

清朝の正統観

——東部ユーラシア世界の政治思想——

谷 井 陽 子

【要約】 清朝の正統性については、伝統的中国王朝を継承したとする旧来の説に加え、近年ではモンゴル帝国やチベット仏教と関連づける説が支持を得てきている。本稿はこれらの説を批判的に検証しつつ、清朝が自らの正統性をどのように主張してきたか、実証的に明らかにする。清朝は元々為政者の正しさ、すなわち為政者が富を独占せず全ての民を養うことで、天に是認されたと主張していた。この主張は自らの成功の事実のみを証拠とし、「天」以外の権威に頼ることはなかった。満洲人は漢籍を学んで基礎教養としたため、チベット仏教はモンゴルにおけるような影響力をもたず、正統性に関する基本理念は専ら中国の伝統的知識体系に基づいて理論化された。清朝は中国の伝統的歴史観に基づいて天下を支配する帝王の系譜に自らを位置づけ、「中央の国」である中国を征服することで天下を支配するに至ったとみなし、最終的には未曾有の規模の「中華」世界を実現したと標榜した。

史林 一〇八巻二号 二〇二五年三月

序 言

清朝が政権としての正統性、すなわち統治者として認められるべき資格をどのように自認していたかは、一九八〇年代頃まではほとんど議論の対象にもならなかった。清朝は東北アジアの少数民族であった満洲族が建てた王朝であるが、中国を征服して伝統的中国王朝の系譜を引き継ぎ、中国の伝統的政治思想に基づく正統性を確立したとみなされていた。こ

の見方は特に根拠を挙げて論証されることもなかったが、その必要性も認識されないほど嘗ては自明視されていた。後述するように、この見方には一定の妥当性があるが、自覚的に検証されることもなかったため、九〇年代に入って清朝を中国ではなく内陸アジアの政治的伝統と結びつけて捉える見方が広まると、俄かに動揺することになった。

岡田英弘は、清朝がチャハルから「伝国の玉璽」を得たことによりモンゴル帝国の正統性を継承したと主張した。「元朝の最後の正統のハーン・リンダン」の死後、皇后と皇子が「昔の元朝の皇帝の玉璽を捧げて、ホントア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トアイジは、翌年、瀋陽において大清皇帝の位についた。これが清朝の建国であった」と端的に述べている。^①後述するように（本篇13～14頁）、この説は実証的見地からすれば論外である。当時もその後も満洲人がチンギス・ハーンや「モンゴル帝国」を特別視した形跡はなく、思い込みによる立論と言わざるを得ない。しかし、ともかくも従来漠然と信じられてきた見方に真っ向から反する説を提示し、再考を促した意義は評価すべきであろう。^②

同じ頃にアメリカ合衆国では、清朝の内陸アジア的特質を強調する「新清史」研究の一環として、藩部で広く信仰されたチベット仏教に基づく王権思想が清朝の正統性の一部をなすものとして注目された。^③清朝皇帝は中国においては儒教的正統観に基づく政権を樹立したが、チベット仏教圏に対しては「転輪王」「文殊菩薩」として自らを規定することで統治の正統性を得たとし、統治対象によって異なる正統観を使い分けたとするのである。Pamela Crossleyは、清朝の帝制が文化的に「無」であるが故に普遍的であった、すなわち特定の文化に則ることがなかったためにすべての文化を包摂することができたと説明している。^④

一方、楊念群は、清朝が儒教思想とチベット仏教に基づく両種の「政教関係」として表される多元的な正統性の構造を作ったとしながらも、この多元性は両種の政教関係が並列の地位にあったことを意味するわけではなく、あくまでも儒教の規範の下で正統性を認証されるものであったとする。政教関係の使い分けは「治理」すなわち統治技術の範疇に属する

ことであり、治理に正当性を与え統括する原理は、儒教的「正統観」であったといふのである。^⑤

九〇年代以降の議論は、清朝の正統性の由来をより広く求めた点で共通しており、その点では研究を進展させたとはいえよう。しかし、同時に清朝の正統性を専ら満洲以外の既存の政治的權威や政治思想に依拠した（或いはそれに修正を加えたものとして捉える点でも共通しており、この点については問題があると筆者は考える。ヌルハチによる建国当初から、満洲人は自らの国家の正統性について自らの言葉で主張しており、こうした主張は大帝国を支配するに至ったその後の清朝の主張と明らかな連続性がある。従来の研究は、国初以来の満洲人自身の言説をともに考察することなく、彼らが中国やモンゴルやチベットの政治的伝統や思想体系をまるごと受け容れ、自らの正統性の拠り所としたとみなしているように見える。満洲人が自らの王朝の正統性を確立する過程で異文化の思想を導入したとしても、それはあくまでも十七世紀前半の満洲人の思想を基盤として行われたことであり、満洲人の政治思想の発展の中に位置づける必要がある。

本稿はマンジュ国―清朝政権（基本的にはハーン皇帝自身）がその正統性をどのように認識・主張してきたかを、建国当初に遡り満洲人が記した史料に即して跡づけていく。当時の満洲人が考えた政権の正統性は、冒頭に示したような王朝の系譜に止まらず、正統な君主とみなされる条件とは何か、延いてはそもそも君主とは何のために存在するのかといった核心的な理念を含んでいる。こうした思想は、当時の満洲人が置かれた歴史的状况から生じたものであると同時に、東部ユーラシア全体で培われてきた世界観に沿って形成されたものでもある。清朝の正統観として結実した満洲人の政治思想を明らかにすることは、前近代東部ユーラシアの政治思想の全体像を考察する上で一つの基準を提供することになる。

*『滿文老檔』の引用は滿文老檔研究会訳注本（東洋文庫、一九五五―一九六三年）太祖・太宗の各頁数を注記し、対応する『滿文原檔』（台湾故宮博物院、二〇〇六年）の冊数・頁数を「」つきで併記する。

東洋文庫清代史研究室訳註『旧滿洲檔 天聰九年』（東洋文庫、一九七二・一九七五年）についても同様に引用する。『滿文原檔』は

『滿文老檔』と若干の異同があり修改も含むが、文意に影響がある場合のみ、その点を注記する。

*『内国史院檔』（中国第一歴史檔案案館に『滿文国史院檔』として所蔵）の引用は年月日をもって示し、以下の訳注の頁数を注記する。A 東洋文庫東北アジア研究班『内国史院檔 天聰五年』（東洋文庫、二〇

一・二〇一三年)、B東洋文庫清代史研究委員会『内国史院檔 天聰七年』(東洋文庫、二〇〇三年)、C東洋文庫清朝滿洲語檔案史料の総合的研究チーム『内国史院檔 天聰八年』(東洋文庫、二〇〇九年)、D河内良弘『中国第一歴史檔案館蔵内国史院滿文檔案訳注 崇徳二・三年分』(松香堂書店、二〇一〇年)、E滿文講読会『内国史院檔 順治元年』(東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、二〇一三年)。

*『太宗実録』は順治初纂滿文本、『世祖実録』も滿文本を用いる(いずれも中国第一歴史檔案館所蔵)。

*以上の滿文史料の訳文は、上記訳注を参照しつつ拙訳を用いた。

① 岡田英弘『世界史の誕生』(筑摩書房、一九九二年 二二三頁)。

② 清朝がモンゴル帝国を継承したとする説は今なお主張されており、たとえば杉山清彦は「大清」の国号をもって「大元」を継承する意をもつとするが、これは事実誤認に基づいている(本稿16頁および第二章註⑮⑯を参照)。また、新藤篤史は「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」とする根拠として、ホンタイジがチャハルを滅ぼした翌年に清朝皇帝に即位した点、ホンタイジがモンゴル世界の「正統ハーン」の「権威を継承するようなたちで」皇帝になっている点、順治帝がタライラマ五世から正式に権威づけられている点を挙げるが(『清朝皇帝とモンゴル僧―清朝前期のモンゴル統治と仏教政策―』(風間書房、二〇一四年)三一―三三頁、第一点・第二点はそもそも清朝がモンゴルの正統ハーンなるものを問題にした形跡がない、第三点は清朝自身が権威づけられたと認めた形跡がないという根本的な要点を見逃している)。

③ チベット仏教における王権思想と清朝の関係については、David

M. Farquhar, "Emperor As Boddhisattva in the Governance of the Ching Empire," *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 38, no.1 (1978) が提示し、Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1999, Evelyn S. Rawski, "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* vol. 55, no. 4, 1996) によって発展・普及せられた。日本では石濱裕美子「チベット仏教世界の歴史的研究」(東方書店、二〇〇一年)など、チベット史研究者を中心として強調され、中国語圏では甘德星「『正統』之源・滿洲入関前後王権思想之發展与蒙藏輻輳王觀念之關係考辨」(汪榮祖等編『民族認同与文化融合』(国立中正大学台湾人文研究中心、二〇〇六年)が新たな史料を引用しつつこの見方を支持している。一方、鍾燾『清朝史の基本特徴再探求―以対北米『新清史』観点的反思爲中心』(中央民族大学出版社、二〇一〇年)一四四―一五一頁は、こうした見方に対する批判的見解を提示している。

④ Crossley, *op. cit.*, p.221.

⑤ 楊念群「清朝・正統性・再認識―超越『漢化論』・『内亜論』的新視角―」(『清史研究』二〇一〇年四期)。

⑥ 本稿では「東部ユーラシア」という語を中国および中国と歴史的に深い関係をもってきた諸地域を合わせた領域を指して用いる。具体的には、中国の文化的影响が顕著であった漢字文化圏、および政治的関係の深かったモンゴリア・チベット・東トルキスタンなど内陸アジア東部を含む領域を指す。清朝においては、概ねこの領域が「天下」としてイメージされたと考えるからである。

一 満洲人の正統観の形成

清朝の基礎は太祖ヌルハチの女真統一によって築かれたが、女真統一の過程では大義名分らしきものが唱えられた形跡はない。十六世紀後半以降の女真は分裂・抗争の最中にあり、零細集団の首長から身を起こしたヌルハチは、生き延びるために戦っていく必要があった。個々の戦には利害対立や怨恨といった理由がそれぞれあり、統一はそれらの戦の最終的な結果であった。同時代の満文史料は、「同じ言語の女真の国人は、別の地方の遠い所に住んでいないで、皆一箇所に収めるようにと」天が計らったのだらうと後付けで説明している。^①

しかし、ヌルハチに従った人々の間では、ヌルハチを君主と仰ぐべき理由はもつと単純で切実なものであった。ヌルハチをハンとして推戴するに当たって、人々は「我らの国人はハンなく暮らして大いに苦しんだので、天は我らの国人を安らかにさせるようにと〔ヌルハチを〕生まれさせたのであらう」^②「貧しく苦しむ国人を愛しむ賢者、〔人々を〕養う巧者人」を「養う」ことにあった。この時ヌルハチに奉られた称号は、「天が諸々の国人を養うようにと任じた聡明なるハン abka geren gurun be ujikini seme sindaha genggiyen han」である。^③ 国人を「養う」こと、すなわち国人の生活を成り立たせる意思と力をもつことが、政権の正統性の根拠となったのである。^④

国全体が貧しく富を得る手段が限られている中で、国人の生活を成り立たせるためには、食糧・衣料を始めとする生活物資ができるだけ均等に行き渡るように、言い換えれば一部の者が独占しないように図る必要があった。ヌルハチはその子らに対して、「昔から、帝王らの政道は、着るもの食べるものが尽きて減んだ例はない。暮らしが過分であつて減ぶのであるぞ。王者の患いは外から来ず身から出る。されば、ハンは正しい心で自らを見守って暮らすのであるぞ」「得ることを貪るな。正しさを貪れ。財貨を思うな。才徳を思え。天下に暮らす大国の政道に、正しさをより才徳より上に何がある

か」などと繰り返し説諭している。^⑤ 政道の正しさとは、何よりも権力者が財物を貪らないことと捉えられたのである。

ヌルハチによれば、従来の女真やモンゴルの国人は「皆財貨に目が眩んで正しさを軽んじ」「兄弟の間で財貨を争って殺し合い敗れた」のであり、そのことは同時代人が均しく目睹した紛れもない事実であった。^⑥ そのため、ヌルハチは財物や負担を公平に分配することに意を用い、地位・身分・私的関係にかかわらず是々非々とする厳しい法度を立てた。^⑦ この方針はハン自身やその親族である諸王をも拘束するものであり、諸将・官人らもそれに従うことを誓約している。ヌルハチに対する諸将・官人らの誓詞では、「ハンの与える賞、家で養った家畜、耕した田地の穀物だけ」で暮らし不正に財貨を取らない、或いは「親戚でも依怙鼻頂せず、仇敵でも抑圧せず、善は善、悪は悪とハンに告げる」「上の者の非を知った時は、自分に不利になるのを思わず言おう。下の者の非を知った時は、秘め隠さず上言しよう」といった文言が決まり文句となっている。^⑧ チンギス・ハーンを推戴した臣下が美女や良馬を奪ってきて献上しようと誓ったのと比べれば、集団として目指すところが全く異質であることが理解されよう。ヌルハチが統一したマンジュ国（対外的にはアイシン国と称することが多かった）では、ハン自身を含む支配層が率先して禁欲的でなければならず、それによって初めて国を存続させることができると考えられた。ヌルハチもホンタイジも儉約を重んじ、事あるたびに私財を投じて貧者を救済し、諸王・大臣らにも同じことを事実上強制した。それによって、ハンとしての責務を果たしていることを示したのである。^⑩

このように、ハンの正統性は国内的には明らかであったが、当時のマンジュ国は国外の諸勢力と対立していたため、自国のハンの位置づけを対外的にも明確にする必要があった。女真（後にマンジュ＝満洲と自称。以下、満洲と称する）が元来明朝に服属していたことは、満洲人も公然と認めていた。ホンタイジが明の崇禎帝に送った書には、「皇帝の書を得て見れば、『満洲は元々我に属する国であった』と言っている。皇帝が言うばかりでなく、我も違うとは言わないぞ。皇帝は天下を支配した大いなる帝王、我らはみな（その）下に属する国であった」とある。^⑪ 明朝が嘗て天下を支配する正統性を有したことは否定していいないのである。だが、明朝に敵対するようになってからは、その正統性に疑義が生じたことを主

張するようになった。ヌルハチは対明挙兵に際して、明から受けたとする七項目の不当な仕打ちを列挙し、「この漢人が我を凌ぎ辱めたことが多いので、我は耐えきれず、この七つの大きな恨みによって戦を始める」と天に訴えた。¹²⁾ この「七大恨」は、その後も繰り返し言及されているが、要は明の悪政が忍耐できる限度を超えたとして、戦端を開いた理由を説明しているだけであり、明朝の正統性を否定するところまでは至っていない。しかし、明の皇帝がヌルハチの国を他国と公平に扱っていないことを非難して、「天の任じた大国の皇帝といえは、あらゆる国に皆すべて主であらう」と訴えた一節は、「あらゆる国」に対して平等に「主」であるべき立場を明朝が自ら放棄していると主張したに等しい。

「天の任じた」という表現からわかるように、あらゆる国の主となるべき帝王の地位は「天」が定めるものとみなされた。「天」は満洲語では「adga」であり、本来「天空」を指す語であるが、漢語の「天」と同じく一種の神格（或いは超越的存在）を指す語としても用いられた。挙兵前のヌルハチが「我らが今漢人を討てば、我らが是であるので天は我らを愛しむぞ。天が愛しめば我らはおそらく「俘獲を」得るぞ」と言ったり、¹³⁾ 挙兵に際して天に訴えたりしたように、天が正しい者に味方するという思想は満洲人の間に根づいていた。逆に言えば、成功は天が味方した証拠ということになる。サルフの戦に勝利すると、ヌルハチは天がマンジュ国を是とし明朝を非としたことが明らかになったと主張するようになった。天が是非を定める基準はどこにあるのかといえは、

漢人の万曆帝は、政道・法度が明らかでなく、皇帝自ら太監を任じて国人から財貨を取るのて、官人は皆皇帝に倣い、財貨を取つて国人を苦しめ、さらに境外の異国の事に介入したのを、天が非として、我が政道・法度は明らかで正しいのを、天が嘉して、漢人の皇帝の河（遼河）の東の遼東の地を我に与えた。¹⁴⁾

と言うように、「政道 doro・法度 sajin」の正しさにあるとされる。前述のように、正しい政道とは支配層が財貨を貪らな

いという具体的な内容を持ち、当時の満洲人の内面化された規範によって支えられていた。政道・法度の正しさが天に是とされたとする主張は、満洲人にとつて空疎なレトリックではなく、確実な根拠を有するものだったのである。この主張は、明だけでなく他国との比較においても同様に唱えられた。ヌルハチはモンゴル人に向かつて、「我らの国の暮らす道 *dogoro* は、正しく堅固である。法度 *sa:gi* の条理を保持して、才能のある良い者を抑えず、悪逆な者の顔を立てず、法度によつて処理するので、盗賊・悪逆がない」とし、それゆえ天に愛しまれてゐるが、「汝らのモンゴル国の者は、手に数珠を持つて数えつつ、裏腹のことを思い、盗賊を貴んで暮らす」ので、天が非として国人が苦しむのだと書き送つた。¹⁵⁾

天が是とした国が栄え、非とした国が乱れるのであれば、小国でも天が是とすれば発展し、大国でも天が非とすれば衰えることになる。ヌルハチは即位以前から、明の官人に対して「〔汝は〕汝の兵は多いと、汝の国は大きいと言つて我を凌いでゐるぞ。〔しかし〕」大国を小さくするのも、小国を大きくするのも、皆天の欲するままであるぞ」と言つていたといふ。¹⁶⁾ 明に大勝した後は事あるたびにこの主張を繰り返し、歴史上の事例を根拠として示すようになる。

当時の満洲人が引き合いに出す歴史上の事例は、「昔、桀王は政道がなく悪いので、成湯が七十里の内から出て、桀王の政道を得ている」¹⁷⁾といった古代の事例もないわけではないが、ほとんどは遼から後のものである。「昔我らの金の皇帝〔すなわち〕静かに正しく暮らす者を、大遼皇帝が殺したいと言うので、〔金は〕大遼と戦になつて、討つと、天が是として、大遼の政道を金の皇帝に与えたのである。……その後、我らの金国の末代の皇帝が、やはりモンゴルのチンギス・ハンを殺したいと言つたため戦となつて、金の皇帝の政道を、モンゴルのチンギス・ハンに取られた」「大元のトホン・テムル・ハンは自分を天下の主であつて我が身を誰もどうすることもできないと無道に悪徳を行い、天に非を知られて国に盗賊・戦が起つて、朱（明）太祖に政道を取られてゐるぞ」といふように、遼・金・元・明の順に起つた大国が、それぞれ末代には君主の無道によつて天に非とされ、新たに天が是とした国に取つて代わられたという図式が示されている。遼から後の歴史に限つて取り上げるのは、比較的近い時代、特に「我らの金国」すなわち自分たちの祖先が建てた金の

勃興から始めたためとも考えられるが、おそらくそれだけではない。ホンタイジが明の総兵官（陳洪範）に送った書に「昔大遼・金・大元が次々に漢人の政道を取って暮らしたことを、將軍も知っているだろう」とあるように、遼・金・元がいずれも漢人の建てた国ではなく、漢人の大国を討ち破っていることと関係があらう。入関前の満洲人にとって、漢人の明は圧倒的な大国であったが、遼・金・元の事例に照らせば、その明を満洲人の国が倒すこともあり得る。その可能性は満洲人を大いに鼓舞するものであったに違いない。

それでは、満洲人はこうした歴史知識をどこから得たのか。満洲人は元來、過去の歴史に関する体系的な知識をもっていないだったので、当初は直接的な経験や見聞に基づいて判断し行動するしかなかった。当時の満文史料には、「元々満洲の国人は、昔の事例・道義を全く知らず、新たに心で行動していた。……ゲンギエン^②ハン（ヌルハチ）は天が生まれさせた人なので、その心で新たに行動したことは、昔の聖人・賢者らと異ならない」とある。実際、史料に残るヌルハチの言葉は、ほとんどが経験知に基づく思考の結果として示されている。だがヌルハチは、個人的な経験や見聞だけでなく過去の時代の知識も大いに有益であると認めていた。「我は中国^③ Eka^④・朝鮮・日本・モンゴル（といった）すべての大国の帝王らが歴代良い心をもって、才徳を修めて得をした事例と、悪い心をもって、財貨を上^⑤に才徳を下^⑥にして暮らして損をした事例を、一切の道を皆我は聞いているぞ。そのように聞いても知っても、まだ良い事例・良い言に満足せず、また問う、また聞きたいと言うのであるぞ」と言っている^⑦。

過去の事例について知ろうとするならば、東部ユーラシアでは漢籍に勝る知識の宝庫はなかった。当時の満洲人にとって、外国語として最もなじみ深いのはモンゴル語であり、モンゴル経由で入ったとおぼしいサンスクリット由来の格言も僅かながら史料に見える^⑧。しかし、当時の満洲人が差し迫って必要としたのは、自分たちの生存がかかった新興国家を維持・発展させていくための世俗的知識、とりわけ今日の行動の参考になる昔の「事例 Eka^⑨」であった。ヌルハチは漢籍を通じてそうした知識を積極的に取り入れ、満洲人の思考の糧とした。

漢籍による知識を満洲人に普及させたのは、ダハイⅡバクシ（二五九五―一六三二）の功績が大であったとされる。ダハイが漢語から満洲語に翻訳して完成させたものとしては、日用類書の『万宝全書』、刑部関係の何らかの文献、兵書の『素書』『三略』があり、未完成のものとして『通鑑』『六韜』『孟子』『三国志』『大乘経』があったという。²⁴ 実用書のみならず兵書や史書を優先的に翻訳しているのも、正統的な漢文の知識体系からすれば偏った選好には違いないが、それだけに当時の満洲人の要求を反映していると言える。とはいえ、翻訳書ができて満洲語さえ読めない者もいたろうし、そもそも当時の満洲人には一般に読書という習慣がなかったはずである。ヌルハチの身边には「漢文を学んで、ハンが用いて事例を告げさせ」たというトゥシヤのように、口頭で知識を伝える者がいたことから、翻訳された知識はむしろ口頭で広められた可能性が高い。崇徳元年（一六三六）十一月、ホンタイジは満洲の諸王・官人を集めて、翻訳された金の世宗の事績の読み聞かせを行っている。その際、彼は聴衆に向かって、「この世宗帝という者は、漢人・モンゴルのいずれの国にも有名な良い皇帝であった」と説明し、「我はこの書を翻訳して満洲語で書き読み上げて以来、馬が獣を見た時に馳せたいと耳をびくびくさせるように、我が耳目も清明になっている」と、書物による学びの効用を告げている。²⁵ 当時の満洲人には、自分たちの祖先が建てた金朝の歴史さえまともに伝わってはおらず、漢文からの翻訳によって新たに知識を得ることで、彼らは世界に対する認識を広げ、思考を深めることができたのである。

漢籍の翻訳はダハイの死後も継続的に行われたが、次世代の満洲人は翻訳に頼る必要もなく、漢籍が読めるようになった。遅くとも天命六年（一六二二）には、諸王・大臣の子弟に対する組織的な漢文教育が始められ、天聰六年（一六三二）には八旗の旗ごとに「漢文を教える秀才」各二人が置かれていた。²⁶ 漢籍による知識が満洲人の教養の基礎をなすようになると、満洲人の論理的思考は中国の伝統思想の枠組みに沿って行われることになった。思考の道具となる概念や論理が漢籍から取り入れられた以上、それらを生み出した思想体系の制約を強く受けることは避けられない。ただし、それは中国の伝統思想に盲従することを意味しない。むしろ中国の伝統思想のロジックを利用することで、漢人に対抗するための理

論武装を可能にしたのである。ホンタイジの再即位に際して朝鮮に送った書には、次のような一節がある。²⁷⁾

昔の言葉に『天下は一人の天下ではない。天下の人の天下（である）』と言ったのは、それは誠に真実の言であるぞ。いくら元来賤しくても貴い才徳があれば、その人は天子となる。いくら元来帝王であっても才徳がなければ、小人となる。さうなので昔大遼は東北の隸民でありながら天子となっている。金は東の女真でありながら大遼の天下を取って、宋国を降している。大元は北のモンゴルでありながら金の天下を取っている。大明の洪武帝は、皇覺寺の和尚でありながら大元の天下を取っている。この国に汝らの朝鮮国は代々土産の公課を送り叩頭して暮らしている。それによって量れば、天下を掌握することは才徳の故であって、元々帝王であつた故ではない。

「昔の言葉」とされる一文は、『六韜』文師に見える「天下は一人の天下に非ず、乃ち天下の天下なり。天下の利を同じくする者は則ち天下を得、天下の利を擅にする者は則ち天下を失う」からの引用である。天下は君主の私有物ではなく、すべての人のものである。当時の満洲人はこの言葉がよほど気に入らしく、再三引用している。²⁸⁾ 古典からのこの引用に基づいて、天に是とされ天下の主となる資格は、天下の人と利益を共有できる才徳であるという主張が導き出される。ここで「才徳」と訳した満洲語「*erdemu*」は、おそらく元来はモンゴル語からの借用語で、当時の満文史料では「才能」「技能」の意味で用いられるほか、漢語の「徳」の訳語にも当てられた。帝王の資格について論じる場合、「漢人は」徳のある *erdemunge* 皇帝も無道の *doro aku* 皇帝らも皆一様に天子と言っている²⁹⁾ というように、漢語の「徳」に近い意味で用いられることが多い。ホンタイジによれば、天子となるにはそうした資質こそ重要であり、出自は関係がない。そして、そのことは零細勢力から興って天下を取った歴代王朝の例によって裏づけられる。この主張は、中国の伝統思想の枠組みに従つても、理論的には否定する余地がなかったはずである。

「天下は一人の天下に非ず」という言葉が好まれたのは、おそらく当時の満洲人が考える正しい政道、すなわち君主が財物を食らず臣民と分かち合うという政道のあり方に合致していたからである。この正しい政道の理念は、満洲人が置かれた状況から生み出されたものであり、だからこそ満洲人には信じられたが、外部に発信するには共通の前提と論理が必要になる。当時の東部ユーラシアで、国を超えて共通の歴史知識と論理を提供できる知の体系と言えば、漢籍に記されたもののしかなかったと言つてよい。³⁰⁾漢籍に記録された史実と思想によって、満洲人は自分たちの経験知を謂わば普遍的な形で表現することができたのである。

このようにして、満洲人の政治的正統性に関する理論は形成されていったが、満洲のハンが事実として「天下を掌握」したと主張するまでには、なお段階を踏む必要があった。

- ① 『満文老檔』 太祖八二頁〔満文原檔』一冊七六頁〕。
- ② 『満文老檔』 太祖六七頁〔満文原檔』一冊一四〇頁〕。
- ③ 『満文老檔』 太祖六七頁〔満文原檔』一冊一四一頁〕。
- ④ 拙著『八旗制度の研究』（京都大学学術出版会、二〇一五年）五〇～五七頁に述べる。
- ⑤ 『満文老檔』 太祖四八八頁〔満文原檔』二冊三七六～三七七頁、六〇頁（一冊六六～六七頁）。後者は後年再確認されたことが『満洲実録』天命十一年六月二十四日に見える。
- ⑥ 『満洲実録』天命十一年六月二十四日。
- ⑦ 前掲拙著一〇～一二七頁、三七七～三八六頁。「正しい心」と法制的関係については、谷井俊仁「一心一徳考」清朝における政治的正當性の論理」（『東洋史研究』六三・四、二〇〇五年）を参照。
- ⑧ ヌルハチに対する誓詞は『満文老檔』太祖一一〇九～一一七二頁〔満文原檔』五冊二九九～四九二頁〕に多数見える。引用文はそれぞれ一一二三頁、一一三三頁、一一〇九頁（五冊三四一頁、三六五～三六六頁、三〇〇頁）など。
- ⑨ 『元朝秘史』卷三。小澤重男訳『元朝秘史』上（岩波書店、一九九七年）を参照した。
- ⑩ 前掲拙著二四～二七頁、四六二～四六五頁。
- ⑪ 『内国史院檔』天聰八年八月二十四日（C二四二頁）。
- ⑫ 『満文老檔』 太祖八六～八九頁〔満文原檔』一冊七九～八一頁〕。
- ⑬ 『満文老檔』 太祖四七～四八頁〔満文原檔』一冊五〇頁〕。
- ⑭ 『満文老檔』 太祖三九八頁〔満文原檔』二冊二一九～二二〇頁〕。
- ⑮ 『満文老檔』 太祖五三四～五三五頁〔満文原檔』二冊四四八～四四九頁〕。
- ⑯ 『満文老檔』 太祖四四四頁〔満文原檔』一冊四八頁〕。
- ⑰ 『満文老檔』 太祖六〇一頁〔満文原檔』二冊五五三～五五四頁〕。
- ⑱ 『満文老檔』 太祖三〇〇頁、太宗二二七頁〔満文原檔』二冊六四～

六五頁、八冊一七頁。

¹⁹ 『滿文老檔』太宗一三〇〇頁〔『滿文原檔』十冊四七〇頁〕。

²⁰ 『滿文老檔』太宗八二五～八二六頁〔『滿文原檔』八冊二三三～二三四頁〕。

²¹ 『滿文老檔』太祖六〇～六一頁〔『滿文原檔』一冊六七頁〕。

²² 『旧滿洲檔』天聰九年「四七頁〔『滿文原檔』九冊五八頁〕・『滿文老檔』太宗八八九頁〔『滿文原檔』十冊一五頁〕に「sabaŋaの書」からの引用が見える。

²³ 『滿文老檔』太宗八二五頁〔『滿文原檔』八冊二二三頁〕。

²⁴ 『滿文老檔』太祖九七六頁〔『滿文原檔』四冊二九四頁〕。

²⁵ 『滿文老檔』太宗一四三九頁〔『滿文原檔』十冊六四七頁〕。

²⁶ 天聰六年十月に「漢文を教える四人の秀才たる我々は二旗の子らを教えて十二年になった」との上奏、同年九月に「八旗の漢文を教える秀才」十六人への言及がある（『滿文老檔』太宗八六〇頁、八五〇頁）。

二 「清国の天子」への道

明から孔有徳・耿仲明・尚可喜が降り、内モンゴルの最大勢力であったチャハルが潰走状態になると（天聰八年（一六三三））、この時点で「内外の諸王」すなわち国内と服属したモンゴルの諸王がホンタイジに「大いなる称号を奉り布告したい」と請うた。しかしホンタイジは、「天の表象を見ずに大いなる称号を受け取ることはできない」と拒否したという。^①

「天の表象」を問題にしているように、「大いなる称号」とは天命を受けて天下を支配する帝王の称号にはかならない。

翌九年の末、国内の諸王・諸大臣は「今チャハルハンの子の太子、国の民が尽く降った。また昔の代々の帝王らが争った玉の宝璽を得た。天が助ける表象を真に認め得た。今、天が助けるのに合わせて大いなる称号を定めたい」と上言した。^②ここに言う「玉の宝璽」が、清朝をモンゴル帝国の後継国家とする説の根拠とされる「伝国の玉璽」であるが、チ

〔『滿文原檔』八冊二六四頁、二五三頁〕。なお、前者は原文の表記に異同があるので『滿文原檔』に従って訳した。

²⁷ 『滿文老檔』太宗一〇〇五～一〇〇六頁〔『滿文原檔』十冊二一九～二二〇頁〕。

²⁸ 上掲史料の他に『滿文老檔』太宗二二五～二二六頁、九〇五頁〔『滿文原檔』八冊一六頁、十冊二四頁〕、『旧滿洲檔』天聰九年「四五頁〔『滿文原檔』九冊一九一頁〕、第二章註²²所引史料にも引用されている。

²⁹ 『旧滿洲檔』天聰九年「一四五頁〔『滿文原檔』九冊一九一頁〕。

³⁰ 十七世紀のモンゴルには元朝の事績さえ満足に伝わっておらず、十八世紀に漢語史料を通して知識が入ったという（森川哲雄「大元の記憶」『比較社会文化（九州大学大学院比較社会文化学府）』一四、二〇〇八年）。

ヤハルを討ったドルゴンらが持ち帰った際、「昔の歴代の帝王が用いてきたものをモンゴルの大元国が手に入れて」用いてきたものとされたように、この玉璽は元朝ではなく元朝を含む歴代王朝の玉璽であると認識されていた。満洲人の知る歴代王朝の系譜が中国の伝統的歴史観に基づくものであることは、前章で述べたとおりである。また、玉璽を得たことによって天下を支配する正統性を得たという認識も、どこにも示されていない。ホンタイジに「大いなる称号」を受けるよう請う人々が「玉の宝璽を手に入れたこと、諸処の国人が従ったこと、人心が従順になったこと、それがもとより天〔の意〕であるぞ」と説いたように、玉璽の獲得はホンタイジの再即位を促す瑞兆の一つと捉えられたに過ぎない。^④

ホンタイジ自身は、「今いくら周りの国が降った、玉の宝璽を得たとて大いなる政道はまだすべて成ってはいない。大いなる政道が成る前に、あらかじめ大いなる称号を受ければ、天に非とされるかもしれない」と言って拒んだ。諸王はさらに説得し、「玉の宝璽を得、諸処の国が降った。これは真に天〔の表象〕であるぞ。天が助けるのを知らず、大いなる称号を受け取らなければ、却って天に非となるかもしれない」として、ハンが称号を受け取ることを促すべく各々身を修める誓いを立てたため、ホンタイジも態度を改めた。そこへ外藩モンゴルの諸王が到着して、同じく「ハンに大いなる称号を定めたい」と言ったので、ホンタイジは「兄弟」の関係になっている朝鮮国王に相談せよと命じた。^⑤

これを受けて翌十年に満洲の諸王・大臣が朝鮮国王に宛てた書簡には、今やホンタイジの下で「内外の国は指示に従い道義を違えず、勅令・法度に背かず、出征の時には、天下を縦横に意のままに行う。これは皆天の意に適い人の心を従わせたということ」とし、「我らは天に合わせ、万民の意を至らせ」、大いなる称号を定めることにしたとある。^⑥つまり、清朝が政治的・軍事的に成功していることが天命を示しているというのである。外藩モンゴル諸王の書簡は次のように言う。^⑦

我らは皆大明国の恩賞を受け取り、二百年余りになった。我らは大明国から好んで変心したわけではない。大明国の諸大臣は奸邪で財利を重んじ、上を偽る。皇帝は遮られて知らず、国家に禍をなしている。その上、將軍は怯懦で兵は臆病である。内には奸邪

が興っており、外には領土を取られ兵が破られている。天の表象を見れば、大明国は必ず滅びる。アイシン国のハンは聡明で寛大な才徳を伝論して、国を招き従わせる。民を養う。行動と意図は合致し法度は明白である。その上、將軍は勇敢で兵は剛強である。向かうところ敵なく、衆人は皆慕う。天の意がアイシン国に移るのを知って、我らは皆天の導く方向を見て従った。

これによれば、モンゴル諸王は自ら明朝に服属していたとは言っていないが、明朝が天命を受けた王朝であったことを実質的に認めている。十七世紀初めに成立したとされる『アルタン・ハーン伝』でも明朝皇帝を「大明ハーン dayining qayan」と呼んでいるように、モンゴルにとって明朝皇帝は、少なくとも彼らのハーンと同等の称号に値する地位にあった。過去二百年余りの明朝の国力を思えば不自然ではなく、むしろ相応の位置づけと言うべきである。その上で、モンゴル諸王は天命が明からアイシン国に移ったとみなし、ホンタイジに従うことにしたと伝えている。両書簡は、ともにホンタイジに大いなる称号を奉ることを決定事項として伝え、朝鮮国王に賛同するかどうかを問うている。^⑨これに対して朝鮮側が反発する態度を見せたことが、この年の末に始まるホンタイジの朝鮮親征につながっていく。

一方、ホンタイジは満洲・モンゴル・漢人の内外諸王と諸大臣から改めて即位を請願され、四月十一日に「*gosin onco hüwalyasun enduringge han*（仁寛溫聖皇帝）」の称号を受けて「大いなる玉座」に即位した。^⑩即位に際してホンタイジは天帝 *abkai han* を祭ったが、その祝文において、彼は「皇帝 *hüwangdi*」の位に即くと称している。^⑪これ以前、ホンタイジは明朝が「アイシン国の皇帝と言うのをやめよ、勝手に作った印璽をやめよ」と言ってきたのに対して、「皇帝と言うのをやめてハンと言おう、汝らが印璽を作って与えよ、与えた印璽を使いたい」と返答していた。^⑫勝手に印璽を作れない「ハン」と作って与える立場の「皇帝」との格の違いは認識しており、敢えて「皇帝」と称するのをやめていたのである。ここで「皇帝」として即位したことは、明朝を憚っていた立場を改めて、天下で最高の地位に就いたことを明示している。なお、再即位後のホンタイジは、満文史料では概ね「*hüwangdi*」ではなく「聖ハーン *enduringge han*」と記されているが、^⑬

後述のように当時の満文史料には歴代帝王を「昔の enduringe han」と呼んでいる例が見えることから、「聖ハン」は従来の「ハン」とは異なり、「皇帝」の地位にあると認識されていたことがわかる。

また、ここで初めて公式に国号を大清、年号を崇徳と定めたが、これは明らかに中国王朝の伝統に則っている。清朝の国号は「清」に敬詞の「大」を冠したのではなく、「大」と「清」を切り離せない「大清 daicing」であるとし、漢字一字を原則とする中国王朝との違いを強調する説もあるが、誤りである。この説には史料の根拠がなく、元朝の国号が『易経』象伝の「大哉乾元」から二字を取って合わせた「大元」であり「元」ではないとする説に引き摺られただけとしか考えられない。清の国号の由来は現在全く知られていないが、清朝自身は原則として「大清」または「皇清」と称し、清初の史料では「清 cing」だけの使用も見られる。国号の固有名詞部分が漢字一字の「清」であることは間違いない。

しかし、こうしたことはホンタイジが「中国的」な帝王を目指したとか「中国的」な国号の制定を意図したとかいうことを意味するわけではない。国号・年号は、あくまでも天下の普遍的なルールと捉えられたと見るべきである。即位後のホンタイジに対して、諸王が「聖ハン enduringe han は今や以前のようではない。大いなる称号を受けて大いなる玉座に即いた。昔の聖なる帝王ら enduringe han sa の例に従わなければならない」と言ったように、彼は「昔の聖なる帝王ら」すなわち天下を支配してきた歴代帝王の列に連なり、その前例に倣うことにしたのである。¹⁶

こうしてホンタイジはマンジュ（アイシン）国のハンから歴代帝王と並ぶ聖ハン、すなわち皇帝となり、理論的には天下を支配する帝王になったことになる。しかし、ホンタイジ自身、ここで真に明朝皇帝に取って代わったとはおそらく認識していなかった。ホンタイジは国内の臣民はもとより内モンゴル諸部にとっても最高君主となり、朝鮮に対しては直後に武力で迫って明朝と断交させ、国王に臣下の礼を執らせている。だが、明朝に対しては、崇禎帝が皇帝であることを否定したわけではなく、おそらくは対等の地位を想定していた。崇徳三年（一六三八）十月、境界地帯で捕えた漢人を殺したことにについて、清側は「長城の内は汝の大明の地、境の外は大清国の地」と主張している。¹⁹ 清朝の聖ハンが遍く天下を

支配するのではなく、長城を境として明朝の皇帝と並び立つ関係と捉えたのである。

少なくとも、明朝が李自成に滅ぼされるまで、清朝は明朝に対して直接その正統性を否定したことはない。入関前の清朝は、明に攻勢をかけ続けることを国家の安定的存続のため必須とみなしていたが、自力で倒せるとは考えておらず、効果的な打撃を与えて有利な交渉に持ち込むことを基本戦略としていた。²⁰ 明朝を交渉の席に着かせるためには、明朝皇帝の立場に相応の配慮をする必要があった。だが、単なる交渉のための方便であつたとばかりは言えない。清朝から見ても明朝はまだ超大国としての実力と権威を失っておらず、全面否定することが躊躇われたとも考えられる。事実として、明はお「昔の聖なる帝王ら」が坐した地に拠り、清より遙かに豊かで広大な土地と膨大な人口を支配していたのである。

李自成の北京攻略と崇禎帝の死は、この状況を一変させた。順治元年（一六四四）四月、呉三桂が降つて清軍が山海関を通過すると、摂政王ドルゴンは直ちに「漢人の国の諸官・兵・民」に向けて布告を発した。²¹ この布告では、またもや「天下は一人の天下ではなく、天下の人の天下である」を引用して、天下の民は「才徳ある主」に従うべきことを説くが、今回は明朝が流賊に滅ぼされたことを前提として、「我は流賊と勝負をこのたび決する。……我を助けて流賊を滅ぼしたいという者は、迎え従つて、我の手助けをせよ。我はその子孫を代々絶えない官として愛しみ養う」と呼びかけた。もし流賊に附するなら、「一つには〔旧〕主の恩を忘れた、二つには自分の家を忘れ〔た者とし〕て、流賊とともに苦しみを招くことになるぞ」と言う。清朝にとっては、強大な敵であつた明朝が反乱によつて倒れてくれた上に、明朝を滅ぼした賊を討つという大義名分が手に入り、逆らう者を賊に与する者として弾圧する口実までできたのである。

五月、北京に入城したドルゴンは改めて故明の官・兵・民に布告して崇禎帝の喪を発し、后妃らとともに礼をもつて葬つた。²² 六月には明朝の宗廟を移動させ、明の太祖の位牌を歴代帝王廟に移し、明朝諸帝を祭つて、「思うに、明国は一時の天下を支配した。四季が互いに移り変わるように、国の政道がめぐることは、明国だけではない。天地の定めた命数である」と告げた。²³ こうして清朝は、「一時の天下を支配した」明朝を、儀礼をもつて正式に終わらせたのである。

それと並行して、瀋陽から北京への遷都が進められ、九月十九日には順治帝が北京に到着、十月朔日をもって再即位した。即位に際して天地を祭った文は、以下のように言う。²⁵⁾

清国の天子、臣フリンが敢えて黒い仔牛を供え、上天の帝・地の主に敢えて告げること。天下は大きいといっても、天に区別はない。我が祖父は天命を受けて東の地から新たな政道を立て、父は国を富ませ、政道を大きくして、臣は小身をもって大いなる政道を継いだ。明国は終わって邪悪が興り、民は苦しみに遭ったので中国に「政道は」ない。……されば燕京を都城として、中国を平定する。おもだった大臣ら、官民の議が皆一つとなって語るには、「神佑は違えられない。衆民の誠心には背けない。大いなる位に坐して、万国を招撫し審断せよ」と言い求めるので、臣は上なる瑞兆を謹み畏れ、衆人の思いに合わせ、今年十月朔日に天に告げて位に即く。国号をそのまま大清、年をそのまま順治元年とする。天地の帝が助けて乱を速やかに平らげ、刀槍を速やかに収めさせられよ。九州を皆安らかにし、仁をとこしえにする我が清国の政道を永遠にするため祈り求める。どうか受け取られよ。

ここで順治帝は「清国の天子 *cing gurun i abkai jiri*」と自称し、改めて「大いなる位」に坐すると言っている。ドルゴンを皇叔父摂政王に封じる書においても「我を天子の位に即かせた」と称しており、順治帝の再即位は「天子」となることを意味したとわかる。また、これ以後臣下に勅諭を下す際には「皇帝」を自称しており、今度こそ天下にただ一人の皇帝、天下を支配する帝王となったことを示している。国号・年号について特に「そのまま」と称しているのは、国号さえ変更して然るべき重大な転換に当たったことを示唆しており、やはり清朝が新たな地位を得たことを表している。

また、順治帝が天子となる契機としては、明朝が滅亡して中国から政道が失われたこと、清朝が北京を都として中国を平定するということが示されている。「中国」と訳した語は原語の「*duimbal gurun*」、直訳すれば「中央の国」であり、一般に満洲人が漢人や漢人の国である明を指すのに用いた「*nikan*」ではない。²⁶⁾ 清朝が都を移して新たに主領土としたの

は、単なる漢人の国ではなく、天下の中央の国だったのである。岡田英弘は「清朝は、よく誤解されるような、中国の王朝ではない。中国は、清帝国の植民地の一つに過ぎなかった」と述べているが、これは世界の中で中国を相対化できる現代人の感覚をそのまま歴史的事象の解釈に持ち込んだことによる誤りである。史料に基づいて理解する限り、清朝にとって中国支配はすなわち天下を支配する根拠を得たということであり、決定的な重要性をもったのである。

歴史上、東部ユーラシアに興った強大な国家は、ほとんどが中国に本拠地を置くか、少なくとも中国進出を図った。中国が東部ユーラシアで最も豊かな地域を含んでいたという一点だけを取っても、それは当然であつたと言えよう。逆に言えば、中国の富を掌握できる力をもつ国家だけが超大国の地位を築き得た。そうした歴史的事実に照らせば、清朝が中国を支配することで天下を支配できると考えたのは何の不思議もない。そうした歴史的知識を含めて、清朝当局者の知識体系が中国の伝統的学術に基づき、中国の伝統的世界観を反映したものであれば、なおさらである。

- ① 天聰九年十二月に「去年」のこととして言及された（『旧満洲檔 天聰九年』三六九～三七〇頁〔『滿文原檔』九冊四七二頁〕）。
- ② 『旧満洲檔 天聰九年』三七〇頁〔『滿文原檔』九冊四七二頁〕。
- ③ 『旧満洲檔 天聰九年』二五〇頁〔『滿文原檔』九冊三三二頁〕。その後、衆人に対しても「この玉の宝璽は昔の歴代の帝王らの用いた宝璽」として告げ知らされた（『旧満洲檔 天聰九年』二六四頁〔『滿文原檔』九冊三四六頁〕）。
- ④ 『旧満洲檔 天聰九年』三七三頁〔『滿文原檔』九冊四七五頁〕。実際、この時期以外、清朝が自らの正統性を主張するに当たって、伝国の玉璽に言及したことは皆無に近い。
- ⑤ 『旧満洲檔 天聰九年』三六九～三八三頁〔『滿文原檔』九冊四七二～四八五頁〕。
- ⑥ 『滿文老檔』太宗九〇六頁〔『滿文原檔』十冊二五頁〕。
- ⑦ 『滿文老檔』太宗九〇六～九〇七頁〔『滿文原檔』十冊二五～二六頁〕。
- ⑧ 『アルタン＝ハーン伝』*Erdni tumud neretu sudur orusiha* 一〇九節。本稿では『アルタン＝ハーン伝』は吉田順一他『アルタン＝ハーン伝』訳注（風間書房、一九九八年）に依拠し、その訳文を引用する。
- ⑨ 『滿文老檔』太宗九〇六、九一〇頁〔『滿文原檔』十冊二五、二九頁〕。
- ⑩ 『滿文老檔』太宗九八九、九九三頁〔『滿文原檔』十冊一一四、一一八頁〕。新しい称号は同九九四頁（同一一九頁）に見える。
- ⑪ 石橋崇雄「清初皇帝権の形成過程」特に『丙子年四月（秘録）登ハシ大位檔』にみえる太宗ホン・タイジの皇帝即位記事を中心として（『東洋史研究』五三―一、一九九四年）が当該史料の紹介とともに

指摘している。

- ⑫ 『満文老檔』太宗二五八頁〔『満文原檔』六冊三五七頁〕。
石橋前掲論文一〇八―一〇九頁。
⑬ 『太宗実録』天聰十年三月二十六日に見える四月八日以降の儀注。
杉山清彦「マンジュ大清国の支配構造」〔『岩波講座 世界歴史』12
（岩波書店、二〇二二年）所収〕は、おそらく音が通じることだけを
理由に「大清」とモンゴル語「ダイチン」との関係を示唆し、「国号
の「大清」は本来「大いなる清」ではなく、由来・含義こそ不明な
が、「大元」を踏襲した二字国号であった」（一八二頁）とする。
⑭ 本稿18頁所引の順治帝が天地を祭った際の祝文、天壇・地壇にホン
タイジの追諡を告げた書〔『内国史院檔』順治元年十月初七日（E二
一六、二一七頁）など〕に見える。順治版『太宗実録』漢文本では、
崇徳元年三月二十六日条で新しい国号を「大清」とも「清」とも記す
など、「清」だけの使用が珍しくない。
⑮ 『満文老檔』太宗一〇四二頁〔『満文原檔』十冊一七五頁〕。
⑯ 他にも「昔の聖なる帝王ら」に倣うとして、宗室の夫人や姉妹を冊
封した例がある〔『満文老檔』太宗一四二―一四二六頁〔『満文原
檔』十冊六〇九―六二七頁〕、『内国史院檔』崇徳四年十二月十七日〕。
⑰ 『内国史院檔』崇徳三年十月初八日（D六二四―六二五頁）。

三 清朝の正統観のゆくえ

入関後の清朝による中国征服は、全体として順調に進んだ。李自成は逃走の末に殺され、明朝再興の動きは拙劣を極め、清朝への組織的抵抗は短い期間で実質的に終わった。清朝は速やかに秩序を回復することで戦乱に疲弊した住民に受け容れられ、漢人官僚を積極的に登用することで知識人層の協力を得、明朝から引き継いだ制度を大幅に合理化することで行

⑱ 前掲拙著二六―二三八頁。

⑲ 『満文老檔』太祖九五四頁〔『満文原檔』四冊二四四頁〕は、ヌルハチの拳兵以前の女真の大人が明の下級官人や平民にさえどれほど遜っていたかを記す。それが当然と思われた時代をこの時期の満洲人がまだ記憶していたことは、見過ごしてはなるまい。

⑳ 『内国史院檔』順治元年四月二十三日（E二五―二九頁）。

㉑ 『世祖実録』順治元年五月辛卯・己酉。

㉒ 『世祖実録』順治元年六月癸未。

㉓ 『内国史院檔』順治元年十月初（E二〇九―二一〇頁）。

㉔ 『内国史院檔』順治元年十月十日（E二二六頁）。また、「天子の大位に即いた礼」として宗室と呉三桂の晋封を行っている〔『内国史院檔』順治元年十月十三日（E二三五―二四六頁）〕。

㉕ 岡田英弘は満洲人と漢人という二つの種族を総称して「*durumha* *batun*」と呼んだとするが〔『歴史とはなにか』（文藝春秋、二〇〇一年）一八八頁〕、それは満洲人が「中国」の人となつて以降のことであり、入関当初の用例からは明朝の支配域が「中国」とみなされていたとわかる。

㉖ 岡田序言註①所引書二四頁。

政効率を上げ、財政を好転させた。三藩の乱の平定後は政權も安定し、清朝は最盛期に向かう。

こうした状況を背景に、清朝はいよいよ確信をもってその正統性を鼓吹した。康熙帝の遺詔は、「古より天下を得るの正しき、我が朝に如くはなし」と誇っている。それによれば、太祖・太宗は元々天下を取るつもりはなく、太宗はかつて北京に迫った時、攻め取るのは簡単だが明の皇帝が「中国の主」であることを思いついて取るに忍びなかったのだとする。後に李自成が明朝を滅ぼしたので、清朝は主を失った臣民に迎えられ、賊を倒して「大統」を受け継いだと言うのである。

中国の伝統的な正統論においては、「正」すなわち道徳的な正しさと、「統」すなわち天下統一の事実が王朝の正統性を成り立たせるものと考えられたという。^② 清朝は、「統」については自明と見ていたに違いないが、「正」についても従来のどの王朝にも勝っていることを主張する。歴代の王朝交替は、前朝の帝王を武力で打倒したものもあれば、讓位を強要したものもあったが、いずれも君臣の義に悖るとの非難を免れなかった。だが清朝は明朝と君臣関係になく、明朝を滅ぼしたわけでもないで、道徳的に何の問題もないことになる。この点を強調するのは、中国の外部で成立した清朝が中国を支配することへの疑義を念頭に置いて、他ならぬ中国の伝統的な名分論に基づいて正当化する目的があったと推測できる。ただしここでは、名分に問題がないのはあくまでも前提条件である。清朝の正統性は、混乱した中国の秩序を回復して民を救ったこと、すなわち民のために正しい政道を行ってきたという事実を拠り所とし、結果的に天下を平定したという事実によって証明される。これは中国の伝統的正統論の文脈に沿って解釈すれば「統」を正統性の主たる根拠としたと言えるのかもしれないが、満洲人の政治思想の発展の中において見れば、ヌルハチ以来のマンジュ国―清朝の正統観をそのまま引き継いで、新たな成功の事実で補強したものと言える。

とはいえ、正統な王朝であっても、後代の皇帝が正しい政道を行わなければ正統性を失ってしまう。これも入関前の満洲人が主張し続けたことであり、入関後も当然とされた。元々マンジュ国―清朝の政治は、ハン―皇帝が指導力を發揮して動かしていく体制であったが、康熙帝の親政以後、皇帝が自らの判断ですべての重要な意思決定を行い、その結果に責

任をもつという原則が成立した。三藩が蜂起した時、撤藩を建議したミンジュらの責任を問う声が上がったのに対して、康熙帝は耳を貸さなかった。撤藩を決めた責任は帝自身にあると考えたからである。康熙帝は後にこのことを誇り、「朕は国家の政務において、力を尽くして追求し、是非の判断は自らに任じて、臣下に任せたことがない」と語った^④。数十年間毎朝聴政を行って、三々四日に一度でもよいのではという奏請を退け、「内外各衙門の奏章は、朕が皆一々全覽している」という執務への取り組みは、帝王は誰よりも勤勉でなければならないという清朝の伝統を確固たるものにした。その後の皇帝たちもこれに倣い、少なくとも享楽に耽って政務を疎かにしているとの誇りを受けた者はいない。

康熙帝の遺詔はその治世について、「三藩を平定し、漠北を掃清するは、皆一心の運籌に出づ。戸部の帑金は用師・賑飢に非ざれば未だ敢えて妄費せず。これ皆小民の脂膏なる故を謂えばなり。あらゆる巡狩の行宮は采絵を施さず、毎歳費やす所は一二万金に過ぎず。これを河工の歳費三百余万と較ぶれば、なお百分の一に及ばず」と言う。私生活を質素にして血税を無駄遣いしなかったことを特に強調するのは、儒教的な為政者像に適うものであると同時に、建国以来の満洲王朝の伝統に則るものでもある^⑦。康熙帝の治世のこの総括は、清朝が善政によって中国の、延いては天下の支配を安定させたという事実（清朝当局にとっては紛れもない事実であったはずである）を誇示している。

しかし、雍正帝の即位後に発覚した曾靜の事件は、被支配民となった漢人の間で清朝に対する反感がなお根強く残っていたことを明らかにした。これに対する雍正帝の対応が、曾靜の反清思想を明文化させた上で公然と論破することであり、最終的に『大義覺迷錄』の編纂・刊行として結実したことはよく知られている^⑤。『大義覺迷錄』の政治思想については改めて詳述するまでもなかるうが、全体を通じて最も重要な論点となっているのが「華夷の辨」についてである。実際のところ、曾靜の所論のうち、雍正帝の個人的な不徳義についてはすべて事実無根として片づけることができたし、貧富の差の拡大や天譴による災害の頻発といった非難には、いつの時代にも起こり得ることであり、清朝は十分な対策を取っていると簡単に反駁できた^⑨。清朝の政治に対しては、反清論者と雖も大きな欠点を指摘できなかったと言うべきであろう。逆

に言えは、清朝の正統性を否定する根拠は、夷狄が中国を支配するのは許されないとする点だけであつたことになる。

いわゆる華夷思想は、中華と夷狄を区別して、前者が後者に優越するとする考えであり、儒教的秩序の觀念に深く関わるものである。しかし、中華と夷狄はそもそも何によつて区別されるのか、なぜ夷狄は蔑まれなければならないのかという点を突き詰めれば、夷狄であるという理由で清朝を排撃する論拠は強固でなかつた。まず、中華と夷狄の違いが出自によるものであれば、そのような差別を正当化する思想は中国においても薄弱であつた。「夷狄は異類であり禽獸も同然である」という曾靜の粗雑な言は、人と禽獸の違いは心に仁義を存しているか否かであるという儒教の基本的な理念によつて一蹴された。^⑩ 雍正帝は中華と夷狄を専ら出生地による区分と捉え、従つて華夷の別は原籍の違いと変わりがないと言う。『孟子』に舜は東夷の人であり周の文王は西夷の人であつたと言うのは、まさに夷狄として生まれたことが天子となるのに何の妨げにもならないことを示しているのである。

中華と夷狄の違いが礼教の有無によるのであれば、清朝は礼教を護持していると自信をもつて主張できた。すでに述べたように「昔の聖なる帝王ら」の例に従うという趣旨から、中国王朝に範を取つた儀礼を採用し、儒学を体制教学として科擧を実施し、皇帝以下満洲人らも皆儒学を基礎教養とした。もちろん服装や髪型といった生活様式まで対象にすれば、清朝の礼教は漢人知識人の考える礼教と一致しない点があつた。だが、清朝は元々中国の伝統であつても不合理な慣習まで模倣することは否定していた。ホンタイジはダハイらが満洲の衣冠を棄てて漢人の衣冠を採用するよう勧めたのを、拒んで聴き入れなかつたという。あんな大きな袖の衣服を着ていたら、人に襲われた時、弓矢を手にしていたとしても防ぐことはできないからというのである。^⑪ 雍正帝は、元朝がモンゴルの旧服に依つた時よりも中国の衣冠に改めた後の方が政治は乱れ、明朝は同じ衣冠を用いながら末年には君臣が徳を失い綱紀が緩んで滅亡に至つたことを例に挙げ、「区々たる衣冠の制」など「礼楽文明」とは何の関わりもないことは明らかであると言つた。^⑫

その上で雍正帝は、そもそも華夷の辨という考え方自体、歴代の人君が真に天下を一統できなかったために生じたのだ

と述べる。明朝は元末の「奸民起事」を恐れるあまり百姓に猜疑心を懷き、モンゴルを従える威徳がなかったためにその侵入を恐れ、中外ともに一体とみなすことができなかった。だが、清朝はモンゴルと中国を一統し、東南極辺の蛮夷まで併せて未曾有の版図を実現したため、中外・華夷を区別する必要などなくなったのである。^⑬元々華夷思想には夷狄を教化して中華に取り込もうという包摂的な面もあり、夷狄から出た帝王が中華の礼教を奉じて天下に君臨することは、華夷思想に基づいても決して無理な主張ではない。^⑭むしろ、中華の文明が普遍的なものであらうとすれば、夷狄をその出自によって差別してはならないという考えもあり得る。雍正帝は、夷狄の出自を理由に清朝を排撃する無意味さを指摘するとともに、清朝がその成果に照らして中華の出自を誇る明朝より中華の帝王に相応しいことを主張した。

雍正帝は、漢人の間に反清思想が残っていたことに衝撃を受けたとしても、思想そのものにはおそらく脅威を感じていなかった。曾静の事件に関わる文書を編纂して『大義覺迷録』として刊行し、「天下各府州県の遠郷・僻壤まで通行・頒布し、読書士子および郷曲の小民に共に知らしめ」、学校にも各一冊を置いて「将来の後学新進の士」に必ず読ませることを命じたのは、^⑮清朝の正統性が十分な説得力をもって示されているという自信の表れであらう。天子となるには出自を問われない、歴代清朝皇帝は天下万民のために尽くしてきた、その結果としての中外一統はそれ自身が清朝の正統性を示しているといった所説は、雍正帝個人の思想というより、ヌルハチ以来五世代にわたって培われてきた清朝の正統観の集大成であった。これをすべての臣民に熟知させようと考えたのは、天下を支配する正統性を主張し続けてきた建国以来の伝統に合うことであつたと言えよう。

しかし、乾隆帝に代替わりした直後に、雍正帝が放免した曾静は処刑され、『大義覺迷録』は回収の上、禁書とされてしまう。^⑯雍正帝が清朝の正統性を公然と議論の対象としたのに対して、乾隆帝は正統性を問題にすること自体を禁じたのである。乾隆帝はこの問題に止まらず臣民の積極的な言論全般を強権的に抑圧したことで知られており、この政策転換も乾隆朝の思想統制の一環として考える必要があるが、ともかくここで清朝の正統性に関する議論は終わってしまった。

もとより乾隆朝においても、清朝の正統性の称揚・鼓吹は大々的に行われている。特にジュンガルを倒し回部を平定して最大版図を実現することによって、その主張はさらに強固なものとなった。乾隆帝によれば、古より中国王朝は夷狄の侵略を恐れ、夷狄を征伐しては民力を損ない、夷狄と和睦しては国威を喪つたため、夷狄との間に隔たりを置く議論が生じた。しかしそれは「漢・唐・宋・明の中夏をもって論じたものであり、我が皇清の中夏を言うものではない」¹⁸。清朝こそ真に天下を一統した偉大な中華王朝であり、夷狄との間に線引きをしなければならなかった漢人の中華王朝を超えるという主張は、『大義覺迷録』と同じ趣旨ではあるが、もはや臣民を説得しようという姿勢はない。「およそ天の尽く覆うところは、我が皇清に自然に治まらせられないことはない（俾我皇清罔不在宥）」¹⁹ということが、当然受け容れるべき事実として示されているだけである。元々清朝の正統論は、既存の権威に安住していた明朝に対抗するところから始まっていたが、今や清朝自身が批判を受けつけない既存の権威と化したのである。

- ① 『聖祖実録』康熙六十一年十一月甲午。
中国の伝統的正統論における「統」の概念と、それに基づく清朝の「大一統」論については、楊念群「天命・如何転移・清朝・大一統」『観再詮釈』（清華大学学報（哲学社会科学版）二〇一〇年六期）、滝野邦雄「政治思想史から見た清朝前期の正統論」（和歌山大学経済学会『経済理論』四二二、二〇一三年）などが論じている。
- ② この点については、前掲拙著三〇三―三四三頁に述べる。
- ③ 『聖祖実録』康熙二十九年正月辛丑。後年、「朕之生平、豈有一事推諉臣下者乎」とも述べている（同康熙四十五年三月丙寅）。
- ④ 『聖祖実録』康熙三十二年十二月癸酉、四十六年十二月戊戌。
ヌルハチは毎日二―三回寝ると言っており、実はその間に臣下のためにすべきことを考えて、起きるとあれこれ具体的な指示を出したとい（『満文老檔』太祖六五―六六頁『満文原檔』一冊二三八―一三九頁）、ホントイジは裁判や国事の処理、属下に財物・飲食を与えることに「倦むを知らない」とされる（『旧満洲檔』天聰九年）七頁（『満文原檔』九冊八頁）など、勤勉な姿に描かれている。
- ⑤ 入関前における儉約の重視については、前掲拙著二二―二三頁に述べる。なお、楊念群序言註⑤所引論文は、満洲国家が節儉を重んじてきたというホントイジの言葉が『無圈点老檔』に見えないことから「入関前の満人は自身が『節儉』という特質をもっているとは全く意識していなかった」とし、後世になつて漢人文化に対抗するため強調したとするが（三六頁）、具体的な儉約の逸話や儉約を命じた言葉は初期の満文檔案にしばしば見られる。
- ⑥ この問題については、初期の研究として小野川秀美「雍正帝と大義覺迷録」（『東洋史研究』一六四、一九五八年）などがあるが、清朝の正統観を論じる研究では必ずと言ってよいほど取り上げられる。

⑨ 『大義覺迷錄』 卷一・第二の上論。

⑩ 同右。

⑪ 『滿文老檔』 太宗一四四〇頁〔『滿文原檔』 十冊六四八～六四九頁〕。

⑫ 『大義覺迷錄』 卷二・春旨訊問曾靜口供二十四条中の第十六条。

⑬ 『大義覺迷錄』 卷二・春旨訊問曾靜口供二十四条中の第二十条。

⑭ 日原利国「華夷觀念の変容」〔『哲学研究』 四七―八、一九八四年〕

は「中国文化の卓越を認め、それを教養として学び、王道思想の実現に努めるならば、たとい夷狄でも華夏として遇されるのは、上古からの伝統でさえある（二〇八頁）」とする。本章註②所引の両論文も、極端な攘夷思想が流行するのは宋代・明代であったことを指摘する。

四 チベット仏教圈の正統観と清朝

前章まで述べてきたように、清朝の正統性に関わる主張は、時代が下るほどに中国の伝統的知識体系に沿って論じられるようになっていった。康熙朝以降は皇帝以下滿洲人がみな漢語を修得し（しかも次第に第一言語と化し）、^① 儒学を中心とする古典教育を受けて基礎教養としたので、当然ながら思考や表現の形態も中国の伝統的世界観・価値観に沿うものとなったのである。皇帝を始めとする清朝当局は、おそらく特定の知識体系に拠っているという自覚はなく、普遍的論理に基づいて正統性を主張しているつもりであつたろう。『元朝秘史』の冒頭にもあるように、「上天の命によつて」偉大な支配者が生まれるという思想はモンゴルの伝統にもあつた。前掲の外藩モンゴル諸王の言（本稿14～15頁）は、天命が才徳ある者に移るという思想も共有されていたことを示している。東部ユーラシアにおいて、天命を受けた天下の支配者という概念は概ね広く認識されていたと言えよう。しかし、何をもって天に認められるのか、天下の支配者のあるべき姿、なすべき務めは何かといった具体的な点になると、知識体系の異なるモンゴルでは清朝の見解と差異が生じた。

⑮ 『大義覺迷錄』 卷一・巻頭の上論（『世宗実録』 雍正七年九月癸未に一部省略して載録）。

⑯ 『高宗実録』 雍正十三年十月癸酉、甲申、十二月甲申。

⑰ 井上進『明清學術變遷史―出版と伝統學術の臨界点』（平凡社、二〇一一年）三四八～三五五頁。

⑱ 「御製平定準噶爾告成太學碑文」〔『高宗実録』 乾隆二十年十月戊午所載〕。

⑲ 「御製平定準噶爾勒銘伊犁碑文」〔『高宗実録』 乾隆二十年十月戊午所載〕。

そもそも外藩モンゴルの服属は、清朝の正統性を積極的に認めたというより、政治力・軍事力に服した結果に過ぎなかった。十七世紀のモンゴル知識人の手に成る『蒙古源流』によれば、内モンゴル諸首長は、ホントイジの「威と力 *ayuxa kicin*」が増した末に降ったのである。^②だが、この時期にはモンゴルの伝統的な正統観も力を失っていたため、満洲に服属すること自体への抵抗は強くなかった。ホントイジに臣従するに際して、モンゴルの支配者の資格として重んじられてきたチンギス・ハーンの子孫の血統や、八白室の前での集会といった儀礼的手続きが問題になった形跡は一切ない。チャハルのブルニが三藩の乱に乗じて挙兵した時、外藩モンゴルの大部分が従わず、むしろ逸早く清朝に通報したのは、血統による正統性がもはや意味をもたなくなっていたことを示しているよう。

一方で、十六世紀後半以降のモンゴルではチベット仏教の影響力が増し、アルタン・ハーン以来、世俗の支配者は仏教保護を重要な務めとみなすようになっていた。^④満洲人とは異なり、モンゴル人は儒学を中心とする中国の古典を学ぼうとせず、チベット仏教の教えを基礎教養とした。そのため、彼らの世界観・価値観は自然に仏教の枠組みに従い、仏教的な言語で語られるようになった。『アルタン・ハーン伝』は、アルタンがチベット仏教に帰依し「大オルス全体」に広めた経緯を記すのに全体の三分の二を費やす。彼は「生ごとに福德の資糧を積んだことにより、最も尊いハーンとして生まれた」と言われ、ダライ・ラマと「諸前生ごとに……めぐりあつて応供僧と施主となりあい、殊勝な仏の教えを何度も広めたのである」とされた。^⑤ここでは、アルタンが「最も尊いハーン」となったのは、前生から仏教を普及させる功德を重ねてきたためとされている。もとより『アルタン・ハーン伝』は彼が「黄金の一族」の出身でダヤン・ハーンの孫であり、武功を積んで、「聖主の白室」の前に会した六トウメンからハーン号を受けたことも記している。^⑥だが、そうした出生まで含む正統性の由来として、仏教的な功德の蓄積があったとの見解を示しているのである。

モンゴルの知識人は、清朝皇帝についても同じく仏教的観点から描いている。『蒙古源流』は、ホントイジに関する記述の約三分の一をパンチェン・ラマとダライ・ラマの使者を迎えたことに当てる。内モンゴルを平定したホントイジに、

二人の聖ラマが書簡を送って「全ての大きな国人を宗教と政道によって養えば、ハーンと言われたことの益はこれである」と告げ、ホンタイジはこれに応えて二人に無数の財貨を送り、仏教を広めることを約したのである。^⑦外モンゴルのハルハがジュンガルのガルダンに攻め込まれ、助けを求めて清朝に服属した時、トゥシエトハーンとともに康熙帝に謁見したジェブツンダムバハクトクトは、「仁徳高峻にして群生を養育し、弘く利益を施す者、これを仏と謂う」とした上で、康熙帝を「活仏」と呼んだ。^⑧ガルダンも、「聖主（康熙帝）は即ち仏天 fuchi abka であるぞ」と言った。^⑨

こうしたチベット仏教に基づく政治思想は、皇帝を始めとする満洲人には全くと言ってよいほど見られない。清朝皇帝は概ね仏教を信仰していたと見られるものの、チベット仏教とは限らず（そもそも満洲人に最初に伝わったのは中国仏教だという指摘もある）、^⑩熱意にも差があった。順治帝と雍正帝は熱心な仏教信者であったが、両者とも好んだのは禪であった。

順治帝は多くの禪僧を招いて参禪に勤しみ、雍正帝は自ら説法を行って『御製語録』を著してさえおり、文覚という禪僧を重んじて機密に参与させていたとも言われる。^⑪だからといって、中国仏教に基づく政治を行う意思があったというわけではない。雍正帝自身は「釈老の教え」について、「心性本根および善悪感応の論に至っては、人の身心に補うところがないと言うべきではないが、しかし天下を治める道においては実に裨益がない」と明言している。^⑫仏教は（道教も）個人の内面的修養に関わる教えであり、政治とは無関係だといえるのである。政治と無関係というのは、清朝が国家として仏教に関わらないということではない。歴代中国王朝は概ねそうであるが、清朝は仏教も道教も公認し、僧尼や道士に度牒を与え、勅許によって寺廟の建設を行っている。^⑬内面的陶冶や救済に関わる有益な教えとして保護する政策は取るが、仏教を政治的権威の拠り所とはせず、仏教に基づく政治を行おうとはしなかったということである。

石濱裕美子は満洲人が「仏教政治」、具体的には「ダライラマの教えに基づく政治」という思想をチベット人やモンゴル人と共有し、「王権のあるべき姿」としていたとするが、^⑭従い難い。石濱説の論拠は、満洲語「doro sajin」がモンゴル語「törü säsin」と逐語対応し、「仏教政治」という同じ意味内容をもつとする一点にかかっている。満洲語「doro」は

「政道」「道」などを意味する頻出語であり、「sajin」は元々世俗的な「法度」の意味で、同義語の「fatun」と並用されていた。崇徳元年（一六三六）六月に「sajin」というのは「仏法 fuchi sajim」のことだとして公文書中の「法度」は「fatun」に統一されたが、¹⁵「sajin」が専ら仏法を指すという認識は定着せず、康熙二十二年（一六八三）刊『大清全書』では「sajin」は「禁約法度之説」とされ、康熙四十七年（一七〇八）刊『御製清文鑑』でも「即ち fatun という言葉。fatun sajim と連ねて言う」とされている。¹⁶二語を合わせた「doro sajim」は初期の満文史料から用例が見え、本稿7頁でも引用した史料のほか、ヌルハチの言葉として「我が国が用いる政道・法度 doro sajim は、罪の是非を正しく断じる。下の者から財貨を取らない。心が正しく良い者を見て陞せる。邪悪で罪を偏つて断じる、財貨に貪欲な者を降す」、また「我らが元来暮らした条理は、諸王・諸大臣に下の者から財貨を取らせず、貧富皆均しく男を数えて、男二十人に一人を兵に立たせる。……このように様々な政道・法度 doro sajim が明らかなので、天は我を愛しむ」など¹⁷とあるように、全く世俗的かつ実務的な意味で用いられている。

石濱説がこの「doro sajim」を取って「仏教政治」とする史料の根拠は、一点を除いてすべて満文版『親征平定朔漠要略』から取られており、¹⁸挙げられた例を見る限り、「仏教政治」という訳語の適否はともかく、¹⁹確かに仏教的な意味合いをもつものが含まれる。しかし、これらの用例はすべて清朝とガルダンの交渉に関わるものである（発言者もモンゴル人が多い）ので、モンゴル人の考える「doro sajim」の意味が反映されているのは当然であるし、「doro sajim」を単に中立的な「政道・法度」或いはもっと広義の「道・法」と解して通じない用例は一つもない。逆に、文脈から見て仏教とは無関係と言うべき用例も少なくない。裕親王からガルダン側に送った一書簡には「聖主が特に我らを doro sajim を永く議定するよう遣わした」とあるが、議定すべき内容については「トゥシエト＝ハンとジエブツンダムバ（の身柄）」を出して与えるべきか否かの所を、互いに名望ある良い大臣に言いつけて議定したい」「またボシヨクト＝ハン（ガルダン）は我らの土地を侵していないと何回も言ったのに、……先に言った言葉に違背したぞ」と記されている。²⁰つまり、石濱説の史料的

根拠からは、清朝がモンゴル人の「doro sajin」は仏教的色彩が強いと知っていたとは言えても、「doro sajin」自体が「仏教政治」を意味すると考えていたとは言えない。まして、「doro sajin」という語を使用しているからといって「仏教政治」という理念を有していたことにはならない。

乾隆帝の仏教に対する姿勢も、基本的にそれ以前の清朝皇帝と同じ方針と見ることが出来る。乾隆帝は自らチベット語を学ぶほど熱心にチベット仏教を修めたことで知られるが（これは清朝皇帝としてはもとより満洲知識人としても珍しい例である）、これはチベット仏教の教えに全面的に帰依したことを意味するわけではない。乾隆五十八年（一七九三）、帝は長年に亘って「蒙古及び西番字の經典を誦習」し、「深く真詮を識る」に至った結果として、フビルガン（転生化身）の思想を否定する見解を示した。仏法は虚寂を宗とし、来ることもなく去ることもない。だから釈迦は涅槃の後に世に出ることもなかったであり、黄教（ゲルク派）を開いたツォンカパもフビルガンを出してはいない。ダライ＝ラマとパンチェン＝エルデニというツォンカパの二大弟子に至って初めて転生化身を出すようになり、従前の五人のダライ＝ラマと先代のパンチェン＝エルデニは「經典を諳習して或いはなお能く真慧を具有」したが、現在のダライ＝ラマは経巻を学び始めたばかりの若輩者で、「上乘（大乘）に直参し一切を先知」しているはずがないというのである。乾隆帝にとって、チベット仏教は有益な教えではあっても不動の権威ではなかった。雍正帝も乾隆帝も自ら公然と仏教を信仰し、高僧を手厚く遇したが、臣民には仏教信仰を奨励さえしていない。管見の限り、清朝皇帝が広く臣民に向かって仏教に帰依するよう呼びかけたという記録は皆無である。儒教的道德に基づく『聖諭広訓』を公布して民を教化しようとしたように、仏教の教えに基づいて民を導こうとした試みも見られない。この点は、清朝と仏教の関係を考察する上で見過ごしてはなるまい。

清朝の仏教に対するこうした方針は、建国当初にまで遡る。ヌルハチは仏教の教えに親しんでおり、ホンタイジも寺院を建立するなど仏教を保護してはいるが、積極的に仏教を称揚したり広めようとしたりした言動は伝わっていない。むしろ、仏教が社会に与える悪影響を警戒し、対策を講じたことが記録に残っている。彼らはまず僧侶が増えることによつ

て生産人口が減ることを嫌った。ヌルハチは遼東地方を占領した後、「乞食にも和尚 *hūwāsān* にも皆田地を与える。各々田地を勤め耕作せよ」と布告したように、僧侶を非生産人口として意識しており、ホントイジは「公課を避けて和尚になった」者や妄りに寺廟を建てる者が増えていることを憂慮して、「上の旨なく勝手にラマ・和尚になったり、寺廟を建てたり」した者を罪に当てる²⁵と定めている。

ホントイジはモンゴル人が僧侶を盲信していると考え、その風潮が広まるのを防ごうとした。彼は衆人に向かって、「モンゴル人らはラマの言葉を大いに信じて、財貨・家畜を浪費し与えて罪を除けよ、魂を良い所に転生させよとヨドルを引かせ経を読み上げさせるが、それより馬鹿げたことはない²⁶」と言った。彼は僧侶というものは放っておけばすぐ堕落する²⁷と思ってい²⁸たらしく、朝鮮親征の帰りに立ち寄った迎水寺では、衆僧に対して「空しく口先で阿弥陀仏と唱え（ても）、悪逆を行い、正道を尽くさなければ、それは何の益があろう²⁹」と説諭している。すでにチベット仏教の浸透が進んだ外藩モンゴルでは、僧侶の腐敗を「我が正さなければ、誰が正す³⁰」と言って、過剰に集めた徒弟を整理させている³¹。

こうした統制策は必ずしも仏教保護と矛盾するわけではなく、僧侶の腐敗を憎むのは真面目な信仰を守るためとも言える。だが、そもそも仏教の普及を図る言説が皆無に近いことを考えれば、仏教の繁栄よりも仏教による弊害を防ぐ方を重んじたと言わざるを得ない。この政策方針との因果関係は不明であるが、皇帝の近親を始めとして有力旗人の出家者はほとんど知られておらず、仏教的素養が旗人社会で重んじられた形跡もない。満洲における仏教は、モンゴルにおけるほど大きな社会的影響力をもたなかったのである。

それにもかかわらずホントイジがダライⅡラマを招いたのは、次代の順治帝によれば「必ずラマの言葉に従う」ハルハの服属に向けた政治目的によるものであった³²。実際、ホントイジのダライⅡラマ招致の企図は、ハルハ諸部から称賛を受けた³³。服属には直結せず、ハルハのジャサクトⅡハンは「尊大に」「仏を引き合いに出して」語った書簡を送ってきてホントイジを苛立たせたが、ハルハにおける仏教の権威はよく伝わったに違いない。招致が実現するのは順治朝になる

が、順治帝はその際自ら辺外まで出迎えることの可否を群臣に議論させている。辺外に迎えればモンゴルの王公も会见できし、その年は凶作だったので多数の従者を連れたラマを内地に入れたくない。また出迎えなかった場合、ラマが引き返してしまう恐れがあるというのである。満洲諸臣の議は、皇帝自ら出迎えれば「ハルハも服属して来る」ので「我らに大いに利益になる」し、招聘しながら出迎えないのは理に適わないというものであったが、漢人諸官の議は、皇帝は「天下国家の主」であるから出迎えるべきではなく、特に招いたという事情があるなら王・大臣の一人に代迎させ、金銀等を贈って敬意を示せばよいというものであった。結局、順治帝は漢人官僚の進言に従って出迎えないと決めたが、この経緯によってダライ＝ラマ招致の意義は対モンゴル政策にあると朝廷全体が周知していたことがわかる。

チベット仏教保護が対モンゴル政策として重要であったのは、モンゴル人にとってはそれが正統性の根拠になり得るとわかっていたからである。康熙帝と敵対したジュンガルのガルダン、清朝に服属したモンゴル人に文書を送り、自分は「ツォンカパの法（ゲルク派の教え）のために」行動しており、康熙帝も「ツォンカパの法を保護するところを表さなければならぬ」と主張していた。³⁴ モンゴル人にとって、ツォンカパの法を護るということは、清朝に対抗するための大義名分になり得るものであったのである。これに対して康熙帝は、清朝が国初からダライ＝ラマと良好な関係を保ってきたことを挙げ、「ダライ＝ラマは我がツォンカパの黄帽の法を保護することを見通して」といって反論し、「汝らハルハ・オイラトの人は、表面上はツォンカパの法とダライ＝ラマの教えのために行くと偽り、裏では背いて行うことを、あらゆる土地の人がみな知っている」と非難した。³⁵ まさにこのような局面において、清朝のチベット仏教保護は意味をもった。康熙帝自身はホントイジと同様、モンゴル人の信仰に批判的であったが、モンゴル人の信仰がもつ政治的な意味は理解していた。清朝は内モンゴル王公を「代々養った厚い恩」があると自負していたものの、³⁷ チベット仏教を軽んじていると思われる彼らを動揺させるわけにはいかなかったのである。

しかし、康熙帝はチベット仏教の教えを保護するとは言っても、チベット仏教を保護するから帝王としての正統性をも

つという意味のことは言っていない。彼がチベット仏教圏に対して自らの政治的権威を主張した発言は、基本的に前章まで述べてきたものと違いがない。康熙帝はハルハとジュンガルの争いに介入するに際して、「我は天下を一統した主である」^{③⑧}「朕は万国の主であり、およそ小国の危亡にあつては救済するのが当然である」との立場で臨んでいる。清朝は天命を受けた全世界の支配者であり、その務めは全人民が安寧に生活できるようにすることであつた。康熙三十八年（一六九九）、チベットからパンチェンⅡラマの本命の年であることを理由に彼の清朝への来訪延期が申し出られ、これを言い逃れと見た大臣らが清朝との貿易の禁止を提言した時、康熙帝は「朕は天下の主である」から、パンチェンⅡラマのために貿易に頼るチベットの人々の生計を絶つことなどできないと述べている。「天下の主」である以上、直轄領の臣民以外の人々の生活にも責任があるというのである。実際、清朝の民生安定策は直轄領内に止まっていなかった。康熙帝はモンゴルに盗賊が多いことを問題視して対策を講じ、外藩モンゴルの飢饉に際しては組織的な救済を行い、ジュンガルの攻撃から逃れてきたハルハにも食糧を支給している。^{④①}「我は天下を一統して治めるので、あらゆる土地の民が皆暮らす所を得るようにと思う」といった決まり文句は、文字どおりの主張を示していると言ふべきである。

チベット仏教を保護するが政治的権威の拠り所とはしないことは、乾隆朝にはより明確に示されている。乾隆帝がパンチェンⅡラマを熱河に迎えた際に最高級の歓迎を行ったことは、清朝の正統性と結びつけて取り上げられることがあるが、この出来事から言えるのは、清朝が遠路到来した宗教者に対して礼を尽くしたということであり、政治的権威や正統性と関連づけるべき理由はない。^{④②}清朝の大臣らがパンチェンⅡラマに拝礼し、居合わせた朝鮮使節にも拝礼を求めたということをもつて、チベット仏教が「帝国の基本原理ですらあつたのではないか」とする説もあるが、乾隆帝自身はパンチェンⅡラマを迎えるに際して、沿路の地方官に公開の場で「叩拝」「跪迎」することを禁じ、「排立」して迎えるよう命じている。^{④③}彼はパンチェンⅡラマに「叩見」したと報告した陝甘総督勒爾謹を叱責して言った。

朕がパンチェンⅡエルデニに恩を加えるのは、彼が後藏の大ラマであることを思い、また朕の七旬の祝いに万余里を跋涉して遙々謁見に来る誠意に嘉すべきものがあり、かつ吉祥善事であることから、恩を加えて思いやるのである。しかしまた世祖章皇帝の時にダライⅡラマが来京入謁した際の章程に従って、酌量して倣い行い、一切それに加えたところはない。蓋し恩意は良く計らうべきであつても、札制は必ず節度があるべきである。

乾隆帝としては、ラマに「恩を加える」には吝かでないが、臣下が過度の礼を公然と行うのを認めるつもりはなかった。立つて迎えるのが「札制」として適切であり、またそうした待遇は順治朝の前例を踏襲したものだといふのである。パンチェンⅡラマが乾隆帝の重要な祝賀行事の重要な賓客であつたことは事実であるから、その点を付度した大臣らが最大限の礼遇に努めたとしても無理はないが、それは清朝の制度や乾隆帝が相応しいと思う礼を反映していたとは言えない。^⑤

よく知られたことであるが、乾隆帝は「本朝が黄教を護持するのは、元々モンゴル人らが平素帰依するところであつたため尊崇を示したものであり、便宜に従い習俗に従う方策（從宜從俗之計）である」と述べている。^⑥チベット仏教がモンゴル人の信仰対象であるから保護するというのが、清朝の元来の政策だとしていのである。前述のような清初以来のチベット仏教政策を見れば、この発言は間違っていない。乾隆帝の『喇嘛説』には、「蓋し仏は本来無生（生滅変化しないもの）であり、どうして転世することがあろうか。ただもし今転世したホトクトがいなければ、数万の番僧の帰依するところがなくするので、このようにせざるを得ないだけである」とあるが、これは乾隆帝個人の見解と言うより、清初以来の政策方針を再確認したものと言つてよい。清朝にとって、チベット仏教を保護することは政治的に意味があると考えられ、だからこそ個々の皇帝や旗人を含む一般臣民の信仰の如何にかかわらず、一貫して保護する方針を取つたのである。

政權としての清朝にとって、仏教は政策対象の一つであつて、政策が拠つて立つ理念体系ではなかつた。清朝皇帝が自らを「転輪王」「文殊菩薩」として正統性の根拠としたとする説は、専らこうした称号が（場面を限って）使用された例が

あることと、皇帝を菩薩として描いた肖像画などのシンボルに基づいて立論されている。逆に言えば、清朝自身はそうした正統観を明言していないことである。マンジュ国―清朝は建国当初からその正統性について多くの言葉を費やしてきたが、仏教的な政治思想に基づいて論じた例は、今に至るまで知られていない。「転輪王」「文殊菩薩」の称号や表象は、単に皇帝が至高の存在であることをチベット仏教徒が理解しやすい形で示しただけと見ることもできよう。少なくとも、称号や表象の背後にある仏教的正統思想を、そのまま清朝の正統観に置き換えることはできないと筆者は考える。

実際、チベット仏教に対する清朝の見解を正面から述べた文献は、乾隆帝の『喇嘛説』だけと言ってもよい。乾隆帝はこの『喇嘛説』を満・蒙・蔵の四言語で石碑に刻み、ラサの大昭寺と北京の雍和宮に建てるよう命じた。帝によれば、ダライ・ラマとパンチェン・ラマもそれを「みな知りて遵奉」したという。^④つまり、『喇嘛説』はチベット仏教を保護することについて非チベット仏教徒に釈明したという性格のものではなく、すべての臣民に対して表明した公式見解なのである。乾隆帝はチベット仏教の教えを全面的には信奉せず、政治的配慮によって保護するという姿勢を、チベット仏教徒に対しても公言した。清朝が儒教思想を奉じる人々とチベット仏教徒との間で並立する正統観を使い分けていたという見方は、この点に照らして無理があると言わざるを得ない。

清朝の正統性は、善政によって天に是とされたというものであり、他の権威に依存するものではなかった。チベット仏教の教理に基づいて清朝の正統性を理解する試みがあったとしても、それはチベット仏教圏の政治思想の一環であり、清朝が自認した正統観と見ることはできない。清朝は「從宜從俗之計」としてチベット仏教を保護するという方針を貫いており、チベット仏教徒に対してもそれを隠していない。清朝にとって、この方針はチベット仏教徒に十分な配慮をし、彼らの信仰を決して蔑ろにしないと保証する意味で、彼らにとっても満足すべきものであると考えられたに違いない。

① 康熙十年には「今各滿洲官員、既諳漢語」と言われ（『聖祖実録』

康熙十年正月丁丑）、雍正初年には八旗子弟に「清書・清語」を教え

る措置が取られた（『世宗実録』雍正元年九月壬寅）。

② 『蒙古源流』 *Erdeni-yin tobci* 四〇九一―四〇九五行。本稿では、森

川哲雄『蒙古源流』五種（中国書店、二〇〇八年）に依拠し、解釈に影響するだけの異同がない限りテキストを指定しない。訳文は烏蘭『蒙古源流』研究（遼寧民族出版社、二〇〇〇年）・岡田英弘訳注『蒙古源流』（刀水書房、二〇〇四年）を参照した。

③ 森川哲雄「チャハルのブルニ親王の乱をめぐって」（『東洋学報』六四一・二、一九八三年）。

④ 佐藤長「第三代タライマとアルタンハンの会见について」（『東洋史研究』四二・三、一九八三年）、森川哲雄「十七世紀初頭の内蒙古における三人の仏教高揚者について」（『15世紀—18世紀モンゴル史論考』（中国書店、二〇一三年）所収）など。

⑤ 『アルタンニハーン伝』一三三節、一七五節。石濱序言註③所引書四五―六九頁は、『アルタンニハーン伝』に見える転輪聖王思想について論じている。

⑥ 『アルタンニハーン伝』一一―三三節、六八―六九節。

⑦ 『蒙古源流』四二二―四二四一行。

⑧ 『聖祖実録』康熙三十年五月丁亥。

⑨ 満文版『親征平定朔漠方略』*Bege dalame nuwgi amang bade nuci hyeme tokiobuha bodogon i bible* 卷八・二〇葉裏、卷十二・三九葉表。以下、本書の引用は京都大学文学研究科図書館に『清文朔漠方略』として登録される刊本による。本書の史料性格については、石濱序言註③所引書二二八―三六頁を参照。

⑩ 甘德星前掲論文二四四―四四九頁。

⑪ Farquhar, *op. cit.*, p. 23. また周遠廉『順治伝』（吉林文史出版社、一九九三年）四六一―四六四頁、馮爾康『雍正伝』（人民出版社、一九八五年）四四二―四四七頁に詳述。

⑫ 『上諭内閣』雍正四年七月初二日。また馮爾康前掲書四四七―四四九頁を参照。

⑬ 僧道管理の概略は、光緒『大清會典事例』卷五〇一・礼部・方伎・僧道、喇嘛禁例、正一真人事例に記す。

⑭ 石濱序言註③所引書二〇一―二五七頁。

⑮ 『滿文老檔』太宗一一〇頁（『滿文原檔』十冊二五三頁）。

⑯ 『大清全書』卷七および『御製清文鑑』卷二。なお、石濱序言註③所引書二二頁には天聰十年四月以降「ᠰᠡᠳᠦ」の意味は「仏教」に限定されるようになってくる」とあるが、筆者が調べた限り「ᠰᠡᠳᠦ」について言えるのは、崇徳元年六月以降、用例自体が激減するということであり、「仏教に限定されるようになってくる」とは言えない。

⑰ 『滿文老檔』太祖四九七、四二七―四二八頁（『滿文原檔』二冊三八八、二六九―二七〇頁）。石濱序言註③所引書二二頁には *ᠳᠣᠭ ᠰᠠᠩ* という語は『滿文老檔』には用例が少なく、文脈のみからではこれがモンゴル語と同義で用いられていたか否かは確認できない」とあるが、ここに挙げたように、仏教と無関係の意味で用いられていたことが確認できるだけの用例はある。

⑱ 一点は『旧滿洲檔 天聰九年』に見えるモンゴル諸酋長の書簡の滿洲語訳から取られているが（石濱序言註③所引書二二三頁）、*ᠠᠨᠤᠨ* は「政治と仏教」と解されている。

⑲ 一般に滿洲語の語法として後の語が前の語を修飾することはないので、仮に「ᠳᠣᠭ ᠰᠠᠩ」が仏法を意味したとしても「ᠳᠣᠭ ᠰᠠᠩ」を「仏教政治」すなわち「仏法による政治」とは解せず、せいぜい「政治と仏法」としか訳せないと考ええる。

⑳ 『親征平定朔漠方略』卷七・六〇葉裏―六一葉表。石濱序言註③所引書には「外部に対して建前を示すための書簡ではなく、内部文書の中にあり」とする用例がこれを含めて五例示されているが（二五〇頁）、いずれも清とガルタンが交渉すべき実務的な事柄を指し、仏教とは関りがない。

- 21 『高宗実録』乾隆五十八年四月辛巳。なお、順治帝も「仏というものはあらゆる所にいるもの」との理由で転生化身を否定している（『世祖実録』順治十六年三月癸巳）。
- 22 外藩モンゴルに対しては、帝の姻戚の不幸事を機に「遵循蒙古淳樸旧俗、敬仏念経、奮勉当差、痛改惡習」を命じた例が見えるが（『高宗実録』乾隆三十六年三月乙丑、「淳樸旧俗」を守れという文脈での呼びかけである）。
- 23 スルハチの「仏を祀る和尚」の福への言及が『滿文老檔』太祖五八頁（『滿文原檔』一冊一二七頁）に見える。
- 24 『滿文老檔』太祖三五六頁（『滿文原檔』二冊一五四頁）。
- 25 『内国史院檔』天聰五年閏十一月十一日（A三三六―三三七頁）。
- 26 『滿文老檔』太宗九六一頁（『滿文原檔』十冊八一頁）。
- 27 『内国史院檔』崇徳二年二月二十日（D一三〇頁）。
- 28 『内国史院檔』崇徳三年十二月二十九日（D七二七―七二八頁）。
- 29 『世祖実録』順治九年九月壬申。
- 30 マハサマデイセチエンⅡハンとトゥシエトⅡハンからの書簡（『太宗実録』崇徳二年八月初六日、十五日）。
- 31 『太宗実録』崇徳五年十月初六日。
- 32 『世祖実録』順治九年九月壬申。
- 33 最終的には、皇帝の位が脅かされていることを示す天象があること、今年の内地が飢饉で皇帝が遠出すべき時でないこと、一大臣を迎えに遣れば優待を示すに足り「モンゴルの心を従わせることもできる」という大学士洪承疇の上奏を受けて決定した（『世祖実録』順治九年九月戊戌）。
- 34 『親征平定朔漠方略』卷十二・五七葉表裏裏。
- 35 『親征平定朔漠方略』卷十二・五七葉裏、五九葉裏、六〇葉表。以上の経緯を含む清朝とガルダンの交渉は、石濱序言註③所引書二二七―二五七頁が専論として取り上げる。
- 36 康熙帝は「蒙古之性、深信謊言、但聞喇嘛・胡土克圖・胡必爾汗、不詳其真偽、便極誠叩頭、送牲畜等物、以為可以獲福長生、至破湯家産、不以為意」と言っている（『聖祖実録』康熙二十八年十一月庚申）。
- 37 『親征平定朔漠方略』卷十二・五七葉表。
- 38 『親征平定朔漠方略』卷九・一四葉裏、『聖祖実録』康熙三十五年五月庚申。
- 39 『聖祖実録』康熙三十八年二月丁未。
- 40 『聖祖実録』康熙二十一年正月己巳、二十二年七月辛未、二十八年七月壬寅、八月丁丑、十月辛巳など。
- 41 『親征平定朔漠方略』卷八・二二葉裏。
- 42 平野聡『清帝国とチベット問題』（名古屋大学出版会、二〇〇四年）は「バンチエンラマ六世と乾隆帝は仏教の見地から清帝国の正統性を強く確認している」とするが（五五頁）、史料の根拠は『六世班禅洛桑巴丹益希伝』だけである。二人の口頭の遣り取りをチベット側の伝記作家が記したものを根拠にして、「強く確認」したというのは無理がある。
- 43 平野前掲書一四頁。
- 44 中国第一歴史檔案館・中国蔵書研究中心合編『六世班禅朝覲檔案選編』（中国蔵書出版社、一九九六年）一〇九―一〇一頁。また楊念群序言註⑤所引論文一九頁を参照。
- 45 雍正帝が文覚を江南へ朝山に送り出した時、經過地の地方官が総督に至るまで膜拜（合掌し跪いて拝する礼）を行ったと言われるが（蕭爽『永憲録統編』）、清代の官界ではこうした過度の忖度が行われていた可能性がある。
- 46 『高宗実録』乾隆五十八年四月辛巳。
- 47 石濱裕美子『清朝とチベット仏教―菩薩王となった乾隆帝―』（早

稲田大学出版部、二〇一一年）、は『喇嘛説』について「乾隆末年のグルカ戦争において清朝が莫大な出費を強いられた後の特殊な状況下で書かれたものであり、乾隆帝の長い治世におけるチベット仏教に対する姿勢を代弁するものではない」とするが（二〇八頁）、帝の乾隆四十四年の「布達拉廟瞻礼有作」詩の自註（乾隆四十六年刊『欽定熱河志』卷八十所収）でも、承德の布達拉宮について「蒙古素重黃教、況此寺儼前藏之式、尤為壯麗、諸札薩克王公等每扈從瞻礼、無不歡喜踴躍、即此亦懷柔之一端也」とするように、チベット仏教保護をモンゴル「懷柔」策とする姿勢はそれ以前から見られる。また、莫大な出費のためにチベット仏教を軽んじるようになったと言うのであれば、

結 語

清朝は歴代中国王朝でも類を見ないほど、自らの正統性を積極的に主張してきた。十七世紀初めの東部ユーラシアに成立した新興の王朝国家として、より伝統ある強大な国家や集団に対抗していくために、それらを超える正統性が自らにあることを主張しなければならなかったからである。外部の勢力に対して主張する必要上、その正統性は内輪の論理ではなく普遍的な論理をもつて語られねばならなかった。

清朝の主張の根幹は、為政者の正しさによって天に是認されたというものであり、正しさとは何かといえば、一部の者が富を独占せず全ての民を養うことであつた。天に選ばれた者が支配者となるという思想は、当時の東部ユーラシアの大部分に根づいていた。各言語における「天」の呼称や各文化における「天」の概念が或いは異なつたとしても、ともかく主要な政治勢力の支配階層に理解されないはずはなかった。天に選ばれるための条件については共通認識があつたとは言えないが、万民が生活できるよう尽くすという条件は、どの文化においても非難を受ける余地はなかつたに違いない。

乾隆帝をあまりに浅薄に見ていることになろう。前述のように、彼は転生化身を信じない理由を論理的に説明している。チベット仏教を重んじて無批判に信じてはいなかったと考えれば十分であろう。

④⑧ 本稿序言註③を参照。

④⑨ 李季主編・故宮博物院編『盛世華章・中国・1662-1795年』（紫禁城出版社、二〇〇八年）二二六頁所載の『喇嘛説』後記。承志「石碑に刻まれた『喇嘛説』——四体合璧『喇嘛説』のマンジュ語内容の解説をかねて」（追手門学院大学『基盤教育論集』六、二〇一九年）一九頁を参照。

この基本理念を發展させていく過程で、満洲人は漢籍を通じて得た知識を取り入れ、中国の伝統的知識体系を基礎教養とするようになった。そのため、満洲人の政治思想は中国の伝統的な概念や論理に基づいて理論化され、清朝の正統性は中国の伝統的世界観に沿って説明されることになった。こうして理論化された正統観を「儒教的」とみなすことは、必ずしも適切ではないと筆者は考える。最終的には儒学を基礎教養とする支配層によって、儒教的世界観と合致するよう整備されたとはいえ、清朝の正統観の根幹は満洲人が儒学を受容する以前に形成されたものである。儒学導入以前の満洲人も公正の觀念や政治的理想はあり、体系的な思想の形をなしていなかったからといって、それらを軽視することはできない。儒教思想が満洲知識人に与えた影響は否定すべくもないが、彼らは白紙の状態でそれを受容したのではなく、元来の価値観に照らして有益とみなした智慧を選び取り、自分たちの思想を發展させていったのである。儒教思想はむしろ、建国以来の正統観を理論化・普遍化するための手段として用いられたと見るべきであろう。

こうした理論に加えて、中国の支配者となったという事実は、天下を支配する国家としての清朝の正統性を確立する上で決定的な意味をもった。中国が「中央の国」であり、中国を支配する者が天下の支配者であるという觀念は、おそらく中国においてさえ論証はされず、暗黙の共通認識となっていたものであろう。しかし、入関前の満洲人はこの認識を受け容れていた。十七世紀初めの東部ユーラシアにおいて、明は二百年以上も前から圧倒的な影響力をもつ大国であり、満洲人はその権威を直接的に感じ取る立場にあった。「モンゴル帝国」なるものは記憶されておらず、満洲人が漢籍を通じて得た歴史知識によれば、それは遼・金に続く中国王朝の系譜の一環をなす元朝であった。天下を支配する帝王として、満洲人の知る唯一の前例が中国王朝の皇帝だったのであるから、中国征服によって真に天下の支配者となったと自認したのは当然と言ってもよからう。雍正帝の『大義覺迷録』において、天下の支配者としての清朝の正統性は完全に伝統的な中華思想の枠組みの中で語られている。しかし、ここで展開される中華思想は、「夷狄」の出自をもつ清朝の立場から捉え直されたものである。遼以来、「夷狄」の王朝が中国を支配することが増えても、それを積極的に評価する理論は生まれ

ず、むしろ圧迫を受けた漢人が「華夷の辨」を強調するようになった。清朝はそうした偏狭な中華思想を退け、夷狄を取り込み、華夷の別なく天下を一統することこそ帝王の理想的なあり方とした。乾隆帝の言う「皇清の中夏」は、こうして未曾有の規模に拡大した中華世界の実現を表している。

このような経緯を経て形成された清朝の正統観には、満洲人が一片の權威も認めた形跡のない「モンゴル帝国の大ハーシ」はもとより、モンゴル人が新たな正統性の根拠としたチベット仏教も入り込む余地はなかった。清朝は仏教思想に基づく正統性を主張したことはなく、チベット仏教を保護するのはモンゴル人への配慮によるとの姿勢を通し、乾隆帝は最終的にそれをチベット仏教界にも明確に知らしめている。清朝が複数の異なる正統性を使い分けていたとは言えず、最大限に見ても「チベット仏教徒が彼らなりの正統性を清朝に賦与しているのを敢えて否定はしなかった」としか言えない。

清朝は「天」以外のものから權威づけされることを要しておらず、自らの実績以外に「天」に認められた証拠を要していなかった。清朝が天に認められたということは、サルフの戦いで明に勝利して以来、常にマンジュ国―清朝の成功の歴史を証しとして語られた。このことは、為政者に成功を続けるべく不断の努力を強いることになる。実際、清朝皇帝の勤勉さはよく知られており、それが清朝の発展に寄与したことは間違いない。

天命を受けた一人の帝王によって天下が支配されるという思想に基づく限り、清朝の主張する正統性の論理は整合的であり普遍性があった。少なくともそれに対抗できる普遍的な論理は、近代に至って東部ユーラシアが「天下」ではなくなってしまうまで提示されていない。ただし、それは清朝の興隆と清朝皇帝の権力を背景に唱えられ、異なる意見を取り入れて発展させていく可能性は完成と同時に封じられた。そのことは清朝の正統性を既成事実とするのに役立ったかもしれないが、長期的に見れば、正統性を支える論理を開かれた議論によって更新していく道を塞ぐことにもなった。清朝が成功の連続を誇れなくなった時、なお清朝の正統性を主張する論理は用意されていなかったのである。

The Idea of Legitimacy in the Qing Dynasty: Eastern Eurasian Political Thought in 17-18th Century

by

TANII Yoko

Previous studies have seen the legitimacy of the Qing dynasty as it being the successor of traditional Chinese dynasties or the Mongol Empire or as it being sanctioned by the political thought of Tibetan Buddhism. These theories have not given adequate attention to the idea of legitimacy that the Manchus themselves had claimed since the time of the founding of their state. These theories have viewed the legitimacy claimed by the Manchus as entirely dependent on external political authority or thought. This paper clarifies how the Manchu emperors themselves claimed legitimacy by examining the early days of the founding of their state.

Since Nurhaci founded the state, which later became the Qing, the Manchus insisted domestically and abroad that the correctness of their monarchy had been sanctioned by Heaven. According to them, “the correctness” had a clear and specific meaning --that the ruler did not monopolize wealth and supported all the people. The only evidence needed to support this claim was the fact that the Qing had been successful, and it did not rely on any authority other than Heaven. The idea that Heaven appoints an exceptional individual to be the ruler transcended cultural boundaries in eastern Eurasia.

Because the Manchus studied the Chinese classics and made them their intellectual basis, their idea of the legitimacy was theorized in terms of the traditional Chinese system of knowledge. They quoted passages from the Chinese classics that said the ruler must share wealth with the people, and they insisted that this was practiced by their monarchs. They gained knowledge of history from China and repeated many times that a humble but virtuous man ought to replace a tyrant, and they placed the Qing in the genealogy of the dynasties which had inherited the position of the ruler of the “world” or “all under Heaven,” as from the Liao to the Jin, to the Yuan, and to the Ming. Nonetheless, after Hong Taiji ascended the throne as emperor, he still recognized the Ming emperor as having equal

status with him. It was through the conquest of China, “the central land,” that the emperor of the Qing recognized himself as truly the ruler of “the world” and proclaimed himself to be a “Son of Heaven.”

However, the Manchus had emphasized that even a dynasty which had been approved by Heaven should be abandoned if the ruler was corrupt. Therefore, Qing emperors worked diligently on political affairs, and the result of their efforts added more evidence of their legitimacy. There was a deep-rooted belief among the Han Chinese under Qing rule that rejected the Qing as barbarians, but the Yongzheng emperor officially argued against that belief and thereby successfully cemented the theory of Qing legitimacy. The Qianlong emperor inherited this theory of legitimacy and declared that the Qing had realized the *Zhongxia* 中夏 (or *Huaxia* 華夏) world on an unprecedented scale. He made no further effort to explain the source of Qing legitimacy, taking the position that Qing rule ought to be accepted as a matter of course.

During the same period, the idea based on Buddhist thought emerged in Mongolia and Tibet that the Qing emperor was a “wheel-turning king” or the bodhisattva Manjuśri, but the emperors themselves did not officially recognize this as grounds for their legitimacy. Although they generally followed Buddhism, the emperors adopted the policy that their faith was not be reflected in political affairs. Among the Manchus, Buddhism did not have as great a social influence as it had among the Mongols. The Qing emperors maintained the stance in support of Tibetan Buddhism mostly out of consideration for the Mongols. The Qianlong emperor ultimately declared as much to the Tibetan Buddhist world. The Qing stance shown to “feudatory regions,” such as Mongolia and Tibet, was fundamentally the same as that for directly ruled regions, and the position of the emperor was underpinned by the fact that he was “the ruler who unified the world,” and his mission was to ensure that all the people lived in peace.

To the extent that it was based on the idea that “the world” ought to be ruled by one monarch who received the Mandate of Heaven, the theory of legitimacy advocated by the Qing had coherence and universality. This was the case as long as there was no universal theory that could compete against it, and it endured until modern times when Eastern Eurasia no longer was the “world.”