注意をはらわない。しかし、後述するように、清朝皇帝が文殊菩薩の化身であるという思想は、清・チベット關係を考える上で、非常に重要な意味を持つ。氏が轉輪聖王と文殊菩薩の關係を整理できなかった理由の一つはチベット佛教圏における王權思想――菩薩思想――に對する理解の淺さが一因となっているものと思われる。それは彼が、ダライラマやパンチェンラマのような、生まれ變わりによってその座を繼承する高僧を、チベット世界ではそれに當たる言葉のない「活佛」「靈童」という中國語で表現することよりも明らかである。

「轉生する高僧」のことをチベット語ではトゥルク（sprul sku）といい、モンゴル語の直譯ではフビルガン（qubilyan 呼必勒罕）という。これは佛教用語の「化身」という言葉にあたり、法身（時間・空間を越えた佛の意識）が現世に示現する存在を指す。佛教において、佛の境地（菩提）とは最高の位であり、この位に至ると輪廻を解脱するため、二度とこの世には生まれ變わら

ない。一方、この世にあえてとどまり人々を救い續ける存在としては菩薩という存在がある。つまり、チベット佛教世界ではダライラマを觀音菩薩の化身といい、乾隆帝を文殊菩薩の化身と尊稱することはあっても、「生き佛」を意味するような言葉で表現することはないのである。ダライラマ一世傳の冒頭の言葉を借りれば、彼ら轉生僧は「あくまでも月（佛の境地）の影（化身）」にすぎないのである。

チベット佛教世界で重視される『般若經』には「菩薩は目的をもって生を取り、自在なる力をもつ轉輪聖王の一族に生まれ、命あるものを佛教に導く」という有名な一節がある。この思想に基づきチベット佛教圏では、皇帝や王を菩薩の化身と考えてあがめ奉る。しかるに、チベット佛教圏にとって非常に重要な菩薩思想を平野氏は曖昧にしか理解していないため、轉生する高僧たちを活佛といい、轉輪聖王としての清皇帝については述べても、文殊菩薩としての清皇帝についてはほとんど觸れるところはない。さらに清皇帝を「文殊菩薩の化身した轉輪聖王」という意味で菩薩王と呼ぶならまだしも、「菩提王」などと表現する。佛の境地を表す菩提（bodhi）を王に冠して何を表現しようとしているのか説明が必要であろう。

清朝とチベットの關係は氏も認めているようにチベット佛教を媒介としてなりたっていた。その佛教に對する理解が淺いままで「チベット問題」を論じることはいかにも危ういことといえよう。この問題についてはさらに後述する。

以上は第一章からの具體例であるが、その他の章についても從來の研究をなぞったものが目についた。たとえば、第三章においては「皇清の大一統」に内在された危機が縷々述べられるものの、滿洲人の固有文化（武）が廢れ、また官僚・軍人が腐敗したこと、康熙・雍正・乾隆というバランス感覺にすぐれた皇帝でなければ清帝國の安定は維持できなかったなどの指摘は、内藤湖南の『清朝衰亡論』あるいは宮崎市定『雍正帝』の論をほとんど出るところはない。

また、平野氏の史料操作のあり方にも問題が見受けられた。平野氏が文末に擧げた引用文獻を見ると、漢文史料ばかりであり、モンゴル語・滿洲語・チベット語で記された史料が一つとして擧げられていないことに氣付く。チベット・モンゴルと清朝の統合なるものを説く本書の中に當該民族であるモンゴル人・チベット人・滿洲人の言説がまったく登場しないことは本書の大きな問題點と言えよう。

清朝と他民族との歴史を檢證する際に、漢文史料だけを用いることが、いかに危險であるかはよく知られている。

滿洲人は朝鮮人、中國人、モンゴル人が混在する遼東平野を故郷とし、これら歴史ある三民族にもまれながら國家を形成した。そのため初期の頃より異文化に對して敬意を表することに屈託なく、その攝取についても柔軟であった。これは、中華思想に基づいて異文化を蔑視し、外交に際して無用の軋轢を生じる漢人の外交術とは好對照をなす。滿洲人は國家を擴大させていく過程で、多くの異文化と接したが、その際、自分がその時々に向かい合う民族の論理に合わせて自らの姿を演出した。つまり、清朝皇帝に關して言えば、儒教官僚を前にしては中華皇帝、チベットやモンゴルの高僧達の前では文殊菩薩轉輪聖王、滿洲人たちの前では滿

洲ハンとして君臨したのである。[2] マルチリンガルな國際人が向きあう集團の構成内容によって使用する言語を本能的に使い分けるように、清朝皇帝は相手に合わせて言語やコード大系の内容を自在にスイッチすることにより、他民族との圓滑な交流を圖った。その結果、清朝皇帝を始めとする滿洲人支配層は、モンゴル語・滿洲語・漢語・チベット語を理解し、中國文化人であると同時に、チベット佛教徒であり、狩獵に秀でた滿洲武人であるという複數のペルソナを有するようになった。滿洲人の異文化順應力、及び外交能力の高さを示す一例として雍正帝の十七子であり、雍正十三年（一七三五）にダライラマ七世のもとへ奉使した果親王の例を擧げてみよう。

一七三五年、果親王は雍正帝の命を受けて、北京からダライラマ七世の滯在する東チベットのガルタル（mgar thar）に向かった。この奉使旅行の途上、親王は漢人居住域を通過する際には名所舊跡で漢詩を讀み、揮毫し、書畫を書くなど中國文化人として振る舞い、中國文化圈を離脱してチベット文化圈に入りダライラマ七世のもとに至ると、ダライラマより低い座席について法を授かるというチベット佛教徒の姿になった。漢文文獻だけを用いて果親王を檢證すれば、中國文化人以外の何者にも見えないが、モンゴル語やチベット語の史料から描き出される彼の人間像は敬虔なチベット佛教徒である。[3] 以上の事實について、果親王が二つの文化圈を往來し、どの世界においても完璧なエリートぶりを發揮したと結論することはできても、この二つの文化圈をより高次に統合する理念をもって外交していたとも、チベット佛教文化圈を中國文化圈が版圖統合していたとも結論づけることはできないであろう。また、漢文史料だけを用いて果親王を見る人は、果親王が漢詩や日記の中で中國人を「華人」、チベット僧を「蕃僧」と表現するのをみて、彼を中華思想の持ち主と速斷するかもしれない。一方、モンゴル語、チベット語史料から彼を見るものは、敬虔なチベット佛教徒として彼を位置づけよう。一つの言語、特に中華思想の影響を受けやすい漢文史料だけを用いると現實がどれだけ偏ってみえてくるかが、この一例をもってしても理解できよう。

つまり、清朝の支配層が漢文で發したアナウンスは、そもそも漢人を對象にしたもので、そこで語られている内容も漢人が理解できる思想――それが他民族について言及するような場合は當然、中國を中心とし關係するすべての他民族を周邊・目下におき、**その關係の實態の如何にかかわらず**、中外一體と主張する中華思想――が要素として混入してくることは、ある意味當然なのである。この滿洲版の大同思想の存在が、モンゴルやチベット地域における「實效的な版圖統合」の存在の證明にならないことは言うまでもない。なぜなら、滿洲皇帝はチベットやモンゴルに對してアナウンスを行う場合にはまったく違う世界觀に基づいていたからである。

ここで、本書が乾隆帝の轉輪聖王としての位相にばかり目を奪われ、その本質が文殊菩薩であることを輕視している、という點を思い出してもらいたい。文殊菩薩は、チベット佛教のパンテオンにおいて佛の智慧の化身として崇拜され、同じく佛の慈悲の化身である觀音菩薩、佛の力の化身である金剛手菩薩とともに、三部の守護尊（rigs gsum mgon po）と信仰される。これらの三菩

薩の間には何らの上下關係も中央・周邊の關係も存在しない。そしてこの三菩薩は、一七世紀に入ると、文殊菩薩は中國の守護尊として、觀音菩薩はチベットの守護尊として、金剛手菩薩はモンゴルの守護尊として、チベット佛教に基づく三民族の統合を象徴するものとなった。したがって、乾隆帝が滿洲・チベット・モンゴル三民族に對して、自らを文殊菩薩の化身としてプレゼンテーションすることは、觀音菩薩の化身であるダライラマ、金剛手菩薩の化身であるモンゴル王侯と、同じ佛教を護持しつつ共存する姿勢を示したものに他ならない。[4] この世界觀が漢文文獻に現れる、中國を中央に、チベット・モンゴルを外においた上で、中外一體をとく世界觀と、まったく共存しえないことは明らかであろう。

このように、滿洲皇帝は對する民族が變わるたびに、相手の世界觀に合わせた關係を結んでいたため、客觀的にいって、これらの民族の上に「版圖統合」や現在の中國にもつながる「ナショナリズム」の原型のようなものが存在した可能性は非常に低いのである。

平野氏は「清帝國のチベットに對する權力關係を小さく見ようとする發想は、歐州人の主權國家的な視點から當時の歴史的關係を解釋するものである……支配されたチベットを非歴史的に救い出そうとする一面的なものである」と切って捨てる。しかし、平野氏が版圖統合の實態を證明していない以上、「清帝國のチベットに對する權力關係を大きく見ようとする發想は、漢文史料の影響を受けた人が中華思想的な視點から當時の歴史的關係を解釋するものである……支配されたチベットを非歴史的に正當化しようとする一面的なものである」と返されても仕方ない狀況である。

平野氏の引用史料に關しては、漢文のみであるという問題點以外に、二次的な史料ばかりを用い一次史料を用いていないという問題點もある。平野氏が本書の中でしばしば引用する『皇朝經世文編』や『大清十朝聖訓』などは、一次史料ではなく編纂史料であるため、學術研究に用いるに適當な史料とは言い難い。たとえば『大清十朝聖訓』は、歴代清朝皇帝の諭旨を集めて編纂したものであるが、この書に編纂される過程で皇帝の言葉はその發言がなされた時代狀況からも、聽衆からも切り離されてしまう。これでは當該發言の史料批判を行うことができず、したがって歴史的意義を斷ずることも不可能である。『毛澤東語錄』を用いて現代中國史が研究できないのと同じ理窟である。

ある皇帝の諭旨の歴史的意義を特定するに際しては、どのような事件を契機にしてその諭旨が發され、その諭旨を受けてどのような議論がなされ、それがいかなる形で現實に施行され（あるいは、されず）、そしていかなる形で對象となったものに影響を與え（または與えなかっ）たのか、最低でもこれらのことを檢討することが必要であろう。むろん、このような綿密な檢證を行うためには、出版されている史料だけでは限界があり、現地の檔案館に赴き一次史料の調査を行わねばならない場合もある。チベット・モンゴル・新疆・滿洲史の研究者たちは、みなこうして一次史料に基づいて史料批判を行いつつ、事例研究を積み上げる努力を行ってきた。平野氏が「外部に強制力を伴った」實效的な「多民族統合」なるものを主張するのであれば、統合の當事者である民族の言語――漢文のみならず、滿洲語やチベット語やモンゴル語――の、それも一次史料を批判的に用いてその存在を證明する

ことが要求されよう。

嚴密に言えば、平野氏はチベット語や滿洲語で書かれた史料も少數ながら用いている。ただし、氏の用いた史料は現代中國において漢譯されたものであり、原文史料に基づくものではない。これらの漢譯史料は誤譯・省略・改變が多數あることで知られている。たとえば、第一章の非常に重要な場面において平野氏が引用する、漢譯パンチェンラマ傳に基づく一文をとりあげてみよう。

パンチェンラマの發言―十方に安居し、廣大無邊の世界の中で無量の軍隊を擁する、佛法を崇信し十力を具有する尊勝王天子文殊大皇帝は、（パンチェンから）報身を圓滿して成佛した。各地の佛法と衆生を絶え間なく精進させる依他の國王は、釋迦王の子の聖敎を大地に遍く傳え、それを圓滿に榮えさせ、佛光が普く照らすようにし、一切の無明を除き、供施雙方の一切のしもべを幸福と安樂に導いた。佛法の聖地インド、文殊菩薩の敎化の地摩訶支那・雪域・蒙古の大地で、成就王は衆生のあいだに政敎の事業を發展させ、安居樂業させる。このような殊勝の業績は述べきれない。とりわけ一切の勝者の中の代表で至尊堅固にして轉輪する尊勝王大皇帝は、實に天下地上の一切の衆生の頂點にある。第二佛祖ツォンカパの清淨な敎理は四海大地に廣く弘揚され、その偉大な事跡は敍述しようがない。このとき、漢・モンゴル・チベット人民全體は、慈悲の加護によって偉大な事業を頂點に向かわせ、それはとりわけ雪域の持金剛ダライラマと僧俗民衆の信仰希求と一致し、慈悲によって敎を護り民を祐するものである。

乾隆帝の發言―パンチェンエルデニは實に佛であり、今日說くところは全て實情である。朕は法により政治を行い、宮殿や釋敎の佳境には如來身語意の三所依を建立して俱奉し、僧寺を建立して供養し、佛敎を弘揚し、慈悲を以て庶民を護祐し、威力を備えた軍隊で敎を信じない粗暴な士夫を消滅し、佛敎の門に赴かせ、信奉させたのだ。

以上の平野氏の和譯を見ると、原文のチベット語を參照せずとも「摩訶支那・漢、蒙古・モンゴル、雪域・チベットと同じ對象を指す言葉を漢・カタカナと二通りに譯していることに意味があるのか」、「〝依他の國王〟、〝（パンチェンから）報身を圓滿して成佛した〟などは、佛敎用語としても現代語としても意味が不明である」などの數々の疑問點が指摘されるであろう。また、〝身語意の三所依〟とは、現代日本語において何を意味するかは不明であるが、これは具體的に佛像・佛典・佛塔を指している。この言葉に限らず引用文章內には、チベット佛敎になじみのない讀者のために注釋をつけるべき箇所が多く見られる。さらに、この文章を原文からの和譯と對照させると[5]、氏の文章からは原文の文章が數多く拔け落ちていること、單語が數々誤譯されていること、主語述語の係り結びが全く異なっていること、特に王權にかかわる重要な概念である「文殊菩薩が轉輪聖王に化身する」「乾隆帝がインドやチベットで數々の轉生を行ってきた」というテーマが全く譯されていないことなどに氣付く。この比較だけをみても、漢譯史料を用いることの危險さは十分に理解できることと思う。

以上、平野氏の著作の問題點についてさまざまな角度から見て

きたが、むろん學ばせられる點もあることを附け加えておきたい。彼の主張する「版圖統合」が崩れ、チベットに「自治」を認める議論が始まったという、近現代史を扱う第四章と第五章において、これまでは明らかにされていなかった清廷におけるチベットとの關係のありかたをめぐる諸議論に一次史料に基づいて光をあてている。これらは非常に興味深く、とくに、第五章において、清朝のエリートたちが、當時の帝國主義全盛の國際環境の中で、自らも帝國化の道を選ばねばならないような時期にたち至っても、やはりチベットに對してはある種の宗教的な遠慮といえるものが存在していたことを、一次史料に基づいて明らかにしたことは評價すべきものと思われる。

清朝とチベットの關係は、いまだその全貌が明らかになっているとはいい難い狀況である。しかし、清代には比較的良好であった清朝とチベットの關係が清末に至って破綻し、現在においては世界的に有名な民族問題の一つになっているという一事は、兩者の關係が清朝末を境に、實體的かつ本質的に大きく變動していたことを暗示していよう。このことを考え合わせても、清朝期に關係するすべての民族から見て客觀的に存在する「版圖統合」や現代中國「ナショナリズムの原型」といったものが存在していたことが證明される可能性は極めて低いと思われる。氏は無效とするものの、對する民族のいかんによって自在にその姿を變える滿洲王朝の多面性こそが、清王朝の本質であることは、歷史學者の中ではほぼ共通認識となりつつある。特定の民族の視點によって、清とその影響下にあった民族の全體像を說明しようとすれば、それはあくまでもその〝特定の民族から見た世界〟の說明でしかありえず、それを全體認識であると主張すればその瞬間に不當周延の誤謬をおかすこととなる。清朝期における民族問題を語る際には、それがどの範圍の民族に對して有效であり、また、どの時期にまで有效であったかなどを常に明示し、定義していくことが必要とされよう。むろん、その先には實體的な關係の究明が行われることがのぞましい。このようにしてこそ、建設的かつ客觀的な清朝と民族間の研究は進展すると思われるからである。

註

（1）石濱裕美子『チベット佛教世界の歷史的研究』（東方書店、二〇〇一年）。ちなみに、索引で筆者の名前を檢索してみると、石濱**由**美子と誤記されており、六八ページと記されている。一方本文を見ると、六八ページ以外にも筆者の名前はいくつか引用されているため、索引の不備が懸念される。ちなみに、本文中に引用された筆者の名前は誤記と正記が混在しており、誤記の方が壓倒的に多い。

（2）清朝皇帝がもつ複數のペルソナについては、Mark Elliott, *The Manchu Way* (Stanford University Press, 2001)、岡洋樹「東北アジア地域史と清朝の帝國統治（特集　二〇〇三年歷史學の焦點）」『歷史評論』第六四二號、二〇〇三年一〇月、五〇―五九頁、片岡一忠「朝賀規定からみた清朝と外藩・朝貢國の關係」『駒澤史學』第五二號、一九九八年、二四〇―二六三頁、石橋崇雄「清初皇帝權の形成過程――特に「丙子年四月〈祕錄〉登ハン大位檔」にみえる太宗ホン・タイジの皇帝卽位記事を中心として」

『東洋史研究』第五三巻第一號、一九九四年六月、九八―一三五頁等を參照。特に、チベット向きのペルソナについては筆者前掲書が詳しい。

（3）チベット語・モンゴル語文獻に基づく果親王像については、Vladimir L. Uspensky, *Prince Yunli (1697-1738) Manchu Statesman and Tibetan Buddhist.* Institute for the study of Languages and Culures of Asia and Africa, Tokyo, 1997を、漢文獻に基づく果親王像については石濱裕美子「果親王の書」『内陸アジア史研究』第二〇號、二〇〇五年、八三―九二頁を參照。

（4）文殊菩薩としての乾隆皇帝については、拙論“Study on the Qianlong as Cakravartin, a Manifestation of Bodhisattva Mañjuśrī, Tangka”『早稲田大學モンゴル研究所紀要』第二號、二〇〇五年、一九―三九頁を參照。

（5）一九九四年に發表した拙著に、同じ部分についてのチベット語原文からの和譯が掲載されている（石濱裕美子『チベット佛教世界の歴史的研究』三四二頁―三四六頁）。

二〇〇四年六月　名古屋　名古屋大學出版會

A五判　三四六頁　六〇〇〇圓