

# ダムボ・ウリヤノフ『ブッダの予言』と ロシア仏教皇帝像

井上 岳彦

## はじめに

彼は私にとって、白ターラー菩薩です。

これは「ロシア仏教伝統僧伽」<sup>(1)</sup>の長であり、24代バンディド・ハムボ・ラマであるダムバ・アユシェーフ(ブリヤート人)がメディア・インタビューで語ったものである<sup>(2)</sup>。「彼」とはヴラディーミル・プーチン大統領のことである。ブリヤート人がロシア皇帝を白ターラー菩薩<sup>(3)</sup>の化身とみなしてきたことはよく知られ、アユシェーフの発言の背景にその歴史的传统があったことは想像可能である。しかしプーチンを菩薩として表象する理由について問われると、アユシェーフは答えることができなかった。というのも後述のように、なぜ、どのような経緯でブリヤート人がロシア皇帝を白ターラー菩薩の化身と考えるようになったのかは、ブリヤート仏教史研究においても、まだ十分に解明されていないからである。

そもそも、キリスト教徒であるロシア皇帝を菩薩の化身とみなすことは、それほど容易な

- 1 仏教行政の中央組織である Буддийская традиционная сангха России のこと。僧伽(サンガ)はサンスクリット語・パーリ語の *saṃgha* で、修行者の集まり、教団のことである。
- 2 2013年5月15日、ロシアのメディア・ホールディングス「エクスパート Эксперт」の月刊誌「ルースキー・レポルチョル Русский репортёр」の記者オリガ・アンドレーヴナとのインタビューにおいて、プーチンに関する質問に対して答えたもの。アユシェーフの発言は、プーチン支持派と不支持派の対立軸を越えて、チベット仏教徒はどのように現代ロシア国家と向き合うべきなのかという点で大きな反響を呼んだ。Андреевна О. Так говорит Хамбо-лама [http://expert.ru/russian\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/] (2016年1月25日閲覧)。またアーニャ・ベルンシュタインは、アユシェーフが大統領時代のドミトリー・メドヴェージェフに対しても、白ターラー菩薩の化身と呼んだことを指摘する。Anya Bernstein, *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), p. 1; Березин С. Царский трон для Дмитрия Медведева [http://www.ng.ru/regions/2009-08-24/1\_tron.html] (2016年1月25日閲覧)。
- 3 ターラー菩薩(多羅菩薩)は、インド仏教末期のころに観音菩薩の脇侍として登場した女尊である。救度仏母とも呼ばれる。ターラー菩薩は、その観音菩薩の慈悲の涙から生まれた。右目の涙から白ターラーが、左目の涙から緑ターラーが現れたと言われる。ターラーと観音は図像上の特徴もよく似て、右手に施無畏印もしくは与願印を示し、左手に睡蓮を持つ。施無畏とは人々に何もかも畏れない力を与えることである。チベットやモンゴルでは、歴代のダライ・ラマは観音菩薩の化身として崇拝されてきた。そのためターラー菩薩は、モンゴルの寺廟で非常に篤い信仰を集めている。森雅秀『インド密教の仏たち』春秋社、2001年、196-201頁；菅沼晃『モンゴル仏教紀行』春秋社、2004年、223-227頁。

ことだったのだろうか<sup>(4)</sup>。この疑問に答えるには、ロシア帝国と仏教徒の歴史的関係について考察しなければならない。また、現代ロシアでは公認宗教の社会的役割は大きくなる傾向にあり<sup>(5)</sup>、ロシア仏教史研究の重要性が増しつつある。ロシア帝国の仏教徒は、その人数こそたしかに僅かだったが<sup>(6)</sup>、自国内の仏教徒の存在がロシア帝国のアジア政策（特にクリミア戦争敗北以後）や、ロシア知識人の精神文化に与えた影響も決して小さくなかった<sup>(7)</sup>。

本稿の目的は、ドン・カルムイク人（ブザウ人）の高僧ダムボ＝ダシ・ウリヤノフ（1844–1913）による著作『ロマノフ家に関するブッダの予言と、1904年から1905年の我がチベット旅行略記』（以下、『ブッダの予言』）<sup>(8)</sup>について、その内容と特徴を明らかにすることである。そのため本稿は、著者ウリヤノフが所属したドン・カルムイク人社会の置かれた地域的特性と、国外の仏教拠点への巡礼や遊学の復活などの著述の背景に注目する。さらに、仏教徒がいかにしてキリスト教国家であるロシア帝国のなかに、自己を位置づけようとしたのかを考察する。

本稿の論述順序として、まず先行研究を整理し、ロシア皇帝像と菩薩の関係のなかで『ブッダの予言』の意義、本稿の視角について述べる。次に、『ブッダの予言』を理解する上で必要な背景説明として、多信教帝国としてのロシア帝国の仏教政策、ドン・カルムイク人社会とその教団、そして『ブッダの予言』の誕生の契機となった聖地巡礼の再開について示す。

- 
- 4 チベット仏教徒である清朝皇帝は、清帝国内の仏教徒から文殊菩薩の化身であり転輪聖王と称えられた。石濱裕美子『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店、2001年。統治権力者を庇護者と見込み転生者として引き込み、教団の安定を図るという行動はしばしば観察される。アルタン・ハーンや梁の武帝などはその例である。吉田順一他共訳注『アルタン＝ハーン伝』風間書房、1998年；河上麻由子『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、2011年。これらの権力者は実際に仏教徒として自己表象を行っていたが、ロシア皇帝はあくまでキリスト教徒である。非キリスト教徒への宗教政策は時に寛容、時に非寛容なものだったが、キリスト教への強制改宗に対する恐れも住民のあいだに存在した。濱本真実『「聖なるロシア」のイスラーム：17–18世紀タタール人の正教政策』東京大学出版会、2009年。
  - 5 Kimitaka Matsuzato, Fumiko Sawae, “Rebuilding a Confessional State: Islamic Ecclesiology in Turkey, Russia and China,” *Religion, State and Society* 38, no. 4 (December 2010), pp. 331–360.
  - 6 帝政末期には他の信徒人口との差はますます拡大し、1912年の統計によれば仏教徒（буддисты и ламаиты）は全体の0.3%にすぎない。Статистический ежегодник России. 1912 г. (год девятый) СПб.: Издание Центрального Статистического Комитета М. В. Д., 1913. С. 69–71.
  - 7 例えばアジア政策については、David Schimmelpenninck van der Oye, *Toward the Rising Sun: Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001); Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета; Издательство А. Терентьева «Нарпанг», 2006; Vera Tolz, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods* (Oxford: Oxford University Press, 2011) などがある。ロシア文化史における仏教の位置付けについても、近年注目を集めつつある。例えば、Adele Di Ruocco, “The Buddhist World in Modern Russian Culture (1873–1919): Literature and Visual Arts” (PhD diss., University of Southern California, 2011); 中村唯史「マイトレーヤとレーニンのアジア：無国籍者レーリヒの世界図」望月哲男編『ユーラシア地域大国の文化表象』ミネルヴァ書房、2014年、198–223頁。
  - 8 Ульянов Д. Предсказания Будды о Доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг. СПб.: Центральная Типо-Литография, 1913.

最後に『ブッダの予言』の内容について読み解き、ロシア帝国と仏教の関係についてウリヤノフがたどりついた結論とその意味を検討する。

本稿では研究対象の『ブッダの予言』に合わせて、釈迦をブッダと表現する。引用部分における角括弧は、筆者による内容の補足である。また十月革命以前の日付は、ユリウス暦のままである。

## 1. 先行研究と問題の所在

### 1-1. ロシア皇帝と菩薩

統治者と菩薩像の関係については、清朝とチベット人、モンゴル人、満洲人それぞれとの関係において既に多くの研究がある。中でも、石濱裕美子は、『チベット仏教世界の歴史的研究』（2001年）において、チベット・モンゴル・満洲の政治の場において共有された、仏法と衆生のための「仏教政治」について定式化し、文殊菩薩の化身にして転輪聖王としての満洲皇帝像を提示した<sup>(9)</sup>。また、岡洋樹は、清朝は多様かつ重層的な支配構造をもち、日常的なモンゴル社会統治はその「仏教政治」の論理にもとづき表現されるとする<sup>(10)</sup>。国境によって聖地チベットと切り離された、ロシアのチベット仏教徒がいかなる論理のもとに活動していたのかという点について、これらの研究の蓄積を参考にすることができる<sup>(11)</sup>。ただし石濱は、清においては「仮に菩薩王と言われる名王であったとしても、高僧と対等までが限界であり、文殊菩薩王と称えられた乾隆帝さえパンチェンラマ3世に叩頭していた」と注意を促す。そのため、仏教徒である満洲皇帝と僧侶の関係をそのままキリスト教国のロシアに応用することには慎重にならなければならない<sup>(12)</sup>。

ブリヤート人社会について精力的に研究を発表するニコライ・ツィレンピロフは、ブリヤート人仏教徒の目を通したロシア帝国とロシア皇帝について論じた<sup>(13)</sup>。ブリヤート人社会の特徴は、ロシア帝国支配下でブリヤート人の仏教への改宗が進行したことにある。その際、ブリヤート教団は「方便」(san.; tib. upāya)、すなわち衆生を導くための優れた教化方法として、積極的にロシア帝国政府に接近し有利な条件の獲得を試みたことをツィレンピロフは論証した。彼は次のように述べる。

9 石濱裕美子『チベット仏教世界の歴史的研究』。「仏教政治」は、モンゴル語で「toru sasin」、チベット語で「chos srid」の訳語だという。

10 岡洋樹『清代モンゴル盟旗制度の研究』東方書店、2007年。

11 清朝と仏教徒の関係についてはその他にも多くの研究があるが、本稿ではいくつかの書誌を挙げることに留める。平野聡『清帝国とチベット問題』名古屋大学出版会、2004年、48-56頁；杉山清彦『大清帝国の支配構造』岡田英弘編『清朝とは何か』藤原書店、2009年、142頁。また、清朝前期のチベット仏教管理制度について明らかにしたものに、池尻陽子の著作（『清朝前期のチベット仏教政策：扎薩克喇嘛制度の成立と展開』汲古書院、2013年）がある。

12 石濱裕美子『清朝とチベット仏教：菩薩王となった乾隆帝』早稲田大学出版会、2011年、9頁。

13 Цыренпилов Н.В. Буддизм и Империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. С. 200–211.

[ロシア] 君主を賞賛する詞章の中では、しばしば君主は伝統的なインド仏教的な形容語句、すなわち転輪聖王、法王、インドラ神やヴィシュヌ神の化身と呼ばれ、仏法の保護者で普及者の役割を付与された。<sup>(14)</sup>

ツイレンピロフによれば、1767年のエカテリーナ2世と初代パンディド・ハムボ・ラマのダムバ＝ドルジョ・ザヤエフ（1710–1776）の個人会談以降、エカテリーナ2世は白ターラー菩薩の化身として神格化されたという。しかしツイレンピロフ自身が吐露しているように、ザヤエフとエカテリーナのあいだの会話の内容はザヤエフ個人のみが語ったことであり、不明な点が少なくない<sup>(15)</sup>。伝承によれば、ザヤエフは、ブリヤート人の信仰の自由、ザバイカル地方の仏教徒のあいだでツォンゴリスキー・ダツァン<sup>(16)</sup>の指導的役割を支持すること、そしてパンディド・ハムボ・ラマの位をザバイカル地方の仏教徒の長として勅認することを女帝に願い出たという。そして、首都からザバイカル地方に戻ると、ザヤエフは皇帝より下賜された聖アンドレイ勲章を衆人に披露し、エカテリーナ2世を白ターラー菩薩の化身だと喧伝した<sup>(17)</sup>。

ディトマー・ショルコヴィツなどの多くの研究も、エカテリーナ2世が白ターラー菩薩の化身としてみなされたことについて言及してきたが、ツイレンピロフと同様にその詳細を明らかにしていない<sup>(18)</sup>。ロシア・チベット関係史研究を牽引してきたアレクサンドル・アンドレーエフは、ブリヤート人のあいだではすべてのロシア皇帝が白ターラー菩薩の権現と表

- 14 Цыремпилов. Буддизм и Империя. С. 206–207; Цыремпилов Н.В. За святую дхарму и белого царя. Российская империя глазами бурятских буддистов XVIII – начала XX веков // *Ab imperio*. 2009. № 2. С. 1–32. ただし、ツイレンピロフがこれらの形容語句について実例や典拠を挙げていない点には、問題があると考える。ロシア皇帝の姿を白ターラー菩薩の化身として捉えることに留まり、そのことと転輪聖王 (san. cakravartin; rus. чакравартин)、法王 (san. dharmarāja; rus. дхармараджа) などの他の概念との関係も不明なままである。また彼の考察は、アレクサンドル2世のために捧げられた年代記とアグヴァン・ドルジエフが記した年代記、つまり後代の年代記に基づいたものである。そのため、「ロシア仏教皇帝像」の歴史的な形成過程が見落とされている。
- 15 ザヤエフの伝記『旅の覚書』(boa. Yabudal-un temdeg; rus. Путевые заметки) も、「信仰と信徒の平安の問題を話し合う」ためエカテリーナ2世と会ったことを伝えるのみである。Ванчикова Ц.П. Монголызычные биографии бурятских лам // *Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники*. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С. 33–42.
- 16 ダツァン(bur.; rus. дацан; tib. Grwa tshang)はチベット仏教における学堂・僧院のことである。ツォンゴリスキー・ダツァンは、1741年から1809年までブリヤート仏教の中心と位置づけられていた。この寺院はセレンガ川の支流チコイ川沿いの、キャフタから60kmのところであり、ブリヤート人教団の最初の寺院である。1809年にブリヤート人教団の中心は北に約90km、つまり国境から離れたグシノエ湖畔のグシノオジョールスキー・ダツァンに移動させられた。
- 17 Цыремпилов. Буддизм и Империя. С. 75–80. エカテリーナ2世自身はチベット、モンゴル、ネパール、中国に関心があったという。
- 18 Dittmar Schorkowitz, *Staat und nationalitäten in Russland: der Integrationsprozess der Burjaten und Kalmücken, 1822–1925* (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 2001), p. 283; Андреев А.И. Из истории Петербургского буддийского храма // *Orient* 1, 1992. С. 6–37; Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas* (Leipzig: VEB Otto Harrassowitz, 1958), p. 374.

象されるとし、カルムイク人においても同様なのだと特別な根拠なく断定する<sup>(19)</sup>。

これらの先行研究の典拠をたどると、ロシア皇帝と菩薩の関係について、以下の3人の著作からの出典に絞られる。ピョートル・バドマエフ(1851?-1920)は、中国皇帝の圧政からの解放を人民が希求しているという立場から、「仏教徒は白いツァーリを女神の一人 Дара-эхэ の転生とみなしている」と述べた<sup>(20)</sup>。Дара-эхэとはターラー菩薩のことである。アルベルト・グリュンヴェーデル(1856-1935)は、「エリザヴェータ帝とエカチェリーナ帝は白ターラーの化身とみなされた」と指摘した<sup>(21)</sup>。エカチェリーナ2世だけでなく、エリザヴェータ・ペトロヴナ帝も白ターラー菩薩と考えられていたとする点で、グリュンヴェーデルの著作は特徴的だが、彼もまたその根拠を記していない<sup>(22)</sup>。河口慧海(1866-1945)

19 Андреев. Тибет в политике. С. 47-48. チベット側がカルムイク人のあいだで高僧を転生させることに関心を持たなかったために、転生制度が伝わらなかったとカルムイク人の研究者のあいだでは考えられている。Калмыки / Под отв. ред. Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. М.: Наука, 2010. С. 414.

20 Бадмаев П.А. За кулисами царизма: архив тибетского врача Бадмаева. 2-е изд. М.: URSS, 2011 (1-е изд. СПб., 1912). С. 57. ピョートル・バドマエフはブリヤート人だが、チベット仏教からロシア正教に改宗した。彼は非常に敬虔な信者だったことで知られる。例えば、のちに東洋学者として活躍するブリヤート人ゴンボジャブ・ツィビコフとバドマエフのエピソードは、バドマエフの正教への帰依をよく物語る。若き日のツィビコフは、すでにチベット医師として首都で活躍していたバドマエフから奨学金をもらい、サンクトペテルブルグ大学東洋言語学部で学ぶことができた。ところがバドマエフからロシア正教への改宗を勧められ、それを断ったがために、ツィビコフは奨学金を打ち切られてしまったのである。Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопред. страны). СПб.: Наука, 1998. С. 98.

21 Albert Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet under der Mongolei: Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen* (Otto Zeller: Osnabrück, 1970) (first pub. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1900), p. 147. このグリュンヴェーデルの解説は、エスペル・ウフトムスキー公(1861-1921)の仏具コレクションに付けられたものである。グリュンヴェーデルはドイツの東洋学者で、ロシアのチュルク学者ヴァシーリイ・ラドロフ(1837-1918)と親交があり、中央ユーラシア各地の学術探査に関わった。

22 エリザヴェータ・ペトロヴナ帝治世(1741年-1762年)では、一般にキリスト教以外の信仰に対して厳しい攻撃が加えられたと言われる。Michael Khodarkovsky, *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500-1800* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2002), pp. 194-195; Paul W. Werth, "Coercion and Conversion: Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1740-55," *Kritika* 4, no. 3 (Summer 2003), pp. 543-569. 多くのブリヤート年代記では、ロシア政府によって、1741年にモンゴルとチベットからの僧侶150名の受入が認められたことに注目し、これをザバイカルにおける仏教布教の開始として記録する。しかし、ツィレンピロフは、この時期のブリヤート教団に対する政策は、ブリヤートで後代に伝えられるような寛容なものではなく、むしろかなり制限を課すものだったと理解すべきだと主張する。Цыремпилов. Буддизм и Империя. С. 55-63. ちなみに、同時期のカルムイク社会では僧侶の影響力が高まり、それに対してロシア政府内では懸念が高まった。しかし、ロシア政府は、ドンドウク・ダシのチベット巡礼使節団派遣に対する許可申請を再三却下したり、ザヤパンディタの転生を自ら宣言し爆発的な人気を博したアルタイ出身の高僧デレクを逮捕したりしたが、これらの措置は秩序の動揺に対する予防であり、仏教に対する積極的な攻撃を加えたとは言いがたい。Курапов А.А. Буддизм и власть в калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста: Джангар, 2007. С. 184-186.

はロシア脅威論を展開する中で、ブリヤート人僧侶アグヴァン・ドルジエフ（ガクワン・ドルジェ、1853–1938）によるチベットでの親ロシア宣伝活動を記録した。河口が記録したところによれば、シャンバラとはロシアのことであり、ロシア皇帝はツォンカパの転生だった<sup>(23)</sup>。バドマエフ、グリュンヴェーデル、そして河口慧海、3人のロシア皇帝像は内容が異なり、それぞれ全く別個の文脈で語られたことは明らかである。ところが、多くの研究はこうした内容や文脈の相違を無視し、ブリヤート人、モンゴル人、チベット人その他があたかも同一のロシア皇帝像を共有していたかのように描いた。そして、しばしばカルムイク人のそれと同様だったと結論付けてきた<sup>(24)</sup>。

このように、先行研究では菩薩としてのロシア皇帝像の詳細について不明な点が多く、様々な混同も散見される。また、高僧アグヴァン・ドルジエフ自身のシャンバラ論やロシア皇帝論はまだ発見されておらず、実際にドルジエフがどのようにロシアとシャンバラを結び付けて論じていたのか根拠をもって説明できる研究者もいない。現下の研究状況で必要なことは、チベット仏教徒による何がしかの統一的なロシア仏教皇帝像について、特段の根拠もなしに一緒にたにし早計に議論を進めるのではなく、ロシア皇帝と仏教の関係について論じ

- 
- 23 河口慧海は、「ツァンニー・ケンポ [ドルジエフ] という先生はその信仰力に乗じて書物一つ拵えた。そのチャン・シャンバーラは、即ち取りも直さずロシア国である。ロシア皇帝は全くジェ・ゾンカーワの化身である」と伝える。河口慧海『チベット旅行記(四)』講談社、1978年(定本は『西藏旅行記』博文館、明治三十七年)、83–91頁。また、ロラン・デエによれば、「モンゴルの仏教徒にとって、ツァーリは生き物を苦しみから救う白ターラー尊の化身であり、それを観想すれば長寿が得られると信じられていた。チベット人にとって、ニコライ二世は『時輪経』が説く善の軍隊が待機している神秘の国シャンバラの第二十代王トプボチェの具現であった。ドルジエフはロシアがシャンバラ王国であるという本を著わした張本人であるとも噂された。」ロラン・デエ(今枝由郎訳)『チベット史』春秋社、2005年(原著1997年)、216–219頁。ただし、棚瀬慈郎は噂に過ぎないとこれらを否定し、ジョン・スネリングも河口の意見について根拠がないとする。棚瀬慈郎「ドルジエフ自伝(その1)」「ドルジエフ自伝(その2)」『人間文化』2005年、14–23、29–38頁; John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar* (Shaftesbury, Dorset: Element, 1993), p. 79. 一方、ヴァルター・ウンクリヒは、ドルジエフは仏教統一を目指し、時にシャンバラをロシアとしたと指摘する。Robert A. Rupen, *Mongols of the Twentieth Century* (Richmond: Curzon, 1997), pp. 106–107. マルレーヌ・ラリュエルは、ドルジエフのシャンバラ論はピョートル・バドマエフの著作の中でより洗練された形で見出されると主張する。Marlène Laruelle, “‘The White Tsar’: Romantic Imperialism in Russia’s Legitimizing of Conquering the Far East,” *Acta Slavica Iaponica* 25 (2008), pp. 113–134, 119. しかし脚注20で示したように、バドマエフは敬虔なロシア正教徒であり、仏教的要素を出来るだけ避けながら、あくまでロシアの文明論的使命とキリスト教の重要性を主張したことを考慮に入れるべきである。
- 24 例えば、エマヌエル・サルキシヤンツ(1923–2015)は歴代ツァーリが菩薩とみなされたたと述べるが、その詳細は不明である。また菩薩についての理解にも誤りがある。Emanuel Sarkisyanz, *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands bis 1917. Eine Ergänzung zur ostslawischen Geschichte Rußlands* (R. Oldenbourg: München, 1961), p. 380; 生駒雅則「清末の西部モンゴルにおける『アムルサナーの化身』出現の背景について」『神戸大学史学年報』第4号、1989年、25–44頁; Андреев. Из истории Петербургского буддийского храма. С. 6–37; Schorkowitz, *Staat und Nationalitäten in Rußland; Тренавлов В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007; Laruelle, “‘The White Tsar’,” pp. 113–134; Цыремпилов. Буддизм и Империя.*

る個々のテキストを読み解き、その成立過程と特徴を解き明かすことである。本稿が取り扱う『ブッダの予言』は、僧侶自身の手によるロシア仏教皇帝論であり、ロシア帝国内のチベット仏教徒の自己規定の論理を解明するためのひとつの手掛かりになる。

## 1-2. 『ブッダの予言』に関する先行研究

ダムボ・ウリヤノフの『ブッダの予言』(1913年)はよく知られた文献で、本稿が初めて論じようとしているわけではない。グリュンヴェーデルは『ブッダの予言』をもっとも早く紹介したひとりであり、1915年の著作でウリヤノフについて言及している<sup>(25)</sup>。グリュンヴェーデルは『ブッダの予言』が出版された1913年の冬に、サンクトペテルブルグの図書館でこの著作を読んだという。彼によれば、これはカーラチャクラ・タントラ(時輪タントラ)を用いて、ロマノフ朝を来たるべき世界統治者として位置付け、その系譜を古代のスチャンドラの家系にさかのぼろうとする「実験的著作」だった。ウリヤノフは首都でもよく名の知られた存在だったらしく、1913年7月4日付の『サンクトペテルブルグ報知』に訃報が掲載された<sup>(26)</sup>。また、時代を経た1950年代に、サルキシヤンツがチベット仏教徒の「ユートピア的思想」と共産主義政権によるその利用について論じるなかで、ウリヤノフの『ブッダの予言』についても言及した<sup>(27)</sup>。ウリヤノフの事績はさらに、アメリカン・カルムイク人のアラシュ・ボルマンシノフによってもたびたび発信された<sup>(28)</sup>。このように、『ブッダの予言』は出版当初からロシア国内のみならず西欧でも知られ、1930年から1932年のあいだにソ連当局によるカルムイク人僧侶の粛清が完了すると、むしろ西側で有名だった。

カルムィキアで、ウリヤノフの名前が本格的に言及されるようになったのは、ここ10年ぐらいのことである。例えばガリーナ・ドルジエヴァは、カルムィキアで仏教研究が本格

25 *Der Weg nach Śambhala: (Śambalai lam yig)*. Des dritten Gross-lama von bKra śis lhun po bLo bzang dPal Idan Ye śes, aus dem tibetischen Original übersetzt und mit dem Texte hrsg. von Albert Grünwedel (München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1915), p. 4, f. 1.

26 Лама Данбо Ульянов (Некролог) // Санкт-Петербургские ведомости. 4. 7. 1913. ここで、ウリヤノフは「神秘的な著書」の作者として紹介された。

27 Emanuel Sarkisyanz, “Communism and Lamaist Utopianism in Central Asia,” *Review of Politics* 20, no. 4 (1958), pp. 623–633. 彼の理解では、ウリヤノフの主張は「ツァーリは仏教の『転輪聖王』、すなわち救世主的な世界の支配者 the messianic world conqueror にほかならない」ということだった。

28 Arash Bormanshinov, “Who Were the Buzāva?” *Mongolian Studies* 10 (1986–87), pp. 59–87; Arash Bormanshinov, “Kalmyk Notes II,” *The Mongolian Society Newsletter. New Series*, no. 8 (1990), pp. 29–36; Arash Bormanshinov, “A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904,” *Central Asiatic Journal* 36, no. 3–4 (1992), pp. 161–187. ボルマンシノフ(ボルマンジノフ)(1922–2011)は、内戦で亡命したドン・カルムイク人を両親にもち、ベオグラードに生まれた。1951年、ボルマンシノフはアメリカに移住し、1958年に論文「イリリア運動とセルビア・クロアチア文語形成」で博士号を取得した。その後彼は、専門のスラヴ語学について教鞭をとるかたわら、ドン・カルムイク人の文化や歴史について精力的に執筆し続けた。アメリカン・カルムイク人については、次の文献を参照した。荒井幸康『『三度で最後の大陸』にいたるまで：カルムイク・ディアスポラの400年』白桦陽監修；赤尾光春、早尾貴紀編著『ディアスポラから世界を読む：離散を架橋するために』明石書店、2009年、114–130、446–450頁。

的に再開された1970年代から、現在に至るまで活躍を続ける代表的な研究者として有名である。彼女の1995年の著書にはウリヤノフの名前はなく、2001年の著書では申し訳程度に言及しているだけで特別な説明はない。2012年の著書で、やっと彼女はウリヤノフについて約1頁分の概説と肖像を載せた<sup>(29)</sup>。また、2014年6月6日～7日にウリヤノフ生誕170周年国際会議がエリスタで開催されたが、会議資料集の19本の報告原稿の内、ドン・カルムイク人という枠組みでも5本しか原稿が集まらなかった<sup>(30)</sup>。僧侶ダムボ・ウリヤノフのみならず、ドン・カルムイク人社会に関する研究は全体としてそれほど進んでいないのである<sup>(31)</sup>。

ウリヤノフ研究でもっとも一般的な手法は、英露関係を中心とするチベットをめぐる「グレート・ゲーム」のなかに位置付け、アグヴァン・ドルジエフの役割に焦点を合わせつつウリヤノフらの偵察活動を強調するものである。つまりウリヤノフらによる1904年1月～1906年3月の「チベット旅行」の対外諜報活動としての側面を重視し、『ブッダの予言』の執筆は一連の出来事のエピソードのひとつとして語られる。この立場をとる代表的な研究者

---

29 Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: Джангар, 1995; Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М.: Институт российской истории РАН, 2001; Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: Издательство Калмыцкого государственного университета, 2012.

30 ちなみに、ドン・カルムイク人関連の5本の発表原稿の内2本の執筆者はエルデニ・マンジコフとヴァレーリイ・ドロノフで、前者は全大ドン軍カルムイク・コサック管区アタマン、後者はロストフ州ドゥボロフスキー地区郷土史家である。Тибет глазами российских путешественников: Материалы Международной научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Дамбо Ульянова (1844–1913), 6–7 июня 2014 г. / Федеральное гос. бюджетное упр. науки Калмыцкий ин-т гуманитарных исслед. Российской акад. наук, Калмыцкий казачий окр. ВКО «Всевеликое войско Донское». Н.Г. Очирова (отв. ред.), Э.П. Бакаева, Д.Н. Мухраева. Элиста: КИГИ РАН, 2014. この会議の3か月前の2014年3月6日に筆者は、ロシア科学アカデミー・カルムイク人文学研究所副所長(当時)のエリザ・バカエヴァ氏と面談し、ウリヤノフとドン・カルムイク人社会に関する研究の重要性を彼女に強くアピールした。これに応じて、彼女は国際会議を急遽開催した。会議は「ブッダ・シャカムニ黄金僧院」で行なわれ、カルムイク僧伽を指導するシャジン・ラマ、エルデニ・オムバディコフ(ディロワ・ホトクト、すなわちティローパの化身ラマ)の全面的協力を得た。さらに会議に合わせ、僧侶ダムボ・ウリヤノフとコサック二等大尉ナラン・ウラノフに関する史料集も出版された。今後、この分野の研究が急速に進捗する可能性もある。От Волги до Лхасы: Путешествие Дамбо Ульянова и Нарана Уланова в Тибет. Элиста: КИГИ РАН, 2014.

31 カルムイク人の名誉回復(1956年)とその後の復興において重要な役割を果たしたバサン・ゴロドヴィコフ(1910–1983)、ユニークな人物として世界的に名を知られるカルムイク共和国前元首キルサン・イリュムジノフ、現元首アレクセイ・オルロフはいずれも、血統としてはドン・カルムイク人と言われる。それにもかかわらずドン・カルムイク人の歴史が語られない背景として、内戦と独ソ戦による史料の散逸に加えて、一部の亡命ドン・カルムイク人によるドイツ軍参加とその余波としての強制移住(1943–1956)という歴史が現在にまで影を落していると考えられる。この問題については、別の論文を準備中である。



がアレクサンドル・アンドレーエフである<sup>(32)</sup>。この時期の中央ユーラシア地域の動向については、国内外問わず非常に多くの研究があるため本稿では詳述を避けるが、ドルジエフが主導したチベット使節団のロシア訪問（1901年6月）以降のチベットをめぐる緊張の高まり、1903年からのフランシス・ヤングハズバンド率いるイギリス軍の活発な展開とダライ・ラマ13世のモンゴル亡命、さらに日露戦争の勃発などによって、当時の情勢は目まぐるしく変化していた。

カルムィキアのバカエヴァも、『ブッダの予言』の理解には当時の社会状況に即した分析が必要だと考え、チベットをめぐる複雑化する政治状況全体からウリヤノフの世界観を分析しようと試みた。彼女によれば、ダライ・ラマ13世のロシア亡命がダライ・ラマにとってもチベット仏教徒にとっても、さらにロシアにとっても不可欠だという「神学的動機づけ」を行なうことこそが、『ブッダの予言』の意図だという<sup>(33)</sup>。

国際関係の大きな文脈のなかにウリヤノフらの活動を位置付け、『ブッダの予言』執筆の意義を見出そうとする視点は重要であり、本稿もこれらの先行研究の成果におおいに拠っている。しかし、本稿はここで、ウリヤノフらのチベット調査隊の多面的性格に注目する。『ロシア対外偵察史概説』は、この調査隊の偵察活動や現地社会での勧誘工作について述べるが、その一方でウリヤノフらが寺院に参拝し、現地の僧侶と仏教教義について議論したりチベット医学を学ぼうとしたりする様子なども伝え、彼らの篤信ぶりを示唆する<sup>(34)</sup>。また、調査隊の考案者ナラン・ウラノフに関しても、調査隊の準備段階で陸相アレクセイ・クロパトキンや陸軍参謀本部の深い関与が認められるが、当初の構想のなかでは、政治・戦略的な意義のみならず貿易・産業上の意義も掲げられた点にも注目するべきである<sup>(35)</sup>。さらに、仏教学者セルゲイ・オリデンブルグ（1863–1934）やフョードル・シェルバツコイ（1866–1942）、

32 Андреев. Тибет в политике. С. 76–154; Alexandre Andreyev, “Soviet Russia and Tibet: A Debacle of Secret Diplomacy,” in Alex McKay, ed., *The History of Tibet. V. 3. The Modern Period: 1895–1959. The Encounter with Modernity* (London: Routledge Curzon, 2003), pp. 434–454. 6巻本から成る『ロシア対外偵察史概説』（1996年–2006年）も同様の立場で、ウラノフとウリヤノフの偵察活動に一章を割いている。Ермаков Н.А. Подъесаул Уланов и Лама Ульянов // Очерки истории российской внешней разведки. Т. 1. От древнейших времен до 1917 года / Под гл. ред. Е.М. Примакова. М.: Между-нар. отношения, 1995. С. 183–191.

33 Бакаева Э.П., Чемидова Б.В. Феномен книги Д. Ульянова «Предсказание Будды о Доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг.» в свете взаимосвязей России и Тибета в начале XX вв. // Тибет глазами российских путешественников. Материалы Международной научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Дамбо Ульянова (1844–1913). Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 49–60. この論文は次の2010年の論文を発展させたものである。ただし、筆者が所持しているのはその原稿のみであり、会議資料集掲載の論文については未入手である。Бакаева Э.П., Чемидова Б.В. Российско-Тибетские взаимосвязи в общественной мысли Калмыкии начала XX века (на примере сочинений Д. Ульянова) // Мир буддийской культуры. Материалы III Международного симпозиума, посв. 150-летию Буддийской академии. Чита, 2010. С. 151–155.

34 Ермаков. Подъесаул Уланов. С. 187–189. バカエヴァも、ウリヤノフの敬虔さや向学心を強調する。Бакаева, Чемидова. Феномен книги Д. Ульянова. С. 51.

35 Андреев. Тибет в политике. С. 121.

彼らの指導下で学んでいたブリヤート人バーザル・バラディン (1878?-1937) やツィベン・ジャムツァラノー (1881-1942)、探検家ピョートル・コズロフ (1863-1935) など多くの帝立地理学協会関係者から包括的な協力を得て、ウラノフ調査隊の経路や予算が計画され審議されたことも考慮する必要がある<sup>(36)</sup>。これらのことを勘案し、本稿はチベット調査隊に関与した個人や機関のそれぞれの思惑とは若干距離をとり、『ブッダの予言』のテキストそのものと執筆者ウリヤノフ個人、そしてウリヤノフが所属するドン・カルムイク人社会に焦点をあてる方法をとりたい。

### 1-3. 本稿の視角

カルムイク人社会は宗教拠点であるラサから遠く離れ、「チベット仏教世界」<sup>(37)</sup>の周縁に位置する。この「チベット仏教世界」にカルムイク人を統合させていたのが、ラサへの巡礼である。ところが、1755年を最後にいったんカルムイク人の聖地巡礼は停止してしまった<sup>(38)</sup>。その後カルムイク人は、滅亡したジュンガルに代わって清朝に対抗しダライ・ラマを支える仏教政権を中央アジアに樹立するために、1771年にヴォルガ・ステップから出発したが、その構想は無残にも失敗に終わった。その結果、ロシア帝国内に留まったカルムイク人僧侶は、ロシア皇帝と信徒を仲介し結合させることを模索することになった。

こうしたカルムイク人僧侶の宗教文化運動を研究する上で参考のできるのが、イスラーム地域研究の成果である。スーフィー教団について考察したシュテファン・ライヒムトは、17世紀後半から高揚したイスラーム世界における遠隔地の文化相互作用について、3つの社会文化的変容を示す。すなわち、1) 周縁から中心への宗教運動の伝播、2) 宗教拠点における民族宗教構造の変容、3) 学術ネットワークの拡大と中心への更なる集中である<sup>(39)</sup>。本稿で後述するように、これらの社会文化的な局面はカルムイク人社会（周縁）とチベット（中心）とのあいだでも観察される。ウリヤノフはドン・カルムイク人であり、彼らはカルムイク人

---

36 *Дмитриев С.В.* Экспедиция подбесаула Н.Э. Уланова и ламы Дамбо Ульянова в Центральную Азию // Кюнеровский сборник. Вып. 7. СПб., 2013. С. 48–57.

37 石濱裕美子は、チベット・モンゴル・満洲の政治の場において共有されたチベット仏教の王権思想に着目し、次のように定義する。「チベット仏教世界とは、チベット仏教を奉じその文化を共有する人々が活動するところに生まれる『場』であり、集団も地域も越えた広がり」(5頁)を持ち、仏教政治を実現した名王が「菩薩の化身した転輪聖王」として賞賛される世界である。石濱『清朝とチベット仏教』2-5頁。また、羽田正は「イスラーム世界」という語の形成・発展過程とその使用の問題点を指摘したが(羽田正『イスラーム世界の創造』東京大学出版会、2005年)、本稿が使用する「チベット仏教世界」もまた理念としてのものであり、何か空間的なものを指しているのではない。

38 詳細については別の機会に論じるつもりだが、ジュンガルとの対立によって、18世紀初めからイリ地方を通る巡礼路は使用できなくなった。代わりにシベリア経由でキャフタを通るルートを取らざるを得なくなり、そのために巡礼そのものが国境を管理するロシア政府の裁量に委ねられることになった。結果として、巡礼使節の派遣は次第に困難になった。

39 Stefan Reichmuth, “The Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World: Perceptions and Perspectives,” in Anke von Kügelgen, Michael Kemper and Allen J. Frank, eds., *Inter-regional and Ethnic Relations* (Berlin: Schwarz, 1998), pp. 5–38.

社会のなかでもさらに周縁的でマイノリティの存在だった<sup>(40)</sup>。本稿が考察する対象は、このような周縁内周縁出身のウリヤノフがいかに仏教拠点のラサと接触し、どのように自己を表象したのかということである<sup>(41)</sup>。

自己表象という問題について、『ブッダの予言』のテキストの性質を考えた場合、ブッダから始まる仏教徒の歴史とロマノフ家の歴史を接合させることを試みた歴史叙述として、この書を仮定することが可能である。モンゴル帝国以後の中央ユーラシアでは、チンギス・ハンの男系子孫のみがハンを名乗ることができるというチンギス統原理が強力に機能していた<sup>(42)</sup>。一方イスラーム地域研究のなかには、チンギス統原理にもとづく歴史叙述の変容について指摘する研究も少なくない<sup>(43)</sup>。アレン・フランクはイスラームへの献身、特に聖者聖廟信仰とヴォルガ・ブルガール国から連なる系譜の結合によって形成される、ヴォルガ・ウラル地域におけるムスリムに共通する歴史的身份について考察した<sup>(44)</sup>。イスラームへの改宗に関する伝説描写的な歴史叙述は、異教ロシアの支配下においてもイスラーム・アイデンティティが強化される「聖なる場」としてヴォルガ・ウラル地域を位置づけるものだった。フランクによれば、こうしたブルガール・アイデンティティの形成はジョチ・ウルスとその継承政権が語り継いだチンギス統原理にもとづく歴史叙述からの解放をもたらしたという。また濱本真実もポーランド＝リトアニア・タタール人の歴史叙述を取り上げ、ムスリム社会の変容と記憶について論じた。16世紀後半に成立したある史料は、自分たちの出自を

40 1803年、約1万人のカルムイク人がドン・コサック軍に編入された。これがドン・カルムイク人(ブザウ人)である。人口は1841年9月の統計では、男性8,951人、女性9,325人、僧侶258人、合計18,534人である。Государственный архив Ростовской области (ГАРО). ф. 1, оп. 790, д. 790, л. 1-19. また、1871年の人口は、男性13,039人、女性13,097人、合計26,136人である。Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII-XIX вв.). Элиста: Союз казаков Калмыкии; Калмыцкий институт общественных наук, 1992. С. 70. 1868年のヴォルガ・カルムイク人は114,911人なので、ドン・カルムイク人はその4分の1程度の人口規模だった。Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М.: Наука, 1967. С. 262.

41 例えばトルキスタンの学者(ウラマー)は、キリスト教国のロシア支配下にある自らの社会を、ダール・アル・ハルブ(戦争の家)として捉えジハード(聖戦)を行なうのではなく、ダール・アル・イスラーム(イスラームの家)、つまりムスリムが主権を持ちシャリーアの理念が実践される場として読み換えたという。小松久男「聖戦から自治構想へ:ダール・アル・イスラームとしてのロシア領トルキスタン」『西南アジア研究』69号、2008年、59-91頁。

42 宮脇淳子『最後の遊牧帝国:ジュンガル部の興亡』講談社、1995年、80-83頁;坂井弘紀「英雄叙事詩の伝える記憶」塩川伸明、小松久男、沼野充義編『記憶とユートピア』[ユーラシア世界3]東京大学出版会、2012年、159-187頁。またロシアとチンギス統原理の関係については、次の研究が明晰な説明をしている。濱本『「聖なるロシア」のイスラーム』5-8頁。

43 宮脇もモンゴル諸族の文書資料におけるチンギス統原理と歴史叙述の関係について、「異民族の支配下に入ることを余儀なくされ、父祖伝来の生活を失うことになったモンゴル人」は、「チンギス・ハーンから自分につながる系譜や、祖先の武勇を語った伝承を書きとめる必要に迫られ」、17、18世紀に一時的にモンゴル語やオイラト語で独自に史料が書かれたと述べている。宮脇淳子「17-19世紀モンゴル史料の分析:年代記と文書」『史資料ハブ地域文化研究』第5号、2005年、107頁。

44 Allen J. Frank, *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia* (Leiden: Brill, 1998).

モンゴル帝国の支配民族の子孫、すなわち「いつもイスラームの民から卑しく見られる粗野なタタール人」ではなく、「オスマン人の高貴な祖先であり、血統がよく勇敢な民族セルジューク族の末裔」に求めた<sup>(45)</sup>。

チングス統原理による伝統的な歴史叙述にこれらの変容をもたらしたのは、歴史叙述の主体がおかれた支配構造の変化である。『ブッダの予言』において、それはキリスト教国家ロシアによるカルムイク人仏教徒の支配であり、僧侶に課せられた使命はロシア皇帝と仏教徒を精神世界で結びつけることだった。後述するようにロシア帝国統治のなかで国外聖地巡礼が衰退したことで、チベット仏教世界におけるカルムイク人仏教徒の周縁性はいったん強化された。しかし権力との近接さのなかでドン・カルムイク人はいち早く国外聖地巡礼を復活させ、ロシア帝国の対外的な野心に便乗するかたちで宗教拠点であるチベットの関係を回復させた。『ブッダの予言』はこの時誕生した歴史書である。

次節では、ロシア帝国とカルムイク人仏教徒の関係を特徴付け、なかでもドン・カルムイク人というマイノリティ集団が国外聖地巡礼を復活させる過程を説明する<sup>(46)</sup>。

## 2. 『ブッダの予言』の理解に必要な背景説明

### 2-1. 多信教帝国としてのロシア帝国

ロシア帝国史においては、1991年のソ連崩壊以来、その多様性に関する研究が著しく進んだ。なかでもロシア帝国の多宗教性は強い関心を集め、とくにイスラーム地域研究はロシア帝国論を牽引してきた<sup>(47)</sup>。ロシア国家が帝国へと移行する過程を考えた場合、その最も重要な契機となったのはカザンの征服である。マイケル・ホダルコフスキーが指摘するように、この時に統治の方法が転換したのである。1552年のカザン・ハン国征服以後、モスクワ大公国は「アメとムチ」の政策を採用し、一気呵成に武力を使用するのではなく調停と人材登用による調整型の政策を重視するようになった<sup>(48)</sup>。臣民の多様性、特に「外国信

---

45 濱本真実「ポーランド＝リトアニア・タタール人のイスラームの記憶」塩川伸明、小松久男、沼野充義編『記憶とユートピア』[ユーラシア世界3] 東京大学出版会、2012年、189-216頁。

46 また、本稿はロシア帝国下の非ロシア系住民のアイデンティティのあり方を示す事例研究のひとつでもあり、ロシア・イスラーム地域研究の諸成果をおおいに参考にした。秋山徹『遊牧英雄とロシア帝国：あるクルグズ首領の軌跡』東京大学出版会、2016年；宇山智彦「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観：M. ドウラトフ『めざめよ、カザフ!』を中心に」『スラヴ研究』44号、1997年、1-36頁；坂井弘紀『中央アジアの英雄叙事詩：語り伝わる歴史』東洋書店、2002年；長縄宣博「イスラーム教育ネットワークの形成と変容：19世紀から20世紀初頭のヴォルガ・ウラル地域」橋本伸也編『ロシア帝国の民族知識人：大学・学知・ネットワーク』昭和堂、2014年、295-316頁；西山克典『ロシア革命と東方辺境地域：「帝国」秩序からの自立を求めて』北海道大学図書刊行会、2002年；山内昌之『スルタンガリエフの夢：イスラーム世界とロシア革命』東京大学出版会、1986年。

47 宇山智彦「ロシア帝国論」ロシア史研究会編『ロシア史研究案内』彩流社、2012年、165-179頁。

48 Michael Khodarkovsky, "The Non-Christian Peoples on the Muscovite Frontiers," in Maureen Perrie, ed., *The Cambridge History of Russia. Volume 1. From Early Rus' to 1689* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 319-320. 例えば、タタール人に対する政策については、次の文献を参考にした。濱本真実『「聖なるロシア」のイスラーム』。

教 иностранные исповедания」の信徒のことを考えれば、ポール・ワースが述べるように、1552年のカザン征服によるムスリム人口の増加、大北方戦争の過程における1710年の沿バルト地方（リーフランド、エストランド）の併合によるルター派人口の増加、そして1772年の第一次ポーランド分割によるカトリック、ユニエイト、ユダヤ教徒の編入はロシア帝国の多様性において決定的な意味を持った<sup>(49)</sup>。

一般にエカテリーナ2世の治世から、ロシア政府はイスラームに対する「寛容」な態度を取ったと言われる。ロバート・クルーズによれば、この「寛容」政策は信仰に対する不干渉政策を意味するのではなく、（フランス啓蒙思想の影響というよりも）ドイツの官房学の影響で宗教を政策の道具として利用するものだった。そのような政策の理解に基づき、クルーズは、ロシア政府とムスリム臣民とが宗教管理制度を介して相互に依存しあう関係を描き出した<sup>(50)</sup>。

ただし寛容性とは別次元の話として、統治の仲介者を権力側に取り込む政策との関連で仏教僧侶の利用が始められたのは、エカテリーナ2世の時代よりも早い1720年代であると考えられる。ロシアは17世紀前半の激しい征服戦争の末、1640年代に西ブリヤート人を圧倒した。バイカル湖の東側、ザバイカル地方においても1654年のネルチンスク要塞の建設を経て苛烈な平定作戦が取られ、ロシアの支配は総じて1690年代まで不安定だった。1689年のネルチンスク条約締結によって東ブリヤート人はロシアか清のどちらかへの臣従を迫られたが<sup>(51)</sup>、その後もモンゴルとの往来は続いた。実際に1712年にはモンゴルから100名、チベットから50名の僧侶（教師や医師を含む）がモンゴルの内紛を避けてブリヤート社会に入ってきた<sup>(52)</sup>。1727年のキャフタ条約はモンゴルからの更なる僧侶の流入を禁止し、モ

49 Paul W. Werth, *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 3. 高尾千津子「内なる境界：ロシアユダヤ人の地理空間」松里公孝編『ユーラシア：帝国の大陸』[講座スラブ・ユーラシア学第3巻]講談社、2008年、207-237頁；服部倫卓「ペラルーシ国民史におけるユニエイト教会の逆説」松里公孝編『ユーラシア：帝国の大陸』241-265頁。特にポーランド人とユダヤ人の編入は、ロシア帝国の歴史において極めて重要である。

50 Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), pp. 40-46.

51 当時モンゴル北辺でその臣属が係争となっていたのは、トゥングース系の諸集団も同様だった。有名な事例として、エヴェンキ人ガンチムールの例がある。若松寛「ガンチムールのロシア亡命事件をめぐる清・ロシア交渉（上）」『京都府立大学学術報告 [人文]』第25号、1973年、25-29頁；若松寛「ガンチムールのロシア亡命事件をめぐる清・ロシア交渉（下）」『京都府立大学学術報告 [人文]』第26号、1974年、1-12頁。条約締結の背景には、ロシア政府側に清との安定的な交易体制の構築、清政府側には対オイラト戦争や国内情勢の安定という双方の思惑があった。

52 ブリヤート社会におけるチベット仏教の普及は1640年代から1670年代に始まるとされるが、多くのブリヤート人は天地についての高度に発達した神話世界を持ち、「シャーマン」(bua. böö)を信じていた。特に湖西の森林地帯に居住する西ブリヤート人は、この「シャーマニズム」を長く保持し続けた。南に位置するモンゴルの影響でザバイカル地方に最初の移動型の寺院(bua. dуган)が建設されたのは、1707年になってからのことである。さらに、1712年にモンゴルから入ってきた150名の僧侶はバイカル湖東部の仏教浸透を一気に促進させた。Цыремпилов. Буддизм и Империя. С. 41. この点について、ショルコヴィツは、ロシア帝国の歴史学ではロシア体制下における仏教の普及がもっぱら称揚され、キャフタ条約以前から僧侶が出入りしていた事実は無視されたと指摘する。Schorkowitz, *Staat und nationalitäten in Russland*, p. 58.

ンゴル・チベットとの宗教的連携を分断した<sup>(53)</sup>。こうしてロシア帝国とブリヤート人仏教僧侶との関係が始まったのである。ブリヤート仏教に対する政策において決定的な意味を持っていたのは、清朝という仏教帝国との国境の存在、そしてシベリアの人的資源の決定的な不足だった。

カルムイク人とロシア国家は1657年から軍事同盟を結んでいたが<sup>(54)</sup>、ロシア政府がカルムイク人僧侶とより深いつながりを持つようになった画期として1724年を挙げることができる。1724年9月19日、ツェレン＝ドンドウク(?-1737)はカルムイク・ハン国総督(rus. *наместник; xal. tolyači*)に選出され、ピョートル大帝に対して誓約*шерть*を行なった。その際、ツェレン＝ドンドウクは誓約の最後に仏像を額に付けて祈り、印章を捺した。そしてシャクル・ラマという僧侶がツェレン＝ドンドウクの代わりに、その誓約に署名した<sup>(55)</sup>。

ロシア政府の僧侶シャクル・ラマへの接近には、3つの背景があった。第一に、カルムイク人政策の転換である。17世紀半ばから18世紀初めにかけて、ロシア政府は一人の強力な協力者(シュクル＝ダイチンやアユカ)を作り、その協力者との同盟によって南部ロシア国境地域の防衛を図ってきた。しかしアユカ・ハン(1642-1724)の力は強大になり過ぎ、ロシア帝国の南方政策を攪乱する存在に変わった。ロシア政府はその反省からカルムイク人により従順な臣民となることを期待し、ハンの権力を削減し内紛を助長させるように政策を転換させた<sup>(56)</sup>。僧侶シャクル・ラマへの接近もこの政策転換の一環であり、宗教指導者との関係の構築を通じてカルムイク人社会を統御しようとしたものと考えられる。第二に、清朝との関係についてである。康熙帝によって派遣された、トウリシェンの『異域録』で知られる使節団は、1714年7月にアユカ・ハンを訪問した。ロシア政府は使節団のシベリア通過

---

53 Цыремпилов. Буддизм и Империя. С. 42–63.

54 中村仁志「ロシア国家とカルムイク：17–18世紀」『ロシア史研究』42号、1986年、2–17頁。

55 Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое (ПСЗ–1). Т. 7. No. 4576. 『ロシア帝国法律大全』によれば、早くも1655年2月4日(Т. 1. No. 145)にダイチンらによる誓約*шерть*の中で「神 Бог」が登場し、違約の場合には「神」の憤怒と炎の剣を呼び起こし現世と来世で呪われるだろうとある。しかし僧侶が誓約に登場するのは、1724年が最初のことである。また1725年2月22日のエカテリーナ1世の恵与状では、カルムイク・ハン国総督の任命は「シャクル・ラマおよび他のカルムイク領主および名門ザイサンの前で」行なわれたとされる。ПСЗ–1. Т. 7. No. 4660; Michael Khodarkovsky, *Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), p. 180. さらにその6年後の1731年2月17日にアンナ・イヴァノヴナ帝は、改めてカルムイク・ハン国総督ツェレン＝ドンドウクをカルムイク・ハンに命じた。その任命は同年5月1日に「シャクル・ラマおよびその近習のマンジクおよび名門ザイサン」の臨席のもとで布告され、ツェレン＝ドンドウクはロシア皇室への忠誠を表し、仏像に向かってに宣誓を行なった。ПСЗ–1. Т. 7. No. 5699. 布告はアストラハン県知事イヴァン・イズマイロフ、陸軍中佐ヴァシーリイ・ベクレミーシェフによって行なわれた。

56 Khodarkovsky, *Where Two Worlds Met*, p. 173. 清朝の遣使については、澁谷浩一による一連の研究がある。澁谷浩一「康熙年間の清のトルグート遣使：所謂密命説の再検討を中心に」『茨城大学人文学部紀要：人文学科論集』第29号、1996年、71–93頁；澁谷浩一「康熙年間の清のトルグート遣使とロシア」『史朋』第39号、2007年、69–87頁。

を許可したが、清朝とカルムイク人の関係に警戒を怠らなかつた<sup>(57)</sup>。しかし、清側の関心に対ジュンガル戦争のためにカルムイク人と同盟を結ぶことにあるということも、ロシア政府は十分理解していた。また、露清国境地域のブリヤート人と違い、カルムイク人の臣籍は深刻な問題とはならなかつた<sup>(58)</sup>。18世紀のロシアは、中央アジアにおける対清カウンターバランスとしてジュンガルとの友好関係を重視していたが、カルムイク人がジュンガリアに戻り権力の空白地帯が生まれることは避けたかった。カルムイク人のロシア臣籍を主張しつつ現状を維持し、僧侶に対して理解があるという態度を示しておくことが重要だったのである。

第三に、ムスリム勢力との関係についてである。ホダルコフスキーの研究が示したように、アユカ・ハンの後継者がツェレン＝ドンドウクであり実力者ドンドウク＝オムボではなかつた第一の理由は、ドンドウク＝オムボがクリミア・ハン国やノガイ人と友好的な関係を持っていたことにある<sup>(59)</sup>。ロシアが最も恐れたことは、カルムイク人とクリミア・ハン国やオスマン帝国とのあいだで反ロシア同盟が締結されることであり、カルムイク人のイスラーム改宗だった。ヴォルガ・ウラル地域からカフカス・黒海までのムスリムの連帯を防ぐことが重要で、カルムイク人には「カフカスの蓋」とも言うべき役割が期待されていた。例えば、ドンドウク＝オムボ・ハンの死後（1741年）にその妻ジャン（?-1777）がカルムイク人社会で権力を志向した際、ロシア側が迅速に対応し彼女の排除に動いた<sup>(60)</sup>。それにはジャンがカバルダ出身でムスリムだったという背景があると考えられる。

ピョートル1世の改革の下で誕生した新しいロシア官僚は、決してブリヤート人の場合のように積極的に仏教を後援したわけではなかつたが、1720年代に仏教僧との関係を構築することで、カルムイク人社会を統御し南部ロシアにおける現状を維持することを目指したのである。

57 Khodarkovsky, *Where Two Worlds Met*, pp. 155–156. オイラトとロシア、清朝の関係については、次の研究を参照した。宮脇淳子『モンゴルの歴史：遊牧民の誕生からモンゴル国まで』刀水書房、2002年。

58 もちろん臣籍が全く問題にならなかつたわけではない。ロシア政府は清朝使節の応対においてロシア臣民であることを明言するようにツェレン＝ドンドウクに指示した。Khodarkovsky, *Where Two Worlds Met*, pp. 193–196. カザフの臣籍については、次の研究を参考にした。野田仁『露清帝国とカザフ＝ハン国』東京大学出版会、2011年。ジュンガルと清朝との関係については、小沼孝博『清と中央アジア草原：遊牧民の世界から帝国の辺境へ』東京大学出版会、2014年。

59 Khodarkovsky, *Where Two Worlds Met*, pp. 174–176. また、1734年にカルムイク人とバシキール人の合同の危険性に警鐘を鳴らしたのは、元老院秘書官長イヴァン・キリーロフである。豊川浩一『ロシア帝国民族統合史の研究：植民政策とバシキール人』北海道大学出版会、2006年、193–194頁。

60 Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Документы и материалы. Т. 2 (XVIII в.). М.: Наука, 1957. С. 106 (№ 84); Почекаев Р.Ю., Почекаева И.И. Властительницы Евразии: История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII–XIX вв. СПб.: Евразия, 2012. С. 254–264. ジャンとナーディル・シャーとの関係については、トロピーツィンが論じている。Торопицын И.В. Противодействие тайного советника и губернатора В.Н. Тагищева планам ханши Джан разыграть персидскую карту в Русско-Калмыцких отношениях в середине XVIII в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. № 1. С. 52–56.

## 2-2. ドン・カルムイク人社会

社会主義体制下における民族共和国の形成と集住政策、本質主義的な民族史や民族文化の創出の過程で、ドン・カルムイク人の歴史と文化は「カルムイク民族」の正統な歴史と文化の周縁に位置づけられ、その存在は十分に論じてこられなかった<sup>(61)</sup>。

アストラハン県のヴォルガ・カルムイク人に対する統治は国有財産省の主導で行なわれたのに対して、ドン・カルムイク人は陸軍省によって管理された。ドン川流域のステップにいた一部のカルムイク人は、1798年にパーヴェル1世によってドン・コサックの身分に認められた。紆余曲折の末に、1803年にドン軍アタマンのマトヴェイ・プラートフは、カルムイク人をドン川下流域左岸に集住させた。このカルムイク居住地は、1806年に3つのウルス<sup>(62)</sup>（上ウルス、中ウルス、下ウルス）、計13個のソトニヤ村から成るカルムイク管区（1884年からサル管区に改称）となった。この時もバクシャを中心とする仏教教団も公認された<sup>(63)</sup>。ドン・カルムイク人は、ドン・コサックの身分を持ち、野戦連隊勤務、域内警邏勤務、牧夫勤務に従事した<sup>(64)</sup>。

- 
- 61 20世紀にはずっと、「プリアート民族史」、「カルムイク民族史」という二分法がなされた。これに基礎を与えたのが、帝政末期からソ連初期の政府関係者や研究者が書いた仏教史である。とくに『（臨時政府の政策を含む）ロシアにおける仏教徒の宗務調整に関する政策の概観』（1917年）は、その後の歴史叙述に大きな役割を果たした。Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 821, оп. 133, д. 441. これはショルコヴィツら主要な歴史研究者にも大きな影響を与えた。Dittmar Schorkowitz, “The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925,” in Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky, eds., *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* (Ithaca: Cornell University Press, 2001). 2004年には、1896年の「ラマ教宗務規約」と臨時政府内務省のセルゲイ・リュバコフによる覚書（1917年3月）が解説付きで出版された。Буддисты в Российской империи в 1917 году: законодательство, описания / Составление, предисловие, комментарии Д.Ю. Арапов, Е.В. Дорджиева. Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2004. こうした研究状況の中で、荒井幸康は早くからドン・カルムイク人（ブザウ人）に関する研究の重要性を指摘してきた。荒井幸康「書評 アレクセーエヴァ著『グラッペフスカヤ・コサック村（17世紀～1943年12月）』 Алексеева, П.Э., Станица Граббевская (17 век – декабрь 1943)』『日本モンゴル学会紀要』33号、2003年、79–82頁。
- 62 本来ウルス（オロス）(xal. ulus) は人の集まりを意味するが、ロシア政府は領域的な行政区分としてウルス (rus. улус) を使用するようになった。混同を避けるため、カルムイク人自身は行政区分としての улус に牧地を意味する nutug の語をあてた。例えばアストラハン県のマロデルベテフスキー・ウルス Малодербетевский улус は、バガ・デルベト・ノトグ baya dörböd nutug と呼ばれた。行政区分としての улус は郷 волость に相当する。筆者は以前、行政区分 улус を郡 уезд に相当すると書いたが、郷 волость の誤りである（「19世紀カルムイク人僧侶の種痘活動：帝政ロシアの仏教政策と予防医療政策の結節点」『ロシア史研究』86号、2010年、68頁）。
- 63 僧侶すなわち比丘はチベット語でゲロン (tib. dge slong) だが、本稿ではゲリユンとする。ゲリユン (rus. гелюн; гелюнг) はロシア帝国から公認された専任僧侶の職名であり、トド文字カルムイク語ではゲリユン、ゲレン、ギレン (xal. gelüng; geleng, gileng) と記される。Сусеева Д.А. Письма калмыцких ханов XVIII века и их современников (1713–1771 гг.): избранное. Элиста: Джангар, 2009.
- 64 Положение об управлении Донского Войска. Части: I, II, и III с приложениями к наказу гражданскому управлению, штатами и общими приложениями. СПб.: Военная Типография, 1835. С. 59.



周辺民族の流入もあって、ドン・コサック社会におけるカルムイク人の人口割合や存在感は次第に低下したが、ドン軍州では唯一特定民族に与えられた特別な管区を持つ存在だった。陸軍少将でドン・コサックの歴史家でもあるヴラジーミル・ブロンエフスキーは、『ドン軍統治規程』（1835年）が成立する前年の1834年に、ドン・カルムイク人を評して「彼らは今やロシア帝国の（カザン・タタールを除く）異族人臣民のなかでも最も忠実で有用」であるとし、ロシア国家のためにドン・コサックと共に闘ってきた歴史的な戦友であることを強調し団結を促した<sup>(65)</sup>。

ドン・カルムイク人社会では、市場に向けた家畜飼育による経済力の向上がみられた。1820年代にドン・カルムイク人の馬飼育は発達し、その結果、ドン・コサック軍の新規規程作成の臨時委員会において、ドン・コサックに牧夫の任務を与える規程が生まれることとなった。彼らが提供する良質な軍馬は高く評価され、兵站を重視する上級将校からは一目置かれ続けた。軍内の馬の需要の伸びを受けて、ドン・カルムイク人の牧地は、巡礼が再開された1870年代にはドン軍州で有数の馬生産地となった。そもそもドン軍州におけるカルムイク人の人口割合は小さいため頭数こそ多くはないが、ショヴノフによれば、ドン・カルムイク人の一人当たりの馬生産数は当時ロシア帝国一だったという<sup>(66)</sup>。また、市場に向けたウシやヒツジの生産も盛んとなった。

このように周縁的存在のドン・カルムイク人はドン軍のなかで、政治的にも経済的にも一定の役割を与えられるようになり、そのことが次節で述べる宗教運動の土壌を形成したのである。

### 2-3. 1877年以降における国外聖地巡礼の復活

「カルムイク・ステップに始まり、アルタイを越えてモンゴル、そしてチベット、インドへ通ずるモンゴル・仏教の道」があると述べたのは、カルムイク人革命家アントン・アムル＝サナン（1888–1938）である<sup>(67)</sup>。ソ連によってカルムイク人教団が廃絶される1930年代初めまで、確かにこのような「仏教の道」というべき巡礼路がヴォルガ・ステップからチベットやモンゴルの仏教聖地の間に存在した。しかし17世紀以来、この巡礼の道は時代ごとにその経路を大きく変え、1755年のドンドウク＝ダシの巡礼使節の派遣を最後に、カルムイク人の巡礼は100年以上のあいだ途絶えていた<sup>(68)</sup>。1771年にカルムイク人の大部分がヴォ

65 *Броневский В.Б.* История Донского Войска. Описание Донской земли и Кавказских минеральных вод. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1834. С. 91. 実際のところカザン・タタールもカルムイクも、法的には「異族人 инородцы」ではないが、多くのロシア人の認識上は「異族人」として位置づけられていた。

66 *Шовунов.* Калмыки в составе российского казачества. С. 180–193.

67 *Амур-Санан А.* Ключ Востока // Жизнь национальностей. 1919. № 19. С. 2.

68 ロシア政府の禁止命令にもかかわらず、モンゴルやチベットとの往来があった可能性もないわけではないが、その根拠となる史料をまだ誰も確認していない。ただし帝政末期からソ連初期のカルムイク知識人ノムト・オチロフ（1886–1960）の著作集に、僧侶の往来についての記述があることも指摘しておく必要があるだろう。オチロフによれば、ホショートのノヨン、セレブジャブ・トゥメン（1774–1858）は、経典などのカルムイク語翻訳、僧侶の教育水準の引き上げ、仏教絵画の発展の支援などの宗教・文化面の発展に貢献し、モンゴル、チベット、アルタイから学識ある僧侶を招聘したという。だが筆者のカルムイクアでの聞き取りでも、この記述の根拠を見つけることはできなかった。*Очра Номт.* Мөнк дееж. Амн урн үгин зокъялмудас (*Номто Очиров.*

ルガ・ステップを去ったことによって、ロシア政府はもはやカルムイク人仏教徒に遠慮する必要がなくなり、外国旅券などの関係旅行文書の発行を拒否するようになったからである。こうしてカルムイク人の教団は 100 年以上、外部から切り離され孤立した。巡礼の停止を機に、カルムイクの政治権力がダライ・ラマに承認を要請する政治文化は消滅した。ロシア政府は、カルムイク人の教団にピラミッド構造の宗教組織を用意し宗教管理の法整備を進め、(ヴォルガとドンのカルムイク社会で、かなり程度に差があったが) 国家と信徒のあいだを仲介させる体制の確立を目指した。

最後の公式巡礼(1755年)から100年以上経た1870年代になって、カルムイク人が再び国外の宗教拠点を訪問するようになった。巡礼を再開させたのはヴォルガ・カルムイク人ではなく、ドン・カルムイク人だった。1878年10月18日付の『ドン州通報』は、1877年に高名な僧侶ロマン・マンジコフがチベット巡礼に出発したことを伝える<sup>(69)</sup>。巡礼の旅はロマン・マンジコフ、その親戚で博識な僧侶プリン・ツェデノフ<sup>(70)</sup>、その弟子ダムボ・ウリヤノフ、さらに僧侶シャラブ・ルブサンという4人で行なわれた。3番目のダムボ・ウリヤノフは、のちに『ブッダの予言』を書くことになるウリヤノフ当人である。この巡礼は秘密裏に行なわれたのではなく、1870年代初めから頻りに彼らは、ダライ・ラマを参詣しにチベットに行くことを公言しており、公然の中で行なわれたのである。巡礼の道中でロマン・マンジコフは病に罹り、イルクーツクからひとり引き返さなければならなかった<sup>(71)</sup>。残りのツェデノフ、

---

Живая старина. Из литературного наследия), Составление, вступительная статья, комментарии Б.А. Бичеева. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2006. С. 160–161. 初出 Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. СПб., 1913. Сер. II. № 2. С. 78–91. また、ローズマリー・クエステッドによれば、1805年頃にユーレイ・ゴロヴキン(1762–1846)を団長とする北京派遣使節団は、交易のためのすべての辺境の開放、ロシア船への広東港の開放、アムール河の船舶調査などの要求に加えて、チベットを訪問する「カルムイク人」の巡礼者のロシア人監督者を派遣する許可を清朝政府に求めている。ただし、この「カルムイク人」がヴォルガ・ドン地域のカルムイク人であるかは不明である。Rosemary K. I. Quested, *The Expansion of Russia in East Asia, 1857–1860* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), pp. 10–11.

- 69 Буддийские пилигримы // Донские областные ведомости (г. Новочеркасск) № 81. 18. 10. 1878. С. 3 (Неофициальная часть). ロマン・マンジコフは、高僧アルカド・チュバノフ(1841–1894)の父方の伯父にあたる。
- 70 1872年初夏に、ドン・カルムイクのラマ、K. バジュギノフが死去した。プリン・ツェデノフは、高名で裕福なゲリュンで、新しいラマの有力な候補者だった。彼は、バジュギノフの前任のラマのジムバ・ガンジノフの弟子だったが、同じくガンジノフのもとで修業したアルカド・チュバノフに敗れた。Борманджинов А. Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков / Авторизованный перевод с английского Эльзы-Баир Гучиновой. Элиста: Калмыцкий институт гуманитарных и прикладных исследований, 1997. С. 16–17.
- 71 道中に病に倒れイルクーツクから引き返したロマン・マンジコフは、1878年9月半ばに死に、故郷のナムロフスカヤ・ソトニャ村(のちのプラトフスカヤ・コサック村)で厳かに荼毘に付された。マンジコフは、裕福な人物だったので、死に際して名誉墓地が授与された。彼の遺体はそのために特別に掘られた墓の中で燃やされた。巡礼の費用について、マンジコフの場合も、ツェデノフの場合も少なくとも3000ルーブルかかったという。Буддийские пилигримы. С. 3.

ウリヤノフ、ルブサンの3人は旅を続け、ロシア・モンゴル国境のキャフタまでたどり着いた。しかし、ロシアの国境事務官は3人の外国旅行用パスポートの発行を拒否し、イフ・フレー（庫倫、ウルガ）への旅行申請を却下した。3人は現地の高僧から貴重なインドボダイジュの種子で作った数珠を買い入れて、来た道に戻った。郷里に戻った彼らがその数珠を各束100ルーブルほどで販売すると、郷里の僧侶はこぞってそれらを購入したという<sup>(72)</sup>。このように、再開された最初の巡礼の旅は国境管理に阻まれ不成功に終わった。許可が下りなかった理由については、不明である。

一回目は失敗に終わったが、ダムボ・ウリヤノフは1878年、プリン・ツェデノフらと帰国するとすぐに再び出発し、見事イフ・フレーに到達した。そこで、ウリヤノフはジェブツンダムバ・ホトクト8世に謁見した。イフ・フレーの寺院では、仏教とチベット医学の知識を向上させようと修行を行ない、ロシアに帰国した。4年後の1882年、軍に休暇願を提出し、ダムボ・ウリヤノフは再びイフ・フレーを訪問した。今度は、海上交通を使い、オデッサ、イスタンブル、セイロン、シンガポール、長崎、上海、北京、カルガンを経由して、イフ・フレーに至った。この旅はジェブツンダムバ・ホトクト8世に再び謁見すること、チベット医学の上級訓練を目的とし、彼はイフ・フレーに2年半の間遊学した<sup>(73)</sup>。

このように、ドン・カルムイク人の僧侶は、アストラハン県やスターヴロポリ県のカルムイク人僧侶に先んじて、イフ・フレーに巡礼した。1世紀以上もの沈黙を破ってドン・カルムイク人僧侶が再開させた巡礼をきっかけに、ヴォルガ・カルムイク人も含むカルムイク社会全体でイフ・フレーやラサを目指す動きが活発化した<sup>(74)</sup>。巡礼再開の背景には、前述のドン・カルムイク人社会における牧畜産業の成功の他に、1870年に始まったニコライ・プルジェヴァリスキーの中央アジア探検も関係する可能性もある<sup>(75)</sup>。また、ロシア正教徒による集団パレスチナ巡礼が特に大改革以後に行なわれるようになり、ロシア文化に大きな影響を与えたこ

72 Буддийские пилигримы. С. 3. この記事は、プリン・ツェデノフの同行者が、儲かる商売だと知り、貴重な数珠を求めて再びシベリアに向かったことも伝えている。このプリン・ツェデノフの同行者は、残りのダムボ・ウリヤノフかシャラブ・ルブサンということになるが、前者ダムボ・ウリヤノフのことである。

73 イフ・フレーは、モンゴルの転生ラマ、ジェブツンダムバ・ホトクトが座し、モンゴル人、ブリヤート人、カルムイク人にとって極めて重要な宗教拠点だった。仏教文化が隆盛し、多くの僧侶が仏教教義や医学などを学ぶためにイフ・フレーの寺院を訪問した。地理的に近いため、国境を越えてブリヤート人の巡礼者が毎年千人単位でイフ・フレーを訪れていた。しかしアレクセイ・ボズネーエフによれば、1880年より以前のカルムイク人によるイフ・フレーへの巡礼については知られていないという。Позднеев А.М. Монголия и монголы: Результаты поездки в Монголию исполн. в 1892–1893 гг. Т. 1–2. СПб.: Санкт-Петербург. Рус. геогр. о-во. С. 563–564.

74 Дорджиева. Буддийская церковь. С. 31.

75 Schimmelpenninck van der Oye, *Toward the Rising Sun*, pp. 24–41. 1879年から始まる第3回調査の準備段階では、ラサに入るために国内の仏教徒の利用が検討された。Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА), ф. 400, оп. 1, д. 553, л. 78. 実際には、カルムイク人僧侶ダムボ・ウリヤノフはイフ・フレーで誘われ、ブリヤート人僧侶アグヴァン・ドルジェフはブルジェヴァリスキーの調査隊に遭遇したとも言われる。Ульянов. Предсказания Будды о Доме Романовых. С. 14; 棚瀬慈郎『ダライラマの外交官ドルジーエフ：チベット仏教世界の20世紀』岩波書店、2009年、15–16頁。

ともコサックとともに暮らすドン・カルムイク人に刺激を与えた可能性もあるだろう<sup>(76)</sup>。アレクセイ・ポズネーエフによれば、その後、カルムイク人のイフ・フレエへの巡礼は毎年4人から10人程度だったという<sup>(77)</sup>。

巡礼再開後に初めてチベットに入ったのは、ヴォルガ・カルムイク人のバーザー・メンケジュエフ（バーザー・バクシ、1846–1903）である。メンケジュエフの旅は1891年から1894年に行なわれた。彼は、マロデルベテフスキー・ウルスのドウンドウ寺の住職であり、非常に尊敬され熟練した僧侶だった。

デルベトのツェレン＝ダヴィド・トゥンドウトフ<sup>(78)</sup>は、メンケジュエフにチベットを訪問し、皇帝、国家、そして人民のために礼拝してほしいと懇願し、巡礼の旅に必要なものをすべて用意した。メンケジュエフは、ドンドウク＝ダシ・ハンの最後のチベット巡礼使節の派遣から、135年間の空白があったと記す。彼は、ドンドウク＝ダシの使節がどのようにチ

---

76 特に大改革以降に、ロシア正教徒による集団巡礼団が組織されたという。Жетенёв С.Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникационные и цивилизационные аспекты. М.: Издательство «Индрик», 2012. С. 155. 『ブロックガウス・エフロン百科事典』によれば、イェルサレム巡礼は1820年に年間200人弱、1840年代に400人弱、1869年に2035人弱、1870年代に一旦数を減らす、1880年に2009人に増え、1896年には4852人を数えた。Энциклопедический словарь – Брокгауз и Ефрон. Т. 44. СПб., 1897. С. 643–645. ムスリムの巡礼については、次の文献を参照した。Daniel Brower, “Russian Roads to Mecca: Religious Tolerance and Muslim Pilgrimage in the Russian Empire,” *Slavic Review* 55, no. 3 (Fall 1996), pp. 567–584. その他にも、モンゴルに向かう旅行者に対する旅券発行の簡素化（1874）（Государственный архив Иркутской области（ГАИО），ф. 24, оп. 11/2, д. 117）や旅券のモンゴル語翻訳所持の義務化（1877）（ГАИО，ф. 24, оп. 11/2, д. 117）、露清貿易体制の変容などの様々な要因があったものと思われる。

77 Позднеев. Монголия и монголы. С. 563–564. 例えば、1880年にアストラハン県のハラフソフスキー・ウルスのノヨン、ツェレン＝ウブシ・ドゥガロフの寡婦バリジル・ドゥガロヴァがイフ・フレエを訪問した。彼女がイフ・フレエから運んで戻ったものは、1500以上の仏像、チベット大蔵経のキャンギュル（経律部）4巻、テンギュル（論書部）2巻、タンカ、儀礼書、仏教説話集などだった。ドゥガロヴァの巡礼には少なくとも50万銀ルーブルかかったと言われ、おそらく交通費や滞在費に加えて、これらの仏具の購入資金に充てられた金額だろう。

78 ツェレン＝ダヴィド・トゥンドウトフは、マロデルベテフスキー・ウルスの最後の領主である。1892年3月16日に成立した「解放令」によって、カルムイク人貴族層は属民にたいする権利を失った。ツェレン＝ダヴィドは、モスクワの皇太子ニコライ記念リツェイ（通称カトコフ・リツェイ）で高等教育を受け、卒業後、ウルスの経営のためにステップに戻った。彼は仏教を篤く信仰し、メセナにも力を注いだ。1884年に『カルムイク人：歴史概説』をサンクトペテルブルグで自ら出版した。より高度な仏教理論を教授する論理哲学学院をステップに設置し僧侶の養成を支援したり、サンクトペテルブルグでの寺院建設に資金協力したりした。Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дорбётского Вāза-бакши. С. 122–123; Дорджиева Е.В. Традиционная калмыцкая элита в пространстве Российской империи в XVIII – начале XX века. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, Московский педагогический государственный университет, 2010. С. 178. トゥンドウトフ家の馭者の息子だったエレンジェン・ハラ＝ダワンを、サンクトペテルブルグ大学卒業まで面倒を見たのもツェレン＝ダヴィドである。Эренжен Хара-Даван и его наследие: сборник статей и материалов / Сост. П.Э. Алексеева. Элиста: Герел, 2011.

ベットまで行ったのか、カルムイク人社会の口伝や『ダライ・ラマ7世伝』<sup>(79)</sup>などで調べた。メンケジュエフは、同じウルスの2人の随行者とともにチベットへ旅立った。1891年7月5日、彼らはドゥンドウ寺を出て、別れの挨拶をしにトゥンドウトフを訪問した後、7日にサレプタからヴォルガ河を運行する汽船に乗船した。彼らは、汽船、鉄道、駅通馬、ラクダなどを使用して、サラトフ、カザン、ペルミ、チュメニ、トボリスク、トムスク、クラスノヤルスク、イルクーツク、バイカル湖、キャフタ、イフ・フレー、クンブム寺<sup>(80)</sup>、ココノール(青海湖)、タブン・ツアイダム(ツアイダム盆地、青海の西側)、ブムザ山、ナグチュ(那曲)を通して、1892年7月26日にラサまでたどり着いた<sup>(81)</sup>。彼らの帰路は、1893年3月4日に始まり、往路とは別のルートをとった。ナグチュ(那曲)、ツアイダム、クンブム、ここまでは往路と同じだが、クンブムからは進路を東に取り、北京からは海上交通を利用して、上海、シンガポール、コロombo、ポートサイド、イスタンブル、オデッサ、ロストフ・ナ・ダヌー、ツァリーツィン、そしてサレプタに到着した<sup>(82)</sup>。メンケジュエフが故郷のドゥンドウ寺に戻ったのは、1893年8月である。メンケジュエフは全行程の記録をトド文字で残した。この紀行文はボズネーエフによって序言、翻訳、注釈を付けられ、1897年パリで開催された第11回東洋学者世界大会で発表された<sup>(83)</sup>。

こうしてドン・カルムイク人僧侶ウリヤノフが再び切り拓いた国外聖地巡礼は、ヴォルガ・カルムイク人にも(経路は不明だが)伝播し、メンケジュエフによるラサ巡礼につながった。メンケジュエフによるラサ巡礼は、再びカルムイク人教団がチベット仏教世界に包摂されるための橋頭堡となった。ブリヤート人高僧アグヴァン・ドルジエフが、ラサでゲシェー・ララムバ<sup>(84)</sup>の称号を受けたのは1888年頃である。その後にメンケジュエフはドルジエフとラサで知り合い、彼をカルムイク・ステップに招聘した<sup>(85)</sup>。ラサでの邂逅はドルジエフにとっ

79 ボズネーエフの注釈では、脚注73のバリジル・ドゥガロヴァが1880年にイフ・フレーから待ち帰った書籍の中に、『ダライ・ラマ7世伝』があった。Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дёрбётского Вāза-бакши. С. 122.

80 青海省西寧のクンブム・チャンパーリン寺、六大寺院のひとつ。

81 Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дёрбётского Вāза-бакши. С. 123–202.

82 Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дёрбётского Вāза-бакши. С. 247–250.

83 Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дёрбётского Вāза-бакши; Agash Bormanshinov, "Kalmyk Pilgrims to Tibet and Mongolia," *Central Asiatic Journal* 42, no. 1 (1998), p. 10, n. 44.

84 ララムバは哲学博士、ゲシェー・ララムバは「ラサですべての学問を全うした者」の意で、ゲシェー(博士)の最高位である。1913年から1923年までの10年間をラサ近郊のセラ寺で修行しゲシェーの学位を受けた多田等観は、「・・・顕教業の研究を卒え、ここに顕部学寺卒業としてゲシェー(dge bshes)と称する学位を授けられる。学習に要する期間は所属する学寺によりて異なるといえども、大体因明三年、般若六年、中観、律、俱舍各四年なり。学力優秀なるゲシェーはさらに秘密部学院(Blama rgyud pa)に入る」と述べており、顕教だけでも単純に合計すればすべての課程を修了するのに21年かかることになる。多田等観(今枝由郎監修)『多田等観全集：チベット仏教と文化』白水社、2007年、132頁。初出は『宗教研究』新第三巻第2号、1926年。

85 Национальный архив Республики Калмыкия (НАРК), ф. 9, оп. 2, д. 77, л. 33–143. 従来の研究では、ドルジエフのカルムイク・ステップ訪問(1889年)について彼自身のイニシヤティヴを指摘することが多かった。しかし、ロシア当局の聞き取りによるドルジエフ自身の証言を信用すれば、「ラサで会ったドゥンドウ寺の僧侶」がドルジエフを招聘したという。まさにこの「ドゥンドウ寺の僧侶」こそが、メンケジュエフである。

て、まさにカルムイク人仏教徒の「再発見」であった。これを機にドルジエフはカルムイク・ステップを訪問することになり、急速にカルムイク仏教徒社会は再びチベット仏教世界の中に包摂されていくのである<sup>(86)</sup>。

### 3. 『ブッダの予言』とはなにか

#### 3-1. ウラノフとウリヤノフのチベット調査隊

ダムボ・ウリヤノフが『ブッダの予言』の執筆を開始したのは1907年4月のことで、1913年4月にロマノフ朝300周年を記念して出版された。彼の経歴は以下の通りである。ウリヤノフは、1844年にドン軍州ノヴォチェルカスク管区の馬匹飼育場の牧夫の子として生まれ、幼くして両親を失った。13歳でエルケテネフスキー寺付属の学校に入り、34歳までにトド文字やチベット語の読み書き、仏教教義などを修めた。既述のように1878年に2度目の挑戦でイフ・フレーに入ることに成功し、ジェブツンダンバ・ホトクト8世に謁見を許され仏教と医学を2年間学んだ。さらに、1882年に今度は海路でオデッサから中国に向かい北京経由でイフ・フレーに至り、2年半修行によって高度な医学知識を習得した。ウリヤノフは、1885年に帰国し、1886年からドン軍州ボタポフスカヤ村の専任僧侶となった。しかし、初めに修行を積んだエルケテネフスキー寺が1896年にドン州当局によって閉鎖されたことを受けて、再開の請願のために1901年にサンクトペテルブルグに向かった。首都では陸軍省軍事協議会に対して寺院再開の請願を行なうとともに、陸軍医学アカデミーの聴講生となりチベット医学に関する文献をロシア語に翻訳した<sup>(87)</sup>。そのような3年間の活動の中で、大公ウラジーミル・アレクサンドロヴィチ（1847-1909）や皇帝官房長官アレクサンドル・モソロフらとも知り合った。その中で、カルムイク人コサック将校ナラン・ウラノフの調査隊に参加するのである<sup>(88)</sup>。

このラサへの調査隊を計画したウラノフは、1867年にドン軍州中ウルス・クテイニコフスカヤ村に生まれる。モスクワで勤務していたウラノフは、1901年にチベット使節団の口

86 カルムイク人の巡礼がもたらしたのは、学問レベルに留まらない。1914年には、山西省やハルビンからシベリア鉄道で来た行商人とカルムイク人僧侶とのあいだに、仏具の取引も行なわれていた。Иноуэ Т. О новых документах по связям калмыцкого духовенства с китайскими торговцами в начале XX в. // Монголоведение в начале XXI века: современное состояние и перспективы развития / Под. ред. Н.Ч. Очирова. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 149-150.

87 Ульянов Д. Подстрочный перевод 1-й части Тибетской медицины “Зави-джюд”: (Философо-геолого-медицин. энцикл.). СПб.: Восток, 1901.

88 調査隊の性質については、インドや中国で活躍したコサック一等大尉ダヴィド・リヴキンなど、そのほかの地域への派遣者との比較が今後必要である。Ермаков Н.А. Есаул Ливкин в Индии и Китае // Очерки истории российской внешней разведки. Т. 1. От древнейших времен до 1917 года. М.: Между-нар. отношения, 1995. С. 172-182. アブドウルアズィーズ・ダヴレトシン二等大尉のヒジャーズ偵察との類似性については、長縄宣博氏から教示いただいた。Norihito Naganawa, “The Hajj Making Geopolitics, Empire, and Local Politics: A View from the Volga-Ural Region at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries,” in Alexandre Papas, Thomas Welsford, and Thierry Zarcone, eds., *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2012), p. 180.

シア訪問に際して、通訳として首都に派遣された<sup>(89)</sup>。使節団との対話のなかで触発され、1902年に人的・物的支援のためにチベット派遣を陸軍参謀本部軍事研究委員会 *военно-ученый комитет* に願ひ出た。さらに騎兵将校養成学校で学び、ニコラエフスカヤ陸軍参謀本部アカデミーの聴講生となった。英蔵関係が緊迫するなか、陸相クロパトキンはウラノフのチベット派遣を決断し、1903年末にチベットまでの最短経路、つまりシベリア経由ではなく中央アジア経由ルートの開拓が皇帝によって承認された<sup>(90)</sup>。アンドレーエフは、「このルートはかつてカルムイク（オイラト）の仏教徒によって一般的に使われていた。彼らは今やその失われたチベットとのつながりを復活させようとしていた」と述べる<sup>(91)</sup>。1904年1月14日ニコライ2世は急遽予定を変更し、ウラノフとウリヤノフに引見した<sup>(92)</sup>。調査隊は7名のドン・カルムイク人で組織された。ウリヤノフは、すでに述べたように、イフ・フレーを2度訪問した経験豊富な高僧だったが、ラサマでは行ったことがなかった。調査隊が出発する時にウラノフは36歳、ウリヤノフは59歳だった。一行は、僧侶が選んだ吉日1904年2月6日に出発し、バクーまで鉄道を利用した。カスピ海をクラスノヴォツク（現在のトルクメンバシ）まで船で横断し、中央アジア鉄道でタシケントまで行って、数日休息をとった。タシケントから駅馬で新疆へ向かい、アラタウ峠のホルゴスの税関を通過して国境を越えた。翌日グルジャに到着し、ルーブルを銀両に換金し、日用品を購入、馬20頭を借りた。そこからひどい吹雪と低温に悩まされ、進路も見失い、最終的にウラノフは新疆のカラシャル（現在のバヤンゴル・モンゴル自治州）付近で風土病に斃れた。ウリヤノフら残りのカルムイク人は、地元のトルグート族に何度も助けられながらラサマまでたどり着いた。しかし、ウリヤノフらがラサマに入った時、イギリスのヤングハズバンド隊の侵攻を受けて、ダライ・ラマ13世はラサマを去りイフ・フレーに移っていた。

### 3-2. 『ブッダの予言』の内容

『ブッダの予言』は1907年から執筆が開始され、1913年4月にサンクトペテルブルグで出版された。言語はロシア語である。しかしまだ発見されていないが、筆者はトド文字カルムイク語の原文があり、翻訳後に十分に校正されないまま出版されたと推測する。ウリヤノフのチベット医学書の翻訳<sup>(93)</sup>に比べると、表記揺れがあまりに多いためである。1913年は

89 РГВИА, ф. 401, оп. 5/929, д. 158, л. 124. ウラノフの証言では、通訳を務めたことをきっかけに調査隊について計画を考え始めたという。

90 *Дмитриев. Экспедиция подьесаула Н.Э. Уланова. С. 48–57.* ウラノフが軍人であることを偽装するために、「家庭の事情」により一時的に免職にする措置が取られた。*Ермаков. Подьесаул Уланов. С. 186.*

91 Alexandre I. Andreyev, *Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918–1930s* (Leiden: Brill, 2003), p. 42.

92 *Дневник императора Николая II: 1890–1906 гг. М.: Полистар, 1991. С. 135; Ермаков. Подьесаул Уланов. С. 183–184.*

93 *Ульянов Д. Перевод из тибетских медицинских сочинений Дже-дунинг-нор, гл. 91 и Хлантаб, гл. 30: лечение чумы, холеры и проказы. СПб.: Паровая скоропеч. «Восток» М.М. Гутзац, 1902.*

ロマノフ朝 300 周年にあたり<sup>(94)</sup>、5月に始まった皇室の旅行は7月5-6日にアストラハンに至った。そのため皇室の来訪に間に合わせる意図があり、出版を急ぐあまり校正が疎かになった可能性もある。同書は全119頁から成り、チベット調査隊に参加するまでの経緯とチベット旅行記の二篇に約半分の頁数を当て、残りを予言の解説篇としている。

<目次> <sup>(95)</sup>	頁
我が旅行の概要と人生の記録	3-21
チベット旅行略記	22-50
注釈	51-54
解説	
Бадма Дзюнг の予言から	55-58
解説	58-60
ドン軍州エルケテネフスカヤ村バクシャ、ダムボ・ウリヤノフの、ブッダと Бадма Дзюнг あるいは Бадма Самбова の Гагунг と Занбо の兄弟に関する金言に対する解説	
緒言	61-63
第一章 「Арюн-Иден-Хан」 の息子「Донроб」 へのブッダの転生	64-66
第二章 Гагун 兄弟によるブッダへの聖なる食事の献呈	66-70
第三章 ブッダ (Тогон-Чилин) が Гагун 兄弟を祝福し、ツァーリ「Бранг-зи-дзюнг-ба」(蜜を作る者) として彼らに重要な未来を定めた物語	70-75
第四章 Бадма-Дзюнга は、Гагун と Занба についてのブッダの予言を注釈し、別の Гагун と Занба の兄弟について予言した <sup>(96)</sup>	76-78
第五章 Бадма-Дзюнг の出自と生涯の歴史	78-84
第六章 Бранг-зи Дзюнг-ба の君主としての Гагоны と Зонг бо の誕生について	84-89
第七章 北のシャンバラの聖なる部分について	89-93
第八章 北のシャンバラにおける Ракбо-Корло-Джан の誕生について	94-102
第九章 チベット語の言葉 Мар-Нинко の解説について	102-105
第十章 菩薩に関する仏教徒の見方あるいは認識一般	105-116
1913 年まで	117
解説の目次	119

前半の二篇の内容を端的に述べれば、ウリヤノフは運命に導かれラサへ到達し、そこで入手した仏教書のなかに、チベット密教の開祖パドマサンバヴァの予言を発見したということである。発見に至るまでのあらゆることがその運命と結びついていたと、ウリヤノフは解説する。

ウリヤノフのチベット調査隊は、ラサ到着後にセラ寺、ガンデン寺、デブン寺などをひと通り参拝し、8日目に経律部（カンギュル、Ганджур）と論疏部（Тенギュл、Данджур）

94 ロマノフ朝 300 周年の記念祝賀については、次の研究を参照した。巽由樹子「18-19 世紀ロシアの戴冠式アルバム：皇帝の権威の伝達についての考察」『ロシア史研究』第 94 号、2014 年、61-73 頁。

95 この目次は本文から筆者が抜き出して作成したものであり、本書の 119 頁に掲載されている目次と比べると、異なる表記が散見される。例えば、解説編の第一章目次の Донроб (本文) は、末尾目次では Донраб と表記されている。

96 本書末尾の目次では、前の Гагун は Гаген、後の Гагун は Гагон と表記されている。また Занба は Замба となっている。



から成るチベット大蔵経、ダライ・ラマ5世の著作、そのほかの仏教書を購入した。ウリヤノフが陸軍省への報告のためにペテルブルグに帰還したのは、1906年4月のことである。故郷の寺院は再開された。1907年1月にウリヤノフは、シャム国王ラーマ5世から仏舍利を寄贈された。また、その春に故郷のエルケテネフスカヤ村では風変わりな瑠璃色の花が咲いた(42-50頁)。そして、そのような貴瑞が続く中で予言の発見に至ったという内容が、前半の二篇で記されている。

後半の内容は、ガグン Гагун とザンバ Занба という人物に関する予言とそれらの意味に関するウリヤノフの注釈である。以下で示す予言2と3に現れる逸話は、伝の「二商人奉食」伝説として知られる。そのあらまは次のようなもので、多くのヴァリエーションがある。つまり、ブッダは村の娘が捧げた乳粥を食べて以来、何も食わずに瞑想していた。彼が悟りに達したとき、通りかかった二商人トプラサとバツリカがブッダに食べ物を提供した。ブッダは二商人を祝福し、彼らは最初の在家信者となった、というものである<sup>(97)</sup>。

以下では、まず3つの予言の要約とその解釈、さらに見出された第4の予言の要約、これらの4つの予言を組み合わせたウリヤノフの考えを説明する。

### 3つの予言の発見

ウリヤノフはБадма Джюнг<sup>(98)</sup>の著作『Хларэ Гаганг』<sup>(99)</sup>の第22章に、某 Гагун と Занба に関する Бадма Джюнг の予言を1910年に見つけた。同様の Гагун と Занба についてのブッダ自身の予言を、『Джачир Оролва』のなかにも見つけた。これら2つの著作を詳しく読むと、Гагун と Занба に関してブッダは2つの予言、Бадма Джюнг すなわちパドマ

97 定方晟「二商人奉食の伝説について」『東海大学紀要文学部』第76輯、2002年、75-116頁。

98 パドマ・ジュン Бадма Джюнг は、チベット密教の開祖と呼ばれるパドマサンバヴァのことであり、モンゴル語で Бадмажунай と言う。パドマサンバヴァは、チベットに密教をもたらした8世紀の人物である。ウディヤーナ(現在のパキスタン、スワート渓谷付近)で生まれた。吐蕃のディソン・デツェン王は、シャーンタラクシタの推薦に従い、パドマサンバヴァをチベットに招聘した。パドマサンバヴァは、775年のサムイェー寺定礎の導師をつとめ、仏敎を調伏する法を伝えた。ニンマ派では、彼をグル・リンポチェ(尊師殿下)と呼んで尊崇する。彼はチベットの各地に埋蔵教法(テルマ)を秘匿したとされる。立川武蔵、頼富本宏編『チベット密教』春秋社、1999年、33-34頁；W・Y・エヴァンス - ヴェンツ編(加藤千晶、鈴木智子訳)『チベット密教の祖 パドマサンバヴァの生涯』春秋社、2000年(原著1954年)。チベットに流布するパドマサンバヴァの教法・予言・伝記(例えば、『蓮華記』(ペマ・タンイク)や『五部遺教』(カータン・デガ))は、そのほとんどが12世紀以後発掘された埋蔵教法と言われる。スネルグローヴとリチャードソンは、「パドマサンバヴァとは、ヨーギンと呪術師を兼ねた宗教家の理想上にすぎないから、多くの現実の賢者たちを象徴しているのであって、決して実在の人物ではない、と考えることも依然として可能である。思うに、パドマサンバヴァのチベット訪問の物語の詳細は後世の創作であり、彼の信徒によって広められた教えを権威づけることが意図されているのだろう」と指摘する。デイヴィッド・スネルグローヴ、ヒュー・リチャードソン(奥山直司訳)『チベット文化史』春秋社、1998年(原著1968年)、224-225頁。

99 パドマ・ジュン、すなわちパドマサンバヴァの著作『Хларэ Гаганг』とは、『五部遺教』のひとつ『神鬼遺教 lha 'dre bka' thang』である。これは『Падма-гаган』とも言われる。Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.

サンバヴァは1つの予言を行ない、その際、これら3つの予言は同一人物について言及しているのではなく、それぞれの場合に全く別個の新しい人物について述べていることが判明した(51-53頁)。

### 予言 1

パドマサンバヴァの予言には、ナラン・ウラノフとウリヤノフ自身の人生と運命が予知されていた。つまり、パドマサンバヴァは Гагун と Занба の来世を予言して、Гагун は僧侶の姿で、Занба は在俗者として生まれる。この予言の中に登場する個人の生涯や出来事、身体的特徴などの様々な条件が酷似したことから、この Гагун がウリヤノフ自身で、Занба が死んだウラノフである。予言では、Онгон Тенгер という土地のマンガス(羅刹)の企てによって1人が死ぬことになっていた。つまり、ウラノフの死は必然であり、彼の役割はチベット調査隊にウリヤノフを導くことだった(59-63頁)。

### 予言 2

『Джачир Оролва』のなかに、Гагун と Занба の兄弟の来世についてのブッダの予言を見出した。それによれば、ブッダが悟りを開いたとき、北国の商人 Гагун と Занба の兄弟が通り掛かり、ブッダに蜜の食事を提供した。喜んだブッダは、兄弟に祝福と加護を与え、来世は Бран-зи Джюнбо (生じる蜜)として生まれ変わると予言した。これがブッダによる最初の予言である(66-75頁)。

### 予言 3

『Хларэ Гаганг』のなかに、パドマサンバヴァが伝えるブッダの予言を見出した。そこでは、北国の商人 Гагун 兄弟は、森の中で瞑想するブッダに会い、Бал-Бурум<sup>(100)</sup> という食事を提供した。ブッダは兄弟の振る舞いを評価し、祝福を与え、兄の Гагун は Балгаранчи の君主に、弟の Занба は中国の君主として生まれ変わるという予言を行なった(75-76頁)。

### 3つの予言の解釈

それでは、予言2において Гагун 兄弟が転生した Бран-зи Джюнбо は誰なのか。ウリヤノフによれば、Бран-зи Джюнбо (生じる蜜)は、蜜を作るもの、蜜を運ぶもの、すなわち、ミツバチである。ミツバチは反復の象徴である。蜜は色と味を持つ。新しく作り出される蜜の色は淡黄色 светло-желтый であり、チベット語で淡黄色は「Джасир」である。この Джасир という語はロシアをも意味する。すなわち、予言3における、Гагун の転生である Балгаранчи の君主はミハイル・ロマノフであり、予言2の Бран-зи Джюнбо (蜜を作る者)はロマノフ朝の代々のツァーリを意味する。ロシアのツァーリたちは、甘い蜜の味であらゆるものを誘惑し、人々を救済の新しい道に導く存在として現れるはずである。それはさらに第4の予言があるからである。(86-87頁)。

---

100 Балは蜜を表す。Бурумについては、Buram の変化の可能性があり、フェルディナンド・レッシングの蒙英辞書では Buram は sugar cane サトウキビとある。

#### 予言 4

ブッダは、パドマサンバヴァの姿でエジプトの紅海付近で生まれ変わり、インド、そしてチベットで、密教を伝えた。さらに、彼は、55年間チベットに滞在したパドマサンバヴァが、マンガス（羅刹）の国に「お上り」になってから 809 年後に、自らは「中国と国境を接する偉大な国家」において *Бронг-зи-Джюнг-бо*<sup>(101)</sup> として生まれ変わるだろうと予言した。

#### ブッダの予言の解釈

第 4 の予言について、「中国と国境を接する偉大な国家」とは何か。ロシア以外に存在しない。また、「お上り」の 809 年後の年は「水の牛」（壬丑）の年であり、これは紀元 1613 年に相当するという。ウリヤノフは、これらを総合して、1613 年にツァーリに選出されたミハイル・ロマノフこそが、兄弟の兄 Гагун の化身であり、その直後に即位する満洲人のヌルハチが弟の *Занба* の生まれ変わりであるとした（76–86 頁）<sup>(102)</sup>。さらに、ウリヤノフは、密教の発展に最良の環境を提供するという「北のシャンバラ *Северный Шамбала*」<sup>(103)</sup> とロシアとの同定を試みた。『*Бендерья Гарви*』という文献によれば、シャンバラという国は、*Сомор Ула*（須弥山；*san. sumer*）を中心とする世界で、*Занба-Тиб* 大陸（閻浮提；*Jambudvīpa*; *xal. Замбтив*）の北にある。北から *Гангданг*、シャンバラ、中国、*Ли*<sup>(104)</sup>、チベット、インドという各国が順で並ぶ。また、『*Рими Дод*』という文献によれば、南からインド、チベット、*Ли*、中国、大中国 *Большой Китай*、*Гангдан* と国家が連なる。最後の *Гангдан* は 2 つの部分から成り、その西側の部分がシャンバラ国だという。ウリヤノフは、*Гангдан* は北氷洋に始まる国家、つまりロシア帝国のことであり、その西側のヨーロッパ部ロシアがシャンバラ国であると推測した（87–93 頁）<sup>(105)</sup>。

また、ウリヤノフは、オチルバニ菩薩<sup>(106)</sup> の化身である *Давья・Занба Дава Занба*<sup>(107)</sup>

101 *sbrang rtsi byed po*. 釈迦の父である浄飯王、スッドダーナ王の可能性もある。

102 歴史的には、ミハイル・ロマノフの戴冠は 1613 年で、その生年は 1596 年である。一方、ヌルハチがハンとなったのは 1616 年だが、その生年は 1559 年であり、ヌルハチの方が早く生まれた。

103 田中公明によれば、シャンバラは、ヒンドゥー教の説話文学『*プラーナ*』に説かれた一種の理想郷であり、ヴィシュヌ神を崇拜するヴィシュヌ派が仏教を取り込み、社会の秩序を回復し、カースト制度を再興する英雄神として、ヴィシュヌ神の権化であるシャンバラのカルキ神の出現の必要性を説いたことに始まると言う。『*時輪タントラ*』は、この教説を逆手にとって、「釈尊は四姓平等を説きカースト制度を批判したが、世間では未だカースト制度が行なわれていた。そこで実際に総ての民衆を仏教徒にして、カースト制度を廃止するのが、シャンバラの王カルキである。」と説いた。田中公明『*超密教時空タントラ*』東方出版、1994 年、68–69 頁。

104 チベット語で *li* 国と言い、大乘仏教が栄えていた時代のホータンを指す。

105 ウリヤノフは、シャンバラの中心都市 *Галава* はモスクワを指すとしている。彼は、閻浮提の最西端にあるとされる *Боад-Данба* 山はフィンランド・スウェーデン国境のアーヴァサクサのことであり、須弥山 *Семер Ула* の頂上にあり医学の発達する美しい都市とはサンクトペテルブルグだと主張した。すなわち、これは、須弥山の頂上にあるとされるインドラ神の住む善見城がサンクトペテルブルグだと述べているものと考えられる。シャンバラ国の姿については、以下を参照。西岡祖秀「*シャンバラ国について*」『*印度学仏教学研究*』第 55 巻第 1 号、2006 年、468–474 頁。

106 *vajra pāni* 菩薩（金剛手菩薩）のこと。

107 *Давья・Занба Дава Занба* は、シャンバラ王スチャンドラの子チベット名 *Dawa Sangpo* のことであり、ブッダが説いたカーラチャクラ・タントラの根本タントラ『*吉祥最勝本初仏タントラ*』の教えをシャンバラに伝えたと言われる初代君主である。

というシャンバラの王に対して、ブッダが『Балдан Дю-джи-корлу Джюд』<sup>(108)</sup>の教えの本質を説いたという逸話について説明し、伝説上のシャンバラ王家とロマノフ家の系譜を結びつけた。ウリヤノフは、シャンバラ王の第25代目はラクボ・コルロ・ジャン Rakbo-Korlo-Dzhan だとする<sup>(109)</sup>。続いてウリヤノフは、ブッダに蜜の食事を提供したガグン兄弟の名前がラクボ・コルロ・ジャンだと指摘した。つまり、25代シャンバラ王ラウドラ・チャクリンは Гагун 兄弟であり、その Гагун 兄弟の転生 Бран-зи Джюнбо (生じる蜜) は、前述の通り、ロマノフ朝のツァーリのことである。さらに、ウリヤノフは、ブッダの人としての化身が菩薩になったとき、つまり、Арюн-Иден<sup>(110)</sup> という王の息子 Донроб<sup>(111)</sup> が菩薩となったとき、4種類の蜜腺を食すことが許されたことを指摘する。Донроб の選択は、万人に対する平等・公平な慈悲を意味する蜜腺だった。ウリヤノフは、このことをニコライ2世が提唱した万国平和会議 (ハーグ、1899年) と結びつけ、ニコライ2世の菩薩王としての人類に対する使命の発露であると説いた (94-105頁)。

このように、ウリヤノフは、ロマノフ朝を清朝と比肩できる仏教国として捉えた。また、密教の発展が期待される伝説上のシャンバラ国はロシア帝国の西側、ヨーロッパ部ロシアであることを示した。彼によれば、ロマノフ朝の歴代ツァーリは菩薩として衆生を救済する存在であると同時に、シャンバラ王の系譜に連なる転輪聖王として君臨し、弥勒菩薩が現れるまで衆生を救済するべく万人に慈悲を示す存在に他ならない。そしてウリヤノフは、ドン・カルムイク人の自身とラサ調査隊を主導したウラノフこそが、そのことを衆生に広めるために地上に現れた存在だと位置付けたのである<sup>(112)</sup>。

### 3-3. 歴史叙述としての『ブッダの予言』

『ブッダの予言』はロシア皇帝に忠誠を誓う仏教徒の未来を照らす予言書であるとともに、ブッダとバドマサンバヴァから始まるチベット仏教徒の歴史とロマノフ朝の歴史をつなぎ合わせた歴史書でもある。

『ブッダの予言』の末尾117頁に「1913年まで」と題して、主要な出来事の年表が掲載されている。つまり「ブッダ生誕から2875年。バドマ・ジュング・ニ (ママ) 生誕から2791年。バドマ・ジュング・ニ (ママ) のマンガスへの出発から1109年。イエス・キリストの生誕

108 dpal ldan dus kyi 'khor lo rgyuud. 聖カーラチャクラ・タントラのこと。

109 これは文殊菩薩の化身としてムスリムとの最終戦争を経て仏教を復興させると云われる、第25代シャンバラ王のラウドラ・チャクリンのチベット名 Dakpo Khorlocen (drag po 'khor lo can) のことである。

110 aryun は「清い」を表し、idyen が「食べ物」のことである。

111 シッダールタの幼名のチベット語訳 don grub。

112 ウリヤノフは、ロシア皇帝が具体的にどの菩薩の化身であるかを明らかにしていない。ダライ・ラマは観音菩薩の化身、大清皇帝は文殊菩薩の化身としてみなされた。ウリヤノフは、『ブッダの予言』で、観音菩薩、文殊菩薩、金剛手菩薩の三尊を特別視していることから、金剛手菩薩の化身である可能性もある。また、大清皇帝と並び立つという観点からすれば、釈迦如来の脇侍として文殊菩薩と並ぶ普賢菩薩にも考えが及ぶ。この点の考察は今後の課題となるが、ウリヤノフは、ロシア皇帝は特定の菩薩の化身ではなく、様々な菩薩の化身として衆生を救済するために現れるということを重ねているようにも思える。

からロシア紀元まで 804 年。バドマ・ジュング・ニ（ママ）の出発からミハイル・フョードロヴィチの即位まで 809 年。ミハイル・フョードロヴィチからの即位から 1913 年まで 300 年」と顕彰すべき出来事が列記されている。構成は全く違うが、19 世紀前半にアストラハン県で書かれたオイラト語史料『四オイラト史 Dörbön oyiradiyin tüüke』<sup>(113)</sup> のなかにも、ブッダから始まる類似の叙述を確認することができる。『四オイラト史』は、「ブルハン・バクシの転生」、つまりゴータマ・ブッダとしての生誕の年（「甲子年」）から 2780 年という記述で開始される<sup>(114)</sup>。さらに『四オイラト史』は、全 13 章のうち仏教について 3 章を割いた。仏教との関係のなかで歴史を描こうとする姿勢は、『ブッダの予言』と共通するものがある。また、仏教徒としての平安をロシア帝国のなかで手に入れたことを最終的に主張する点においても、『ブッダの予言』と『四オイラト史』は同様である。森川哲雄によれば、「チベット文化、チベット仏教の受容により、モンゴルの王統がチベットからさらにインドの王統にまで繋がっている、という考え方が出されると、ほとんどの年代記はこれを受け入れるようになった」という<sup>(115)</sup>。

『四オイラト史』は、ホショートのバートウル＝ウバシ・トウメン（テュメネフ）によって執筆された<sup>(116)</sup>。バートウル＝ウバシの兄セルベジャブ・トウメン（テュメネフ）（1774–1858）はナポレオン戦争で活躍し、19 世紀半ばまでのカルムイク人統治においてロシア当局の最大の協力者として重要な役割を果たした<sup>(117)</sup>。弟のバートウル＝ウバシも多才な人物として知られ、ナポレオン戦争の戦勝記念として、カザン聖堂を模した寺院（Хөшеутовский хурул）（着工 1814 年、完工 1817 年–1818 年）を設計した。まさに同じ時期に『四オイラト史』は成立し、一族の権威の強化が図られたと考えられる。そのため、『四オイラト史』ではチンギス統原理が強調された。作者バートウル＝ウバシは、オイラト諸侯、特にホイト族の系譜がチンギス・カンに由来することを主張しつつ、父トウメン＝ジルガランの継父ザミャン（ホショート族）がチンギス・カンに連なる血筋を持つことを強調する。その上で、

113 この『四オイラト史』は、1737 年にトルゲートのエムチ・ガワン・シャラブが書いた同名の『四オイラト史』とは別物のものである。Pозднеев А.М. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1907. С. 24–43; Лунный свет: калмыцкие историко-литературные памятники / Ред.-сост. А.В. Бадмаев. Элиста: Калмыцкое нижнее издательство, 2003. С. 119–154.

114 さらに『四オイラト史』の冒頭で顕彰されている出来事は、文殊菩薩の西遼のハンとしての転生、チンギス・カンの誕生、ホイト族とティムールの関係、「オラン・ザラタ」というオイラトの異称の誕生、ウバシ・ホнтаイジの治世、トルゲートのヴォルガ来訪、ジューンガル政権崩壊、トルゲートの東遷、『オイラト・モンゴル法典』の制定である。Pозднеев. Калмыцкая хрестоматия. С. 24.

115 森川哲雄『モンゴル年代記』白帝社、2007 年、434 頁。遊牧民のあいだでイスラーム信仰が普及した一部の中央ユーラシアでは、イスラームの系譜と遊牧部族の系譜の接合が計られたという。ロシア帝国統治下のクルグズの事例については、秋山徹の近著で示されている。秋山『遊牧英雄とロシア帝国』159–160 頁。

116 ゲオルギイ・ルイトキン（1835–1907）の解説（1859 年）によれば、『四オイラト史』は 1801 年から 1819 年のあいだに収集され編纂された。Лунный свет. С. 124.

117 Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 186, оп. 1, д. 88.

ジルガランが受けたエカチェリーナ2世の慈悲について示した<sup>(118)</sup>。トゥメン家の人々はジルガランの時からロシア式の教育を受け、西欧社会を実際に見学していた<sup>(119)</sup>。それでもオイラト諸族の歴史観のなかで、チンギス統原理は強固に維持されたのである。

これに対して、『ブッダの予言』ではチンギス統原理は失われている。チンギス・カンの名前すら見られず、ブッダやパドマサンバヴァがミハイル・ロマノフとヌルハチ、ダムボ・ウリヤノフとナラン・ウラノフと直接結び付けられた。もはやウリヤノフにとって、チンギス・カンの末裔であることは全く重要ではなく、仏教書に記された4つの予言を根拠とする菩薩との関係性のみが唯一の正統性原理となったのである。この歴史叙述を成立させたのは、ウリヤノフ自身で国外巡礼を復活させ幼少時からの念願だったラサヘたどりつき、しかしその道中で同僚のウラノフを失うという壮絶な体験と、ラサの入手した数々の仏教書のもつ聖性である。

従来『ブッダの予言』は、ブリヤート人のあいだのエカチェリーナ2世の白ターラー菩薩表象と同じものと位置付けられがちだった<sup>(120)</sup>。しかしエカチェリーナ2世の慈悲を称える『四オイラト史』においても、女帝は菩薩として表象されることはなかった。つまり、チベット仏教世界から長く隔絶されたカルムイク人社会において、ロシア皇帝と仏教原理の結合は容易ではなかったのである。ダムボ・ウリヤノフ『ブッダの予言』は僧侶の苦心の末に生み出されたものであり、周縁性から生じる宗教的渴望と宗教的中心のもつ聖性への憧憬による産物だったのである。

## おわりに

本稿はドン・カルムイク人僧侶ダムボ・ウリヤノフによる『ブッダの予言』を手がかりに、ロシア帝国下のチベット仏教徒のコスモロジーを解明することを試みた。

ウリヤノフが活躍した19世紀末から20世紀初頭はナショナリズム高揚の時代だった。ウリヤノフは『ブッダの予言』の冒頭で、「ドン・カルムイク人の生活様式や精神構造はこの30～40年で一変し、アストラハン県やスターヴロポリ県の同胞とは良い形で異なるようになった」(3頁)と述べ、ヴォルガ・カルムイク人に対する優位性を指摘する。また自らの人生を回顧し、ナラン・ウラノフと自分が二商人の転生者として、ブッダとパドマサンバヴァの予言を衆生に伝達する使命を帯びていたことを告白する。しかしながら、それらの異化の

---

118 トゥメン＝ジルガランは母エリゼイ＝オロシフの連れ子で、血縁としてはホイト族のデジトの子である。彼らはジューンガル政権崩壊後に、西シベリアのテュメニ付近からヴォルガ・ステップに逃れてきた。Калмыки. С. 52. Замыанはロシア皇帝の様々な慈悲にこたえて、忠誠を誓い軍務に勤しんだという。Позднеев. Калмыцкая хрестоматия. С. 41–42.

119 拙稿「モラヴィア派入植地サレプタ：カルムイク人との交流と宣教師の記録」望月哲男、前田しほ編『文化空間としてのヴォルガ』[スラブ・ユーラシア研究報告集4]スラブ研究センター、2012年、25–34頁。カザフ知識人であれば、チョカン・ワリハノフら第一世代の近代的知識人と類似の傾向をもっていたと考えられる。宇山「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観」2–4頁。

120 Schorkowitz, *Staat und nationalitäten in Russland*, p. 283.

言説はそれほど強いものではなかった<sup>(121)</sup>。つまりウリヤノフの主張は、カルムイク人あるいはドン・カルムイク人という枠組みでのナショナリズムを推進することに重きがあったわけでない。ロマノフ皇帝のもとでの汎仏教主義こそが『ブッダの予言』の眼目だった。

チベット仏教世界の周縁内周縁であるドン・カルムイク人社会のなかから、僧侶ウリヤノフは国外聖地巡礼運動を自発的に興し、帝国政府内の対外的野心に便乗しロシア東洋学者と協働することによってチベットに入ることに成功した。その結果としてウリヤノフは、ロシア帝国の仏教徒のみならず清朝の仏教徒をも統合する帝国イデオロギーを主体的に発信することになった<sup>(122)</sup>。

ロシア政府内で「汎イスラーム主義者」への警戒が高まるとともに、そのレッテルが「正統派」をめぐる宗派内闘争に利用されたロシア国内のムスリムの場合<sup>(123)</sup>とは異なり、仏教徒による汎仏教主義的言説は警戒されるどころか、国益に資するというでかえって歓迎された。このように、ダムボ・ウリヤノフは『ブッダの予言』を通して、ネイションを超えた衆生の救済を試みたのである。

〔付記〕本稿は松下幸之助記念財団（2014年度研究助成）の成果である。本稿は北海道大学大学院文学研究科に提出した博士論文（2014年）の一部と、2014年度ロシア史研究会大会において発表した原稿を大幅に書き直したものである。論文修正においては、本誌編集委員会から非常に有益な助言をいただいた。また、二人の査読者から、モンゴル語、チベット語、サンスクリット語について、仏教知識について多くの示唆をいただいた。心から深く感謝申し上げたい。

121 『ブッダの予言』の前篇（紀行文）では、清朝支配下のオイラト諸族がたびたび登場し、彼らは時に同じオイラトとしてチベット調査隊を支援した。彼らはダンビジャンツァンによる救済を信じる純朴な民としての姿が強調された。その一方で、隣人であるヴォルガ・カルムイク人についてはほとんど言及がない。Ульянов. Предсказания Будды о Доме Романовых. С. 25–27, 46–48. ダンビジャンツァンはジャー・ラマとも呼ばれ、アストラハンのカルムイク人と言われているが不明な点が多い。1890年頃に西モンゴルや新疆などで、ジュンガルの「アムルサナー」を名乗り、反清運動を展開した。ダンビジャンツァンについては、次の文献を参照した。生駒雅則「ジャー・ラマとコブド問題：モンゴル人民共和国形成期における民族問題の位置考察」『史林』72巻3号、1989年、435–473頁；Ломакина И.И. Голова Джа-ламы. Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1993.

122 杉本良男はマダム・ブラヴァツキーをめぐる「周縁性」を論じ、神智協会と神智学という装置でそれらを縫い合わせ関連付けた彼女の活動を「周縁からの統合イデオロギー」と表現した。ウリヤノフもこれに通じるものがあるのではなかろうか。杉本良男「周縁からの統合イデオロギー：マダム・ブラヴァツキーと南アジア・ナショナリズム」望月編『ユーラシア地域大国の文化表象』177–197頁。

123 長縄宣博「近代帝国の統治とイスラームの相互連関：ロシア帝国の場合」秋田茂、桃木至朗編『グローバルヒストリーと帝国』大阪大学出版会、2013年、158–184頁。

## Dambo Ul'ianov's *Prophecies of Buddha* and His Interpretation of Russian Monarchs as Buddhist Emperors

INOUE Takehiko

This article examines the Kalmyk Buddhists' attempt to accommodate themselves to Russia's imperial setting, where the state religion comprised the Russian Orthodox Church. I address the role of Dambo Ul'ianov, a Buddhist monk from the Don Kalmyk community, and his publication entitled *Predskazaniia Buddy o Dome Romanovykh i kratkii ocherk moi puteshestvii v Tibet v 1904–1905 gg* (The Prophecies of Buddha on the House of Romanov and a short essay of my journey toward Tibet in 1904–1905) (St. Petersburg, 1913). The Don Kalmyks, one of a number of small groups of Kalmyks in the Caucasian foreland steppe, belonged to the province of the Don Cossack Host. Here, I explore Ul'ianov's interpretation of a Russian tsar as a Buddhist comparable to a Qing emperor, whom the Buddhists in Tibet, Mongolia, and Manchuria regarded as a Chakravartin, an incarnation of the Bodhisattva, particularly of Manjusri.

Although recent works have revealed the multi-confessional nature of the Russian Empire, Buddhism has not been taken seriously as one among the official religions of the empire. When mentioned, Russia's Buddhism is often seen as a monolithic entity across the country. Scholars tend to ignore regional diversities within Russia's Buddhism and to presume a uniformity in religious practice between the Buriats in Siberia and the Kalmyk Buddhist followers in the Caucasian foreland. Moreover, they have not paid attention to differences between the Don Kalmyks and the Volga Kalmyks in Astrakhan Province. All these gaps have prevented previous studies from properly contextualizing Ul'ianov's *Prophecies of Buddha* within contemporaneous Don Kalmyk society and thus from grasping the message of the writing.

The re-initiation of pilgrimages to Mongolia and Tibet was a critical turning point in the process of writing the *Prophecies of Buddha*. The last pilgrimage of the Kalmyks to Lhasa was in the 1750s. The resurgence of pilgrimages after a century's interval had a dramatic impact on various aspects of the entire Kalmyk society. Above all, there was a huge intellectual impact, as the Kalmyks had been deprived of the Tibetan Buddhist canon (Kangyur and Tengyur) until this time. In 1877, Don Kalmyk monks first re-attempted a pilgrimage to Tibet: these monks were Roman Manzhikov, Prin Tsendenov, Sharab Lubсан, and Dambo Ul'ianov, the hero of this article. The Russian border control's blockade of their departure through Kyakhta led their first attempt to end in failure. In their second attempt in 1878, Ul'ianov successfully reached Ikh Khüree (or Urga in Russian) in Mongolia, which became possible as the Don Kalmyks began to flourish in breeding war-horses and had considerable connections with the Russian military. In subsequent years, the isolation of the Kalmyk Buddhist community from the Tibetan Buddhist world remarkably diminished owing to increasing Kalmyk pilgrimages to Ikh Khüree. The pilgrimage movement spread among both the Don and the Volga Kalmyks.

Dambo Ul'ianov's text, *Prophecies of Buddha*, was a product of his pilgrimage to Lhasa. In 1904, Naran Ulanov, a Don Kalmyk Cossack captain, along with Ul'ianov, conducted a military mission to open new routes to Lhasa through Russian Central Asia.



Although Ul'ianov successfully completed this difficult task, this was also accompanied by Ulanov's tragic death. In Lhasa Ul'ianov attempted to retrieve numerous valuable Buddhist texts, among which he "discovered" four incredible prophecies of the Buddha and Padma-sambhava related to the House of Romanov.

The key to interpreting Ul'ianov's book is the story of two merchant brothers, Tapussa and Bhallika, as noted in the biography of Buddha. The story goes that Tapussa and Bhallika met Buddha under the Rajayatana tree after his Enlightenment. These two merchant brothers became the first lay followers (*upāsaka*) of Buddhism. As a result of his discovery of the four prophecies, Ul'ianov was convinced that the legendary state of Shambhala was located in the European part of the Russian Empire. According to Ul'ianov, previous Russian tsars were incarnations of Bodhisattva and Chakravartin, ideal universal rulers from the lineage of the King of Shambhala. The Russian emperor and Qing emperor were thus fraternal incarnations of the Bodhisattva.

Ul'ianov's *Prophecies of Buddha* indicates the difficulties and needs that the Don Kalmyk Buddhists tackled in the Russian Orthodox state. Compared with Buddhist ideology in the Buriat community, it also attests to diversity in Russian Buddhist thinking. Thus, in the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, the re-initiation of pilgrimages shaped numerous Russian Buddhist reformist movements in a decisive way, as represented by the writings of Dambo Ul'ianov.