

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

| | |
|------------|--|
| Title | 1920年代、内モンゴルにおける社会変容と仏教勢力：モンゴル王公、内モンゴル人民革命党との関係から |
| Author(s) | 哈木格図, |
| Citation | 広島大学大学院人間社会科学研究科紀要. 総合科学研究, 2 : 109 - 124 |
| Issue Date | 2021-12-31 |
| DOI | |
| Self DOI | 10.15027/52031 |
| URL | https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00052031 |
| Right | 掲載された論文, 研究ノート, 要旨などの出版権・著作権は広島大学大学院人間社会科学研究科に帰属する。©2021 Graduate School of Humanities and Social Sciences, Hiroshima University. All rights reserved. |
| Relation | |



1920年代、内モンゴルにおける社会変容と仏教勢力 —モンゴル王公、内モンゴル人民革命党との関係から—

哈木格図

広島大学総合科学部、広島大学大学院人間社会科学研究科

Buddhists and Social Changes in Inner Mongolia: From the Viewpoint of the Relationship between the Mongolian Aristocracy and the People's Revolutionary Party of Inner Mongolia in the 1920s

HAMUGETU

School of Integrated Arts and Sciences, Hiroshima University
Graduate School of Humanities and Social Sciences, Hiroshima University

Abstract

This article comprehensively analyzed and examined the regional development of Inner Mongolia in the 1920s from the perspective of the various aspects of Tibetan Buddhist policy and the reaction of Buddhist forces.

Then, we clarified the concrete image of the structure of the tripartite relationship between the Mongolian Aristocracy, Buddhists, and the People's Revolutionary Party of Inner Mongolia, an emerging political power in the Inner Mongolia society at that time. Additionally, we examined the contemporary significance of such an intrinsic social transformation from a political standpoint. The conclusions are as follows.

The regional development of Inner Mongolia in the 1920s was a trio of competing Mongolian Aristocracy, Buddhists, and the People's Revolutionary Party of Inner Mongolia, sometimes cooperating, and sometimes confronting each other, seeking common challenges. It can be said that it contained the structure of the relationship. Conversely, the 1920s in Inner Mongolia also saw the Mongolian Aristocracy, Buddhists, and the People's Revolutionary Party of Inner Mongolia clashing with each other to understand Mongolian society. It can be said that it has contemporary significance.

Keywords: Buddhists, aristocracy, intelligentsia, enlightenment, reform, revolution

I はじめに

20世紀初頭、転換期を迎えていた清朝とロシア帝国は、それぞれの近代的な「国民帝国」としての再編の過程で、辛亥革命とロシア革命により崩壊した。この衝撃に対して、二つの帝国の狭間に位置する「モンゴル」は受け身であったのではなく、むしろこの状況を利用し、自身の願望であるモンゴル民族の統一と独立の実現を目指して多様な活動を起こした。一方、中国（中華民国～中華人民共和国）とソ連はそれぞれ旧帝国の版図を継承するための民族統合を最重要課題としながら、モンゴル人の民族主義運動に向き合うことになった〔青木2009:277〕。

こうした中で、外モンゴル（現在のモンゴル国¹）だけが1921年に実質上の独立を果たし、第二次世界大戦の直後に中国の承認を取りつけた。他方、中国に残ることになった内モンゴル地域では、中国共産党の主導で1947年5月に内モンゴル自治政府が設けられた。中華人民共和国の建国直後、内モンゴル自治政府は内モンゴル自治区となり、現在に至る〔ユ2009:5〕。

現代中国において、内モンゴルの近代史は、中国共産党の「革命史観」から「内モンゴル革命史」として描かれているのがほとんどである〔郝2009〕。

確かに、内モンゴルが地域的に統一されたのは内モンゴル自治政府の成立以降である。しかし、その領域は日本の敗戦後の「内モンゴル自治運動」を中国共産党が統合した結果として一挙にできたのではなく、20世紀前半にわたって展開された、対モンゴル分割統治世²を克服すると同時に、漢人勢力の侵入がもたらした不利益に対処する政治運動の蓄積の結果である。

近年、モンゴル近代史という研究分野では、モンゴル人の主体性から内モンゴルの近代を見直す「民族史観」が定着し、これまでの「内モンゴル革命史」と違う新たな歴史の語りの枠組みが構築されつつある〔Atwood2002、フスレ2011〕。

このような新たな傾向において、主役として着

目されたのは、1925年に正式に成立した内モンゴル人民革命党（以下、内人党と省略）である。しかし、こうしたモンゴル社会において「革命」を目指した革命政당을主軸とする歴史の再構成だけでは、近代内モンゴルの多様な可能性を解明することができないのは明らかである。

筆者はこれまで多角的、総合的な研究視角が欠けていた1920年代から日中全面戦争の勃発までの内モンゴル史の全体像を明らかにすることに挑んできた。そして、この時期を、モンゴル社会内部における内人党の活動と王公主導の活動の相互作用を介して、主体的な近代内モンゴルの形成が模索されていた重要な時期であるという見解を示している。

他方、近代以前のモンゴル社会にチベット仏教が与えた影響は非常に大きい。モンゴル社会において、チベット仏教は政治、経済、文化、思想などのあらゆる場面においてドミナントな社会現象であった〔石濱2011a:218〕。したがって、仏教勢力とりわけ高僧たちは、王公や民衆を問わず、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。

長期的に見れば、近代内モンゴルの形成は近代化＝世俗化を目標としており、モンゴル社会を近代化する改革に向けて、政教分離の原則を基礎とする宗教政策の成立と展開を内包していたと言える。

しかし、清代の内モンゴルでは盟旗と寺領の間に分断があった。したがって、近代内モンゴルでは、世俗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という課題があった。

このような世俗勢力側（王公と内人党）による宗教政策に対して、仏教勢力はいかなる思いを持って行動したのか。そして、宗教政策の適用をめぐって、王公、内人党、仏教勢力といった各「当事者」の間にいかなる思惑や当惑、あるいは摩擦があったのか。

これらの問題に関して、前稿〔ハムゴト2020a〕でも検討しているが、世俗勢力側の言動を総体的

に把握することであり、仏教勢力とりわけ1920年代における仏教勢力の思惑や行動について深く検討していない。

内モンゴルにとって1920年代とは、重要かつ特殊な時期である。というのも、内人党の登場を背景に、内モンゴルが、外モンゴルの実質上の独立をめぐる外モンゴル、ソ連、中華民国北京政府(1912～1928)の外交交渉、そしてソ連、コミンテルンの支援下の中国国民党、中国共産党の「中国革命」と強力に作用し、政治的、社会的変化が促されていたからである。

この時期、王公と内人党の間で対立関係が生まれ、それぞれ独自の宗教政策の方針を模索していた。それらに対して、高僧や僧侶たちが非常に複雑な行動を採っていたが、それに関する研究は十分に行われていない。仏教勢力の主体性という視点を入れて、この時期の歴史を見直す必要がある、と筆者は考えている。

そこで本稿は先行研究の成果を踏まえ、1920年代内モンゴルの地域的展開を、王公、内人党それぞれの宗教政策の方針と仏教勢力の反応という視点から、総合的に解析する。そのうえで、当時の内モンゴル社会における王公、仏教勢力と新興の政治勢力たる内人党の三者関係の構造を提示し、それに基づく内発的な社会変容の同時代的意義を明らかにする。

II 1920年代の内モンゴルにおける盟旗改革と仏教勢力

1 清末～1920年代の内モンゴルの社会変容

本節では、まず清代モンゴルの社会構造について整理³、王公と仏教勢力の動静という視点から、清末から1920年代までにいかなる社会変容を経験していたのかを提示する。

アラド(平民もしくは人民)はおおむねアルバトとハムジラガに分かれていた。アルバトとは清朝からモンゴルに課する軍事的義務を中心とした種々の賦役(アルバ)を務める者であり、この意味で遊牧民の小経営が清朝により保障されている

清朝の臣民である。清朝はモンゴルに対して軍事的貢献を要求した。そして、かかる要求から、清朝は軍事行政システムである盟、旗、参領、佐領、十戸という階層構造を持つ社会制度をモンゴルに導入し、モンゴル王公は盟長、ジャサグ(旗の長)、協理タイジ⁴(もしくはタブナン、ジャサグの補佐)、管旗章京(実務官僚、アラドも担当可能)などの官職を兼ねていた。いわゆる盟旗制度である。このように、制度上、アルバトは清朝の臣民である。

しかし、盟旗制度の施行は、従来の王公タイジとアラドの主従関係を代替するものではなかった。ハムジラガという区分の存在がその裏付けである。ハムジラガは、王公の生活を支える一切の労働、主家の家畜番、主家の旅行や行事の際の奉仕など、いろいろな仕事を課されていた。モンゴル王公の爵位はこのような専属のアラドの保有を前提としており、爵位の授与を通じて、王公タイジはかれらの主としての地位が清朝に公認された。いわゆる王公制度である。アルバト身分者の増大はハムジラガ身分者の減少を意味し、属人支配をめぐる清とモンゴル王公の間で原初的な矛盾を抱えていた。

清朝のモンゴル統治はあくまでも間接的であり、婚姻などによるモンゴル王公との関係構築でそれを実現していた。他方、盟旗制度の導入により、モンゴル社会が大きな変容を経験した。それは、旗という基礎社会の誕生である⁵。

旗では、ジャサグを統括責任者とし、協理タイジ、管旗章京などの官職から構成されるタマギーン・ガジャル(旗の公署的な存在)を擁し、文書行政がおこなわれた。

盟旗制度の原則に由来するこうした官僚的な統治は、王公支配の構造に代替するのではなく、あくまでそれに附置されるかたちでモンゴル社会に内面化し、王公の専制主義的な傾向を牽制する機能をはたしていた。

モンゴル社会は旗ごとに分断された。旗が「小王国」的な存在となり、その最高位の権力者であるジャサグの位をめぐる衝突を内包していた。ま

た、遊牧民の特性である部族ごとの大規模な移動や広範囲の活動が次第に見られなくなった点でも、清代以前のモンゴル社会と区別される。

さらに、「仏教政治」というチベット仏教世界の統治理念に基づき⁶、旗の世俗的な善政はそれを反映すべきものだと理解されていた。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僧侶）が誕生し、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ていた〔前野2017〕。

こうした聖俗連携の伝統の下で、各旗では数多くの寺院が建てられた。寺院は経済的に王公タイジやアラドの寄進によって支えられる一方、寺院周辺で広大な土地を有した。寺院には独自の属民があり、出家者は度牒⁷丁（僧侶）と、在家者は廟丁（シャビナル）とそれぞれ称された。かれらは寺院に服務することを専業とし、王公タイジに対するアルバから免除されただけでなく、清朝に対するアルバからも免除された。「仏教政治」理念の下で、寺院は独自の経済システムを有し、旗の中で特殊な位置づけにあり続けたのである⁸。

もちろん、旗は寺院および度牒丁、廟丁を行政的に監督する仕組みを兼ねて持っているが〔胡日查2013:139-169〕、後述するように、清朝のチベット仏教政策がモンゴル社会の宗教事情をさらに複雑させた。

清朝は建国とともにチベット仏教世界への参入を表明し、モンゴル王族と競いつつ、康熙帝の時代にチベットにおける影響力を確かなものとした。雍正帝の時代はチベットの僧院やダライラマに対する圧力を強めた結果、清朝と仏教界の関係が悪化した。その状態を改善すべく乾隆帝は即位とともにチベット仏教の復興につとめた〔石濱2011b:256〕。

そうした中で、勅令によって、京師、盛京、承德、五台山、西安などに数多くの寺院が建造された。さらに、一部の仏教勢力を清朝独自の官僚的な秩序体系の下に位置付け、「仏教政治」の担い手として組織化し、対モンゴル、対チベットのさまざまな政策に動員する体制をつくり上げた〔池

尻2013〕。いわゆる扎薩克喇嘛（ジャサグ・ラマ）制度である。

その中心にいたのは、国師チャンキャ・ホトクト⁹ら、京師駐在を義務付けられている転生僧たちが率いる教団である。かれらは先述の諸寺院を管理しながら、チベット、モンゴル各地に自らの寺院を擁し〔天純1930:10-20〕、最大の施主としての清朝皇帝と、その帰依者たるチャンキャ・ホトクトら転生僧の関係、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〔岡2010:309-310〕。

さらに、教団はチャハルのドロノールで清朝の勅令によって建造された大規模な寺院群を仕切り、その周辺で広大な土地を有した。また、専属の属民を有した以外に、モンゴル各旗から派遣された僧侶「代表」たち、およびかれらの住宅である僧舎を総括的に管理していた〔胡日查2013:125-132〕。

ドロノールはチベット仏教の一中心となり、清によるモンゴル統治、具体的には、その統治理念たる「仏教政治」を象徴するシンボリックな存在となった。

内モンゴル地域では、この教団所属を主張する寺院が点在し〔天純1930:16-17〕、内モンゴル地域における僧侶育成の重要な拠点となり、事実上、盟旗制度の枠外に置かれていた。一方、旗に属するはずの諸寺院もチャンキャ・ホトクトら高僧と師弟関係をもつことによって教団所属の寺院とかけ合い、さらには、中央チベットに到達する寺院組織の一端を担ったのである。

このように、王公制度、盟旗制度、扎薩克喇嘛制度などさまざまな統治原理の相克を内包しながら、旗がモンゴル人の基礎社会を成したのである。

そして、けっして能動的とはいえないが、全体的に見れば、大多数であるアラドは一方的に王公タイジの支配下に囚われる存在ではなく、清朝皇帝へのアルバを担うことで、ある程度それから逃れる行政的・司法的な保障をえていたと同時に、出家もしくは在家者として寺院に所属し、清朝皇帝、王公タイジ両方の統制から逃れるという選択

肢を残していた。アラドは、制度的にそれぞれの直属の支配者たる清朝皇帝、王公、寺院の専属として固定されず、アルバト、ハムジラガ、度牒丁、廟丁といった身分の間で水平的に流動することが可能であったと¹⁰。

総じていえば、清代モンゴル社会とは、王公制度の下で、モンゴル在来の「聖俗」支配（王公支配、聖俗連携）に規定されて、参領、佐領、十戸という清朝由来の階層構造の上に成り立つ官僚組織が行政の一端を担うことで基礎社会（旗）を形成した。

旗の内部では、清朝的、チベットの「仏教政治」モデルの波及と絡み合いながら、旗による統合から一定の距離を置く寺院社会の醸成を問題として抱えていた。一方、アラドの流動性が旗、さらには清朝のモンゴル統治の安定につながっていた。

このような基礎社会は、清末から1920年代にかけて、大きな流れとして少なくとも以下のふたつの構造変化を経験していた。

ひとつは、モンゴル社会が盟旗制度を内化したことによってもたらされたものである。旗はモンゴル社会に固定した境界の概念を持ち込んだ。さらに、世襲制のジャサグおよびその一族が長期にわたって旗を総理する責務にいた結果、旗内の他の王公、とくに一般的な貴族ともいえるタイジ層を凌駕する実質的な支配権力を有するようになった。それが旗の内部統合を促進させる一方、ジャサグ一族と官僚層を中心とする新たな支配層を成した。

権力がジャサグ一族に集中された結果、それ以外の王公、とくにタイジ層の政治や経済能力の衰退を惹起し、王公タイジというカテゴリーが成立しなくなった。タイジ層とアラドを区別する身分制も有効に機能しえなくなった。

こうして生活の諸分野への重大な変更を直接的もしくは間接的に強えられる非王公層が社会の下層部分を占め、民衆と呼ばれるべき社会的カテゴリーが成立した¹¹。

さらに、当時の社会で存在する数々の不公平な現象の根源について思考する知識層が登場し、現

行の王公中心の社会政治制度に疑問を投げた。知識層の目線は王公支配とからみあったかたちで進展してきたチベット仏教にも向けられ、仏教界の世俗化現象がその批判のままととなった。

もうひとつは、19世紀後半以降のモンゴル、とくに内モンゴル地域における大規模な漢人移民の入植がもたらした変化である。

従来、モンゴル社会が清朝皇帝に負うのは兵役の義務のみであり、税金などは清朝中央に届けることがなかった。伝統的な遊牧生活に律されるモンゴル社会では、原則上、旗の土地は旗に属する者全員の共同所有であり、すべての人には土地を使用する権利があった〔蘇徳畢力格2018:161〕。漢人移民の入植は、それに競合するかたちでモンゴル人の農耕化を促し、土地の私有化というべき現象が生じた。これが階層分化など、モンゴル社会内部の変化を促進させる重要な誘因でもあった。

このように、漢人移民が大多数を占めるまでに至ったことを背景に、ジョスト盟ハラチン右翼旗ジャサグのグンサンノルブ王を代表とする王公たちは、モンゴル社会の自律性を保つために、不断に近代的な要素を吸収し、社会政治制度、教育、文化、軍事、財政、興業などの多方面にわたる上からの革新を行うことで旗の統制力の強化をはかり、近代的な意味での地域の再編を模索した。その過程で、富はジャサグ一族や官僚層にさらに集中しその結果、資本主義の芽生えが生じた。近代的学校教育の現場では、モンゴル人共同の「祖先」たるチンギス・ハーンの偉業を想起し、モンゴル復興を実現させることが多大に提唱された。清朝との関係が相対化されつつあった。

グンサンノルブ王の改革は寺院にも及んだ。僧侶の旗政への干渉を取り締まり、迷信的行為の批判、旗による僧侶の管理と規制を強化した〔ハムゴト2020b〕。

このような仏教の「純粹化」すなわち迷信に対する規範化の動きは旗ごとの温度差を有しながら、近代的学校教育の普及と裏表の関係で、モンゴル社会の近代化＝世俗化的志向の現れとなり、

後に西洋近代由来の政教分離の原則を受け入れる基盤になった。

それは、モンゴル固有の聖俗連携の伝統に対する問い直しであると同時に、旗の行政から一定程度の距離を置いてきた寺領を内化する試みでもあった〔ハムゴト2020a:60-61〕。

20世紀初頭、清朝が崩壊し、その版図の継承を訴える中華民国が誕生した。それと前後して、外モンゴルでモンゴル独立が宣言された。内モンゴル地域でも大多数の旗はそれへの合流を宣言したが、1915年のキャフタ協定により、中華民国に留まることになった。

北京政府は、内モンゴル地域において「成長」しつづける漢人移民の村社会、およびそれらを基盤とする県や設治局（県を設置する前の過渡的な行政措置）の設置によって、統治の確実化をはかった。

それは、清代において、かなりの程度で自律性が維持されてきた基礎社会、すなわち旗の解体を促すものにほかならず、遊牧的生業の衰退、民衆の困窮化などの問題を惹起し、モンゴル人世界全体の危機感につながった。

中華民国に留まった諸旗は、従来の対外的な自律性の正当化を図ると同時に、対モンゴル分割統治の影響から脱し、制度面における対内的な統一性を構築する運動を展開した。

2 1920年代の内モンゴルにおける盟旗改革と仏教勢力

先述のように、19世紀以来のモンゴル自体が王公を社会政治の絶対的中心に据えさせる過程を歩んでいた。そして、モンゴル独立の「危機」下で北京政府が出した「蒙古待遇条例」（1912年）が保障したのは王公の権利のみであるという条件の下で〔白1926:2-3〕、簡単に言えば、王公＝盟旗という図式が成立し、それがモンゴル社会の自律性の「最後の堡壘」となった。

さらに、民衆の形成、および内部における「革命」勢力の台頭を背景に、内モンゴル政治の中心にいた王公たちは、清末以来の旗ごとの上からの

諸改革を継承しつつ、盟旗の全体的利益の保存に向けた共同の活動にでるようになった。こうした盟旗改革¹²は仏教勢力にも及んだ。

本節では蒙事会議（1924年）、善後会議（1925年）における内モンゴル王公とチャンキャ・ホトクト7世の宗教的な論調、そして同時期におけるパンチェン・エルドニ9世の到来に関するそれぞれの思惑を分析し、盟旗改革と仏教勢力の対応について解明する。

まず、二つの会議の経緯について、簡単に整理する。1924年3月14日に中ソ協定仮調印、5月31日に中ソ協定が正式に締結され、北京政府とソ連は国交を樹立した。本稿との関連で言えば、この協定において、ソ連が1921年の「モンゴル革命」を経て事実上独立した外モンゴルに対する中華民国の主権を認め、ソ連軍の外モンゴルからの撤退が約束されたことが重要である。一方、外モンゴルでは中ソ協定への反対があり、それが1924年11月に憲法を採択し、人民共和制へ移行した重要な誘因でもある。

北京政府から見れば、ソ連による「外モンゴル占拠」が終わり、外モンゴル「収復」、すなわち「失地」としての外モンゴルを奪回することが現実味を浴びていた。その対策を討議する目的で1924年3月から7月まで、蒙事会議が行われた。一方、1925年2月～4月にかけて開催された善後会議は、中華国内部の戦乱がいったん落ち着き、段祺瑞による臨時政権が誕生し、今後の国家建設の方針を討議するために開催されたのである。

また、この時期は「中華民国憲法」（通称、曹錕憲法）の時期であり、形式的には中国最初の正式憲法であり、はじめて「地方制度」の章を設けた。同憲法は、地方を省と県の二級で構成することを明記し、第135条は「内モンゴル、外モンゴル、チベット、青海は、当該地方の人民の総意によって省、県二級の行政区分を行い、本章の各規定を適用させるべきである。但し、省・県の設置前に、その行政制度は法律によって定める」と述べた〔徐2001:9〕。

「中華民国憲法」は中央政治への地方の関与を

排除しつつ、北京政府による政治的統合を保障しようとしたものであり、こうした傾向は段祺瑞臨時政府の善後会議にも継承された〔曾田2000:86-89〕。

つまり、この時期の中華民国は五族共和をスローガンにしながら、漢民族中心の体制を形成してゆくのであった。

しかし、内モンゴルから見ると、それは、「蒙古待遇条例」を破って、内モンゴル地域において、盟旗と漢人移民社会の間における行政制度のちがいを無視し、省たる地方行政にモンゴル社会の管轄を任せることを宣言したにほかならない。

このような時代背景の下で、先述の二つの会議を機に、内モンゴル王公は、自らの内部統合を図った制度改革、すなわち盟旗改革をめぐる中華民国北京政府と討議することに重点をおいた。以下で分析するように、この盟旗改革の一環として、王公主導の宗教政策の方針が成り立ったのである。

1924年5月6日の蒙事会議第2回会議では「提議限制蒙人充當喇嘛建議案」という仏教改革の案が提出された。この案から王公の仏教勢力に対する基本的態度が見られる。

わがモンゴルは元来、人民〔フムン・アラド、人と民の直訳、筆者注、以下、同じ〕が勇猛であり、種族が繁栄し、元の時代アジア、ヨーロッパをまたがる帝国を作り、世界を統一する勢いを見せた。しかし、数百年も経ずして勇猛な民族〔アイマク・オゴサー、部族や氏族の意を合わせた種族的なニュアンスを有するが、基本、民族を意味する〕から微弱に一転し、かつ人民は日々減少する一方である。このような状態が長く続き挽回の策を出さなければ、後数百年で民族が滅亡するだろう。挽回の策はいろいろあるが、もっとも急務であることは人民が出家し喇嘛〔ラマ、チベット仏教僧侶の通称〕になることに制限を加えることである。清代皇帝はモンゴル人の仏教信仰を利用して、仏教を提唱することでモンゴル人の人心を籠絡する一方、モ

ンゴル人の子孫を減少させた。当時は悟らず、時間の経つにつれて習慣となり、僧侶が繁栄し、人びと〔アラド〕は喇嘛をうらやみ、喇嘛を優遇した。習慣が一旦形成すれば、その打破は容易ではない……現在、比較的に大きい寺院では千人以上の喇嘛を擁し、すべて子孫をのこすことができない。平民〔ユル・アラド、平と民の直訳〕の一子孫は平均で統計すれば、六十年中に十五人の人口を増やすことができる。いったん出家すると、子孫を残すことができず、且つこれほど多くいると、モンゴル民族が人口の希薄にならないはずがない。もし、仏教の弊害を強調し、それを根本的に廃止しようとするれば単に反抗を招くだけであり、そもそも習慣の改革はすぐに効果を出すことは当然不可能である。人心に応じて徐々に改革を進め、まずある程度制限をつけることが必要である。そのために、以下の六条を提出する。第一条、一人っ子が喇嘛になることを禁止する。第二条、一子兼祧者〔一人の男子が二つの家のあとを継ぐこと〕が喇嘛になることを禁止する。第三条、本人が出家を拒否したにもかかわらず、親族が強制的に喇嘛にさせることを禁止する。第四条、法律上、未成年者〔十八歳以下〕である者は、親族が強制的に喇嘛にさせることを禁止する。第五条、出家のまえ、本旗扎薩克〔ジャサギーン・ガジャル、従来のタマギーン・ガジャルとちがって、ジャサグによる行政府の意味で使われている〕に報告しなければならない。ジャサグの審査を受け上列各条に当てはまらないものは喇嘛として認定される。第六条、本条例は王公が議決した日から実行する〔『蒙蔵院召集蒙事會議事録』1924:中文42-44、モンゴル文70-75〕。

これに対し、ジレム盟ホルチン左翼中旗のジャサグ一族出身のヤンサンジャブ王が「一般人が読書すると同じく、喇嘛も経書の勉強が必要であり、経書の勉強は18歳以降に開始することは遅すぎないか」と第四条に対して疑問を投げた以外、ほかの代表はほとんど賛成した〔『蒙蔵院召集蒙事會

議事録』1924:中文85-87、モンゴル文165-168]。

この案は5月13日に審査された。審査報告の内容は以下のとおりである。

憲法〔中華民国憲法〕第12条は、中華民国人民には信仰の自由があると規定した。しかし、モンゴル人の減少は実に仏教盛行の影響を受けており、人口の減少を防止するにはモンゴル人の出家を制限する必要がある、本案の意図はまさにここにあり、代表全員が賛成した。ただ、憲法に抵触し、モンゴル人の従来への習慣に違反することを防ぐため、厳しく制限する必要がない。したがって、仏教を尊敬するが、喇嘛に対し整頓を行うこととする。教義・経典に熟せず、また仏教規定を守らないものは、すべて喇嘛の資格にあわないものとする。認定作業は各寺院の主管達喇嘛〔ジャヒルグサド・ダー・ラマ、従来の扎薩克喇嘛制度の系統に属し、寺院の独自性をおおせるジャサグ・ダー・ラマとちがって、寺院に対する旗の管轄を強調するニュアンスがある〕などに任せ、かれらは本旗扎薩克に報告し、俗人にさせる。こうすれば、仏教を尊重すると同時に人口減少の防止を徐々に実現する。この方法は、蒙蔵院から各盟旗に一律通告し、実行する〔『蒙蔵院召集蒙事會議議事録』1924:中文44-45、モンゴル文75-77]。

18世紀、モンゴル人（後の内モンゴルに限定して）僧侶の総数は約15万人、清朝末期になると約10万人まで減った。しかし、男性人口の約三分の一から四分の一を占め、個別地域では男性人口の半分以上を占めていたといわれる〔徳勒格1997:22]。

ようするに、内モンゴル王公はチベット仏教を尊敬し、民衆の信教の自由を尊重するが、民族の繁栄のために僧侶の還俗をすすめ、僧侶人口の抑制を意識していた。さらに、このような摸索は寺院の内発的な改革の動きに頼るものではなく、盟旗＝王公、とくにその基礎社会の総轄を担う旗ジャサグがその権限を有し、旗による改革もしく

は寺廟に委ねてそれを実施しようとした。その前提になるのは、寺院に対する旗の管轄権であった。

「提議限制蒙人充當喇嘛建議案」はモンゴル人の慣習となっている清朝のチベット仏教政策つまり扎薩克喇嘛制度に対する改革であり、近代内モンゴルの地域再編に際し盟旗から一定の距離を置き続けてきた寺領に対する統合の要求をあらわしている。蒙事會議での要求は、清末以来の内モンゴルの仏教改革の延長線上にあった。

ここで注目を引くのは蒙事會議に参加した僧侶の意見についてである。ジレム盟盟長チメドサムピル王の全権代表として、チメドサムピル王の叔父であり、僧侶のアマルチングルトが蒙事會議に参加した。保守派として名高いかれがこの案に反対しなかったのは、各寺院の主管達喇嘛に僧侶認定作業を任せることにより、僧侶上層の一部権利の保持を重視していたからであろう。

また、ジレム盟は他の盟旗より早めに新たな僧侶認定作業に取り組んでいたことの影響も想定される。例えば、1920年にホルチン左翼中旗では、ジャサグのナムジルスルン王とヤンサンジャブ王が協議して、慧豊寺のシレート・ゲゲーン6世を、同旗の各寺廟を総括して管理する旗のダー・ラマにしていた〔Bürinsayin2011:8-9]。モンゴル固有の聖俗連携の伝統がこうした改革の受けざらになっていたといえよう。

一方、先述の「蒙古待遇条例」第五条は「蒙古各地ノ呼図克図喇嘛等旧来ノ称号ハ概シテ其ノ旧ニ拠ル」と規定し〔白1926:2]、中華民国はモンゴル各地におけるホトクトやラマの權益を清朝と同様に守ること、すなわち高僧たちの寺領に対する管轄権をそのままとすることを保障した。

しかし、内モンゴルにおける盟旗改革は、チャハルのドロノールを基盤に、名目上、内モンゴル地域の寺院を総括する地位にあったチャンキャ・ホトクト7世ら高僧から見れば、チベット仏教の危機でもあった。実際、中華民国期に入ってから、双方の間ですでに意見の食い違いが生じていた。

中華民国の国師でもあるチャンキャ・ホトク

ト7世には中華民国体制を代表する一面があり¹³、北京政府や漢人の地方勢力による移民開墾の策に協力的な姿勢を示し、寺院の管理層の意見を振り切って、自らの所有を主張していた広覚寺の寺領の開墾を許容した〔胡日晝2019:159〕。

この時期、チベット仏教世界を揺さぶる二つの重大な出来事が発生した。ひとつはダライラマ13世との緊張関係の中で、パンチェン・エルドニ9世がチベットを離れて中国各地への放浪生活をはじめたことである。もうひとつはボグド・ハーンが死去し、モンゴル人民共和国がジェブツンダンバ系統の転生の終焉を宣告したことである¹⁴。

二人の高僧はチベット仏教世界でチャンキャ・ホトクト7世より上位な存在である。パンチェン・エルドニ9世の中国滞在、および内モンゴル王公との接触は、チャンキャ・ホトクト7世の地位に対する脅威でもあった。一方、ボグド・ハーンの死去はチャンキャ・ホトクト7世に自らの地位の保持について考え直す機会を提供した。その舞台となったのは善後会議である。

段祺瑞の臨時政権の宗教政策は、2月19日に提起された「国民代表会議条例草案」第18条に現れている。つまり、政教分離の方針から「僧侶、道士、およびその他の宗教師の被選挙権を停止させる」策をとる意を示した〔『善後会議公報』第2期1925年2月、「議案」:4〕。

これに対し、チャンキャ・ホトクト7世は、モンゴル、チベットが第18条に当てはまらないとの但し書きを付け加えることを要求した。それはかれの全権代表として善後会議に参加したかれの高等実業政治顧問である黄玉の「会員黄玉（章嘉呼図克図代表）国民代表会議条例草案修正案」に反映されている。修正案に付けられた理由は以下のとおりである。

僧侶、道士およびその他の宗教師〔聖職者〕の被選挙権を停止させることは代議制度の原則である。ただ……モンゴル、チベットの人民は、未だに宗教社会から脱離しておらず、政教は分離していない。その宗教首長の権利は行政長官

を超える。モンゴル、チベットの人民の内、喇嘛教徒〔聖職者の意味で使われている〕は全体人民の約半分を占める。非喇嘛教徒〔ここではチベット仏教の聖職者ではないという意味で使われている〕でありながら喇嘛教〔チベット仏教〕を信ずるものは全域に及ぶ。地方政務を執行する者は、宗教上に認められた資格を有し、地方政務の振興や改革はすべてその宗教首長を仰ぐ。モンゴル、チベットの宗教首長は土地を管轄し、人民を統治する権能を有しており、実に民族の指導者である。それ故、普通の宗教師とは同一視すべきではない〔『善後会議公報』第7期、1925年4月、「議案」:46-48〕。

さらに、チャンキャ・ホトクト7世は善後会議の閉幕式で「私はモンゴルから来て、モンゴルでは私が執政する」と宣言し〔『章嘉呼図克図善後会議閉幕宣言』1925年4月、中国第二歴史档案馆1985:136〕、モンゴル地域でかれ自身がこのような宗教首長的な身分を有すると強調した。

これは、転生の終焉が告げられたジェブツンダンバ・ホトクト系統の「教区」である外モンゴルをも視野に入れた発言であるとおもわれる。しかし、事実上、外モンゴルは中華民国の統制を受けず、チャンキャ・ホトクト7世の関心は、モンゴル聖俗の両界の掌握をアピールすることで内モンゴル地域において消失しつつある駐京ホトクト教団の宗教的な地位を保障することにあつたのであろう。

チャンキャ・ホトクト7世のこうした動きに対して、内モンゴル王公の対応は以下のものであった。

まず、先述の広覚寺の寺主の一人であり、ドロンノールに駐在したガンジュールワ・ホトクト系統の勢力の拡大につとめた。

1912年10月25日、ゲンサンノルブ王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、チャンキャ・ホトクト7世にチャハル右翼4旗の寺院を管理させ、ガンジュールワ・ホトクト4世にチャハル左翼4旗および3牧廠の寺院を

管理させ、チャハル地域の一切の行政事務は世俗の総官に任せるよう要求した。

これに対し、袁世凱政権は僧侶の政治への干渉を禁止すると同時に、王公、蒙蔵院とチャンキヤ・ホトクト7世の対立を、ドロ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度を取り、この方針は後の北京政府にも継承された [ハムゴト2020a:62-63]。

しかし、それによって、ドロノールでは、チャンキヤ・ホトクト系統とガンジュールワ・ホトクト系統に仕える僧官同士の争いが生じた [札奇斯欽・海爾保羅1983:31-36]。内モンゴル地域では、清朝によって導入された扎薩克喇嘛制度が無効化されるきっかけとなった。

1913年7月13日、ガンジュールワ・ホトクト4世は、内モンゴル統合をめぐるボグド・ハーン政権と袁世凱政権の軍事衝突がドロノールに及ぶ中で、不自然な死亡を遂げた。ガンジュールワ・ホトクト系統の称号も北京政府により無効化された。

1924年、ガンジュールワ・ホトクト4世の転生と認定された10歳のガンジュールワ・ホトクト5世は正式に内モンゴル地域に迎えられ、ドロノールおよび広覚寺に駐錫する生活をはじめた。その途中で、5世は北京を訪れ、大総統の曹錕と面会した。

ガンジュールワ・ホトクト5世の回想によると、グンサンノルブ王が曹錕に建議し、ガンジュールワ・ホトクト系統の称号を回復させたのである [札奇斯欽・海爾保羅1983:31-47]。

その時、かれは、北京にいたチャンキヤ・ホトクト7世、およびその補佐であるバヤンジャルガルとも会った。ガンジュールワ・ホトクト5世はまだ幼く、実際のやりとりは4世の補佐でもあり、当時はかれの補佐であったアグワンヤンツンが代行した。ガンジュールワ・ホトクト5世は、アグワンヤンツンとチャンキヤ・ホトクト7世、バヤンジャルガルの緊張関係について感じ取ることではできなかったという [札奇斯欽・海爾保羅1983:47-48]。

次に、内モンゴル王公側は、第二次奉直戦争などの時局の混迷により一時中断されていたパンチェン・エルデニ9世の北京訪問を再始動させた。一方、パンチェン・エルデニ9世の目的は中華民国政府と正式な関係を結ぶことであった。

1924年12月末から、北京政府は歓迎団を組成することに着手した。1925年2月25日に、グンサンノルブ王、チャンキヤ・ホトクト7世が率いる歓迎団は、パンチェン・エルデニ9世を北京に迎え入れた [陳1948:3-4、杜2012]。

のちに、チャンキヤ・ホトクト7世の北京政府に提出した「大国師章嘉活仏呈国務院文」（提出期日は明示されていないが、1926年10月7日～11月1日の間とおもわれる）が示すように、歓迎団を率いる二人の間に衝突があった。

パンチェン・エルデニの入京は元々定例があり、本ホトクトの職責である。本ホトクトは……チベットから到来し、清朝皇帝の命に応じて内モンゴルを対象に伝教し、北京、山西、ドロノール、熱河などの各大寺院の印務を掌握し、これらの寺院及び内モンゴル六盟各寺院、各ホトクトおよび僧侶を節制してきた。また八大禪師ホトクト [駐京ホトクト教団のこと] の首長であり、大国師の八十八両の金印を受け取り、ダライラマが南チベットに、パンチェン・エルデニが北チベットに、ジェブツンダムバ・ホトクトが外モンゴルに伝教することを勧導した。これら三仏が入京する際、本ホトクトが皇帝を代表して迎接地点に赴き、北京に迎え入れる。清朝は多くの高僧を派遣し、本ホトクトの招待に伴わせて、国家が宗教を尊重する厚意を表明するのが定例であった。この度、該仏 [パンチェン・エルドニ7世] は北京と連絡し、本ホトクトは直ちに吉林省のジレム盟から北京に赴き、定例を提議したが、政府は [パンチェン・エルドニ7世の迎接を] を蒙蔵院に任せた。後にパンチェン・エルデニ [7世] は太原から本ホトクトに電報を発し、本ホトクトとの会見の後に入京の期を決める旨を伝えた。該仏は定例を知ってい

る。本ホトクトは直ちにこの電報を段執政〔段祺瑞〕に送り、その批准を得て、慰勞專使に任命された。しかし、蒙蔵院の請求を受け、前副總裁〔達壽、呉1986によると、後にグンサンノルブ王自身が加わり、事実上歡迎団を率いることになる〕を專使に、本ホトクトを副使にした。国家の大局を考慮し、本ホトクトは憤懣を抑え、政府の命令に応じ、迎えに赴いた……〔天純1930:74-76〕。

チベット仏教世界の権威であるパンチェン・エルデニ9世は内モンゴル王公にとっても、チャンキヤ・ホトクト7世にとっても、積極的に接近を図る対象であるのはいうまでもない。

この史料が示すように、それに成功したのは蒙蔵院、内モンゴル王公である。パンチェン・エルドニ系統を迎えることにチャンキヤ・ホトクト系統が「主導」的な役割をはたしていた定例が破られ、チャンキヤ・ホトクト7世がこの歡迎団の組成で初めて副使という副次的な地位におかれた。

つまり、この事実は、民国以来、蒙蔵院、内モンゴル王公とチャンキヤ・ホトクト7世の対立をドロノールさらにはチャハル地域全体の寺院の管轄を分けることで維持されていた両側の力のバランスが崩れはじめたことを意味し、しかもそれはチャンキヤ・ホトクト7世にとって不利な展開であった。

善後会議でチャンキヤ・ホトクト7世が自らを「内モンゴルの宗教首長」としたのは、パンチェン・エルデニ9世の迎接をめぐる発生したこのような自らへの不利な展開を挽回する思惑があったのであろう。

1926年8月に、ガンジュールワ・ホトクト5世（アグワンヤンツン代行）は、当時はチャンキヤ・ホトクト7世が在任していたドロノール喇嘛印務処がドロノールの遊牧地や農耕地を開放したと、蒙蔵院に訴えた。そしてドロノール喇嘛印務処を北京喇嘛印務処に合併させ、先述の民国初年のチャハル地域の寺院の分轄の規定を本格的に実施するように請願した。蒙蔵院は直ちにかれの

請願を許可し、それを実施させる命令を下した。

その後、ガンジュールワ・ホトクト5世は、正式にドロノール喇嘛印務処を廃し、二つのラマ印務処を設置し、チャハル左右翼各旗三牧廠の寺院を分割管理させることに従事しはじめた〔天純1930:47-50〕。これは、チャハル地域が近代内モンゴルの一部として再編されるターニングポイントでもある。

それに対して、チャンキヤ・ホトクト7世とバヤンジャルガルは1926年11月までに、北京政府国務院および察哈爾都統官署に何度も異議を提出し、蒙蔵院、内モンゴル王公、およびガンジュールワ・ホトクト5世、アグワンヤンツンを厳しく批判した〔天純1930:46-80〕。

チャンキヤ・ホトクト7世の思惑は、清末以来の宗教改革だけでなく、そして蒙事会議に提示された政教分離の原則を基盤とする宗教政策の方針とも齟齬をきたした。したがって、双方の間に溝が深まる一途であった。そこに内人党が登場したのである。

Ⅲ 内人党の宗教政策と仏教勢力の対応

1920年代における内人党の展開について、すでに別稿〔ハムゴト2016b、ハムゴト2017、ハムゴト2019:6-9〕で詳しく検討している。本章では、簡単に内人党の展開を整理したうえで、その宗教政策と仏教勢力の対応に焦点を当てて考察する。

清朝末期以降のモンゴル社会では、グンサンノルブら王公による新式の学校教育（伝統的には寺院教育、王公府の家塾や私塾）を背景に、新しいエリートとして近代的知識人が登場した。かれらは王公による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、それを社会的不平等や不正義であると批判した。かれらは教育、文化、出版活動など啓蒙主義運動を展開し、王公、仏教勢力など伝統的権威はその批判の的となった。内人党の成立は近代的知識人の活動の一つの到達点である。

かれらは、民衆に対し「指導方法さえ宜しきを

得れば独立して存続する能力を有する」と信じ、「若し王公が指導し得ぬとすれば、王公が去るべきである」という革命的理念を持つようになっていた。1920年代、かれらは外モンゴルからの革命援助を求めた。

しかし、当時、ソ連、コミンテルン、および当時の外モンゴルの一部の指導者は、外モンゴルにおいて急激な「民主化」を進めようとした。そして、王公や仏教勢力の排除をめぐるソ連、コミンテルンとモンゴル人民革命党との対立が内人党まで波及し、実際に内人党を指導したのは急激な「民主化」を重視する人たちであった。かれらのイデオロギー面での影響力の強化のもと、内人党は政治的な姿勢を「反王公」へと調整した。

その意味で内人党の活動は内モンゴル社会に対する「革命」である。とはいえ、こうした性質はソ連、コミンテルン、および外モンゴルの執政政党であるモンゴル人民革命党を指導者とすることによって持たされたというより、もとより近代的知識人の民族主義思想に内含されていた社会革命の構想がそれらの後援を基に内人党のイデオロギーとして浮上し、民衆的な基盤を拡大しながら形成したというのが妥当であろう¹⁵。

内人党は宗教を許容する政策を採り、信教の自由や僧侶への呼びかけを重視していた。1925年末までに、内人党が最初につくった六つの党支部のうち、雍和宮、ドロンノール、オールドス(イケジョー盟)支部は僧侶を中心に組織されたものである[郝2009:76、フスレ2011:44-46]。その中で、雍和宮支部は北京にいるモンゴル人僧侶によるものであるため、本稿では省略する。

内人党ドロンノール支部を仕切っているのは、内モンゴル王公、およびガンジュールワ・ホトクト5世、アグワンヤンツンと激しく衝突するチャンキャ・ホトクト7世の補佐バヤンジャルガルであった。これは、前章でふれているように、内モンゴル王公の宗教政策を批判したチャンキャ・ホトクト7世の請願活動と同時期のできごとである。

ドロンノール支部の成立は、事実上、チャンキャ・ホトクト7世を筆頭とする一部の仏教勢力

が、王公主導の内モンゴルの現体制に批判的である内人党と連絡を強め、その一支部を成すことになったことをものごとっている。

視点を内人党におくと、かれらは「革命」による急激な社会変容を目指し、清末とくに中華民国期に入ってから近代的学校教育の浸透によって成長しつつあるモンゴル社会の知識層を基盤にしていた。かれらは、有力な有識者集団の啓蒙主義的なアプローチから、盟旗改革という上からの改革が持っている漸進主義的な姿勢、とくに王公権利の保存を厳しく批判した。そして、王公の打倒に向けて、王公の盟旗改革の一環である宗教政策に反対するするチャンキャ・ホトクト7世の活動と連動することになった。

この点において、チャンキャ・ホトクト7世と内人党の接近は、盟旗改革に不満を抱き、敵対カテゴリーとしての当局者、すなわち王公に反する利害の集合的主体としての「我々」を形成したといえるだろう。

一方、その成り行きを見れば、オールドス支部は、ドロンノール支部、いわば仏教勢力上層部の思惑を反映するものちがって、当該地域における民衆運動(下層の僧侶を含む)を「革命」的に再組織したものである。

オールドス支部の指導者の一人であり、僧侶のウルジージャルガルは、オールドスの寺院が雍和宮およびドロンノールの寺院に負う経済的負担をなくすことを掲げていた[Atwood2002:486]。内人党の組織内に、仏教勢力の「階級的」衝突が内包されていたのである。

内人党の組織者たちの著書[郭1923a、郭1923b、白1926]や機関紙の*Dotoyadu Mongyol-un arad-un Sedkül*(つけられた中文タイトルは『内蒙国民旬刊』)などをみる限り、外モンゴルにおける王公、仏教勢力を政治の中心から排除する制度改革を積極的に宣伝した。一方、かれらの提唱する信教の自由も原則上、「仏教を信じない自由も保障すべきもの」であった。したがって、その宗教政策の方針は、チャンキャ・ホトクト7世に仏教の危機として危惧された王公主導の宗教政策

とさほど区別されるものではない。

しかし、実際の内人党の支部活動のレベルにおける宗教政策は、内モンゴル社会において依然として大きな影響力をもつチベット仏教に友好的な姿勢で、仏教勢力の上層部の反抗運動だけでなく、下級の仏教勢力によって指導された民衆運動も党の活動に連動させた。この点は従来の先行研究では軽視されてきたが、見逃せない点だとももわれる。

もちろん、従来の仏教勢力もしくは民衆層にも、以上分析したように、それと意図的に結びつきうる主体性があった。

IV おわりに

1920年代における王公主導の盟旗改革は、清代以来に定着したモンゴル社会構造にちなんだものであり、社会そのものの動きであると評価できる。かれらの盟旗改革は王公の伝統権利の保存を前提としているが、漸進的でありながら、基礎社会の伝統から近代への転換を絶えず模索していた。

しかし、盟旗改革を一部の特権者が恩恵にあずかる「貴族」的開化と認識し、それを社会的不平等や不正義であると批判する内人党の主張にも一理がある。民衆運動ひいては内人党の活動もモンゴル社会そのものの動きのもうひとつのすがたである¹⁶。

盟旗改革や内人党の活動によってもたらしたこのような社会変容は、仏教勢力にも波及した。王公主導の盟旗改革の一環である宗教政策は西洋近代由来の政教分離の原則をモンゴル社会に適用させると同時に、旗の行政から一定程度の距離を置いてきた寺領を内化することを課題にした。

一方、内人党は、宗教を許容する政策を採り、信教の自由や僧侶への呼びかけを重視していた。モンゴル社会に対する「革命」のために宗教の影響力を利用しようとしたのである。

このような新たな社会状況に応じて、1920年代の仏教勢力は多様な反応を示した。

アマルチングルト、ガンジュールワ・ホトクト

5世、アグワンヤンツンのように、王公主導の宗教政策に協力的な人物もあれば、チャンキヤ・ホトクト7世、バヤンジャルガルのように、仏教の伝統の維持を主張する人物もいた。

1925年、チャンキヤ・ホトクト7世、バヤンジャルガルは王公との衝突が激化する中で、宗教を許容する政策を採っていた内人党と接近した。他方、ウルジーガルなどによる内人党オルドス支部は、当該地域における民衆運動を「革命」的に再組織したものである。

したがって、内モンゴルの1920年代は、近代化の主導権たるものをめぐって競合する王公、内人党と仏教勢力が、共通の課題を探しつつ、ときに協力し、ときに対立した時代であった、といえよう。

参考文献一覧

史料（和文）

白雲梯（編）1926『蒙古民族自決運動』南満洲鉄道株式会社（南満洲鉄道株式会社庶務部調査課〔編輯、翻訳〕）

史料（中文）

『辺疆政教名詞積義』1933

郭道甫1923 a『蒙古問題』

郭道甫1923 b『新蒙古』

『蒙藏院召集蒙事會議議事録』（中文、モンゴル文）
1924

天純1930『内蒙黄教調査記』南京大功坊徳昌印書館

徐正光（編）2001『民国以来蒙藏重要政策彙編』蒙藏委員会。

札奇斯欽、海爾保羅1983『一位活仏的伝記—末代甘珠爾瓦・呼図克図の自述』連経出版事業公司

中国第二歴史档案馆（編）1985『善後会議』档案出版社

『善後会議公報』1～8期、1925

史料（モンゴル文）

Borjigin Bürinsayin2011 *Touyu bünku-du qadayalaydaju*

bayiy_a begejing-un ündür wang-un ordun-u alban ba nayir-un bičig-ün qayulburi, öbür mongyul-un arad-un keblel-ün qoriy_a.

Dotoyadu Mongyol-un arad-un Sedkül 1925.11-1926.4

和文文献

青木雅浩2009『『境界』を行き交う民族の思いと大國の思惑』ユ・ヒョヂョン、ボルジギン・ブレンサイン編著『境界に生きるモンゴル世界—20世紀における民族と国家』八月書館、pp.277-325

池尻陽子2013『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

石濱裕美子2001『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店

石濱裕美子2011「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」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、pp.218-236

柴田三千雄2001『近代世界と民衆運動』岩波書店

曾田三郎2000「政治的ナショナリズムと地方行政制度の革新」西村成雄編『現代中国の構造変動3 ナショナリズム—歴史からの接近』東京大学出版会、pp.69-98

蘇徳畢力格（孫萌、崔穎麗訳）2018「清朝の対モンゴル政策『因俗施治』の19世紀における遭遇」『北東アジア研究』別冊4:147-162

ハムゴト2016 a「近代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』291:1-23

ハムゴト2016 b「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』12:27-38

ハムゴト2017「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』18:173-186

ハムゴト2018「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』14:34-45

ハムゴト2019「近代内モンゴル民族主義運動における思想と運動—民族主義運動組織化の思想的枠組み」『文明科学研究』14:1-24

ハムゴト2020 a「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」『アジア社会文化研究』21:55-83

ハムゴト2020b「清末民初におけるモンゴル駐京王公たちの活動に関する一考察」『総合科学研究』1:109-124

ハムゴト2021「ドトード・モンゴルからウブル・モンゴルへ—近現代における『内モンゴル』地域概念の形成」『研究中国』13:33-40

ボルジギン・フスレ2011『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

前野利衣2017「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』126(7):1-33

ユ・ヒョヂョン2009『『境界』に生きる『モンゴル世界』』ユ、ボルジギン編著前掲書、pp.3-11

中文文献

陳文鑒1948『班禪大師東來十五年大事録』上海大法輪書局

徳勒格1997「内蒙古喇嘛教發展概述」中国人民政治協商會議内蒙古自治区委員会文史和学习委員会編『内蒙古喇嘛教紀例』内蒙古文史書店、pp.1-29

杜玉梅2012「対九世班禪駐留内地期間幾個重要事件日期的考訂」『世界宗教文化』2012(6):86-90

郝維民（編）2009『内蒙古革命史 新版』人民出版社

胡日查2013『清代蒙古寺院管理体制研究』遼寧民族出版社

胡日查2019『近代内蒙古社会變革中的藏伝仏教』遼寧民族出版社

呉豊培1986「班禪額爾徳尼九世來京的前後」『西南民族学院学報（社会科学版）』1:26-31,43

英文文献

Christopher Atwood 2002. *Young Mongols and Vigilantes in Inner Mongolia's Interregnum Decades, 1911-1931*. Brill

Hamugetu 2019. *The Struggle between Tradition and Modernity in the Early 20th Century of the Tibetan*

Buddhist World: A Case Study of the 7th lCang-skya's Activities 1912-1957, 15th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris) Handout

註記

- ¹ モンゴル国は歴史上、満洲人や漢人により「外モンゴル」と呼ばれてきたが、この呼称には中華帝国としての清の「藩部」、および清を継承した近現代中国の「辺疆」というニュアンスがある。「外モンゴル」、およびその「対」となる「内モンゴル」という表記は、日本語、英語などにも意識されて定着しているが、モンゴル人世界では異なった概念が使われている。この点について、ハムゴト2021を参照のこと。とはいえ、本稿では便宜的に「外モンゴル」、「内モンゴル」と表記する。
- ² 清代のモンゴルは、一般的に以下のように整理する。まず、外藩蒙古と内属蒙古の二つに大別される。外藩蒙古とは、モンゴル王公をジャサグ(旗の首長)とする諸ジャサグ旗を指す。ジャサグは理藩院を経て清朝皇帝により任命され、世襲が認められており、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。外藩蒙古は、さらに内ジャサグと外ジャサグに分けられた。内ジャサグは、ジレム盟、ジョスト盟、ジョーオダ盟、シリンドル盟、オラーンチャブ盟、イケジョーの6盟49旗(民国初期に53旗となる)を指す。外ジャサグとは、ハルハのトシェート・ハン部、セチェン・ハン部、サインノヨン・ハン部、ジャサグト・ハン部の4部89旗、新疆イリ將軍管轄の13旗、青海左右翼2盟29旗、アラシャ旗、エジネ旗などを指す。一方、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に行政の業務を行い、中央より派遣された將軍や都統などに管轄された。チャハル、フルンボイル、帰化城トメド、ブドハなどがこれに当たり、内属蒙古と称された。また、高僧がジャサグを担うシレート・フレなど「喇嘛旗」が7つあった。現在の内モンゴル自治区は、おおむね内ジャサグ6盟、アラシャ、エジネ、チャハル、フルンボイル、ブドハ、帰化城トメド、シレート・フレなどをその範囲とする。
- ³ これについて、本稿は主に『辺疆政教名詞積義』1933、岡2010を参考した。
- ⁴ モンゴル社会の貴族層はタイジやタブナンから構成される。チンギス一族の後裔はタイジと称された。タブナンはチンギス一族の婿とその後裔に与えられた称号である。そのなかで、清以前、部族を率いる地位にあった近縁の王族集団は、清朝から和碩親王、多羅郡王、多羅貝勒、固山貝子、鎮国公、輔国公などの爵位を与えられ、「王公」と称された。以下、王公タイジと総称する場合は、貴族層を指す。
- ⁵ 他方、「盟」は、軍事衝突などを交渉で解決するために開かれていた会議であるチョールガンを、清朝の監督下に慣例化したのである。盟はいくつかの旗をまとめ、清朝皇帝と王公タイジの間に「上意下達」的な役割を果たしていた。
- ⁶ 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」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。ダライラマ政権最盛期の17世紀から18世紀にかけて、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し、チベット仏教に基づく世界、すなわちチベット仏教世界を形成していた。清皇帝は文殊菩薩の化身である菩薩王として振る舞い、その権威が及ぶ領域内におけるチベット仏教の保護や興隆にあたった。チベット仏教世界の展開について、石濱2001を参照のこと。
- ⁷ 度牒は僧侶の証明文書である。
- ⁸ モンゴルにおける「仏教政治」の様態は、僧形の王ダライラマが君臨し、仏教界が世俗を凌ぐ権威を有したチベット社会とちがう。モンゴルでは、仏法が世俗を超える存在であるという思想自体は共有されている。とはいえ、世俗為政者が僧侶を供養する立場にあり、モンゴル王公による「聖俗」支配の維持がかなめであった。
- ⁹ ホトクトは、転生僧、すなわち転生を繰り返して仏法の系統が続く高僧に対するモンゴル語の尊称

である。

- ¹⁰ 一部の人々は、家族や個人の能力などのしだいであるが、旗の官職に就くことで官僚組織に属し、豊かな生活を送ることもできた。
- ¹¹ もちろん、民衆の内部には収入の多寡、社会的威信の高低などで少なからぬ幅が含まれており、そのために相互間に紛争が生じることすらまれではない。民衆の概念について、本稿は柴田2001を参考した。
- ¹² 盟旗改革については、ハムゴト2016a、ハムゴト2018を参照のこと。
- ¹³ とはいえ、チャンキャ・ホトクト7世は、近代化＝世俗化方針の中華民国との間にも矛盾を抱えていたことはいうまでもない。別稿 [Hamugetu2019] で指摘しているように、中華民国期におけるかれの政治運動は、中華民国、内モンゴルそれぞれの世俗主義的な仏教改革に左右されながら、チベット仏教の内部改革を模索する過程でもあった。
- ¹⁴ モンゴル国の1924年憲法は、「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」と述べ、「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日に神聖なる君主であるボグド・ハーン、すなわちジェブツンダンパ8世が死去した。
- ¹⁵ 1925年以降、ソ連、コミンテルンは外モンゴルを中心として、ソ連領のモンゴル人を含んだモンゴル民族解放運動の展開を、ソ連の利益の実現の妨害として見るようになった。したがって、内人党の活動は内モンゴル地域に限定され、さらに、中国国民党、中国共産党による「国民革命」の一翼を担うことになった。これについては、フスレ2011を参照のこと。
- ¹⁶ 実際、1920年代のモンゴル社会は支配層と民衆層の隔たりが今まで以上に拡大し、王公主導の盟旗改革が王公の伝統権利の保存に固執したのも、民衆による反発運動の拡大に危惧した一面がある。