

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

Title	モンゴル地方自治政務委員会とその宗教政策：内モンゴルの近代への途
Author(s)	ハムゴト,
Citation	アジア社会文化研究 , 21 : 55 - 83
Issue Date	2020-03-31
DOI	
Self DOI	10.15027/49060
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00049060
Right	
Relation	



モンゴル地方自治政務委員会とその宗教政策 —内モンゴルの近代への途—*

ハムゴト

1. はじめに

1933年7月26日、徳王（ドムチョクドンロブ、1902～1966）の提唱で、百霊廟¹においてモンゴル自治会議が開催され、百霊廟自治運動が幕を開けた。百霊廟自治運動では、孫文の約束した民族の自決権、ならびに1931年に中華民国国民政府（以下、国民政府）が外モンゴル²の自治を特別に許可したことを根拠に、軍事権と外交権を除いた高度の自治権をもつ自治政府の設立を許可するよう国民政府に要求した。結果としては、双方の間に妥協策が講じられ、高度自治が取り消されたものの、1934年4月23日に、モンゴル地方自治政務委員会（以下、蒙政会）が百霊廟において正式に樹立された。

蒙政会は、満洲国領に入っていない内モンゴル各盟、部、旗にまたがるモンゴル人初の地方政権である。1936年2月10日、徳王らはモンゴル軍総司令部を設立し、5月12日に日本の支援の下でモンゴル軍政府を樹立した。彼らは「察哈爾省境内蒙古各盟旗群地方自治政務委員会」を名義のみで留保し、内モンゴル独立の道を歩み始めた。国民政府は、1936年7月27日に「察哈爾省境内蒙古各盟旗群地方自治政務委員会暫行組織大綱」を公布し、蒙政会の廃止を決定した³。後に日本の「協力」を得て、建てられた諸モンゴル政権は、蒙疆政権として知られている。

百霊廟自治運動から蒙疆政権の樹立に至るまでの政治過程については、これまで多くの研究成果が蓄積されてきた。また、1930年代から1945年の蒙疆政権の崩壊までを、徳王が率いる内モンゴル自治運動の時期とする見方が学界の常識になりつつあり、蒙疆政権の研究も数多く存在する⁴。しかし、こうした内モンゴル自治運動史もしくは蒙疆政権史研究では、蒙政会を前述の政治過程における一政治現象として扱うのみで、詳しく検討していない。一

方、中国大陸や台湾では、蒙政会を中華民国期の民族政策や対内モンゴル（中国の「辺疆」としての内モンゴル）政策の一部として検討することが一般的である⁵。近年、蒙政会と綏遠省の衝突を論じた政治史研究が現れているが⁶、これまでの内モンゴル自治運動史や国民政府の対内モンゴル政策研究の枠内だけの解釈に留まっているように見受けられる。



地図1 20世紀初頭のモンゴル⁷

蒙政会は樹立から崩壊まで二年も満たない短命な政権であるが、20世紀初頭以来の、清朝の支配下で形成された盟旗による分断を克服し、内モンゴルの地域統合を実現するとともに、対外的な自立、とりわけ漢民族の支配に対するモンゴル民族の独自性の保持を目指す近代内モンゴル民族主義運動の一つの頂点である⁸。蒙政会は一部において国民政府の出先機関からの統制を受けたが⁹、国民政府が掲げる地方自治のもとで、モンゴル社会のガバナンスを行う政治主導権を握ったのである。蒙政会は、樹立した翌日の4月24日に、委員全体会議を開き、教育、文化、衛生、産業など、あらゆる分野においてモンゴル社会が近代化するための政策を打ち出した¹⁰。

チベット仏教はモンゴル社会に深く浸透しており、現在もモンゴル人の「民族的」宗教である。したがって、チベット仏教に対し、いかなる政策をとるのかは、蒙政会が目指す社会改革の全体に関わる極めて重要な課題である。管見の限り、蒙政会の宗教政策に関する専論が存在せず、関連する研究として、チャンキヤ・ホトクト7世（1891～1957）¹¹、バンチェン・エルデニ9世（1883～1937）など的高僧に注目した研究¹²の他に、満洲国や蒙疆政権の仏教政策に関する研究¹³が挙げられる。さらに言えば、20世紀初頭以来の内モンゴル近代史とは、地域固有の政教関係が問い直された時期でもある。そうしたなかで、近代内モンゴル民族主義運動の成果である蒙政会は、どのような政教関係を模索していたのか。それがいかんにして蒙政会の宗教政策に反映されているのか。

以上の問題意識を踏まえて、本稿では、蒙政会研究の一環として、内モンゴル固有の政教関係を、民族主義運動や高僧らの宗教活動を含めた動態のなかで分析し、蒙政会の宗教政策のありようを提示することを目的とする。

行論に際しては、公刊や未公刊の公文書、当時の新聞、雑誌、同時代の刊行物、回想録などを含む多言語、多系統な史料を広範に利用する¹⁴。

2. チベット仏教世界の一部としての内モンゴル

13世紀にモンゴルに伝わったチベット仏教は、16世紀後半におけるアルタン・ハーンの入信以来、モンゴル全土に普及し、広くモンゴル人に信仰されるようになった。清朝末期の内モンゴルにおいては、平均して各旗は30～40個のチベット仏教寺院を有し（総数が1600個以上）、僧侶（喇嘛、ラマ）が男性人口の三分の一以上に達していた、と言われる¹⁵。17世紀前半にチベット仏教がモンゴル人からさらに満洲人にまで伝播すると、チベット、モンゴル、満洲の為政者たる王族たちは、「仏教政治」（chos srid）¹⁶を行うことが善である、という価値観を共有するようになった。世界史上、世俗権力が宗教的権威と連携する事例が数多く存在し、チベット、モンゴル、満洲の為政者たちは「仏教政治」をそれぞれの統治理念にただけでなく、「仏教政治」を外交の共通の理念とするチベット仏教世界を形成したのである¹⁷。

前野利衣が指摘するように、チベット仏教世界の内部では、王権とチベッ

ト仏教との結びつき方が一様ではなく、各勢力の固有の支配理念や体制に合う形でチベット仏教が融合しており、換言すれば、「仏教政治」を支配理念としているが、その表現形態には各勢力それぞれの特徴があった。氏の考証によれば、17世紀後半のハルハ（後の外モンゴル）では、世俗為政者の親近者に転生僧（転生を繰り返して法統が続く高僧）が誕生し、しかも支配者層の一員としての地位を保持した。そして、王族の親近者同士が聖俗の両界を掌握し、提携して支配する権力構造を形成した¹⁸。

こうした聖俗連携構造は、19世紀半ば以降の内モンゴルにおいても確認される。その裏付けとして、まず、1844～1846年の間に、モンゴル、チベット各地に布教活動を展開し、内モンゴルを訪れたフランス人ラザリスト会士ユック（Évariste Régis Huc C.M. 1813～1860）の記録がある。1793年、高僧が王族の親戚に転生する傾向を問題視した乾隆帝は、転生制度の改革を図り、金瓶掣籤制度（くじ引きによる決定方法）を確立した¹⁹。その後の内モンゴルにおいて、一部の高僧はチベットに転生することになるが、あまり効果はなかった。ユックの記録によれば、内モンゴル各旗はチベット出身の転生僧を擁したが、実際に王族出身の高僧が具体的な職権を行使していたのである²⁰。

次に、19世紀後半～20世紀前半に至るまでの時期において内モンゴル各旗のジャサグ位²¹にいた王公の伝記を見る限り²²、前代のジャサグに子息がない場合に、高僧として厚い人望を集めた王族出身者が次代のジャサグに選出されることは珍しくない。しかし、ジャサグになった高僧たちは「ラマ王」として執政したのではなく、いずれも僧籍を放棄し、他の王族などと婚姻関係を結んでいる。これはモンゴルにおける「仏教政治」の一種の表現形態であり、西洋近代の政教分離に似た政教関係の「伝統」がモンゴル社会にあったことを意味しない。というのも、チベット仏教世界では、仏法と世俗の関係は並列するものではなく、前者が後者を超越する存在として位置付けられ、経済力や軍事力よりも仏教の学識を持ち、仏教の実践を行うものがより大きな権勢を持つからである²³。

こうした聖俗連携構造を持つ内モンゴル各旗において、寺院は財産の自主権を有し、「仏教政治」の実践者であるジャサグは寺院の土地や牧畜に対し収税を行えなかった。民衆の絶対的帰依の対象である寺院にはシャピナルとい

う専属の民を有した。シャビナルは寺院所有の家畜を放牧し、兵役や租税の負担を免除されつつ、生産物を寺院に納めることで僧侶の生活と宗教活動を支えていた。しかし、実際、寺院専属の民が増加し続けることは、各旗に課せられた清朝皇帝への軍事的諸義務を遂行する民の流出を意味し、ジャサグと寺領の間における土地争いの誘因でもあった²⁴。チベット仏教寺院が有する中央集権的な性格²⁵の他に、清朝のチベット仏教政策も内モンゴルの宗教事情を複雑化させたのである。

歴代の清朝皇帝は京師、盛京、熱河（承德）、五台山、西安などに数多くの寺院を建立した。これらの寺院に対し、清朝は高位のラマがジャサグを兼務するジャサグ・ラマ制度²⁶によって、チベット仏教僧たちの組織化と統制強化に努めた。これらの寺院を拠点に、国師チャンキヤ・ホトクトラ駐京の転生僧が率いる教団が清朝の「仏教政治」の担い手となったのである。これら高僧が坐床するチベット仏教寺院には、僧侶、シャビナル、および寺領の管轄を行う印務処が設けられた。これら高僧たちは、一応行政上は理藩院の統括を受けることになっている。しかし、実際には、理藩院は、必ずしも教団に対する専一的支配権を有していたわけではない。チベット仏教教団は、官僚による文書行政のシステムの枠外で、最大の施主としての皇帝と、その帰依者たるチャンキヤ・ホトクトラ高僧の関係、および僧侶相互の師弟関係をもって律せられる独自の統治枠組みを有していたのである²⁷。これら駐京の高僧たちは清朝の内属²⁸であるツァハル部のドロンノールにも拠点を置いた。ドロンノールはチベット仏教の一中心となり、内モンゴル各地の寺院もチャンキヤ・ホトクトラ高僧と師弟関係を持つことによって、その独自の統合枠組みに属していた。

清朝の内モンゴル統治は盟旗制度とジャサグ・ラマ制度から構成され、前者は王公の世俗支配を基礎とし、後者は清朝のチベット仏教政策によって形成されたものである。モンゴル固有の聖俗連携構造は、寺領が盟旗の管轄から逸脱し、民と土地を有して膨大化することを「仏教政治」の立場から抑止する役割を果たすべきだが、寺院それぞれがジャサグ・ラマ制度の統合枠組みに取り入れられたことによって盟旗の介入を許さぬ集団を成していたのである。清朝時代の内モンゴルは、盟旗によって分断されただけでなく、盟旗

と寺領の間にも分断があったのである。こうした制度上の分断こそ盟旗と寺院との衝突の根源である。

その一方で、モンゴル社会では、依然として仏法が世俗を超える存在として位置付けられ、僧侶が伝統社会における唯一の知識人層を成し、念経勤行をこととするばかりでなく、医学や天文学などの実学をもって、王公や領民を問わず、遊牧民の日常生活における現世的な指導者であり続けたのである。

3. 清末～1933年ごろの内モンゴルの宗教改革とチベット仏教

ウエスタンインパクトを受けた思想的枠組みのなかで、清末民初の中国では、近代化＝世俗化の志向を示し、その前近代的な宗教様態については、宗教と迷信の二分化が定着しつつあり、1902～1905年頃に初の宗教批判のピークを迎えた²⁹。こうしたなかで、清朝は近代的な教育を振興させるに際し、中国仏教寺院を接收し、その土地、および建築物を利用する「廟産興学」運動を積極的に展開し、その精神は後の中華民国にも継承されたのである³⁰。こうした「廟産興学」運動がチベット仏教世界にも及び、とくに内モンゴルではその影響が甚大であった。

清末新政は、帝国全般の近代化という大枠のもとで内モンゴルを「夷辺殖民」の対象にした。モンゴル人が急速に少数者の地位に転落する一方で、漢人商人による市場経済網がモンゴル人の貧困化を加速させた。漢人の入植が激しい地域では、漢人移民とモンゴル人の対立が、王公も巻き込んで発生した。そのため、経済的にも、軍事的にも、文化的にも近代的要素を吸収することが、モンゴル社会の焦眉の課題となった。1902年ごろより、内モンゴル東部の王公たちは各自の旗において、近代化を実現する手段としての機能を近代的な教育に求め、チベット仏教寺院の伝統式教育とは異なる近代式学校教育の推進に励んだ³¹。1906年、肅親王善耆（理藩院尚書）の内モンゴル巡視に随行した呉禄貞は、内モンゴルにおける信仰の状態を迷信とし、「僧侶の妻帯の提唱、僧侶資格の認定、僧侶が負うべき兵務」などを内容とした宗教改革を提起した。彼から見れば、宗教改革はモンゴルの改革、すなわち近代化の第一の要義である³²。一方、19世紀後半以来の儒学、キリスト教の浸透やモンゴル社会内部の啓蒙思想の萌芽などを背景に、一部の知識人からは仏

教批判の声があがっており³³、呉の改革は一部の王公からの支持を得た。例えば、1909年、ジリム盟ホルチン左翼前旗ジャサグ棍楚克蘇隆は、「信教の自由は東西の各文明国の通例である」としながら、モンゴル人の遅れの原因をチベット仏教に帰し、「モンゴル人の出家は必ず当該旗の長官の検査を受ける。五十歳（及び五十歳以上）のもの以外で、兄弟が四人いて、しかも他に従事する事業がない者のみが出家することを許可する」などの改革案をたて、「信教者の自由を保持すると共に、迷信に対し抑制することができること」に期待した³⁴。チベット仏教がモンゴル人の思想の中心を成している以上、チベット仏教自身も変革の対象となるのは言うまでもない。

1911年、ハルハの王公が中心になって清朝からの独立運動が発動された。その際、彼らが合流を呼びかけたのは、まず、王公によって統治される内モンゴル各盟旗であった。王公という身分範疇は清代においてもモンゴルの枠を規定する概念であり、近代的なモンゴル民族の形成過程においてその構成要素を決定するひとつの枠組みとなった³⁵。しかし、ハルハの王公たちがボグド・ハーン、すなわち国王に戴いたのは、ハルハ最高位の転生僧ジェブツンダンバ・ホトクト8世であった。ジェブツンダンバ・ホトクト8世はチベット人でありながら、その宗教的なカリスマの権威を駆使しながら、モンゴル独立運動において指導者的な立場にいたのである³⁶。モンゴル国王の位に高僧を推戴するという決定に対し、イフゾー盟王公が13カ条の質問を投げかけた。その第2条は「もしボグド〔ジェブツンダンバ・ホトクト8世〕がハーン位についた場合、その代わりに誰が宗教の国師となるのか」とし、第3条は「もしボグドが宗教を重んじてハーンの位につかない場合、誰がハーンとなるのか」というものである³⁷。これは、高僧がジャサグになった際に僧籍を放棄するという、先述の内モンゴルにおける聖俗連携構造の特徴から出した質問であり、少なくとも、この時点では、内モンゴル王公たちが、モンゴル人の新しい国家が政教分離であると想定していたと言い難い。

内モンゴルでは、ボグド・ハーン政権への合流を表明する盟旗が多数だったが、モンゴルの独立が中露交渉により、中国の宗主権下の外モンゴルの「自治」に抑さえられるにつれて、最終的には王公の権益を清朝時と同様とする袁世凱政権の約束を受け入れることになった。1912年8月19日、袁世凱政

権はモンゴル王公連合会が1912年4月6日に提出していた特別待遇の要求を一部改変し、「蒙古待遇条件」を公布した。その第5条は「蒙古各地ノ呼図克圖喇嘛等旧来ノ称号ハ概シテ其ノ旧ニ拠ル」とし、第8条は「察哈爾ノ上都、牧群、牛羊群地方ニ於テ既ニ開墾シテ県治ヲ設ケタル所ニ限り旧ニ依ラシムルモ其餘ハ蒙古王公カ生計ヲ籌書スルノ用ニ充テシムヘシ」とし³⁸、各盟旗における高僧の権益を保護すると同時に、清朝の内属であったツァハル部の内モンゴルへの統合をも課題に挙げたのである。

1912年10月25日、グンサンノルブなどモンゴル王公が率いる蒙蔵事務局（1914年以降は蒙蔵院）は、袁世凱政権に対し、チャンキヤ・ホトクト7世にツァハル右翼4旗の寺院を管理させ、ガンジュールワ・ホトクト4世にツァハル左翼4旗および3牧廠の寺院を管理させ、ツァハル地域の一切の行政事務は総官に任せるよう要求した³⁹。この要求は内モンゴル王公の清末以来の仏教改革の継続であり、チャンキヤ・ホトクト7世をツァハル地域の有力な一ホトクトにすることによって、チャンキヤ・ホトクトの従来の権利を大幅に削減し、寺院に対する盟旗の統括を目指したのである。これは内モンゴルにおいても多大な影響力を持っていたジャサグ・ラマ制度の無力化を意味し、チャンキヤ・ホトクト7世との長年にわたる拮抗の幕を開いたのである。

一方、1913年1月に、モンゴル独立運動の解決策を模索していた袁世凱政権は、洮南府でモンゴル会議を開催した。会議議案において宗教に関する内容は以下のとおりである。「一、武力ニテ独立ヲ取消スコト（説明）活仏〔ジェツブندگانバ・ホトクト8世〕ハ一個ノ意見ヲ以テ全蒙古ノ名義ヲ用ヒ私約ヲ締結シタルヲ以テ全蒙古ノ公敵ナリ故ニ亟ニ征討スヘシ……二、政教分割ノコト（説明）内蒙ノ政教紊乱セルヲ分治ノ法ヲ用ヒテ各一職ヲ設ケ以テ責成ヲ専ニス……」⁴⁰。ボグド・ハーン政権が神権政権であったとの評価には議論の余地があるとしても、同政権には多くの高僧や下位の僧侶が参加し、しかも仏教理念を掲げて内モンゴルを含めた国家統一を試みていたことは確かである⁴¹。袁世凱政権は「政教分轄」を掲げることで、ボグド・ハーン政権を批判すると同時に、同政権の内モンゴルへの影響力を弱化することを期待した。これは内モンゴルと西洋近代の政教分離の原則との初の接触であろう。

チャンキヤ・ホトクト7世は1912年9月20日に入京し、中華民国に参加することを表明した。袁世凱は25日に彼を接見し、10月19日の大總統令で、彼の国師の地位を認めたとえ、新たに「弘濟光明」の称号を与えた。11月上旬における袁世凱政權の正式な招待の後、チャンキヤ・ホトクト7世は新しい称号を受け入れた⁴²。袁世凱政權がチャンキヤ・ホトクト7世を優遇したことには、その宗教的な影響力を利用し、モンゴル独立運動に対処する意図があったことは言うまでもない。しかし、これはあくまでも袁世凱政權側の思惑であり、チャンキヤ・ホトクト7世自身にもチベット仏教をその存亡に関わる危機から救うという使命感があったこと⁴³を強調する必要がある。

清末からはじまった「廟産興学」運動は、中華民国成立後も多くの寺院を学校に変えた。「廟産」の保護のために仏教徒が団結する必要があるとし、寄禪などの中国仏教高僧が1912年4月に上海に中国仏教總會を設立した⁴⁴。

「廟産興学」という仏教の危機に対し、チベット仏教徒と中国仏教徒が連携し、チャンキヤ・ホトクト7世は1913年5月に中華仏教總會の会長になった。彼は内モンゴル各地の寺院を中華仏教總會に統括させ、さらにこれら寺院にかかわる事務を自らが主宰することを目指した⁴⁵。したがって、チャンキヤ・ホトクト7世と内モンゴル王公、蒙藏院との間には、内モンゴル地域の寺院の統括をめぐる対立関係が生まれたのである。これに対し、袁世凱政權は僧侶の政治への干渉を禁止すると同時に、王公、蒙藏院とチャンキヤ・ホトクト7世の対立を、ドロンノール以外の寺院を内モンゴル各旗の管理下に置く形で解決しようとする態勢を取り⁴⁶、この方針は後の北京政府にも継承された。それ故、1915年8月に、蒙藏院が僧侶の職業化と僧侶への徴税を計画するなど⁴⁷、1920年代初期までは、蒙藏院とチャンキヤ・ホトクト7世の間に一部意見の食い違いが見られたが激烈な衝突までには発展していない。

しかし、1924年の蒙藏院會議が開催されると、両者の不和が拡張していく。同會議では、軍事、社会、行政、宗教などのあらゆる分野において地域統合を図り、これを基礎に中華民国の中央や地方政權からの統合圧力に対抗しようとしていた⁴⁸。同會議で定められた宗教政策は、モンゴル人の繁栄のために僧侶の還俗をすすめる、僧侶人口の抑制を行おうとしたのである。その重点は、こうした作業を寺院自身が行うのではなく、旗ジャサグ自らがそれを行う、

または寺院に委ねて行うことであつた。さらに、今後の教育の振興のために寺院を学校などの教育施設に転用することを目標としたのである。政教分離の理念のもとで盟旗と寺院の関係を再定義し、寺院の世俗権利を剥奪し、寺院を盟旗の統括下に置くことで、モンゴル社会全体に対する行政権を王公の手に集中することを目標とした。この時期、大きな政治舞台に初登場した徳王は、青年時代においてチャンキヤ・ホトクト7世に師事したことがあるが、彼の改革は宗教の面では自旗内の寺院の管理を強化し、青少年僧侶の還俗を推奨した⁴⁹。しかし、こうした宗教改革はチャンキヤ・ホトクト7世から見れば「廟産興学」の内モンゴルへの波及に他ならない。

外モンゴルでは、1921年のモンゴル革命後に誕生した人民政府が、1924年11月には国の憲法を採択し、モンゴル人民共和国の建国を宣言した。選挙権と被選挙権は自らの労働で生計を立てる18歳以上の市民に与えられた。この憲法には「勤労民の信仰の自由を保障するため寺院を国家より分離し、宗教は各公民の私事とする」と宣布し、さらに教団の最上層部を成す転生僧を含む「聖俗封建領主」の支配権を廃止した。この憲法採択前の5月20日にボグド・ハーンが死去した。人民政府は次の化身を探させず、その転生が終わることを宣言したのである⁵⁰。

人民政府、およびモンゴル人民革命党（以下、人民党）の指導を受けた内モンゴル人民革命党（以下、内人党）は、王公の上からの近代化を一部の特権者が恩恵にあずかる「貴族」的開化と認識し、民衆に「封建領主」としての王公の為政を否定する「平民」像を与え、民族主義運動に階級対立を前提とする社会革命という含意を内蔵させたのである⁵¹。その一方で、内人党は民衆の動員のために信教の自由を掲げ、その革命のもうひとつの対象である仏教を許容する方策を採った⁵²。従って、共同の敵である王公からの「抑圧」に反抗するという前提の下で、多くの僧侶や寺院が内人党に参画したのである。内人党ドロンノール支部を建て、その指導者になったのはチャンキヤ・ホトクト7世のチャンズーパ（僧職の一種）であるバヤンジャルガルであつた⁵³。1926年、チャンキヤ・ホトクト7世とバヤンジャルガルは内人党の活動に参与する傍ら、王公と蒙蔵院の宗教政策を非難する請願書を何度も北京政府に提出し、政教分離の原則を用いて政治の宗教への介入を排することを要求し

た⁵⁴。彼らは、政教分離の原則を宗教者にも適用させようとしたのである。

1927年、国共合作の破綻を背景に、馮玉祥や国民党に「裏切られた」ソヴィエト、コミンテルンの人民党と内人党に対する規制がさらに強まり、内人党の新しい指導部がソヴィエト、コミンテルン主導で選出された。これに反対した党首の白雲梯らが国民党に「復帰」し、内人党は分裂した。1928年、三民主義を掲げた国民政府が新しい中央政権として誕生した。国民政府による「改省」に反対し、内モンゴル地域の独自性を保つための運動を展開し、「王公の権利の保護」と「盟旗制度の改革」を同時に主張する方針のもとで、王公、官僚と元内人党人の間に協力関係が生まれた⁵⁵。一時的であれ、内部の調和を実現した内モンゴル世俗勢力は清末以来の宗教政策を引き続き実践し、盟旗と同じく中華民国からの統合圧力に対処しようとする一部の仏教勢力の支持を獲得し、少なくとも制度上において寺院を盟旗の統括下に置くことが実現したのである。これに対し反抗運動を展開したチャンキヤ・ホトクト7世は、1932年の国難会議を契機として、国民政府とくに閻錫山ら地方政権との連携を促し、内モンゴルの民族運動の反対側に立つことになる⁵⁶。

4. パンチェン・エルデニ9世、チャンキヤ・ホトクト7世と百靈廟自治運動

1933年7月26日、徳王の提唱で、百靈廟においてモンゴル自治会議が開催され、百靈廟自治運動が幕を開けた。会議では「国内各民族の自治自決」を支持する宣言を實踐していないと国民政府を批判し、日本の脅威を前に、内モンゴルは軍事権と外交権を除いた高度の自治権をもつ自治政府を建てることを宣言した。自治運動の準備段階において、徳王はモンゴル社会内部、すなわち王公、青年、民衆それぞれの中華民国の対内モンゴル政策への不満に言及し、民族運動の際における王公、青年と民衆の統一行動を重視した⁵⁷。徳王の考えは、内人党の登場を背景に激化するモンゴル社会の「階級対立」を緩和させ、民族主義運動にモンゴル社会の全体という基盤と広汎性を与えようとした、内人党の創立者の一人である郭道甫の政治的模索の影響を受けたものである⁵⁸。当時、ダライラマ13世との抗争に敗れ、1923年以来中国各地への放浪生活を始めていたパンチェン・エルデニ9世がジリム盟王公の

要請に応じて内モンゴルに入り、モンゴル人の権益擁護の代弁者として活動していた⁵⁹。それを目の当りにした郭道甫は、王公、青年と民衆の統一行動の実現のために仏教勢力を利用することをあらためて重視した。徳王はパンチェン・エルデニ 9 世の陪従として 1929 年 11 月 8 日から 12 月 15 日までに瀋陽に滞在した⁶⁰。この期間中に、郭と徳王の間に民族主義運動に関する交流が実現された。徳王の回想によれば、郭の建議は以下のとおりである。

外蒙古と内蒙古はほぼ似たような状況なのに、なぜ外蒙古は独立に成功したのか。それはジェブソンダンバ〔ジェブツンダンバ・ホトクト 8 世〕という宗教指導者がいて、蒙古民衆の中に中心となる信仰があったからです。意志を統一して力を集中できたので、独立運動に成功したのです。これとは逆に、内蒙古を見れば、何度も開墾に反対したり、独立運動を起こしたりしたが、いずれも失敗に終わりました。というのは、各自が好き勝手にふるまって、ばらばらの砂のようになり、中心となる信仰がないので、意志を統一して力を集中できず、何回運動を起こしても成功しないのです。現在……パンチェンラマ〔パンチェン・エルデニ 9 世〕の侍僧が武力で彼をチベットまで護送するよう中央に要請したとのことですが、現在の状況から見て、すぐには実現しないでしょう。この機に乗じて、各旗が連合して資金を集め、パンチェンラマのために蒙地に廟を建て、内蒙古に滞在して頂くようお願いするのがよい。そうすれば、パンチェンラマを宗教指導者として、中心となる信仰が生まれ、我々が蒙古事業をすすめる上でも一定の作用を及ぼすでしょう⁶¹。

その会談の直後から、徳王は、北平においてほかの王公たちと連絡を取り、パンチェン・エルデニ 9 世のために内モンゴルに寺院を建設し、彼を内モンゴルに引き止めて、長期的に滞在させることについて相談し、各王公の支持を得た。パンチェン・エルデニ 9 世もそれを受け入れ、シリーンゴル盟とジリム盟にそれぞれひとつの寺院を建設することを決めた。まず、シリーンゴル盟において寺院の建設を開始したが、満洲事変によって東部のジリム盟での建設が不可能となり、シリーンゴル盟に二つ建設することにしたのである。

この間、徳王はパンチェン・エルデニ 9 世を自旗へ招き、パンチェン・エルデニ 9 世はシリーンゴル盟各地で法会を開いた。徳王はパンチェン・エルデニ 9 世の好感を勝ち取ったばかりでなく、他の王公たちにも深い印象を与えたのである⁶²。その後の徳王は、北平や南京において、内モンゴルの政権や軍事権の獲得のための活動を展開するが、いずれも失敗に終わった。1932 年末、彼は北平において青年たちと幅広く交流し、学生 20 数名を募集し、彼らと一緒に自旗へ戻った。1933 年初春、熱河作戦により熱河省は関東軍に軍事占領された。内モンゴルから言えば、ジリム盟、フルンボイルに続き、ゾソト盟、ゾオダ盟も満洲国の支配を受けるに至った。このような時局下に内モンゴル問題にどう対処すべきかについて、徳王は集めた青年たちと何度も討論を繰り返し、百靈廟自治運動の発動に至ったのである⁶³。

よく知られるように、徳王は自治運動の発動に際し、他の王公たちを説得し、他の盟旗の自治運動への合流を促すために宗教指導者としてのパンチェン・エルデニ 9 世の影響力を利用したのである。自治会議に出席したパンチェン・エルデニ 9 世は、「衆生は百の叩頭を以てしたところで成仏するものではない。離散せる蒙古民族の結束することこそ真の衆生の幸福と成仏とを得ることとなるのだ」⁶⁴と発言し、自治運動への支持を表明した。一方、楊とウラディンによると、1933 年春に母親とともに五台山を訪れた際に、徳王はチャンキヤ・ホトクト 7 世からも自治運動支持の表明を取り付けようと努力したが、不調に終わったのである⁶⁵。

1932 年の国難会議の後、国民政府はチャンキヤ・ホトクト 7 世を蒙旗宣化使に任命することを決め、同年 12 月 26 日に、彼は正式にその職に就任した。12 月 28 日、彼は北平において蒙旗宣化使公署を成立させ、翌年 1 月 4 日に五台山に同公署の行台秘書室を設置し、五台山に駐在した。その一方で、国民政府はパンチェン・エルデニ 9 世を西陲宣化使と任命することを決め、彼は 1932 年 12 月 24 日に正式にその職に就任した⁶⁶。国民政府がパンチェン・エルデニ 9 世やチャンキヤ・ホトクト 7 世を優遇したのは、彼らを通してモンゴル人への懐柔を実現し、活発化する内モンゴル民族主義運動を牽制するためである。

蒙旗宣化使公署が 10 月 4 日に発布した『告同胞書』では、チャンキヤ・ホ

トクト 7 世は自治運動の背後に日本の影響があると断定し、「彼の宗教上の勢力を運用して、内モンゴルの同胞が自発的に外来勢力を拒絶し、中央に服従する」よう働きかける意志を示した。彼の主張を受け、国民政府、およびマスコミも「政治の遂行に対する宗教の重要性」を訴え、「モンゴル人のなかの地位最高の人として、活仏〔チャンキヤ・ホトクト 7 世〕は国民政府指定の宣化区域において所属する王公、および民衆を宣撫し、各旗王公はその意志に従うべきだ」と主張する者もいた⁶⁷。

しかし、よく知られるように、チャンキヤ・ホトクト 7 世の宣撫活動は、内モンゴル政治への干渉として蒙古在京同郷会、蒙古救済会、蒙古旅平学生会などの北平在住モンゴル人団体に厳しく批判された。10 月 25 日、各団体代表は、内モンゴル自治問題の談判を担当した黄紹竑（国民政府内政部長）らに対し「チャンキヤ・ホトクト 7 世は宗教の勢力を以て、内モンゴルに在りて個人の勢力を発展させ、内モンゴルの自治を阻礙するも同じであり、亦モンゴルの利益を売り出すにも等しい」とした。結局、チャンキヤ・ホトクト 7 世は、百靈廟に赴くことができなかった⁶⁸。

彼の宣撫活動が再開されたのは 1934 年の 3 月以降のことであり、4 月 28 日に、彼は何応欽（国民政府軍政部長、軍事委員会北平分会会長代理）に「内モンゴル宣撫の結果は円満であり、モンゴル人が中央擁護の意を示した」と報告した⁶⁹。しかし、彼の宣撫は、内モンゴル側と国民政府の間に妥協策が講じられ、蒙政会の樹立が決められた後のことであり⁷⁰、「モンゴル人が中央擁護の意を示した」のは、彼の宣撫の効果というより、国民政府が内モンゴル自治を認めたことへの反応であろう。彼はシリーンゴル盟訪問を含めた広範囲な宣撫活動を行う予定であったが、彼の影響力が逆に日本⁷¹に利用されることを危惧した国民政府の思惑が絡み⁷²、最終的にはイフゾー盟のハンギン旗やツァハルの一部地域に限定した旅となった⁷³。その後、一時期北平に滞在したチャンキヤ・ホトクト 7 世は、蒙政会の用務で北平を訪れる一部の王公に影響を及ぼすが⁷⁴、先述の宣撫活動が彼にとって最後の内モンゴルの旅となった。日中戦争中、彼は国民政府とともに西遷し、1949 年に台湾に渡り、1957 年 3 月 4 日に死去した⁷⁵。

これまで、パンチェン・エルデニ 9 世とチャンキヤ・ホトクト 7 世につい

ては、基本的に民族主義運動の立場から前者が百霊廟自治運動を支持し、後者がそれに反対したと見なされた。しかし、実際、百霊廟自治運動を支持していたパンチェン・エルデニ9世は、国民政府が内モンゴルの動きに否定的な態度を取るにつれて、おそくとも1933年10月26日の時点で、内モンゴル自治から一步距離を置いた。彼は、「自治〔という用語〕は独立性を有し、おそらく中央〔国民政府〕と衝突する上に外人に機会を与えることである」とし、もし盟旗に困難があれば彼を通して国民政府に報告すべきとした。また、自治要求が軍事権と外交権を国民政府に任せる内容を含めたことを彼の教化の成果とし、国民政府が彼に託した宣撫の役名をはたしたと主張した。10月18日、国民政府は、「上では中央の意志を発揚させ、下ではモンゴル旗の忠実を激発した」としてパンチェン・エルデニ9世を特別に奨励する命令を出した⁷⁶。彼は明らかに自治運動の進展を否定的にとらえたがゆえに、国民政府に高く評価されたのであり、先行研究における彼への評価とは異なる一面を持っていたのである。

上述のように、パンチェン・エルデニ9世と内モンゴル側は相互利用の関係であり、徳王が内モンゴル宗教指導者的な地位を彼に与えようとしたのも自治運動のために宗教の結束力を重視したからである。しかし、パンチェン・エルデニ9世の「教化」は明らかに自治運動に不利な働きをもたらし、それが直ちに相互利用の基盤を崩すことにつながった。当時百霊廟自治運動を考察していた方範九は、各王公は政教分離の原則を用いてパンチェン・エルデニ9世の関与を「拒絶」していたことについて記録した⁷⁷。また、国民政府を代表し、内モンゴル王公との自治交渉を担当した黄紹竑も百霊廟において、こうした王公とパンチェン・エルデニ9世との間の緊張関係を考察しており、「内モンゴルでは、活仏〔パンチェン・エルデニ9世〕が宗教上はもとより高い権威を有するが、政治上彼の意見を一般王公は尊重しない。聞くところによると、それは政教分離のためである」と回想したのである⁷⁸。

パンチェン・エルデニ9世もチャンキヤ・ホトクト7世と同じく、国民政府の優遇政策のもとでその宗教的影響力が内モンゴルの自治実現の妨害になると、政教分離の原則を掲げる王公の反対対象となったのである。彼は1933年12月17日のダライラマ13世の死去を契機にチベット復帰をはかり、1934

年1月から北平、南京、上海などを活動の場にした。後に1935年4月11日まで、蒙政会管轄下の内モンゴル西部各地を訪れたが、それは国民政府の護送下のチベット復帰が一旦挫折し、内モンゴルを経て自力でチベットへ戻るためであり、1937年12月1日に青海で死去した⁷⁹。

南アジアの仏教諸国、およびチベット、外モンゴル初期の民族主義運動において、仏教勢力がその中心に立ち、ナショナリズム運動の出発点は宗教の保護または振興であり、政教関係は往々にして政教一致の性格を有した⁸⁰。これはユルゲンスマイヤーが指摘したナショナリズムの宗教性⁸¹、つまりナショナリズムのもうひとつの現れ方である。一方、内モンゴルの場合は、王公が常に民族主義運動の中心に立ち、その出発点は近代化＝世俗化を社会変革の基調とし、モンゴル人の権利保護、および自治や独立を獲得することであり、民族主義運動は最初から世俗ナショナリズムの性格を有していた、と言えよう。それゆえ、内モンゴルでは、本節で検討したように、宗教的指導者にモンゴル人の糾合を期待するが、それが「裏切られた」途端に、政教分離の原則を利用し、宗教者による政治への干渉を排除したのである。

5. モンゴル地方自治政務委員会の宗教政策

近代内モンゴル民族主義運動の一つの頂点である蒙政会は、先述のように、パンチェン・エルデニ9世やチャンキヤ・ホトクト7世などの同政権への参画を拒否し、モンゴル人の思想の中心を成しているチベット仏教を変革する作業を再度展開したのである⁸²。これについて、まず自治内モンゴルの当時の事情を考察していた盛島角芳は、徳王の自旗において行われていた宗教改革の様子を以下のように紹介している。

徳王等は蒙古今日の衰頹の一は喇嘛制度であり、それは堪しく不生産的なものであるから何とか改革を加えなければならぬとして喇嘛たらんとする子弟に対しては制限を加え、喇嘛廟建物に対しても漸次実用的に使用せんとするもの意図を持ち、そして蒙古の人口は希薄で兵力が尠ない。此の際不生産的な喇嘛の強健な者を軍隊に徴発し数百年來の慣習を一擲する方針に進みつつあり。この一例としては、徳王の西蘇尼特旗の管内

では率先して喇嘛を軍隊化することに務め、現に喇嘛に軍事訓練を施し之に堪え得ざる体力の者は王府その他の雑役に服せしめている。之が為紅衣黄帽の喇嘛が、兵士と一緒にあって鉄砲を擔いで訓練に従っている状態は一奇観である⁸³。

一方、百靈廟自治運動の集会所は百靈廟寺院の永榮大倉（倉は寺院の經濟を掌握する機関）であり、南京や北平などから運動に参加した青年たちは寺院の僧舎などに仮住まいしていた。蒙政会の成立後、寺院当局は雲王、徳王に対し、蒙政会の機関、および人員の寺領からの退出を要求した⁸⁴。実際に、雲王、徳王らは百靈廟を臨時的な集会所としていた。しかし、国民政府は開設費として三萬元しか支給せず、事務経費や職員手当を支払うと何も残らず、省政府が農耕地帯の税収を独占する一方で、遊牧地帯には財源がほとんどなかった。蒙政会は羊毛などの畜産輸出品への徴税や阿片通過税などにより、行政費や建設費の不足を補充しようとするが、よく知られるように、こうした方策が綏遠省や察哈爾省によって阻止されたうえ、国民政府の消極的な対応に遭った⁸⁵。結局、蒙政会は他所へ移転することができず、寺院の近隣の野原に数多くのゲル（遊牧生活に適応したモンゴル式テント）を建て、内モンゴルの政治中心となった⁸⁶。蒙政会の人員、特に新式教育を受けた青年たちはほとんど無神論者であり、中には僧侶に反感を覚えるものは少なくなかった⁸⁷。

蒙政会成立一周年にあたる 1935 年 4 月 23 日に、蒙政会第二次委員大会が幕を開けた。この会議を報道するために百靈廟を訪れた黄奮生は、30 日に徳王にインタビューした。青年たちと僧侶間の思想的な衝突を感じ取った黄は、徳王の宗教に関する考えを聞いた。黄の質問に対する徳王の返答は以下のとおりである。

ラマ教〔チベット仏教〕はモンゴルの唯一の宗教であり、モンゴルの環境に非常に適している。およそ国や社会は、人民の不適當な言行に対して、法律による制裁の他に、道徳による制裁があるのみである。モンゴルの宗教はモンゴルの人心に制裁を加える良好な道徳的な手段である。

仏教の始祖釈迦牟尼は元々インドの皇太子であったが、高い身分と権勢を弊履のごとく捨て去り、衆生を救う大願を發した。このことを知っていれば、仏教の偉大さがわかる。私見だが、世界のいかなる宗教も仏教に及ばない。我々は固有の良好な仏教を放棄し、信仰しないわけにはいかない。マルクス主義は圧迫されることによって生まれた。仏教は衆生を憐れみ、世の中の人々を救うために生まれた。しかし、モンゴルの宗教は現在に至るまでの変遷によって流弊を免れない。これは、水が下方へ流れてゆくことに喩えれば、河道を浚わなければ、当然ながら両側に溢れ出るようなものである。水が害を及ぼしているのではなく、実際には人力を尽くしていない。モンゴルの宗教それ自体に罪はなく、罪は、我々が〔仏教に対し〕整頓を加えないことにある。今後、各盟旗の王公と整頓の方法について商議する⁸⁸。

この回答からわかるように、蒙政会は、これまでの自治運動においてチャンキヤ・ホトクト7世やパンチェン・エルデニ9世など高僧の宗教活動に対し批判的であった。しかし、これは民族自治の実現を妨害する役割を果たした宗教指導者に対する反対運動であり、「反宗教運動」ではない。もちろん、政権内には思想が一新された青年たちがいて、宗教に対し批判的であるが、蒙政会の中心にいる王公たちが仏教を許容する政策を模索していた。徳王は宗教の果たす道徳の涵養などの社会的役割を十二分に肯定している。しかし、こうした肯定の上で、仏教に対する整頓を講じ、政治による宗教介入を意図した。この仏教に対する整頓とは、徳王が自旗において実施している「非生産」的な僧侶制度に対する改革である。彼がこうした方針をとるのは、その宗教事情から発したのである。蒙政会が目指す、教育、文化、衛生、産業など、あらゆる分野においてモンゴル社会を近代化するための政策は、いずれも人口不足の問題に悩まされた。そして人口の少なさの原因を仏教に帰したのである⁸⁹。また、仏教の「純粹化」、すなわち迷信に対する規範化＝脱呪術化を意図し、その担い手となる学校教育を非常に重視したのである⁹⁰。徳王は、後の蒙疆政権期も含めて、政教分離の原則を利用し、寺院の専属民であるシャビナルを寺院から「解放」し、旗政府の管理下に置いたのである⁹¹。内

モンゴルは、チャンキヤ・ホトクト7世との対立の終焉そしてパンチェン・エルデニ9世の内モンゴル退去の後、徳王の時代に寺院を盟旗に統括することを名実ともに実現し、近代的な政教関係を形成したのである。これに対し、先行研究では、日本の仏教政策の影響が指摘されているが⁹²、本稿で明らかにしたように、内モンゴル自身がモンゴル社会を近代化する改革に向けて、清末以来、不断に地域固有の政教関係を見直す内的革新を行った点が、より重要だと言えないだろうか。

近代内モンゴルにおける仏教改革は、王公が中心となって政教一致を否定し、政教分離の原則の下で、内モンゴル地域の寺院体制に対するチャンキヤ・ホトクト7世の世俗的な管轄権を剥奪する形で進行した。つまり、ジャサグ・ラマ制度の廃止と盟旗の統制力の強化をはかる政教関係が構築されていった、と言えよう。

6. おわりに

近代世界において、モンゴル人エリート層（王公、官僚、知識人層）は、民族社会の立ち遅れを痛感し、教育、文化、衛生、産業など多方面に及ぶ社会全体の改変、すなわちモンゴル社会の近代化を目指していた。こうしたモンゴル社会の革新運動が民族主義運動の中核を成しており、民族主義運動そのものは、言い換えれば、モンゴル社会の自強を図り、その実現のために活路を求めた政治運動である。

王公主導の改革は信教の自由という原則を利用しながら、仏教の「純粋化」、すなわち迷信に対する規範化＝脱呪術化を目標とした。さらに、王公たちはその実現のために、制度的に盟旗から距離を置いてきた寺院を盟旗の下に統括し、モンゴル社会全体の振興を図ったのである。信教の自由や政教分離などの外在的なインパクトに啓発された清末以来の内モンゴルの仏教改革では、内モンゴルの近代化を推進するために、伝統社会においてモンゴル人の思想の中心を成しているチベット仏教の「純粋化」を目指すと同時に、盟旗権力の介入を許さぬ集団を成していた清代以来の寺院に対する統制を実現することで地域固有の政教関係を問い直す、というモンゴル社会に内在する課題があった。しかし、こうした近代化＝世俗化の志向により、内モンゴル民族主

義運動は、ジャサグ・ラマ制度そしてチベット仏教教団の統合枠組みを保つことで、「廟産興学」運動による宗教者の権利の剥奪に対処しようとするチャンキヤ・ホトクト7世との間に対立関係が生じ、それが中華民国やパンチェン・エルデニ9世それぞれの思惑と複雑に絡み合いながら、つねに相互を牽制していたのである。

本稿では近代内モンゴルの地域形成期におけるモンゴル社会の複雑な動きを提示した。社会的勢力として、宗教は必然的に政治と相互に作用する。宗教と政治の相互作用とは、主として社会の権力構造、および利益分配をめぐるものであり、その影響は社会生活のあらゆる側面に及んでいる。このような宗教と政治の相互作用は、ナショナリズムにも影響を及ぼしているが、各国家や地域それぞれの特徴がある。その意味で、本稿は、内モンゴル近代史の研究に資するのみならず、近代的な民族の形成過程にある国民国家や民族地域自治体との比較研究にも裨益するものになるだろう。

* 本稿は2017年5月20日に東京外国語大学で開催された日本モンゴル学会春季大会（2017年度）での報告「近代内モンゴル民族主義運動とラマ勢力—近代内モンゴルの政教関係（1924～1936年）」に一部加筆、修正したものである。当日、コメントなどをご提供くださった出席者の皆様に、この場を借りて謝意を表す。本稿の文責は筆者にある。

注

¹ 百霊廟は内モンゴルの名刹の一つであり、オラーンツァブ盟ハルハ右翼旗のジャサグ衙門所在地バト・ハールガに位置し、自治運動の指導者の一人である雲王のハルハ右翼旗の旗廟である（現在は包頭市達爾罕茂盟安聯合旗百霊廟鎮）。百霊廟の正式な名称は広福寺であり、モンゴル人は「バト・ハールガ・イン・スム」もしくは「ペイル・イン・スム」と称する（徳勒格編著『内蒙古喇嘛教史』内蒙古人民出版社、1998年、634～636頁）。同寺院の盛名により、その所在地も百霊廟と称された。

² モンゴル国は歴史上、外モンゴルと呼ばれてきたが、この呼称には清朝の「藩部」そして中華民国の「辺疆」という意味合いがある。本稿では内モンゴルとの区別を明示するため、便宜的に外モンゴルとする。一方、現在の内モンゴル自治区は、おおむねジリム盟、ゾーオダ盟、ゾソト盟、シリーンゴ

ル盟、オラーンツァブ盟、イフゾー盟、フルンボイル部、ツァハル部、エジネ旗、アラシャ旗などを範囲とする（図1を参照）。盟部旗はモンゴルの行政単位である。

³ 森久男編著『徳王の研究』（創土社、2000年）、82～89頁、ガンバガナ『日本の対内モンゴル政策の研究——内モンゴル自治運動と日本外交 1933—1945年』（青山社、2016年）、45～52頁。

⁴ 蒙疆政権に関する研究史については、祁建民「蒙疆政権研究的回顧与展望」（『内蒙古師範大学学报（哲学社会科学版）』第48巻第1期、2019年）が詳しくまとめている。

⁵ 烏蘭少布「中国国民党対蒙政策（1928年—1949年）」内蒙古大学中共内蒙古地区党史内蒙古近現代研究所編『内蒙古近代論叢』第3輯（内蒙古人民出版社、1987年）、249～267頁、劉学鈔『蒙蔵委員会簡史統編——附歴任委員長簡歴』（蒙蔵委員会、1996年）、20～24頁、烏力吉陶格套『清至民国時期蒙古法制研究——以中央政府对蒙古的立法及演变为線索』（内蒙古大学出版社、2007年）、172～183頁、孟和宝音『近代内蒙古行政建制変遷研究』（遼寧民族出版社、2010年）、127～130頁。

⁶ 内モンゴル自治運動は、その対外的な目標に限定して言えば、国民党が国家権力を代行する「訓政」システムのもとにおける中央権力が、「辺疆」としての内モンゴルの政治統合を実現するために実施した省の設置＝内モンゴル社会の分断に対する抵抗運動である（田中仁「一九三〇年代における内モンゴル自治運動と日中関係」、松田武、阿河雄二郎編『近代世界システムの歴史的構図』溪水社、1993年、156頁）。蒙政会と新設の省（とくに綏遠省）との間に、内モンゴル地域の管轄権力をめぐるさまざまな衝突が発生した。これに注目した研究として、長命『資料分析と歴史解説——從百靈廟自治運動到綏境蒙政会成立』（内蒙古教育出版社、2011年）、島田美和「南京国民政府の辺疆政策——晋綏系による内モンゴル「分区自治」案の成立過程を中心に——」（『現代中国研究』第34号、2015年）、木下光弘「内モンゴル綏遠地域を巡る漢人・モンゴル人の争いとその流動的な多様性——傳作義と徳王を中心に」（『敬和学園大学研究紀要』第25号、2016年）などがある。

⁷ 橋誠『ボグド・ハーン政権の研究——モンゴル建国史序説 1911—1921』（風間書房、2011年）、vii頁。

⁸ 拙稿『内モンゴル民族主義運動の研究（1924～1937年）』（広島大学博士論文、2017年）。

⁹ 1934年3月7日、国民政府は「蒙古地方自治指導長官公署暫行条例」を公布した。蒙古地方自治指導長官公署は、蒙政会が地方自治を行う際に、それを指導する機構として設けられたものである。1934年7月、暫時に長官の職

に就いた何応欽は、北平と百靈廟でそれぞれ公署と行署の設置を計画していた。しかし、中国華北や内モンゴルをめぐる日本との衝突が激化するなかで、それを最終的に実現できなかつた。中国第二歴史档案館編『国民党政府政治制度档案史料選編』下冊（安徽教育出版社、1994年）、438～439頁、『事略稿本 蔣中正總統档案』第26巻（民国23年5月から7月）上冊（国史館、2006年）、481頁、ドムチョクドンロブ（森久男訳）『徳王自伝——モンゴル再興の夢と挫折』（岩波書店、1994年）、66～67頁。

¹⁰ 「白雲梯在中央紀念週報告蒙古自治政委会成立經過」（『新蒙古月刊』第1巻第5期、1934年5月15日）、52～53頁。

¹¹ モンゴル語の発音に従えば、ジャンガ・ホトクトと表記するが、本稿では、チベット語での発音に即して、チャンキヤ・ホトクトとする。漢語では章嘉胡図克図や章嘉活仏と表記することが多い。

¹² 例えば、楊海英、ウラディン・ブラク著『ジャンガ・ホトクト：中国のために奔走したモンゴルの高僧』（国際額爾多斯蒙古文化与経済研究協会、2003年）、秦永章「民国時期第七世章嘉呼図克図在内蒙古の宣化活動述略」（『民族研究』2010年第6期、2010年）、趙烏吉斯古楞「九世班禅額爾多尼在内蒙古的活動」（内蒙古大学修士論文、2011年）などが挙げられる。

¹³ 例えば、Li Narangoa, *Die Japanische Religionspolitik in der Mongolei 1932-1945*, Harrassowitz, 1998、同「僧侶動員と仏教改革」（『北東アジア研究』第7巻、2004年）、金海「1931—1945年間的日本与蒙古喇嘛教」（『内蒙古大学学报（哲学社会科学版）』第32巻第6期、2000年）、于逢春「『満洲国』及び「蒙疆政權」のラマ教僧侶教育政策」（『日本の教育史学』第45巻、2002年）、清水美紀「1930年代から40年代にかけての「満蒙」における日本の宗教政策——リ・ナランゴア氏の研究を軸として」（『近現代東北アジア地域史研究会 News Letter』第16号、2004年）、大谷栄一「仏教アジア主義のゆくえ——日蓮宗僧侶・高鍋日統の内蒙古布教——」（同『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』ペリかん社、2012年）、高本康子「日本人入蔵僧資料に見る戦時期「喇嘛教」工作と熱河承德——多田等観関連資料を中心に——」（『印度学仏教学研究』第61巻第1号、2012年）、同「昭和期の真言宗と「喇嘛教」——田中清純を中心に——」（『群馬大学国際教育・研究センター論集』第11号、2012年）、同「満洲国興安北省時輪金剛仏曼陀羅廟建設をめぐる」（『印度学仏教学研究』第64巻第2号、2016年）、Paul Hyer, *Politics and Religion in Inner Mongolia: Japan's Plans for the 9th Jebtsundamba "Living Buddha"*, *Mongolian Journal of International Affairs*, (17), 2013などが挙げられる。

¹⁴ 引文の中において、〔 〕内は筆者による補記、……は省略を示す。また、

年月日の表記は西暦を基本とする。

¹⁵ 徳勒格「内蒙古喇嘛教發展概述」、中国人民政治協商会會議内蒙古自治区委員会文史資料委員会編『内蒙古文史資料』第45輯（内蒙古喇嘛教紀例）（内蒙古文史書店、1997年）、21～22頁。

¹⁶ 「仏教政治」とは、政治の主催者である王が、仏法の主催者である高僧を宮廷に招いて、その教えに従いながら「自分のため」ではなく、「仏法のため、衆生のために政治を行うことを指している。

¹⁷ 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、2011年）、2～11頁。

¹⁸ 前野利衣「十七世紀後半ハルハ＝モンゴルの権力構造とその淵源——右翼のチベット仏教僧に着目して——」（『史学雑誌』第126編第7号、2017年）。

¹⁹ 八宝「金瓶掣籤制度の確立とそのハルハ・モンゴルでの実施——六世ジェブツンダンバ・ホトクトの転生を中心に」（『大阪市立大学東洋史論叢』第17号、2010年）、22～25頁。

²⁰ 彼は、こうした現象の説明に際し、内モンゴル各旗を「君主立憲国家」に、各旗から崇められるチベット人転生僧を「権力を握るが執政を行えない王国」に喩えた。M. HUC.; translated from the French by W. Hazlitt, *Travels in Tartary, Thibet, and China, During the Years 1844-5-6*. London: Office of the National Illustrated Library, 1851[Second Edition]. Vol.1, pp173-177.

²¹ 旗の首長たるジャサグ（世襲制）は、清朝から授与された爵位を有する王族（王公）からの上申を受け、理藩院が清朝皇帝に報告し、皇帝がそれを正式に認定する。ジャサグは「君主」であり、各旗は相互従属関係のない「小王国」とも言える存在であった。例えば、ユックは、先述の旅行記でモンゴル諸旗を *Tartar Kingdom* として記し、1905～1906年の間、二回にわたって内モンゴル東部を視察した漢人官吏の姚錫光も、ジャサグと民の間における君主と臣民の関係（封建制）を検出し、ジャサグの手から土地と民を管轄する権利を回収すること、すなわち内モンゴルへの郡県制の実施による清朝支配の「確実化」を期待していた。姚錫光『籌蒙芻議』（1908年）、内蒙古図書館編『内蒙古歴史文獻叢書之四』（遠方出版社、2008年）、33～40頁。

²² 近現代内モンゴル王公、特にジャサグになった数多くの王公の伝記は、中国人民政治協商会會議内蒙古自治区委員会文史資料委員会編『内蒙文史資料』第32輯（内蒙古近現代王公録）（内蒙古文史書店、1988年）、同『内蒙文史資料』第35輯（内蒙古近現代王公録続編）（内蒙古文史書店、1989年）、同『内蒙文史資料』第44輯（王公補遺蒙俗風情拾粹）（内蒙古文史書店、1993年）などに収録されている。

²³ 石濱裕美子「チベット仏教世界の一部としてのモンゴル理解の必要性につ

いて」、吉田順一監修、早稲田大学モンゴル研究所編『モンゴル史研究——現状と展望』（明石書店、2011年）、231頁。

²⁴ 岡洋樹「清代モンゴルにおける旗籍離脱と清朝統治——ウラド後旗と広覺寺の属民争奪の経緯からみた旗民の地位——」、塚田誠之編『中国国境地域の移動と交流——近現代中国の南と北——』（有志舎、2010年）、胡日查「清代蒙古寺院労働者——沙畢納爾的生産生活状況」（『内モンゴル師範大学学報（哲学社会科学版）』第36巻第4期、2007年）、同「清代蒙古寺院土地及其経営」（『内モンゴル師範大学学報（哲学社会科学版）』第37巻第5期、2008年）。

²⁵ 17世紀半ばのチベットでは、ダライラマ五世（ゲルク派）による政教一致の政権が成立し、その強力な求心力の下で中央集権的であるゲルク派寺院はチベット全土に及んだ。チベットの寺院社会について、民国期に活躍したチベット人政治家の格桑澤仁は、「小さな一個の村落内には必ず喇嘛廟があり、十余箇所の喇嘛廟が聯合して一個の小喇嘛寺をなし、さらに数箇の小喇嘛寺の上に大喇嘛寺がある」と述べている（格桑澤仁（MK生訳）「仏教国としての西藏」、『満蒙』昭和4年6月号、1929年）。モンゴル各地に広がる寺院の殆どもゲルク派であり、これに似た構造を有していた（菊地杜夫「蒙古の喇嘛廟」『蒙古』昭和19年1月号、1944年）。

²⁶ 清朝前期において、ジャサグ・ラマ制度の始まりであるシレート・フレールは、寺院組織を中心とする集団がモンゴルの旗に準じた行政単位として認められ、政（世俗的支配）と教（神権的支配）を総理する行政組織として機能し、後の時代に「ラマ旗」として知られた。しかし、この呼称は「ラマ旗」以外の寺院がすべて各旗ジャサグの管理下にあったという誤解を生む表現である。実際、ジャサグ・ラマ制度は他の寺院にも転用され、例えば、『理藩院則例』では「寺院が旗治〔旗の行政中枢〕から五百里はなれ、徒衆五百名以上であれば、そのホトクトやゲゲーン〔高僧に対する尊称〕はすべて印信を持ち、自主的に行政、民事権利を行使することができる」と規定した（徳勒格編著前掲書、160頁）。ジャサグ・ラマ制度については、池尻陽子『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）が詳しい。

²⁷ 岡前掲論文、309～310頁。

²⁸ 一部の旗に王公が存在せず、清朝によって任命された総官や副都統が交代で行政の業務を行い、中央より派遣された將軍や都統などに管轄された。後に、内モンゴル民族主義運動によって内モンゴルに統合されるツァハルなどがこれに当たり、内属蒙古と称された。

²⁹ 陳玉芳「「迷信」觀念於清末民初之変遷」（『東亜觀念史集刊』第2期、2012年）、羅煥秋「清末民初宗教迷信話語的形成」（『河北学刊』第33巻第五期、

2013年)。

³⁰ 陳金龍『南京国民政府時代の政教関係：以仏教為中心的考察』(中国社会科学出版社、2011年)。

³¹ 娜荷芽「清末における「教育興蒙」について——内モンゴル東部を中心に」(『アジア地域文化研究』第7号、2011年)。

³² 呉禄貞『経営蒙古条例』(1906年)、前掲『内蒙古歴史文献叢書之四』、246～249頁。

³³ 烏雲「近代内蒙古地区蒙古人对藏伝仏教認識の改变」(『内蒙古師範大学学报(哲学社会科学版)』第36卷第4期、2007年)、宝貴貞「藏伝仏教在近代蒙古社会衰落之原因分析」(『中央民族大学学报(哲学社会科学版)』第176期、2008年)。

³⁴ 「代奏賓州郡王条陳蒙古旗興革事宜」(1909年)、錫良『錫清弼制軍奏稿』第7卷(瀋雲龍主編『近代中国史料叢刊統編』第11輯、文海出版社、1974年)、1052～1055頁。

³⁵ 岡洋樹「民族範疇としての「モンゴル」の形成と清朝の支配」、北川誠一(研究代表者)『旧ソ連圏における市民的アイデンティティの研究』(東北大学、2000年)、6頁。

³⁶ 石濱裕美子「ジェブツンダンパ8世の王権像について——ダライラマとの比較から——」(『史滴』第37号、2015年)、二木博史「チベット人活仏がモンゴル国王として即位するための条件——19世紀末のモンゴル語文書史料の分析」、同氏編『文書史料からみた前近代アジアの社会と権力』(東京外国語大学大学院地域文化研究科 21世紀 COE「史資料ハブ地域文化研究拠点」本部、2007年)、O. Batsaikhan, *The Bogdo Khaan: The Definitive Biography (The New Biography of the Eighth Bogdo Jebtsundamba Khutuktu)*, *Mongolia and Northeast Asian studies*, Vol.3, 2017.

³⁷ 橘前掲書、236頁。

³⁸ 白雲梯(水谷国一訳)『蒙古民族自決運動』(南満洲鉄道、1926年)、2～3頁。

³⁹ 「蒙古事務局呈大總統擬將察哈爾右翼四旗及左翼四旗三牧廠各寺廟喇嘛分別歸章嘉呼圖克圖暨甘珠爾瓦呼圖克圖管理請鑑核示遵文並批」、『蒙藏事務：自民国元年至民国三年』(1914年)、24頁。

⁴⁰ 関東都督府陸軍部編『東部蒙古誌補修草稿』上冊(1914年)、関東都督府陸軍部編『東部蒙古誌補修草稿』(大空社、2006年)、25～26頁。

⁴¹ 橘前掲書、467頁。ボグド・ハーン政権側にとっても内モンゴルの統合は最重要課題のひとつであり、1913年、両側は内モンゴルで戦争状態になっていたのである。Örgedei Tayibung, *Üker jil-ün üimegen-ü gerel ba següder*,

Öbür Mongyol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy_a, 2006.

⁴² 「臨時大総統令（加封章嘉呼图克图）、前掲『蒙蔵事務』、2頁、天純『内蒙黄教調査記』（南京大功坊徳昌印書館、1930年）、26～27頁。

⁴³ I・J・コロストウエッツ（高山洋吉訳）『蒙古近世史——ジンギス汗よりソヴェート共和国まで』（東学社、1937年、Korostovetz, Iwan Jakowlewitsch, *Von Cinggis Khan zur Sowjetrepublik : eine kurze Geschichte der Mongolei unter besonderer Berücksichtigung der neuesten Zeit*, Berlin: W. de Gruyter, 1926）、347頁。

⁴⁴ 広中一成「第二回汎太平洋仏教青年会大会における中国仏教代表団招致問題——藤井草宣研究の一環として——」（『愛知大学史研究』第3号、2009年）、123頁。

⁴⁵ 中華仏教総会編印『聯合蒙蔵事実記』（1914年）。

⁴⁶ 「大総統令（釐正蒙古王公喇嘛呈文辦法）」（1914年7月3日）、前掲『蒙蔵事務』、10～11頁。

⁴⁷ 「蒙蔵院発給京外寺廟有職各喇嘛割付度牒貼用印花規則」、『財政法規』（1918年）。

⁴⁸ 拙稿「1924年の蒙蔵院蒙事会議とその歴史的意義」（『中国四国歴史学地理学協会年報』第14号、2018年）。

⁴⁹ 盧明輝『徳王其人』（遠方出版社、1998年）、6～7頁。

⁵⁰ Ts・バトバヤル（芦村京、田中克彦訳）『モンゴル現代史』（明石書店、2002年、Tsedendambyn Batbayaer, *Modern Mongolia a Concise History*, 1996）、39～41頁、「モンゴル人民共和国憲法」、浦野起英、西修編著『資料体系 アジア・アフリカ国際関係政治社会史』第6巻（憲法資料アジアI）（パピルス出版、1980年）、106～110頁。

⁵¹ 拙稿「1920年代における内モンゴル人民革命党の活動の性質について」（『中国四国歴史学地理学協会年報』第12号、2016年）、同「内モンゴル人民革命党の第一期中央執行委員会について」（『アジア社会文化研究』第18号、2017年）。

⁵² ボルジギン・フスレ『中国共産党・国民党の対内モンゴル政策 1945～49年——民族主義運動と国家建設との相克』（風響社、2011年）、44～48頁。

⁵³ 郝維民主編『内蒙古革命史』新版（人民出版社、2009年）、76頁。

⁵⁴ 天純前掲書、46～80頁。

⁵⁵ 拙稿「内モンゴル民族主義運動の一考察——一九二五～三一年の呉鶴齡の活動を中心に」（『史学研究』第291号、2016年）。

⁵⁶ 前掲拙稿『内モンゴル民族主義運動の研究（1924～1937年）』、77～85頁。

⁵⁷ 「錫烏伊正副盟長等願電」、『蒙蔵政治訓練班季刊』（民国22年度上学期、

1934年3月)、99～100頁、ドムチョクドンロブ前掲書、21～22頁。

⁵⁸ 郭道甫『蒙古問題講演録』(東北蒙旗師範学校、1929年)、同「蒙疆国防問題意見書」(『蒙旗特刊号』、1929年)、奥登挂編『郭道甫文選』(内蒙古文化出版社2009年)。

⁵⁹ ボルジギン・ブレンサイン「九世パンチェン=エルデニの東部内モンゴル歴訪と奉天当局の対応——モンゴル、チベット、中国三者関係の構造をめぐる事例研究として——」(『日本モンゴル学界紀要』第31号、2001年)。

⁶⁰ 「班禅活仏蒞止」、『盛京時報』(1929年11月9日)、「徳盟長過境」、『盛京時報』(1929年12月21日)。

⁶¹ ドムチョクドンロブ前掲書、23～24頁。

⁶² ドムチョクドンロブ前掲書、24～25頁。

⁶³ ドムチョクドンロブ前掲書、3～20頁。

⁶⁴ 盛島角房『外蒙古と自治内蒙古の現情』(満洲文化協会、1934年、『満蒙』第15年第12号(1934年12月)別冊附録)、46頁。

⁶⁵ 楊、ウラディン前掲書、18頁。

⁶⁶ 釈妙舟編『蒙藏仏教史』第5編(上海仏学書局、1935年)、119～120頁、黄奮生『蒙藏新誌』上冊(中華書局、1938年)、452～454頁。

⁶⁷ 「内蒙問題趨嚴重 章嘉活仏昨到平」『庸報』(1933年10月5日)、季嘯風、沈友益主編『中華民國史史料外編：前日本末次研究所情報資料』第74冊、379頁、「解決内蒙自治問題之根本辦法」『華北日報』(1933年11月21日、22日)、『中華民國史史料外編』第75冊(広西師範大学出版社、1997年)、63～64頁。

⁶⁸ 札奇斯欽『我所知道的徳王和当時の内蒙古1』(東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、1985年)、66～71頁、楊、ウラディン前掲書、18～20頁。

⁶⁹ 「章嘉活仏宣慰蒙古成功謂此行結果円満蒙人均願内向」、『南洋商報』(1934年4月29日)。

⁷⁰ 森前掲書、73～76頁。

⁷¹ 1933年7月17日、内モンゴル工作を始めていた関東軍参謀部は、「王公は旗民を奴隷視して享楽的生活に耽っており、王公による蒙古民族の懐柔は望みえない」と述べ、モンゴル人を懐柔するための6つの方策を提言し、その第1条は「パンチェンラマ〔パンチェン・エルデニ9世〕あるいはこれに代わる老ラマを指導者とし、ドロンまたは承徳のラマ廟を本山として内蒙古一帯にある各ラマ廟を統一する」とした。森前掲書、112～113頁。

⁷² 『事略稿本 蔣中正總統档案』第25卷(民国23年3月至4月)(国史館、2006年)、569～570頁。

- ⁷³ 楊、ウラディン前掲書、20頁。
- ⁷⁴ 黄奮生『百靈廟巡礼』（中国青年出版社、2002年、初版は商務印書館、1936年）、52頁、札奇斯欽『羅布桑車珠爾伝略』（内蒙古人民出版社、2007年）、176～177頁。
- ⁷⁵ チャンキヤ・ホクトク7世の晩年の活動については、楊嘉銘「章嘉大師与台湾藏伝仏教」（『蒙蔵季刊』第19巻第4期、2010年）、坂井田夕起子『誰も知らない『西遊記』——玄奘三蔵の遺骨をめぐる東アジア戦後史』（龍溪書舎、2013年）、石田卓生「水野梅暁ならびに藤井静宣（草宣）と東亜同文書院——非正規学生から見る東亜同文書院の一側面——」（『同文書院記念報』第25巻、2017年）などを参照。
- ⁷⁶ 「傳作義関於錫盟發起自治起因及宣化情形致蒙蔵委員会函」、中国第二歴史档案館編『中華民国史档案史料彙編』第5輯（第1編政治5）（江蘇古籍出版社、1994年）、105～107頁。
- ⁷⁷ 方範九『蒙古概況与内蒙自治運動』（商務印書館、1934年）、86頁。
- ⁷⁸ 黄紹竑『五十回憶』（岳麓書社、1999年、初版は上海書店、1945年）、275～276頁。
- ⁷⁹ 趙前掲論文、35～41頁。
- ⁸⁰ チベット仏教世界の近代史については、Yumiko Ishihama & Makoto Tachibana, Ryusuke Kobayashi, Takehiko Inoue, *The Resurgence of "Buddhist Government": Tibetan-Mongolian Relations in the Modern World*, Osaka: Union Press, 2019を参照。
- ⁸¹ M. K. ユルゲンスマイヤー（阿部美哉訳）『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（玉川大学出版部、1995年、Mark Juergensmeyer, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: the University of California Press, 1993）。
- ⁸² 姚從龍「怎樣復興蒙古民族」（『新蒙古月刊』第1巻第4期、1934年4月15日）、12頁。
- ⁸³ 盛島前掲書、55～56頁。
- ⁸⁴ 札奇斯欽前掲『我所知道的德王和當時的内蒙古1』、87頁。
- ⁸⁵ 盛島前掲書、57頁、森前掲書、79頁。
- ⁸⁶ 黄前掲『百靈廟巡礼』、40頁。
- ⁸⁷ 札奇斯欽前掲『我所知道的德王和當時的内蒙古1』、87頁。
- ⁸⁸ 黄前掲『百靈廟巡礼』、77頁。
- ⁸⁹ 身分制度の厳しい伝統社会では、多くのモンゴル人にとって、出家がほぼ唯一の出世の途であり、先述のように、清末になると僧侶が男性人口の三分の一以上を占めることに至った。その中には数多くの青少年が含まれていた

ことは言うまでもない。

⁹⁰ 張佐華「蒙古旅行散記」(『新亞細亞月刊』第10巻第4～6期、1935年)、朱憲、李紅権主編『近代蒙古文献大系：見聞卷』第3冊(中華書局、2019年)、1735～1736頁。

⁹¹ また、ドロンノールでは、寺院は世俗行政に干渉してはいけないとの理由でその世俗権が取消された。従って、固有のシャビナル組織が一律に撤廃され、幾つかの佐領(旗の下層単位)に改編された。そして新しい「旗」を在家の総官が管理し、ジャサグ・ラマ制度が正式に終了した。札奇斯欽、海爾保羅『一位活仏的伝記——末代甘珠爾瓦・呼図克図的自述』(聯経出版事業公司、1983年)、65、174～176頁。

⁹² 注13に同じ。