

内モンゴルにおけるチベット仏教の再興に関する研究
—ホルチン地方のチベット仏教寺院に着目して—

歴史民俗資料学研究科
英葡 201770203

論文要旨

改革開放後、宗教政策の緩和により、中国全土で宗教活動が復活された。内モンゴルにおいても、チベット仏教寺院は急速に復興・再活性化され、現在ではほぼ再興されたといえるだろう。歴史的に見ると、モンゴルへのチベット仏教の伝来は、2回にわたり行われた。1回目の伝来は13世紀で、チベット仏教のサキャ派によるものであった。それは主に宮廷や貴族に信奉され、元朝の時期には国家宗教にもなった。元朝の終焉とともに、チベット仏教は衰退の道を辿った。2回目の伝来は、16世紀後半である。アルタン・ハーンによりチベット仏教のゲルク派がモンゴル地域に伝えられた。ゲルク派のラマ僧たちはモンゴルの各地で布教を行い、チベット仏教は急速に広がった。モンゴルの各地で、チベット仏教寺院が建てられ、17世紀にはモンゴル人のほとんどがチベット仏教の信徒になった。それ以降も、チベット仏教は内モンゴルで発展し、次第にモンゴル人に受容されていった。しかし、中華人民共和国の成立後、中国で行われた一連の政治運動により、宗教は「迷信」とされ、すべての宗教活動が禁止された。内モンゴルでも、チベット仏教寺院が破壊され、ラマ僧が還俗させられた。そのため、チベット仏教は大きな打撃を受けた。そして、1980年代に改革開放政策が実施されて以降、チベット仏教は再び復興された。

本論文では、内モンゴル東部地域に位置するホルチン地方を研究対象地として選定した。そして、牧畜地域、半農半牧地域、都市地域という3つの地域にあるチベット仏教寺院を取り上げ、実地調査を行った。その資料を基に、ホルチン地方におけるチベット仏教の再興の現況を明らかにした。さらに、ホルチン・モンゴル人の仏教信仰とその変遷の考察を試みた。

本論文は、序章と結論を含む8つの章から構成されている。全体として、内モンゴルにおけるチベット仏教の歴史的展開の概況、再興の過程、調査地域の状況、事例考察などを行った。

第1章では、内モンゴルにおけるチベット仏教の伝来当初から再興までの歴史的展開を概要した。チベット仏教は、内モンゴルの各地に伝播した後、長い年月をかけ拡大・発展・改革・衰退、そして再興という段階を経過している。

第2章では、内モンゴルにおけるチベット仏教の再興を取り上げた。ここでは、チベット仏教寺院の復興、転生ラマ僧の再認定、内モンゴル仏教協会の復活、チベット仏教学校の設立という4つの内容にまとめ考察を行った。その中でも特に問題としたのは、転生ラマ僧の認定である。現在、内モンゴルにおける転生ラマ僧の転生は認められているものの、その認定は、ほぼ停滞しているのが現状である。

第3章では、内モンゴルの中でも、モンゴル人が集中しているホルチン地方の歴史、現況を概観した。ホルチン・モンゴル人の生業や食生活、年中行事、仏教信仰、民間信仰などを考察した。特に、ホルチン・モンゴル人の祖先信仰と民間信仰の祭祀儀礼の変化を、現地調査によって明らかにした。

第4章から第6章までは調査事例で、3つの地域にある各寺院を事例として取り上げた。また、寺院の内部資料や現地調査を基に、それらの現状の分析や考察を行った。

第4章では、牧畜地区のバンスン・スムを事例として取り上げ、バンスン・スムの歴史や復興プロセス、現状を明らかにした。バンスン・スムの特徴としては、政府に認定された転生ラマ僧の存在、民間のラマ僧医者存在、スム・オポーの存在などが挙げられる。

第5章では、半農半牧地域の三大寺を事例として取り上げた。三大寺は政治運動の影響が少なかった寺院で、現在は文化資源化として開発されている。そのため、これらの寺院の年中行事や法会は復活した状況となっている。その実態を考察し、それらの復活の意味や役割を検討した。

第6章では、都市地域にあるチベット仏教寺院の事例として、大楽林寺を取り上げた。大楽林寺は近年に建てられた寺院で、漢民族の民間信仰とモンゴル人の民間の祭祀儀礼が混在している寺院である。こうした現象は、都市地域における寺院の特徴であり、革新的な現象でもある。

結論では、本研究で明らかになった内容をまとめた。ホルチン地方では、民衆の願い・要望を基に、国家の宗教政策、地域の振興政策などによりチベット仏教寺院は復興された。現在、チベット仏教寺院は地域社会における宗教、医療、経済の中心として大きな役割を果たしている。ただ、寺院には、ラマ僧の減少と知識の低下、宗教活動の簡素化や世俗化などといった問題が存在している。

内モンゴルにおけるチベット仏教の再興に関する研究
 —ホルチン地方のチベット仏教寺院に着目して—

序章.....	1
第1節 問題提起.....	1
第2節 本研究の目的.....	2
第3節 先行研究と本研究の視点.....	2
(1) 先行研究.....	2
(2) 本研究の視点.....	6
第4節 調査地域と研究方法.....	6
(1) 調査地の選定.....	6
(2) 研究方法.....	7
(3) 用語定義.....	8
第5節 論文構成.....	8
第1章 内モンゴルにおけるチベット仏教の概況.....	10
はじめに.....	10
第1節 チベット仏教の伝来と拡大.....	10
(1) チベット仏教の伝来.....	10
(2) チベット仏教の拡大.....	12
第2節 チベット仏教の発展と改革.....	14
(1) チベット仏教の発展.....	14
(2) チベット仏教の改革.....	17
第3節 チベット仏教の衰退.....	26
(1) 「土地改革」運動の影響.....	26
(2) 「文化大革命」の影響.....	27
第4節 内モンゴルにおけるチベット仏教寺院.....	28
(1) 内モンゴル東部地域.....	28
(2) 内モンゴル西部地域.....	29
おわりに.....	31
第2章 内モンゴルにおけるチベット仏教の再興.....	32
はじめに.....	32
第1節 チベット仏教再興の背景.....	32
(1) 宗教に関する公文書.....	33
(2) 内モンゴルにおけるチベット仏教に関する規定.....	35
(3) 宗教に関する行政法規.....	35

第2節	チベット仏教寺院の復興.....	35
第3節	転生ラマ僧の認定.....	37
	(1) 転生ラマ僧とその継承.....	37
	(2) 新転生ラマ僧の認定.....	37
第4節	宗教団体と仏教学校の設立.....	39
	(1) 宗教団体の復活と成立.....	39
	(2) 内モンゴル仏教学校の設立.....	40
	おわりに.....	42
第3章	ホルチン地方の概要.....	43
	はじめに.....	43
第1節	ホルチンの歴史状況.....	43
	(1) ホルチン部族.....	43
	(2) ホルチン地方における漢民族の移住.....	44
第2節	ホルチンの概況.....	45
	(1) 地理的位置、気候.....	45
	(2) 行政単位、人口.....	46
第3節	ホルチン・モンゴル人の日常生活.....	47
	(1) 生業.....	47
	(2) 食生活.....	47
	(3) 年中行事と儀礼食.....	50
第4節	ホルチン人の宗教と信仰.....	53
	(1) 外来宗教.....	53
	(2) シャマニズム.....	54
	(3) 民間信仰.....	55
	おわりに.....	62
第4章	牧畜地域のチベット仏教寺院の復興.....	63
	—ジャロード旗ゲルチョロー・ソモのバンスン・スムを事例に—	
	はじめに.....	63
第1節	調査地の概要.....	63
第2節	ジャロード旗のチベット仏教.....	65
第3節	バンスン・スムの復興プロセス.....	66
	(1) バンスン・スムの歴史的経緯.....	67
	(2) バンスン・スムの復興.....	69
第4節	ジャロード・ゲゲーン.....	72
	(1) 歴代のメイリン・ゲゲーン.....	72
	(2) バンスン・スムのラシボンソグ・ゲゲーン.....	74

第5節	現在のバンスン・スム	75
(1)	建物の配置	75
(2)	スムのラマ僧	77
(3)	管理組織と運営状況	78
(4)	スムの宗教活動	80
第6節	スム・オポー祭祀儀礼	82
(1)	オポー信仰	83
(2)	バンスン・スム・オポーの由来	84
(3)	スム・オポーの祭祀儀礼	85
(4)	スム・オポーの比較考察	90
おわりに		91
第5章	半農半牧地域におけるチベット仏教寺院の復興と修築	93
	ーフレール旗三大寺を事例としてー	
はじめに		93
第1節	調査地の概要	93
第2節	フレール旗のチベット仏教	95
(1)	シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗	95
(2)	フレール旗のチベット仏教寺院	99
第3節	三大寺の概況と復興	103
(1)	三大寺の概況	104
(2)	三大寺の復興	108
第4節	現在の三大寺	111
(1)	ラマ僧の生活	111
(2)	管理組織	112
(3)	経済状況	114
(4)	寺院の年中行事	116
第5節	マニ・ホロルの実態	119
(1)	準備作業	119
(2)	進行スケジュール	120
(3)	読経会	122
(4)	3つの行事	123
第6節	三大寺の社会的機能	126
(1)	宗教活動や文化活動の中心地	126
(2)	地域発展を支える力としての寺院	127
(3)	その他	127
おわりに		128

第6章 都市地域におけるチベット仏教寺院の建立.....	130
—ホルチン区の大楽林寺を事例として—	
はじめに.....	130
第1節 調査地概要.....	130
第2節 大楽林寺の歴史の概要.....	131
(1) 建立の経歴.....	131
(2) 大楽林寺の設立者.....	132
第3節 大楽林寺の現状.....	133
(1) 寺院の建物.....	133
(2) 寺院のラマ僧と職員.....	140
(3) 寺院の管理と運営.....	141
(4) 寺院の宗教活動.....	142
第4節 寺院における集団的火祭祀.....	144
(1) モンゴル人の火の祭祀.....	145
(2) 大楽林寺における火の祭祀.....	146
第5節 大楽林寺の民間信仰.....	149
(1) 胡三太爺廟.....	149
(2) 土地廟.....	150
(3) 黄大仙廟.....	150
(4) 玉皇廟.....	151
おわりに.....	151
終章.....	153
第1節 ホルチン地方におけるチベット仏教寺院の復興現況.....	153
(1) ホルチン地方にチベット仏教寺院の復興の要因.....	153
(2) ホルチン地方のチベット仏教寺院に存在する問題.....	154
(3) 寺院の地域社会における位置付け.....	155
第2節 ホルチン・モンゴル人の仏教信仰とその変遷.....	155
(1) 寺院、ラマ僧に対する態度.....	156
(2) 宗教活動に対する認識.....	156
(3) 供え物に対する意識.....	157
(4) ホルチン・モンゴル人の仏教信仰の変遷.....	157
第3節 今後の課題.....	158
参考文献・資料.....	159

序章

第1節 問題提起

内モンゴルは、チベット仏教世界の一部として存在し、チベット仏教は現在もモンゴル人に信奉されている。モンゴルへのチベット仏教の伝来は、2回にわたり行われた。1回目の伝来は13世紀で、チベット仏教のサキャ派によるものであった。それは主に宮廷や貴族に信奉され、元朝の時期には国家宗教にもなった。元朝の終焉とともに、チベット仏教は衰退の道を辿った。2回目の伝来は、16世紀である。アルタン・ハーンによりチベット仏教のゲルク派がモンゴル地域に伝えられた。ゲルク派のラマ僧たちはモンゴルの各地で布教を行い、広い地域に広がった。それ以降、モンゴルの各地域でチベット仏教寺院が建てられ、モンゴル人のほとんどがチベット仏教の信徒になった。清朝期、特に清朝前期はチベット仏教の最盛期で、内モンゴルに数多くの寺院が建てられた。そして、1家族から必ず1人の男子がラマ僧になるようになった。満州国（1932～1945年）の時期、内モンゴル東部地域のチベット仏教に対し、改革・改造の政策が実施された。だが、当時のモンゴル人は変わらずチベット仏教を篤く信奉していた。1950年代になると、内モンゴルのチベット仏教は、再び衰退期に入った。中国で行われた「土地改革」、「文化大革命」の運動により、宗教は「迷信」とされ、すべての宗教活動が禁止された。内モンゴルにおいては、チベット仏教寺院が破壊され、ラマ僧たちは還俗させられた。だが、1980年代の改革開放後、全国各地の諸宗教は復活のきざしをみせ、宗教活動の場の復興や再建が始まった。内モンゴルにおいては、各地域で宗教活動が復活し、チベット仏教寺院などの宗教活動の場所も再建・復興された。また、地域経済の発展のため、寺院を文化資源化として開発するようになった。そして、寺院の復興に伴い、寺院の年中行事も次第に復活し、転生ラマ僧たちも寺院に戻ってきた。現在では仏教学校が設立され、僧侶の教育が行われている。このように、内モンゴルにおいてチベット仏教の再興が進められてきた。それに加え、モンゴル人の民間信仰、祭祀儀礼も復活してきた。モンゴル人固有の伝統信仰であるシャマニズムも次第に復活し、「ブオー」の宗教的活動も活発化してきたのである。現在、内モンゴルには中国仏教、キリスト教、イスラム教、道教が存在する。そして、それらの宗教活動の場所として寺院や教会が存在する。こうした状況の中でも、チベット仏教はモンゴル人に強く信奉されている。チベット仏教寺院は、モンゴル人の宗教活動の中心としての役割を果たしているといえる。

こうした歴史的経緯からは、次のような課題が見えてくる。

- ① 改革開放後、内モンゴルにおけるチベット仏教が再興された理由は何か。
- ② チベット仏教寺院ではどのような活動が行われているか。その意味は何か。
- ③ モンゴル人がチベット仏教を信奉する理由は何か。また、どのような意識をもっているのか。

本論文では、こうした課題の解決を試みたい。

第2節 本研究の目的

内モンゴルにおけるチベット仏教寺院は、地域の人々の日常生活や精神生活に不可欠な存在であった。しかし、1950～1980年代の約30年間、内モンゴルの各地域における諸宗教活動は禁止されていた。ところが、1980年代の改革開放の時代を迎えると、各地域の寺院は復興し、宗教活動も復活した。

本論文では、内モンゴル東部地域にあるホルチン地方のチベット仏教寺院を事例に、3つの地域にある寺院を研究対象とした。特に改革開放後を中心に、考察を行っていく。

まず、内モンゴルにおけるチベット仏教史や寺院史を概要し、現在におけるチベット仏教の再興の現状を究明する。次に、内モンゴルのチベット仏教寺院の復興経緯や再建状況を明らかにする。具体的には、寺院において復活された年中行事や法会などの実態を考察し、それらの意味や役割を検討する。最後に、3つの地域にあるチベット仏教寺院を比較し、それぞれの地域性、特徴、位置付けを究明する。そして、牧民、農民、都市人などモンゴル人の仏教信仰の変遷をたどる。

第3節 先行研究と本研究の視点

(1) 先行研究

内モンゴルにおけるチベット仏教と寺院に関する先行研究を、2つの時期に分けて述べていく。1つの時期は早期の研究で、中華人民共和国成立前（1949年以前）の内モンゴルのチベット仏教に関する先行研究である。もう1つの時期は現在の研究で、中華人民共和国成立以降から現在までの時期の研究である。この2つの時期における内モンゴルのチベット仏教と寺院に関する先行研究を整理し、本研究の位置づけを述べたい。

①早期の内モンゴルにおけるチベット仏教と寺院に関する研究

清朝前期から、内モンゴルにおけるチベット仏教は急速に普及し、各地にチベット仏教寺院が建てられた。ここでは、清朝時代と清朝以降に分け、その関連研究を見ておこう。

清朝時代の研究—清朝時代、チベット仏教に関する研究は盛んに行われ、数多くの研究が存在する。ここで、特に取り上げるのは、ホルチャ（2009、2013）『清代内モンゴル地区寺院経済研究』、『清代蒙古寺廟管理体制研究』の研究である。『清代内モンゴル地区寺院経済研究』では、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院の経済構造を3つの種類に分けて論じられている。第1は、寺院の土地とその生産・経営の方式である。第2は、寺院のシャビナル（寺院の属民）の生活の状況である。第3は、寺院の収支とその管理類型である。寺院はモンゴル社会において経済の中心地であった。それはモンゴル地区の定期市を発生させ、その発展を促す役割を果たしたと指摘している。また、『清代蒙古寺廟管理体制研究』では、モンゴルの各地域のチベット仏教寺院を紹介し、寺院の管理体制を大きく内部管理体制と外部管理体制に分けている。内部管理体制は寺院の管理組織構造で、外部管理体制は清朝政府の寺院とラマ僧に対する行政管理と立法管理制度である。ホルチャによるこの2つの研究は、清

朝時代の内モンゴルにおけるチベット仏教寺院の経済と管理体制に関わる系統的研究である。現在の寺院の研究に、欠かせない研究といえる。

このほか、張羽新（1988）『清政府と喇嘛教』の研究を挙げることができる。張羽新は、まず清朝とチベット仏教の関わりや、チベットとモンゴルの関わりを述べた後、主に『大清会典』などの史料に記載されているチベット仏教の寺院、ラマ僧に関する規定を紹介している。その研究は清朝、チベット、モンゴルとの関わりや、チベット仏教政策の把握の基礎となる研究である。

清朝以降の研究—清朝の終焉後、多くの海外研究者が中国を訪れた。彼らは内モンゴル草原付近まで行き、調査を行っている。その代表的研究としては、橋本光宝（1942）『蒙古の喇嘛教』、梅棹忠夫（1990）『梅棹忠夫著作集』第2巻『モンゴル研究』、トゥチ（イタリア）とワルター・ハイシッヒ（ドイツ）（1989）『西藏と蒙古の宗教』¹が挙げられる。これらの研究者は、内モンゴル地域を徒歩で回りながら、調査研究を行ったという。こうした研究は、20世紀初頭における内モンゴルのオールドス、ポート、シリソルなど西部地域を中心に行われたものである。当時のモンゴル社会におけるチベット仏教について、研究者のそれぞれの視点から論じられている。次に、これらの各研究をみていく。

橋本光宝は、昭和8～11（1933～1936）年にかけて、内モンゴル包頭のバトハラグ（百灵廟）に留学した。そして、内モンゴルにおけるチベット仏教について、多方面にわたって調査を行った。橋本は、モンゴルへのチベット仏教の伝来や、チベット仏教の分派、モンゴルの二大転生ラマ僧などについて述べている。さらに、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院の建築、仏殿の仏像、荘厳具、楽器、年中行事、ラマ僧の種類などについても具体的に記述している。寺院の年中行事では、特にバトハラグ（百灵廟）の事例を挙げ、詳細に記している。また、寺院の荘厳具、楽器の名称をモンゴル語、日本語、チベット語で表記している。この研究は、チベット仏教寺院の研究や調査に必要な、多くの基礎的知識を提供するものである。内モンゴルにおけるチベット仏教の研究において、貴重な文献資料といえる。

梅棹忠夫は、1945年夏から1946年夏までの1年間、内モンゴルの中西部地帯を中心とした牧畜社会でフィールド・ワークを行った。梅棹は、チベット仏教寺院がモンゴルの遊牧社会で果たす役割と、その意義について論じている。当時、寺院の存在がモンゴル社会の生産力低下を招き、モンゴル人の人口増加を抑えているという考えもあった。梅棹はこれに対し、寺院におけるラマ僧の生活実態から反論したのである。彼は実地調査から、当時のラマ僧の生活の在り方や、寺院の存在意義を明確にした。その研究成果や方法は、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院の現地調査の1つの模範ともなるだろう。

ワルター・ハイシッヒの研究は、内モンゴルに伝来したチベット仏教が、モンゴル人の民間信仰に与えた影響に注目したものである。その影響を、チベット仏教とシャマニズムの関

¹ トゥチ（イタリア）・ワルター・ハイシッヒ（ドイツ）編『西藏と蒙古の宗教』では、トゥチが前半で西藏の宗教について、ワルター・ハイシッヒが後半で蒙古の宗教について記している。ここでは、ワルター・ハイシッヒが述べた蒙古の宗教を先行研究として取り上げた。

連から記述している。また、モンゴル人の固有宗教と民間信仰を詳細に紹介し、チベット仏教の影響や仏教との習合を論じている。彼によれば、モンゴル人の固有の宗教思想はチベット仏教に強く影響されたものの、山や水、オボーに対する信仰は影響を受けず、そのまま伝承されたとされる（ワルター・ハイシッヒ 1989）。この研究は、モンゴル人の宗教と信仰の関係を明らかにした研究であるといえる。

一方、チベット仏教寺院に関する研究には、長尾雅人（1987）『蒙古ラマ廟記』、『蒙古学問寺』（1992）の研究が挙げられる。長尾は、1943年に内モンゴル西部地域を訪れ、チベット仏教寺院を中心に現地調査を行った。長尾は、「内蒙古の調査なり研究なりはいろいろ行われたけれども、その文化の中心をなすラマ教やラマ廟を特に目標とし、多少の専門の知識の準備の下にこれらを観察しようとしたものは、あまり多く発表されていない」（長尾1987）と述べている。これが、この調査の1つの理由であった。この研究では、内モンゴルにおけるチベット仏教と寺院が文化の中心であると位置付けられている。『蒙古ラマ廟記』は、5月24日から9月30日までの内モンゴルで見聞したことを、日記の形で記録したものである。その寺院に対する考察の内容は、『蒙古学問寺』に記されている。長尾は、学問寺としての貝子廟（シリングルにある）と五当召（包頭にある）の学問の内容・方法・教科書を詳しく紹介している。また、寺院の建築様式、生活形態、年中行事、尊像についても深く詳細な記述を行っている。その中に、五当召のマニ・ホロル（法会）に対する調査の記録がある。それは現在、寺院で行われているマニ・ホロルの調査・研究には、非常に重要な研究である。そして、また、当時のラマ僧や寺院のさまざまな写真なども豊富で、貴重な参考資料となっている。

早期の研究にはこれらの著作のほか、雑誌、新聞資料などの資料が国内、国外に多く存在する。日本には、内モンゴルにおけるチベット仏教に関する調査報告や新聞、刊行などの資料が残されている。具体的な例を挙げると、日本の外交史料館、防衛研究所に満州国時代の一次資料と中国語版の「盛京時報」新聞が保存されている。また、モンゴル語版の「フフ・トク」新聞と、「セトグル」、「シン・セトグル」などモンゴル語の刊行物が大阪大学に保存されている。これらの資料には、満州国時代の宗教事情、民間生活、政治経済などが記載され、貴重な資料となっている。そこには、内モンゴルにおけるチベット仏教に関する情報が多く記載されている。そこから、当時の内モンゴルのチベット仏教の状況や、内モンゴルと日本との間の仏教交流などについて知ることができる。

②現在の内モンゴルにおけるチベット仏教と寺院に関する研究

まず、徳勒格（1998）『内蒙古喇嘛教史』、徳勒格、乌云高娃（2004）『内蒙古喇嘛教近現代史』、バヤンサン（2008）『モンゴルの仏教』、の研究が挙げられる。これらの研究は、内モンゴルにおけるチベット仏教の歴史的経緯を記述し、仏教や寺院についてさまざまな視点から取り上げている。

徳勒格は、チベット仏教のモンゴル伝来から1990年代までの内モンゴルにおけるチベッ

ト仏教の歴史的変遷を記述し、チベット仏教について詳しく紹介している。内モンゴルの各地域における寺院の名称や建設時期、ラマ僧の数などについては特に詳細な記録となっている。現時点での、内モンゴルにおけるチベット仏教に関する最大の参考資料である。徳勒格のもう1つの研究である『内蒙古喇嘛教近現代史』（烏云高娃と共著）は、『内蒙古喇嘛教史』の内容に加筆されたものである。ここでは、中華人民共和国成立以降に内モンゴルで行われた一連の社会運動について客観的に説明し、この時期のチベット仏教を紹介している。だが、その内容は学術的視点を欠いているように思われる。

バヤンサンは、チベット仏教の伝来と宗派について述べた後、黄教（内モンゴルのチベット仏教）の寺院、仏像、経典、法会、仏教習俗、仏教行事など内モンゴルにおけるチベット仏教の歴史と仏教民俗をモンゴル語で紹介している。チベット仏教についてモンゴル語の研究では、欠かせない資料といえる。

次に、唐吉思（2007, 2010）の『藏伝仏教与蒙古族文化』、『蒙古族仏教文化調査研究』と、嘉木揚凱朝（2009）の『中国蒙古族地区仏教文化』を取り上げよう。これらは、文化人類学の視点から、モンゴル人が居住する地区の仏教文化について調査した研究である。唐吉思の『藏伝仏教与蒙古族文化』は、チベットとモンゴルの関わりや、チベット仏教とモンゴルの政治の関係を論述している。さらに、チベット仏教がモンゴル文化に与えた影響について多方面から論じている。嘉木揚凱朝は、チベット仏教文化は現代モンゴル人の生存様態とモンゴル文化の基本精神に影響を与えていると指摘している。この研究は、理論的なもので、調査事例の記載はない。嘉木揚凱朝は、主に元、明、清朝の時代のモンゴル地におけるチベット仏教文化を研究対象としている。具体的には、内モンゴルの東部地域とシリングル地域におけるチベット仏教寺院を取り上げている。また、赤峰市の梵宗寺の調査事例も加えている。嘉木揚凱朝は、モンゴル地区における寺院の管理は、当該地域の民衆の生活水準、文化素質と大きな関係があるとし、モンゴル地区の寺院文化や管理教育をさらに研究すべきであると主張する。一方、唐吉思『蒙古族仏教文化調査研究』は、モンゴル民族が居住する地区の寺院で行った調査研究である。この研究は前の研究『藏伝仏教与蒙古族文化』の成果に加筆し、その内容を充実させたものである。唐吉思は、青海省海西州モンゴル族村落と、新疆精河县モンゴル族地区において、実地調査を行い、これら地域のモンゴル人のチベット仏教の信教状況について考察した。また、内モンゴル地域や、ほかのモンゴル地区における88か所の寺院の現状についても調査報告している。これは、改革開放以降、寺院が復興した後に行われた全面的な比較実地調査である。

近現代の研究としては、宝貴貞（2008）『近現代蒙古族宗教信仰的演变』と、ホルチャ（2019）『近代内蒙古社会变革中的藏伝仏教』が挙げられる。宝貴貞は、清朝時代から改革開放までの内モンゴルの宗教を取り上げ、その中でも、特にチベット仏教を中心に論じている。また、現在の内モンゴルの宗教状況についても言及している。ホルチャは、社会学の視点から、近代の内モンゴルにおけるチベット仏教の変容を論述している。ホルチャは、近代の内モンゴルへ漢人の移住により、内モンゴルに漢民族が信仰する「神仙廟」が建てられ、チベット

仏教に打撃を与えたと指摘する。

最後に、喬吉（1994）『内モンゴル寺廟』の研究を取り上げよう。喬吉は、内モンゴルにおけるチベットの伝来、発展を記述し、内モンゴルにおいて現存する寺院を紹介している。また、寺院の建築と神像についても簡単な言及がある。

近年にも、チベット仏教寺院に関するいくつかの学術論文が出されている。それらの論文は、主に歴史学、宗教学、建築学などの視点からの研究である。また、根敦阿斯尔（2011、2014）は、チベット仏教寺院の年中行事を中心に取り上げ、カンデル（2011）、白莉莉（2015）は、チベット仏教寺院の復興と社会的機能の変化について論じている。この3人の研究の調査地域は、内モンゴルの東北地域と西部地域である。

こうした先行研究を見ると、内モンゴル東部地域におけるチベット仏教寺院に関する研究が極めて少ないことがわかる。

（2）本研究の視点

ここでは、先行研究の問題点を整理し、本研究の視点を明らかにする。先行研究の問題点としては次の3点が挙げられる。

① これまでの研究は、主に宗教学、歴史学、建築学などの視点からなされたものである。近年では、文化人類学や社会学など新たな視点からの研究も行われているものの、仏教民俗学の視点からの研究は不十分である。

② 調査による寺院の法事や年中行事、民間信仰の祭祀儀礼との関わりなどの記録が不十分である。これまでの先行研究には、寺院の歴史的変遷を主題とした研究が多く見られる。現在の調査研究においても寺院の現状は多く紹介されているものの、法会や年中行事に関する調査記録は極めて少ない。

③ これまでの調査研究は、主に西部地域を中心に行われており、調査地域も限られている。早期の研究でも、現在の研究でも、東部地域の寺院に対する調査研究は少ない。特に小規模の寺院に関する研究は、ほとんど見られない。

こうした問題点を踏まえ、本論文は仏教民俗学という視点を中心に据え、考察を進めていく。具体的には、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院の年中行事や法会などがもつ意義や役割について検討する。現在、寺院ではチベット仏教とモンゴル人の民間信仰が習合したといわれるオポー祭祀や火の祭祀が行われている。これらの祭祀儀礼の実態や特徴についても考察していく。

第4節 調査地域と研究方法

（1）調査地の選定

本研究の調査地として、内モンゴルの東部ホルチンにある、特徴の異なる3地域を選んだ。それは、牧畜地域であるジャロード旗ゲルチョロー・ソム、半農業半牧畜地域であるフレー旗、都市地域であるホルチン区の3地域である。

①ジャロード旗ゲルチョロー・ソム

ジャロード旗は通遼市の西北部にあり、ゲルチョロー・ソムは旗の北部に位置する。そこは牧畜地域となっており、モンゴル人が集住している地区である。ゲルチョロー・ソムのモンゴル人は総人口の89%で、非常に多くの割合を占めている。この地区の人々はモンゴル族の伝統的な生活をしており、通遼市において遊牧文化が残っている唯一の地域である。このように、ゲルチョロー・ソムは牧畜地域で、遊牧文化を色濃く残しているという特徴を持っている。また、ジャロード旗のチベット仏教寺院には、昔から現在まで転生ラマという存在がある。これがもう1つの特徴である。

②フレー旗

フレー旗は、通遼市の西南部に位置する。旗政府があるフレー鎮は同旗の政治、経済、文化の中心地である。ここは「中国歴史文化名鎮」という別名も持っている。フレー鎮のモンゴル人は総人口の61%を占め、モンゴル人が比較的多い地域である。かつてのフレー地方は、戦いの場所であった。16世紀後半に、チベット仏教の布教者たちは西部地域から東部地域へと布教に回り、フレー地方にやってきた。その後、フレー地方はチベット仏教の中心地となり、チベット仏教寺院が建てられた。そのため、この地域にモンゴルの人々が集まるようになった。彼らは寺院の属民になり、フレーラマ旗が設置されたのである。つまり、フレー旗はチベット仏教に由来する旗であるといえる。仏教文化が色濃く残る地域で、これがこの地域の特徴となっている。近現代になると、フレー地域の人々の生業は、伝統的な遊牧から農業へと変化した。すなわち、半農業半牧畜地域になったのである。こうした半農半牧地域であることが、フレー旗の大きな特徴の1つである。

③ホルチン区

ホルチン区は通遼市の中部に位置する市級区で、通遼市の市政府の所在地である。通遼市の政治・経済・文化・教育・医療・交通などの中心となっている。ホルチン区には、大学や専門学校、高校があり、病院や様々な医療機関もある。このように、ホルチン区には学生やサラリーマンが多く、比較的教育的を受けた学歴のある人々が集まった地域であるといえる。さらに、チベット仏教寺院や中国仏教寺院、キリスト教教会などが併存している地域でもある。こうした地域の特徴から、この地域を調査地区として選定した。

(2) 研究方法

①文献資料

まず、本研究で行ったことは、関連する資料を収集するため、地域の档案馆で資料を探すことであった。内モンゴルでは、政府がチベット仏教や寺院に関連するすべての公文書を档案馆で保管している。档案馆には、寺院の復興に関する公文書が多く存在する。また、日本に所蔵されている新聞、雑誌も収集し研究に役立てた。

②実地調査

現地での調査方法として、まず各寺院のスム集まり、年中行事、法会などを観察することから始めた。次に、寺院のラマ僧たちに対する聞き取り調査を行った。さらに、寺院に来る信者や民衆に聞き取り調査やアンケート調査も実施した。方法的には、聞き書き調査が中心となった。また、ネットや携帯電話による調査を行い、調査の補充とした。

(3)用語定義

最初に内モンゴルに伝来した仏教は、チベット仏教のゲルク派で、その創始者はツォンカバである。ゲルク派のラマ僧は、黄色の帽子をかぶるため、モンゴル人は彼らを「シラン・シャシン」(黄教)と呼んだ。また、ツォンカバには「ラマ・バグシ」という尊称があったため、その仏教は「ラマ教」ともいわれた(フルレシャ 2010)。しかし近年、学術的には、内モンゴルのラマ教に替わって「チベット仏教」という名称を使用することが多くなった。日本における以前の研究では「ラマ教」という語が、普通に使われていた。だが、チベット研究が成熟していくにつれ、「チベット仏教」という名称になったとされる。本論文では、「内モンゴルにおけるチベット仏教」という名称を使用する。

また、チベット仏教寺院のことをラマ廟と呼び、モンゴル語では「スム」という。本論文では、基本的に「チベット仏教寺院」という名称を使うが、固有名詞や聞き取り調査では、そのまま「スム」と使う場合もある。さらに、チベット仏教の「活仏」という名称を改め「転生ラマ僧」という名称を用いることとする。また、「ゲゲーン」というモンゴル語の表現も使用することがある。あらかじめお断りしておく。

第5節 論文構成

本論文は、序章と終章を含め8章で構成される。

第1章では、内モンゴルにおけるチベット仏教について記述する。モンゴルへのチベット仏教の伝来は、13世紀と16世紀の2回にわたり行われた。内モンゴル地方には、16世紀末期に正式に伝えられた。チベット仏教が内モンゴルの各地に伝播した後、長い時間をかけ拡大・発展・改革・衰退、そして再生という段階を経た。本章では、チベット仏教の伝来から再生までの歴史的展開を概要する。また、チベット仏教寺院史を整理し、内モンゴルにおける寺院の分布とその特徴を明確にする。

第2章では、内モンゴルにおけるチベット仏教の現状を述べ、内モンゴルのチベット仏教の再興の過程で果たした転生ラマ僧(活仏)の役割や、ラマ僧に対する教育について検討する。1980年以降の改革開放後、内モンゴルではチベット仏教の再興が進められてきた。そこでは、チベット仏教寺院の復興や、チベット仏教学校の設立、転生ラマ僧の再認定などが行われたのである。

第3章では、多くのモンゴル人が居住するホルチン地方の概要をまとめ、その歴史、現況を概観する。また、ホルチン・モンゴル人の生業や食生活、年中行事、信教状況、民間信仰

を考察する。さらに、実地調査の結果を基に、モンゴル人の祖先信仰や民間信仰の伝承と変化を明らかにする。

第4章から第6章までは、調査事例である。3つの地域にある各寺院を、事例として取り上げる。また、寺院の内部資料や実地調査を基に、分析や考察を行う。

第4章「牧畜地域のチベット仏教寺院の復興」では、バンスン・スム（板子廟）を事例として取り上げる。ここでは、バンスン・スムの歴史や復興プロセス、さらに現状について述べる。その上で、バンスン・スムの転生ラマ僧（活仏）の経歴とその役割を検討する。また、チベット仏教の影響を受けてつくられたスム・オポー（寺院のオポー）の由来と復活を明らかにする。さらに、スム・オポーの比較考察を行い、その祭祀儀礼にはどのような特徴が見られるのかを検討する。

第5章「半農半牧地域のチベット仏教寺院の復興と増築」では、フレイ旗の三大寺を事例として取り上げる。チベット仏教に由来するフレイ旗は、かつてのラマ旗で、「政教合一」制度が行われていた旗である。ここではまず、フレイ旗とフレイ旗の仏教の歴史を概観する。次に、三大寺の復興の経緯と現状を明らかにし、文化資源化として開発された三大寺の現代社会における位置付けや社会的機能を検討する。最後に、三大寺の年中行事の実態を考察し、それらの復活の意味や役割を検討する。

第6章「都市地域のチベット仏教寺院の再生」では、大楽林寺を事例とする。大楽林寺は近年に建てられた寺院である。まず、この寺院の建立の背景や人物について紹介し、その現状を考察する。現在、都市の寺院では、火の祭祀が行われている。また、寺院には、漢民族の民間信仰の神仙廟が存在する。ここでは、こうした都市において新たに建てられた寺院の特徴や改革について検討し、それが現代社会において、どのように位置付けられるのかを究明する。

終章では、本論文の結論と今後の課題を述べる。

第1章 内モンゴルにおけるチベット仏教の概況

はじめに

仏教は紀元前5～6世紀にインドで発生した宗教である。7世紀ごろにチベットに伝えられ、長い期間を経てチベット式の仏教へと発展した。その後、チベット仏教はモンゴル地方やほかの地方に伝えられ、独特の民族性や地域性をもつようになった。モンゴルには、13世紀に伝えられた。モンゴルで最初にチベット仏教と接触したのは、チンギス・ハーンである。チンギス・ハーンとチベット仏教サキャ派の高僧の間に親書の交換があったという説もある。しかし、モンゴルに正式に伝来したのはチンギス・ハーンの孫ゴダン・ハーン（1206-1251）の時期であった。ゴダン・ハーンは、サキャ派の第四祖サキャ・パンディタ（1182-1251）をモンゴルに招請し、モンゴルで仏法を高揚した。また、フビライ・ハーン（1260-1294）は、チベット仏教サキャ派の高僧パクパ（サキャ・パンディタの甥）をモンゴルに招請した。彼に国師号を贈り、帝師に任じた。フビライ・ハーンの時期にチベット仏教はモンゴル帝国の国教になり、主に王侯貴族らの間で信奉された。だが、モンゴル元朝帝国の終結に伴い、チベット仏教は衰微の一途をたどった。その後、モンゴルにおけるチベット仏教は200年以上にわたり低迷期となった。明朝になると、チベット仏教は、再びモンゴル地方に伝えられた。この時に伝来した宗派は、チベット仏教のゲルク派であった。これを内モンゴルのトゥメト部落の長であったアルタン・ハーンが受け入れたのである。

それ以降、チベット仏教はモンゴル地方に急速に広まり、民衆化していった。言い換えれば、アルタン・ハーン以後、内モンゴルの各地にチベット仏教のゲルク派が普及し、モンゴル人はその篤い信徒になったのである。そのチベット仏教は現在でも存在し、モンゴルの人々に信奉されている。

本章では、内モンゴルにチベット仏教が伝来した時期から現在までのチベット仏教の歴史的発展を概要する。その中でも、特に内モンゴルにおいてチベット仏教が再生した背景や要因を明らかにしていく。

第1節 チベット仏教の伝来と拡大

内モンゴルにチベット仏教が伝来してから、布教者によりその勢力は次第に拡大されてきた。ここでは、内モンゴルに伝えられたチベット仏教と、その勢力の拡大について述べていく。

（1）チベット仏教の伝来

内モンゴルにおけるチベット仏教の起源は、オルドス部のホトクタイ・セチェン・ホンタイジ（Qutugtai secen qongtaiji）²とチベット仏教のゲルク派との交流であった。1566年、

² ホトクタイ・セチェン・ホンタイジはアルタン・ハーンの兄で、オルドス部の開祖であるグンビリクメルゲンジン（Gün bilig mergen jinong）の孫である。

ホトクタイ・セチェン・ホンタイジは東北チベットに遠征した。その際、「もし我に従うならば、我等はこの教えに従わん」とチベット仏教の代表者に伝えたという（佐藤長 1983：80）。「この教え」とは、チベット仏教のゲルク派の教えである。こうして、東北チベットはモンゴルに帰順することになった。ホトクタイ・セチェン・ホンタイジは、モンゴルに帰る際、チベットから3人のラマ僧³を連れて帰ったという。それ以降、オルドス部のホトクタイ・セチェン・ホンタイジはチベット仏教の信者になった。その後、1573年にアルタン・ハーン（1507-1582）は再びチベットに遠征した。その際にも、多くのチベット人捕虜をモンゴルに連行してきたという。その中に、チベット仏教のアリク（Ari）（アシン・ラマともいう）というラマ僧がいた。このアリク・ラマ僧は、アルタン・ハーンにチベット仏教の教義を教えたとされる。このように、アリク・ラマ僧の感化やホトクタイ・セチェン・ホンタイジの影響でアルタン・ハーンは仏教を信奉するようになった。その後、1574年にアルタン・ハーンは、チベット仏教のソナム・ギャムツォ（ダライ・ラマ三世）に迎請の使節を派遣した。同時に、青海のチャブチャル（Chab chiyal）（現在の海南共和国の所在地）に寺院を建立させた。この寺院は1576年に竣工し、チャブチャル廟となった。その後、チャブチャル廟に明朝から「仰華寺」という寺額が与えられた。仰華寺は中国語で「大乘法輪寺」という。また、同年10月にアルタン・ハーンはチベットに2回目の使節を派遣した。そして、翌年の1577年にアルタン・ハーンとソナム・ギャムツォは、青海のチャブチャル廟で会見した。これが、歴史上「青海会見」といわれるものである。その際、アルタン・ハーンは、ソナム・ギャムツォの名にちなんだ尊称として「オチルダラ・サイン・チョクトゥ・ブヤントゥ・ダライ」（「持金剛仏にして善なる輝く福德の海」の意）という称号を贈った。これ以降、ソナム・ギャムツォとその系譜は「ダライ・ラマ」として知られるようになった（池尻陽子 2013：4）。また、反対にソナム・ギャムツォからアルタン・ハーンには「法王大梵天」の称号が贈られたという。ソナム・ギャムツォは、ここに初めてダライ・ラマと呼ばれるようになった。彼は一般に「ダライ・ラマ三世」と称され、その前世とされる2人に遡って「ダライ・ラマ」の称号が贈られたのである。ダライ・ラマ三世はアルタン・ハーンと青海で会見した後、チベットに帰った。そして、トンコル・チョルジ＝ユンテギャムツォ（トンコル・ホトクト二世）というラマ僧を自分の代理としてアルタン・ハーンの下に留めることにした。トンコル・チョルジは、アルタン・ハーンから「マンジュシュリー・ホトクト」（トンコル・ホトクトともいう）という称号を受け、トゥメトを中心に布教した。こうして、チベット仏教のゲルク派は、内モンゴル地方に流布するようになった。

アルタン・ハーンは、フフホトを拠点に仏教の興隆に努めた。1581年にアルタン・ハーンは没した。翌年、彼の子はトメット部のハーンになった。1586年にダライ・ラマ三世は新しいハーンの招請を受け、帰化城に至った。そのため、チベット仏教ゲルク派の教えは、

³ チベットからの3人のラマ僧とは、ラルギン・ラマ(Blargin lama)、アストクサインバンディ(Astor sayin bandi)、アストクワジルトンミサンガスバ(Astor wajir tonmi sangrasba)である。

モンゴルの地にさらに広がることになった。ダライ・ラマ三世は、常に布教のために各地を旅した。特に後半生には青海省やモンゴルなど、従来の高僧らが行くことのなかった場所まで行き、その教えを広めた。一方、モンゴルのチャハル、ハラチン、ハルハなど部の王やホンタイジ（モンゴルの貴族の称号）は帰化城を訪れ、ダライ・ラマ三世を礼拝したり、贈物を捧げたりした。さらにダライ・ラマ三世を各部へ招待することもあった。このように、当時のダライ・ラマ三世の影響は大きく、チベット仏教は各地に拡大していったのである。

（2）チベット仏教の拡大

ダライ・ラマ三世による布教活動に伴い、チベット仏教は次第にモンゴルに広まっていった。1588年、ダライ・ラマ三世はモンゴルで入寂した。翌年にダライ・ラマ四世（1589-1616）がアルタン・ハーンの孫の子に転生し、「ユンテン・ギャムツォ」と名づけられた。彼は唯一のモンゴル人のダライ・ラマである。ダライ・ラマがモンゴル人に転生したことにより、チベット仏教は一層モンゴルの地に拡大していった。また、当時のチベット人ラマ僧による布教もチベット仏教の拡大に大きな役割を果たしていた。モンゴルにチベット仏教が伝来して以降、チベットから多くのラマ僧がモンゴルに入った。彼らは、モンゴルの各地で布教活動を行ったのである。

チベット仏教が内モンゴルに伝えられた当初、伝播の中心はトゥメト、オールドスヤフフホトなどの内モンゴル西部地域であった。青海会見の後、アルタン・ハーンと共にモンゴルにきたトンコル・ホトグトはトゥメトを中心に布教していた。彼はダライ・ラマ三世の代理であった。当時、トゥメト部においてチベット仏教には危機が発生していたのだが、その危機を救ったのはトンコル・ホトグトであった。また、アルタン・ハーンが病気にかかり、危篤に陥ったときにも、トンコル・ホトグトがそれを治したという（喬吉 2013：6）。これらの出来事を知り、トゥメトのモンゴルの人々はチベット仏教を熱心に信仰するようになった。トンコル・ホトグトはアルタン・ハーンの病気を治療したことから、彼が医薬に精通していたことがわかる。また、徳勒格によれば、トンコル・ホトグトはトゥメトからチベットに帰った後、再びダライ・ラマ三世の代理としてモンゴルのチャハル部やハルハを訪れ、布教したという。このように、トンコル・ホトグトは、モンゴルにおけるチベット仏教の伝来や伝播に重要な役割を果たしたのである。もう1人の重要な布教者は、ダライ・ラマ四世の代理であるメイダリ・ホトクトであった。1602年に、ダライ・ラマ四世はチベットに迎請された後、ラマ僧のグンカニンボ（Kunga ningbu）に「メイダリ」という称号を贈った。そして、彼を自分の代理としてフフホトに派遣したという。その後、彼は「マイダリ・ホトクト」と呼ばれ、内モンゴルで布教を行っている。1604年にトゥメトのメイダイ・ジョ⁴に住

⁴ アルタン・ハーンにより建てられた城である。1606年にアルタン・ハーンの孫の妻がメイダイ・ジョを修繕し、中に弥勒菩薩像をつくった。そして、メイダリ・ホトクトに開眼儀式を行ってもらったという。その後、メイダリ・ホトクトはメイダイ・ジョに住み、メイダイ・ジョは寺と城の機能を兼備するようになった。

んだという。また、1614年にはオールドス地方を訪れ、布教を行った。徳勒格によれば、清朝になると、彼はトゥメト左翼部に従い、内モンゴル東部へ移住したという。そして、東部地方に寺院を建てた。その寺院が、ホルチン地方のフレー旗のメイダリ・ゲゲーン廟（寿因寺）である。この寺院は土地改革により破壊され、現在復興中である。内モンゴル西部の布教においても1人の重要な人物は、フフホトのシレート・ホトクト一世（シレート・ジョのホトクト）である。彼はダライ・ラマ三世の高弟で、1586年にダライ・ラマ三世と共にフフホトで布教を行った。また、ダライ・ラマ三世は遺言で、ダライ・ラマ四世をみつけるよう彼に言い渡している。シレート・ホトクト一世は、見つけ出したダライ・ラマ四世に經典を伝授し、宗教の啓蒙的な先生になったという。そのため、モンゴルの人々から「ウリルゲ・ラマ」（扶育者との意）と呼ばれるようになった（徳勒格 1998：329）。シレート・ホトクト一世はモンゴル語、チベット語、中国語に精通していた。そこで、彼はフフホトの布教期間に、多くのチベット語の經典をモンゴル語に翻訳したのである。シレート・ホトクト一世はフフホトを拠点にチベット仏教の伝播や発展に努めた人物であった。

16世紀末になると、チベット仏教は内モンゴルの西部から東部へ、その勢力を拡大していった。アルタン・ハーンがチベット仏教ゲルク派のダライ・ラマ三世をトゥメトに招請した時期に、チャハルのトゥメン・ジャサク・ハーン（1557-1592）はチベット仏教のカルマ派の高僧をチャハル⁵に招請し、カルマ派に帰依している（喬吉 2013：8）。しかし、ダライ・ラマ三世がフフホトに来た後、トゥメン・ジャサク・ハーンは使臣を2回派遣し、ダライ・ラマ三世をチャハルに招請している。第1回目に、ダライ・ラマ三世はトンコル・ホトクトを派遣し、チャハルで布教させた。徳勒格によれば、当時、トンコル・ホトクトと共にカンロダルハンナンソというラマ僧がチャハルに来て、東部地方に10年余りにわたり布教していたという。その後、第2回目の使臣派遣の際に、ダライ・ラマ三世はその招請を受け入れ、自分自身でチャハルの布教を行うことにした。ところが、彼はチャハルに行く前に円寂してしまった。このことから、16世紀にモンゴルに伝来した宗派は、チベット仏教ゲルク派だけでなく、カルマ派も伝えられ存在していたことがわかる。ただ、カルマ派の布教活動は、それほど強力なものではなかった。内モンゴル東部では、トゥメン・ジャサク・ハーンの孫リンダン・ハーン（1604-1634）の時期に、チベット仏教ゲルク派は広く普及していったのである。その重要な2人の布教者を見てみよう。1人はアシン・ラマである。彼は、最初にアルタン・ハーンにチベット仏教を教えた人物である。ハラチン部を中心に布教し、シレート・フレー（ラマ旗）の創始者であった。もう1人は、モンゴル出身のニーチ・トインというラマ僧である。彼は主にホルチン部で布教していた。この2人の布教者について後章にて詳述する。内モンゴルにおける布教方法は、先にモンゴルの上層の王侯貴族に布教し、次に民衆民間に布教を広めるという方法であった。

⁵ 16世紀中葉、モンゴルの左翼三万戸の中のチャハル万戸とハルハ万戸の遊牧範囲は東へ移転し、遼河地区（今のホルチン草原）は、その統治領地になった。

1634年、モンゴルのリンダン・ハーンが亡くなり、内モンゴルの諸部は清朝に帰順した。清朝はチベット仏教を通して、モンゴルの諸部を統治することを目指した。そして、清朝はチベット仏教を優遇し、ラマ僧たちをチベット仏教政策の担い手として重視した。

清朝の初期、すなわち太祖ヌルハチ (Nurhaci 1559-1626 在位 1616-1626)、太宗ホンタイジ (Hong Taiji 1592-1643 在位 1626-1643) の時代に、満洲は周辺のモンゴル諸部の王族を順次支配下に入れていった。また、この時期に満洲とチベット仏教の交流が始まり、モンゴルで布教していたラマ僧たちは、ヌルハチとホンタイジを頼るようになっていった。特にホンタイジの時期には、東部モンゴルからのラマ僧が多かったという。そして、ヌルハチやホンタイジは、チベット仏教を尊び、チベット仏教の高僧を尊敬していた。また、盛京（現在の瀋陽）でチベット仏教寺院建設が始まった。このように、清朝の初期からチベット仏教は重視されたのである。清朝の統治者は、入関（首都を盛京から北京に遷す）後も、チベット仏教を利用し、モンゴル人を統治することにした。そのため、モンゴルの地に数多くのチベット寺院が建てられ、チベット仏教はモンゴルの地で発展していった。

第2節 チベット仏教の発展と改革

清朝統治者のチベット仏教に対する優遇政策により、チベット仏教はモンゴルの地で急速に発展した。清朝が崩壊した後、1911年に外モンゴルは独立した。中国は民国の時代に入った。民国は内モンゴルを統治するため、内モンゴルの王公やチベット仏教の高僧を巻き込み、内モンゴルのチベット仏教とほぼ同じ優遇政策をとった。ところが、1932年、日本は中国の東北地域に満州国を建て、内モンゴルの東部地域はその統治範囲に入った。そして、満州国政府は内モンゴルのチベット仏教に一連の改革政策を実施したのである。

本節では、主に清朝時代の内モンゴルにおけるチベット仏教の発展と、満州国時代のチベット仏教改革について論じていく。

(1) チベット仏教の発展

清朝時代の初期、政府はモンゴルのチベット仏教を利用しようと、優遇政策をとった。康熙時代になると、さらにチベット仏教を奨励する政策がとられた。それ以降、モンゴルのチベット仏教は興隆期に入った。以下、清朝のチベット仏教に対する具体的な政策をまとめていく。

① 上層ラマ僧の冊封制度

清朝政府は、チベット仏教の高僧に冊封を行った。内モンゴルにおいて、上層のラマ僧には国師、ホトクト、ゲゲーン、ホビルガン、ノモンハンなどの称号が授与された。そのうち、ホトクト、ゲゲーン、ホビルガンは、ラマ僧の「転生者」を指している。「ホトクト」はモンゴル語で「福のある御方」、「聖者」の意味で、一般に行を修めた最高のラマ僧に贈る称号である。それは転生僧の最高の称号でもある。「ホトクト」は、清朝政府とチベットのダラ

イ・ラマ、バンチンエレドニから授与される称号である。内モンゴルにおいて、ジャンジャ・ホトクト⁶は最大の転生ラマ僧であった。康熙帝（1661-1722）の時代の1701年、ジャンジャは「ホトクト」の称号を賜った。また、彼に「灌頂普善廣慈大国師」の称号、「八十八両八錢八分之金印」も贈られた（徳勒格 1997：317）。このように、ジャンジャ・ホトクトは「国師」の称号を賜り、内モンゴルのチベット仏教の代表者になった。チベット仏教の高僧に「国師」の称号を贈ることは、元代のフビライ・ハーンの時期にもあった。しかし、清朝の時代に、内モンゴルで、「国師」の称号が贈られたのはジャンジャ・ホトクト1人だけである。このことから、清朝政府がモンゴルのチベット仏教の高僧をことさら重視していたことがわかる。

「ゲゲーン」とは、モンゴル語で「知恵者」の意味で、「転生僧」（「活仏」）のことをいう。「ゲゲーン」は行政と宗教の権力を掌握する人物で、寺院の最高の権威者である。一方、「ホビルガン」とは、モンゴル語で「化身」の意味で、「ホトクト」の生まれ変わりとして認定されたすべての転生者をいう。この称号は「転生者」の中では最低の称号で、寺院において実際の職務や権力がないラマ僧である。「ホビルガン」という言葉は、内モンゴルの東部地方で用いられているが、西部地方では一般に「シャブレン」というチベット語が使われる。また、「ノモンハン」というのは、モンゴル語で法王の意味で、「ホトクト」に次ぐ称号である。「ノモンハン」も「転生者」である。

チベット仏教勢力の拡大に伴い、モンゴルで寺院が多く建てられた。同時に、寺院の転生僧の数は1寺院に1人から、次第にその数が多くなってきた。徳勒格によれば、清朝末期になると、内モンゴルに約800人の転生ラマ僧がいたという。これらの転生僧たちは、ほぼモンゴルの王侯と同等の待遇と恩賞を得ていた。つまり、上層のラマ僧は冊封により、相当の地位と権利を有するようになったのである。

②ジャサク・ラマ制度

清朝政府はチベット仏教の高僧を冊封し、このほか彼らに職務を授与した。そして、それらの職務によって管理体制が構成された。また、ラマ僧の身分等級制度が実施された。ラマ僧の職務や身分等級については、張羽新『清政府与喇嘛教』に、次のように記載されている。

駐京喇嘛、大者曰「掌印扎薩克達喇嘛」、曰「副掌印扎薩克達喇嘛」；其次、曰「扎薩克喇嘛」；其次、曰「達喇嘛」、曰「副達喇嘛」；其次、曰「蘇拉喇嘛」；其次曰「徳木齊」、曰「格斯貴」；其徒衆曰「格隆」、曰「班第」。熱河、盛京、多倫諾爾、五台山各廟、皆分駐喇嘛、定有額缺、按等昇轉、与駐京喇嘛一列⁷。

⁶ ジャンジャ・ホトクトの由来は、原始仏教時代の釈尊の弟子からである。その転生者は最初にインドに現れた。その後、第五代からチベットに転生されたという。また、その第十四代から内モンゴルに転生として現れた。康熙帝の時代、内モンゴルドローン・ノールの彙宗寺に転生ラマ僧として迎えられた。

⁷ 原文出典は『大清会典』巻67

清朝はモンゴルを支配するにあたり、モンゴル諸部に扎薩克旗制を実施した。扎薩克（ジャサク、以下は「ジャサク」を用いることにする）とは、モンゴル語で「執政」の意味である。ジャサクはモンゴルの各旗に執政者として任命されていた。張の記述によれば、北京に駐在するラマ僧（駐京喇嘛）にジャサク・ダー・ラマ（扎薩克達喇嘛）などの職位が置かれ、チベット仏教を管理しようとした。また、盛京、熱河などの地方にもジャサク・ラマの職位が置かれ、地方のチベット仏教が管理された。ジャサク・ラマの設置に関する記事（康熙『大清会典』）には、「順治十四年、京師は四扎薩克喇嘛を設け、盛京・西勒図庫倫・歸化城等の処は各々首領喇嘛を設け、其の下は各々徳木齊を設ける」、「康熙三年、扎薩克首領喇嘛等は印信を給興し、其の余の喇嘛・班第等は禁条・度牒を給興す。盛京・西勒図庫倫・歸化城の首領喇嘛も亦た印信を給う」（池尻陽子 2012）などがある。この記事から、清朝の順治帝（1643-1661）の時代に盛京、内モンゴルのフフホト（歸化城）と東部のシレート・フレ（西勒図庫倫）などの地方にチベット仏教の管理者としてジャサク・ラマ、ダー・ラマ（首領喇嘛）の職位が設置されたこと、また康熙時代にジャサク・ラマにジャサクの公印（印信）を授与し、権利を有するようになったことがわかる。このように、ジャサク・ラマ制度は順治帝の時代から始まり、康熙帝の時代に成立したのである。

康熙年間におけるジャサク・ラマ制度の成立と同時に、モンゴルにジャサク・ラマ旗が設置された。清朝時代には、7つのラマ旗が設置されている。そのうち、最も早く設置されたのは内モンゴルのシレート・フレ・ジャサク・ラマ旗で、内モンゴルにおいて唯一のラマ旗であった。そのほかに、ハルハ地方（現在のモンゴル国）に5つ、青海省に1つのラマ旗が置かれた。ラマ旗はジャサク旗に準じた行政単位として認められ、その地位と政治権利はジャサク旗と平等であった。さらに、ラマ旗において、ジャサク・ダー・ラマは軍事政権のほか領地の行政・宗教・民事・税収・経済などすべての権利を行使した。つまり、ラマ旗においては政教両面を総括する「政教合一」制度が実施され、ジャサク・ダー・ラマ僧はその最高位の指導者になったのである。また、ジャサク・ラマ制度はジャサク・ラマ旗によって広がっていったといえよう。

③チベット仏教寺院の建立

清朝はチベット仏教対策としてチベット仏教寺院を数多く建立し、チベット仏教を拡大させた。また、モンゴル人ラマ僧を募集したため、大勢の若いモンゴル人が出家してラマ僧になったのである。張羽新の『清政府与喇嘛教』には、清代のチベット仏教碑文録が付いている。その中の「惠遠廟碑文」⁸に「演教之地愈多、則佛法之流布愈広、而番夷之向善者益衆」という記載がある。その文は「布教する場所が多くなると、仏教の教えはますます広が

⁸ 惠遠廟は、1730年に建てられたチベット仏教寺院で、現在の四川省康定県にあった。当初はダライ・ラマ七世を住ませるためのものであった。惠遠廟碑文は、惠遠廟が建立された際に雍正帝が書いた文である。

る。それは辺境民族の善行者にとっては有益である」という意味である。このように、寺院を建立することによりチベット仏教を広く宣伝し、チベット人やモンゴル人に対する思想的統治をしようとした。

清朝前期には政府が資金を出し、寺院を建てていた。1691年、康熙帝はモンゴルの王侯たちを集め、内モンゴルのドロンノールで「ドロン会盟」(多倫会盟)を行った。この会盟により、モンゴルのハルハ部は正式に清朝に帰順した。また、康熙帝はドロンノールに「彙宗寺」という寺院を建てた。その後、1701年からジャンジャ・ホトクトは彙宗寺に住むようになった。こうして、ドロンノール地域はモンゴルのチベット仏教の中心になっていった。また、彙宗寺の建立以降、チベット仏教寺院が多く建てられた。張羽新によれば、清朝前期には主に北京、承德(熱河)、五台山などの地域に寺院が建てられたという。それによって、これらの地方はチベット仏教の中心地になった。その後、清朝は政府自身が資金を出すのではなく、「寺院に寺名や扁額を贈る」というスタイルに変更した。そのことにより、モンゴルの王侯貴族がチベット仏教寺院を建てるように奨励したのである。モンゴルの有名な寺院に清朝から贈られた寺名と扁額があるのは、こうした事情によるものである。

清朝政府の奨励策とチベット仏教の拡大により、モンゴルには寺院が増加し、チベット仏教寺院はそれら諸地域の宗教と政治の中心地になった。さらに経済、教育、医療など地域のモンゴル人の生活を支える中心としての機能も果たすことになっていった。

上述したように、清朝はモンゴルにおけるチベット仏教を利用し、チベット仏教を通してモンゴル人を統治した。その結果、チベット仏教の布教や寺院の建立のために、モンゴルの多くの財力や物資、労働力が費やされた。清朝の中期になると、モンゴルのチベット仏教は最盛期を迎えた。ところが、1911年に清朝は崩壊し、民国時代に入った。民国時代の初期、民国政府は内モンゴルを統治するため、清朝の政策を引き継いだ。つまり、内モンゴルにおけるチベット仏教を利用し、優遇政策をとったのである。一方、民国時代の後期になると、内モンゴルのチベット仏教を改革しようとした。ところが、内モンゴルの東部地域は「満州国」の統治に入ってしまったのである。その「満州国」政府は、内モンゴルのチベット仏教に対し、一連の改革を実施した。

(2) チベット仏教の改革

1932年、日本により中国の東北部に満州国が建てられた。そして、内モンゴルの東部地域はその統治範囲に入った。一方、内モンゴルの西部地方には「蒙疆政權」が成立した。ここでは、満州国の内モンゴル東部地域におけるチベット仏教に対する対策を論じていく。なお、主に満州国時代の1次資料を用いるため、その資料に従い「チベット仏教」を「ラマ教」と記述することとする。

①内モンゴルにおけるチベット仏教政策の確立

満州国が建国された後もその統治者たちは、一般のモンゴル人たちの間にあるチベット

仏教に対する深い信仰心に留意した統治を行う必要があった。その一方で、信仰心に配慮しつつも、従来からの内モンゴルのチベット仏教のあり方を改革する必要にも迫られていた。そのような状況の中で満洲国におけるモンゴル人に対する宗教政策として1932年12月24日に打ち出されたのが興安総署訓令192号「ラマノ政治干渉禁止ニ関スル件」であった。その内容は次のようになっている。

「(前略) 近来各省旗寺廟の葛根胡因克因等は前時の信仰を好み仍宗教を利用し政權を操持する者あり此れ国家行政人民安寧の途に於て妨害する所あるのみならず抑亦王道国家の必ず禁する所なり(略) 今後各省旗長官如し政務を執行するに依然喇嘛の顔色を瞻て事を為すもの及び葛根胡因克因等は仏を奉し経を唸する以外に仍越權攬政の者あらは皆斷然排斥す(略)」⁹

この興安総署訓令192号では、満洲国建国以来モンゴル地方の政治や行政において、チベット仏教からの干渉があったことを批判している。そのため、当時の行政側が、チベット仏教の政治への干渉を排斥する、いわば政教分離の態度を明確に打ち出していることがわかる。

1933年7月、関東軍は、満洲国におけるモンゴル人の言語・文化・経済などの特徴・動向に基づいて「暫定蒙古人指導方針要綱案」を策定した。その中には「チベット仏教を利用する」ことが提言され、チベット仏教により民族の自我意識を喚起すると同時に、チベット仏教自体も(日本側にとって、より利用しやすいように)改善を目指すことが明記されている。1938年には、14条の項目と付則からなる「暫行寺廟及布教者取締規則」が公布された。この規則は、仏教、道教、回教、天主教、基督教の5つの宗教を主な対象としている。内モンゴルのチベット仏教に関しては、以下のように規定を設けている。

「本令ハ喇嘛寺廟及喇嘛ニ付テハ當分ノ間之ヲ適用セズ」¹⁰

このように満洲国はチベット仏教に対し、特殊な政治的理由から規制を適用しないとされた。満鉄鉄道総局広報課が編集した『満洲宗教誌』(満鉄社員会業書 第41集 満鉄社員会1940年7月5日)においては、「満洲国政府では宗教政策確立の第一段階として昭和十三年(康德五年)九月二十四日民生部令を以て暫行寺廟及布教者取締規則を公布即日実施した」と述べている。つまり、満洲国の宗教政策は、その当初から内モンゴルのチベット仏教を特別視してきたことがわかる。

1939年3月、「満洲国民生部」、「治安部」、協和会中央本部宗教班連合、「満洲仏教護法

⁹ 「興安総署訓令第一九二号」『満洲国法令輯覧・第四章宗教』 1~3頁

¹⁰ 満洲事情案内所報告(48)『満洲国の宗教』 60頁

会」¹¹会長の植田貢太郎が会議を開催した。この会議には、満洲国各地の著名な僧侶と中国の寺院に住み込んでいた多くの日本の僧侶が出席している。そこで植田は、「満洲の宗教に対して指導を強化しなければならない」と発言し、また「満洲国の仏教独立機構が成立してこそ初めて人心を捉えることができ、日満親善のためになる」¹²と強調している。この会議の直後の1939年5月26日には、新京において「満洲国仏教総会」が結成されている。この総会は満洲仏教、日本仏教、朝鮮仏教、モンゴル仏教（チベット仏教）を一体にした組織であった。

日本側は、モンゴルのチベット仏教に対し「その根本教義は一切の人をして人格を円満完成せしめ安心立命を得せしめんとする大乘仏教の教理」と認める一方、その現状を「ラマの素質の低下、ラマ及び寺廟に対する蒙民の経済的負担の過重、地域的にラマの過剰に起因する人口資源の枯渇を派生し、蒙古民族の生活を窮迫せしめ」¹³という観点からその改革を推進した。1940年8月21日、満洲国の國務院により「喇嘛教整備要綱」が制定された。その内容は以下の通りである。

- 一、ラマ教宗團之結成統一ラマ宗教團ノ結成、於本年内着手以其為改革ラマ教之中心的母體、教徒藉此發起自主的改革運動、政府因此謀諸行政之浸透
- 二、對ラマ教徒普及國民教育、鑒於國內三萬餘ラマ中、不學文盲、無所事者、為食徒多、努力自己修養興民衆教化者少之現状、以宗教團自治的措置、於寺廟大寺廟設置國民義塾（或學校）對大寺廟稍為拉桑（學校）之教育機關、現在所施之教義、天文等學習方法及學科課程、加以近代的準備、並對青年ラマ以講習會再教育、養成ラマ之指導者
- 三、國外宗教之體得及留學、維持從來所施向チベット方面無統制長期進學、（十年二十年以上）及對往來加以適宜統制、且從來為習慣所容認之國外喇嘛教教徒之親善、一方為使體得教義根本相同之日本佛教、以蒙民裕生會同厚生會之學費補助、積極的獎勵補導留日本寺院
- 四、喇嘛稱號統一、對從來由寺廟形成之喇嘛學階稱號職別、加以整傳統一、其授與任免由宗教團統一
- 五、蒙文教典之普及、指導現在國內喇嘛教徒間殆使用之西藏文教典、逐次改用蒙文教典、且儀式上禁止藏文教典、謀普及蒙文教典
- 六、建立喇嘛之總寺、於結成宗教團同時、在適當地建立總寺、於該處附設國內最高活佛呼圖克圖所選之宗教團長居所宗務院、為全宗教團之總括機關喇嘛教之中心
- 七、寺廟財政之確立與喇嘛生計之安定、鑒於現在各廟之財政狀態、在各廟獨自形態處理其貧富態殊之現状、對此寺廟經營加統制整備、以宗教團自治的合理化運動、中央對此與

¹¹ 「満洲仏教護法会」は中国の仏教僧侶である日光が創設した仏教を擁護する組織である。

¹² 木場明志、程舒偉編『植民地期満洲の宗教』 柏書房 2007年 82頁

¹³ ポリジギン・セルゲレン「満洲国の内モンゴル統治」『本郷法政紀要』2002年

以適切之指導」¹⁴

本要綱では、ラマ教宗団の成立、ラマ僧に対する教育、ラマ僧の日本への留学、ラマ称号の統一、モンゴル文字教典の布教、ラマ教総本山の建立とラマ廟財政の統制について述べられている。

②満洲国ラマ教宗団の設立

「ラマ教整備要綱」では、「ラマ教宗團之結成統一ラマ宗教團ノ結成、於本年内着手以其為改革ラマ教之中心的母體、教徒藉此発起自主的の改革運動、政府因此謀諸行政之浸透」¹⁵と定められている。日本政府は、当時の内モンゴル地域におけるラマ寺院間のつながりのない無秩序な状況を問題視した。そのため、ラマ教の組織化を図り、ラマ教宗団の結成を推進した。

1940年9月7日、興安南省、奉天省、吉林省、錦州省、濱江省等の各省から6千名のラマ僧が新京に集まった。「ラマ教整備要綱」を擁護し、「提高蒙古文化（モンゴル文化向上）」および「蒙民更生（モンゴル族の厚生）」のためにラマ教宗団の設立を支持した。彼らは、ラマ教の整備、改革のための自治団体である宗団の結成、宗団長の選出、ラマ教総本部の設定など、新京におけるラマ教宗団の結成準備大会について協議を行った。1940年に興安局が発表したラマ廟調査では、当時満洲国のラマ僧の数は約3万人であった。この数字からすると、このとき新京に集まったラマ僧の数は、当時の満洲国に住む全ラマ僧の約5分の1に相当する規模であった。そこからは、単純に断定することはできないが、当時の満洲国のラマ僧たちの多くが、日本政府の制定したラマ教政策を支持したということがうかがえる。同年の12月に宗団が結成され、チャガン・ホトクトは宗団長になった。チャガン・ホトクトは興安西省アルホルチン旗罕廟の転生ラマ僧であった。

「ラマ教宗団」が成立した直後の1940年12月から1944年にかけて、ラマ教宗団は5回の例会を行っている（表1-1を参照）。

表1-1 ラマ教宗団の5回の会議

会議	開催年月日	開催場所	参加者	協議内容
第1回	1940年12月7、8日	新京協和会	宗団長、国务総理、木村関東軍参謀長、呂民生部大臣、ラマ代表者など70名	『満洲帝國ラマ教宗団章程』の施行。

¹⁴ 『盛京時報』第10898号 1940年8月21日

¹⁵ 広川佐保「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」『日本モンゴル学会紀要』第28号 1997年

第2回	1941年9月16、 17日	新京協和会	宗団長、宗務院院長、 河内興安局参興官、参 事官、興安西、南、北 省公署文教科長と信 者代表など40余名	監事員の決定、度牒制 度の決定、寺廟精算の 改善
第3回	1942年9月28、 29日	新京協和会	宗団長、宗務院院長、 省代表、全旗長、河内 参興官、参事官、官吏、 ラマ僧侶など30余名	大東亜戦争についての 説明、宗教方面の希望、 宗団・寺廟の財産問題 など
第4回	1943年10月28、 29日	ホルチン右翼 前旗	向野参興官、興安局総 裁、宗務院院長、参事 官、宗団全科長など 50余名	宗務の紹介、教育施設 の紹介、新宗団長任命、 「転生ラマ規則」の決 定。宗務院所在地につ いて
第5回	1944年10月27 -29日	新京協和会	活仏、僧侶、興安局参 興官、参事官、官吏、 旗長など、100名以上	工作推進、果樹植林、ラ マ僧侶の改善、寺廟財 産など

出典：『フフ・トグ』を基に筆者作成

まず、会議の参加者を見てみよう。第1回会議で定められた宗務院代表3名、僧侶代表13名と信者代表9名の25名以外は、すべて官僚階級によって構成されている。同時に、日本人も毎回参加している。日本側はこの会議に参加することにより、さまざまな情報を得ることができたと考えられる。次に、会議の開催場所である。第1、2、3、5回の会議は新京の協和会で開催されている。協和会は、民衆教化団体でもあり、行政とは別の側面から建国理念を広めていた組織である。つまり協和会は王道楽土、民族協和の実現を主張し、建国精神を浸透させた組織であった。こうしたことを通して、日本はラマ教宗団を完全に統制したのである。

最後に、ラマ教宗団会議の協議内容を見てみよう。第1回会議では、『満洲帝國ラマ教宗団章程』が施行され、宗団の宗旨立教原義と方針が決定された。第2回会議では、宗教政策として、ラマ僧に対する「新度牒制度」の実施が決定された。第3、4、5回の会議では、主に「大東亜戦争」を中心に協議された。この「大東亜戦争」の協議を通して、従来のラマ教の伝統は改められ、ラマ僧は戦争遂行のための労働力として利用されることとなった。

こうした宗教政策に対し、一部のラマ僧は賛同し、支持していた側面がある。だが、その中でも、第3回会議でみられたように、ラマ僧が意見を表明していることも確認できる。一方、それ以外の大部分のラマ僧の考えを当時、興安南省葛根廟に住んでいた日本人僧侶の加藤は次のように述べている。「僧侶らには現状の時局大東亜戦争とは他人事、現状の時局は

本当に解らない（中略）、彼らも解ろうとしない。吾等には関係ないとい切る」¹⁶。

1940年8月にトメト左旗瑞應寺に設立された仏敎学校では、ラマ僧は自主的な学校運営を主張している。そこでは生徒募集期間に、対象となる幼年ラマ僧を自宅に帰宅させ、寺院の主要な僧侶は旗長に学校開設禁止を再三訴えるという事態に発展している。結局、仏敎学校開設は強行されたが、ほどなく学校は解散されたという。以上の資料から、ラマ僧たちは宗教政策に対し、一定の反対意見や要望をもち、宗団会議で主張していたことが明らかになった。

また『満洲帝國ラマ敎宗団章程』では、モンゴル地域にラマ敎敎区と分敎区を設置することが定められた。そこで、ラマ敎宗団は興安北省、興安南省、興安西省、熱河省、錦州省、奉天市においてラマ敎敎区を設置した。また、この敎区の下に各省のモンゴル旗ごとにラマ敎分敎区を設置している。これらの敎区と分敎区ではラマ敎宗団の宗旨や立敎原義と方針を宣言し、ラマ敎の改革を推進しようとした。また、「満洲国」国内のモンゴル地域において敎区、分敎区を設置することにより、モンゴルにおけるラマ敎の組織化を図り、ラマ敎を完全に統制した。

③ラマ僧教育制度の推進

1940年、「喇嘛敎整備要綱」が公布され、その翌年の1941年にはラマ僧の教育に対する政策が実施されている。そこでは「首先對於支配蒙古民族全生活之喇嘛敎、斷行一大改革（中略）惟文化程度過低、自文化方面指導、最為重要」¹⁷という目標が述べられている。これにより、モンゴル民族を支配するためのラマ敎改革が実行に移されたことがわかる。まず、ラマ僧が低い知識水準にある状況を鑑みて、文化教育によりラマ僧の知識水準の向上を目指した。そのため満洲国各地に、ラマ僧の学校が設置された。「喇嘛敎整備要綱」には、ラマ僧教育に関する次のような記述がある。

「對ラマ敎徒普及國民教育、鑒於國內三萬餘ラマ中、不學文盲、無所事者、為食徒多、努力自己修養興民衆教化者少之現状、以宗敎國自治的措置、於寺廟大寺廟設置國民義塾（或學校）對大寺廟稍為拉桑（學校）之教育機關、現在所施之敎義、天分等學習方法及學科課程、加以近代的準備、並對青年ラマ以講習會再教育、養成ラマ之指導者」¹⁸

ここでは、ラマ僧の「國民」教育、青年ラマの再教育により、ラマ敎を改造するとされている。また、寺廟に学校を設置し、ラマ敎の近代化を推進しようとしたことがうかがえる。この「國民」教育とは、「日滿一体化」の教育方針の下、「満洲国國民」になることを目的と

¹⁶ 広川佐保「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」『日本モンゴル学会紀要』第28号 1997年

¹⁷ 『盛京時報』第10919号 1940年9月11日

¹⁸ 『盛京時報』1940年8月

していた。そのため「国民」教育においては、日本語が重視された。それは「日本語ハ日満一徳一心ノ精神ニ基キ国語ノ一ツトシテ重視ス」¹⁹と記されていることからもうかがうことができる。「日満一徳一心」とは、「日満一体化」を指し、満洲国の建国精神でもある。このように、ラマ僧の教育には、日本の影響下にあった満洲国の建国精神が取り入れられていたのである。また、それ以外にも次のような目的があったことがうかがえる。

「一旗ニ一乃至ニヶ所ノラマ学校ヲ開設シラマ僧ノ向上及ヒ蒙古化ヲ計ルト同時ニ學僧ニ対シ日本依存觀念ヲ植ヘ付ケ防共思想ヲ育成ス逐次本校卒業生ヲ以テ内蒙古ラマ僧ノ中核体トナスヘシ」²⁰

この記述からは、ラマ廟にラマ僧学校を開設し、そこで国民教育を行ったことがわかる。こうして、ラマ僧の知識を向上させ、ラマ教の純蒙古化を図ったのである。

次に、ラマ僧に対し、モンゴル語教育が行われた。1937年、「満洲国」興安局はラマ僧の言語学力のレベルを計る調査を実施した。その結果、多くのラマ僧はチベット語に精通しているか、比較的精通しているものの、モンゴル語には精通しないか、全く精通していないことが明らかとなった。これに伴い、1938年4月7日、「對蒙政策ニ関する件」が出された。モンゴル語に関する政策は、次のように定められた。

「支那民族ノ他民族ノ同化性強キニ反シ蒙古人ハ被同化性強キヲ以テ蒙古人ノ支那人化ヲ防グトヲ常ニ考慮スルヲ要ス之カ為ニハ蒙人蒙語主義ヲ主トシ（現在ハ内蒙古人ハ多ク支那語ヲ話ス）兼ネテ日本語ヲ普及セシメ（蒙古語、日本語ハ言語トシテ同系統ナリ）支那語ハ出来ルタケ排斥スルヲ要ス」²¹

清朝期以降、内モンゴル地区は、漢民族の蒙地開墾により、モンゴル民族と漢民族が混住するようになった。そこではモンゴル語と漢語が使用された。そのような状況の中、日本は満洲国におけるモンゴル人の言語を純モンゴル語とした。モンゴル人の言語に関する政策が出された直後、モンゴルのラマ僧に対し「喇嘛僧ニ対スル蒙古文教育に関する件」が發布された。その内容は、以下のとおりである。

- a 30歳以下のすべての在廟ラマにモンゴル語を読ませる。
- b 各ラマ廟に、1人または2人のモンゴル語の教師を配置する。
- c 旗長は、所属廟のモンゴル語を学習するラマに対して定期試験を行う。
- d 教科書は旗公署が給付する。

¹⁹ 塚瀬進『満洲国「民族協和」の実像』吉川弘文館、2007年、78頁

²⁰ 「蒙古ラマ教ト其ノ意見」防衛省防衛研究所 1940年4月10日

²¹ 「對蒙政策ニ関する件」『参考資料関係雑件』第6巻 外務省外交史料館所蔵 1938年4月7日

当時、ラマ教の経典は、ほとんどがチベット語のものであった。そのため、ラマ僧はチベット語には精通していたものの、モンゴル語は話せない状況であった。そうした中、日本はラマ僧にモンゴル語の教育を行った。

また、「喇嘛教整備要綱」には、「蒙文教典之普及、指導現在國內喇嘛教徒間殆使用之西藏文教典、逐次改用蒙文教典、且儀式上禁止藏文教典、謀普及蒙文教典」²²という内容がある。ここからも、当時のラマ廟で用いられていたチベット語経典を、モンゴル語経典に変えようとしたことがわかる。1941年、興安北省新バルホ右翼旗のラマ僧ロブサンジョドバは、経典『因果明鏡』をモンゴル語に訳し、これを省長が4千円で印刷した。さらに、1942年、興安北省民生科は、チベットからモンゴル語大藏経を購入している。また、興安北省新バルホ右翼旗のマグサル・ボシユクは『金剛般若経』などの仏典2種類をモンゴル語に訳し、これを500部印刷したという²³。

こうして、日本はラマ僧にモンゴル語教育を行い、モンゴル語経典を普及させた。ラマ教が従前用いていたチベット語経典は、使用禁止となった。日本は、満洲国におけるモンゴル地区を支配するために、モンゴルのラマ教を純蒙古化しようとしたのである。また、従来のチベット語経典からモンゴル語経典への変更は、ラマ教を内部から改革しようとしたことの表れであろう。

④親日ラマ僧の育成

1932年、ラマ教に関する政教分離政策の実施に伴い、青年ラマ僧の日本仏教寺院への留学政策が実施された。ラマ僧の日本仏教寺院留学については、以下のような記事がある。

「提高喇嘛僧之地位、故必認識喇嘛僧指導者階級、質的向上之必要、其實行方法、派青年喇嘛僧留學日本、使體得日本佛教之真髓、於一安之指導方針下受教義、為最確實之方法、對蒙古喇嘛教之改革、日本佛教各派、捨各宗旨、本真正大乘的見地、進而對留學予以佛教絶的知識、促其自身批判喇嘛之精神、除去迷信之自覺（略）」²⁴

この記事によると、ラマ教を改革するため、ラマ僧の知識を向上させ、ラマ僧指導者を育成する必要があるという。そのため、青年ラマ僧は、日本の仏教寺院に留学することになった。日本仏教各派は、ラマ僧留学生に日本仏教知識を伝え、さらにラマ教を日本仏教に同化させることを目指したのである。

また、「喇嘛教整備要綱」には、「國外宗教之體得及留學、維持従来所施向チベット方

²² 『盛京時報』第10898号 1940年8月21日

²³ 広川佐保「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」『日本モンゴル学会紀要』第28号 1997年

²⁴ 『盛京時報』第10919号 1940年9月11日

面無統制長期進學、(十年二十年以上)及對往来加以適宜統制、且從來為習慣所容認之國外喇嘛教教徒之親善、一方為使體得教義根本相同之日本佛教、以蒙民裕生會同厚生會之學費補助、積極的獎勵補導留日本寺院」²⁵との記述がある。満洲国では、長期にわたる僧侶のチベット留学を「留学の意義を失ふもの多く又、無統制なる往来は種々の危険弊害もある」とし、国外との交流は維持しつつも制限した。また「教義の根本を同じふし世界に於て最も正法の興隆せる日本仏教を学ばしむる為」²⁶とし、日本への留学を推進した。そして、日本に留学したラマ僧は「帰国」した後、「ラマ教改革の内面的指導改革者として全ラマの覚醒を促すべき」²⁷として、寺廟の権力を握り、ラマ僧学校の教師となった。こうして、日本文化のスポークスマンとして、ほかのラマ僧を感化・改造する役割を果たした。さらに、留学だけではなく、ラマ僧の日本宗教視察も行われた。1940年4月4日、関東軍により「満洲國興安西省喇嘛日本宗教視察實施ニ関スル件」が出された。この中には、興安西省ラマ日本宗教視察実施計画、視察団員名簿と視察団の旅行日程表が掲載されている。こうしたラマ僧の日本宗教視察の目的は、次のようなものであった。

「日本視察ヲ實施シ併セテ日本宗教家トノ交歓を行ヒ以テ蒙古民族ノ精神的指導ノ地位ニアル喇嘛僧中有力ナル活佛ヲシテ自発的奮起ヲ約シ且喇嘛教革新ノ緊急事タルヲ感銘セシメントス」²⁸

当時、モンゴル民族の間では、ラマ教の活仏が非常に尊敬された。活仏はモンゴル民族の精神的指導者のような存在であった。そのことは、次の資料からもうかがうことができる。

「内蒙古ハ康熙帝以來盟旗ニ分レ政治的ニ觀ル時一見盟旗ノ主權者ハ王公ノ如ク思ハル、王公モ亦活佛ノ前ニ屈禮シ民衆ハ王公ヨリ寧ロ活佛ヲ尊崇シアルヲ知ラサル可カラス」²⁹

このように、関東軍はラマ僧の日本宗教視察により、活仏と日本宗教家の交流を計っている。そして、活仏のモンゴル民族に対する影響力により、ラマ教の改革を推進しようとしたといえる。

以上、満洲国時代に、内モンゴルのチベット仏教に実施された具体的な政策をみてきた。

²⁵ 『盛京時報』第10898号 1940年8月21日

²⁶ 広川佐保「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」日本モンゴル学会紀要第28号 1997年

²⁷ 興安局調査課『満洲帝國蒙政十史年』1943年、39頁

²⁸ 「満洲國興安西省喇嘛日本宗教視察實施に関する件」『陸滿機密大日記』第7冊 防衛省防衛研究所 1940年4月4日

²⁹ 「蒙古ラマ教ト其ノ対策意見」防衛研修所戦史室

日本は、内モンゴルのチベット仏教を改革しようとしたのである。しかし、1945年、日本の敗戦により、満州国時代は終了する。その後、1949年に中華人民共和国が成立し、新時代に入った。その後、1950年代から中国による一連の政治活動が行われ、内モンゴルのチベット仏教は再び衰退期に入った。

第3節 チベット仏教の衰退

(1) 「土地改革」運動の影響

1946年5月4日、中国共産党中央によって公布された「土地問題に関する指示」に従い、内モンゴル東部地域では「耕者有其田」（農業者はその土地を所有する）が実施された。一方、階級闘争と土地分配はすでに行われていた。このことについて、ボルジギン・フスレは、「内モンゴル自治政府が派遣した工作隊が、各旗、各県に赴いた。そして、階級区分や土地分配、旧体制下で身分の克服、農民に自分の苦勞を語らせることにより彼らを主人にし、地主・牧場主・ラマ（僧侶）らを代表とする上層階級の罪業を明らかにし、処罰する運動を行った」（ボルジギン・フスレ 2006：28）と述べている。すなわち、内モンゴル東部地域では、1946年から「土地改革」が行われたのである。そして、1947年10月10日、「中国土地法大綱」が公布された。それは、「すべての土地所有権の廃止」、「封建制度の廃絶」、「土地均分」、「耕者有其田」を徹底する土地政策であった。同日、内モンゴル自治政府は「内モンゴル土地制度改革法」を制定し、「内モンゴルにおける封建的土地制度を廃棄する」、「すべての封建階級及び寺廟の土地所有権を廃棄する」、「封建階級的一切特権を廃除し、ラマ僧の公民以外の特権を認めない」、「農業地域では耕者有其田を実施する」、「牧畜地域では放牧自由を実施する」などの規定が定められた³⁰。こうした土地改革運動により、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院の土地や財産が没収された。また、上層ラマ僧は「封建的首領」とされ、批判されたり、還俗させられたりした。内モンゴル東部地域での「土地改革」は、1946年から1948年にかけて、約3年間行われた。

当時、ジリム盟は遼吉省に属していた。土地改革運動のとき、「モンゴル人地域での工作規定に関する方針」が出され、「大胆に大衆を動員し、大衆の要求を満たすこと」などが提起された。そして、ジリム盟では、遼吉省で行われた「土地改革」と同じように徹底した清算運動や土地均分が推し進められた（ボルジギン・フスレ 2006）。運動では、ジリム盟におけるチベット仏教寺院の建物や仏像などが大量に破壊され、多くの経典が燃やされた。また、寺院の土地、家畜などの財産が没収され、数多くの上層ラマ僧が批判されたという。ほかの地域と比べても、ジリム盟は寺院の最も破壊された地域であった。また、ジョーオダ盟とジョソド盟は、熱河省の管轄下にあった。そのため、漢人地域とほぼ同様の「土地改革」が行われ、チベット仏教は攻撃され、寺院が破壊された。

³⁰ 徳勒格編『内蒙古喇嘛教史』（内モンゴル人民出版社1998）を参照。「内モンゴル土地制度改革法」の原文は『オーランフの民族工作論』pp.72-73に記載されているという。

1950年6月28日、中央人民政府委員会第8回全体会議において『中華人民共和國土地改革法』が成立した。その第3条には、「祠堂、廟、寺院、学校のなどの所有地を没収し、農民協会を通じて平等に貧苦の農民に分配する。そして、農村中の僧尼、道士、宣教師は、農民同様農業生産に従事し、農民同様に土地と生産手段を分配すること」(関口 2004:70)と定められた。そして、「土地改革」運動は、中国全土で進められた。内モンゴル西部地域(イフジョー盟、オラーンチャブ盟、バヤンノール盟、フフホト市と包頭市)では、1951年から1953年にかけて、同様の「土地改革」運動が行われた。内モンゴルで行われた「土地改革」運動では、東部地域におけるチベット仏教に対する「左」の誤りが現れた。そのため、寺院が大量に破壊され、上層のラマ僧が批判された。西部地域においては、寺院の土地が没収されたが、多くの寺院の建物や財産、ラマ僧らは保護された。

内モンゴルでは、1951年から1955年にかけて、3回のチベット仏教(ラマ教)代表大会が行われ、宗教改革方針³¹が実行された。その宗教改革により、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院のラマ僧が減少した。また、寺院の宗教活動の規模が縮小され、寺院の法会も減少した。こうして、多くのラマ僧が還俗し、一般労働者になった。1962年になると、内モンゴルのチベット仏教寺院に1万2000人のラマ僧が残ったとされる(宝貴貞 2008)。翌年に「四清運動」、1966年から「文化大革命」などの社会主義運動が行われ、内モンゴルのチベット仏教に致命的なダメージをもたらした。

(2)「文化大革命」の影響

1963年から1966年にかけて、内モンゴルで「四清運動」³²が行われた。一般の地域で進化した「四清運動」は階級闘争であった。その階級闘争では、宗教上層部(転生ラマ僧、高僧など)は「搾取階級」として扱われ、闘争の対象とされた(Renqin 2009)。こうして、上層のラマ僧は攻撃され、被害を受けた。また、「四清運動」の中で宗教活動は問題視された。興安盟のジャライド旗においては、チベット仏教寺院の五台山を訪問したことや、ダライ・ラマ、パンチェン・ラマへ参拝経験があるということだけで糾弾された事件も起こったという。「四清運動」は「文化大革命」の開始により終結した。

1966年5月16日の「中国共産党中央委員会通知」(「五一六通知」)の通達により「文化大革命」が始まった。同年6月1日に『人民日報』は「横掃一切牛鬼蛇神」(一切の牛鬼蛇神を撲滅すること)という社説を公表した。この社説の中で、宗教界の人たちは「牛鬼蛇神」として扱われ、撲滅の対象となった。6月13日、フフホトの「紅衛兵」³³はシレート召(内

³¹ 宗教改革の主な内容は、「宗教の封建特権を廃除する」、「寺院の搾取制度を廃除する」、「寺院の宗教活動の国家政策法令を違反する行為を禁止する」、「寺院は民衆を強制的にラマ僧にならない、ラマ僧は還俗する自由がある」、「寺院内部の封建的統治制度を廃除する」などである。

³² 「四清運動」の「四清」とは、政治・経済・思想・組織の歪みを正すことである。

³³ 「文化大革命」の時期、毛沢東によって動員された全国的な学生運動である。その組織は各地の学生が主体であった。フフホトの「紅衛兵」は、当地の専門学校の学生を中心に組織された。

モンゴ仏教協会の所在地)に行き、当寺院を「封建迷信の組織」、仏教協会の人を「牛鬼蛇神」の首領、ラマ僧たちを「牛鬼蛇神」として、批判を行った。この行動は7月から内モンゴル全区に広がり、各地域のチベット仏教寺院の転生ラマ僧、シレート・ラマ僧、大ラマ僧、ゲスグイ、テムチなどの上・中層のラマ僧が批判された。そして、8月から「破四旧」運動が始まった。その運動の目的は、「一切搾取階級の旧思想・文化・風俗・習慣を徹底的に廃止する」ことであった。8月23日、北京から200人余の「紅衛兵」がシレート召に行き、ラマ僧を「牛鬼蛇神」として、批判闘争を行った。また、寺院の仏殿、仏像、供物などを破壊し、経典、飾り物などを焼き払った。さらに、寺院の貴重な文物、金銀物品などを没収した(徳勒格 1998)。この「破四旧」運動はフフホトから始まり、全区に広がっていった。「徹底的に一切の宗教を滅ぼそう」、「一切の宗教組織と宗教団体を解散させよう」、「宗教職業者を取り締まろう」、「徹底的に一切の経堂寺院を破壊しよう」などといった内容の大きな文字の標語や張り紙が、宗教施設の周囲の随所にみられるようになった。内モンゴルにおける大部分のチベット仏教寺院は破壊された。また、寺院の財産は略奪され、多くのラマ僧は還俗させられたのである。さらに、宗教活動は非合法活動であるとして禁止され、民衆の仏教の信仰までも禁止されることとなった。また、1968年から内モンゴルにおいて「挖肅」運動(内モンゴル人民革命党員をえぐり出して肅清する運動)が行われた。この運動で、多くのラマ僧は人民革命党員あるいはその組織のメンバーとされ逮捕・投獄された。さらに、殺害まで行われることがあった。こうして、「文化大革命」の時期、内モンゴルにおけるチベット仏教は壊滅的な打撃をこうむった。

第4節 内モンゴルにおけるチベット仏教寺院

清朝の時期、チベット仏教の普及や清朝政府の庇護の下、内モンゴルの各地域では数多くの寺院が建てられ、ラマ僧の数も激増した。特に、清朝の康熙帝、雍正帝、乾隆帝と嘉慶帝の時期(1662-1820年)は、チベット仏教寺院の建立の絶頂期といえる。清朝中期の乾隆、嘉慶年間の内モンゴル地域には、1800余のチベット仏教寺院があった。各旗には平均34軒の寺院、50~60軒の寺院があった旗もあった。清朝末期の内モンゴルには、1600余の寺院があったとされる(徳勒格 1998:152)。1911年、清朝の終焉に伴い、内モンゴル地域の寺院の建立はほぼ停止された。

16世紀後期に、内モンゴルにチベット仏教が伝来した。ここでは、それ以降に建てられた寺院³⁴について、内モンゴルの東部地域と西部地域に分けて述べていく。

(1) 内モンゴル東部地域

清朝時期の内モンゴル東部とは、ジリム盟、ジョソド盟、ジョーオダ盟とフルンボイル盟

³⁴ 内モンゴルに建てられたチベット仏教寺院については、徳勒格の『内蒙古喇嘛教史』と胡日查の『清朝蒙古寺廟管理体制研究』を参考とした。

を指す。そのうち、ジリム盟（現在の通遼市）に10旗（ホルチン右翼前、中、後旗、ホルチン左翼前、中、後旗、郭爾羅斯前、後旗、杜爾伯特旗）、ジョーオダ盟（現在の赤峰市）に11旗（敖漢旗、ナイマン旗、ジャロード左、右旗、バーリン左、右旗、克什克騰旗、翁牛特左、右旗、アルホルチン旗、ハルハ左翼旗）、ジョソド盟には5旗（ハラチン左、中、右旗と左トゥメトの左、右旗）があった。清朝が終焉した後、「満州国」の時期に内モンゴルにおける盟制度が配置され、興安省が設けられた。さらに、興安省に東、南、西、北の4つの省が設置された。その管轄範囲をみると、フルンボイル盟に興安北省、ジリム盟とジョーオダ盟の地域に興安南と西省を設け、ジョソド盟の各旗を熱河（河北省承德市）と錦州（現在の遼寧省錦州市）に分けた。また、黒竜江省のモンゴル地には、興安東省が設置され、ジリム盟の郭爾羅斯前、後旗、杜爾伯特旗、黒竜江省の伊克明安旗を省外四旗とした。

1936年6月の満洲国蒙政部の調査によると、興安南省には197軒のチベット仏教寺院があり、9015人のラマ僧がいた。興安西省には107軒の寺院、8393人のラマ僧がおり、興安北省には42軒の寺院、3297人のラマ僧がいた。また、省外四旗には、34軒の寺院、1271人のラマ僧がおり、熱河と錦州のモンゴル地には、282軒の寺院、7009人のラマ僧がいた（徳勒格 1998）。興安東省ではモンゴル人が少なかったため、満洲国蒙政部はその地域に対する統計調査を行なわなかったという。以上を合計すると、内モンゴル東部地域には662軒のチベット仏教寺院があり、2万8985人のラマ僧がいたことがわかる。

1945年以降、内モンゴル東部における行政区画が再編成された。興安省が廃止され、興安盟が設けられた。また、ジリム盟とジョーオダ盟が回復された。それ以降、内モンゴル東部地域はジリム盟、ジョーオダ盟、興安盟、フルンボイル盟を指すようになった。徳勒格の『内蒙古喇嘛教史』には、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院とラマ僧の数が記されている。そのうち、ジリム盟には242軒の寺院と1万2174人のラマ僧、ジョーオダ盟には201軒の寺院と9897人のラマ僧、興安盟には31軒の寺院と2614人のラマ僧、フルンボイル盟には42軒の寺院と2655人のラマ僧がいたとされる。以上のデータは、新中国成立の際に各盟の民族宗教局が行った調査によるものである。すなわち、内モンゴル東部地域には、516軒の寺院があり、2万7340人のラマ僧がいたということになる。そのうち、ジリム盟の寺院とラマ僧が、最も多いものであった。

（2）内モンゴル西部地域

内モンゴル西部地域とは、イフジョー盟（現在のオールドス市）、オラーンチャブ盟、バヤンノール盟、シリソグアル盟、アラシャール盟、フフホトなどの地域を指す。清朝の時期、内モンゴル西部地域には、行政区画としてイフジョー盟、オラーンチャブ盟、シリソグアル盟、チャハル盟と歸化城（現在のフフホト）、アラシャール旗とエジナ旗（現在のアラシャール盟、当時は理藩院の直轄下にあった）などがあつた。チベット仏教がモンゴルに再伝来した当初、その勢力は主にイフジョー盟、フフホトなどの地域に広がり、これらの地域にチベット仏教寺院が建てられてきた。フフホト地域には7つの大召（寺院）、8つの小召、そして72の属

廟があった。イフジョー盟には、約 250 軒の寺院があり、9000 余のラマ僧がいた。そのうちの少数の寺院は、明朝末期に建てられたという（胡日查 2013）。1938 年の満州国蒙疆政府の調査によると、内モンゴル西部地域のチベット仏教寺院とラマ僧の数は、以下のようである。

チャハル盟	63 の寺院	3796 人のラマ僧
オラーンチャブ盟	118 の寺院	5315 人のラマ僧
イフジョー盟	250 の寺院	17894 人のラマ僧
シリンドル盟	130 の寺院	15000 人のラマ僧
バヤンタラ盟	39 の寺院	1952 人のラマ僧
アラシャー旗	24 の寺院	3500 人のラマ僧
エジナ旗	13 の寺院	1500 人のラマ僧

以上を合わせると、1938 年以前の内モンゴル西部地域には、637 軒のチベット仏教寺院があり、4 万 8957 人のラマ僧がいたことになる。そのうちのバヤンタラ盟は、満州国蒙疆政府のフフホト地域を中心にして設置された盟だが、1945 年以降に廃止された。

内モンゴル西部地域の各盟の民族宗教局の調査によれば、新中国成立の際、西部地域には、815 軒の寺院があり、34510 人のラマ僧がいた。具体的な地域と寺院数とラマ僧の数は、次のようである。

オラーンチャブ盟	139 の寺院	2611 人のラマ僧
イフジョー盟	252 の寺院	9000 人のラマ僧
シリンドル盟	273 の寺院	14378 人のラマ僧
バヤンノール盟	60 の寺院	3368 人のラマ僧
アラシャー盟	37 の寺院	4103 人のラマ僧
フフホト市	39 の寺院	350 人のラマ僧
包頭市	15 の寺院	700 人のラマ僧

以上のデータから、オラーンチャブ盟とシリンドル盟には多くのチベット仏教寺院があったことがわかる。これらの地域の多くは牧畜地域で、寺院は広い草原に建てられていた。

清朝の時期、内モンゴルのチベット仏教寺院は、それら諸地域の宗教と政治の中心であった。そして経済、教育、文化、医療など地域のモンゴル人の生活を支える機能を果たしていたのである。また、寺院のラマ僧の人数も多く、モンゴル人男性の半分以上がラマ僧であったとされる（嘉木揚 2004）。モンゴル人は仏教を強く信仰し、子供のうち少なくとも 1 人は、ラマ僧にしていた。モンゴル人にとって、一族の子がラマ僧になることは、1 つの寺院をつくるのと同じ功德があると信じられていた。

おわりに

内モンゴルのチベット仏教は明朝の時期に伝えられ、各地に布教されていった。清朝の時期になると、政府の宗教政策により、チベット仏教は急速に内モンゴルの各地に拡大した。そして、モンゴル人のほとんどが、チベット仏教の篤い信徒になった。こうして、各地に寺院が建てられ、寺院の上層ラマ僧は政治、宗教の特別な権利をもつようになった。また、寺院は諸地域の政治や宗教の中心地となった。つまり、清朝時代は内モンゴルにおけるチベット仏教が特に発展した時期で、特にその前期は、チベット仏教の最盛期であった。ところが、清朝の後期からチベット仏教は制限されるようになる。安定期あるいは衰退の傾向に入ったといえる。次に、内モンゴルのチベット仏教に大きな変化が起きたのは、満州国の時期である。満州国政府は、内モンゴルを統制する政治的手段として、チベット仏教を利用しようとした。そのため、内モンゴル地域におけるチベット仏教に対し、一連の改革政策を行った。内モンゴル東部地域のチベット仏教寺院に、ラマ学校と医療センターをつくり、ラマ僧を日本に留学させた。これらの政策により、知識人としてのラマ僧を育成したのである。

中華人民共和国の成立後、「土地改革」、「四清運動」、「文化大革命」などの社会主義建設の運動が始まった。これらの運動は、内モンゴルのチベット仏教やチベット仏教寺院に、大きな打撃を与えた。まず、「土地改革」では、チベット仏教寺院の土地所有権が失われ、寺院の資産は人民公社化した。また多くのラマ僧が、還俗させられた。さらに、「四清運動」や「文化大革命」の時期には、チベット仏教は「迷信」とされ、寺院の建物や仏像などが大量に破壊された。さらに、多くの経典や仏殿の飾り物なども燃やされた。また、すべてのラマ僧たちは寺院から追い出され、宗教活動は禁止された。このような一連の運動により、内モンゴルのチベット仏教は低迷期に入った。

内モンゴルにチベット仏教が伝来してから、中華人民共和国の成立までの内モンゴルにおけるチベット仏教寺院をみると、西部地域では明朝末期に寺院が建てられたことがわかる。当時、東部地域のチベット仏教は、それほど普及されていなかった。そのため、この地域におけるチベット仏教寺院の建立は、清朝前期から開始された。そして、清朝の前期と中期に、内モンゴルにおける寺院が急速に増え、ラマ僧は激増した。その原因は、清朝政府の仏教に対する擁護政策とモンゴル人の仏教に対する強い信仰心にあった。清朝以降の政治動乱に伴い、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院にも変動があり、その数やラマ僧の数は益々少なくなった。「文化大革命」の時期、寺院はほぼ破壊され、ラマ僧は還俗させられた。内モンゴルにおいて、チベット仏教寺院が復興してくるのは、改革開放以降のことである。

第2章 内モンゴルにおけるチベット仏教の再興

はじめに

内モンゴルにおけるチベット仏教は、布教期、発展期、安定期、改革期そして禁教期などの時期を経て現在に至っている。その歴史を振り返ってみると、まず、チベット仏教が明朝に伝来した後、モンゴルの各地で布教が行われ、後金の時期に普及したとされる。そして、清政府の宗教政策により、清朝前期(康熙時代)にチベット仏教は発展し、最盛期に入った。清朝後期になると、チベット仏教は安定期に入るものの、次第に衰退に向かっていった。一方、満洲国が建立されると、日本政府は内モンゴルのチベット仏教の改革政策を打ち出した。そして、大戦後の1947年からチベット仏教は次第に衰退し、1966年以降は完全に禁じられてしまった。ところが、1980年以降改革開放が始まると、宗教政策は緩和され、チベット仏教は復興するようになった。現在、内モンゴルのチベット仏教は再興されたといえる。

こうした経緯からわかるように、一国家あるいは一民族における宗教の存在は、時の政府の政策に大きく左右されるものである。具体的にいえば、改革開放以降の中国政府の宗教政策は、チベット仏教の再興の背景となっていると考えられる。そこで、内モンゴルにおけるチベット仏教の再興を明らかにする前に、まず中国の宗教政策をみておく必要がある。本章では、そうした中国政府の宗教政策を考察した後、チベット仏教の再興状況を取り上げる。再興状況については、チベット仏教寺院の復興、宗教団体の成立、転生ラマ僧の認定およびチベット仏教学校の設立などの面から述べていく。

第1節 チベット仏教再興の背景

1978年12月18日、中国共産党の第11期3中全会が開催された。会議では、各領域における「撥乱反正」(混乱を治めて、秩序をとりもどす)が展開された。1981年の中国共産党の第11期6中全会において「建国以来の党における若干の歴史問題に関する決議」が採択され、思想上の「撥乱反正」が実現された。また、1982年の中国共産党の第12期大会の開催により「撥乱反正」は基本的に完了したとされている。仁欽によれば、内モンゴルにおける「文化大革命」において発生した三大冤罪事件³⁵や、それに関連する4800余りの冤罪事件における名誉が回復されたという(仁欽 2016)。それには、チベット仏教界で起こった多くの冤罪事件も含まれていた。その後、共産党においては、宗教問題と民族問題が重要な課題となった。1981年、「全国宗教工作会議」が開催され、1982年に宗教政策に関する公文書が発表された。江沢民政権の時期である1991年には、宗教政策に関するもう1つ

³⁵ 三大冤罪事件とは、「オランフー反党叛国集団」、「内モンゴルの二月逆流」、「新内モンゴル人民革命党」を指す。内モンゴルにおいて、三大冤罪事件やそれに関連する4800余りの冤罪事件での被害者の数は68万3,747人(自治区総人口の5.3%)に達した。そのうち、モンゴル人被害者の数は21万1,809人で、モンゴル人人口の12%に相当する。被害者のうち2万7,994人は死亡し、12万4,719人は障害者になった(仁欽 2016「内モンゴルの民族活動における「撥乱反正」の検討」p2 内蒙古大学蒙古学研究中心重大項目『当代内蒙古社会経済文化変遷研究』)。

の公文書が出された。この2つの公文書は、中国共産党の宗教政策において重要な文書になった。これらの宗教政策の下、1985年に内モンゴルにおいてチベット仏教に関する活動会議が開催された。そして、2004年になると、宗教政策における成果として宗教に関する行政法規が制定された。次に、これらの具体的内容をみてみよう。

(1) 宗教に関する公文書

①公文書—1

1982年3月31日、中国共産党中央から、『関於我国社会主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策』（中央文件19号文件）が公布された。公文書の内容は12章からなっている。その原文は国家宗教事務局政策法規司（2012）の『宗教政策法規文件選編』³⁶に記録されている。川田は公文書の内容を次のように示している³⁷。

- 1章 マルクス主義宗教観を理解し、社会主義時期における中国の宗教状況を把握する
- 2章 多宗教国家が直面する宗教問題の複雑性を理解する
- 3章 文化大革命など政治の左傾化による宗教弾圧を反省し、党の宗教政策を再確認する
- 4章 無神論者である党員と信仰の自由をもつ公民の立場の違いを明確にする
- 5章 宗教活動従事者は法令遵守と民族団結を行い、統一戦線活動を活潑化させる
- 6章 政府の宗教事務局機関は宗教活動拠点を整備し、宗教団体の健全な運営を促す
- 7章 愛国宗教組織8団体の役割を確認し、財務管理の透明化をはかる
- 8章 愛国的宗教人士を養成し、宗教教育機関を運営する政策を強化する
- 9章 党の宗教政策の原則を確認し、少数民族の党員に対して配慮を行う
- 10章 正常な宗教活動を維持し、違法な宗教活動を処罰する
- 11章 宗教活動における外国の影響を排除し、外国人や華僑による献金の管理方法を定める
- 12章 党の宗教に対する統率的指導の重要性を確認し、マルクス主義宗教研究を推進する

このように、中国政府は宗教の自由を認めながら、それに対して厳しい管理を要求している。そして、統一戦線工作部や宗教事務局が、宗教を管理するようになる。上記6章は、宗教事務局が宗教活動拠点を整備し、宗教団体の運営と監督をすることである。さらに、少数民族については「歴史上有名な宗教活動の場所、教徒が集住している場所、特に少数民族地区の一部寺院と教堂を計画的かつ段階的によく復興すべきである」（原文を翻訳）と記されている。こうして、内モンゴルにおけるチベット仏教寺院などの宗教活動の場は、国家により計画的に復興されたのである。上記10章には、「正常な宗教活動を維持し、違法な宗教活動

³⁶ 国家宗教事務局政策法規司（2012）により編集された『宗教政策法規読本』である。著作権の専有があるため、宗教政策に関する原文を翻訳することができない。

³⁷ 川田進（2014）「毛沢東から胡錦濤時期における中国共産党の宗教政策とチベット政策」p32

『Memoirs of the Osaka Institute of Technology』Vol.59,No.1(2014)pp.25~54

を処罰する」という規定がある。すなわち、宗教活動を「正常」の範囲に限定しているのである。それは、政府自身が判断し解釈できるとするものである。中国の憲法³⁸では、宗教の自由が規定されている。憲法第2章の第36条は、次のような条文である。

「中華人民共和国の国民は、信教の自由を有する。いかなる国家機関、社会团体または個人も、国民に宗教の信仰または宗教の不信を強制してはならず、宗教を信仰する国民と宗教を信仰しない国民を差別してはならない。国家は、正常な宗教活動を保護する。いかなる人も、宗教を利用して社会秩序を破壊し、国民の身体・健康を損ない、国家の教育制度を妨害するなどの活動を行うことはできない。宗教団体と宗教事務は、外国の勢力による支配を受けない」³⁹。

②公文書一2

1991年2月5日、中国共産党中央国務院は、『關於進一步做好宗教工作若干問題的通知』を公布した。これは、今までの宗教政策（公文書①）に、江沢民の宗教観を加えたものである。それは次の6つの規定となっている⁴⁰。

1. 宗教信仰の自由政策を全面的に正しく徹底して実行する
2. 法により宗教事務の管理を行う（追加）
3. 愛国宗教組織の役割をしっかりと果たす（同第7章を継承）
4. 宗教を利用した犯罪行為を断固として打ちのめす（同第10章・第11章を継承）
5. 宗教政策機関を整備し、宗教政策担当幹部の養成を強化する（追加）
6. 宗教政策に対する党の指導を強化する（同第4章・第5章を継承発展）

公文書2の内容は、公文書1を基に、いくつかの事項を追加したものである。その内容は、主に宗教に関する管理をさらに強化することである。ここにも「愛国宗教組織」が出てくる。この組織は、統一戦線工作部に属する組織で、党と政府の指導の下で活動を行っている。川田は「1950年代から70年代に破壊された寺院の再建や修復の支援にも力を入れている」（川田 2014:29）と述べている。また、五大宗教（仏教・道教・イスラム・カトリック・プロテスタント）は、それぞれ全国規模の愛国宗教組織を有するという。つまり、愛国宗教組織は、政府と地域宗教組織の間を橋渡しするという役割をもち、各地の宗教活動を管理しているといえる。

³⁸ 1982年12月4日の第5期全国人民代表大会第5回会議で採択された。

³⁹ 関口泰由（2004）「中国共産党政権下における宗教—宗教政策を中心として—」p74『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』No.5,pp.68-78

⁴⁰ 川田進（2014）「毛沢東から胡錦濤時期における中国共産党の宗教政策とチベット政策」p33『Memoirs of the Osaka Institute of Technology』Vol.59, No.1(2014)pp.25~54

(2) 内モンゴルにおけるチベット仏教に関する規定

内モンゴルにおいて1985年3月15～21日、自治区党委統戦部(統一戦線工作部の略称)により「全区喇嘛教活動會議」が開催された。その會議には、自治区の各盟、市の統戦部、宗教局の責任者、および旗、県の統戦部、民族局の責任者が参加した。そして、1982年に出された宗教政策(「19号文件」)の内容についての討論を行い、『全区喇嘛教工作會議紀要』が制定された。その主な内容は、「現存の寺院を宗教活動の場所にする」、「文化大革命で破壊された寺院、没収された財産を賠償する」、「寺院の有した家畜を寺院に返す」、「ラマ僧個人の財物を本人に返す」、「労働の場を失った老年ラマ僧に救済金を与える」、「重点となる寺院を保護する問題や、宗教活動の場所を開放する問題について具体的な計画を制定する」、「各仏教協會組織を復興させ、内モンゴル仏教協會のラマ学校を開催することを許可する」(徳勒格 1998:777)などである。すなわち、1982年に出された宗教政策(「19号文件」)に対応して、宗教活動の場所の復興と宗教組織の運営などを実行したのである。

(3) 宗教に関する行政法規

2004年11月30日、「宗教事務条例」が公布された。全部で7章からなる宗教に関する総合的行政法規である。宗教団体・信者の宗教活動、宗教活動場所、宗教関連の教育機関の設立、宗教に関する刊行物の出版、教団の資産管理、対外交流活動の展開など、多くの権利を明確に規定している。同時に、政府内の宗教事務部門による行政設置を規範化し、信教者、宗教団体、宗教活動設置の合法的な権利が侵害されないことを保障している。「宗教事務条例」が公布された後、それに基づいて宗教に関するさまざまな規則が出された。その中で、チベット仏教に係る宗教規則は次のものである。

「宗教活動場所設立審批和登記弁法」(2005年4月14日)、

「宗教教職人員備案弁法」(2006年12月29日)、

「宗教活動場所主要教職任職備案弁法」(2006年12月29日)、

「藏伝仏教活仏転生管理弁法」(2007年7月18日)、

「宗教院校設立弁法」(2007年8月1日)、

「藏伝仏教教職人員資格認定弁法」(2010年1月10日)、

「藏伝仏教寺院管理弁法」(2010年9月30日)、

「宗教活動場所財務監督管理弁法」(試行)(2010年1月11日)、

「藏伝仏教寺廟主要教職任職弁法」(2011年11月3日)

これらの規定の中でも、活仏(転生ラマ僧)の転生管理に対する規定は、チベット仏教にとってとりわけ重要である。転生ラマ僧の転生には、國務院宗教事務局の承認が必要となり、政府の管理はいっそう厳しくなった。

第2節 チベット仏教寺院の復興

内モンゴルでは、1985～1995年の10年間で、国家が資金を集め、23軒の重要なチベッ

ト仏教寺院（表 2-1）と 49 軒の一般寺院（表 2-2）が修繕・改築された。また、モンゴル人の居住する旗には、多くの寺院が建てられたという。これらの寺院が復興された後、年老いたラマ僧も寺院に戻された。同時に、労働の場を失ったラマ僧を政府が扶養するようになった。1984 年の統計によれば、内モンゴルの 5 千人余りのラマ僧のうち、年老いて寄る辺のないラマ僧は 3854 人であるとされる。これらのラマ僧に対し、内モンゴル自治区や各盟、旗の政府が毎年補助金を出し、扶養することが定められた。

表 2-1 23 軒の重要なチベット仏教寺院

盟 市	寺 廟 の 名 称
阿拉善盟	延福寺
巴彥諾爾盟	阿貴廟、烏力吉凶廟
伊克昭盟	準格爾召、烏審召
包頭市	五當召、梅力根廟、昆都倫召
烏蘭察布盟	百靈廟、錫拉木倫廟
呼和浩特市	大召、席勒図召、烏素図召
錫林郭勒盟	貝子廟
赤峰市	善福寺、薈福寺、梵宗寺、法輪寺
哲里木盟	興源寺、福縁寺
興安盟	白彥胡碩廟、葛根廟
呼倫貝爾盟	西廟

出典：徳勒格（1998）『内蒙古喇嘛教史』p778 より引用

表 2-2 49 軒の一般のチベット仏教寺院

盟 市	寺 廟 の 名 称
阿拉善盟	南寺、北寺、昭華寺、達日黒廟、席勒図廟、額濟納廟
巴彥諾爾盟	烏蓋廟、白音花廟、哈拉朝魯廟、海流図廟
伊克昭盟	展旦召、套海召、石灰召、新召、希拉召、鄂前旗廟、烏拉廟
包頭市	福征時、小召
呼和浩特市	喇嘛洞召
烏蘭察布盟	召河廟、王府廟、紅旗廟
錫林郭勒盟	查干敖宝廟、楊都廟、哈拉嘎廟、喇嘛庫倫廟、新廟、白旗廟、黄旗廟、西蘇旗廟
赤峰市	王府廟、竜泉寺、格日蘇廟、根皮廟、巴拉其如徳廟、汗廟
哲里木盟	莫力廟、葛根廟、奈曼旗廟、扎旗廟、中旗廟、後旗廟
興安盟	欽達牟尼廟、王爺廟、右中葛根廟

呼倫貝爾盟	阿爾善凶廟、錫尼河廟
烏海市	拉僧廟

出典：徳勒格（1998）『内蒙古喇嘛教史』p778~779 より引用

表 2-1 と表 2-2 から、改革開放後の初期、内モンゴルにおいて 72 軒すべてのチベット仏教寺院が復興されたことがわかる。内モンゴル東部地域（哲里木盟、興安盟、赤峰市、呼倫貝爾盟）では 26 軒の寺院が復興された。そのうち、重要な寺院は 9 軒、一般の寺院は 17 軒である。西部地域（阿拉善盟、巴彥諾爾盟、伊克昭盟、包頭市、呼和浩特市、烏蘭察布盟、錫林郭勒盟、烏海市）では 46 軒の寺院が復興された。そのうち、重要な寺院は 14 軒、一般の寺院は 32 軒となっている。唐吉思によれば、2006 年までに、内モンゴルでチベット仏教寺院が再建されたり、法事が再開されたりした寺院は約 120 か所ある。そして、ラマ僧の人数は 3 千人余りで、信徒の人数は約 50 万人になるという（唐吉思 2010：96）。このように、1995～2015 年までの 20 年間で 48 か所の寺院が増えている。一方、法事が行われていない寺院もあるが、それは主に小さい村、ガチャーに分布している。それらの寺院は、政府に登録されていないため、その数は把握できていない。都市地域や旗、県レベルの地域では、観光業の発展に伴い、多くの寺院が地域の観光地となっている。

第 3 節 転生ラマ僧の認定

（1）転生ラマ僧とその継承

チベット仏教とモンゴル仏教では、僧俗に幸福を与える仏教の高僧は「仏」、「菩薩」の化身であると信じられている。嘉木楊は転生ラマ僧について、「仏が肉体を借りて現実の世界に現れた仏であるが、このすがたを消滅し示寂した後に、仏教に「三身」の化身の方式で他の肉体に転生し、人間のすがたを借りて衆生を救済する仏という」（嘉木楊 2004：190）と述べている。モンゴル人は、転生ラマ（活仏）をゲゲーン、あるいはホトクトと呼ぶ。

内モンゴルにおける転生ラマ僧の制度は、清朝時代に確立され、その後普及していった。清朝の時期の転生ラマ僧の確定には、5 つの手続きが必要とされた。それぞれ、「靈童を訪ねること」、「什器を弁別する儀式を行うこと」、「護法神に教えを求める儀式を行うこと」、「占いの儀式を行うこと」、「皇帝から名称が贈られる儀式を行うこと」である。これらの手続きを終了すると、政府に登録され承認された。徳勒格『内蒙古喇嘛教史』によれば、清朝末期の内モンゴルには、約 300 人の転生ラマ僧がいたという。また、ワルター・ハイシヒ『西藏と蒙古の宗教』によれば、1900 年の内モンゴルには 157 人の転生ラマ僧がいたとされる。さらに、新中国の初期、内モンゴルの統一戦線部の調査によれば、内モンゴルには 327 人の転生ラマ僧がいたという（ナムジリン・ボルド 2015）。ただ、これらの資料によっても、内モンゴルの転生ラマ僧の具体的な人数は不明である。

（2）新転生ラマ僧の認定

新中国成立と時期を同じくして、内モンゴルにおけるチベット仏教は抹殺され、新転生ラマ僧の法統継承も停滞した。そして、時を経るにしたがい、高齢の転生ラマ僧（還俗した）は円寂し、その人数は益々少なくなってきた。また、生存する転生ラマ僧の高齢化も進展していった。改革開放後、チベット仏教寺院の復興と寺院の行事儀礼は復活した。それに伴い、転生僧がいた寺院は、その転生ラマ僧を要望するようになった。内モンゴル自治区民族事務委委員会宗教局の資料によれば、自治区では現在 16 か所の寺院が、転生僧の要望を政府に強く訴えているという（ナムジリン・ボルド 2015）。現在、内モンゴルには 14 人の転生ラマ僧がいる。そのうちの 2 人の転生ラマ僧は、政府に新しく転生者として公式に承認された僧である。その 1 人は、包頭市のバトガル召（五当召）の転生ラマ僧である。バトガル召は、内モンゴルの人々から「小ポタラ宮」と呼ばれてきた有名な寺院である。この寺院は、文化大革命における破壊から逃れている。バトガル召の前代の転生ラマ僧（第七世）は 1955 年に入寂した。そして、2006 年に入寂してから半世紀も経つ前世の転生ラマ僧の後継者を探し出し、政府に承認されたという。もう 1 人は、オルドス市エジェンホロー旗にある吉祥福慧寺の転生ラマ僧である。吉祥福慧寺は、1736 年に第九世ウラン・ゲゲーンの建てた家廟であるが、文化大革命で破壊された。改革開放後の 1998 年、第十一世オラン・ゲゲーン（1920～2004）により復興された。ナムジリン・ボルドによれば、2008 年に「転生靈童が前代活仏の入寂からわずか四年間で探し出され、党・政府の承認の下で即位できた」（ナムジリン・ボルド 2015:76）という。確かに、新転生ラマ僧が第十二世のウラン・ゲゲーンであることがわかる。しかし、それについての詳細な情報は不明である。

このほか、通遼市ジャロード旗のパンスン・スムや赤峰市アルホルチン旗のハーン・スムなどの寺院は、復興された後に寺院の転生ラマ僧を迎え、地域の政府に承認された。その 2 人の転生ラマ僧は青海省のクムボム・スム（塔爾寺）にいて、2 人とも前代転生ラマ僧の転生者として確定されていたという。さらに、内モンゴルの宗教界で「大師」と呼ばれるラマ僧がいる。通遼市ホルチン左翼後旗出身の包天虎氏である。彼は、途中から仏教の道に入った人で、吉祥密乘大楽林寺を建立し、興安盟にある王爺廟の再建にも大きく貢献した。また、宗教的治療⁴¹を行う能力をもち、多くの患者の治療を行っている。彼の影響は各地に広がり、内モンゴルの多くの人々に知られるようになった。次第に、包天虎氏は「大師」と呼ばれ、「転生ラマ僧」のアイデンティティを有する人物となった。現在、宗教界で活躍している。一方、フフホト市の隆寿寺を再建したスチンボラク氏も、民衆から「大師」と呼ばれている。また、民間には根拠もなく「ゲゲーン」と呼ばれるラマ僧が少なくない。これらの「ゲゲーン」とみなされるラマ僧は、地域の人々を引き付ける役割を果たしている。

チベット仏教の再興に伴い、2007 年 7 月 18 日、政府は転生ラマ僧に対し「藏伝仏教活仏転生管理弁法」を公布し、同年 9 月 1 日から実施された。この規定では、チベット仏教ラマ僧（高僧）の転生は、政府の承認を得なければ違法または無効とされた。転生が認可される

⁴¹ 原因不明の病気を、神霊の力で治す医術。

ためには、地方の宗教局、省（自治区）政府、国家宗教事務局、國務院の4機関への申請が必要となった。こうして、転生ラマ僧に対する管理は制度化された。内モンゴルにおける転生ラマ僧の存在は認められているものの、それに対する管理は依然として厳しい状況である。今後の転生ラマ僧の認定は、さらに困難なものとなるだろう。

第4節 宗教団体と仏教学校の設立

（1）宗教団体の復活と成立

1953年5月30日、中国仏教協会が設立され、内モンゴル自治区のチャガン・ゲゲーン（シリンドル盟）が、中国仏教協会の名誉会長に任命された。また、ガラサン・ゲゲーン（フルンボイル盟）は副会長、オースル・ダー・ラマ僧（フルンボイル盟）とサムトゥ・ダー・ラマ僧は常務理事と理事になった。そして、1956年に中国仏教協会の名誉会長、副会長および理事のラマ僧たちは、内モンゴル仏教協会の設立を提案した。その後、同年10月に「中国仏教協会内モンゴル自治区分会準備委員会」が設立され、1957年4月に内モンゴルフフホトで、第1回代表会議が開催された。会議では、「中国仏教協会内モンゴル自治区分会章程」が採択された。また、チャガン・ゲゲーン（シリンドル盟のチャガン・オボ廟のゲゲーン）とガラサン・ゲゲーン（フルンボイル盟）が名誉会長に、メイリゲン・ゲゲーン（包頭市のメイリゲン廟のゲゲーン）が会長に任命された。こうして、内モンゴル仏教協会の活動が始まったのである。その後、1963年に仏教協会の第2回会議が開催されたが、ほどなくして「文化大革命」が始まり、内モンゴル仏教協会は解散となった。

1983年9月に開かれた「内モンゴル自治区第三回仏教代表会議」では、内モンゴル仏教協会の理事が組織され、ウラン・ゲゲーン⁴²が会長に任命された。その後、内モンゴルの仏教協会が再び設立され、協会の活動が展開された。1986年には、内モンゴル西部のシリンドル盟、イフジョー盟とフフホトなど地域に仏教協会が設立された。また、1987年から1990年にかけて西部のバヤンノール盟、アラシャー盟、オラーンチャブ盟、包頭市などの地域や、東部の興安盟、赤峰市、フルンボイル市において相継いで仏教協会が設立された。さらに、地域によっては、旗レベルの仏教協会もつくられた。各地の仏教協会は、「諸地域において宗教に関する法律法規の実施；宗教活動の場所、宗教教職人員及び仏教信徒に対する保護；宗教活動の場所の管理の監督、宗教教職人員に対する研修；宗教界に愛国主義教育を行う」⁴³など、いわゆる宗教事情を把握し、管理する役割を果たしている。

⁴² ウラン・ゲゲーンは1920年に現在のオールドス市イジンホロ旗に生まれた。1922年に第十一世のウラン・ゲゲーンと認定され、イフジョー盟のジャサク召のゲゲーンとなった。1927年から青海省塔爾寺へ行き、長く塔爾寺にいた。改革開放後には、オールドス市イジンホロ旗のウラン活仏府に在住した。2004年3月、フフホトで円寂した。享年85歳である。

⁴³ 『内モンゴル自治区宗教事務条例』第2章「宗教団体」。2019年11月28日、内モンゴル自治区第13期人民代表大会常務委員会第16回会議で『内モンゴル自治区宗教事務条例』が採択され、2020年1月1日から実施された。

(2) 内モンゴル仏教学校の設立

1987年、『全区喇嘛教工作会議紀要』に則り、青年ラマ僧の育成を目的に、包頭市バトガル召（五当召）で第1期のラマ養成班が結成された。それは「内モンゴル自治区仏教協会ラマ養成班」と呼ばれた。1991年、その「内モンゴル自治区仏教協会ラマ養成班」は「内モンゴル自治区仏教協会ラマ学校」となり、包頭市バトガル召（五当召）からフフホト市オソト・ジョーに移転した。さらに1992年、内モンゴル自治区政府により、「内モンゴル自治区仏教学校」という名称に変更された。内モンゴル仏教学校の学制は3年制であった。在学生の話によると、現在まで300人余りの青年ラマ僧が卒業しているという。以下、2006年までのラマ学校卒業生の人数と卒業後の行き先を表2-3に示した。

表2-3 内モンゴルのチベット仏教学校卒業生の人数と行き先

	時 期 (年)	人 数 (人)	行 き 先
第1期	1987～1990	40	フフホト、包頭、シリントル盟、赤峰など地域の重点寺院
第2期	1991～1994	30	出身地寺院
第3期	1994～1997	30	出身地寺院
第4期	1998～2000	30	出身地寺院
第5期	2000～2003	30	出身地寺院
第6期	2004～2006	30	出身地寺院

出典：宝貴貞編『近現代蒙古族宗教信仰的演變』p203より

表2-3は、チベット仏教の1987年から2006年までの卒業生の人数と卒業後の行き先を表している。第1期の40人のラマ僧は卒業後、内モンゴルの各地の重要な寺院に派遣された。そのうちの10人のラマ僧は、新疆ウイグル自治区に派遣されたという。1991年以降、内モンゴルの各地域の寺院から青年ラマ僧が推薦され、ラマ学校に入学するようになった。それらのラマ僧は卒業後、全員元の寺院に戻っている。また、毎期の受け入れ学生数は30人となっている。現在でも、毎期のラマ僧学生の人数はほぼ30人である。現在、在学しているラマ僧に対する聞き取り調査から、仏教学校の現状が明らかになった。以下、その状況を具体的に述べていく。

まず、現在の仏教学校の所在地をみよう。2020年9月、内モンゴル自治区チベット仏教学校は、フフホト市オソト・ジョーからフフホト市トクト県（托克托県）⁴⁴にある広寧寺（貴都召ともいう）に移転された。広寧寺は1793年に建てられたジャンジャ・ホトクト（第三

⁴⁴ トクト県は、フフホト市の中部に位置する。明朝の時期には、トゥメト部アルタン・ハーンの養子恰台吉が放牧を行っていた地域である。1736年にトクト庁が設置され、1912年、トクト県に変わった。1971年からは、内モンゴルフフホト市の管轄となった。

世)の家廟で、大規模な寺院であったという。文化大革命の影響で完全に破壊されたが、改革開放後には再建された。2006年から2015年まで約10年にかけて、元の遺跡から近い場所に建てられた。ただ、再建された後の広寧寺は、中国仏教の青教禪宗寺になった。寺院の建物はチベット仏教風であるが、建物の中でみられるのは漢人僧侶の姿ばかりである。元々チベット仏教寺院であったものが、なぜ中国仏教寺院になったのだろうか。その理由は、現在のトクト県からモンゴル人が姿を消し、完全に漢人化されたからである。広寧寺が再建された後、当地域は観光地となった。2019年8月、内モンゴル自治区統一戦線部と宗教事務局により、広寧寺内に内モンゴル仏教学校が新設されることとなった。そして、広寧寺は仏教学校が管理するようになった。広寧寺の僧侶は、別の寺院へ移されたという。翌年2020年9月8日、広寧寺の山門の上に「イフ・アムリングィ・ゲード」というモンゴル語の扁額が掛けられた。そして、仏教学校の移転式典と2020年度秋季の始業式が共に行われたのである(写真2-1)。



写真2-1 内モンゴル仏教学校の移転式典

(出典：内モンゴル仏教学校公式アカウントより)



写真2-2 学堂のラマ僧学生たち

(出典：内モンゴル仏教学校公式アカウントより)

次に、仏教学校の教育とラマ僧学生についてみてみよう。内モンゴル仏教学校の学年は、現在も変わらず3年制で、全日制である。科目には、モンゴル語・中国語・政治・チベット仏教歴史・チベット語の経文・モンゴル書道とチベット語書道などがある。学校の教師は寺院の高僧である。そのうち、中国語、政治とモンゴル語書道の先生は大学の教師でもある。現在、仏教学校には27人のラマ僧学生がいる(写真2-2)。彼らは、通遼市フレイ旗三大寺、ジャロード旗バンスン・スム、アルホルチン旗ハーン・スムなどの各地域の寺院からきたラマ僧で、年齢は20~30代の青年である。学生たちの多くは、学校を卒業すると元の寺院に戻る。ただし、中には中国チベット語系高級仏学院(北京)へ進学するラマ僧もいるという。

以前の内モンゴル仏教学校は、ボトガル召やオソト・ジョーなど寺院の中に開設されていた。しかし、現在は独立した学校となり、約150人の学生を受け入れている。2020年からは「中国化」教育が行われるという。新時代の愛国的青年ラマ僧を育成し、学校を拡大する

計画があるとされる⁴⁵。

おわりに

本章では、内モンゴルにおけるチベット仏教再興の背景や、復興プロセスとその現状について述べてきた。1981年の中国共産党の第11期6中全会において「建国以来の党における若干の歴史問題に関する決議」が採択され、主に文化大革命の時期に発生した多くの冤罪事件が解決された。そこには、内モンゴルにおける文化大革命において発生した、チベット仏教界の冤罪事件も含まれている。1981年、「全国宗教工作会議」が開催され、宗教に関する政策が決定された。それ以降、『關於我国社会主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策』（1982年）、『關於進一步做好宗教工作若干問題的通知』（1991年）などの宗教政策が出された。それらの政策は、国民の宗教は自由であるとしながらも、国家の管理を強化するものであった。1985年、内モンゴルにおいて、「全区喇嘛教活動會議」が開催され、『全区喇嘛教工作會議紀要』が制定された。その会議紀要では、文化大革命で破壊されたチベット仏教寺院、寺院の財産、被害者にラマ僧などに関する問題の解決や、宗教活動の場所の復興と宗教組織の運営の実行が定められた。これは、内モンゴルにおけるチベット仏教の再興の始まりといえる。そして、1985年以降、各地においてチベット仏教寺院の改築、再建の工事が始まった。同時に、内モンゴル仏教協会および地域の仏教協会が設立され、仏教協会による仏教学校も建設された。このように、内モンゴルにおけるチベット仏教の再興が進められた。寺院の復興や宗教活動の復活に伴い、転生ラマ僧も認められようになった。しかし、内モンゴルにおける新転生ラマ僧は承認されたものの、その管理は厳しいものであった。そのため、寺院における転生ラマ僧の問題は、無視されるという状況となった。例えば、内モンゴル東部地域に大きな影響があった赤峰市アルホルチン旗ゲムピ廟の第六世ヨンサン・ホトクト（1920～1998）は1998年に円寂したのだが、彼の転生問題は今に至るまで無視されているという状況が続いている。

現在、内モンゴルにおける大寺院のほとんどは観光名所となっている。また、観光の発展を念頭に、さまざまな仏教的祭祀、儀礼が復活されている。ナムジリン・ボルドは内モンゴルにおける寺院の現状について次のように述べている。「多くの寺院は僧侶不足、法人化、資金不足による観光化や政府行政部門による寺院外包など、かつてないさまざまな現代の問題に直面している」（ナムジリン・ボルド 2015：75）と。一方、内モンゴル仏教学校は従来の寺院との併置という形から、現在は独立した学校の教育システムという形に変わってきた。仏教学校は社会に向け、愛国的・愛宗教的で知識のある青年ラマ僧という人材を育成する場所になったといえる。

⁴⁵ 2020年「内モンゴル仏教学校建設項目簡介」。

第3章 ホルチン地方の概要

はじめに

1947年に現在の内モンゴルのヒンガン盟に内モンゴル自治政府が設立された。中華人民共和国成立後、1949年に内モンゴル自治政府は自治区になり、フフホト市に移した。内モンゴル自治区⁴⁶は中国の北部に位置し、地理的には北緯 37° 24′ ~53° 23′、東経は 97° 12′ ~126° 04′ にある。内モンゴルの東部は黒竜江省、吉林省と遼寧省に接し、南部と西南部は河北省、山西省、陝西省、寧夏回族自治区に接し、西部は甘肅省に接し、北部はモンゴル国とロシア連邦に境を接し、国境線の全長は4221キロメートルである。総面積は118.3万平方キロメートルで、中国全土の土地面積の12.3%を占める。新疆ウイグル族自治区、チベット自治区に次ぐ中国三番目広さの地域である。内モンゴル自治区政府の所在地はフフホトであり、全区には、9の地級市、23の市轄区、3の盟、11の県級市、17の県、52の旗がある。これらの地域には49の民族、2511.04万人（2015年まで）が居住している。内蒙古統計年鑑（2012）によれば、全区の総人口の漢族が76.16%、モンゴル族が18.14%、その他の民族が3.7%である。すなわち、内モンゴルにおいて漢民族が圧倒的な割合を占め、モンゴル民族は5分の1しか占めていない。また、中国領内に暮らす少数民族の中で、モンゴル民族の人口は約480万人である。そして約80%を占める338万人が内モンゴルに居住している。さらに、内モンゴルのモンゴル人の三分の二がその東部地域の通遼市、赤峰市、ヒンガン盟に暮らしている（ボルジギン・ブレンサイン2003:3）。現在、ホルチン地方は行政上その通遼市と興安盟（ヒンガン盟）からなっている。筆者が内モンゴルにおけるチベット仏教寺院に関する現地調査を行ったのは、ホルチン地方の通遼市ジャロード旗、フレイ旗とホルチン区である。本章で取り上げるホルチン地方とは通遼市を中心した地域を指す。ホルチン地方は、世界でモンゴル人が最も集中しているところである。ここでは、ホルチン地方の歴史状況、現況及びその日常生活、宗教と信仰について紹介する。特にホルチン・モンゴル人の祖先崇拜、自然信仰の祭祀を考察し、検討していく。

第1節 ホルチンの歴史状況

（1）ホルチン部族

「ホルチン」(horchin) はモンゴル語で直訳すると「弓矢を持つ人」となる。『蒙古秘史』では、「豁儿臣 (huo er chen)」と音訳され、「弓矢を持つ人」と解釈されている。明朝末の漢語文献では、「爾填 (ertian)」、「好儿趁 (hao er chen)」、「火耳趁 (huo er chen)」、「火儿慎 (huo er shen)」と音訳されている（ナムジュー2008；斯日古楞2015：102）。さらに、清朝時期の漢語文献では、「科爾沁」、「郭儿沁」と音訳されている（ホルチャ、チョウメイ2018：1）。モンゴルにおいて、『ホルチン』というのは、13世紀にチンギス・ハーンの親

⁴⁶ 内モンゴル概況に関する資料は、『内モンゴル自治区地図集』（星球地図出版社編2017）と内モンゴル自治区政府のWebサイトから引用した。

衛隊の呼称であった」(フルレシャ 1998:17)。そして、15世紀になって、ホルチンはチンギス・ハーンの弟のハブト・ハサル(1164-1213 またジュチ・ハサルとも呼ぶ)の領地とその後代の統治を中心として構成された部族の名になった(ホルチャ・長命 2001)。1530年代に、ハブド・ハサルの14代目の子孫(ファイ・ムンヘ・タスハラ)によってホルチン部族はエルグネ河やオノン河流域に移住した。その範囲、おおよそ東西は大興安嶺からバイカル湖の東岸まで、南北は外興安嶺からフルンボイル南部やハルハ川南部までの広大な地域を占めている。それから、当該地域の人々に「ノン・ホルチン」と呼ばれるようになった。

1636年に、モンゴルの16部族の49のノヤド(諸侯)が後金のホンタイジを「ボグダ・スチン・ハーン(聖なる賢帝)」と奉じ、ホルチン部族などのモンゴル部族が後金に帰順した。その前に、1612年にホルチン部族の貴族が娘をヌルハチに嫁がせ、満州族と婚姻関係をつくったという。そのため、ホルチン部は、モンゴル各部の中でもっとも早く満州人と同盟を結んだ部族といえる。「清代に、ジリム盟のノン10旗の地理的な位置が定まり、ノン10旗が確立し、清代になって、「ホルチン地方」、「ホルチン草原」という名前が定着して「ホルチン」という言葉は部族の名前兼地名という、2つの意味を持つことになった」(ホルチャ 2001; サランゴワ 2019:46)。ノン10旗とは、ノン・ホルチンの10旗⁴⁷を指す。清朝の時期、ジリム盟はノン・ホルチン10旗を管轄した。中華民国の時代に北洋政府蒙蔵院の管轄下におかれ、同時に東三省の指揮監督を受けた。1932年に、満州国が成立すると、ジリム盟は解消し、新たに設立された興安南省に含まれた。1949年に内モンゴル自治区のジリム盟となった(サランゴワ 2019)。

「現在、ジリム盟(現・通遼市)、ヒンガン盟の各旗、県、市を含めてホルチン地方と考えられている」(ホルチャ 2001:2)。

(2) ホルチン地方における漢民族の移住

ホルチン地方に漢民族が移住し始めたのは18世紀のことである。清朝の康熙帝(在位1661-1722)と雍正帝(在位1722-1735)は、漢人のモンゴル流入を奨励した。そのため、ホルチンを含む内モンゴル東部の各地に漢人が移住するようになった。そして、1800年代に入ると、漢人移民が盛んとなり、蒙地は大幅に開墾され始めた。この状況に対して、遊牧モンゴル人は反対したが、モンゴルの王公たちは積極的に受け入れたという。これについて、吉田順一が、「内モンゴルに漢人農民の入植と開墾がこのように進んだ大きい理由は、ジャサグ王公等が彼等を招懇したことにある。漢人農民から小作料を取れるからであった」(吉田 2007:11)と指摘している。1901年に清朝政府は「移民実辺」政策を実施した。それは、「積極的に内モンゴルへ漢族を移民させ、土地を開墾させて小作料を徴収するとともに、ロシアの南下に備えて辺境を守ろうとした。ものである。この新政によってホルチン地方はさ

⁴⁷ ノン・ホルチンの10旗は、ホルチン左翼前、中、後旗・ホルチン右翼前、中、後旗のホルチン6旗と、東ゴルロス2旗・ジャライド1旗・ドルベド1旗などの10旗である。

らに開墾が進んだ。そして、「ジリム盟の牧地がつぎつぎ漢人の開墾のために開放されると、漢人農民が道路に列を成して続々入植し、開放地は短日月で開墾され、漢人集住地と化した」（吉田 2007：13）という。

ホルチン地域は清朝時代の開墾を経て、「漢人はモンゴル人の去った牧地で独自の漢人社会を形成すると同時に、一部は直接モンゴル人居住地域に移住し、モンゴル人社会に溶け込み地域社会の漢化に寄与した」（ブレンサイン 2003：2）。漢民族のホルチン地方への移住により、人口が増加し、モンゴル人と漢人の雑居が急速に増えた。それは、ホルチンの習俗に大きく影響を与えたといわれる。

第2節 ホルチンの概況

(1) 地理的位置、気候

ホルチン地方の通遼市は内モンゴルの東部、松遼平原の西側に位置する。東は吉林省、南は遼寧省と隣接し、西は赤峰市、シリングル盟、北は興安盟に連なっている（図 3-1 参照）。地理的に東経 119° 15'～123° 43'、北緯 42° 15'～45° 59'に位置している。松遼平原の西のホルチン草原に当たり、主な地形は低丘陵地帯と傾斜面平原地帯が多い。南と北側が高く、中部が低い。海拔は、南 550-730m、中部 120-320m、北 400-1300mである。

気候は、温帯大陸性モンスーン気候で、最高気温は7月に、最低気温は1月に現れる。通遼市年平均気温は、7.91℃で、年間降水量は 251.2ml、零度以上の日は 60～80 日間である。通遼市は、ホルチン砂漠の中心地に位置しており、砂漠の面積は 4086 万ムであり、通遼市の総面積の 45.4%を占め、ホルチン砂漠の 52.7%を占める。潜在的な砂漠化面積が 580 万ムである（サラングワ 2019）。



図 3-1 通遼市位置図

（出所：池上彰英 2015:68 により加筆）



図 3-2 通遼市各地域の位置図

（丸付きは筆者の調査地）

（出所：韓 2012：25 により加筆）

(2) 行政単位、人口

1999年に元ジリム盟は廃され、地級市の通遼市に再編された。元ジリム盟政府所在地の通遼市はホルチン(科爾沁)区と改名され、通遼市の政府所在地となった。現在、通遼市は、1区、1市、1県、5旗の行政単位があり、ホルチン区、開発区、ホーリング(霍林郭勒)市、開魯県、ジャロード(扎魯特)旗、ホルチン左翼中旗、ホルチン左翼後旗、ナイマン(奈曼)旗、フレイ(庫倫)旗から構成されている(図3-2参照)。86のソム(蘇木)、45のシャ(郷)と26のバルガス(鎮)がある。

2010年に行われた第六回国勢調査[中華人民共和国統計局 2010年第六次人口普查データ]によると、内モンゴル自治区の総人口は約2,414万人である。そのうち漢族は約1,965万人で、内モンゴルの総人口の80%を占める。次いでモンゴル族は423万人であり、内モンゴルの総人口の17%を占める。他の民族は83万人であり、内モンゴルの総人口の3%を占める。その他の民族には満族、回族、ダーゴル族、エヴェンキ族、朝鮮族などが含まれる。内モンゴルの各地域における民族、人口を次の表3-1に示す。

表3-1 内モンゴル各地域の民族・人口(比率)

地域名	漢民族		モンゴル民族		他の民族	
内モンゴル	19,650,687	79.54%	4,226,093	17.11%	829,541	3.36%
フフホト市	2,498,647	87.16%	285,969	9.98%	81,999	2.86%
包頭市	2,499,508	94.31%	85,121	3.21%	65,735	2.48%
フルンポイル市	2,098,400	82.31%	230,008	9.02%	220,870	8.66%
ヒンガン盟	874,393	54.20%	665,828	41.27%	73,029	4.53%
通遼市	1,592,279	50.72%	1,441,275	45.91%	105,599	3.36%
赤峰市	3,355,733	77.30%	829,824	19.11%	155,688	3.59%
シリソグ市	681,876	66.33%	309,764	30.13%	36,382	3.54%
ウランチャブ盟	2,063,614	96.27%	62,320	2.91%	17,656	0.82%
オールドス市	1,748,549	90.10%	176,912	9.12%	15,193	0.78%
バヤンノル市	1,568,497	93.92%	75,485	4.52%	25,933	1.55%
烏海市	496,725	93.21%	18,952	3.56%	17,225	3.23%
アラシャー盟	172,466	74.55%	44,635	19.30%	14,233	6.15%

出所：斯日古楞 2015：105により修正加筆

表3-1から見ると、通遼市の総人口は3,139,153人である。その内訳は、漢人が1,592,279人(50.72%)、モンゴル族が1,441,275人(45.91%)、その他の民族が105,599(3.36%)である。通遼市におけるモンゴル人の総人口が144万人余りで、他の地域よりモンゴル人の割合が高いことがわかる。さらに、内モンゴルにおいてモンゴル人が最も集中している地域である。

第3節 ホルチン・モンゴル人の日常生活

(1) 生業

周知のように、牧畜はモンゴル人の伝統的生業である。ホルチン地方では、清朝の中頃から漢人の入植によって開墾され、蒙地は益々農地化されてきた。当初は、牧畜業は依然としてホルチン・モンゴル人の主な生業形態であった。しかし、19世紀末から20世紀初頭にかけて、官主導の蒙地開墾によって、遊牧に適した牧草地は急速に減少していった。また、多数の漢人農民の流入にともない、モンゴル人と漢人は混住するようになり、モンゴル人の生業は遊牧から半農半牧へ、さらには農業へと転換せざるをえなかった。モンゴル人の生業転換の過程を吉田順一は、三つの段階に分けて論じている。以下のようなものである。

第一段階としてモンゴル人牧民は、季節的移動をやめたり、限定的に行ったりする定着的な牧畜に転じた。しかし牧地の不足が日に日に深刻となり、十分な数の家畜を飼うことが難しくなると、第二段階として、古来行っていた糜子と蕎麦だけを自家用に栽培する農耕（ナマグタリヤ農耕）から、糜子と蕎麦以外に、高粱や豆類、トウモロコシなどを栽培し、収穫も増やすことが可能な漢人の農耕（漢式農耕と称したい）に乗り換え、半農半牧へ移行した。農耕の質的転換が行われたことを意味する。家畜は、共同で小人数の牧夫に託して集落共用の牧地で放牧するようになった。定着化の段階で飼われるようになっていた豚・鳥以外に、驢馬・騾馬も飼われるようになった。冬には作物収穫後の耕地が牧地となった。これが半農半牧の姿である。そして牧地がますます狭くなると、第三段階として、彼らの間に農耕に大部分依存する純農耕を営む者が現れ、その数は次第に増えた。この段階では作物の種類はますます増え、家畜が更に逆に減少し、羊が群れとして飼われなくなり、共同牧地での共同放牧が行われなくなり、豚・鳥・驢馬・騾馬が一層多くなる（吉田 2007：11）

これは、内モンゴル東部地域のモンゴル人の遊牧の変容の過程である。一方、ホルチン地方では、モンゴル人は定住後も農業と同時に牧畜業を継続してきた。家畜としては、伝統的なウシ・ウマ・ヒツジ・ヤギ以外に、豚、驢馬がいる。家禽では鳥、鴨などが飼われている。ホルチン地方は牧畜の中心地であり、「黄牛の故郷」と称されている。この地域のシモンタル牛・ホルチン牛・中国メルヌス細毛羊・ホルチン細毛羊・ホルチン馬など家畜の種類が国内外で有名である。また、ホルチン地方の農作物は、主にトウモロコシ、粟、蕎麦、高粱、モンゴル・アム、大豆、高粱などである。現在、ホルチン・モンゴル人の生活様式は、牧畜生活、半農半牧生活、農村生活および都市生活という4つのタイプがある。

(2) 食生活

遊牧モンゴル人の食には「白い食べ物」と「赤い食べ物」の2種類がある。「白い食べ物」はモンゴル語で「チャガン・イデー」と呼ばれ、家畜の乳でつくる乳製品を指す。「赤い食

べ物」は、モンゴルで「ウラン・イデー」と呼ばれ、肉類を指す。これらは従来モンゴル人の主食でもあった。しかし、近代化にしたがって、各地域のモンゴル人の食は大きく変容してきた。その変容について小長谷は以下のように記述している。

内モンゴル東部には、もっぱら山東省や河北省からの漢人が多く、西部にはもっぱら山西省や陝西省からの漢人が多い。いずれの地域においても、これら漢人の移住者は、移住元から異なる食文化を内モンゴルに持ち込み、数百年にわたって居住し続けることによって、モンゴル人の食文化に大きな変容をもたらした（小長谷 2005：245）

そこでは、内モンゴルにおいて漢人の移住によってモンゴル人の食文化が変わってきたといえる。一方、ホルチン地方は農耕化され、多様な生業形態が存在する。では、ホルチン・モンゴル人の食生活はどのようなものだろうか。具体的に見てみよう。

①主食

ホルチン・モンゴル人は日常生活において主食を「バダー (bada:/穀類)」という言葉で表現する。そこには、ご飯（またバダーという）と麺類（モンゴル語でゴリル・バダーという）が含まれる。ホルチン地方でも地域によって主食は多少異なっている。主な主食としては米、高粱、粟、きび、蕎麦、小麦などがある。ジャロード旗では、モンゴル・アムは主食としてよく食べられている。モンゴル・アムについて、小長谷は次のように記述している。「モンゴル・アムは漢語では「麻子（マーズ）」と呼ばれて、加工してすぐに食べられる状態にしたものを漢語では「炒米（チョウミー）」と言われる。地方によって「シャラ・ボダー（黄色い米）」と呼ぶこともあるが、一般には「モンゴル・ボダー（モンゴルの米）ないし「モンゴル・アム」と呼ぶ。東部地域ではホーリーサン・バダー（また、ホーライ・アム、ホーライ・バダー）と呼ぶ。モンゴル・アムはモンゴル人の伝統的な農業であるナムク・タリヤー方式で作る穀物である。穀類を栽培してきたのである。5月の初、朝のうちに、砂丘の谷間に植える。70日から80日の最も短い期間で生育する。乾燥した土地でもよく育ち、何の手入れをしなくてもある程度の収穫を期待しうる穀物である（小長谷 2005:255）。現在、ホルチン地方でモンゴル・アムの材料であるキビ（黍）を栽培しているが、少なくなった。主に店から購入するようになった。モンゴル・アムのつくり方は、「まず、バダー・ホーリゲナ（キビを蒸す）生のモンゴル・アムを大きな鍋に入れ、そのうえに少量の水をかけてから炉に火をつけて温める。湯がくためではなく、温めることによって柔らかくするためである。ある程度の蒸気が出れば、火を止めてモンゴル・アムを取り出し、麻袋に入れる。その後、屋外で別の炉に大きな鍋を置いて、中に砂を入れ、強火で鍋を温める。鍋と砂が紅くなるまで温まったところへ、蒸したモンゴル・アムを2-3キログラムずつ入れて炒る。熟したら鍋から砂ごと取り出し、砂とモンゴル・アムを炒り終わる。炒ったモンゴル・アムを今度は脱穀すると、モンゴル・アムが完成する（小長谷 2005：255）。筆者の出身地であるジ

ャロード旗ゲルチョローソムは牧畜地域であり、白い食べ物は依然として主食であり、乳製品とモンゴル・アムはよく食べられる。筆者の家族は、1日の3食の中、朝食はほとんどモンゴル・アムである。その食べ方は、朝のミルクティーに直接入れて一緒に飲みながら食べ、同時にホロード（チーズ）やヒツジ肉も食べる。また、生ミルク、生クリームやヨーグルトなどに混ぜて食べる。これは、主に夏の時期の食べ方である。一方、ホルチン左翼後旗では、ハトー・バダー（硬いキビ、モンゴル・アムの半製品）をご飯のように蒸しておかずと一緒に食べることは一般である。

ホルチン・モンゴル人の麺類（ゴリル・バダ）には、小麦粉と蕎麦粉がある。小麦で麺、餅、饅頭（蒸しパン）、ギョウザ、ポーズ、シェルビンなどの主食をつくっている。蕎麦をモンゴル語でサガドという。蕎麦の産地として知られているのは、通遼市のフレー旗であり、「蕎麦の里」と呼ばれる。蕎麦料理の種類が多くある。そのうち、押し出し蕎麦ヘイロは一般の家庭料理でよく食べる蕎麦である。

②副食

ホルチン・モンゴル人の副食に、野菜（モンゴル語でノゴという）と肉類（モンゴル語でマフという）が含まれる。モンゴル人は定住化した後、自宅の庭でさまざま野菜を栽培するようになった。野菜の種類は、主にきゅうり、ピーマン、インゲン豆、セロリ、じゃがいも、大根、白菜、キャベツ、トマト、にら、なす、ねぎ、にんにく、かぼちゃなど多様である。その中、保存可能な野菜は貯蔵され、冬の食材とされる。これは、主にじゃがいも、大根、白菜、ねぎ、にんじん、かぼちゃなどである。

肉類は、ヒツジ肉と牛肉のほか、豚肉がホルチン地方で最も一般的に食べられている。また、鳥肉、鴨肉もよく食べられている。豚、鳥、鴨は農業を行いながら飼養することに適した家畜であるという。ヒツジ肉と牛肉は牧畜区の人々によく食べられている。その代表的なものは、チャンスン・マフ（煮たヒツジ肉）であり、食卓によく見られる。

ホルチン・モンゴル人の食生活については、「漢人の食習慣が「伝統」的モンゴル食習慣に取って代わり、「白い食べ物」と「赤い食べ物」の特徴であるモンゴル食習慣は牧区でしか見られない。現在のモンゴル人の主食は主に麺類や米であり、たまに蕎麦や「モンゴル・アム」などのモンゴル「伝統」的食が食べられる。農作物の変化によって主食の食材が変化し、モンゴル人も産量が低い「モンゴル・アム」や蕎麦をあまり栽培しなくなってきた。一方、乳製品はモンゴル人の食卓でほとんど見られなくなり、豚肉を主な食肉として利用している。牛やヒツジ肉は農区でも半農半牧区でもあまり利用されていないが、野菜の利用が増加してきた」（包智明ら 2010；斯日古楞 2015：47-48）と記述されている。ホルチン地方の食生活において、白い食べ物と赤い食べ物は少なくなったのである。

③漬物と味噌

漬物と味噌はモンゴル族の固有の食品としてイメージされるものではないが、「農耕モン

ゴル人」はよく食べている。味噌は通年食卓に出されるが、漬物は冬の食卓でよく出されている（斯日古楞 2013）。ホルチン地方の多くの家庭は、自家製の漬物を食べている。秋に作り始め、冬に食べる。漬物には、キュウリ漬け、白菜漬け（酸菜）、キャベツ漬け、にんにくの醤油漬け、メンジン（かぶの一種）漬けなど多くの種類がある。そして、漬物をホルチン・モンゴル人はモンゴル語で「ダブスルッセン・ノゴ」（塩漬物）というが、多くの人は、漢人と同じ呼び方で「鹹菜（シェンーツァイ）」と呼んでいる。

ホルチン・モンゴル人の食卓に通年欠かせない食物がある。それは、味噌である。その呼び方は、中国語の味噌を指す「醬」（ジャン）という言葉そのまま使用している。ホルチン・モンゴル人は主に自家製の大豆の味噌を食べる。ホルチン左翼後旗において、味噌の作り方を斯日古楞は以下のようにまとめている。

- ①大豆の品質を選ぶのが大切な仕事であり、粒が揃って軟らかく、色もきれいな光沢のあるのが良い大豆で、硬い大豆や、割れ大豆、黒い大豆などが混入してはいけない。
- ②大豆の中の土砂や、ごみなど夾雑物を取り、綺麗にしておく。
- ③大豆を鍋に入れて、半煮えとする。
- ④ 炒めた大豆を水と一緒に鍋に入れて軟らかくする。
- ⑤ 煮出した大豆を潰す。
- ⑥ 加工した粉状の大豆を饅頭の形にする。
- ⑦ かごに入れて暖かい場所に置いて乾かす。
- ⑧ 4 月の下旬に乾かした大豆と水と食塩を味噌の容器に入れてよく混ぜる（斯日古楞 2013：13）

現在、ホルチン・モンゴル人にとって味噌は毎日の食卓に欠かせないものになって、様々な食べ方で利用されている。味噌は旧暦 2 月になってからつくる。ジャロード旗の 1 人の農民に対する聞き取り調査によれば、「味噌をつくるには手間がかかり、失敗することもあったため、現在は自家製していない。また、うちの子供は自家製の味噌を食べない。そのため、商店から買っている」という。また、調査地の牧民は、ほとんど味噌をつくっていないという。要するに、漬物と味噌は漢人の影響を受けて生じた食物だと考えられる。

（3）年中行事と儀礼食

モンゴル文化の年中行事における祭礼は様々な種類がある。ホルチン地域において、異文化の影響で年中行事が変容してきた。ここでは、ホルチン地域の年中行事を紹介し、その祭礼儀礼や儀礼食について見ていく。

旧暦 1 月 1 日 チャガン・サラ

中国の正月である。夜明け前に起き、テングルに拝む。「庭の中に机を置き、上にジョラを点す。テングルに拝む際、南、西南、西北、東南の順で拝む」（ロブサンチョダン 1918：

35-36) という。現在、ジャロード旗ではそのテングルに拝む習慣がある。この日に食物として朝はギョウザを食べる。地域によってギョウザの具が異なる。主にニラと卵の具、牛ひき肉とセロリの具などがある。ギョウザを儀礼食として窓の神に捧げる習慣がある。漢人の影響で、夜の 12:00 にギョウザを食べる家族もいる。

旧暦 1月5日 破五（初五）

この日は「ビトゥー・バダー」を食べる習慣がある。すなわち、ギョウザとシレピンなどの美味しい食物を食べる。来年の悪運を早めに破るために言い伝えがある。

旧暦 1月7日 フーン・日（人の日）

この日を「人の日」といい、食物の中の最も美味しいものを食べるという。初七には出かけるいけないといわれ、ほとんどは外出しないのである。

旧暦 1月13日 ヤンジュウの日（悪日）

大きな餃子とチャガン・イデーを食べる習慣がある。この日に出かけることや帰ることを忌むという。

旧暦 1月15日 元宵節

正月 15 日は中国の元宵節であり、チャンスン・マフ（骨付き煮たヒツジ肉）、豚の骨付き肉とギョウザなどを食べる。近年になり、漢文化の影響で元宵団子を食べるようになった。また、チャガン・イデーの具が入っている団子が販売されるようになった。この日の行事は家族によって異なる。この日は諸地域のチベット仏教寺院でイルゲル・ホロル（祈願法会）が行われるため、数多くのモンゴル人は寺院へ参拝に行く。

旧暦 1月16日 ハラ・エドル（黒日）

この日も美味しいものを食べるというが、指定された食べ物がない。ハラ・エドルについて、「鍋の墨がつけられたひとはご馳走する、しなければ一年が悪運になる」（斯日古楞 2015）という説（言い伝え）がある。

旧暦 1月25、26日 添倉、満倉

この日に農耕祭が行われる。庭の地面に倉庫をかたどった円を灰で描き、中に五つの穀類を入れ、来年の収穫を祈るといふ。

旧暦 2月2日 動き出す日

この日には、「冬眠していた虫が目覚める日」と呼ばれ、豚の頭肉や豚足を食べる家族がある。これらの料理の匂いによって冬眠していた虫が早く目覚めるという説がある。また、羊の頭肉を食べる家族もいるという。正月からこの日まで髪を切つてはいけないということで、この日は数多くの人は髪を切るのである。

新暦 4月5日 ハンシ（清明節）

この日の祖先の墓で祖先を祀る祭祀儀礼を行う。祭祀儀礼に用いる供物は地域によって異なっている。従来は、主にチャガン・イデー、ヒツジ肉、酒、モンゴル・アム、バター、ナツメ、布などがあつた。しかし、現在は豚肉、焼き鶏、砂糖、線香などを捧げるようになっている。祖先祭祀の事例を次節では取り上げる。

旧暦5月5日 端午節

この日に軒先でヨモギを挿し込む慣習がある。モンゴル人はゆで卵（鶏、ダック、ガチョウなどの種類がある）を食べる習慣がある。現在は漢人の影響で、ちまき（粽子）を食べるようになった。また、山に登る習慣もある。山がない地域では高いところに行くという。

旧暦5月13日 オポー祭祀

この日には、モンゴル人はオポーを祀る習慣がある。オポー祭祀の日は地域によって違っているが、ホルチン地方の多くの地域では旧暦5月13日に行われる。オポー祭祀に用いる供物は、主にチャガン・イデーとウラン・イデーである。

旧暦8月15日 中秋節

中秋節は、実は中国の祝日である。この日に漢人は月餅を食べる習慣がある。元々、モンゴル人はこの日のお祝いをしなかったが、最近では漢人と同じようにお祝いをするひとが多くなっている。さらに、チャガン・イデーの具でつくる月餅が販売され、非常に人気である。

旧暦10月25日 ジョラの日（燃灯節）

チベット仏教ゲルク派の創造者のツォンカバの誕生を記念する日であり、寺院に参拝し、ジョラを捧げるのである。家の仏像にもジョラを捧げる習慣がある。この日は、チャガン・イデーを食べ、ウラン・イデーを避ける。

旧暦12月23日 小年

この日、モンゴル人の伝統的火の祭祀が行われる。儀礼食としてヒツジ肉を塩ゆでし、アムソ⁴⁸をつくる。火の祭祀は夕方に行われる。場所は、家の竈の前である。漢人の影響で、竈を祀る家族も多くなった。そして、竈祭と火祭は同時に行われることが多いという。

旧暦12月30日 ビートン（大晦日）

ビートンの日の朝にローヤ神⁴⁹を祀る家族がいる。それは漢人の祭礼からの由来であり、主に豚頭を供える。モンゴル人にとって重要な祭祀は祖先祭祀である。祖先祭祀は地域によって、その時間、場所は異なっている。そして、祖先祭祀の儀礼食も変わっている。次節の祖先祭祀で具体的に記述する。

以上はホルチン地方の主な年中行事である。そのうち、「添倉、満倉」、「動き出す日」、「端午節」、「中秋節」などは漢文化の影響であり、現在は一部のホルチン・モンゴル人はこれらの日を祝い日としてお祝いしている。また、「ジョラの日（燃灯節）」はチベット仏教の影響である。このほか、ホルチン地域では、節気に関する日、チベット仏教寺院の法会の日などの日にも儀礼食を食べることがあるという（フリロバガトル、オランチュムゲ

⁴⁸ アムソは、ヒツジ肉をゆでたスープに米とヒツジ肉を入れてつくるお粥である。食べるときに、上にバターを入れ混ぜて食べる。重要な祭祀儀礼に用いる儀礼食である。

⁴⁹ ローヤ神とは三国時代の関云長を指し、彼は豚の頭肉を好むため、豚の頭肉を捧げるようになったという。この祭礼は漢人の祭礼に由来する。

2012)。

第4節 ホルチン人の宗教と信仰

(1) 外来宗教

ホルチン地方では、チベット仏教、中国仏教、イスラム教、道教などの宗教が存在する。そのうち、モンゴル人に信奉されてきたのはチベット仏教である。ここでは、ホルチンにおけるチベット仏教について述べていく。

①チベット仏教の伝播

17世紀初頭、ニーチ・トインとアシンというラマ僧が内モンゴル東部地域に来て布教活動を行った。その一人のニーチ・トインはホルチン地域で最初に布教した高僧である。彼は、新疆オイラトモンゴルのトルゴド部の王族出身で、チベットに修行してきた。ニーチ・トインがホルチン地方に布教した理由について、バ・ムンへは次のように分析している。以下はその要約である。「①最初、ニーチ・トインはフフホトなど西モンゴルに経典をモンゴル語で弘めようと努めた。しかし、当時これらの地域では、チベット語の経典がかなり普及しており、ニーチ・トインの意志を受け入れなかった。そのため、まだ仏教が普及していない東モンゴルに目を向けた。②当時、モンゴル社会全体が不安定であったが、清朝の保護を受ける東モンゴル社会は比較的安定していた。③当時、東モンゴルの諸部族はフルンボイルの北側から移住してきたばかりで、人口がかなり集中していた。また、人口が多く、生活が相当豊かだった。④当時、ホルチン、ハラチンなど東モンゴルの部族が清朝の優遇を受け、ほかの部族より地位が高かった。⑤清朝に誘導され、ホルチン部族は他の部族を攻撃して、モンゴル王朝に打撃を与え、滅亡に導いた」(バ・ムンへ 2000: 175-178; サランゴワ 2019)。このような状況下、彼はこれらの部族の中で布教したという。ニーチ・トインが内モンゴル東部にきたころ、これらの地域にまだ仏教は伝わっておらず、シャマニズムが当地域のモンゴル人の信仰であった。ニーチ・トインは布教し、シャマニズムを除く目的で家ごとに祭られていたオンゴッド(神像)を没収したり、燃やしたりしたという。王侯貴族には、「オンゴッドを祭ることは、現在において無益のみならず、有害である。そのため、オンゴッドを信仰することをやめ、三宝を信仰するのがいい。そうすれば、現在と来生ともに必ず有益である」(エルデニバートル 2001; 趙芙蓉 2008: 44)と説いた。また、モンゴル人に仏教経典を教え、奨励政策を取ったという。こうした方法によってホルチン地方で急速に仏教を広めた。民衆に仏教が普及していくのに従って、仏像を造り、寺院を建てたという。

もう一人のアシン・ラマ僧は、東部地域のハラチン地方(現在のフレー旗)で布教したのである。彼は、シレート・フレー・ラマ旗の第一位のシレート・ダーラマである(第5章に具体的に述べる)。

②民衆の信教状況

チベット仏教は内モンゴル地域で急速に普及された後、モンゴル人がほぼその篤い信徒になった。モンゴル人の仏教の信仰について、『中国少数民族の信仰と習俗』（上巻4モンゴル族）では、以下のように述べている。

蒙古族地区の宗教活動の中心は各地のラマ寺院である。人々の宗教生活は家の中で仏を敬い、仏を祀るほかに縁日ごとに必ず寺院に詣りに行く。…<省略>…仏を拜もうと祭りに各地からやってきた牧民たちが雲のように群がる。老人や子供をつれて家族全員で来るもの、家畜を駆り立てて来る者、ララ車（木の車輪の粗末な牛車）に乗って来るもの、はるばる数百里の遠方から急いでくる者もいる（覃光広ら編王汝瀾訳 1993：55-57）。

上記から、チベット仏教寺院は諸地域の宗教活動の中心であり、モンゴル人の家族全員が参拝のために寺院に行く以外、家に仏を祀っていたことがわかる。ホルチン・モンゴル人の場合は、ほとんどの家庭で仏像を安置し、焼香し、仏を祀る。また、旧暦の毎月1日と15日には、ジョラを点し、ラマ僧に祈りや教えを乞い、読経を受けていた（ボヤント 2015）。さらに、ホルチン・モンゴル人は、転生ラマ僧を祀る習慣もあったという。

内モンゴルにおいてチベット仏教の普及にしたがって、モンゴル人はチベット仏教をしやすいに受容した。そして、チベット仏教文化は、モンゴル人の民間信仰、祭祀儀礼、人生儀礼までに浸透したのである。また、日常生活にも仏教に関する習慣が多く見られるようになり、モンゴル人の名前にチベット語やサンスクリット語の名前が幅広く用いられるようになった。

現在、モンゴル人は寺院の宗教活動に参加し、毎日寺院に参拝する民衆も少なくない。寺院では、仏に焼香、参拝し、家族の幸福、健康と家畜の繁栄を祈る。また、ラマ僧に祈願経、平安経、天馬経など唱えてもらう。さらに、結婚式や葬式の日取りを決めることや、死者のための読経など人生のさまざまな機会に、寺院を活用しているのである。つまり、内モンゴルのモンゴル社会においてチベット仏教寺院は再活性化されたのである。

（2）シャマニズム

ホルチンでは、シャマニズムをシャマン教（薩満教）ともいう。シャマニズムはモンゴル人の原始的、伝統的な信仰である。上述したように、モンゴルの地へのチベット仏教の伝来にしたがって、モンゴルのシャマニズムは衰退していった。改革開放後、宗教政策の緩和により、シャマニズムも次第に復活された。現在、内モンゴルにおいて、ホルチン地方とフルンボイル地方でシャマニズム信仰が存在している。特にホルチン地方でシャマニズムが生き残り、再活性化されたのである。ホルチンでシャマニズムが生き残った原因をサラングワは次のようにまとめている。「1つはホルチン人の定住化で、もう1つはモンゴル人の人口が

他のモンゴル族地域より多いということ。そして、満州族とのつながりである」(サランゴワ 2019:33)。そのため、現在でもホルチン地方でシャマニズムはかなり継承されている。

チベット仏教の影響でホルチンに「レイチン」(leecing)が誕生された。それは、シャマニズムはチベット仏教と融合したシャマニズムの一種である(包龍 2017)。現在、ホルチンでは、先祖崇拝として「レイチン帽子」の祭祀を行う人がいる。つまり、ホルチン・モンゴル人はチベット仏教を信仰しながら、シャマニズムも信仰しているといえる。

(3) 民間信仰

ここでは、ホルチン・モンゴル人の祖先崇拝と自然信仰を取り上げる。そして、祖先崇拝において清明節に行う祖先祭祀と、自然信仰のシャンシ樹(shangshiin mod)の祭祀を事例として分析する。

①祖先崇拝

ホルチン・モンゴル人の祖先祭祀は1年に定期的に2回行われている。一つは、旧暦12月30日(大晦日)に祖先祭祀が行われる。旧暦の大晦日をモンゴル人は「ビートン」(bitegun)と呼び、この日に居住から離れた処で火を起こし、火に供物を燃やしあげる。それは、祖霊に捧げているということである。もう一つは、西暦4月5日(中国の清明節)に行う祖先祭祀である。清明節をモンゴル人は「ハンシ」(hanshi)と呼び、この日に祖先の墓から少し離れた処で火を起こし、火に供物を燃やしてあげることである。つまり、大晦日と清明節において祖霊に供える供物として、火を起こし、火に供物を燃やしてあげる習慣がある。それをトゥレシ・ウック(tulesi ogku)という。トゥレシは「燃料」の意味であるが、ホルチン地方では、トゥレシを専ら祖霊への供物の意味合いで用いている。普通の燃料を指すにはトゥレゲ(tulege:薪)を使用する。さらに、祖霊にトゥレシを捧げる行為はトゥレシ・ウックといわれる。祖霊に肉(地域により羊肉、牛肉、豚肉などがある)、チャガン・イデー、モンゴル・アム、バター、酒、おかず、紙銭、布切れなどを供物として、すべてを焼き捨てるのである。ランゲレルによれば、「東部内モンゴルならびにオールドスなど農業が進んでいる地域ではトゥレシは明確に見受けられる。これらの地域のトゥレシは通過儀礼としては埋葬時に行われ、年中行事としては清明節および大晦日に営まれる」(ナランゲレル 2006)という。ホルチン地方は、早い時期に仏教が普及し、漢人が移民してきたことにより、異文化が浸透された地域である。そのため、この地域のモンゴル人の伝統的な祭祀儀礼、固有習慣はその影響を一定程度受けてきた。筆者は2018年4月5日、ホルチン左翼後旗の包氏家族により行われた清明節の祖先祭祀に参加し、調査した。以下にそれを事例として挙げる。

ホルチン左翼後旗(以下は後旗と省略)は通遼市の南部に位置する半農半牧地域であり、農業が中心になっている。後旗の北部に位置するハリゴト鎮にチャガン・ホショー(白旗)というガチャーがある。このガチャーに、従来は包氏の家族が暮らしていた。現在でも包氏家族は多く暮らし、総人口の約80%を占める。この包氏の人々は、以前にほかのモンゴル

人と同じく清明節に家族ごとで伝統的な祖先祭祀を行っていた。しかし、近年からガチャーに暮らしているすべての包氏の人々が集まり、祖先の墓地の近くで集団的祖先祭祀を行い、その後に「墓を喜ばせる」というナーダム（祭り）を行うようになった。以下はその具体的な祭祀の様子である。

包氏が集団的祭祀を行う前提に、彼らの祖先の墓が一か所に集中し、墓群になっているということがある。モンゴル人は定住化された後、人が亡くなったら土葬する習慣があった。現在でも一部の農村に土葬の風習が残っている。包氏の祖先の墓のほとんどが盛り土をした墳墓である。包氏の祖先祭祀は清明節の10日の前から準備が始まる。先に祭祀の主催者を決める。主催者は、包氏の各家族は交替で担当する。そして、主宰者は祭祀に使う供物と、ナーダムの準備活動を行う。そのため、各家族は自発的に金を寄付する。寄付金は200～800元（約3000～12000円）の間で、不同である。清明節には、墳墓を掃除して土を積む、祖先の祭祀を行う、ナーダムを行うなどの流れである。

まず、清明節の午前9時頃に包氏の各家族の男性が墓地に行き、墓を掃除する。その後、少し離れたところから土を運んできて墳墓に積み上げる。墳墓を高く大きく積むほど、祖霊の「存在感」がさらに増すという。墳墓に土を積みあげた後に、墳墓の前で祖霊にトゥレシを捧げることはモンゴル人の固有習慣である。ところが、包氏の祖先祭祀に変化が生じ、その固有習慣も変わっている。

次に、祖先の祭祀を行うことについてである。先に供物を祭壇に並べる。墓群の前に石碑が建てられている。石碑の上にモンゴル語で「チャガン・ホショーに定住するボルジキン氏⁵⁰の祖先の墓」と書かれている（写真3-1参照）。この石碑の前に祭壇が置かれ、祭壇の上に肉類（羊の丸煮と豚肉の脂身）、酒、果物、ジョラ、果物の缶詰などの供物を並べて置く（写真3-2参照）。また、石碑の両側にそれぞれ円卓を置き、その上に白い食べ物（チーズ、ウルクム、バターなど）、お菓子、茶、生ミルク、モンゴル・アム、氷砂糖、レーズン、線香などの供物を置いていく（写真3-3, 3-4参照）。

⁵⁰ ボルジキン氏は包氏を指す。ボルジキンとは、包氏のモンゴル語の表現である。



写真 3-1 墓群の前に建てられた石碑
とジュラ、果物、酒などの供物



写真 3-2 祭壇に肉類の供物を供える



写真 3-3 白い食べ物の供物



写真 3-4 モンゴル・アム、茶、線香などの供物

すべての供物を供えた後、参加者の人々が祭壇の前に集まる。そして、祭壇から離れたところで火を起し、持ってきた紙銭を燃やす。同時に、線香や布切れを燃やす、火に酒を捧げる人もいる（写真 3-5 参照）。これらを燃やしてから墓に向かって拝する。祖先を参拝した後、年配者から参加した人々に白い食べ物やお菓子などの一部の供物が分配される（写真 3-6 参照）。肉類や酒はナーダムが終わったらその場で食する。ここでは、祖先に捧げる供物は燃やすのではなく、家族で食べるものである。残った場合は、その場に埋める。



写真 3-5 紙銭を燃やす



写真 3-6 供物を分配する

最後に、ナーダムが行われる。そこで、競馬、モンゴル相撲、競走などの項目がある。そのうち、モンゴル相撲には大人の相撲と子供の相撲がある。これらの項目には外からの選手も参加できるようになっており、地元の人が多く参加している。ナーダムが終了すると、優勝者には主宰者から賞品が与えられる。その後、参加者の人々はその場で食事する。午後5時頃に全部が終わり、解散となった。

以上は包氏の清明節に行う祖先祭祀とナーダムである。まず、祭祀の形態から見ると、集団的に祖先祭祀を行うことは最大の特徴である。モンゴル人は従来一家族ごとで祖先を祀る習慣がある。ホルチン地方において、筆者の行った聞き取り調査により、集団的祖先祭祀を行っているのは、ホルチン左翼後旗の包氏家族だけであることがわかった。つぎに、祖霊に捧げる供物から見ると、モンゴル人の赤い食べ物としての羊の丸煮があり、農業文化を象徴する豚肉もある。また、缶詰、氷砂糖などの供物もある。これらは漢人の影響で供え物として用いられているだろう。なお、線香、ジョラムチベット仏教の影響で供え物として用いられている。さらに、供物を燃やさず、参加者が分けて食べることはもう一つの特徴である。また、祖先祭祀は基本的に、モンゴル人の女性はほとんど参加しないのである。しかし、包氏の祖先祭祀には、女性と女の子も参加している。ナランゲレルは清明節において、モンゴル人と漢人の相違する特徴について、次のように述べている。「まず、漢族は墳墓の傍で飲食物を陳列するがそれを燃やさず、燃やすのは紙銭のみである。なお、紙銭を焼かず、そのまま墳墓の頂上に置く地方もある。モンゴル人は飲食物を含む供物すべてを燃やす。つぎは、漢族の女性も墓参りをするが、モンゴルの多くの地方では女性は墓参りをしない」（ナランゲレル 2006：7）。地域や家族によって多少異なるが、包氏の祭祀の調査によると、ナランゲレルの記述するその2つの相違点が存在しなくなった。つまり、祖先祭祀には漢人の習慣を受け入れ、自己民族のアイデンティティが弱くなったと考えられる。また、フリルバートル、ウランチュムゲ（1988）の『ホルチンの風俗』では、「ハンシの日、祖先にトゥレシを捧げる際に、供物を必ずすべてを灰になるまでに焼かなければならない。そうしないと、残った供物を悪霊が食べてしまうと家族にかえってよくない、悪運をもたらす」と記述して

いる。トゥレシに出された供物は、祖霊（死霊）に用意したので、火を介して全部を燃やして捧げる。それを残す、持ち帰ることが禁じられる。すなわち、祖霊に捧げる供物を灰になるまでに燃やすことはモンゴル人の必ず守る固有の習慣だといえる。しかし、現在は漢文化の浸透により、モンゴル人の祖先崇拜に対する認識を欠いている。また、モンゴル人の従来の固有の習慣が変わり、徐々に失われているのである。

②自然信仰—シャンシ樹祭祀

ホルチン・モンゴル人は、アイル（村）やガチャーなど居住地の近くに生える大きく太い繁茂した樹を祀る習慣がある。ホルチン・モンゴル人は繁茂した樹に「エジド」（主の複数形の意味）という霊が宿っているとみなされ、その樹を祀る。また、ある地域では、ロス（loos）の神霊が宿っているとされている。どちらにしても、ホルチン・モンゴル人は祭祀の樹を「シャンシ樹」と呼ぶ。一般にシャンシ樹を垣根あるいは土塀で囲み、家畜や人為的破壊を防ぐのである。シャンシ樹の祭祀はホルチンにおいて各地で行う祭祀ではなく、シャンシ樹が生えたアイルやガチャーでのみ行われる。2020年はジャロード旗のチャガン・オボ（白敖包）ガチャーとホルチン左翼後旗のチャガン・ホショー（白旗）ガチャーにおいてそれぞれシャンシ樹の祭祀が行われた。この2つのガチャーの一つは通遼市の北部に位置し、牧畜業を中心した地域であり、もう一つは南部に位置し、半牧半農業が中心とされた地域である。以下はこの2つの地域のシャンシ樹祭祀の事例を取り上げる。

事例1 ホルチン左翼後旗のチャガン・ホショー・ガチャーのシャンシ樹祭祀⁵¹

チャガン・ホショー・ガチャーのシャンシ樹（写真3-7参照）はガチャーの南、民家の庭にあり、毎年雨乞いのために祭っているという。祭祀は定期的ではなく、毎年寺院に行き、ラマ僧に日取りしてもらう。今年のシャンシ樹祭祀は7月25日（旧暦6月5日）に行われた。以下は、シャンシ樹祭祀の具体的な様子を見ていく。

まず、祭祀の供物を用意する。先に肉類の供物を準備する。シャンシ樹祭祀において貴重な供物はシュース（ヒツジの丸煮）である。また、豚肉の脂身は供物として出されている。祭祀当日の朝、ヒツジと豚を屠り、大きな鍋に入れて煮る。このほか、チャガン・イデー、果物などの供物を準備しておく。これらの準備は祭祀の司会者の指揮で行われる。

次に、シャンシ樹の聖地を掃除し、飾りを更新する。シャンシ樹に5色のハダー（白、青、赤、黄、緑）と、ヒーモリ・タルチョー（経幡）が掛けられている。毎年の祭祀の際にそれを新しくする。その後は、祭壇を用意していく。

⁵¹ 2020年7月25日に行われたシャンシ樹祭祀はネットを通して調査した。この事例でも使用したすべての写真をホルチン左翼後旗のチャガン・ホショー・ガチャーの包鉄丹氏に提供してもらった。

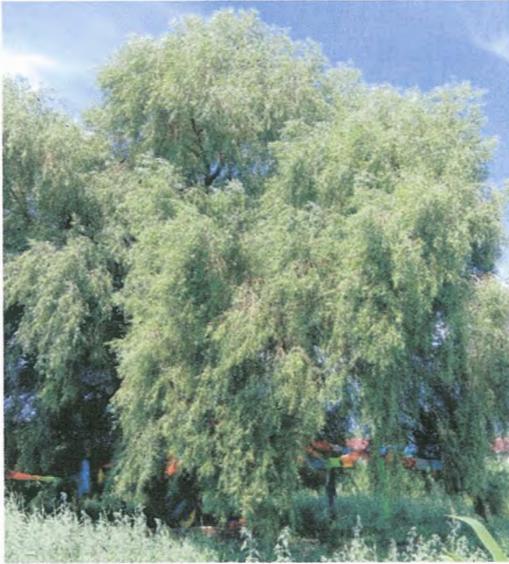


写真3-7 チャガン・ホショーのシャンシ樹



写真3-8 供物のシュース

そして次は、祭祀の供え物を供える。祭壇の上にシュース（写真3-8参照）と豚肉の脂身を置く。シャンシ樹の周りの煉瓦台に、ホーロード、バター、モンゴル・アムなどのチャガン・イデーと、果物（スイカ、ブドウ、リンゴ、ナシ、バナナなど）、ナツメ、干し葡萄などの食物、酒、生ミルク、ジョラ、線香などの供え物を並べる。写真3-9のように、参加者たちが供える。これらの供物を供えた後、祭壇の直前に麦藁帽子をかぶった2人が座る。この2人を「シャンシ翁」と呼び、干支が龍の年配者である。祭祀が始まると、祭祀の参加者たちは「シャンシ翁」の頭に水を注ぎながら「雨が降っていますか」と聞くと、「シャンシ翁」は「降っています、降っています、大雨が降っています」と3回答える。このように雨乞いしていく。その後は、参加者はシャンシ樹を左から右へ回しながらシャンシ樹に供物を捧げる。1人ずつ3回、回す。これらの行事が終わると、皆はシャンシ樹を拝む。これで祭祀が終了する。



写真3-9 供物を供える人々



写真3-10 シャンシ翁に水を注ぐ

シャンシ樹祭祀が終了した後、年配者から参加者の子供たちに供物が分配される。また、多くの人は、その場で酒を飲んだり、肉を食べたりするのである。シャンシ樹の供物を家に持ち帰ってはいけない。また、シャンシ樹祭祀への女性参加は禁忌である。

事例2 ジャロード旗のチャガン・オボ・ガチャーのシャンシ樹祭祀

ジャロード旗のチャガン・オボ・ガチャーのシャンシ樹祭祀は7月28日(旧暦6月8日)に行われた。当該地域のシャンシ樹はガチャーから少し離れた場所にある。その周辺に民家がないため、シャンシ樹を高い鉄の網で囲んでいる。シャンシ樹とその鉄網に多くのヒーモリ・タルチョー(経幡)を掛けて飾っている。祭祀が始まる前に、ヒーモリ・タルチョー(経幡)のすべてを更新する。チャガン・オボ・ガチャーのシャンシ樹の祭祀は小規模であり、主に寺院からラマ僧を請い、読経してもらう(雨乞いの経典)。祭祀の供物は、ヒツジ肉、ホーロド、モンゴル・アム、バターなどモンゴル人の伝統的食物と、仏像への供物として、水・花・塔(五色の線で飾る)・ジョラ・法螺貝・黄色の絹などが祭壇に並べられる。このほか、酒、お菓子、生ミルクなどの供物がある。

シャンシ樹の前に祭壇を置き、その上に供物を供える。そして、祭壇の両側に2人ずつ4人のラマ僧が座って読経する。祭壇から少し離れた場所に薪を集めて火を燃やし、その上にネズ、ビャクダン、モクセイなどの植物の乾いた枝を置いて焚く。これによって、シャンシ樹を浄化するという。ラマ僧が読経する際に、参加者は鉄網の外で、シャンシ樹の周りを回りながらシャンシ樹へ酒や生ミルクなどの液体の供物を捧げる。時計回りで3周する。ラマ僧の読経が終わると、祭祀が終了する。

ジャロード旗のチャガン・オボ・ガチャーのシャンシ樹祭祀をホルチン左翼後旗のチャガン・ホショー・ガチャーのシャンシ樹祭祀と比べると、規模が小さく、祭祀のやり方が異なり、供物の種類が少なく、参加者が少ない、などの相違点がある(以下は両地域の祭祀を事例1、事例2と表記する)。

まず祭祀のやり方を見ると、事例1の祭祀において、「シャンシ翁」によって雨乞いするのに対し、事例2では、ラマ僧の読経によるものである。祭祀の供物を見ると、事例1は祭祀に使う供物の種類が多い。そのうち、果物の種類は白い食べ物の種類よりも多い。また、豚肉も供物として祭壇に出されている。次に、事例2では、主にモンゴル人の伝統の白い食べ物と赤い食べ物を供物としているほか、仏教行事に使う供物もよくつかわれている。それは、ラマ僧が参与しているからであろう。最後に、祭祀の参加者から見ると、事例1の参加者はほぼ当該地域の人々であり、人数が比較的が多い。女性の参加は禁忌されている。事例2のシャンシ樹はガチャーから離れた場所にあるため参加者は比較的少ない。そして、女性も参加できるようになっている。要するに、事例1のホルチン左翼後旗のチャガン・ホショー・ガチャーのシャンシ樹の祭祀の供物からいえることは、漢文化の影響が強く、仏教の影響をも受けている。それは、供物のナツメ、ジョラ、線香と飾り物に現れている。一方、事例2のジャロード旗のチャガン・オボ・ガチャーのシャンシ樹祭祀は、いうまでもなくチベ

ット仏教の影響をより強く受けていることがわかる。また、牧畜地として、牧民の伝統的な白い食べ物と赤い食べ物の供物を伝承していると考えられる。

おわりに

本章では、ホルチン地方の概況を概観し、ホルチンの歴史、現況を紹介したうえで、ホルチン・モンゴル人の生業、食生活、年中行事及び仏教の弘通を明確にした。また、民間信仰の祭祀儀礼を考察し、その実態を明らかにした。

ホルチンは最初の機関名称から部族名称、さらに地名へと変容してきた。現在は主に内モンゴル東部地域の興安盟と通遼市を指す。特に通遼市のモンゴル人たちは自分を「ホルチン・モンゴル人」という。16世紀にモンゴルの地にチベット仏教が伝来し、急速に各地に普及され、モンゴル人はほぼチベット仏教の信徒になった。そして、その影響は広がり、モンゴル人の民間信仰、自然信仰、人生儀礼及び祭祀儀礼、日常生活などに仏教の要素が入り、モンゴル人の伝統文化、習俗に深く浸透したのである。さらに、19世紀の後半から20世紀にかけてホルチン地方に大量の漢人農民が移住し、当該地域のモンゴル人はその農業文化を受け入れ定住し、半農半牧の形態で生活を営むようになった。そして、漢人や漢文化の影響によって、ホルチン・モンゴル人の年中行事、食文化、祭祀儀礼などが変容している。その中で祭祀儀礼にもたらした影響は、その供物によく現れている。

農耕化された地域のホルチン・モンゴル人の祖先祭祀と自然祭祀の事例から見ると、その祭祀に用いる供物には、豚肉、酒、果物、ナツメ、線香、ジョラなどが用意されている。モンゴル人の赤い食べ物では、ヒツジ・ウシ・ウマ・ヤギとラクダの肉が含まれる。豚肉は漢人がホルチン地方に移住し、漢人とモンゴル人が雑居するようになってからホルチン・モンゴル人はよく食べるようになった。したがって、儀礼食や供え物としても用いるようになったのである。ホルチン・モンゴル人の祭礼の供え物について、サラントヤは次のように述べている。「酒はモンゴル人の伝統的な供物であり、家族の隆盛を願う。ただし、ホルチン地域では漢文化の影響で「ハラ・アリヒ」⁵²を供物として使っている」、「ナツメが供え物として使われるようになったのはチベット仏教の影響であり、母の象徴とする火母にナツメを捧げることを通じて、子孫繁栄が祈願される。また、布や線香もチベットの仏教影響で供え物としてよく用いられている」（サラントヤ 2009:21-22）という。すなわち、長い時間の間、ホルチン・モンゴル人の祭祀儀礼に、漢文化の影響だけではなく、チベット仏教の影響も今までに及ぼしていることがわかる。

前述したように改革開放後、内モンゴルにおいてチベット仏教は再興され、チベット仏教寺院は再活性化されている。次章から、ホルチン地域におけるチベット仏教の復興とその再活性化について考察していく。

⁵² モンゴル人の供物として用いる酒は馬乳酒であり、馬のミルクでつくった酒である。「ハラ・アリヒ」とは、穀類からつくられた酒であり、度数の高い酒である。

第4章 牧畜地域のチベット仏教寺院の復興

—ジャロード旗ゲルチョロー・ソムのバンスン・スムを事例に—

はじめに

内モンゴルは、歴史的に遊牧民の活動地域である。そこでは、伝統的な生業として遊牧が行われていた。前章で述べたように、清朝末期に漢人農民の移住、土地の開墾により、内モンゴル東部地域は半農半牧地域になってきた。21世紀になると、内モンゴルにおいて生態保護政策⁵³が実施された。その政策により、牧民の遊牧、放牧などが制限され、「禁牧」されたのである。また、草原に居住している農牧民と家畜を、ほかの地域に移住させる「生態移民」政策が実施された。「これらの政策は、まさに遊牧の終焉を意図するものである」（ネメフジャルガル 2015:46）。といっても、内モンゴルの遊牧が完全に「禁牧」されたわけではない。現在、広範囲にわたる遊牧は制限されているものの、小規模の遊牧は保たれ、地域により「区画輪牧」が行われている。かつてのホルチン地方のジャロード旗では、遊牧生活が行われ、ほかの生活は全くみられなかった。しかし、現在の牧畜地域は、北部に位置するゲルチョロー・ソム地域だけとなってしまった。そこでは、いわゆる「区画輪牧」が行われている。「区画輪牧」とは、年に2回、夏営地と冬営地の間を輪牧する牧畜である。

本章では、牧畜生活を送っているジャロード旗ゲルチョロー・ソム地域に注目し、この地域にあるチベット仏教寺院のバンスン・スムを調査対象とする。改革開放後、ジャロード旗においてバンスン・スムが復興された。さらに、スムの転生ラマ僧が認定され、スムのオボー祭祀が復活され、地域の宗教活動の中心になった。

ジャロード旗におけるチベット仏教寺院や布教者に関する研究は極めて少なく、その歴史的資料に限られている。そして、バンスン・スムに関する研究はほとんどみられない。現在、バンスン・スムのラマ僧は地元の年配者に対する聞き取り調査により、当寺院の歴史資料を整理している。ここでは、その歴史資料を基に、バンスン・スムの歴史や復興プロセス、現状を明らかにする。また、バンスン・スムや地域転生ラマ僧のバンスン・スムや地域に与える役割を検討する。さらに、スム・オボーの由来や現状を明確にしたうえで、その祭祀儀礼の実態に考察する。

第1節 調査地の概要

ジャロード旗は、通遼市の西北に位置している。総面積は17,471平方キロメートルで、通遼市の面積の約3分の1を占める。西部と南西部は赤峰市のアルホリチン旗、北西部と北部はシリングル・アイムグ、東部はヒンガン・アイムグにそれぞれ接している。また、

⁵³ 2001年から実施された政策で、「生態移民」、「退牧還草」、「退業還林」、「禁牧・休牧」などの一連の政策である。生態保護政策は地域によってその内容が異なっている。農業地区では「退業還林」、半農半牧地区では「退業還林」や「禁牧・休牧」、牧畜地区では「退牧還草」や「禁牧・休牧」という政策がとられた。

地形的には、北部は山地、中部は丘陵地、南部は平原となっている。生業からみると、北部は牧畜地域、中部、南部は半農耕半牧畜地域あるいは農業中心の地域である。人口構成はモンゴル族、漢族、回族、朝鮮族、満族など13の民族からなっている。2004年の人口調査によると、総人口は304,514人で、そのうち漢人が52%、モンゴル人が45%を占めている。人口の分布をみると、モンゴル人は北部の放牧地域に、漢人は中部や南部の半農耕半牧畜地域や農耕地域に集中している。ジャロード旗の政府は魯北にあり、7つの鎮、8つのソモ⁵⁴で構成されている。そのうち、ゲルチョロー・ソムには、モンゴル人の宗教活動の中心地となるチベット仏教寺院のバンスン・スムがある。このバンスン・スムが、本章の研究対象である。



図 4-1 ゲルチョロー・ソモの位置図
(出所：百度地図により作成)

ゲルチョロー・ソムは、ジャロード旗の西北部に位置する（図 4-1 参照）。総面積は1,033 平方キロメートルで、16 のガチャーを管轄している。総人口は13,379 人、そのうちモンゴル人は12,037 人で、総人口の約90%を占める。ゲルチョロー・ソムは牧畜地域で、牧民は季節ごとに移動する生活を送っている。ジャロード旗の北に位置するホリンゴル市の西南部の広い草原は、ジャロード旗北部の牧民の夏营地である。かつて、1年間に4回の季節移動をしていた。1980年代にホリンゴル市が建設され、季節の移動回数は3回に減少した。さらに1997年、土地使用権が与えられ、夏营地と冬营地の2回の移動となった。ただし、与えられた土地でしか放牧は許可されていない。ゲルチョロー・ソムの牧

⁵⁴ 7つの鎮とは、魯北鎮、黃花山鎮、巨日合鎮、香山镇、巴雅爾圖胡碩鎮、嘎亥圖鎮、阿日昆都楞鎮である。8つのソムとは、バヤンタラ・ソム、ウリジムレン・ソム、ドロード・ソム、ゲルチョール・ソム、センドモン・ソム、ウランハダ・ソム、チャブガト・ソム、ウエゲチ・ソムである。

民は5～9月の間、ホリソグの夏営地で過ごし、10～4月は定住地の周辺にある冬営地に移動してくる。ゲルチョロー・ソムは、通遼市の中で唯一遊牧をしている地域である。

第2節 ジャロード旗のチベット仏教

チベット仏教が、ジャロード旗に伝えられたのは、17世紀40年代である。清朝期のモンゴル王侯はチベット仏教を信奉し、寺院の建立を奨励した。モンゴルの各部落の王侯がチベット仏教の信徒になるとともに、ジャロード旗の王侯や貴族もチベット仏教の信徒になった。都瓦薩によれば、ジャロード旗の王侯たちは、チベット仏教を信仰し、盛京（現在の瀋陽）にある実勝寺のラマ僧になっていたという（都瓦薩 2001：547）。実勝寺は、1636年にホンタイジが建立したチベット仏教寺院で、正式名は「蓮花浄土実勝寺」である。それは、盛京に建てられた最初のチベット仏教寺院で、皇寺でもあった。当時、実勝寺のラマ僧は、モンゴルの諸部落から来た人々であった。また、満州国時代の『陸満機密大日記第7冊』には、ジャロード旗のメイリン廟の転生ラマ僧や大ラマが、日本を視察に行ったという記録がある。このように、ジャロード旗には有名な寺院や有力なラマ僧がいたのである。ジャロード旗では、清朝の康熙年間（1662～1722）から、チベット仏教寺院の建設が始まった。徳勒格、乌云高娃の『内モンゴルラマ教の近現代史』によれば、ジャロード旗には、39軒のチベット仏教寺院があったという。それは、ジリム盟（現在通遼市）民族宗教処の調査や史料を基に整理したものである。ジャロード旗のかつてのチベット仏教寺院を、表4-1に示した。

表 4-1 ジャロード旗のチベット仏教寺院

番号	寺院名	中国語名	建造年代	ラマ僧 人 数	所在地
1	イヘタラ廟	普慶寺	1685	68	現 カイロ県
2	ハイリハン廟		1712	30	バヤレトホシヨ鎮
3	チャガン・トレガイ廟	本善寺	1721	200	
4	メイリン廟（スム）		1734	63	ウリジムレン・ソム
5	ホショー廟	普照寺	1734	80	ウリジムレン・ソム
6	公爺廟		1734	20	モド・ソム
7	ソブレゲン廟	安華寺	1736	47	
8	ホンドレ廟	慧福寺	1741	53	
9	ガダス廟	積善寺	1741	50	チャブ・ガチャー
10	ラベ廟		1758	50	バヤンマツハ
11	ブレラグ廟	覚善寺	1760	120	
12	老爺廟		1766	10	
13	シュレグル廟		1786	40	ガハイト鎮

14	ゲゲーン廟	永順寺	1798	72	ウリジムレン・ソム
15	ガハイ廟		1810	300	カイロ県
16	福神廟		1810	200	
17	ベイル廟		1812		モド・ソム
18	ジェグン・ノヤン廟	広仁寺	1812	91	モド・ソム
19	タビン廟		1820	30	
20	ハイリガント廟		1810	36	
21	バルン・ノヤン廟	宝光寺	1829	20	バインポリガ
22	オダチ廟	宝輪寺	1841	90	ウリジムレン・ソム
23	モドドワ廟		1853	50	バヤンマツハ
24	ダジン廟		咸丰	20	
25	ヤモン廟		咸丰	30	センドモン・ソム
26	ハラオハイ廟		1864	30	バヤンマツハ
27	ガラガナド廟		光緒	30	
28	ジャプト廟		光緒	30	
29	トブシン廟		1920	20	バヤレトホシヨ鎮
30	アグイ廟		1920	20	
31	タボン・トリガイ廟		不明	20	
32	グシ廟		不明	20	
33	宮義廟	顕佑寺	不明	91	
34	ボルレジ廟		不明	20	バヤレトホシヨ鎮
35	タボン廟		不明	20	ウリジムレン・ソム
36	ポリバスン廟		不明	30	ウランハダ
37	ジプト廟		不明	30	ジルヘ鎮
38	ハレモド廟		不明	40	
39	ドトゥ召廟		不明	50	カイロ県

(徳勒格、烏云高娃『内蒙古ラマ教近現代史』2004と『ジャロード旗誌』を参考に筆者作成)

改革開放後、バルン・ノヤン廟（番号21）は復興され、ジャロード旗の宗教活動の中心地となった。バルン・ノヤン廟は、現在バンスン・スム（板子廟）と呼ばれている。この廟が本章の調査対象である。次に、このバンスン・スムについて具体的にみていく。

第3節 バンスン・スムの復興プロセス

バンスン・スムは、ゲルチョロー・ソムのバヤンポリグ・ガチャーにあるチベット仏教寺院である。ここは、ジャロード旗の宗教活動の中心地となっている。

(1) バンスン・スムの歴史的経緯

バンスン・スムという言葉は、モンゴル語である。「バンスン」は板を、「スム」は廟、寺院を意味する。バンスン・スムが建てられる以前、当地の王爺は板で小さなスムをつくり、その中に祖先と仏像を祭っていた。遊牧する際には、その小さなスムを牛車で運んでいた。スムは移動に便利なように板で小さくつくられ、遊牧生活に適合したものであった。

1935年以前、ジャロード旗は、行政上ジャロード・ジューン（左）とバルン（右）の2つの旗に分かれていた。バンスン・スムはジャロード・バルン・ガリン旗の王爺の建てた寺院である。寺院のラマ僧から提供された資料である「バンスン・スムの歴史」には、次のように記されている。

1804年にジャロード・バルン・ガリン旗の王爺とアルホルチンの王爺は、共同でアルホルチンにゲムピ・スムを建てた。そして、ゲムピ・スムに出家し、ラマ僧になった人々は、ジャロードとアルホルチンの両地域から来た人である。その後、ジャロード・バルン・ガリン旗の王爺ノリボリンチンの時世に、自分の地域に旗スム（地域の寺院）を建てるため、ゲムピ・スムのヨンソン・ゲゲーンに会った。そして、スムを建てる場所を教えてもらうことになった。しかし、当時、ジャロード旗にはメイリン・スムという大規模な寺院があったため、メイリン・スム以外のスムを建てる必要がないといわれ、寺院を建てる場所は、教えてもらえなかった。それから数年後、イヘフレー（現在の蒙古国）からラマ僧がジャロード旗を訪れ、スムを建てる場所を指示した。そして、バンスン・スムが建てられた（訳一筆者）。

バンスン・スムが建設された背景には、このような事情があったのである。

バンスン・スムは、ジガレド・ホワーという小さい山の下に位置する。この山は、4つの山⁵⁵の中央の山で、テンゲリン河のそばにある。現在のゲルチョロー・ソモのバヤンボリゲ・ガチャーである。1829年、寺院のソクチン・ドガン（本殿）が建てられた。ここに、板でつくられたスムに祭られていた仏像が、移動してきた。このことから、人々はこの廟をバンスン・スム（板子廟）と呼ぶようになった。また、ジャロード・バルン・ガリン旗の王爺の建てたスムなので、「バルン・ガリン・ノヤン・スム」（西諾顔廟、王爺の廟という意味）とも呼ばれる。さらに、「ウリジト・ホタラトゴス・ゲード」というモンゴル語の名や、「宝光寺」という中国語の名、さらに「ラシボンソゲ」というチベット語の名も付けられた。ソクチン・ドガンが建てられた後、ドエンコル・ドガン、チョエラ・ドガンなどの仏殿も、引き続き建てられた。また、壊れた仏像や仏事道具を置く小さいスムも建てられている。さらに、3つの長寿塔が建てられた。こうして、バンスン・スムは、9つの仏殿と3つの塔から構成される寺院になった（図4-2参照）。その中のチョエラ・ドガンのチョエラとは教学部のこ

⁵⁵ 北はジャンダイ山、東はシリグスタイ山、西はオディ山、南はソワンシタイ山である。

とで、仏教学を問答体で研究する部門である。また、ドエンコル・ドガンのドエンコルとは時輪学部で、数学・星学・占ト・暦学造曼荼羅法・文法などを研究している部門である（橋本 1942）。このようなことからするとバンスン・スムは、かつて学問寺であったと考えられる。

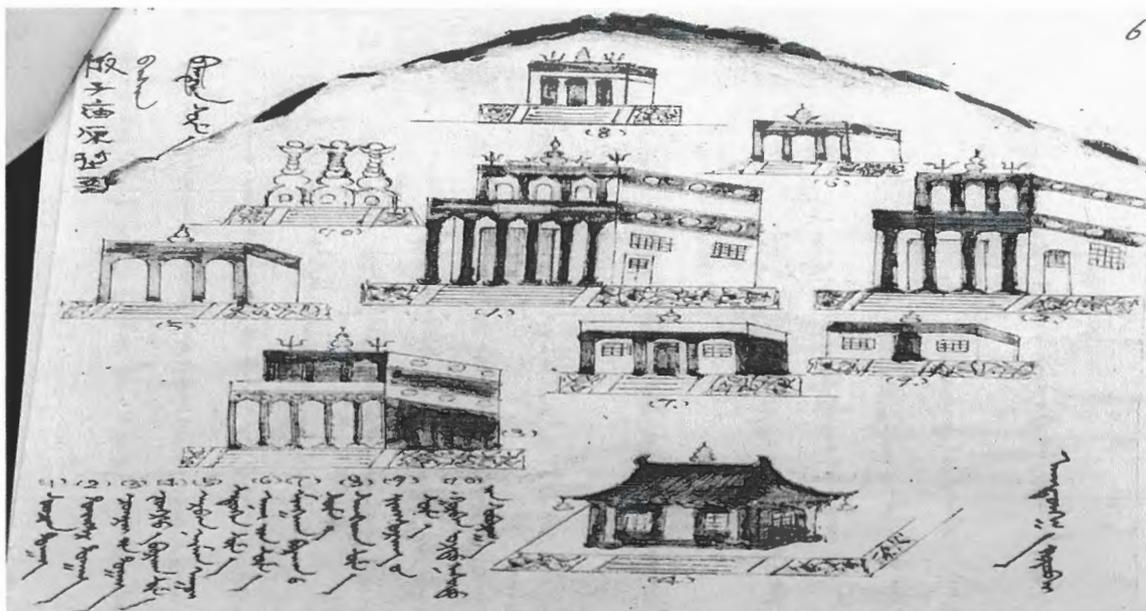


図4-2 バンスン・スムの原型図（出所：バンスン・スムの資料より引用）

バンスン・スムが建てられた後、アルホルチンのゲムピ・スムにいたジャロード・バルン・ガリン旗出身のラマ僧たちは、次々とバンスン・スムにやって来た。また、バンスン・スムの最盛期には、ラマ僧の人数が500人となった。バンスン・スムの最高位のラマ僧は「シレート・ラマ」と呼ばれ、改革開放期の寺院には第四代のシレート・ラマ僧がいた。

図4-2は2010年に、アンドンガ氏（1935年～、当地の老幹部）の記憶に基づき、描かれたものである。図4-2では、建物に番号がつけられ、その名称がモンゴル語で書かれている。それらを日本語にすると、次のようである。(1)ソクチン・トガン (2)ドエンコル・ドガン (3)チョエラ・ドガン (4)ツォンカパポリハン・スム (5)十八洞シトゲン・スム (6)アニイン・スム (7)千佛廟 (8)サンハン・スム (9)ジンソルン・スム (10)3つの長寿塔などである。そのうち、ソクチン・ドガン、ドエンコル・ドガン、チョエラ・ドガンは2階建てのチベット式の建物で、寺院の三大仏殿であることが分かる。また、ツォンカパポリハン・スムだけは、中国式の建物である。さらに、すべての仏殿の上には、同じ飾り物がある。それはホレロー（経輪）である。三大仏殿の上にあるホレローの両側の物はスウルデ⁵⁶である。このように、昔のバンスン・スムには、チベット式の建物を中心に、中国やモンゴルの要素も

⁵⁶ スウルデは幡類の一種の呼び名である。モンゴル人はスウルデを守護神として祭る習慣がある。

取り入れられていたのである。しかし図 4-2 には、寺院の山門やラマ僧たちの僧舎や倉庫などが描かれていない。僧舎や倉庫は、寺院のほかの別院に建てられていたのである。

バンスン・スムでは、毎月、宗教活動が行われていた。その中でも、4月のマニ・ホロル（法会）と7月のチャム踊り会は大規模なもので、大勢の人が集まっていた。また、毎年旧暦の5月13日には、スムのオポー祭祀が行われていた。バンスン・スムは地域の宗教活動の中心地であった。しかし、20世紀の40年代から政治の動乱により、全地域の宗教活動の場所は破壊され、各宗教活動は禁止された。

1945年8月、ロシア軍が中国東北地域に侵入し、満州国軍と関東軍を攻撃した。当時、内モンゴル東部地域の3つのアイムグ⁵⁷は満州国に属していた。そのため、ロシア軍の影響は、ジャロード旗まで及んだ。それ以降、バンスン・スムの宗教活動は停滞し、ラマ僧たちの活動は毎日の読経会だけになった。

また、1947年に始まった土地改革の影響で、バンスン・スムのラマ僧たちはスムから追放された。彼らは家に帰り、一般労働者になった。仏殿の中の仏像は破壊され、金、銀、銅などでつくられた仏像や仏事道具は売却された。経典も焼却された。寺院のすべての仏殿は空になった。さらに、1958年から始まった人民公社化運動（1958～1960）で、バンスン・スムはほぼ破壊されてしまった。この時期、バンスン・スムの所在地であるバヤンポリゴはジルへ（地名）と合併され、ジルへ人民公社が設立された。ジルへ人民公社の建物を建てるために、バンスン・スムの建物は壊され、建物の石や煉瓦などは、公社の建設に使われた。ただし、寺院のチョェラ・ドガンは当時穀物倉庫であったため、破壊をまぬがれ、そのまま残された。人民公社化運動の終了後、年配のラマ僧6人がチョェラ・ドガンに戻ってきた。

しかし、1966年に始まった「文化大革命」により、バンスン・スムは、完全に破壊された。寺院にいた年配のラマ僧たちは、「悪魔」とされ、批判闘争の対象となった。チョェラ・ドガンも破壊され、中の物はすべて燃やされたり、埋められたりした。こうして、バンスン・スムは、完全に消されてしまった。宗教活動や仏教信仰は「迷信」とされ、家で仏像を祭ることは、一切禁止になった。こうした状況は、1966年から1986年まで、20年間続いたのである。

（2）バンスン・スムの復興

1981年11月、内モンゴルで「全区ラマ教活動会議」が開催された。そこで、49軒の一般寺院を復興させることが決定された。その中に「扎魯特廟」（ジャロード廟）があった。バンスン・スムのラマ僧の話によると、政府は当初、扎魯特廟としてメイリン廟を復興する予定であった。しかし、メイリン廟の遺跡には、ウリジムレン・ソモの行政機関が建てられており、寺院を建てるための場所はなかったのである。そのため、元のバンスン・スム（王爺の廟）の遺跡に、寺院を建立することになった。こうして、バンスン・スムは扎魯特廟と

⁵⁷ ジリム・アイムグ、ヒンガン・アイムグとジョオダ・アイムグを指す。

して復興されたのである。次にバンスン・スムの復興経緯を具体的にみてみよう。

- ① 1986年、バンスン・スムの元の遺跡に、かつてのツォンカバ・ポリハン・スムと同じような建物が建てられた。それは36平方メートルの小さな仏殿であった(写真4-1)。しかし、仏殿に仏像はなかった。また、ラマ僧も招かず、宗教活動も行われなかった。そこには、当地の年配の人が1人で、スムを見張っていただけであった。このように、政府はスムを建てたものの、宗教的活動は全く行われなかった。ただ、「バンスン・スム」の名は復原された。
- ② 1988年、アルホルチン旗のゲムピ・スムからセリワーンソンというラマ僧がバヤンポリゴに came。彼はバンスン・スムに、仏像を置くことを計画した。そして、当地の年配のラマ僧(元のバンスン・スムのラマ僧)3人とジャロード旗の老幹部(アントンガ)を呼び、協議した。その結果、資金を集めて仏像をつくり、スムの宗教活動を復活させることが決まった。まず、近隣のソモヤガチャーに行き、寄付を募った。当時で約2100円の寄付金が集まった。また、人々はホンホ、ダマル、ドンカル、チャンなどの仏事用具を献上した。これらの仏事用具は、土地改革の時期に密かに隠していた物であったという。次に、資金を節約するため、「ポリハン・タブチン」(仏像を安置する台)を、ラマ僧と当地の人たちの協力で作った。その後、ゲムピ・スムにいた2人の仏像職人を雇い、3体の仏像をつくった。中央に釈迦牟尼仏像、右側に天女仏像、左側に老爺仏像を安置した。これら一連の作業には、約6カ月の時を要した。その直後の旧暦9月22日、ゲムピ・スムからラマ僧たちがバンスン・スムに来て、開眼法会を行った。それ以降、スムの宗教活動が行われるようになった。
- ③ 当初、スムには3人のラマ僧がいて、毎日読経していた。女性信者たちは、仏殿にさまざまな飾り物を飾り、ラマ僧の座布団やドアの垂れ幕などをつくって献上した。また、青海省のゲムボム・スム(塔爾寺)にいたラシボンソゲ転生ラマは、10枚の仏像絵画や仏事用具、経典をバンスン・スムに送った。さらに、ジャロード旗政府が5000元を出資し、仏殿の両側に、ラマ僧が泊まる家を建てた(写真4-2)。ラマ僧たちは、その家を利用して、スムに常住するようになった。そして、3つの建物から構成された小さいスムになった(写真4-3)。その後、4人のラマ僧が増えた。



写真4-1 最初の仏殿



写真4-2 本殿の左側の部屋

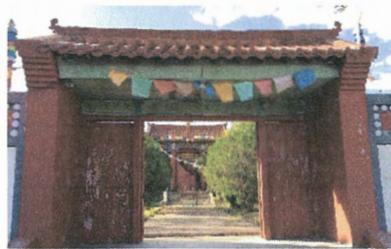


写真4-3 最初のスム

- ④ 1992年、政府はガハイ・スムの元医者であったダムビ・ラマ僧をスムに呼び戻した。彼にバンスン・スム第五世の「シレート・ラマ」の称号を授け、スムの住持にした。それは、

ダムビ・ラマ僧の収入で、スムを賄わせるという目的があったからである。この時期から、スムに来る人々が多くなった。また2人のラマ僧が、スムに入りシャビ・ラマ僧（弟子）になった。そのうちの1人は、ダムビ・ラマ僧の弟子になり、医学を学んだ。もう1人は、2年後に家に戻っている。2001年、ダムビ・ラマ僧は円寂した。

⑤ 2002年、政府はジャロード旗の宗教者や多くの信者の要求に応じ、青海省のグムボム・スムから第七世のメイリン・ゲゲーンを招待した。そして、バンスン・スムの住持を務めさせた。

⑥ 2003年、7部屋ある招待室が建てられた。主に、寄付者や礼拝に来た人々を招待するための部屋である。そのうちの一部は事務室で、バンスン・スムの事務を行った。また、スムの敷地内を修繕し、スムに電気が通じた。こうして、スムの基本的な状況は改善された。2004年、スムの周辺の緑化や道路の舗装工事が行われた。

⑦ 2007年の年初めから2009年10月までの3年間をかけて新殿が建てられた。新殿はチベット式の建物で、ゴール・ハレシ、ハジュゲン・ハレシ、ジグレン・ハレシの3つの建物から構成されている（写真4-4）。面積は約900平方メートルである。殿内には、甘珠爾108部、丹珠爾28部、さらに各種の経典を安置し、20余の仏像が祭祀されている。これらの経典や仏像は、ゲゲーン自身がグムボム・スムに行き、もってきたものである。新殿のハジュゲン・ハレシ（西側の建物）は、ゲゲーンの事務をとる場所である（写真4-5参照）。ジグレン・ハレシ（東側の建物）はハジュゲン・ハレシとほぼ同じ建物である。



写真4-4 新殿



写真4-5 ハジュゲン・ハレシ

⑧ 2011年、ラマ僧が宿泊する家屋が建てられた。11の部屋があり、1つの部屋に、1人のラマ僧が住むようになっていた。

⑨ 2012年、時輪宝塔が建てられた。高さ15メートルで、塔の中には宗喀巴、長寿仏、緑ダリヒ、白ダリヒ、ドクシト・ボルハン（忿怒像）などの仏像が置かれた。また甘珠爾、丹珠爾など48部の経典や五穀などが納められた。塔の周囲に48のホレロー（転経輪）が設置され、中に経典が納められた（写真4-6）。これを回すと読経と同じ功德があるとされる。

⑩ 2014～2015年の間にソクチン・ドガンが建てられた（写真4-7）。その両側には、ラマ僧たちが宿泊する家屋と学習室も建てられた。ソクチン・ドガンの中には、高さ3メートルの仏像が4体、高さ2メートルの仏像が8体ある。四方の壁には4点の画像（唐卡）が描

かされている。ソクチン・ドガンの仏像は、グムボム・スムから運ばれてきたもので、唐卡はグムボムの絵師の描いたものである。現在の主な宗教活動は、このソクチン・ドガンで行われている。

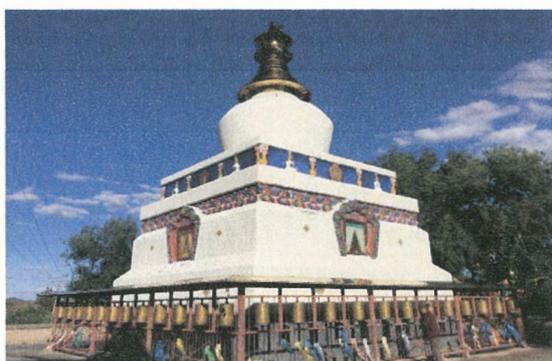


写真 4-6 時輪宝塔



写真 4-7 ソクチン・ドガン

以上がバンスン・スム再建の経緯である。約 12 年間にわたる再建事業となった。政府は、当初から、このスムの復興に関わっている。しかし、実際の建設経費は、主に支援者の寄付やスムの収入、社会各界からの援助によるものであった。

第 4 節 ジャロード・ゲゲーン

(1) 歴代のメイリン・ゲゲーン

内モンゴルでチベット仏教寺院が復活した後、転生ラマ僧のことが行政で検討された。そして、チベット仏教寺院の転生ラマ僧は、行政により承認された。だが、その管制は依然として厳しい状況であった。現在、内モンゴルの転生ラマ僧の人数は、14 人である。そのうちの 1 人がバンスン・スムの転生ラマ僧である。彼は、元のメイリン・スムのメイリン・ゲゲーンである。徳勒格によれば、清朝期、内モンゴルの大きな寺院には、概ね転生ラマ僧がいたといわれている。ジャロード旗の場合、メイリン・スムにメイリン・ゲゲーンがいたことが知られている。しかし、ほかの寺院に転生ラマ僧がいたかどうかは不明である。元のメイリン・ゲゲーンは第六世まで活躍していた。そのうち、第六世の時代に革命が行われ、チベット仏教のすべてが中断された。以下、歴代のメイリン・ゲゲーン（表 4-2）についてみてみよう。表 4-2 は、アントンガ氏が、元のメイリン・スムにいた年配のラマ僧の話に基づいて作成した資料である。その資料には、歴代のメイリン・ゲゲーンの名前と出身地が記載されている。そのうち、第六世のメイリン・ゲゲーンについての記述が多くある。それは次のような内容である。

第六世のメイリン・ゲゲーンの名は、アワンロブソンバラダンジャムソである。1903 年、ジャロード旗ゲルチョロー・ソムのタラ・ガチャーに生まれ、1906 年にメイリン・スムの第六世ゲゲーンとして承認された。1948 年に始まった土地改革運動で還俗させられ、出身

地のタラ・ガチャーに帰った。その際、ガチャー長のハスバナ氏から「革命の叛徒」として扱われ、批判闘争の対象となった。そして、昼は放牧作業を行わせ、夜は殴打し批判を受けた。このように長期にわたり、肉体的、精神的に苦しめられた。最後は病気になり1952年に亡くなったのである。彼は亡くなる前、ラマ僧であった弟に「来世はハスバガという名が聞こえない所であるチベットに転生する」という遺言を残した。こうして、第六世のメイリン・ゲゲーンは49歳で円寂した。

表4-2 メイリン・スムの歴代の転生ラマ僧

世 代	名 称	出 身 地
第一世	シブラハ	インド
第二世	ルンドン	チベット
第三世	ホンホド	チベット
第四世	ダレマ	ジャロード・バルン旗
第五世	ラハラム	ジャロード
第六世	アワンロブソンバラダンジャムソ	ジャロード旗ゲルチョロー
第七世	ラシボンソグ	青海省

(出所：パンスン・スムの資料により、筆者作成)

また、1940年4月4日、関東軍から出された「満州国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」⁵⁸に、第六世のメイリン・ゲゲーンが日本宗教視察団の一員として日本に派遣されたことが記載されている。満州国の時期、モンゴルの地に興安省（興安省は東、西、南、北の4省に分けられていた）が設置され、モンゴル人を統治していた。当時、ジャロード旗は興安西省に属していた。日本は興安省の宗教政策の一環として、親日ラマ僧を育成する政策を実施した。その目的は、ラマ僧に日本の宗教を視察させ、転生ラマ僧と日本の宗教家を交流させることにあった。そして、転生ラマ僧のモンゴル民族における影響力により、モンゴル地におけるチベット仏教の改革を推進しようとしたのである。「満州国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」には、その視察団名簿がある。それが表4-3である。

表4-3とアントンガ氏の聞き取り調査の内容を、比較してみよう。すると、表4-3の姓名の「阿旺羅布桑巴拉丹扎木蘇」は、アワンロブソンバラダンジャムソで、所属の「扎魯特旗梅林廟」は、ジャロード旗のメイリン・スムであることが分かる。つまり、この人物は、第六世のメイリン・ゲゲーンなのである。しかし、表4-3の年齢には28歳と記されている。一方、アントンガ氏の聞き取り調査での出生年は1903年で、1940年には37歳になる。そこで、9歳の差が出てくる。これは、関東軍の記載の方が正確だと思われる。なぜなら、日本の宗教政策として行われる視察団の人物に対する調査は、かなり厳格なものであったか

⁵⁸ 『陸満機密大日記 第7冊』第19号 防衛省防衛研究所 1940年4月

らである。一方、アントンガ氏の聞き取り調査の話は、年配のラマ僧からのものである。そうした話は、代々古いラマ僧から受け継がれるもので、そこに、間違いが出る可能性も高いと思われる。

表 4-3 視察団員名簿

姓 名	職 名	年 齢	所 属
阿旺榮喜拉哈巴僧格	活佛	65	阿魯科爾沁旗 罕廟
阿旺羅布桑巴拉丹扎木蘇	々	28	扎魯特旗 梅林廟
蘇克那木吉勒	大喇嘛	20	罕廟
敖吐根	々	24	々
薩音巴図	々	24	梅林廟
浅野良三	総務科長	32	興安西省公署
ト和克什克	文教科長	39	々
村島英夫	総務課屬官	24	々
福嶋阿	文教科屬官	39	々

(出所：『陸満機密大日記第7冊』第19号「満洲国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」防衛省防衛研究所 1940年4月4日)

(2) バンスン・スムのラシボンソグ・ゲゲーン

第六世メイリン・ゲゲーンが円寂した後、1958年にメイリン・スムの2人のラマ僧が転生者を探すため、青海省を訪れた。10人の子供を探し出した後、グムボム・スムの転生ラマ僧に礼拝した。その転生ラマ僧の協力を基に、当時4歳であったラシボンソグを、第六世メイリン・ゲゲーンの転生者と確定した。グムボム・スムで、その認定儀式が行われた。ラシボンソグは、まずグムボム・スムの転生ラマ僧の弟子になった。改革開放の後、ジャロード旗においては、バンスン・スムだけが復興された。そこで、元のメイリン・ゲゲーンをジャロード旗の転生ラマ僧としてバンスン・スムに迎えたのである。

1988年、バンスン・スムが復興された後、ゲゲーンからさまざまな経典や仏像などをもらい、大きな支援を受けた。ゲゲーンはバンスン・スムを3回(1992年、1996年、1999年)訪問している。2002年、政府は、当地の宗教者や信者たちの要望を受け、ゲゲーンを正式にバンスン・スムに招待した。同年3月、現在の管理者であるラマ僧5人が、バンスン・スムと多くの信者を代表し、青海省のグムボム・スムへゲゲーンを迎えに行った。4月15日、ゲゲーンが到着した儀式を行い、大勢の人々が集まった。こうして、第七世のメイリン・ゲゲーンはバンスン・スムの住持を務め、「ラシボンソグ・ゲゲーン」と称された。地元の人々からは「ゲゲーン・ママ」と呼ばれている。モンゴル人は、ラマ僧を、その名前の後ろに「ママ」をつけて呼ぶ習慣がある。「ママ」とはモンゴル語で、ラマの尊敬語である。

ゲゲーン・ママがバンスン・スムに来てから、スムの様相は大きく変化した。まず、スム

に来る人が非常に多くなった。モンゴル人は以前から、仏像とゲゲーンを祭る習慣がある。ゲゲーン・ママがバンスン・スムに来たことは、ホルチン地域に広く伝えられた。そこで、ホルチン地域の各地から、信者がゲゲーン・ママを拝礼しにやって来た。バンスン・スムの名は、遠くまで知られるようになった。また、スムのラマ僧の弟子も増えてきた。ラマ僧の弟子の多くは、地元の人であったが、ほかの旗からきた弟子も2人いた。スムの規模は拡大していった。当初、バンスン・スムには、仏殿が1つあった。信者が多く集まるようになると、信者の休む場所が必要となった。そこで、2003年に、拝礼に来る人のために招待室が建てられた。その後、仏殿、ラマ僧たちの住む場所、塔などが次々に建てられた。また、スムの緑化や道路の舗装工事なども行われた。これらスムの規模拡大に費やされた費用は莫大で、それはゲゲーン・ママの収入から出資された。また、スムにある大量の仏像や経典などは、ゲゲーン・ママが自らグムボム・スムに赴いて、運んできたものである。このように、ゲゲーン・ママは、バンスン・スムの建設や発展に心血を注いだのである。

ゲゲーン・ママは、バンスン・スムや地元の人に対して大きな貢献した人物で、多くの人から支持されている。一方、一部の信徒からスムにゲゲーン・ママがいるときは行かないという声も聞かれた。なぜなら、ゲゲーン・ママはモンゴル語を話せないからだという。現在でも中国語が話せないモンゴル人がいる。特に年配の牧民にはそうした人が多い。そのため、ゲゲーン・ママと話をしたり、交流したりすることが難しく、まったくできない人もいる。ゲゲーン・ママの側には、モンゴル人ラマ僧の通訳がいるのだが、それでも、ゲゲーン・ママのところに行きたくないという人がいる。そうした人にとって、モンゴル語ができないゲゲーン・ママは、認めることができない存在なのである。

第5節 現在のバンスン・スム

(1) 建物の配置

現在のバンスン・スムは赤い塀に囲まれ、3つの庭と15の建物から構成されている。スムの敷地内は舗装され、緑化されている。スムの正面には、山門が建てられ、上に「バンスン・スム」というスムの名称がモンゴル語で書かれている(写真4-8)。山門の両側の赤い塀に「オン・マニ・パデメ・ホン」の六字真言がモンゴル語で書かれている(写真4-9)。

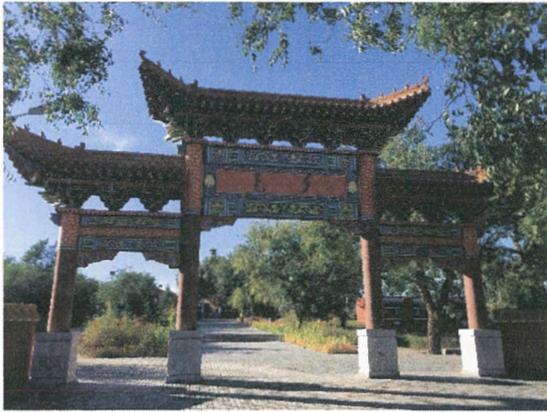


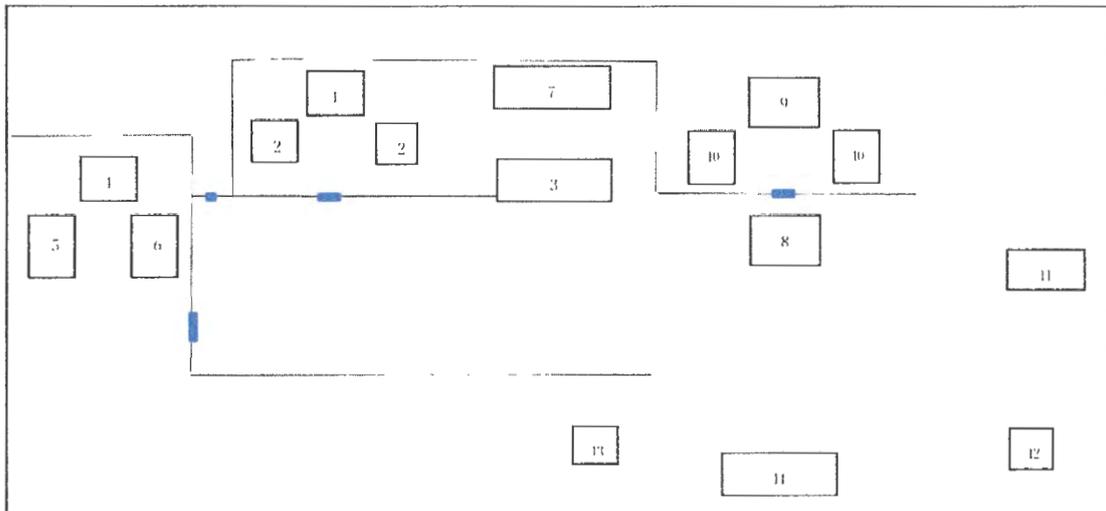
写真 4-8 バンスン・スムの山門



写真 4-9 六字真言が書かれた赤い塀

山門をくぐると、その両側に仏事用品を販売している小さい店がある。その左側の店の後ろにも商店があり、仏事用品や食物が販売されている。これらの店は、スムに来る人々やラマ僧たちを客層としている店である。スムの敷地の中央には、時輪塔が建っている。その後ろに、本堂のソクチン・ドガンが建つ庭がある。ソクチン・ドガンでは毎日、読経会が行われている。庭の右側に、ラマ僧たちが宿泊する家屋とスムの事務室や招待室などの建物がある。宿泊用の家屋の右側には、最初に建てられた仏殿の庭がある。その庭は、年中行事が行われる日や新年など、礼拝に来る人々が多い時期には開放されている。その西南方向に新殿の庭がある。ゲゲーンが住む場所である（図 4-3 参照）。

スムの後ろの小さな山の上に 13 オポーが建てられている。このオポーはバヤンポリゴ・ガチャーのアイル（村）のオポーである。バンスン・スムのオポーは別の場所にある。



- ①本殿 ②倉庫 ③招待室 ④ゴール・ハレシ ⑤ハジュイン・ハレシ ⑥ジグレン・ハレシ
 ⑦僧舎 ⑧時輪法塔 ⑨ソクチン・トガン ⑩勉強室 ⑪⑫⑬仏具販売店 ⑭山門

図 4-3 バンスン・スムの配置図

(2) スムのラマ僧

バンスン・スムが復興した際のラマ僧は3人であった。現在はゲゲーンを含めて、18人のラマ僧がいる。最初に来た年配のラマ僧たちは、すでに亡くなったり、あるいは家に帰ったりした。現在、ラマ僧の年齢構成は、年配のラマ僧が6人、中年層のラマ僧が5人、青年ラマ僧が7人となっている。そのうち、内モンゴル仏教学校を卒業した僧が2人、現在在学中の僧が1人いる。ほかのラマ僧たちも、数年間の義務教育を受け、文字の読み書きができる僧である。ほとんどのラマ僧は、ジャロード旗出身である。

バンスン・スムのラマ僧たちは1人ずつ、自分の部屋がある。食事は各自の部屋で自炊する。スムには、4人のラマ僧が常住し、2人の料理師がいる。ここでは毎日、チャブ（ご飯）がつくられる。そのため、料理師の職が設置されている。その調理師の1人であるドゥーレン氏は、サンワルをとっていないため、ラマ僧ではないという。ドゥーレン氏は、スムに来た理由を、次のように語ってくれた。

祖先に4代のラマ僧がいた。父親は、家族でただ1人の男の子だったので、出家することはなかった。私もただ1人の男の子だった。若いときは革命の（文化大革命を指す）時代で、スムも存在しなかった。ただ、家に仏壇を置き、仏像と祖先を祭祀していた。退職後には、もうラマ僧になる年齢を過ぎていた。また、私の子供は娘が1人なので、次の世代にもラマ僧になる人はいない。だから、ラマ僧になれなくても、残りの人生をスムで過ごし、自分のできることをして、スムに尽したいと思ってバンスン・スムに来た。

ドゥーレン氏は現在67歳で、スムに来てからすでに10年になる。彼の話から、仏教に対する篤い信仰がうかがわれる。それは、祖先からの強い影響を受けているからであろう。このように、バンスン・スムの多くのラマ僧は、家族や祖先の影響の下、ラマ僧になったのである。現在、ゲゲーン・ママはもとより、スムの管理者のラマ僧たちも、重要な役割を果たしている。以下、管理者のラマ僧について具体的にみておこう。

バンスン・スムの管理者ラマ僧の1人は、このスムの最初の弟子のラマ僧で、医学を学んだラマ僧である。現在は、バンスン・スムの管理者となっている。以下、この管理者のラマ僧から聞き取った内容を紹介する。

私は、小学校を卒業した後、13歳（1993年）で、このバンスン・スムに入った。当時はダムビ・ラマ僧がスムの住持を務め、ラマ僧を募集していた。そして、自分はスムに入った。自分の先祖、お爺さん、父親もラマ僧であった。私の世代は第六世代である。当時、このスムに5人の年配のラマ僧がいた。ダムビ・ラマ僧は、モンゴル医学がよく分かるエムチ・ラマ僧であった。自分はダムビ・ラマ僧の弟子になり、医学を学んだ。2001年にダムビ・バグシ（先生）が亡くなった。自分は1999年にフデェのエムチ（郷

村医者)の試験を受け、合格した。それから、スムで治療することになった。自分がスムに来た当時、スムに拝礼に来る人は主に近くの牧民たちで、その数は少なかった。遠くの人が時々訪れることがあったが、交通が不便で、馬車で来ては泊まっていた。

バンスン・スムが繁栄期に入ったのは、ゲゲーン・ママがスムに来てからである。2002年に青海省のグムボム・スムから、ゲゲーン・ママが迎えられた。そのときから、バンスン・スムに来る人が多くなり、ラマ僧も多くなった。そして、スムの管理組織委員会が組織され、自分は会計業務を務めた。また、ゲゲーン・ママがスムに来てからバンスン・スムの規模は拡大した。現在、このスムは国営になっているが、政府からの援助は少ない。スムの再建の費用は、主に民衆の寄付金とゲゲーン・ママの収入であった。ゲゲーン・ママは、このスムの発展に寄与した功績がある。近年は、社会の発展に伴い、各地の道路が舗装され、交通が便利になった。ほかの旗から来る人も多くなっている。スムに来る信者の約90%はモンゴル人で、牧民である。また、一部の商人やサラリーマンも来るようになった。観光客は比較的少ないが、それは大規模な宗教活動を行っていないためだ。昔行われていたマニ・ホロルやチャム踊りなど、盛大な行事が行われていないので、大勢の人は集まってこない。

現在、スムには病気の治療に来る人が多い。特に近隣の多くの方は、スムに来て診察を受ける。モンゴル人が多いので、モンゴル薬を使う人も多い。また、自分も薬をつくらしている。原料の一部の薬草は地元で採集し、一部はチベットから買ってくる。自分は、人々に対する治療からの利益は、ほとんど得ていない。自分のような宗教者で、また医者でもある者にとって、民衆や信者の健康を守ることは、とても大事なことだ。

この管理者のラマ僧は、バンスン・スムに来て26年になる。このスムにおける第一世代の弟子ラマ僧で、スムの滞在期間が最も長いラマ僧である。彼は、バンスン・スム復興の直後にスムに入り、スムの再建の全プロセスを経験した僧である。年配のラマ僧から、仏教学の知識やモンゴル医学を学んでいる。現在はバンスン・スムの管理者で、医者でもある。彼は、20年にわたる医者としての経歴をもち、地元や近隣地域の多くの方の病気を治療してきた。そのため、地元の人から「エムチ・ママ」と呼ばれている。それは医者ラマ僧という意味である。こうしたエムチ・ママの存在が、スムに来る人が増加した1つの原因でもある。彼は、スムの管理者としてバンスン・スムに関する歴史資料を収集し、整理する必要があるという。現在、バンスン・スムに関する歴史資料はほとんどない。そのため、彼はアンドンガ氏とともに、数年前から当地の年配の人やラマ僧たちの話を聞くようになった。そして、その人たちの記憶に基づき、バンスン・スムの資料の整理を行っている。この管理者のラマ僧は、スムに対しても、民衆に対しても、大きな役割を果たしているのである。

(3) 管理組織と運営状況

①管理組織

バンスン・スムの管理機構は、ゲゲーン・ママがスムに来た2002年以降、正式に組織された。現在、バンスン・スムの組織機構は、5人で構成されている。組長1人、副組長1人、出納係1人、成員2人である。スムの管理組織を、表4-4で示した。

表4-4から、バンスン・スムのラマ僧が、それぞれスムの職位に就いていることが分かる。ラマ僧たちの職務は明確で、スムの管理は整然としている。バンスン・スムはジャロード旗の「文明宗教活動場所」となっている。また、2018年、巴雅爾図胡碩鎮にある「ノオムン・ゲル」（経典の屋）は、バンスン・スムの管轄となり、バンスン・スムが管理するようになった。この「ノオムン・ゲル」は、かつてのボルレジ廟の遺跡に建てられた小さな廟である。2010年、元のボルレジ廟のアルタン・シレート・ラマであったラシニーマ氏とバンスン・スムのゲゲーン・ママの弟の2人によって建てられた。その目的は、ボルレジ廟の復興にあった。しかし当時、政府の許可がなかったため、宗教活動の場所として認められなかった。だが、ラシニーマ氏は政府に申請することを止めなかった。その結果、2018年、政府の許可が得られたのである。こうして「ノオムン・ゲル」は、正式な宗教活動の場所となった。しかし、自己の管理組織はもたず、バンスン・スムに属した。現在、ラシニーマ氏はラマ僧の身分を回復し、管理者の職を務めている。また、バンスン・スムから2人のラマ僧が「ノオムン・ゲル」に派遣された。現在、「ノオムン・ゲル」には、4人のラマ僧がおり、毎日の読経を続けているという。

表4-4 バンスン・スムの管理組織

職位	人数	職務
住持	1人	総管理者
会計係	1人	副管理者を兼務
教師	1人	経典、念経の指導
殿堂管理	3人	三つの殿堂の管理
衛生管理	1人	衛生の管理
治安管理	1人	治安の管理
消防安全管理	2人	消防、盗難の防止
料理師	2人	チャブとマンジャの調理
清掃員	1人	スム内の敷地の清掃

(出所：スムのラマ僧に対する聞き取り調査により筆者作成)

② 運営状況

現在、スムは国営となっているものの、実際の寺院の経営は民衆の寄付や布施によって維持されている。その民衆の布施として多いものは、地元の人々から献上される乳製品や家畜である。当地は牧畜業が中心産業である。そのため、牧畜民たちは、自分たちでつくった乳製品やモンゴル・アムを、仏像の前に供えたり、ラマ僧たちに渡したりするのである。また

スムに羊を献上する人も多い。こうして、スムは羊を所有するようになった。管理者の話によると、現在は200頭余りの羊を有し、地元の牧畜民に放牧させているという。これも、バンスン・スムの収入源の1つとなっている。さらに、当地の女性信者たちは、スムの仏殿に必要な飾り物や幡、座布団などをつくっている。また野菜や料理をつくって、ラマ僧たちに提供する。寄付金の多くは、こうした信者からのものである。このように、女性たちは、スムの経営に対し大きな役割を果たしているのである。

スムの仏殿や塔などの建設費用は、信者の寄付金とゲゲーン・ママの収入で賄われている。信者からの寄付金以外では、一部の自営業者（商人、飲食店経営者など）からの多額の寄付金がある。スムの敷地にある大きな香炉と旗杆は、彼らが献上したものである。

一方、ゲゲーン・ママは、自分の収入の大部分をスムの建設にあてている。ゲゲーン・ママの読経は、昼はスムで、夜は各家で行われる。ゲゲーン・ママはジャロード旗の中心地である魯北鎮に住んでいる。そこで、夜は鎮に住む信徒がゲゲーン・ママの読経を受ける。その際、信徒らは、ゲゲーン・ママに献金を行う。これがゲゲーン・ママの豊富な収入の源となっている。もちろん、これはバンスン・スムにとっての収入でもある。

改革開放後、内モンゴルのチベット仏教寺院は、国営になった。ただし、政府の職員が寺院の経営に参加することはない。寺院の上層ラマ僧は、政府の職位にもついている。バンスン・スムの場合、ゲゲーン・ママはバンスン・スムの住持であり、同時にジャロード旗の政治協商会議の一員である。つまり、ゲゲーン・ママは政府の職員とスムの住持という二重の身分をもって、スムの管理にあたっているのである。また、スムの経営に対する政府の支援はなく、スム独自の収入だけで、その経営が行われている。

（4）スムの宗教活動

バンスン・スムは復興後も、スムの伝統的な宗教活動、年中行事を復活することができなかった。しかし、それも現在では、復活しつつある。ここでは、毎朝2時間程度の「マンジャ・ホロル」（読経会）が行われている。この読経会でラマ僧は、朝のお茶（モンゴルのミルクティー）をとり、朝ご飯としてミルクティーにモンゴル・アムを入れて食べる。マンジャ・ホロルをお茶のホロルともいう。バンスン・スムでは、毎朝の読経会のほか、年に4回の法会が定期的に行われている。次のようである。

①イルゲル・ホロル（祈願大会） 旧暦1月15日に行われる。これは1年の最初の祈願大会ということで、集まってくる人が最も多い。筆者が調査を行った2008年の祈願大会には、1,100人の人が集まっていた。また、この日にゲゲーン・ママに読経してもらう人が非常に多い。

②マニ・ホロル 旧暦4月8～15日に行われる。昔のマニ・ホロルは盛大な法会であった。7日7夜の間、絶えることなく読経することにより、「マニ・ウリル」という薬丸をつくる法会である。しかし、現在のマニ・ホロルの内容は、大きく変わってしまった。8～15日の間、毎日、マニ・ホロルに関する経典を唱えるだけである。かつての法会の姿はみられない。

スムのラマ僧によれば、その理由の1つは、バンスン・スムが小規模になり、ラマ僧の人数が少ないことにあるという。そのため、かつてのような読経することができないのである。もう1つは、マニ・ホロルに使うボムバという道具がないことである。こうした現在のバンスン・スムの状況が、かつてのマニ・ホロルを復活することができない理由となっている。

③イルゲル・ホロル（祈願大会）旧暦9月22日に行われる。旧暦の9月は、西暦の10月、11月にあたる。10月になると、夏営地で遊牧していた牧民たちは、家に戻ってくる。そのため、旧暦9月の祈願大会には、数多くの人が集まってくるのである。この祈願大会は、牧民のために行っているともいえる。

④千灯法会 旧暦10月25日に行われる。この日は、スムのソクチン・ドガンで、朝から読経が始まる。その後、人々が徐々に拝礼に来て、ソクチン・ドガンのツォンカパ像の前にジョラ（仏灯）⁵⁹を供える。この1日で千本のジョラが供えられ、ツォンカパ大師を記念するという。モンゴル人はチベット仏教の影響を受けている。そのため、10月25日には、多くのモンゴル人が家でジョラを灯すとされる。

以上の4つが、バンスン・スムで開催される定期的な法会である。バンスン・スムには絶えず多くの礼拝者がいるが、特に旧暦の毎月1日と15日には礼拝者が多くみられる。礼拝者は焼香し、仏を拝み、ラマ僧たちに読経してもらう。筆者の観察によると、拝礼者の多くは家から供え物をもってきているようであった。ただ、スムの店から線香やジョラを買う人もみられた。仏に捧げる供え物について、信者は次のように語っている。

モンゴル人は仏に白い食べ物を供えるという習慣がある。昔は牧民手作りの白い食べ物を仏に供え、ラマ僧にも捧げていた。しかし、今は仏に白い食べ物を供え、ラマ僧たちには、お金を献上することが多くなった。だが自分は仏とゲゲーン・ママに手作りの白い食べ物を献上している。外の店に売っている白い食べ物は純粋ではない。特にモンゴルバターには牛の脂が混ぜられていると聞いたため、それを仏に供えることやジョラに使うことは絶対できない。

白い食べ物（乳製品）は、モンゴル人の伝統的食品で、「神聖で清らかなこと」を表す。モンゴル人は、チャガン・イデーを貴重なものと考えている。それは、日常生活で食べるだけでなく、儀礼などの供物としても用いられるからである。

バンスン・スムでは、宗教活動のほか、施主者が功德活動を行っている。それは、スムの食堂でお茶やご飯をつくり、ラマ僧や拝礼者たちに提供するといった活動である。こうした活動が、功德を施すことにつながっていく。ここでは、特別な食べ物である「チャブ」と「マンジ」をつくる。チャブという言葉はチベット語で、モンゴル語ではアムスという。濃い粥のような食物である。施主は、その材料（写真4-10、4-11、4-12参照）をスムにもってい

⁵⁹ ジョラとは、容器となるチュグチにバターを入れ、火をつけて仏前に供えたもの。

き、自分でつくるか、もしくはスムの調理師に依頼する。



写真 4-10 モンゴルバター



写真 4-11 ナツメ、レーズン、
磚茶、モンゴルアムなど



写真 4-12 米、ミルクなど

チャブには、チャガン・チャブとウラーン・チャブの2種類ある。チャガン・チャブは、米、ナツメ、レーズン、モンゴルバター、砂糖などで作る。一方、ウラーン・チャブは米、羊肉と塩で作る。普段は1種類のチャブだけ作るが、祈願大会や毎月1日と15日には2種類のチャブをつくる。当日、チャブが余った場合は、それをラマ僧や近隣の家に分けるといふ。「マンジ」とはお茶の意味である（写真 4-13、4-14、4-15 参照）。バンスン・スムではモンゴルのミルクティーがつくられる。チャブとマンジを同時に用意している。バンスン・スムのラマ僧の話によると、通遼地域においては信者の要望により、バンスン・スムだけで、伝統的なチャブをつくっているという。



写真 4-13 鍋で作った
チャガン・チャブ



写真 4-14 マンジとチャブ



写真 4-15 チャブを食べる人々

第6節 スム・オポー

旧暦5月22日には、スムのオポー祭祀儀礼が行われている。モンゴルでは、チベット仏教の普及に伴い、「チベット仏教寺院のオポー」というものができた。寺院のオポーとは、一般に寺院の敷地内に建てられ、ラマ僧が祭祀するオポーをいう。地域や寺院により、廟オポー、スム・オポーとも呼ばれる。バンスン・スムのオポーの場合、そのオポーはスムの敷地内ではなく、スムから離れた場所に建てられている。スム・オポーの復活以降は、旧暦の5月22日に祭祀が行われている。次に、その具体的な内容を見ていこう。

(1) オボー信仰

モンゴル語のオボー (oboo) という言葉は、地面から突き出している場所を指す。主に「石積み」、「土封」の意味を表す。オボーは草原において、境界を職別する標職や方向を示す標職として使われていた。このオボーについて、ロブサンチョダンは「モンゴル人の古来の信仰では、テンゲルの神、大地の神、火の神が祭祀されていた。テンゲルの祀りは、樹木や石で標識された山や草地で行われていた。山、湖、泉、オボー、森などに神がいると信仰されていた」(ロブサンチョダン 1918:57) と述べている。ここでのオボーは、頂上に灌木を挿した造営物を指す。モンゴル人は、その灌木にテンゲルの神や土地の神が降り宿ると考え、信仰の対象とした。毎年、定期的にオボー祭祀が行われている。オボー祭祀は、遊牧や牧畜において収穫の季節である夏から秋に行われる。オボーには、牧畜民によって羊や山羊、牛馬などの家畜、あるいはその肉、乳製品などが供えられる。そして、五畜の豊饒、無病息災、その他が祈願される。また、オボー祭祀においては、競馬やモンゴル相撲など伝統的な技能が奉納されることが多い(オルトナスト 2005、白莉莉 2013)。

17世紀になると、チベット仏教はモンゴルの地で発展し、モンゴル人は長い間チベット仏教の影響を受けてきた。そのため、オボー信仰も大きな影響を受け、その造営、構造、装飾、祭祀儀礼などすべてで、チベット仏教の要素が取り入れられるようになった。オボーの構成をみると、1基のオボーが最も多い。また、3基のオボー、7基のオボー、13基のオボーから構成されているものもある。それは、モンゴル人が奇数を重視するからである。その中でも、13基のオボーが比較的多い。調査地のアイル・オボー(村オボー)やスム・オボー(寺院のオボー)は、すべて13基のオボーになっている。オボーの13という数字に関しては、さまざまな説がある。サインジルガルによれば、チンギス・ハーンが13歳のときに家を継ぐことになったことや、チンギス・ハーンの13部の軍隊を記念するため、13基のオボーがつけられたという。また、モンゴル族の13方位のテンゲル神に由来するという説もある。そのため、モンゴル人は昔から13という数字を吉祥の数字とみなしている。また、13オボーはチベット仏教がモンゴルに伝来してからつけられたとみる説もある。「一つの大オボーの回りに十二個のオボーを作り合わせて十三個になるのは、仏教の描く全世界を表示する。つまり、中心にある大オボーはソンプル山 (sumeru) を指し、他の小さいオボーは十二のティブ(dvipa)を指す」⁶⁰という。これは13オボーの祭祀対象からみる説である。また、佐野賢治は「十三オボーは、清朝のラマ教広播以後の形態とみて相違なく、日本の十三塚同様」(佐野 1988:298) と指摘している。さらに、13オボーがいつ発生したかにかかわらず、シャーマニズムの信仰に由来するとみるのが一般的である(白莉莉 2009:103)。このように、研究者らは以前から13基のオボーに注目してきた。

⁶⁰ドルジ・バンザロフ著 オヨンビリゲ訳『黒教あるいは蒙古人におけるシャーマン教』内モンゴル文化出版社 2013/白莉莉 2009 「オボーと十三塚信仰の比較考察:石堆信仰としての類似点から」『比較民俗研究』23号 p103

現在、内モンゴルの各地域では13基のオボーが多くつくられ、一般に13オボーと呼ばれている。その種類をみると、盟オボー、旗オボー、アイル・オボー、スム・オボーなど多様なものが存在している。

(2) バンスン・スム・オボーの由来

バンスン・スムのオボーは昔からあったが、具体的な建立時期は不明である。バンスン・スムのオボーの由来について、ラマ僧の間には、次のような伝説がある。

かつて寺院のラマ僧たちの間に不和が生じ、いつもけんかをしていた。2人のラマ僧がけんかをし、寺院の北側にある森で縊死した。寺院のダー・ラマ僧は、アルホルチンの罕廟のチャガン・ダルハン・ホトクト⁶¹に、このことを伝えた。すると、チャガン・ホトクトは「バンスン・スムに悪魔が取り付き、攪乱している。寺院の東南側にある丘にオボーをつくり、その下に経典を置くと、バンスン・スムが平安になる」といった。その後、チャガン・ホトクトのいったとおりにオボーをつくり、バンスン・スムのラマ僧たちのオボーとなった。そして、毎年旧暦5月13日には、祭祀が行われている⁶²。

この伝説をみると、バンスン・スムのオボーは当時のチャガン・ダルハン・ホトクト（活仏）の提言によりつくられたものであることが分かる。しかし、チャガン・ダルハン・ホトクトとは、転生した高僧という意味である。そのため、バンスン・スムのオボーは、具体的にどのラマ僧の時代に建てられたかは不明である。チャガン・ダルハン・ホトクトはアルホルチン旗（赤峰市に属する）の罕廟のホトクトであり、清朝時代に駐京⁶³していた8人のホトクトの1人であった。歴代チャガン・ダルハン・ホトクトの略伝を見ると、チャガン・ダルハン・ホトクト一世はホルチン部のモンゴル人で、その二世（1662-1699）はトゥメト部（内モンゴル西部）で転生した。また、チャガン・ダルハン・ホトクトの三世（1700-1721）と四世（1722-1735）はチベットで転生したチベット人であったという。さらに、第五世（1736-1798）（第六世1799-1836、第七世1837-1874、第八世1876-1944）から

⁶¹ 清朝から最初のダライ・ラマ五世を招請する際に、チャガン・ラマ僧がその招請使節の代表として派遣された。ホンタイジの命令でモンゴル地区のチベット仏教に連絡する使命を負っていたラマ僧である。1656年、順治帝に「ダルハン」というチョレジ号を授与され、その後に「ホトクト」（活仏）の称号を授与された。そのため、チャガン・ラマは「チャガン・ダルハン・ホトクト」、「チャガン・ホトクト」と呼ばれるようになった。

⁶² バンスン・スムの管理者ラマ僧に対する聞き取り調査の内容である。彼はこの伝説を、昔の年配のラマ僧から聞いたという。

⁶³ 清朝時代に、モンゴルの地における主なチベット仏教の高僧に「ホトクト」という称号を贈り、寺院の住持になった。その内、有名な8人のホトクトを北京に常住させた。そして、これらのホトクトに「ジャサク・ダー・ラマ」の称号を贈り、喇嘛印務所に務めさせた。駐京ホトクトとは、政治と宗教の権利を有していた。

第九世（1944～不明）までのチャガン・ダルハン・ホトクトは、アルホルチンで転生したモンゴル人であった（徳勒格 1997：325-328）。その中で注目されるのは、第六世チャガン・ダルハン・ホトクトと第七世チャガン・ダルハン・ホトクトが北京に行った時期である。なぜなら、それらにより、バンスン・スムのオポーがいつ、誰によってつくられたかが推測できるからである。

第六世チャガン・ダルハン・ホトクトは、1824年から北京に奉職し、第七世チャガン・ダルハン・ホトクトは1837年に転生し、1860年から北京に奉職している。すなわち、1837年から1860年までにアルホルチンの罕廟にいたということになる。一方、バンスン・スムは1829年に建てられた。バンスン・スムは第六世チャガン・ダルハン・ホトクトの時代に設立されているが、その時期は、チャガン・ダルハン・ホトクトが北京に駐在した時期であった。つまり、第六世チャガン・ダルハン・ホトクトの時代には、まだバンスン・スムのオポーが建てられなかったということである。また、第七世チャガン・ダルハン・ホトクトは1837年から1860年まで、アルホルチンの罕廟にいたため、この時期にバンスン・スムのオポーが建てられたと推測される。さらに、第七世チャガン・ダルハン・ホトクトは1837年に転生している。そのとき、彼はまだ幼児であったことを考えると、オポーの建立年代は少なくとも1850～1860年の間までに短縮できるだろう。こうしたことを考慮すると、オポーをつくったのは、第七世チャガン・ダルハン・ホトクトであることが推測されるのである。つまり、バンスン・スムのオポーはホルチン・モンゴル人のラマ僧によりつくられたオポーであった。

バンスン・スムのオポーが建てられた後、毎年旧暦5月13日にスム・オポー祭祀儀礼が行われてきた。1950年代以降の土地改革や文化大革命の運動により、バンスン・スムは破壊され、スムのオポーも破壊された。そして、改革開放の後、バンスン・スムの復興に伴い、スム・オポーも復活したのである。

（3）スム・オポーの祭祀儀礼

バンスン・スムが復興された後、スムのオポーは、スムの東南500メートルほど離れた低い丘の上に建てられた。そして、祭祀活動も復活した。スム・オポーは13基のオポーである。大オポーを中心に東南・南西・西北・北東の4面に3個ずつの小オポーがある。オポーを建てる際に、元のオポーと同じくオポーの下に多くのチベット仏教の経典を埋めて建てたという。経典を埋めて地鎮祭を行うことが、チベット仏教の特別な儀礼である。経典を埋めるという行為は、スム・オポーの属性を確定する行為であると考えられる（白莉莉2013：166）。バンスン・スム・オポー祭祀活動は、かつて旧暦5月13日に行われていたが、現在は毎年旧暦5月22日に行われるようになった。

次に、2019年6月23日と2020年7月12日の調査⁶⁴を基に、バンスン・スム・オポー祭

⁶⁴ 2020年の調査は携帯電話により行った。オポー祭祀のすべての写真を管理者のラマ僧は提供した。

祀の進行過程をみていこう。

①準備活動

スム・オポー祭祀の準備活動は、当日の朝から始まる。まずは、オポーの聖域の掃除である。オポーが設置された場所は「聖域」と呼ばれる。その聖域を掃除し、きれいにしていく。また、オポーの修復も行う。スム・オポーは自然の石でつくられているため、1年の間に石が落ちて散乱してしまうことが多いからである。次に、オポーを飾り付ける。オポーの上に挿してある灌木を交換する。柳の枝を運んできた後、オポーに登り、古い灌木を抜き、新しい木を挿す。そして、ウールの紐(手作り)で柳の枝を束ねる。それぞれの小オポーの上も、同じく新たな細い柳に取り換える(写真4-16、4-17)。その後、大オポーの柳にヒーモリ・ダラバー(経旗)を掛ける。次に、オポーに掛けられていたすべてのヒーモリ・タルチョー(経幡)を更新する(写真4-18)。これらをスムの若いラマ僧たちが分担して行う。



写真4-16 灌木を交換する前



写真4-17 灌木を交換した後



写真4-18 スム・オポーの飾り

②供物

スム・オポーの祭祀儀礼が復活した当初は、バンスン・スムのラマ僧と地元の年配の人たちが一緒に祭祀を行っていた。そのため、供物には、肉類や乳製品などがあったという。その後、バンスン・スムの規模が拡大し、ラマ僧が増加したことにより、スム・オポーの祭祀はバンスン・スムのラマ僧が主宰するようになった。そこで、スム・オポー祭祀儀礼に用いる供物にも変化が生じ、肉類の供物は禁止されることになった。

現在、バンスン・スムのスム・オポー祭祀には、乳製品、米、チャブ、酒などの供物と仏像の供物がある(写真4-19)。乳製品には、ホロード(モンゴルのチーズ)、シャルトス(バター)、アイラク(酸乳)などがある。チャブという言葉はチベット語で、モンゴル語ではアムソ(amusu)という。濃い粥のような食物である。チャブにはチャガン・チャブ(白色)とウラーン・チャブ(赤色)の2種類ある。チャガン・チャブは、米、ナツメ、レーズン、バター、砂糖などで作られる。一方、ウラーン・チャブは米、羊肉と塩で作られる。バンスン・スムのオポー祭祀では、チャガン・チャブが用いられる。だが、黒砂糖を使っているため、その色は黒い。また、仏像の供物として、水・花・塔(五色の線で飾る)・ジョラ・銅製の鏡・法螺貝・黄色の絹・バリンなどが祭壇に並べられる。その中で、ホロードを三角形にした供物がバリンである。ラマ僧の話によれば、スムの年中行事の際にはバリンを手作

りする。しかし、オポー祭祀ではバリンの代わりに、ホロードをその形にして捧げる。ラマ僧は、それをチャガン・バリンという。これらの供物はオポーの前の祭壇に置かれているものである。一方、オポーの上には、チャガン・バリンとモンゴル・アム⁶⁵が置かれている（写真4-20）。



写真 4-19 祭壇の供物とその名称



写真 4-20 オポーの上の供物

そのほか、祭壇の傍らに読経の際に使う仏具や經典、儀礼に使うヒーモリ（天馬）が置かれている。祭祀儀礼の供物をすべて置いた後に、2人のラマ僧が法螺貝を吹いてラマ僧たちを集める。オポー祭祀が始まることを示すのである（写真4-21）。そして、ラマ僧たちはオポーの前に集まり、祭壇の両側に顔を向き合わせて並んで座る（写真4-22）。それは、ラマ僧たちの寺院の本殿で読経する姿と同じである。それから、スム・オポーの祭祀儀礼が始まる。



写真 4-21 法螺貝を吹くラマ僧



写真 4-22 ラマ僧たち

⁶⁵ 「モンゴル・アム」とは、モンゴルの食糧を意味する。キビを加工した食物の1つである。モンゴル人にとっては、重要な食物である。日常の食生活でも、儀礼でもよく食べられ、用いられている。

③儀礼

スムのオポー祭祀には、次のような4つの儀礼が行われる。

アリグドーガホ儀礼（浄化儀礼）

アリグドーガホ (arigodxaxu) とは、「浄化」を意味するモンゴル語である。アリグドーガホ儀礼は、スム・オポーやオポーの聖域を浄化するための儀礼である。オポーから少し離れた場所に薪を集めて火を燃やし、その上にネズ、ビャクダン、モクセイなど植物の乾いた枝を置いて焚く。その煙や香でオポーを浄化するのである（写真4-23）。この儀礼を行う際にラマ僧たちは「アルーン・サン」という浄化経を唱える。



写真 4-23 浄化儀礼の様子

スルジムレホ儀礼

アリグドーガホ儀礼が終了すると、ラマ僧たちは「スルジム・サン」の読経を唱え、スルジムレホ儀礼が始まる。スルジムレホとは、オポー祭祀において液体の供物を注いで奉納することを指す。バンスン・スムのオポー祭祀の場合、まずアイラク（酸乳）、ホロード、モンゴル・アムを捧げる。ラマ僧は読経しながら、モンゴル・アムを手にとって振りかける（写真4-24）。次に、オポーを3度回りながら酒を注ぐ。オポーを回るラマ僧は1人で、そのラマ僧の後ろに参拝者がついていく。参拝者は自分で供物をもってくる。参拝者の供物には、乳製品、ポーブ（手作りの揚げ菓子）、ナツメ、茶などがある（写真4-25）。



写真 4-24 モンゴル・アム
を振りかける



写真 4-25 参拝者のオボーに捧げたモンゴル・アム
とホロード

スルジムレホ儀礼により、スム・オボーの神霊を喜ばせ、バンスン・スムと地域を守ってくれるように祈願する。スルジムレホ儀礼は、牧民の日常生活にもみられる習慣である。例えば、酒を飲む際に、中指を酒につけ、天と地に向かって撒く。これは、酒のデージを天と地の神に捧げるということである。地域によっては、スルジムレホ儀礼をサチョリ・エレグホともいう。「サチョル」とは、牛や馬、羊などの家畜の乳を搾った後、その乳を天や山に向かって上方に撒き散らすことである。乳を捧げることで、テンゲルの神に祈願する儀礼である（布林特古斯 2017）。このように、スルジムレホ儀礼は、牧民の日常生活でもみられる信仰儀礼である。

ダララク儀礼（招福儀礼）

ダララク (dalalxu) とは、招福を意味する。ダララク儀礼を行う際には、「ダララギン・サン」という経典が唱えられる。バンスン・スムのオボー祭祀の際には、「エデ・ダララク」という招福儀礼が行われる。この「エデ」とは、財物と福の意味を表す。招福儀礼では、ラマ僧たちはホロードを手で持ち上げ、読経する（写真 4-26）。参拝者は供物を手で持ち上げ、ラマ僧の読経に合わせ、手元の供物を上で軽く回しながら「ホロイ、ホロイ、ホロイ」と3回声をかける。こうして、オボーの神々を招くという。人々はオボーの神霊を招くことにより、幸福と富を授かることになる。



写真 4-26 ダララク儀礼



写真 4-27 スム・オポー・エリグホ儀礼

オポー・エリグホ儀礼（オポーを回る儀礼）

オポー祭祀儀礼の最後の儀礼として、オポーを回る儀礼が行われる。ラマ僧は法螺貝をならしながら、オポーを時計回りで3周する。また、オポーを回る際に、祭壇に置いていたヒーモリを空へ放り投げる。これは、幸運をもたらすということを表す。このオポー・エリグホ儀礼は、大オポーだけを回るのではなく、4面の各小オポーを含め、大きく回りながら崇拜していく（写真 4-27）。

スム・オポー祭祀儀礼が終わると、オポーの神々に捧げた供物は、ラマ僧により参拝者に配られる。モンゴル人はその供物をオポーの「ヘシク（恵み）」と呼び、オポーの神々から参拝者に与えられた恵みであると認識するのである。そのため、オポーの恵みを受け取る際には、スム・オポー祭祀に参加できなかった家族の分も受け取り、持ち帰って家族と一緒に食べるという。スム・オポー祭祀の参拝者は、ほとんど地元の牧民である。一方、ゲルチョローにおけるオポー祭祀には、地元の牧民の数は少ない。それは、その季節に牧民たちは遊牧し「ジョスラン（夏営地）」に移動しているためである。2019年と2020年の参拝者は、20人にも満たない人数であった。

スムのオポー祭祀は、約2時間で終了する。かつては、祭祀の後に牧畜民のナーダム（祭り）が行われていた。しかし、スム・オポーが復活して以降、ナーダムは行われていない。それは、そのナーダムに掛かる経費を負担することができないからだという。また、バンソン・スムのラマ僧の人数が少ないという理由もある。

（4）スム・オポーの比較考察

ジャロード旗には旗オポーや、アイル・オポー、ガチャー・オポーなど、多様なオポーが存在する。そして、毎年旧暦5月13日には、オポー祭祀儀礼が行われている。ここでは、地元のアイル・オポーの祭祀儀礼を取り上げ、バンスン・スムのオポー祭祀儀礼との比較を行う。この比較から、スム・オポーの特徴をみていこう。

オポーの数と配置 アイル・オポーとスム・オポーは、いずれも13オポーである。しかし、その配列が異なっている。アイル・オポーは、大オポーの南から北の方向に12基の小オポーが並べられている。一方、スム・オポーは、大オポーの回りに12基の小オポーが配置されている。これは、前述したように仏教の描く全世界を表示しているのである。

オポー祭祀儀礼の供物 アイル・オポー祭祀の供物ではシュース（ヒツジの丸煮）と乳製品の2種類の供物が重要なものとなっている。それに対し、スム・オポー祭祀儀礼では、乳製品の供物と仏像の供物が中心に捧げられている。特に、チャガン・チャブやチャガン・バリンなど白色のものが重視されている。白色は、モンゴル人にとって神聖な色である。

オポー祭祀儀礼の主宰者 アイル・オポーの主宰者はアイル（村）のリーダーである。祭祀儀礼では、ラマ僧が指揮者の役割を果たしている。一方、スム・オポー祭祀儀礼はバンスン・スムのラマ僧が主宰している。

オポー祭祀儀礼の流れ 浄化儀礼、スルジムレホ儀礼と招福儀礼は大同小異である。だが、バンスン・スムのオポー祭祀儀礼では、オポーを回る儀礼が行われている。白莉莉によれば、13オポーでは、参拝者たちは一定の回路で回りながら崇拜する。この形式は原始オポーの意識と特徴を維持しながら、チベット仏教寺院などの転経筒の役割を果たす（白莉莉2009：103）という。オポーを回る儀礼は、スムの13オポーにだけみられる特徴である。

オポー祭祀儀礼の参拝者 アイル・オポー祭祀儀礼には、誰でも参加することができる。これに対し、スム・オポー祭祀儀礼では、女性の参加が禁止されている。

スム・オポー（寺院のオポー）は、モンゴル地域でチベット仏教が発展していく過程でできたものである。モンゴル人のオポー信仰は、チベット仏教のラマ僧の供養対象になった。そして、オポーの構成や性格、祭祀儀礼などに変化が生じた。つまり、オポーにチベット仏教という要素が加わったのである。といっても、オポー信仰本来の意義に変化はない。その祭祀対象はオポーそのものではなく、オポーの上に挿されている灌木である。

おわりに

バンスン・スムは、1829年に建てられた歴史あるチベット仏教寺院である。当時は大規模なスムで、ラマ僧の数も多く、宗教活動が盛んに行われていた。しかし、20世紀の政治運動の影響で、バンスン・スムの多くが破壊されてしまった。改革開放期を迎え、各地域の宗教活動は復興され、バンスン・スムもジャロード旗の旗スムとして復興した。そして、スムは復興期、再建期、発展期を経て、これまで33年間を経過した。ただし、現在のバンスン・スムの建物、宗教活動、ラマ僧など、どの面をとってもかつての姿ではない。しかし、地域の宗教活動の中心としての機能は保持しているといえる。

現在のバンスン・スムには、次の4つの特徴がみられる。

- ① バンスン・スムにゲゲーンが存在することである。ゲゲーン・ママがバンスン・スムに来てから、スムは発展期に入った。礼拝者が数多くなり、ラマ僧の数も増えた。こうして、スムの規模は拡大し、多くの人に知られるようになった。また、牧畜民や信者たちの精神生活における要望にも、十分対応しているように思われる。ゲゲーンは、民衆にとっても、スムにとっても大きな存在となっている。
- ② ラマ医者存在である。バンスン・スムの所在地には、病院や医療施設がない。そのため、医者が常駐するバンスン・スムは、地元の医療センターの役割を果たしている。
- ③ 信徒の要望に応じて、スムでチャブとマンジがつくられていることである。スムでつくられるチャブは、誰でも食べることができる。そのため、近隣の人々は、よく食べに行っているという。このように、近隣の人々にとってスムは、食堂のような存在でもある。バンスン・スムでは、昔からチャブやマンジがつくられてきた。現在、チャブの材料に変化はあるものの、チャブをつくるという伝統は守られている。
- ④ スムにおけるオポーの存在である。オポー信仰はモンゴル人の伝統的な民間信仰で、現在もモンゴル人に信仰されている。モンゴル地域におけるチベット仏教の広がり、モンゴル人の固有信仰や民間信仰に大きな影響を与えた。こうして、チベット仏教とオポー信仰の融合体が、数多く出現したのである。バンスン・スムのオポーも、その1つである。バンスン・スムがあるアイルのオポーは、バンスン・スムの近くの丘陵の上に位置する。そのオポーは、スムのオポーと同じく13オポーである。このように、スムとスムのオポー、アイルのオポーは1カ所に集中しているのである。バンスン・スムは牧畜民の宗教信仰を包括し、諸宗教活動の中心地になっているといえる。

牧畜社会にとって、バンスン・スムが行う宗教行事は、まだ十分であるとはいえない。しかし、スムはかつての伝統を継承し、スムに来るモンゴル人牧畜民の要望に対して十分な対応を行っている。モンゴル人の精神生活には、欠かせない場所になっているといえるだろう。一方、漢人農民の移住により形成された半農半牧地域の社会では、人々の生活形式や文化に大きな変化が生じた。また、その宗教や信仰も変化している。次章では、ホルチン地方の半農半牧地域におけるチベット仏教寺院の復興、宗教活動の復活、さらにその役割などを取り上げていく。

第5章 半農半牧地域におけるチベット仏教寺院の復興と修築

—フレー旗三大寺を事例として—

はじめに

チベット仏教がモンゴルの地に伝来して以降、チベットから多くのラマ僧がモンゴルに入り、モンゴルの各地で布教活動を行ってきた。その過程で、モンゴルにラマ旗が形成されたのである。ホルチン地域のフレー旗は、その1つである。チベット仏教のアシン・ラマ僧の布教により、1634年にフレー地域が形成された。その後、この地域にラマ僧やシャビが集まり、チベット仏教布教の中心地となった。1646年にシレート・フレー・ジャサク・ラマ旗が設置された。ここでは、ジャサク・ラマ制度が行われ、高僧が政治と宗教の権利を統括する政教合一が実施された。また、フレー地域ではチベット仏教寺院の建設が始まった。そのため、内モンゴルの諸部落から多くの牧民が移住し、寺院の属民となった。これはフレー旗における、人口増加の始まりでもあった。清朝期には、フレー地域で多くのチベット仏教寺院が建てられ、寺院群になっていった。その中で、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド、スヨレ・ジョヒスト・ゲド、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドは三大寺と呼ばれた。これらの寺院はジャサク・ラマ旗の中心的存在で、政治宗教の中心でもあった。現在、三大寺はフレー旗の宗教活動の中心地になっている。また、フレー・ラマ旗は、清政府により建立された7つのラマ旗のうち、内モンゴルに設置された唯一のラマ旗である。これは「小五台山」(五台山は世界五大仏教聖地の1つ)と呼ばれていた。このように、フレー旗は仏教文化が非常に濃い地域である。一方、ホルチン地方において、フレー旗は他の地域より早く半農業半牧畜が形成された地域である。当初から、この地域のモンゴル人が牧主農従の生活を送っていた。しかし、改革開放後は、内モンゴルに対する政府の経済政策により、従来の牧主農従から農主牧従の生活に転換していった。

本章では、まずフレー旗の形成、シレート・フレー・ジャサク・ラマ旗の歴史およびフレー地域のチベット仏教寺院の概要を述べる。次に、フレー旗の三大寺の復興状況を明らかにする。また、三大寺の年中行事や法会の復活状況とその意味を検討する。最後に、三大寺が地域社会の中で果たしている役割を考察していく。

第1節 調査地の概要

フレー旗は通遼市の西南部に位置する。東はホルチン左翼後旗、南は遼寧省阜新モンゴル族自治州と彰武県、西は奈曼旗、北は開魯県にそれぞれ隣接する。旗の面積は4,716平方キロメートルで、5つの鎮、2つのソム、1つの県と1つの国有林場から構成されている。総人口は約17万9千人、その中の農業人口は13万8千人で総人口の約75パーセントを占める。モンゴル人は約10万9千人で、総人口の60.4パーセントを占める(2010年の統計に基づく)。人口構成からすると、フレー旗のモンゴル人の半数以上は農民である。一方、民族構成はモンゴル人が主体で、次に漢族、回族、満族など11民族の順で構成されている。

フレイ旗は、海拔 300~500 メートルの台地にある。その台地は、南西から北東にかけ、低くなっている。旗のほぼ中央に、東流する養畜牧河がある。そこを境に南北に分かれる。南半部は黄土台地で、その大半は耕地化されている。一方、北半部は砂漠地域であるが、その一部は耕地や放牧地となっている。北部に位置するエレソン鎮の大半は放牧地で、住民は全てモンゴル人である。2017 年の統計によれば、エレソン鎮には 2,189 戸、11,233 人のモンゴル人が居住している。フレイ旗の旗所在地のフレイ鎮は、同旗の政治、経済、文化の中心地で「中国歴史文化名鎮」⁶⁶の名称がある。

フレイ旗は以前、ラマ旗であった。かつてのフレイ旗地方は、明朝と後金（清朝の前身）の戦いの場所である。強大なる後金に従い、フレイ旗地方は後金に属していた。そして後金の首都であったムツダン（現在の瀋陽）の管轄とされた。16 世紀後半、アシン・シラブはモンゴルの西部地域から東部地域へかけて、チベット仏教を布教した。そして、バイリン・ハルチン地域（現在のフレイ旗の近くの地区）に到着した。当時のホン・タイジ（満洲族、後金の 2 代目の皇帝）は、アシン・ラマを受け入れ、盛京に居住させた。その後、盛京から法庫山（現在の遼寧省法庫県に位置する）に移住した。そのため、アシン・ラマは「法庫山マンジュシレ・ホトグト」と呼ばれるようになった。1634 年、ホン・タイジは、フレイ地域をマンジュシレ・ホトグトの領域と画定した。また、各モンゴル部落からラマ僧がフレイ地域に派遣され、政府は毎年、千両銀の線香やろうそくの費用を支給したという。この時期、フレイ地域は「マンジュシレ・フレイ」とも呼ばれていた。1636 年、マンジュシレ・ホトグトが入寂する。その後、ホン・タイジはマンジュシレ・ホトグトの弟であるナンソ・ラマ僧に、フレイ地域の宗教事務の管理を任せた。また、ナンソ・ラマ僧には「シレート・ダルハン・チョレジ」という名が授けられた。そのため、フレイ地域は「シレート・フレイ」と呼ばれるようになった。1646 年、ナンソ・ラマが入寂する。その後、シブジャグンル・ラマがフレイに派遣され、「シレート・ダルハン・チョレジ」の名が授けられた。また「シレート・フレイ・ジャサク・ダー・ラマ」の印章が与えられ、ジャサク・ラマの印務所が建てられた。この時期から、ジャサク・ダー・ラマがフレイの宗教と政治を管理し、基本的に「政教合一」の制度がとられるようになった。そして、内モンゴルにおいて唯一のラマ旗が建設された。これが「シレート・フレイ・ジャサク・ラマ旗」で、モンゴル地域に設けられた最初のラマ旗である。

満州国の時代に、シレート・フレイ・ジャサク・ラマ旗の約 300 年にわたった「政教合一」制度が廃止され、政治と宗教が分離された。そして、シレート・フレイ・ジャサク・ラマ旗は、一般の行政機構のフレイ旗になった。当時、フレイ旗は「満州国」の興安南省に帰属していた。戦後の 1945 年、ジリム盟に帰属するようになったが、1946 年には遼吉省が管轄した。しかし 1948 年、フレイ旗は再びジリム盟に帰属するようになった。1999 年、ジリ

⁶⁶ 中国歴史文化名鎮は、中国の文化遺産保護制度の 1 つであり、国家級の歴史文化地区に対して制定される名称である。フレイ鎮は 2014 年に国家文物局と建設部によって選定された地区である。

ム盟は廃され、地級市の通遼市となった。

第2節 フレー旗のチベット仏教

(1) シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗

前述したように、チベットのアシン・ラマ僧は、モンゴルの西部地域から東部地域へかけてチベット仏教を布教し、フレール地域に到着した。そして、1634年、フレール地域に定住すると、フレール地域はチベット仏教布教の中心地となった。この時期以降、各モンゴル部落から牧畜民や庶民たちがフレール地域に移住し、次第に定住していったのである。アシン・ラマ僧が入寂した後、1636年にナンソ・ラマ僧（アシン・ラマ僧の弟）に「シレート・ダルハン・チョレジ」という名が授けられた。彼はフレール地域の宗教を管理した。また、4人のジャサク・ラマと4人のテムチ・ラマが派遣され、ナンソ・ラマ僧に協力した。さらに、1636～1638年にかけて、49旗から多くの僧侶や庶民がフレール地域に移住した。ナンソ・ラマ僧に「シレート・ダルハン・チョレジ」という名称が与えられたことに伴い、フレール地域は「マングジュシレール・フレール」ではなく「シレート・フレール」と呼ばれるようになった。

シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗が誕生したのは、シブジャグナル・ラマ僧の時期である。シブジャグナル・ラマ僧は、バンチン・エレデニ4世とダライ・ラマ5世により派遣され、ムッダンに到着した。当時、シブジャグナル・ラマ僧はダライ・ラマの供奉してきた吉祥天女神像を持参していた。そして、ムッダンに到着した後、ムッダンの四方に寺院を建てたという。また、「法王」の名称が授けられた（フレリシャ 2015）。1646年、ナンソ・ラマ僧が入寂した後、シレート・フレールの宗教を管理した。彼に「シレート・ダルハン・チョレジ」の名が授けられ、またジャサクの印章も与えられた。ジャサクの印章をもらうということは、シブジャグナル・ラマ僧がフレール旗の政治を管理する権利を受け取るということでもある。シブジャグナル・ラマ僧は、宗教と政治を同時に管理する最高位のリーダーとなった。こうして、フレール旗では「政教合一」の制度が行われるようになり、最高位のラマ僧は「ジャサク・ダー・ラマ」（ジャサク・テルーン・ラマともいう）と呼ばれるようになった。シブジャグナル・ラマ僧は、フレール旗で寺院の建設を始めた。シブジャグナル・ラマ僧の布教や寺院の建設により、フレール旗には出家者やシャビたちが多く集まってきた。次第に、フレール旗の人口の半分以上はラマ僧になった。この時期から「シレート・フレール旗」は「シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗」に変わり、ジャサク・ダー・ラマによって統制された。旗にジャサク・ラマの印務所（行政機関）が建てられ、具体的な管理組織ができた。ジャサク・ダー・ラマ1名、ジャサク・ラマ4名、テムチ・ラマ4名、ゲスグイ・ラマ4名が配置された。そのうち、ジャサク・ダー・ラマは、旗の宗教と政治を管理する最高の指導者であった。ジャサク・ラマはジャサク・ダー・ラマに協力し、宗教と行政の事務を処理していた。テムチ・ラマは主に旗の団連軍（治安部隊）を管理し、ゲスグイ・ラマは主に寺院やラマ僧たちを管理していた。また、秘書の職務が設けられた。1729年、清朝政府は、ジャサク・ダー・ラマの世襲制を認めた。雍正帝は「シレート・フレールのジャサク・ダー・ラマはメレ

ゲン・チョレジ（ダライ・ラマから授けられた名誉、第7代のジャサク・ダー・ラマ）の家族から選出すべき」と定めた。このように、清朝政府がジャサク・ダー・ラマの継承者を決定していたのである。シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗の時代、23人のラマ僧が、ジャサク・ダー・ラマの職を務めた。その中には、アシン・ラマ僧とナンソ・ラマ僧も含まれる。この23人のジャサク・ダー・ラマを、次の表5-1に示す。

表5-1 シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗の歴代ジャサク・ダー・ラマ

代	名前	在職時期	出身地	称号	出来事
1	シラブ（アシン）	?～1636	チベット	ホトグト	ダライ・ラマ3世の親戚、布教の使者。1634年、フレールに来る。マンジュシレ・フレールの創始者。
2	ナンソ	1636～ 1646	チベット	ダルハン・ チョルジ	アシン・ラマ僧の弟。1636年、フレールの宗教事情を管理する。フレール旗の名称が「マンジュシレ・フレール」から「シレート・フレール」に変わる。
3	シブジャグン ルグ	1646～ 1655	チベット	ラブジャ ムバ	1646年、フレール旗のジャサク・ダー・ラマになる。シレート・フレール・ジャサク・ラマ旗の時期が始まり、「政教合一」制度が行われる。シブジャグンルグ・ラマは興源寺、吉祥天女寺などの寺院を建てる。
4	ジムバジャム ソ	1655～ 1660	チベット・ サムル家 族	ラブジャ ムバ	1655年、ジャサク・ダー・ラマに就任。寺院の規律を破ったため、途中で北京に戻る。
5	レブジャ	1660～ 1664	青海省・ サムル家 族	ラブジャ ムバ	1660年、ジャサク・ダー・ラマに就任。寺院の規律を破ったため、1664年、北京に戻ったとされる。
6	エブゲン・ゲ グーン	1664～ 1667	青海省・ サムル家 族		1664年、ジャサク・ダー・ラマに就任。
7	ジャミヤンダ ンスン	1667～ 1670	青海省・ サムル家	メレゲン・ チョルジ、	1667年、ジャサク・ダー・ラマに就任。ダライ・ラマに「メル

			族	ガブジュ	ゲン・チョルジ」の名誉が授けられる。
8	エレデニ・チョレジ	1670 ~ 1686	青海省・サムル家族	ラブジャムバ	1670年、ジャサク・ダー・ラマに就任。スヨレ・ジョヒスト・ゲドを建てる。また、この時期から寺院にチャム儀礼が始まる。
9	ヨンダンサンブ	1686 ~ 1718	青海省・サムル家族	ラブジャムバ、スチン・チョルジ	1686年、ジャサク・ダー・ラマに就任。寺院を増築する。
10	アンワンチョムペル	1718 ~ 1725	青海省・サムル家族	ラブジャムバ	興源寺を増築し、81丈の本殿とほかの仏殿を建築する。1725年、退職。
11	デンサンビリグ	1725 ~ 1733	青海省・サムル家族	ラブジャムバ	1725年、ジャサク・ダー・ラマに就任。
12	アンワンジャミヤン	1733 ~ 1765	青海省・サムル家族	ホトグト	1733年、フレイ旗のジャサク・ダー・ラマに就任。三大寺のポヤン・バリレドーグリッチ・ゲドを建てる。
13	リンチンサンブ	1765 ~ 1770	青海省・サムル家族	ガブジュ	1765年、ジャサク・ダー・ラマに就任。1770年、青海に戻る。
14	ジャミヤンダンサンジャムソ	1770 ~ 1796	青海省・サムル家族	ラブジャムバ	1770年、ジャサク・ダー・ラマに就任。寺院を修築する。
15	デムチューヨ ンルブ	1796 ~ 1803	青海省・サムル家族	ラブジャムバ	1796年、ジャサク・ダー・ラマに就任。
16	ロブセーサン ジェ	1803~		ガブジュ	1803年、ジャサク・ダー・ラマに就任。『シレート・フレイ・ラマ伝記概要』が作成される。しかし、筆者は不明。
17	ジムバチョム チョグジャル				不明

	ザン				
18	ルブサンパリ ンレニーマ				ジャサク・ダー・ラマの職に 22 年間務めたとされる。
19	デイポリバル ブサン				ジャサク・ダー・ラマの職に 5 年間務めたとされる。
20	ロブソンバル ジュール				ジャサク・ダー・ラマの職に 21 年間務めたとされる。
21	ロブソンラシ	1900 ~ 1904	青海省・ サムル家 族		1900 年、ジャサク・ダー・ラマに就任。寺院を増築する。1904 年、青海省に戻る。
22	アンワンバレ ダン	1904 ~ 1912	青海省・ サムル家 族		1904 年、ジャサク・ダー・ラマに就任。ロブソンラシの甥である。1912 年、自殺。その後、ロブソンラシはフレエに戻って宗教事情を管理する。
23	ロブソンリン チン	1914 ~ 1934	青海省・ サムル家 族		ロブソンラシのもう 1 人の甥。本名はシジレマンドフ。1914 年、ジャサク・ダー・ラマに就任。1934 年、旗長になる。

出所：フレリシャ 2015：202-215 により筆者作成

表 5-1 の歴代ジャサク・ダー・ラマの称号をみると、シレート・フレエ・ダー・ラマになるラマ僧は、主にチョルジ⁶⁷、ラブジャムバ⁶⁸、ガブジュ⁶⁹などの称号をもつラマ僧たちである。これらのラマ僧は、まず北京に派遣され、清朝の皇帝によりシレート・フレエ・ジャサク・ラマ旗のジャサク・ダー・ラマの名称を授けられている。第 16 代ジャサク・ダー・ラマの時代に作成された『シレート・フレエ・ラマ伝記概要』（著者不明）には、第 16 代までの歴代ジャサク・ダー・ラマの伝記が記録されている。しかし、清朝後期の第 16 代以降のジャサク・ダー・ラマについての記録は、ほとんどみあたらない。また、ジャサク・ダー・ラマの出身地をみると、前の 4 世代のジャサク・ダー・ラマたちはチベット出身である。一方、それ以降のジャサク・ダー・ラマたちは、青海省・楽都県のサムル氏出身で、青海からきた人々である。そのため、シレート・フレエ・ジャサク・ラマ旗の時期に、多くのチベット人がフレエ旗に入ってきたのである。

⁶⁷ 師僧のこと。寺院の宗教教義を管理するラマ僧。

⁶⁸ 青海省グムボム寺でとる仏教哲学の学位。

⁶⁹ 一種学位。

清朝が終焉した後の民国期の前期には、シレート・フレー・ジャサク・ラマ旗は依然として存在していた。第21代ジャサク・ダー・ラマの甥は、ジャサク・ダー・ラマを継ぎ、第23代のジャサク・ダー・ラマになった。当時、内モンゴル地方に漢民族が移住し、フレー旗の漢人の人口は増加した。そのため、清朝は1908年、綏東県を設置した。そして、行政的には、ラマ旗と県が併存するようになった。このことは、「政教合一」制度に、大きな影響を与えた。このような背景の下、第23代のジャサク・ダー・ラマはフレー・ラマ旗の政治と宗教を分離して管理する請願書⁷⁰を提出した。その結果、南京政府はジャサク・ダー・ラマの請願書を受け入れ、1931年にシレート・フレー・ジャサク・ラマ旗の「政教合一」制度は廃止となった（フレリシャ 2015）。しかし同年、満州国が建てられ、フレー旗を含む内モンゴルの東部地域は、その統治範囲に入った。1932年、「満州国」政府から「ラマノ政治干渉禁止ニ関スル件」という訓令⁷¹が出され、フレー・ラマ旗の「政教合一」制度は完全に廃止された。その後、1935年に「シレート・フレー・ジャサク・ラマ旗」の名称が廃止され、フレー旗と呼ばれるようになった。また、第23代ジャサク・ダー・ラマは、フレー旗の旗長になった。こうして、内モンゴルにおいて唯一の「政教合一」制度が実施されたラマ旗の体制は終わった。

満州国の時代、フレー旗は興安南省に所属していた。満州国政府はラマ教（チベット仏教）宗団の地方組織を、興安北、興安南、興安西、熱河、錦州、奉天市の6教区に区分し、その下に31分教区を組織した。興安南教区には8分教区が設置され、その1つはフレー旗にあった。そして、分教区の教務分所が、興源寺に設けられた。そこでフレー旗の宗務を処理し、所属するラマ僧と寺院の監督を行った。戦後1945年の中国の第二次国共内戦（1946～1949年）から、1950年の建国以降の一連の社会主義建設の運動の影響により、フレー旗のチベット仏教は次第に衰退していった。

（2）フレー旗のチベット仏教寺院

①寺院の歴史

フレー旗では、第3代ジャサク・ダー・ラマの時代から、チベット仏教寺院の建設が始まった。シブジャグンルグ・ラマ僧は、ジャサク・ダー・ラマになった後、皇帝にフレー地域に寺院を建設することを上奏し、皇帝の許可を得た。そして1649年、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド（興源寺）が建てられた。当時、順治皇帝（清世祖 1638～1661）は内

⁷⁰ 請願書の原文は内モンゴル档案馆に保存されている。

⁷¹ 1932年12月24日に打ち出された「興安総署訓令第一九二号」『満洲国法令輯覧・第四章宗教』 1～3頁。その内容は次のとおりである。

「(前略) 近來各省旗寺廟の葛根胡因克因等は前時の信仰を恃み仍宗教を利用し政權を操持する者あり此れ国家行政人民安寧の途に於て妨害する所あるのみならず抑亦王道国家の必ず禁する所なり (略) 今後各省旗長官如し政務を執行するに依然喇嘛の顔色を瞻て事を為すもの及び葛根胡因克因等は仏を奉し経を唸する以外に仍越權攬政の者あらは皆斷然排斥す (略)」

49 旗から 108 人のシャビを集め、70 人のシャビをフレーの寺院に住ませた。そして、残りの 38 人のシャビを、ムッダンの寺院に分駐させたのである。エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは、ジャサク・ラマ旗の中心寺院であった。1655 年、ウイン・テングル・スム（吉祥天女寺）が建てられ、吉祥天女神が供奉された。エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドとウイン・テングル・スムは、第 3 代ジャサク・ダー・ラマが建てた寺院である。1670 年、第 8 代のジャサク・ダー・ラマは、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの東側にスヨレ・ジョヒスト・ゲド（象教寺）を建て、そこにジャサク・ダー・ラマの印務所を設置した。さらに 1742 年、第 12 代のジャサク・ダー・ラマは、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド（福縁寺）を建てた。これらの寺院は、ジャサク・ダー・ラマの監督の下に建てられた。その規模は大きく、多くのハリヤト（寺院の属民）と財産をもっていた。そのうち、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドが宗教の中心であった。スヨレ・ジョヒスト・ゲドが政教権力の機構で、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドは、旗の財務機構であった。この 3 つの寺院を合わせて、三大寺と呼ぶようになった。これら政府の寺院のほかに、地方のモンゴルの人々が出資して建てた寺院や、王侯貴族の建てた寺院もあった。中華人民共和国が建国される前のフレー旗には、35 軒の寺院があったと記録されている。その具体的なものを表 5-2 にまとめた。

表 5-2 フレー旗のチベット仏教寺院

寺 院 名	建造年代	ラマ僧 人 数	所在地	備 考
エヒ・ヨゲン・バダラーゴ ロッチ・ゲド	1649	200	フレー鎮	規模が最も大きい寺院
エヒ廟	順治（1644 ～1661）	不明	フレー鎮	エヒ・ヨゲン・バダラー ゴロッチ・ゲドに所属
スヨレ・ジョヒスト・ゲド	1670	100	フレー鎮	
阿由齊廟	1670	不明	フレー鎮	スヨレ・ジョヒスト・ゲ ドに所属
マイデレ廟	1670	不明	フレー鎮	同上
ダルハ廟	1670	不明	フレー鎮	同上
ウイン・テングル・スム	1655	50	フレー鎮	汗王廟ともいう
十八羅漢廟	不明	不明	フレー鎮	
ボヤン・バリレドーゴリッ チ・ゲド	1742	53	フレー鎮	
老爺廟	不明	不明	フレー鎮	ボヤン・バリレドーゴリ ッチ・ゲドに所属
壽因寺	康熙（1661）	120	格爾林蘇木	1922 年に改築

	～1722)			
関帝廟	1676	不明	フレー鎮	
山水神廟	光緒(1875 ～1908)	2	フレー鎮	
東雅爾乃廟	不明	不明	フレー鎮	
西雅爾乃廟	嘉慶(1796 ～1820)	20	フレー鎮	
チョイジャ廟	嘉慶	不明	哈日高蘇木	
ガブチュ廟	道光(1820 ～1850)	35	哈日高蘇木	
三世仏廟	不明	不明	哈日高蘇木	
十八羅漢廟	不明	不明	額勒順鎮	規模が最小の寺院
三世仏廟	康熙	不明	フレー鎮	
チョレジ廟	康熙	1	哈日高蘇木	
老爺廟	康熙	1	哈日高蘇木	
チャハル廟	康熙	15	白音花蘇木	チャハル三大廟の主廟
ガルマ廟	康熙	20	白音花蘇木	チャハル三大廟の1つ
フソムト廟	康熙	15	白音花蘇木	チャハル三大廟の1つ
ソスアギ廟	康熙	15	白音花蘇木	
チョレジ廟	康熙	不明	白音花蘇木	
ラマゴー廟	不明	20	扣河子郷	
瓦房廟	不明	不明	瓦房郷	
四方廟	不明	10余り	六家子郷	
新廟	不明	不明	六家子郷	1936年に改築
白廟子廟	不明	不明	奈林高蘇木	
龍王廟	不明	不明	先進蘇木	
フイス廟	1806年	不明	忙漢蘇木	
ヒドン廟	1853年	不明	忙漢蘇木	

出典：徳勒格、烏云高娃(2004)『内蒙古喇嘛教近現代史』とバ・ソへ(2010)『アンダイ湖之郷：フレー旗の歴史文化概要』により、筆者作成

表 5-2 のように、フレー旗の寺院は清朝前期、特に康熙時代(1661～1722)に建てられた寺院が多い。それは、康熙皇帝がモンゴルのチベット仏教に実施した政策のためである。また、フレー旗では、民間の寺院も多く建てられている。しかし、それらの寺院は小規模で、法会やチャム儀礼などの宗教活動を行っていた寺院は非常に少なかった。ただ読経や仏の

祭祀などが行われていた。一方、政府の寺院や大規模寺院では、定期的に年中行事や法会などが開催されていた。民間寺院の壽因寺は、かつてタングト・ハルハ旗（ジョソドに属していた）の寺院で、メイデル・ホトグトが寺院の住持であった。また、寺院には、チョエラ・ラサン、ドエンコル・ラサンなどがあり、ラマ僧が約 400 人いた。その後、寺院の建物は老朽化し、雨漏りがするなど、破損が進んできた。そのため、1922 年に改築したとされる。1935 年、タングト・ハルハ旗はフレイ旗の帰属となり、寺院もフレイ旗の管轄となった。また、関帝廟と山水神廟が建てられた。これらの寺院は、漢族の信仰と融合して建てられた寺院だと考えられる。実際、関帝信仰は漢族の信仰で、三国時期の関羽（人物）が祭祀されている。清代における関帝信仰は、モンゴルやチベットなどの地域に伝えられた。そして、当地の民間信仰やチベット仏教文化と融合し、関帝はチベット仏教の 1 つの保護神になった（加央平措 2010）。また清朝前期には、山東省から多くの漢族が、内モンゴル東部地域に移住した。山や水を祭ることは、モンゴル人の自然信仰である。水神は「ロス」と呼ばれ、主に大きな泉や湖のロスの聖所とされる場所で祭られていた（サランゴワ 2019：104）。こうした事情を背景に、チベット仏教の伝来や漢人の移住の影響を受け、モンゴル地域に山水神廟がつくられたと考えられる。

清朝の前半期は、チベット仏教の最盛期で、内モンゴルにあるチベット仏教寺院とラマ僧の数が最も多かった時代である。清朝期以降、内モンゴルにおけるチベット仏教の勢力や影響は衰えてきた。同時に、シレート・フレイ・ジャサク・ラマ旗のジャサク・ダー・ラマの権力も衰えた。これ以降、フレイ旗で寺院を建てることができなくなったのである。内モンゴルにおいて「土地改革」運動が行われた際、東部地域では「左傾」という誤った考えが現れ、チベット仏教に打撃をもたらした。チベット仏教を「迷信」とし、ラマ僧らを還俗させて一般人にした。そして、寺院の土地所有権を消滅させたのである。また、寺院の財産を無産者たちに分け与え、経典や法会の用具などは燃やされた。さらに、一部の建物を旗行政の各機構の駐在所にした。この時期のチベット仏教寺院の破壊について、三大寺を事例として取り上げる。

② 仏教寺院の破壊

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドに所蔵されていた一部の「カンジュール」、「ダンジュール」、スヨレ・ジョヒスト・ゲドの「ダンジュール」は燃やされたという。ある年配のラマ僧は、当時のチベット仏教の状況を次のように語ってくれた。

1947 年の冬、フレイ旗で土地改革運動が始まり、寺院も巻き込まれた。寺院で読経していたラマ僧たちを「無労働の搾取者」、「人の血を吸う者」として扱い、地元に戻し労働者にした。寺院に所蔵されていた経典や、ラマ僧私有の経文などは、没収され燃やされた。これらは紙巻きタバコにされたり、経典の文字がないところに字を書いて利用されたりした。また、宗教儀礼に使う法衣を利用して、足をくるむ布にし、服や靴など

をつくっていた。寺院の中の石碑なども、壊された。信者らは還俗させられたラマ僧を家に招き、読経させることもあった。しかし、ラマ僧は恐れて行かなかった。ラマ僧たちは心の中で黙って読経を行っていた⁷²。

このように「土地改革」運動中には、三大寺も大きな破壊に見舞われた。中華人民共和国建国後、内モンゴル東部地域の「左傾」の誤りが是正された。チベット仏教寺院に、土地や財産を返し、ラマ僧らを寺院に戻した。こうして、宗教活動は復活していった。しかし、その後「人民公社」運動が行われ、寺院の土地や資産などは人民公社化され、チベット仏教は再び打撃を受けた。政治運動は絶えることなく、1960年代からは「四清運動」と「文化大革命」が行われた。この時期、チベット仏教は「封建主義の残り物」、「封建の迷信組織」とされ、寺院は大きな破壊を受けた。フレエ旗において、三大寺のエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは中心的な寺院だったため、最初の破壊の対象になった。その様子を、年配のラマ僧は次のように話す。

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド寺院の中の石獅、石像や石碑など、全てが破壊された。また仏殿内の仏像、供物、經典、法事用具、ホレロ（転経銅）、飾り物および屋根の上の彫像、風鐸などは「四旧」⁷³とされて壊された。スヨレ・ジョヒスト・ゲドの山門や1つの仏殿、さらに、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの仏殿の仏像が破壊された。ラマ僧らは寺院から追い出され、ダー・ラマたちは激しい批判を受けた。「宗教活動は非合法」とされ民衆の信仰は禁止された⁷⁴。

当時の運動により、三大寺のエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは大きく破壊され、スヨレ・ジョヒスト・ゲドの仏殿も破壊された。ただし、一般の部屋は、そのまま残された。一方、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの破壊は小規模で、寺院の建物はほぼ全て残された。また、ウイン・テングル・スムでは、一部の建物が残された。これらの寺院のほか、フレエ旗の全ての寺院がほぼ破壊されたのである。その後、フレエ旗の各宗教活動は一切禁止されたのである。

第3節 三大寺の概況と復興

改革開放後、フレエ旗においては、まず三大寺のボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドとエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドが復興した。次に、スヨレ・ジョヒスト・ゲドとウイン・テングル・スムが順に復興していった。また、康熙時期に建てられた民間寺院であった壽因寺も復興されている。ここでは、まず三大寺の概況をながめ、次に各寺の復興について

⁷² ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの年配のラマ僧の聞き取り調査内容（2018年）。

⁷³ 打倒すべき4つの古いもの：古い思想・文化・風俗・習慣を指す。

⁷⁴ ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの年配ラマ僧の聞き取り調査（2018年3月）。

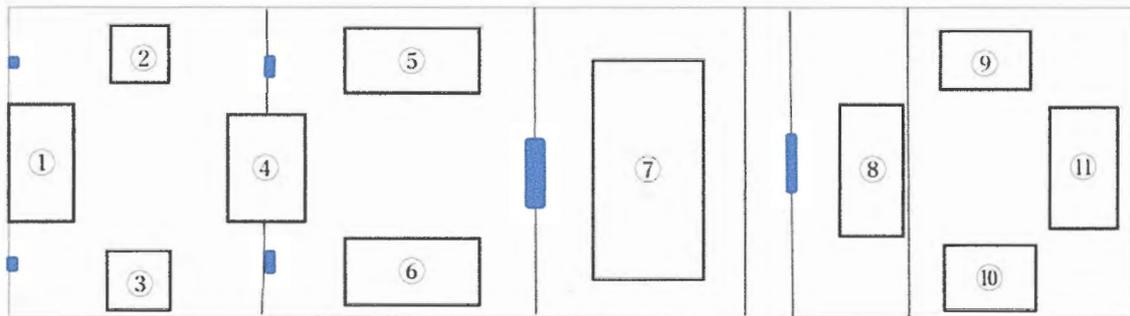
述べていく。

(1) 三大寺の概況

①エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド（興源寺）は、フレー旗に建てられた最初のチベット仏教寺院で、最大規模の寺院である。寺院は、フレー鎮の中央街路の北の傾斜地に位置し、1649～1650年まで、2年かけて建てられた。当時、ダライ・ラマには「ガドンチョイラン」というチベット語の名が付けられていた。また、皇帝から「エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド」という名が付けられた。中国語では「興源寺」と呼ばれている。当時、寺院には、度牒（政府から配布する出家証明書）をもつ108人のラマ僧を常住させることが定められていた。ジョソト盟・ジリム盟・ジョオダ盟の3つの盟から500戸がフレー旗に移住させられ、寺院の属民とされたのである。次に1719～1724年まで5年をかけ、寺院が増築され80丈⁷⁵のソクチン・ドガン（本殿）が建てられた。1899年、再び改築され、寺院は中国式とチベット式という2つの方式の建物になった。こうして、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは、山門殿と4つの庭、7つの殿から構成された約1万4千平方メートルの大規模寺院になった。山門殿に長さが8尺、直径が4尺の転経輪（マニ輪ともいう）が安置されている。それゆえ、山門殿を転輪殿ともいう。山門殿の両側には通用門があるが、その門は寺院で宗教活動を開催する際にしか開いていないという。山門殿に入ると、第一庭がある。第一庭には天王殿があり、そこに四大天王の4体の守護神が祭られている。院内には、鼓楼と鐘楼が建てられており、天王殿の両側にはドアがある。第二庭には、護法殿と羅漢殿が建てられている。羅漢殿に18羅漢銅像が祭られ、護法殿にはチベット仏教の諸保護神が祭られている。第三庭には、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの本殿、ソクチン・ドガン（大雄宝殿）がある。ソクチン・ドガンは土台の上に建てられ、面積は879平方メートルである。1階の殿内には釈迦牟尼、ツォンカバ、三世仏、千手千眼観世音菩薩などの像が祭られている。また、殿内に108部の「カンジュール」と216部の「ダンジュール」が安置されている。さらに、殿内にシレート・ダー・ラマの法座とラマ僧たちの座席が設置されている。約1000人が入れる大殿である。2階にはさまざまな仏具が保管されている。エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの年中行事や法会など全てが、ソクチン・ドガンで行われている。第四庭の正面には、嘛尼殿が建てられ、観世音菩薩が祭られている。殿の入り口の両側に、木製の転経輪が安置されている。嘛尼殿を回していくと、後ろにエヒ殿（母親殿という意味）が建てられ、三世仏が祭られている。また、エヒ殿の東西側に東棟屋と西棟屋が建てられている（図5-1参照）。エヒ殿は年代順に建てられ、当時はエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの本殿であったという。

⁷⁵ 尺貫法の長さの単位。10尺、3.03メートル。



①山門殿 ②鼓楼 ③鐘楼 ④天王殿 ⑤護法殿 ⑥羅漢殿 ⑦ソクチン・ドガン
⑧嘛尼殿 ⑨西棟屋 ⑩東棟屋 ⑪エヒ殿

図 5-1 エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの構造 (筆者作成)

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは、ジャサク・ダー・ラマが建てた寺院である。その規模は大きく、ラマ僧の数も多かった。そのため、定期的に法会が行われていた。毎年旧暦の1月、4月、6月と9月に盛大な法会が行われ、正月と6月の15日には、チャム儀礼が行われていた。また、3年ごとに「マニ・ホロル」という法会が開催されていた。

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは、多くの土地や家畜を所有していた。寺院の費用やラマ僧たちの食糧などは、そのハリヤトラが提供していたという。また、寺院は所有する土地と家屋を貸し出し、その賃貸料は寺院の主な収入となった。

②スヨレ・ジョヒスト・ゲド

スヨレ・ジョヒスト・ゲド (象教寺) は、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの東側にあり、1670年に建てられた寺院である。ここにジャサク・ダー・ラマの職場とフレー旗の政教権力を行使する印務所があった。そのため、スヨレ・ジョヒスト・ゲドは「王爺府廟」とも呼ばれた。スヨレ・ジョヒスト・ゲドは5つの殿と100余りの部屋から構成された。その構成をみると、まず寺院の前に長方形の広場があり、そこでチャム儀礼が行われていた。毎年、正月と6月15日のチャム踊りもここで行われた。つまり、ここはチャムの踊り場であった。スヨレ・ジョヒスト・ゲドの山門は、正門とその両側にある通用門の3つである。ただ、普段は両側の通用門が開かれ、法会の期間だけ正門が開かれるという。山門の東西に、小さい部屋が建てられている。その部屋は、かつてジャサク・ダー・ラマやジャサク・ラマなどの上層のラマ僧たちのチャム踊りをみる際に利用した部屋であった。山門をくぐると、正面に弥勒仏殿があり、中に弥勒菩薩像が祭られている。弥勒仏殿は本寺院の本殿である。門戸の上に、モンゴル・チベット・中国・満洲など4種の文字で書かれた「スヨレ・ジョヒスト・ゲド」の額が掛けられている。本殿の東西側に、棟が建てられている。この両側の棟には、それぞれ20余りの部屋があり、最初はラマ僧

たちの住む場所と食堂であった。その後、書画展覧館と蒙蔵医診室が設置された。しかし、設置された具体的な時期が不明である。本殿の後ろに、長寿仏殿、蓮花生殿と薬師仏殿が建てられている。長寿仏殿はジャサク・ダー・ラマの仏を供養し、念経する仏殿であったという。長寿仏殿の東に独立した庭がある。そこに、玉柱堂、ダー・ラマ住所と救度仏母殿が建てられている。玉柱堂はジャサク・ダー・ラマの事務室で、その横にジャサク・ダー・ラマの住居があった。また、長寿仏殿の後ろに、シレート・フレー・ジャサク・ラマ旗の印務所が設置されていた。そのほかの部屋は、印務所の職員のための部屋である。そのため、スヨレ・ジョヒスト・ゲドは「上蒼」とも呼ばれていた。「蒼」とは住居の意味である（図5-2参照）。

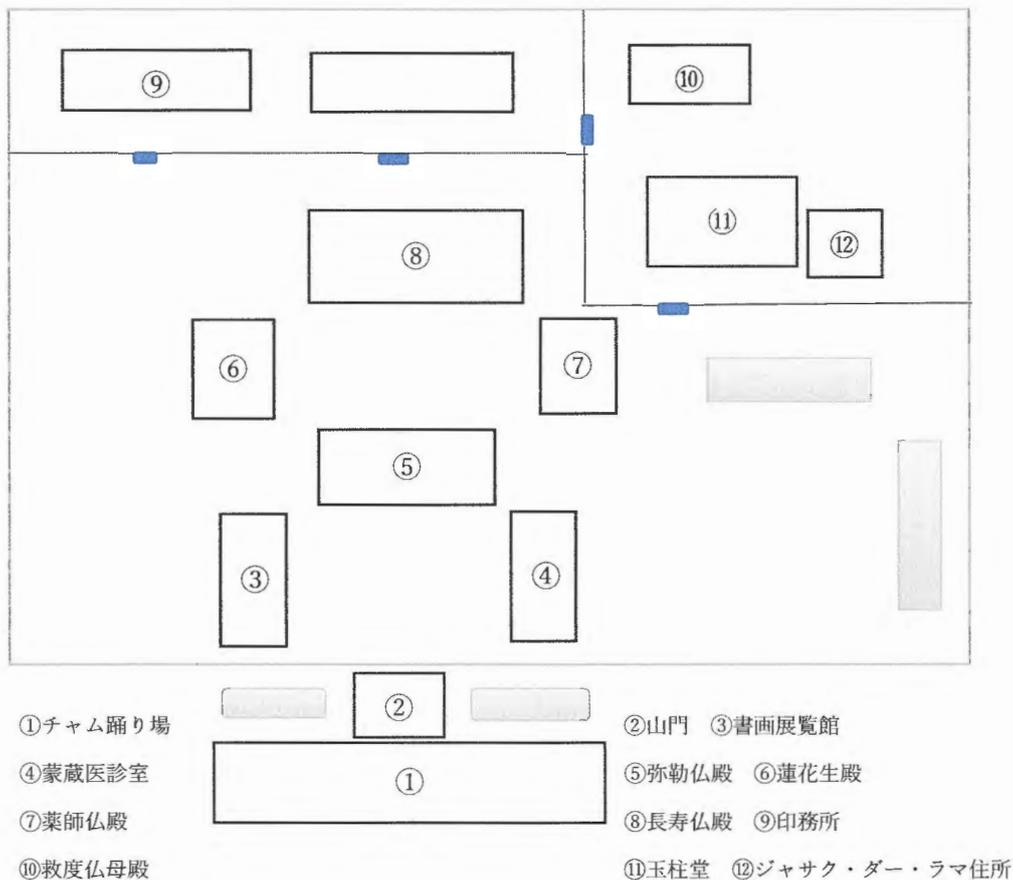


図5-4 スヨレ・ジョヒスト・ゲドの構造（筆者作成）

スヨレ・ジョヒスト・ゲドでは、年2回チャム儀礼が行われた。普段は仏殿でラマ僧たちの読経会が行われていた。また、スヨレ・ジョヒスト・ゲドは政教の中心地であったため、寺院は多くの土地や牧場、林、ハリヤトを所有していた。

③ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド

ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド（福縁寺）は、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの東南側、スヨレ・ジョヒスト・ゲドの南（下り坂）に位置する。第12代のジャサク・ダー・ラマの時期、ラマ僧たちの内部では争い起こっていた。これをラマ僧たちは、自分たちが起こしたものではなく、悪魔が取り付いたためだと考えた。そして、悪魔を鎮圧するために、塔と寺院を建てた（庫倫旗志編委会 2005）。1742年、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドを建て、その後ろに舍利塔を建てた。この舍利塔は「文化大革命」で完全に破壊されてしまった。寺院の面積は約4千平方メートルで、4つの殿から構成されている。山門の通道の両側には、四大天王像が安置されている。山門の上に、モンゴル・中国・満洲など3種の文字で書かれた「ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド」の額が掛けられている。また、山門の両側に通用門があり、普段に使われている。山門をくぐると、両側に鼓楼と鐘楼がり、正面にはソクチン・ドガンが建てられている。ソクチン・ドガンは、2階建てのチベット式の建物で、1階の大殿にはツォンカバ像と白度母像、緑度母像が祭られている。中央に座席が置かれ、読経会や法会などがここで行われる。ソクチン・ドガンの2階には釈迦牟尼仏像が祭られている。また、120部の「カンジュル」や経典が安置されている。さらに、ソクチン・ドガンの東西両側に十八羅漢殿と護法神殿がある。ソクチン・ドガンの後ろには、三世仏殿が建てられている。それはチベット式の建物で、殿内に三世仏像が祭られている。その後ろに2階建ての老爺廟がある。三世仏殿と老爺廟の両側には、それぞれ多くの部屋をもつ建物がある。その東側に、寺院の住持とダー・ラマ僧の事務室が設置されている。ほかのラマ僧たちは残りの部屋に住んでいる。ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの建築構成は、三合院式の建築様式である。まず、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの東側に横庭がある。そこにジャサク・ラマ僧が退職した後に住んでいた。「シレート・フレーの副ジャサク・ラマとジャサク・ダー・ラマの法定継承者の住居であり、またシレート・フレー旗の財務機構の駐在地である」（哈斯朝魯 2009）という。そのため、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドは「下蒼」と呼ばれていた（図5-3参照）。

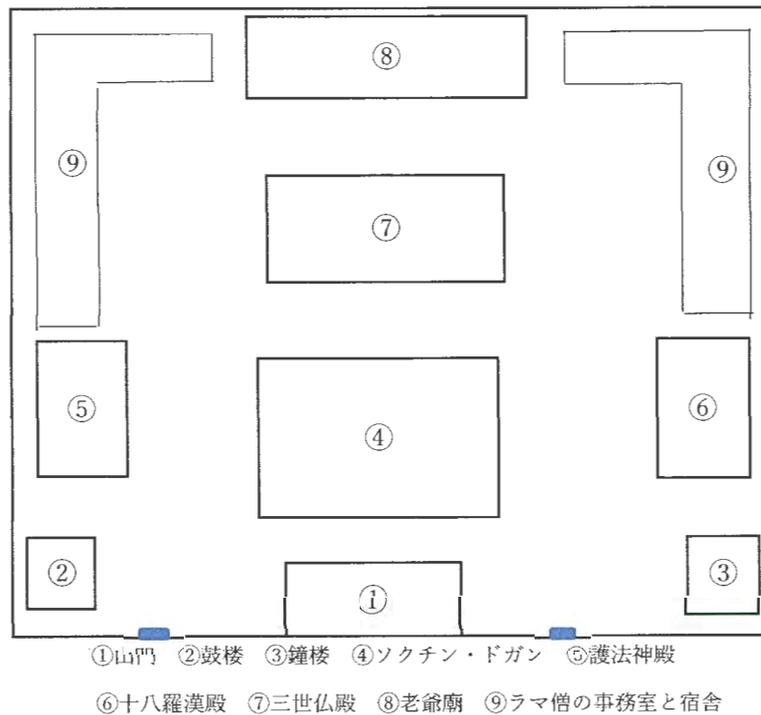


図5-5 ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの構造 (筆者作成)

フレー旗はラマ旗で、数多くの寺院が建てられていた。しかし、仏教学堂は設置されていなかった。1926年、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドにチョェラ・ラサン (哲学学堂) が設けられた。そこに壽因寺のメイダリ・ホトグトを招聘し、チョェラ・ラサンの住持ダー・ラマにした。それ以降、大勢のラマ僧が来るようになったという。チョェラ・ラサンに学んだラマ僧には「ラジャンバ」、「ドリンバ」などの学位が授与された。また、季節ごとにチョェラ法会も行われていた。ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドは、三大寺の中に最も経済が豊かで、多くの財産と属民を所持していた。

(2) 三大寺の復興

内モンゴル自治区の宗教活動に関する政府の文書には、フレー旗において三大寺のボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドを修繕し、宗教活動の場として復興することにしたとある。以下は三大寺の復興過程を見ていく。

①ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド

フレー旗の宗教局は、現地と関わりのある宗教者や民衆の意見を集め、1986年から寺院の修繕活動が始まった。まず、1986～1989年まで3年かけて寺院を修繕し、完成した寺院は1989年に公開された。この復興活動について、2018年8月のダー・ラマ僧の聞き取り調査を基に、次のように整理を行った。以下はその内容である。

行政の職員がダー・ラマ (現在のダー・ラマ) の家を訪問し、「宗教は自由になった。あなたは宗教の学者だから、寺院に戻り読経していい。また寺院に居住してもいい」と告げた。

こうして共産党の宗教思想を明らかにし、元のラマ僧たちを寺院に呼び戻した。フレー旗に
いる多くの元ラマ僧は連絡を受け、寺院に帰った。当時、約 30 人のラマ僧が集まったとい
う。1988 年旧暦の 6 月 1 日、最初の廟会が行われ、読経もなされた。その廟会では、毎月
の 1 日と 15 日をスムの集まり（廟会）の日として、宗教活動を行うことが決められた。そ
のときの廟会の様子は次のようであった。「廟内には何もなかったので、ラマ僧たちは読経
に際し、廟内の地面に砂を厚く敷き、その上に座って読経した。また、寺院には居住する場
所や食事をする所がなかったため、ラマ僧たちは食事を自分で持ち込み、廟会は日帰りで行
われた。寺院から遠い所に住んでいるラマ僧は、廟会の前日にフレー鎮の旅館あるいは親戚
の家に泊まって寺院に通った」という。ダー・ラマ僧は「当時は廟会を行う環境や施設がな
く、困難であったが、ラマ僧たちは寺院で読経することができ、うれしく思った」と語る。
当時、政府は年配のラマ僧たちに一定の補助金を支給していた。

ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの復興には、デムチセレン・ラマ僧⁷⁶の大きな尽力が
あったとされる。彼は 1988 年に寺院に入り、寺院の全てのことを管理した。まず、外地か
ら職人を招き、正殿の両側に 10 部屋ある棟を再建し、ラマ僧たちの泊まる家屋を建てた。
また、青海省の塔爾寺から仏像の彫刻家を招き、各仏殿に仏像をつくった。次にラサ、青海
省塔爾寺、北京雍和宮にいるラマ僧の知人と連絡を取り、「カンジュル」、「ダンジュル」な
どに関連する経典、鼓などの宗教用具や飾り物を運んできたという。こうして、ポヤン・バ
リレドーゴリッチ・ゲドは、ほぼかつての姿を取り戻すことができた。1989 年には、一般
に公開され、復興を成し遂げたといえる。寺院復興後には、周辺を緑化した。また、施主か
ら殿堂の飾り物や、2 つの石獅と 2 つのタヒリン・モド（旗竿）が寄贈された。それらは、
寺院の山門の前に安置されている。写真 5-1、写真 5-2 は、復興後の現在のポヤン・バリレ
ドーゴリッチ・ゲドの山門と本殿である。



写真 5-1 ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
の山門



写真 5-2 ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
の本殿

⁷⁶ フレー旗三家鎮出身の人物。8 歳でラマ僧になる。チベットのラサの寺院で 5 年間、仏教学を学び、
1941 年にフレー旗に戻ってくる。

②エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド

次に、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドが復興された。1986年にボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドと同時にエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの正殿の修繕が始まった。しかし、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの破壊は大規模であったため、修繕には多くの時間がかかった。2008年、寺院にラマ僧が集まり、廟会を行い、一般に公開された。また管理層のラマ僧たちは、別の寺院から派遣されている。2009年、フレイ旗政府は、ジャミヤンワンチョツ・ラマ⁷⁷をエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの「シレート・ダー・ラマ」として招請した。同年、歴史的にも大規模な法会である「マニン・ホロル」が行われ、大勢の人が集まった。このように、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドにおける宗教活動は復活し、祈願法会や読経会などの行事も次第に復活していった。これらの宗教活動は、ソクチン・ドガン（写真5-3）を中心に行われている。ソクチン・ドガンは2階建ての建物である。エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは三大寺の中心寺院で、入り口から81の階段を上ると当本殿に着くのである（写真5-4）。



写真5-3 ソクチン・ドガン



写真5-4 エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド

③スヨレ・ジョヒスト・ゲド

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの復興とともに、スヨレ・ジョヒスト・ゲドも一般に公開された。ただ当時、修繕された仏殿には、線香やろうそくが焚かれているだけであった。寺院には、常住のラマ僧がおらず、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのラマ僧が管理していた。寺院にあったチャムを踊るスペースが再建され、チャム踊り儀礼も復活した。しかし、まだ復活の条件が不十分であったため、以前のように毎年2回行うことはできなかった。これまで、3回のチャム踊りを行っているという。寺院には、数多くの部屋がある。ただし、この建物は建築以来、数百年も経っているため、老朽化し危険な状態になっている。そのような多くの部屋の改修工事は複雑で、現在も修繕中となっている。写真5-5は

⁷⁷ 内モンゴル仏教協会の理事、フフホトの大召寺のダー・ラマである。

復興後のスヨレ・ジョヒスト・ゲドで、写真 5-6 は修繕されていない古い建築である。



写真 5-5 スヨレ・ジョヒスト・ゲド

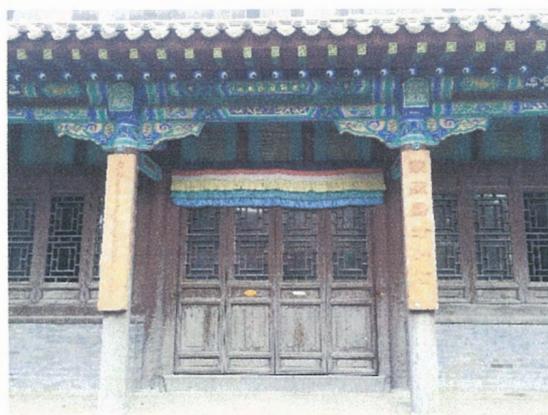


写真 5-6 スヨレ・ジョヒスト・ゲドにある古い建築

三大寺のかつての姿を取り戻すため、2008年に行政が1億元を出資し、三大寺の改修工事が始まった。これまでに19カ所の建物が修繕され、18カ所の建物が再建された。また、寺院の敷地の舗装工事を行い、寺院の周辺は緑化された（フレリシャ 2015）。三大寺は2006年に「全国重点文物保护单位」に、2010年には「国家AAAA級の観光地」に認定された。フレイ旗における三大寺は宗教活動の中心地だけでなく、有名な観光地にもなっている。

第4節 現在の三大寺

フレイ旗の三大寺は次第に復興し、寺院の建物はかつての姿を取り戻している。しかし、ラマ僧の生活、管理組織、経済状況や宗教活動などには大きな変化があった。次にそれぞれの現状をみてみよう。

(1) ラマ僧の生活

① ラマ僧の年代構成

2018年3月の筆者の調査時には、三大寺のラマ僧の数は67人であった。ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドに22人、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドとスヨレ・ジョヒスト・ゲドに45人のラマ僧がいる。年代構成をみると、年配のラマ僧は少ない。彼らは主にポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドに居住し、寺院が復興された際に寺院に入った僧侶である。以前もラマ僧であった人たちである。中年のラマ僧は、比較的多い。エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドが復興された際に、寺院に来た僧侶である。彼らはフレイ旗出身であるが、大部分のラマ僧は外地の寺院に行き、仏教学を学んでいるという。三大寺の復興に伴い、地元寺院に戻ってきた。青年ラマ僧たちは、その弟子である。彼らは、年配のラマ僧や一部の中年ラマ僧の下で仏教学を学ぶ。また、仏教班（仏教学院のこと）に入学する。寺院の仏学班を卒業した後、内モンゴル仏教学校に行き、ラマ僧の学位をとる。

② 衣食住の現状

まず、ラマ僧の住居をみてみよう。ラマ僧たちには家族があるため、現在、寺院に常住している人は少ない。遠方から来たラマ僧は寺院の僧舎に住み、寺院に通うという。フレー鎮に住むラマ僧は、夜自宅に帰る。しかし、法会の時期には、必ず寺院に泊まり込む。

次に衣についてみてみよう。ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドに入ると、ラマ僧たちが一般の法衣を着ている様子がみられる。一方、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのラマ僧たちが法衣を着るのは、読経や法会のときだけである。普段は、仏殿の門番をするラマ僧だけが法衣を着ている。ラマ僧は寺院から出て行くと普通の服を着るように定められている。すなわち、一般にラマ僧の身分を隠していると理解できるだろう。

最後に、ラマ僧の食生活をみてみよう。ラマ僧は、一般に寺院で食事をとる。ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドのラマ僧は、各自の部屋で自炊するのが基本である。一方、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドとスヨレ・ジョヒスト・ゲドのラマ僧は、寺院の食堂で食事をとる。ラマ僧の朝食は、モンゴル・アムとお菓子、ミルクティーである。食事は主に、米や小麦でつくった麺類である。時には、肉のおかゆを食べることもあるという。しかし、法会の時期は、精進料理だけである。

寺院の生活は寄宿生活のようで、日課が朝から夜まで定められている。ラマ僧は各寺院、各仏殿において祈祷、拝礼を行う。また、仏教分校では、勉強しなければならない。ラマ僧は祈祷や拝礼によって社会の安寧、幸福を祈り、勉強によって自分の文化水準を向上することを目指しているのである。

(2) 管理組織

三大寺には管理委員会があり、6人で構成されている。会長1人、副会長2人、事務管理者1人と会員2人である。寺院では、会長が住持、副会長が副住持と呼ばれる。この管理委員会の会長または主持は「シレート・ダー・ラマ」で、三大寺の総管理者である。現在、3つの寺院には、2つの管理組織が存在している。以下、その管理組織を具体的にみる。

ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドは、自己の管理組織をもっている。寺院には主持、ダー・ラマ、ニーラブなどの職位が置かれている。次の表のとおりである。

表5-3 ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの管理組織

職 位	人 数	職 務
主 持	1人	寺院の総管理
ダー・ラマ	1人	主に宗教活動の管理
ニーラブ	1人	倉庫管理者
オンサト	1人	先頭で読経するラマ僧

出所：2018年3月の聞き取り調査により作成

ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドの住持は三大寺の副住持で、通遼市の仏教協会の副会

長でもある。主持の話によると、行政が決定した大きな宗教活動の際には、三大寺の総管理に従うが、普段は寺院自身の運営方式に基づいているという。

スヨレ・ジョヒスト・ゲドは、自己の管理組織をもたず、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドに属している。寺院の管理員の話によると、寺院が復興された後、寺院を管理するための委員会が組織され、寺院にいくつかの機構が設けられたという。寺院の機構や管理組織を具体的に整理してみる。

表 5-4 エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの管理組織

管理組織名	人 数
管理委員会	5人
消防安全管理	7人
治安管理	5人
民主管理	7人
文物保護班	5人
衛生防疫管理	5人
学習指導班	5人
法律知識指導班	5人

出所：2018年3月の聞き取り調査により作成

表 5-4 のとおり、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドには、さまざまな管理組織が設けられている。各組織には、多くのラマ僧が配置されているが、その大部分は兼職である。実際には、15人のラマ僧が担っている。寺院における職位は、次の表のとおりである。

表 5-5 管理組織

職 位	人 数	職 務
シレート・ダー・ラマ	1人	主持で、総管理者
副主持	1人	
掌堂師	2人	
執事	2人	
事務主任	1人	
ニーラブ	1人	倉庫管理者
オンザト	1人	先頭で読経するラマ僧
管理員	1人	

出所：2018年3月の聞き取り調査により作成

エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの管理組織は、ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドと比較するとその数は多く、職位も多く置かれている。それは、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドが、スヨレ・ジョヒスト・ゲドを含む、多くの廟などの建物やラマ僧たちを管理しているためである。

三大寺には仏教班（仏教学院のこと）が設置されている。仏教班は4年制で、4年ごとに1回弟子を募集している。仏教学班を卒業したラマ僧たちは、当寺院に入ってくる。この仏教班は「内モンゴリアラマ僧学校・フレイ旗興源寺班」と呼ばれ、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドが管理している。しかし、当寺院の管理者の話によると、行政が仏教班を停止するように指示したという。今後の青年ラマ僧の育成という問題が大きな課題となってくる。

（3）経済状況

寺院の経済は寺院だけでなく、地域経済にも大きく関わってくる。寺院の経済は、寺院内部の経済構成、経営方法、収入源に区分される。寺院の収入は、寺院経済を支える柱である。かつて、三大寺は非常に豊かで大きな財産をもち、収入源も多様であった。改革開放後、寺院が復興された際には、政府がラマ僧や寺院に補助金や食料を提供していた。だが現在、政府の支援はなく、概ね寺院独自の収入だけで寺院を賄っている。

① 収入

三大寺の主な収入源は、次の3つである。

- a、施主の喜捨や、寄付金による収入である。毎月のスムの集まりの日や法会期間に、施主が寺院やラマ僧に財物を寄付する。特に重要な法会の際には、ほかのチベット仏教寺院やラマ僧たち、さらに周辺の各地域から大勢の人が集まり、寺院に大量の財物をもたらす。中でも女性信者が多く、約90パーセントを占める。これらの女性は、現金のほかに殿堂の飾り物や座布団などをつくり、献上している。このように、多くの女性施主が、寺院の収入を保証しているといえる。
- b、寺院が寄付を募って、集める収入である。寺院の改築や仏像の制作などで、大量に出費する際、寺院は社会に広く寄付を募る。寺院の管理者の話によると、各寺院には固定した施主がいる。施主の多くは商人で、毎月寺院に必要な食料や法事に必要な供物などを提供する。また、寺院の美化活動を行ったり、石獅や石製の香炉やタヒリン・モド（旗竿）などを献上したりしている。そして、寺院が資金を必要とする際には、多額の金を寄付する。これが、寺院の収入源の1つとなっている。
- c、賃貸料としての収入である。寺院は、敷地内にある建物（8つの部屋がある）を、一般に貸し出している。この建物には、仏教法事に関連する商品の販売店、蒙医療クリニックが入居し、これらの店舗が寺院に賃借料を払う。さらに、スムの集まりの日や年中行事などで人が大勢集まる際に、寺院のラマ僧が線香を販売する。つまり、寺院の経営事業による収入源である。

この3つの収入のほかに、少額ではあるものの、政府からの補助金がある。寺院の改築や造仏の際に寺院が政府に申請し、補助金をもらう。また新年や重要な節日には、政府がラマ僧たちに米、小麦、食用油などの食料を支給している。これは寺院にとって、もう1つの収入である。ただし収入というより、寺院やラマ僧たちに対する、政府の支持・支援の表れともいえるだろう。

②支出

寺院の支出には、寺院の建物の修繕費用や宗教活動、日常生活のための費用などがある。その中で、建物の修繕が最大の支出である。以前は政府が修繕費用を出していたが、現在は主に寺院の収入に頼ることになった。宗教活動の費用は、日常の仏事に必要な物の購入や、年中行事、法会にかかる費用のことである。寺院にとって、これも大きな支出である。例えば、2018年8月のマニン・ホロル（法会）には、約35万円の費用がかかったという。その内訳は、マニン・ウリル（薬丸）製作費用、1週間の信者とラマ僧たちの食事代、ほかの寺院から来たラマ僧たちへの謝礼金、などとなっている。また寺院の日常生活に必要な費用としては、ラマ僧たちの食事代、寺院の水道料金や電気料金と暖房装置などの水道光熱費がある。これらには、年間で約50万円の費用がかかるという。

③入場券販売

最後に、寺院の入場券販売について述べておこう。三大寺の全てが一般公開された後、フレイ旗の観光局が、三大寺の入り口の東側に入場券売り場を設置した。入場券の販売は、時期により異なっていた。4月から11月末までを旅行シーズンとし、入場券は1枚50円で販売される。12月から翌年の3月まではシーズンオフで、入場券は販売されない。入場券販売について、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドのダー・ラマは次のように話す。

当初、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドを一般に公開した後、毎月1日と15日のスُم集まりの日に入場券（2元）を販売していた。当時は寺院の収入があまりなく、施主からの寄付金も少なかった。しかし、寺院の収入が増え、固定した施主が出現した後は、入場券の販売を停止した。2010年以前のことである。その後、6年前に旗の観光局が入場券売り場を設置し、入場券が販売されるようになった。これは1枚50円で、農民や信者にとっては非常に高い金額であった。これに対し、寺院のラマ僧たちは反対の意見を表明したが、入場券の販売を阻むことができなかった。しかし現在、寺院に来る全員に入場券が販売されているのではない。我々ラマ僧に読経してもらい、病気の治療などのために来た信者、およびフレイ旗出身の人々は、入場券を買わなくてもよい。また、その入場券の販売で得られるお金は、寺院の財政には入っていない。観光局の収入である。

このように、三大寺は文化資源として開発され、観光地となった。寺院やラマ僧たちの意見を取り入れずに、入場券は販売された。だが、この販売によって地方の観光局の収入は増加し、観光業の発展を促進する役割を果たしたともいえる。

(4) 寺院の年中行事

三大寺が復興するに従い、寺院の年中行事も次第に復活してきた。現在、各寺院で行われる宗教活動は異なっているが、重要な活動はエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドで行われている。次に、三大寺で行われている重要な宗教活動を具体的にみてみよう。

表5-6 三大寺の宗教活動

宗教活動	開催期日	場 所
マンジャ・ホロル	毎朝	3つの寺院
スムの集まり	毎月1日と15日	3つの寺院
イルゲル・ホロル (祈願法会)	旧暦12月30日～ 翌年1月3日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド
オダチ・ホロル	旧暦1月8日	ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
イルゲル・ホロル (祈願法会)	旧暦1月15日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
ロス祭祀	旧暦1月25日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド
タレバ・ホロル	旧暦4月1～7日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド
タレバ・ホロル	旧暦4月6～8日	ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
オダチ・ホロル	旧暦4月8～15日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド
オダチ・ホロル	旧暦4月12～14日	ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
マニ・ホロル	旧暦7月8～15日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド
チャム儀礼	旧暦7月15日	スヨレ・ジョヒスト・ゲド
ミンガンジュラ・ホロル	旧暦10月25日	エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲド ポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド
火の祭祀	旧暦12月23日	三大寺の前の広場

出所：2018年3月の聞き取り調査により作成

宗教活動は、主に三大寺のエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドとポヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドを中心に行われている。

マンジャ・ホロル

三大寺のラマ僧たちは毎朝、各寺院のソクチン・ドガンで「マンジャ・ホロル」を行う。読

経する時間は、季節により異なる。また普段、スヨレ・ジョヒスト・ゲドのラマ僧たちは、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのソクチン・ドガンで読経を行っている。ただ毎月のスム・集まりの日には、当寺院の仏殿で読経するという。

イルゲル・ホロル

毎月1日と15日はスム・集まりの日で、寺院の外で集会が開催される。そのため、多くの人が集まり、寺院に参拝に来る人も多くなる。この日には信者の依頼により、イルゲル経(幸福を祈る経)や平安経などの経が唱えられる。また、三大寺の重要な年中行事は、旧暦の1月、4月、7月と10月に行われている。そのうち、旧暦1月15日の「イルゲル・ホロル」に、最も多くの人が集まる。その日は中国の元宵節であるため、各地域から人が集まってくるのである。そのため、フレー旗から約100人の警察官が来て、安全を確保するほどの賑わいになる。

ロス祭祀

旧暦1月25日には「ロス祭祀」が行われる。ロスは、水神や地神を意味する。ロス祭祀は、ロスを喜ばせるための儀礼である。

オダチ・ホロルとタレバ・ホロル

旧暦4月に15日には、2つの法会がある。その1つは「オダチ・ホロル」で、薬師仏の経文が読経される。その経は、疾病を治癒し命を延べ、災難を消すという意味がある。もう1つは「タレバ・ホロル」で、聖大解脱経が唱えられる。主に亡くなった人の家族のために唱える経である。また旧暦4月は「ボヤンド・サラ」と呼ばれる。幸福をもたらす月という意味である。「オダチ・ホロル」と「タレバ・ホロル」のほか、半日や1日の読経会も行われている。

チャム儀礼

旧暦7月15日のチャム儀礼は、マニ・ホロルが終わってから行う行事で、スヨレ・ジョヒスト・ゲドのチャム踊り場で行われる。チャム儀礼とは、チベット仏教の仮面踊りのことである。木村理子によれば、チャム儀礼は「単なる仮面舞踊ではなく、本来、伝法灌頂を受けたラマ僧に限り修行が許される密教儀礼であり、密教修行の瑜伽(ヨーガ)の観想法と関わる高度な修行による観想法を伴って祈祷呪術を執り行う修行である」(木村 2007: 6)とされる。フレー旗のチャムは1673年、康熙の命令により、第8代のジャサク・ダー・ラマがチベットから導入したものである。スヨレ・ジョヒスト・ゲドにチャムの踊り場が設置され、そこでチャム儀礼が行われたのである。三大寺のチャムは、主に「ヤマーンタカ・チャム」である。ヤマーンタカはチベット仏教ゲルク派宗祖ツォンカパの守護尊で、文殊菩薩の化身でもある。また、清朝皇帝はチベット仏教を信奉するモンゴル、チベットに対し、自らが仏教を保護する「文殊菩薩の化身」であるとして、人々を支配していた。「ヤマーンタカ・チャム」の本尊が文殊菩薩の化身であるということは、「文殊菩薩の化身」である清朝の皇帝に捧げ修されていたことを示唆するものである(木村 2007:21)。当初、チャムをモンゴル地方に導入した目的は、チベット仏教とその重要な儀礼を利用し、モンゴルを統治するこ

とであった。現在の三大寺のチャム儀礼について、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの管理者であるラマ僧の話によれば、寺院が復興されて以降、チャム儀礼は3回行われている。現在行われているチャムの種類は「ツァガン・ウブゲン（白翁）のチャム」である。この「ツァガン・ウブゲンのチャム」は、内モンゴルのチャムの代表的なものになっている。三大寺のチャム踊りは、マニ・ホロルに参加するためにフフホトの大召寺から来るラマ僧たちによって行われる。それは、三大寺のラマ僧が、いまだチャム踊りができないためである。さらに、寺院にチャム踊りの仮面や道具がないこともその理由の1つになっている。しかし、現在三大寺のラマ僧たちは、自分たちでチャム儀礼を行おうと、フフホトの仏教学校でチャム踊りを学んでいる。また、チャム儀礼に用いる仮面と道具も造らせる準備をしているという。このように、三大寺のチャム儀礼を完全に復元復興しようと、その準備が着々と進められている。

ミンガンジュラ・ホロル

旧暦 10 月 25 日には「ミンガンジュラ・ホロル」が行われる。それは、チベット仏教ゲルク派の創造者のツォンカバを記念する法会で、千本の法灯が捧げられる。朝からラマ僧たちはソクチン・ドガンで読経する。信者たちは寺院の仏殿に点灯する。また、自分の家に点灯する信者も数多くいる。この日を「燃灯節」ともいう。

火の祭祀

旧暦 12 月 23 日の午後には、火の祭祀が行われる。火を祭ることはモンゴル人の伝統的な祭祀で、毎年旧暦 12 月 23 日か、24 日（地域や家族により）に行われる。ホルチン地域では 23 日を中心に火祭祀が行われる。家の竈の上にホブグ（火をつける道具）を置き、中に火をつけて祭祀する。現在は竈に火をつけて祭祀を行うことが多い。都市のモンゴル人の多くはマンションに住んでいる。そのため竈がなく、ガスやクッキングヒーターを使用している。こうして、個人では伝統的な火祭を行うことができなくなっている。その代わりに、集団で火祭祀が行われるようになった。つまり、団地の人が集まり、外で火を祭るのである。ただ、少数のモンゴル人の家では、ガスやクッキングヒーターを利用して火を祭ることもあるという。寺院が復興した後には、寺院での火祭祀が始まっている。三大寺の場合、寺院の前の広場にラマ僧全員が集まり、火祭祀を行っていた。しかし、2019 年から火祭祀は禁止されてしまった。

その他

以上の宗教活動のほか、三大寺では仏の誕生日や出家の日などの重要な記念日にも読経会が行われる。また、功德を積むための放生も行われている。放生とは市場から魚、ハトなどの生き物を買ひ、寺院の後ろに流れている川に放すことである。放生する人の多くは、漢人である。こうした寺院で行われる年中行事のほかに、旗のオボー祭りに三大寺のラマ僧全員が集まり、読経するようにもなった。

三大寺の諸宗教活動のうち、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドで行われる「マニ・

ホロル」は、最大規模の宗教活動である。この法会は、7日7夜にわたり休まずに読経する法会である。次節では、この「マニ・ホロル」について具体的に述べていく。

第5節 マニ・ホロルの実態

チベット仏教寺院において、マニ・ホロルは最大規模の法会である。このホロルは観世音に関連するもので、観音の真言である「オン・マ・ニ・パト・メ・ホン」(梵語で、Om ma-ni pad-me hum と綴られる)の六字真言を口に誦えることである。

かつてエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのマニ・ホロルは4年ごとに1回挙行されていた。1941年のマニ・ホロルが、最後の法会であったとされる。改革開放後、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのマニ・ホロルは2009年に復活し、現在では毎年行われている。各地域、各チベット仏教寺院でマニ・ホロルを挙行する時期は、それぞれ異なっている。エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのマニ・ホロルは毎年、旧暦7月8～15日の間に挙行されている。2018年と2019年の調査に基づき、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドのマニ・ホロルの具体的に見ていく。

(1) 準備作業

準備作業は、マニ・ホロルの15日前から始まる。まず初めに行うことは「マニ・ウリル」をつくることである。ウリルとはモンゴル語で、粒の意味である。マニ・ウリルは小麦に「モンゴル・エム」(モンゴル薬の原材料)を混ぜてつくる丸い形の薬である。かつて、マニ・ウリルはラマ僧自身の手によってつくられていた。しかし、現在は当地のモンゴル薬の専門業者がつくっているという。マニ・ウリルをつくり終わると、「ボムバ」という容器に入れておく。次に、寄付者の登録を行う。信者からの寄付を受け付け、名簿に登録する。以前は寄付者にマニ・ウリルを配給するためのチケットを配っていた。このチケットをもっていない人はマニ・ウリルをもらうことができなかった。ところが2018年、マニ・ウリルのチケットの配給は行われなかった。その理由は「今年はマニ・ホロルの復活後の10周年だから、マニ・ウリルをもらいたい人、全員にあげる」とのことであった。2019年からは、再びマニ・ウリルのチケットが配られるようになった。

寺院から遠い所から来る信者と、ほかの寺院から来るラマ僧には、宿泊所が用意されている。それを事前に準備しておく。さらに、ソクチン・ドガンにラマ僧たちの座席を設置し、法会期間に読経するラマ僧たちの順番を決定する。ホロルの2日前から、内モンゴル・フフホトの大召寺のラマ僧や当地のウヒン・テングル・スム(寺院)のラマ僧たちが集まってくる。2019年のマニ・ホロルには大召寺、ウヒン・テングル・スムと三大寺のラマ僧たち70人全員が参加し、読経した。

マニ・ホロルは旧暦7月8～15日まで、ソクチン・ドガンで行われる。8日の午前中はマニ・ホロルの会場を配置する。ソクチン・ドガンの中央の最も奥にマニ・ウリルを入れる「ボムバ」がある。それを箱に入れ、祭壇に置く。前には供物が置いてある。祭壇の前に、

ラマ僧たちが顔を突き合わせるように2列に座る。ラマ僧たちの座席は、4列に設置され、その後ろに信徒の座る場を設置する（図5-4参照）。

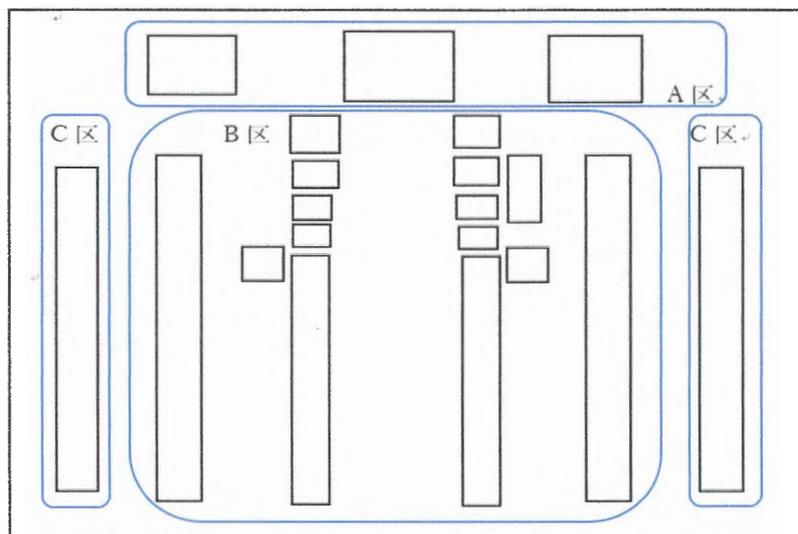


図5-4 マニ・ホロルの会場図（筆者作成）

図5-4のA区は、祭壇を設置している場所である。左から、第十代のバンチン・エレデニ像、ボムバと第十一代のバンチン・エレデニ像を置く3つの祭壇がある。B区は読経するラマ僧たちの座席を設置している場所である。ラマ僧の地位によって座席の位置が異なる。上部の左の座席には当寺院の「シレート・ダー・ラマ」（住持）が座り、向かい側に副住持が座る。席は地位の高いラマ僧から座るようである。その後ろにある座席には、夜間に読経するラマ僧が座る。また、中央辺りの2列で突き出している2つの座席には、オンザト僧（先頭で読経するラマ僧）が前向きに座る。ほかの長い座席に座るラマ僧たちは、顔を突き合わせるように座り、読経する。C区の座席は、信徒たちの座る場所である。人が非常に多いときは座席に座れず、地面に座ることもある。元々、マニ・ホロルに信徒は参加できず、ソクチン・ドガンに入ることもできなかった。しかし、現在、そうした規則は廃止され、信徒はラマ僧とともに読経することができる。また、一般人も自由に観光することができる。

(2) 進行スケジュール

次に、マニ・ホロルの具体的な進行をみてみよう。

7月8日午後

- 15時 ソクチン・ドガンの祭壇にマニ・ボムバを置く。
- 15時10分 ラマ僧たちがソクチン・ドガンの前に集まって読経し、シレート・ダー・ラマを迎える。
- 15時15分 ラマ僧たちがソクチン・ドガンに入り、ドアを閉める。

- 15時25分 信徒たちがソクチン・ドガンに入る。
- 15時30分 読経が始まる。
- 18時～18時30分 スム・エリグフ行事が行われる。
- 18時30分～ 食事の時間。
- 20時30分～翌朝5時 六字真言を唱える。

7月9～14日

- 5時 イルゲル経（幸福を祈る経）を読経する。
- 5時30分 ラマ僧全員がソクチン・ドガンの前に集まる。少しの時間、読経した後、ソクチン・ドガンに向かって拝む。その後、ソクチン・ドガンに入り、1日の読経が始まる。
- 5時40分 子供ラマ僧が朝食の準備をする。
- 6時 ミルクティーが入っている茶碗を上にあげ、「喝茶経」を唱える。これは観音菩薩にお茶を供えるためであるという。
- 6時10分～6時30分 食事の時間。座席に座ったまま食事する。食事の間に4人のラマ僧が読経する。
- 8時30分～9時30分 ラマ僧たちは交替で休憩をとるため、ソクチン・ドガンから離れる。
- 9時30分 ラマ僧たちが集まり、読経が始まる。
- 11時30分～ 食事の時間。子供ラマ僧が、寺院の食堂から料理をソクチン・ドガンに運んでくる。ソクチン・ドガンにて食事する。
- 11時～13時30分 4人のラマ僧と信徒が六字真言を唱える。
- 13時30分 ラマ僧全員の読経が始まる。
- 15時～15時30分 「マンドル・エレグホ」行事が行われる。
- 15時30分～16時30分 ラマ僧たちが交替で休憩をとるため、ソクチン・ドガンから離れる。
- 16時30分 ラマ僧全員の読経が始まる。
- 18時～18時30分 スム・エリグホ行事が行われる。
- 18時30分～ 食事の時間。ソクチン・ドガンで食事する。
- 20時30分～翌朝5時 六字真言を唱える。

7月15日

- 5時 イルゲル経（幸福を祈る経）を読経する。
- 5時30分 ラマ僧全員がソクチン・ドガンの前に集まる。少しの時間、読経した後、ソクチン・ドガンに向かって拝む。その後、ソクチン・ドガンに入り、読経が始まる。
- 5時40分 子供ラマ僧が朝食の準備をする。
- 6時 ミルクティーが入っている茶碗を上にあげ、「喝茶経」を唱える。これは観

音菩薩にお茶を供えるためであるという。

- 6時10分～6時30分 食事の時間。座席に座ったまま食事する。食事の間に4人の
ラマ僧が読経する。
- 8時30分～9時30分 ラマ僧たちは交替で休憩をとる。ラマ僧たちと信者はソクチ
ン・ドガンから出る。
- 9時～9時30分 一部のラマ僧が「ボムバ・シュルゴホ」行事の準備をする。
- 9時30分～10時20分「ボムバ・シュルゴホ」行事が行われる。
- 10時20分 ラマ僧たちはソクチン・ドガンに入り、読経する。
- 10時30分～11時 今回のホロルに対する特別の喜捨のあったこと、寄付者の名前と
寄付金などが読み上げられる。ラマ僧たちは「イルゲル」経を唱
える。
- 11時～11時10分 シレート・ダー・ラマで、亡くなった人の名前を読み、ラマ僧た
ちは済度の経を唱える。
- 11時10分～11時40分 ラマ僧たちはマニ・ウリルを紙に包む。民衆はソクチン・ド
ガンから出る。
- 11時40分～12時30分 ソクチン・ドガンにてマニ・ウリルを配る。
- 12時30分 マニ・ホロルが終了する。

マニ・ホロルの始まる時間は、当日の状況により異なっている。2018年には7月8日午
後14時に始まったが、2019年には7月8日15時30分に開始している。

(3) 読経会

マニ・ホロルにおいて重要なことは、ラマ僧たちが7日7晩の間、休むことなく絶えず読
経し、マニ・ウリルを加持することである。まず、マニ・ウリルを入れているボムバにワチ
ルという器具を2つ入れ、そのワチルに長い五色線（赤・青・黄・緑・白）を結び付ける。
五色線の一端を2つのソントクという器具に結びつけ、読経するラマ僧がもって座る。ラ
マ僧はマニ・ホロルの間、このソントクをひと時も手から離していけないという。五色線で
ボムバとラマ僧をつなぐ行為は、ラマ僧たちの読経の音が五色の線を通してマニ・ウリルを
加持することを表している。また、このことによってさらに、マニ・ウリルがボムバの中
が増えていくという。次に、ワチルをボムバに入れ、ボムバの口を黄色の布で被せる。上
に観音菩薩像（写真5-7）を乗せ、黄色のハダツを使ってボムバに固定する（写真5-8）。こ
れを祭壇の上に置いてある特別な箱（ボムバを入れる箱）に入れる（写真5-9）。箱に入
れる理由は、マニ・ウリルが成就するまで、ボムバと観音菩薩像を人々の目にみせないた
めである。また悪物が付かないという意味もある。マニ・ウリルを成就させるために、こ
れに関するものを大事にし、保護しているといえる。最後に、箱の前に供え物を置く。こ
れらが、読経が始まる直前になされる準備である。



写真 5-7 観音菩薩像



写真 5-8 観音菩薩像を乗せたポムバ



写真 5-9 ポムバ入りの箱

マニ・ホロルでは、1日4回の読経会が行われる。その時間は5時30分、9時30分、13時30分、17時30分である。唱える経はそれぞれ異なる。当寺院の管理者ラマ僧の話によると、2009年にマニ・ホロルが復活してから、ホロルで唱える経は大召寺のマニ・ホロルと同じ経になったという。当時、三大寺のラマ僧の数が少なかったため、当寺院の住持（同時に大召寺の住持である）は大召寺から30人のラマ僧を連れてきて、マニ・ホロルを挙行した。そのため、ホロルでは大召寺の経が唱えられた。その後も、毎年マニ・ホロルには大召寺からラマ僧たちが来るようになり、経も変わらず大召寺の経が唱えられているという。

ソクチン・ドガンには、読経するラマ僧たちのほかに、数人の子供ラマ僧がいる。彼らは、主にお茶と1日3度の食事を用意したりする。これらの子供ラマ僧は寺院の弟子だが、マニ・ホロルで読経する資格はない。マニ・ホロルの間、ラマ僧たちやホロルに来る人々の食事を寺院が用意する。朝食としては、主にモンゴルのチャガン・イデーが出される。昼と夜は家庭料理やチャガン・チャブ（チベット語、米にバター、ナツメ、砂糖、レーズンなどを入れてつくった濃い粥のような食物）を食べる。しかし、料理に肉や動物の油などを使ってはいけない。ラマ僧たちはソクチン・ドガンで食事をし、民衆は寺院の食堂で食事をする。

（4）3つの行事

マニ・ホロルでは、毎日2つの行事が行われ、最終日には1つの行事が行われる。

マンドル・エレグホ

毎日行われる行事の1つは、「マンドル・エレグホ」（「マンジャ・エレグホ」ともいう）行事である。「マンドル・エレグホ」行事は午後15時に始まる。この行事は、一種の観音菩薩に対する祭祀である。まず、ソクチン・ドガンのドアの内側にタヒリン・シレーという飾りが付いた供養の机を置く。上に銅製の鏡、甘露を入れたブムという容器を2つ、さらに仏像貼りの帽子を置く。前には水・水・花（ハス）・塔（五色の線で飾る）・ジョラ（灯）・水・果物の7種の供養物を捧げる（写真5-10）。これらを供えた後、タヒリン・シレーの4つの角で4人のラマ僧が読経し、「ボレハン・オヒヤホ」（仏像を洗うという意味）という式を行

う（写真 5-11）。まず、鏡にブムの甘露をまき、布で鏡を拭く。これを 2 人のラマ僧が何度も繰り返して行う。次に、ブムと鏡を下げて、マンドルをタヒリン・シレーに置く。マンドルは 2 段になったお皿で、米を入れ上に乗せる荘厳具である（写真 5-12）。そして、「マンドル・エレグホ」行事を行う。4 人のラマ僧がマンドルをお皿に入れたまま上にあげ、お皿の米をマンドルの上からまき散らす。このとき、信者は、タヒリン・シレーに近づき、上にジョラ、ハダッ、お金などを捧げる。最後に、マンドルを下げ、タヒリン・シレーを移動する。ラマ僧がボムバに向って拝む。こうして、「マンドル・エレグホ」行事が終了する。行事は 30 分ほどで終了するが、その間ラマ僧は絶えず読経を行う。この行事の意味は、観音菩薩を清め、この世の全ての美しいものを捧げることである。また、観音菩薩に人間の吉祥、幸福を祈ることであるという。



写真 5-10 供え物と道具



写真 5-11 行事



写真 5-12 マンドル

スム・エリゲホ

もう 1 つの行事はスム・エリゲホである。これは毎日、午後 18 時に始まる。まず、ソクチン・ドガンのドアの前に楽隊のラマ僧たちが 2 列に並び、2 分ほど奏楽する（写真 5-13）。その後、ソクチン・ドガンからほかのラマ僧たちと信徒たちが出てくる。次に、楽隊が先頭で奏楽し、後ろに、ラマ僧たち（一部）と信徒たちが付き、ソクチン・ドガンを 1 周回る（写真 5-14）。再び、ソクチン・ドガンのドアのすぐ前に 2 列に並び、奏楽する。最後に、ソクチン・ドガンの前（3 メートルの距離）に赤いじゅうたんを敷く。その上でラマ僧たちが読経しながらソクチン・ドガンに向かって拝む（写真 5-15）。そして、信徒たちが跪拝する。ラマ僧たちの読経の終了とともに、この行事が終わる。スム・エリゲホを行うことにより、功德が何倍にも増えるといわれる。



写真 5-13 楽隊



写真 5-14 スム・エリグホ



写真 5-15 ラマ僧の拝む様子

この行事では、寺院に来た人々が、ラマ僧たちの後ろに付き、ソクチン・ドガンを回る。しかし、ソクチン・ドガンの前で跪拝する際に、跪拝しない人もいる。その場で話したり、笑ったりする様子がみられる。この人たちは観光者であったり、あるいは仏教に関与していない人であると思われる。

ボムバ・シュルゴホ

マニ・ホロルの最後の日には、大勢の人が集まってくる。この日は、スム集まりの日であり、フレー鎮の集会の日でもある。この日に「ボムバ・シュルゴホ」行事が行われ、マニ・ウリルが配られるからである。次に、ボムバ・シュルゴホ行事を具体的にみてみよう。まず、ボムバについて説明しておく。ボムバとは、チベット語の「Pompa」からの由来で、吉兆の容器という意味である。ボムバの中に貴重な物を入れて祭る祭祀の1つである。その祭祀の仏や目的、ボムバに入れる物により、ボムバ祭祀の名称が異なり、10種類ほどある。ボムバ祭祀の意義は、それぞれ異なっているが、現在では、モンゴル国のモンゴル仏教においてよく行われている祭祀である。内モンゴルにおけるチベット仏教で、よく知られているのは「マニ・ボムバ」である。つまり、マニ・ウリルを入れるボムバである。このマニ・ボムバを銅でつくり、五色の幡で飾る。上部は、赤と緑の宝石を嵌め込んだ飾り物でカバーする。ボムバの口を黄色の布で被せる。マニ・ホロルに用いるマニ・ボムバは前述したとおり、マニ・ボムバの上に観音菩薩像を乗せ、ボムバを入れる特別な箱に入れておく。次に、ボムバ・シュルゴホの行事の進行を説明しよう。行事は9時30分に始まる。まず、ソクチン・ドガンのドアの前で楽隊が奏楽する。ボムバをソクチン・ドガンから持ち出す。先頭で楽隊が奏楽し、後ろに2人のラマ僧がボムバを担架に置いて担ぐ。シレート・ダー・ラマは後ろからボムバにつかまる。続いて、ラマ僧たちが並び、読経しながらソクチン・ドガンを右から左へ1周する。信者もラマ僧たちの後ろについて1周する。ただし、人が非常に多いため、全ての人がソクチン・ドガンを回るわけにはいかない。次に、ソクチン・ドガンを1周し、事前にソクチン・ドガンの前に用意したボムバの置き場にボムバを置く。ボムバは大きく、重いため、その置き場には2人のラマ僧がボムバにつかまって立つ。そして、シュルゴホの行事が始まる。まずラマ僧たちがボムバの置いてある置き場の下へ、左から右へと潜り込んでいく。次に信者たちが潜り込む。その際に、置き場の下にある箱にお金やジョラ（法灯）な

どを入れる。これは、「厄払いをし、長命で永らえる」という願いを込めたものである。

マニ・ホロルの最後にマニ・ウリルを配る。ソクチン・ドガンで2人のラマ僧が紙に包んだマニ・ウリルを大袋に入れ、1人1袋ずつもつ。そして、マニ・ウリルをもらうチケットをもっている人は2列に並び、順番にマニ・ウリルをもらう。信者はマニ・ウリルを大事にし、家の仏像とともに祭ることが多い。これは魔除け、厄払い、健康を守るなどによいとされる。また、体調が悪いときや、原因の分からない病気にかかったときにも飲む。このように、絶対的信仰を有するモンゴル人には、それが万病の霊薬となっているのである（橋本1942:20）。

第6節 三大寺の社会的機能

かつて三大寺は、フレー地域の宗教と政治の中心地であった。また、経済・教育・文化・医療など、地域のモンゴル人の生活を支える中心としての機能も果たしていた。ここまで、三大寺の復興と現状をみてきた。本節では、三大寺が現代社会に与える機能について考察してみよう。

(1) 宗教活動や文化活動の中心地

チベット仏教寺院は信者にとって、宗教活動の中心地である。信者は寺院に行き、焼香し、仏を拝み、経典を読む。また放生を行い、厄払い、家族の健康、幸福などを祈り、功德を積む。さまざまなことで寺院のラマ僧に頼ることも多い。例えば、家族が亡くなった場合は、ラマ僧に済度の経典を読経してもらい、そして仏像に線香をあげ、ジョラを焚く。原因不明の病気にかかった際にもラマ僧に読経してもらい、こうして、家で仏像を祭祀するようになったともいわれる。また、日取りの良し悪しをみてもらう人はさらに多い。

スムの集まりや年中行事の時期、寺院には多くの人々が集まる。聞き取り調査の中で、共通点の多い事例を1つ挙げてみる。

Aさん(80代 ガチャーの人)の話

子供のころ(10代のころ)から家族に連れて来てもらい、スムの集まりに来ていた。当時は車をもっていなかったため、何日も歩いて来ていた。家はスムから遠くて交通も不便だったので、スムの集まりや法会に来るのはひと月に1回だった。家では仏像を祭祀している。スムの宗教活動が復活して以来、スムの集まりに来るし、各法会にも来ている。今は息子が車で送ってくれる。ラマ僧たちの読経(主に「イルゲル経」)を聞き、家族のために祈願する。子供たちの仕事が忙しいからスムに来る時間がない。また、ここには同じガチャーやガチャーの近くの人々も来て、みんな知り合いになっている。現在、スムの集まりに来るのは、とてもうれしい。知り合いのみんなと会い、話すことができるので、楽しい。普段みんなに会えないから。

現在、寺院に集まる人のうち、60歳以上の年配の人が最も多い。Aさんのような話をしてくれた人は何人もいた。その話から分かるように、寺院は年配の信者たちにとって宗教活

動の場であるとともに、「同窓会」のような交流の場ともなっている。また、寺院の前の広場では、多くの老人たちが集まり、将棋をさしたり、トランプ遊びをしたりする。

寺院のダー・ラマの話によると、寺院の広場では政府の諸宣伝活動が行われ、記念日には「アンダイ踊り」⁷⁸を踊る活動も行われるという。つまり、寺院の中では宗教活動が、寺院の広場では文化活動が行われているのである。現在、三大寺は全国重点文物保護単位となっている。三大寺の存在により、フレー鎮は「中国歴史文化名鎮」と認定されている。

(2) 地域発展を支える力としての寺院

スムの集まりの日に、寺院の外で集会が行われることがある。三大寺では毎月2回のスムの集まりの日に、集会が行われる。この日は集会の日とされている。場所は三大寺の前にある大通りである。毎月1日と15日に寺院でスムの集まりが行われ、信者が集まる。同時に寺院の前的大通りでも集会が行われ、多くの商人たちが集まってくる。集会では日常生活用品、衣類、食料、乳製品、野菜類、子供用品、日常用具など、さまざまなものが販売される。また宗教活動に必要な線香やジョラなども販売されている。寺院と向かい合った大通りの傍らには飲食店や商店がある。このように、スムの集まりによって集会が出現する。このことは、スムの集まりに来る人々の生活要求に応じ、人々の生活に利便性を提供することになる。一方、販売者にとっては商品を購入してくれる人が増え、市場収入が増加することにつながる。こうして寺院の活動により出現した集会は、商いや市場経済の発展を促進する役割を果たしているといえる。また、三大寺の年中行事の時期やスムの集まりの日は、寺院周辺に多くの人が集まり、それとともに飲食業も繁盛するようになった。

現在、三大寺は観光地になっている。フレー旗の観光局は三大寺の広場の東側に3部屋ある建物を建て、寺院の入場券や、観光者向けの記念品などを販売している。また、三大寺の観光ガイド業務も行っている。三大寺は文化資源化として開発されている。また、地域の観光業の発展に伴い、寺院の年中行事のチャム踊りなども復活しつつある。

(3) その他

三大寺は当地の人々に対し援助支援活動を行っている。2018年3月の調査では、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドの管理者に話を伺うことができた。その管理者によると、寺院は当地の貧しい家に必要な食料、日常用品などを提供しているという。また、当地の数名の大学生に対しても必要な援助を与えている。調査時には、三大寺において、数人の子供ラマ僧（10歳ぐらい）の姿がみられた。彼らの家庭環境をみると「家族がいない」、「家族に労働力がない」など非常に貧しい家庭の子供であった。そのため寺院に弟子として入れられたという。これらの事例をみると、寺院は当地の人々の生活や学生の教育を支え、さらに

⁷⁸ アンダイ踊りは、シャーマニズムに由来する舞踊で、ホルチンでは最も有名な舞踊である。その中でも、フレー旗はアンダイ踊りの故郷と呼ばれている。

境遇が悲惨な子供に安定した宿泊所を提供しているのである。このように、寺院は社会の下層の人々の生活を支える役割を担っているといえるだろう。

おわりに

フレー旗は歴史上、内モンゴルに設置された唯一のラマ旗で、約 300 年の歴史がある。清朝の時期には、数多くの寺院が建てられ、寺院群になっていた。それらの中でも、三大寺は政治、宗教の中心地で、さらに経済、教育、医療などの中心地でもあった。

改革開放後、フレー旗においては、三大寺のボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドから復興活動が始まった。そしてエヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドとスヨレ・ジョヒスト・ゲドも次第に復興していった。三大寺の約 5 分の 3 の建物が残されていたため、初めは現存する建物の修復から始まった。その後、破壊された遺跡を再建してきた。現時点では、三大寺の大部分が元の姿に戻っている。ただ、スヨレ・ジョヒスト・ゲドの建物だけは、まだ修繕中である。三大寺の建物が復興するにつれ、寺院の宗教活動も復活してきた。現在、三大寺の各寺院においては、毎朝 2 時間ほどの読経が行われている。三大寺の 1 つであるボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲドは、読経会の中心となっている。ここでは、さまざまな読経会が行われている。一方、スヨレ・ジョヒスト・ゲドでは、宗教活動はほとんど行われていない。時折、チャム踊り儀礼が行われている程度である。そこでは信徒に泊まる場所が提供されている。また、エヒ・ヨゲン・バダラーゴロッチ・ゲドは、宗教活動の中心となっている。ここでは、さまざまな読経会や年中行事、法会が行われている。そのうち、2008 年に復活されたマニ・ホロルは最大の法会である。これは三大寺の歴史の中でも、最大の法会であった。このマニ・ホロルでは基本的に観音菩薩の六字真言が唱えられる。このほか、1 日 4 回にわたって経が唱えられているが、これには、フフホト・大召寺のマニ・ホロルで唱える経典が使用されている。また、マニ・ホロルで読経するラマ僧は、三大寺のラマ僧だけではない。別の寺院からも多くのラマ僧が来て、読経を行っている。さらに、マニ・ホロルに来る信徒はソクチン・ドガンに入れることになっている。元来、チベット仏教では女性は排除され、法会に参加することはできなかった。しかし、現在はその信徒や参拝者の大部分は女性で、参拝者の約 90% を女性が占めている。マニ・ホロルの実態をみると、復活された後のマニ・ホロルは、時代の変化に伴って現代化され、その伝統は大きく変容している。

現在の三大寺における宗教活動や管理組織、ラマ僧の人数などは、かつての規模と比べると大きく縮小している。寺院のラマ僧は、人員不足状態になっている。しかし、こうした現状を打開するため、三大寺にはラマ僧の学校が設置され、若いラマ僧に体系的な教育を行っている。そこでは、仏教知識を学ぶだけでなく、政治、歴史、語学などの科目が設定され、広範囲の知識を学ぶことができる。こうして、ラマ僧学校の存在は、より知識の豊富なラマ僧の育成につながっているのである。一方、地元若手の人々、特に貧しい人々にとっては、ラマ僧になれる機会を提供する魅力的な存在になっている。

三大寺の復興のため、政府は寺院の建設や設備に多額の資金を出資してきた。そのおかげ

で、寺院の宗教活動は復活し、次第に三大寺は再生してきた。現在、三大寺は国営になっている。ただし、そこには民衆の寄付や支持が不可欠である。地域の社会や民衆に対し、ラマ僧は毎日読経や祈祷を行い、社会の安寧と幸福を祈っている。長尾雅人は「この祈祷や拝礼は、蒙古社会の安寧幸福のために、最も重大なことであるとラマは信じている」（長尾1947:177）と述べている。このような活動は、ラマ僧が社会や民衆に寄与するものである。また、寺院そのものも、社会生活や経済発展に貢献しているのである。三大寺は、地域の人々の精神生活において不可欠な存在で、人々から頼られる場所となっている。さらに、三大寺はフレー旗、ないしホルチン地方において、有名な観光地となり、地方の観光業の発展を促進する機能を果たしている。

本章では、半農半牧地域における三大寺の復興と、その活性化について考察してきた。次章では、都市地域におけるチベット仏教寺院の建立と発展をみながら、都市社会における寺院の機能と役割を検討していく。

第6章 都市地域におけるチベット仏教寺院の建立

—ホルチン区の大楽林寺を事例として—

はじめに

都市をモンゴル語でホト (qota)、あるいはホト・バルガス (qota balgasu) という。ホトは元々、夕方に牧場から戻ってくる家畜が泊まる場所である。ここから、3～4戸の牧民の家が集まった場所もホトというようになった (オヨンゲレル 2007: 295)。内モンゴル東部地域では、農民の移住や農耕の拡大、農耕村落の発生により都市が形成された。また、漢人の移住に伴い、モンゴル地の行政体制は変容していった。漢人を管轄する庁、県、市が設置されたのである。ホルチン地方では、1910年代に通遼県が設置された。1999年にはジリム盟が廃され、地級レベルの通遼市となった。

都市地域は人口が密集し、多民族が雑居している。そのため、民衆の宗教も信仰も多様である。通遼市にはチベット仏教、中国仏教、イスラム教、キリスト教、シャマニズムなどの宗教 (信仰) が存在する。この中で、ホルチン・モンゴル人が信奉しているのは、主にチベット仏教とシャマニズムである。チベット仏教寺院は、民衆の宗教活動の中心となっている。本章では、通遼市の人民政府所在地のホルチン区におけるチベット仏教寺院を調査対象とする。

改革開放後、ホルチン区に吉祥密乘大楽林寺というチベット仏教寺院が、新しく建てられた。この寺院は、モンゴル人のみならず、地域の人たちの宗教の中心となった。チェ・ブヘデリゲル (2012) は、観光記事としてこの寺院の建物を紹介している。また、寺院の建立者の事情は新聞記事や雑誌に多く記載されている。しかし、大楽林寺についての学術的研究は、現時点ではみられない。本章では大楽林寺で実地調査を行い、その建立の背景や現状を考察する。また、都市において新たに建てられた寺院の特徴や革新されたことを検討する。

第1節 調査地概要

ホルチン区は通遼市の中部に位置し、北緯 43° 22′ ~43° 58′、東緯 121° 42′ ~123° 02′ にある。南はホルチン左翼後旗、西は開魯県、東・北はホルチン左翼中旗に、それぞれ隣接している。ホルチン区は、通遼市が管轄する市轄区で、通遼市の人民政府の所在地である。また、通遼市の政治・経済、文化・医療・交通の中心地域でもある。ホルチン区の面積は 3,212 平方キロメートル、2010 年の統計による人口は 84 万人である。そのうち、モンゴル人の人口は約 32 万人で、人口の 35.5% を占める。行政区画的には、永清街道・東郊街道・電廠街道・西門街道・明仁街道・施介街道・ホルチン街道・鉄路街道・清真街道・紅星街道・霍林街道・建国街道・河西街道・新城街道・浜河街道の 15 街道、木里図鎮・敖力布臯鎮・大林鎮・余糧堡鎮・錢家店鎮・豊田鎮・清河鎮・育新鎮・慶和鎮・遼河鎮の 10 鎮と莫力廟ソモを管轄している。この地域には、モンゴル族、漢族、満族、回族など複数の民族が居住している。

清朝後期、モンゴル地域に漢人農民が入植した。こうした漢人人口の増加により、彼らを管轄するための県が設置された。当時のジリム盟は10旗を管轄していた。ホルチン6旗は盛京（奉天）により監督されることになった。1918年、奉天の遼源県が廃止され、通遼県が設置された。満州国の時期（1932～1945）には、興安南省に所属した。その後、1947年にジリム盟は遼北省の管轄となり、1949年には内モンゴルの帰属となった。また、1951年に通遼市が設けられ、ジリム盟政府の所在地となる。1958年になると通遼県は通遼市に編入され、さらに1965年には再び通遼県が設置された。その後、1969年にジリム盟を吉林省に組み入れ、1979年には内モンゴルに返還された。それから7年後の1986年、通遼県は再び通遼市に編入された。当時、通遼市は依然としてジリム盟の行政機関の所在地であった。そして1999年、ジリム盟が廃され、地級市の通遼市に昇格した。さらに、ホルチン区を設置し、通遼市の人民政府所在地にしたのである。ホルチン区はこのような行政区の変遷をたどったため、多くの民族が混住し、複数の宗教が存在するようになった。宗教としては、仏教（チベット仏教と中国仏教）、イスラム教、キリスト教、シャマニズムなどの宗教（信仰）がある。また、スム（寺院）、教会などの宗教活動の場所が存在する。徳勒格によれば、中華人民共和国成立の前に通遼市には、11カ所のチベット仏教寺院があったという（徳勒格1998）。改革開放後、内モンゴルの各地域では、宗教活動の場所としてチベット仏教寺院が徐々に復興されてきた。しかし、ホルチン区では、元のチベット仏教寺院を、そのまま復興することはできなかった。そして、1990年代に新しくチベット仏教寺院が建てられた。この寺院が、調査対象の吉祥密乘大楽林寺である。現在、ホルチン区には、多くの宗教活動の場所がある。だが、チベット仏教の宗教活動の場所として挙げることができるのは、寺院吉祥密乘大楽林寺（以下、大楽林寺と略する）だけである。次節から大楽林寺について詳しく述べていく。

第2節 大楽林寺の歴史の概要

（1）建立の経緯

かつて、ホルチン区（当時の通遼市）の莫力廟ソモには、莫力廟というチベット仏教寺院があった。莫力廟は1785年に建てられ、当時は集寧寺という名称であった。その後、寺院は拡大していった。1820年までに12軒の副寺院をもつ大規模な寺院となり、ホルチン10旗の中心寺院になった。その所在地は莫力（moroi）（モンゴル語で曲がりくねった道という意味）という場所にあったため、集寧寺は莫力廟と呼ばれるようになった。その後、莫力村は、現在の莫力廟ソモになったという。改革開放後、1985～1995年の間、政府は内モンゴル各地においてチベット仏教寺院の復興活動を行った。その活動の一環として、ホルチン区（当時の通遼市）の莫力廟の復興も計画された。しかし、すぐには復興されず、長い間、放置されたままであった。しかし、2007年になると、通遼市金盾貿易会社が投資したことにより、復興することとなった。

内モンゴルの各地域でチベット仏教寺院が復興されてきた時期、ホルチン区においては、

政府による莫力廟の復興は遅々として進まなかった。一方、この地域に住むモンゴル人にとっては、宗教活動の場所の設置が急務の課題であった。このような状況の中、包天虎氏がホルチン区に新しい寺院を建立することを主張したのである。包天虎氏は、寺院を建てる家柄の第五世である。そして、1993年7月、通遼市城卿建設局の許可を得て、寺院を建てる土地が割り当てられた。その翌年、ホルチン区にあるシラムルン公園の北部で、寺院建設の工事が始まった。最初に、寺院のソクチン・ドガンが建てられた。また、1997年、内モンゴル自治区に宗教活動の場所として開放することが承認された。さらに、2004年までに寺院の建立が、基本的に完了した。当時の内モンゴル仏教協会の会長であったウラン・ゲゲーン（1920-2004）から吉祥密乗大楽林寺という名が贈られた。また、包天虎氏にはガラソン・オーサレニマという法名が贈られ、寺院の住持に任命された。それ以降、ホルチン区におけるチベット仏教の宗教活動は復興していった。同時に、大楽林寺はホルチン区の観光地の1つとなった。寺院は、シラムルン公園のすぐ北側に位置する。そのため、大楽林寺は、シラムルン・スムとも呼ばれるようになった。シラムルン公園とシラムルン・スムは一体化されているのである。

（2）大楽林寺の設立者

包天虎はホルチン地方の出身で、ハプト・ハサルの子孫である。包天虎の5代前の先祖が、地元のホルチン左翼後旗チルゴト・ソムに聖經寺というチベット仏教寺院を建てた。聖經寺は包家の寺院で、家族が管理していたという。改革開放後、包天虎は聖經寺を復興しようとした。しかし、当時、個人が宗教活動を行うことは認められず、すべて政府が行っていた。そのため、彼は仏教学を学びながら、仏教寺院建立計画を進めることに努めた。以下、彼の経歴をみてみよう。

表 6-1 包天虎の経歴

年 月 日	出 来 事	備 考
1946年9月15日	ホルチン左翼後旗チルゴト・ソムに生まれる	兄弟姉妹4人、1人の姉と2人の兄
1982年	内モンゴル芸術学院に入学	
1985年	結婚	通遼市に定住
1986年～	ヤス・バリホ（骨の治療）技能を学ぶ	
1989年	内モンゴル蒙医病院で研修	骨の治療
1991～1996年	包頭の五当召で仏教学と仏教的治療方法を学ぶ	
1995年4月	通遼市に「天虎医療センター」をつくる 鍼灸、骨の治療など	資金を集めるため
1997年	大楽林寺の住持に任命される	大楽林寺が宗教活動の場所

		になる
2002年	内モンゴル仏教協会の副会長	
2003年	通遼市仏教協会の会長	
2004年	興安盟ウランホトに王廟を再建	包天虎の次兄が大楽林寺の住持になる
2018年	再び興安盟ウランホトに王爺廟の住持	

出所：サムバラノレブ・アリグイ 2008：42-47 より筆者作成

包天虎の経歴をみると、学生時代には芸術を学び、その後、医学を学んでいる。また、1991～1996年まで、包頭のチベット仏教寺院で仏教学を学んでいた時期に、寺院の建立を計画したという。そして、資金を集めるため、通遼市に天虎医療センターをつくった。さらに、1994年には、青海省の塔爾寺に行き、仏教医学を学んでいる。それ以降、包天虎は蒙医の治療、宗教的治療を行うようになった。また、「未来を知る」という能力があると伝えられ、地元の人々から「大師」と呼ばれるようになった。そして、彼は内モンゴルだけでなく、全国各地に治療していくようになったという。包天虎は治療と同時に、布教も行っている。こうして、大楽林寺は内モンゴル以外の多くの人にも、知られるようになった。そのため、大楽林寺の多くの在家修行者は、内モンゴル外の人々である。包天虎の事績は、「ジリム日報」（1997年）、「内モンゴルの青年」（2003年）、「通遼日報」（2003年）、「彩虹」（2001年第5期）などの新聞や雑誌に掲載されている。

2004年に、大楽林寺の建設が完了した。その後、包天虎は興安盟の政府に招聘され、寺院建設の指導にあたった。彼は興安盟のウランホト市で、王爺廟（普惠寺）を再建し、その住持に就いた。このとき、包天虎の次兄が、大楽林寺の住持となった。興安盟の王爺廟は、その建立後に地域の宗教活動の場所になった。しかし、2010年7月、王爺廟は落雷により火災に見舞われた。寺院のソクチン・ドガンは全焼し、ほかの建物も損壊した。その後、包天虎は、フフホトに新しい寺院を建立することを決めたという。2018年になると、彼は再び、興安盟の王爺廟の住持に任命された。

第3節 大楽林寺の現状

（1）寺院の建物

大楽林寺は、1994年から2004年まで、約10年かけて建設された。その後、さらに拡張され、現在は大規模な寺院になった。面積は27,000平方メートルで、17の殿、12の塔と事務室がある。また、ラマ僧の泊まる場所などの建物を含め、全部で38の建物から構成されている。その建築様式は、チベット式、中国式と、それらの折衷式となっている。大楽林寺は当初、元の聖經寺のように、建てられたとされる。しかし、その後は新しい建物が多くなり、一般のチベット仏教寺院とは異なった特徴が現れてきた。大楽林寺の建物の配置を図6-1に示す。

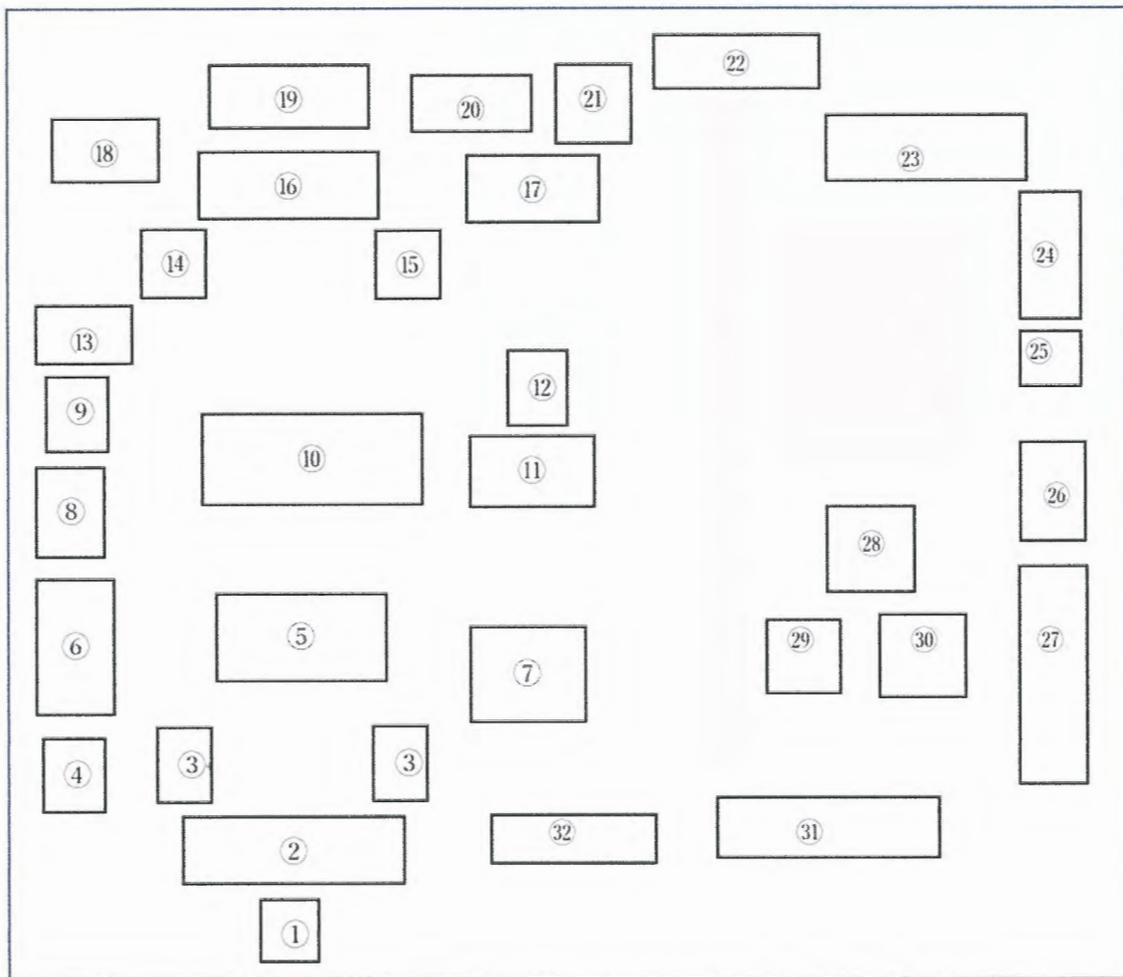


図 6-1 大楽林寺の配置図（筆者作成）

図 6-1 に示したように、大楽林寺は多くの建物から構成されている。以下、これらの建物について具体的に説明しよう。

- ①和陸四獣像（写真 6-1） 山門の前に和陸四獣像が安置されている。四獣像は、ゾウ・サル・ウサギ・トリで、仏教の吉祥物である。それは老人を尊敬し、仲良く付き合うことを示しているという。
- ②山門（写真 6-1） 2 階式の牌楼山門で、3 つのアーチ形の門がある。大門の上の横額にはチベット語、モンゴル語、中国語で「楽林寺」と書いてある。山門は 1998 年に建てられた。
- ③転経亭（写真 6-2） 山門をくぐると、その両側に転経亭が配置されている。その形は六面六角六柱で、六道輪廻を象徴している。転経亭の中には、木製の転経輪が安置されている。そこに、1 億の六字真言の経文が納められている。そのため、「1 億のマニ転経輪」ともいわれる。

④仏降塔（写真 6-3） 釈迦牟尼仏像が安置されている。高さ 13 メートルの仏塔である。



写真 6-1 山門とその前の和陸四獣像



写真 6-2 転経亭



写真 6-3 仏降塔

⑤天王殿（写真 6-4） 山門を入ると、天王殿がある。殿内には、弥勒仏像と四大天王が祭祀されている。長尾雅人は「中国在来の寺院においては、山門などに四大天が配せられたり、特に天王殿と呼ぶ一堂が別立せられたりして顕著なものがある。また、富貴な漢化したチベット仏教寺院のみに設置されている。一般のチベット式の寺院ではそれほどの四天王を優遇するものではなく、本堂入口の壁に画かれているような例が多い」（長尾雅人 1943）と記している。大楽林寺の天王殿には、四天王のほか、弥勒仏が祭祀されている。これが、大楽林寺の仏殿や仏像配置の特徴である。

⑥金剛護法殿（写真 6-5）ソクチン・ドガンの西側にあり、東向きに建てられた建物である。9つの部屋をもち、マハーカーラ・蓮花生大士・大威徳明王・馬頭明王・吉祥天母など、10体余りの護法神が祭祀されている。



写真 6-4 天王殿



写真 6-5 金剛護法殿

⑦時輪宝塔（写真 6-6） 2003年6月から2004年6月まで1年間かけて建てられた。高さ19メートルで基台、覆鉢、平頭、相輪から構成されている。時輪宝塔の基台は方形の仏殿になり、その四面はそれぞれ13メートルである。その中に、釈迦牟尼仏・薬師仏・阿弥陀

仏・緑度母・白度母の5体の大きな仏像と620体の小さな仏像が祭祀されている。また、仏殿の中央には、時輪金剛壇城が安置されている。時輪金剛壇城は、宇宙と人体を象徴するとされる。さらに、時輪金剛壇城には620体の小さな仏像が祀られている。基台仏殿の周りに93の転経輪が設置されている。基台の上には覆鉢がある。その形は本来の覆鉢の形ではなく、方形になっている。そして、その四面に八大吉祥物（八瑞相）の彫刻が飾られている。覆鉢の上は平頭で、時輪金剛像が安置されている。その平頭を塔瓶ともいう。平頭の上の相輪に13塔刹がある。それは、13天界を象徴する。さらに、相輪の上に宝珠が飾られている。

⑧普賢殿 普賢菩薩が祀られている。普賢殿は、中国仏教寺院に多くみられる。

⑨法門塔（写真6-7） 法門塔は、初転法輪塔とも呼ばれる。釈迦牟尼の最初の説法（初転法輪）を記念するために建てられた。それは、かつて釈迦牟尼が最初の説法において説かれた「四諦」、「八正道」などの教えを、一緒に修行した5人の比丘（僧侶のこと）に伝えた聖跡のことである。2002年に建てられた。法門塔には80体の小さな仏像が安置され、各小仏像の間に六字真言のレリーフ図案が置かれた。基台は面積81平方メートル、高さ14メートルである。



写真6-6 時輪宝塔



写真6-7 法門塔

⑩ソクチン・ドガン（写真6-8） 天王殿の真北にあり、3階建ての宮殿式の建物である。1994年に建てられ、面積922平方メートル、高さ18メートルである。ソクチン・ドガンの前の廊下の両側には、それぞれ2.75メートルの高さの仏像が2体、安置されている。東側の薬師仏像と、西側の阿弥陀仏像である。ソクチン・ドガンの1階の大殿の面積は729平方メートルで、中に56本の柱が立てられている。大殿の中央にツォンカパと2人の弟子の像が安置され、祀られている。それらの前は、ラマ僧が読経する場所である。大殿の北側に三世仏（燃灯仏・釈迦牟尼仏・弥勒仏）、西方三世（阿弥陀仏・観世音菩薩・勢至菩薩）、長寿三尊（無量寿仏・白度母菩薩・尊勝仏母）、文殊菩薩、地藏王菩薩、緑度母菩薩など多くの仏像が祀られている。これらの仏像の多くは、青海省ではなく、ネパールやタイ国から運

ばれてきたという。また、大殿の東西側には、観世音菩薩の小さな仏像とカンジュル、ダンジュルなどの経典が安置されている。ソクチン・ドガンの2階は護法殿で、3階は展望閣となっている。寺院の読経会や盛大な法会は、ソクチン・ドガンで行われている。

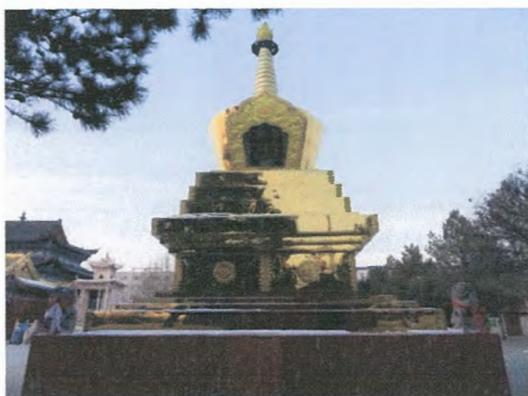
⑪薬師仏殿（写真6-9） 薬師仏が祀られている仏殿で、特別な建物である。屋根の上にモンゴル・ゲルの形のもので建てられ、その四角に白塔が建てられている。この形式からすると、薬師仏殿の建物はモンゴル式、チベット式、中国式の混合様式であるといえる。仏殿の前には、白いゾウの像が設置されている。白いゾウは吉祥とされ、仏教では縁起のよい動物であると信じられている。寺院のラマ僧の話によれば、タイから仏像を運んでくる際に、この2体の白いゾウも運ばれたという。ホルチン地域のチベット仏教寺院で、白いゾウが設置されている寺院はほかにない。大楽林寺だけにみられる特徴である。



写真 6-8 ソクチン・ドガン



写真 6-9 薬師仏殿



真 6-10 長寿塔

⑫長寿塔（写真6-10） ソクチン・ドガンの東北角にあり、法門塔と東西1つの線上にある。その規格、配置などは法門塔とほぼ同じである。長寿塔には、尊勝仏母像が祀られている。そのため、長寿塔は尊勝塔とも呼ばれる。高さ13メートルで、1998年に建てられた。

⑬財神殿 福の神が祀られている殿である。

⑭仏母殿 2018年、長寿仏殿に変わった。

⑮金剛殿 2018年、地藏王菩薩殿に変わった。

⑯観世音菩薩殿（写真6-11） 寺院の北部の高地に建てられ、面積は約300平方メートルである。2005～2007年まで、2年をかけて建てられた仏殿である。殿内の中央には、千手観音菩薩像が安置され、その両側に四臂観音、南海菩薩などが安置されている。また、大殿の東西の壁に81体の観音像が安置されている。観世音菩薩殿に登る階段の両側にそれぞれ長寿仏殿と地藏王菩薩殿が建てられている。階段の前に高さ3メートルの観音像が建てられている。

⑰ミラレパ仏殿 (写真 6-12) ミラレパ像が祀られている。ミラレパ師はチベット仏教四大宗派であるカギユ派の宗祖である。2011 年、寺院の敷地内に高さ約 3メートルのミラレパ像が建てられた。その後、2018 年に仏像を覆う殿を建てた。ミラレパ殿の前には、彩色された 2 体の麒麟が置かれている。



写真 6-11 観世音菩薩殿



写真 6-12 ミラレパ殿

⑱マハーカーラ殿 (写真 6-13) チベット式の建物で、一般には公開されていない。

⑲如来八塔 (写真 6-14) 観世音菩薩殿の後ろに建てられている。仏教の塔文化では、塔をつくる人の功德は、梵天の如くであるとされている。2016 年、8 人の家族が大楽林寺に 8 つの仏塔を建てた。仏塔を建てた人の名前が、塔の下側に書かれている。



写真 6-13 マハーカーラ殿



写真 6-14 如来八塔

⑳神仙廟 (写真 6-15) 如来八塔の東側に、4 つの小さい廟が建てられている。奥から胡三太爺廟、土地廟、黄大仙廟と玉皇廟の順に並べられている。これらの廟に祀られている神は、チベット仏教とは全く関わりのないものである。これらの廟を神仙廟と呼び、一部の民衆のためにつくられたものである。

㉑舍利塔 (写真 6-16) 2011 年 9 月、寺院の 101 歳の大ラマ僧が円寂した。火葬された後の舍利 (遺骨) をこの塔に安置している。



写真 6-15 4つの廟



写真 6-16 舍利塔

②青石門 寺院の裏門で、寺院の職員やラマ僧たちは、この門から出入りする。大通りに面しているため、車で来る人たちは、ここから直接寺院の敷地に入ることができる。

③事務室 基本的に、大楽林寺の事務を行う場所である。ただし、事務を行うだけでなく、職員や僧が読経したり、勉強したりする場所にもなっている。

④念経室 ラマ僧たちの念経や勉強に使われる部屋である。

⑤トイレ

⑥食堂 ラマ僧や職員が食事をする場所である。法会の期間には、信徒に開放している。

⑦僧舎 多くのラマ僧が、寺院の僧舎に住んでいる。

⑧金剛度母仏殿 (写真 6-17) 殿の四方の壁に、金色のゾウの像を埋め込んである。また、壁には、金剛杵が飾られている。さらに、殿の前に、西向き大きな弥勒仏像が安置されている。その弥勒仏像は、両手で元宝を上にあげている姿になっている。金剛度母仏殿の1階の殿は、地藏王菩薩殿になっていたが、2018年に独立の仏殿が建てられた。

⑨関帝廟 (写真 6-18) 関帝 (関羽) は、民間信仰における代表的な神である。関帝信仰は、時代とともに変化してきた。人物が神格化され武神になり、仏教の神や道教の神にもなった。さらに仏教寺院では、伽藍仏として配置されるようになった。清朝の時期、朝廷が関帝信仰を奨励したため、広く祀られるようになった。そして、漢人が移住してきたことにより、モンゴル地区にも関帝信仰が広がった。それ以降、チベット仏教寺院に関帝廟が建てられるようになったのである。大楽林寺の関帝廟の前に、2体のヒキュウの像が置かれている。



写真 6-17 金剛度母殿



写真 6-18 関帝廟

- ③⑩通遼市仏教協会 2001年に組織された。協会の会長は、大楽林寺の住持である。
- ③⑪読経の個別室 読経室、開光（開眼）室、済度室という3つの部屋がある。部屋には、ラマ僧が1人ずついて、民衆の要望に対応している。
- ③⑫写真屋と仏具の販売店 これらの店は当初、個人が営業し、寺院に家賃を払っていた。しかし2005年、寺院の収入を増加させようと、寺院が営業権を握り、寺院が直接運営するようになった。

大楽林寺の建物の建築様式をみると、中国様式の建物が中心であるものの、チベット様式と中国様式が折衷された建物も多い。また、純チベット式の仏殿や、モンゴル式、チベット式、中国式が混合した建物もある。このように、大楽林寺の建物の建築様式は、非常に多様である。また、4つの神仙廟の存在は、チベット仏教寺院が漢民族の信仰を取り入れていることを表している。本来、こうした神仙廟はチベット仏教寺院には、存在しないものである。次に、寺院の建物の構成をみてみよう。特に目をひくのは、仏塔の多さである。舍利塔を含め、全部で13の塔がある。そして、如意八塔を除くと、塔の様式はそれぞれ異なっている。また、寺院の吉祥物として、石獅子・ゾウ・麒麟・ヒキウなど多様な動物の像が置かれている。一般にチベット仏教においては、寺院の山門や仏殿の前に石獅子が置かれる。

（2）寺院のラマ僧と職員

大楽林寺は大規模な寺院であるが、ラマ僧の人数はさほど多いものではない。現在、大楽林寺には34人のラマ僧がいる。寺院に常住しているのは20人ほどのラマ僧である。多くのラマ僧は、アルホルチン旗、モンゴルジン（遼寧省に属する）とフレイ旗など地域の寺院の間を往来しているという。常住ラマ僧の話によると、ラマ僧の不安定な状況は、寺院のラマ僧に対する管理不全にあるとされる。また、寺院のラマ僧の年齢構成をみると、年配のラマ僧が少なく、青年ラマ僧が多い。子供ラマ僧も2人いる。年配のラマ僧は、寺院の建設当初にきた僧である。また、寺院のラマ僧になることについて、副住持は次のように語っている。「ラマ僧になる人に、特別な目的があるわけではない。近年、ラマ僧になる人には、奇

妙な病気にかかった人がいる。また、人生を過ったため修行したいとってラマ僧になる人もいる」と。ラマ僧は、読経や勉強を中心とした日常生活を過ごしている。現在、包天虎氏は興安盟オランホトの王爺廟の住持である。彼の次兄は大楽林寺の管理者で、包天虎氏の36歳の甥（次兄の息子）は大楽林寺の住持兼通遼市仏教協会の会長を務めている。包天虎氏の長兄は、フフホトのオソト・ジョーで管理者の職務に就いている。このように、包天虎氏の3人の兄弟は宗教者となり、宗教界で活躍している。

大楽林寺の仏殿や倉庫を管理している人は、ラマ僧ではなく、一般の職員である。仏殿ごとに1人の職員がいる。彼らは自分が管理する仏殿の紹介や掃除を行い、殿内でジョラや線香を販売している。これらの職員には、寺院から毎月約1200元（19000円）の給料が支払われている。大楽林寺の職員はいうまでもなく仏教信徒で、ホルチン区、ジャロード旗、ホルチン左翼後旗などの地域からきた人々である。

（3）寺院の管理と運営

大楽林寺の建立後、寺院では、寺院管理委員会と教務管理委員会が組織された。管理委員会の委員は住持をはじめ、当寺院のラマ僧たちから構成されている。ただし、寺院管理委員会には、政府側の職員も参与していたという。当初、包天虎氏は資金を集め、社会資源を動員して大楽林寺を建立したが、その所有権は国家であった。すなわち、大楽林寺は国営寺院なのである。

現在大楽林寺は、主に寺院独自の収入だけで賄われている。大楽林寺の収入源の1つは施主の喜捨や、寄付金である。上述したように、包天虎氏は社会的に「大師」と呼ばれ、転生ラマ僧のアイデンティティを有する人物である。彼は内モンゴルだけでなく、全国各地で治療活動をするようになったという。そのため、モンゴル国、日本、アメリカ、ドイツなどの国に加え、香港、台湾、マカオなど外地からの参拝客や旅行者が多く来るようになった。これらの人は、毎年延べ1万人になる（唐吉思 2010）。そして、大楽林寺に喜捨する台湾人や香港人もおり、多額の寄付金が集まってくるという。

もう1つの収入は、寺院が寄付を募って集めた資金である。寺院の増築や仏像をつくるなど、多額の経費を必要とする際、寺院は広く社会から寄付を募る。そして、寄付者の名前と寄付金を石碑に書き、その石碑は寄付金で建てられた建物の前に置かれる。観世音菩薩殿の前の寄付名簿によれば、張大明⁷⁹という人が観世音菩薩殿の建立に66万6千元（約1041万円）の寄付金を出している。彼は商人で、寺院の建設のために長年、資金援助をしているという。資金募集には、寺院の公式アカウントが利用されている。2018年、大楽林寺は公式アカウントをつくり、寺院の宗教活動や、仏像・仏殿・仏塔などの建立に関する情報を発信している。さらに、寺院の増築の際には、この公式アカウントで寄付を募っている。しかし、2019年6月に寺院の公式アカウントは抹消された。現在、寺院にはQR・バーコード

⁷⁹ 通遼市の太源豊商業貿易会社の会長。

が設置され、人々はウイーチャットペイ (WeChatPay)⁸⁰を使って寄付することができるようになった。さらに、各仏殿内にも寺院の QR・バーコードが印刷されて置かれている。殿内ではジョラや線香などの販売が行われ、信徒からも資金を集めている。筆者は 2019 年のミンガンジュラ・ホロル (千灯法会) の 2 日前に大楽林寺に行き、寺院のラマ僧や職員に聞き取り調査を行った。その際、ミラレパ仏殿に入り、まず当仏殿の職員から仏殿についての説明を受けた。職員は、「ミラレパ仏に線香やジョラを捧げませんか？ここで売っています」といって、傍らの机に置かれているジョラを指した。ジョラには 3 種類の大きさがあり、大きさによりその値段も異なっている。その値段は小さい順に、5 元 (80 円)・10 元 (160 円)・25 元 (390 円) である。また、7 種類の小ジョラを置いた灯台があり、それは 50 元 (780 円) であった (写真 6-19 参照)。職員は続けて「ミンガンジュラ・ホロルの日に祈願する読経会があり、ここに自分の名前と家族の名前を書いておくと、その日にあなたたちのためにも読経しておきます」といいながら机の上の名簿を見せた。名簿と一緒に QR・バーコードが印刷されたものがあつた (写真 6-20 参照)。「これは何の QR・バーコードですか」と聞くと、「ミンガンジュラ・ホロルの日に読経してもらう場合は、1 人 10 元 (160 円) 払います。現金を持っていない場合は、QR・バーコードを使って払うことができます」との返答であった。その名簿には、多くの名前が書かれていた。こうしたやりとりから、仏殿の中では、日常的にジョラや線香が販売され、読経費などとして資金を集めていることがわかる。



写真 6-19 殿内に販売しているジョラ



写真 6-20 名簿と QR・バーコード

こうして得られたものが大楽林寺の収入となり、寺院の運営を支えているのである。このほか、衣料や食材、仏教用具などを寄付する人も多くいるという。これらもラマ僧たちの日常生活を支えているのである。

(4) 寺院の宗教活動

⁸⁰ ウイーチャット (WeChat) は、中国の大手 IT 企業の開発したインスタントメッセージングアプリである。そこに、ウイーチャットペイ機能がつき、QR バーコード決済サービスとなっている。また、QR バーコードで送金することもできる。現在、多くの人たちの間に普及し、支払いのほとんどでウイーチャットペイが使われている。

1997年、大楽林寺に通遼市政府から、ホルチン区の宗教活動の拠点としての正式な認定書が出された。それ以降、寺院の宗教活動は次第に復活してきた。当初、ラマ僧たちは毎日、読経会を行っていた。2004年に寺院の仏殿や仏塔が完成し、それとともにラマ僧の数も増加した。そこで、寺院は大規模な法会を行うようになった。現在、大楽林寺においては、毎日午前7時から9時まで、午後2時から4時までの2回、読経会が行われている。また、年に4回の定期的法会が行われている。イルゲル・ホロル、マニ・ホロル、タレバ・ホロルとミンガンジュラ・ホロルである。次に、これらの法会についてみていく。

イルゲル・ホロル（吉祥祈願大会） 旧暦1月15日に、ソクチン・ドガンで行われる。この法会は、年の最初の祈願大会ということもあり、多くの人が集まってくる。ラマ僧の話によると、毎年、祈願大会には、8千~1万人の人が集まってくるという。ただし、その半数は観光者である。その日は中国の元宵節であるため、中国各地域から人がやってくる。春節期間には、ソクチン・ドガンとその前にある天王殿の間の上部に「吉祥如意」、「福慧円満」と書かれた多くの赤い提灯を掲げる。こうして、祝日の雰囲気盛り上がってくる。

マニ・ホロル（嘛尼法会） 大楽林寺では、マニ・ホロルを嘛尼丸（薬）法会ともいう。前章では、フレイ旗三大寺のマニ・ホロルの実態について述べた。内モンゴルにおけるチベット仏教寺院のマニ・ホロルの内容もほぼ同様であるが、地域によって異なる部分もある。

大楽林寺の場合、毎年旧暦4月8~15日にソクチン・ドガンで挙行されている。ソクチン・ドガンの中の場所の設置方法は、三大寺のマニ・ホロルと同じである。1階の大殿の中央にラマ僧たちが座り、彼らの両側に信徒が座る。ただ、マニ・ウリルを入れるボムバはソクチン・ドガンの2階に置かれ、ラマ僧たちは1階の大殿で読経する。そして、ボムバとラマ僧を繋ぐ五色線の一端を、2階から1階に下ろしてラマ僧が持って座るといふ。また、マニ・ホロルに参加するラマ僧は30~40人で、そのほとんどは当寺院のラマ僧である。さらに、マニ・ホロルの最後の日の朝5時30分ごろに、寺院の食堂で信徒にマニ・ウリルが配られる。その後、ホロルは終了となる。ここでは、三大寺のようにボムバ・シュルゴホ儀礼は行われず、ソクチン・ドガンでマニ・ウリルを配ることもない。大楽林寺のマニ・ホロルは三大寺のマニ・ホロルと比べると、簡素化されているといえる。

タレバ・ホロル（解脱経法会） タレバ・ホロルはモンゴル語で、中国語では、解脱経法会という。旧暦7月8~15日に挙行されている。ラマ僧の話によると、この法会は釈迦牟尼仏に関連するものであるという。ラマ僧たちが7日7晩の間、絶えず読経を続ける。主に「聖大解脱経」⁸¹と、「タレバ・ツォク」（度亡呪）が絶えず唱えられる。タレバ・ホロルは旧暦7月8日の午後2時30分（あるいは3時）から15日の午前6時まで行われる。この法会には信徒も参加し、読経することができる。タレバ・ホロルの終了後、寺院では火供法会が行われる。火供法会は供物を燃やし、諸仏を供養する祭祀である。また、中国の旧暦7月15

⁸¹ 「聖大解脱経」の正式名は「大通方広懺悔滅罪莊嚴成仏経」で、チベット仏教の三大解脱経の1つである。

日は「鬼節」（中元）と呼ばれ、祖先を祀る日でもある。そのため、寺院の火供法会により祖先を供養する人が多いという。

ミンガンジュラ・ホロル（千灯法会） 旧暦 10 月 25 日には「ミンガンジュラ・ホロル」が行われる。それは、チベット仏教ゲルク派の創始者ツォンカパを記念する法会で、千本のジョラが捧げられる。朝からラマ僧たちは、ソクチン・ドガンで読経する。信者たちは寺院の仏殿に点灯する。また、自分の家で点灯する信者も多くいる。この日を「燃灯節」ともいう。以下、2019 年に行われた千灯法会の流れを紹介しよう。

7:40 ラマ僧たちがソクチン・ドガンに集まる。

7:50 寺院のシレート・ラマ僧を迎えに行く（通遼市仏教協会）。

8:00 読経が始まり、祈願する。同時にジョラを捧げる。

9:30 仏像を加持する経文を唱える。今年、ソクチン・ドガンに新しい仏像が納められた。この日には、シレート・ラマ僧（住持）が読経し、加持した。

12:00 チャブを配る。人が非常に多く、食堂に座れないため、弁当箱に入れて配る。

13:30～15:30 祈願読経会

18:00 終了

当日の朝から多くの人が、寺院に集まってくる。ソクチン・ドガンの中でラマ僧が読経する際に、参拝にきた人たちは仏像の前にジョラを捧げる。そして、ソクチン・ドガンだけではなく、他の仏殿にもジョラを捧げる。そのジョラのほとんどは、寺院で買ったものである。多くの人々は午前中に寺院に来て、ジョラを捧げる。そして、チャブをもらった後、家に帰る。チャブは食堂でつくられ、食堂から参拝者たちに配られる。また、食事だけのために来る人々もいる。そのため、午後の人出は少なくなる。午後 6 時前には参拝者たちは家に帰り、6 時に寺院を閉める。ミンガンジュラ・ホロルは、各地域のチベット仏教寺院で、必ず挙行される法会である。大楽林寺の法会には、主に通遼市内の人たちや周辺地域の人々が集まってくる。

以上が、大楽林寺で行われている定期的な法会である。このほかの宗教活動としては、毎年旧暦 12 月 23 日のラマ僧による火の祭祀がある。元来、火の祭祀はモンゴル人の民間信仰で、各家が行う祭祀であった。しかし、現在の旗県地域や都市地域では、寺院において集団的に火の祭祀が行われるようになった。大楽林寺の火の祭祀については、次節で詳しく述べていく。

第 4 節 寺院における集団的祭祀

火は民衆の生活と不可分である。モンゴル人にとっても、火は家庭生活、人生儀礼などと深く関わっている。モンゴル人はゲル（モンゴル人の家）をつくる時、まず炉の位置を決め、炉を中心に住居内の各品物の場所を決める。家庭生活は炉を中枢として編成されている（娜仁格日勒 2010）。また、結婚式や葬式においても、火はさまざまな象徴的意味をもつ

ている。モンゴル人にとって火は生活の支えであり、生活の象徴になっているとされる（清水 1974；石田 2000）。さらに、諸民族の文化においても、火は重要な位置を占める。そして、諸民族には、それぞれ火に対する信仰が存在する。言うまでもなく、モンゴル族にとっても、火の信仰は最も重要な信仰である。そのため、火の祭祀はモンゴル人の伝統的な祭祀になっている。次に、モンゴル人の火の祭祀を、具体的にみていこう。

（1）モンゴル人の火の祭祀

一般に、モンゴル人は火を信仰しているが、特にホルチン・モンゴル人は強く火を信仰している。ホルチン地方では、それぞれの家により火を祭祀する習慣が異なる。1年に4回、季節ごとに火を祭る家もあれば、毎月、祭祀を行う家族もある。このように、ホルチン地方では、こうした祭祀を行うことは普通のこととなっている。モンゴル人の最も重要な伝統的の火の祭祀儀礼は、旧暦12月23日に行われる（フリルバートル・ウランチュムゲ 2012）。火の祭祀は、ホルチン地方だけではなく、内モンゴルの各地域で行われているが、その地域や家により旧暦12月24日に行われる場合もある。

かつて、ホルチン・モンゴル人は火の祭祀儀礼を屋外に行っていた。札奇斯欽によれば、水と火はモンゴル人の信仰の対象であり、神聖なものの象徴である。そのため、水の中や火の中、炉の中に汚いものを入れることは厳禁とされる。その中でも、特に火はものを清浄化する特別な機能があるといわれる。20世紀40年代まで、火の祭祀はモンゴル人にとって重要な事項であった（札奇斯欽 1987：153-154）。清朝末期以降、遊牧民の定住化により、モンゴル人の火の祭祀に変化が生じてきた。火の祭祀は、室内の竈の前で行うようになった。そして、祭祀儀礼は簡素化され、供物にも変化が生じた。

モンゴル人の火の祭祀は、旧暦12月23（あるいは24日）の夕方、星がみえるころに行われる。しかし、その準備はその日の朝から始まる。祭祀の前に準備すべきことについて、布林バトは次のように述べている。

火祭を始める前には、次の3つのことをしておかなければならない。まず、部屋の煙や埃などをきれいに掃除し、部屋の外まできれいにしておくこと。次に、祭礼に使う食べ物や飲み物を調理して準備を整えること。料理には羊の胸骨、アモソ、バター、酒などが含まれる。最後に、祭礼に使う燃料を準備すること。この燃料は、人里離れた場所から、きれいな杏木の切り株、杏の木、柳、榆など燃えやすい乾燥したものを拾ってくる。そして、それらを竈にくべやすいように斧や鋸で細かく切っておくのである（布林バト 2004：122-123）。

祭祀の当日の朝、家族全員で部屋と庭を掃除する。部屋の掃除が終わると、祭礼の供物を準備する。ホルチン地方でも地域や家によって、その祭礼の供物は異なっている。牧畜地域では、旧来の羊の胸骨、アモソ（寺院のチャブ）、バター、酒などが用意される。農業化さ

れた地域では、豚肉、モンゴル・アム、バター、ナツメ、お菓子、酒などが用いられる。次に、祭礼に使う燃料として乾燥した柳を準備し、家にもってくる。祭礼に使うすべての準備が整うと、夕方から祭祀を行う。ほとんどの司祭者は、家の男性である。司祭者は柳を燃やし、供物を火に捧げる。また、火の祈祷文を唱えながら供物を捧げる。火に供物を捧げた後、家族全員が火の神に祈り、拝礼する。最後に爆竹を鳴らす。家によっては、この祭祀に女性が参加しないこともある。

火は神聖な存在で、火の神は家の保護神である。田中は「モンゴルにおける火の祈祷文には「オト」という名の火神があらわれるが、「オト」は一般的な火ではなく、「一家の統合と家系継承の象徴としての『かまどの火』をさす」（田中 1974；石田 2000）と指摘する。さらに、札奇斯欽は、「火は家の繁栄を象徴している」（札奇斯欽 1987）という。このように、モンゴル人にとって、火は家の継承に関わる最も重要な存在なのである。

（2）大楽林寺における火の祭祀

モンゴル人の生活形態の定住化、都市化は、火の信仰にも影響をもたらした。モンゴル人の火の祭祀形態は、以前にもまして多様化した。現在でも、家ごとに火を祀り、家族が参加する形態の祭祀がある。ただし、近年、都市に住むモンゴル人の間では、集団で火の祭祀が行われるようになった。また、寺院で民衆とラマ僧と一緒に火を祀る現象も現れてきた。内モンゴルの都市や旗におけるチベット仏教寺院でも、火の祭祀が行われている。しかし、2019年、政府は「火事が起きる可能性があり、火災を防止する」ためとして、寺院における火の祭祀を禁止した。通遼地方では、フレイ旗の三大寺で行われていた祭祀は中止となった。その中で、大楽林寺の火の祭祀は、中止されることなく行われたのである。

筆者は2020年1月17日（旧暦2019年12月23日）、大楽林寺で行われた火の祭祀に参加し、調査することができた。その様子を、具体的に述べていこう。

①祭祀の場所と準備

火の祭祀を行う場所は、寺院の敷地内、ミラレパ仏殿と観世音菩薩殿の間で、4つの神仙廟の前にある広い場所で行われる。そこに大きなトルガ（tulag 写真6-21）⁸²を置き、その中に乾燥した木を入れる。その木やトルガの上に5色（白、黄、青、緑、赤）のハダールを掛ける。また、トルガから少し離れた南側の場所に、火に捧げる供物の置き場をつくる。そこに供物を入れるボウルを置く。トルガの北側にある廟の前に、紙を燃やすための鉄製の大きな箱を置く。さらに、ミラレパ仏殿の西側に、ラマ僧が読経するとき座る机を1列と椅子を置く（写真6-22参照）。

⁸² トルガ（tulag）とは、火を起こす道具である。モンゴル人が火を祀る際によく用いられる。



写真 6-21 トルガ



写真 6-22 トルガ、読経の机、鉄箱の配置

②供物

寺院では、チャガン・チャブ、ナツメ、豚肉、酒、菓子、線香などの供物が用意される。祭祀に来る人々は、自ら供物を持参し、それをボウルに入れる。民衆が持参する供物としては、チャガン・イデー（チーズ、干しウルクムなど）、モンゴル・アム、バター、菓子、酒、茶、ナツメ、生ミルク、線香、飴、砂糖など多くの種類がある。今回の祭祀には、多くの人が参加したため、供物は大きなボウルで 14 個にもなった（写真 6-23,6-24 参照）。



写真 6-23 供物

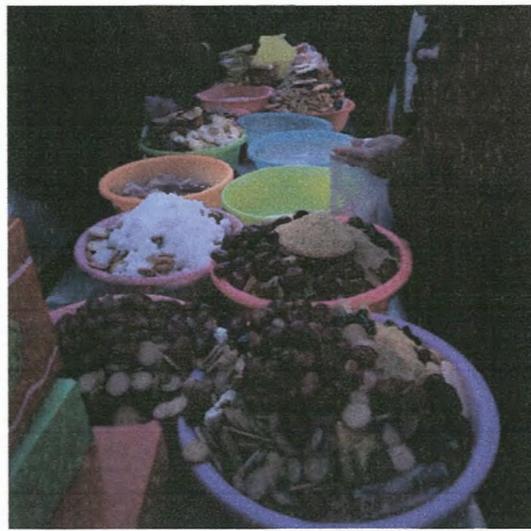


写真 6-24 供物

③祭祀の開始と進行

夕方、陽が落ちて暗くなった 6 時ころ、ラマ僧が集まってくる。ラマ僧たちは読経の準備をし、それが終わると 15 人のラマ僧が読経を始める。その中の 2 人のラマ僧は、司祭者である。この祭祀で読経するラマ僧は、普段と異なり帽子をかぶっていない。こうして、6 時 30 分に、祭祀が開始された。祭祀では、まず、司祭者のラマ僧が、トルガにある木に火をつける（写真 6-25 参照）。火が燃え上がると、ラマ僧たちは読経を始める。火の祭祀では、

主に「ガルンテングル・サン」(火天経、火神経ともいう)、「イルゲル・サン」(祈福経)、「ダララギン・サン」(招福経)などの経文が唱えられる。祭祀が終わるまで、絶えず読経が続けられる。

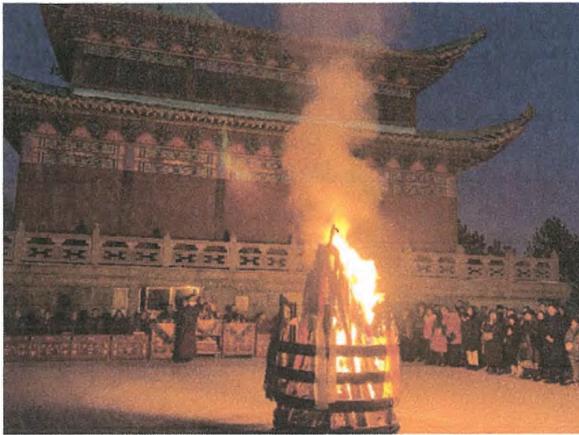


写真 6-25 燃え上がる火と、読経するラマ僧



写真 6-26 火に酒を捧げるラマ僧と民衆

次に、火に供物を捧げる(写真 6-26)。司祭者のラマ僧が、供物を火に捧げる。また、火に酒を捧げる(掛ける)何人かの男性が確認できた。火に酒を捧げる(掛ける)と、火は一層盛んに燃え上がる。その燃え上がる炎は、家の隆盛を象徴しているとされる。供物をすべて捧げると、民衆は火に向かって祈り、拝礼する。火に捧げる供物は残さず、すべて燃やさなければならない。また、供物を食べたり、持ち帰ったりしてはいけない。最後に、ラマ僧たちが、転運経を唱える。このとき、参加者たちはトルガを3回、大きく回る。これは、チベット仏教では、転経輪を回すことと同じ意味であるとされている。トルガを回りながら、爆竹を鳴らす(写真 6-27)。そして、解散となる。祭祀は約30分かけて行われる。モンゴル人がトルガの側で火を祀っているとき、漢人の何人かが鉄箱で紙と供物を燃やす(写真 6-28)。これは、漢人が旧暦12月23日に、竈の神を祀る習慣をもっているためだと思われる。



写真 6-27 トルガを回りながら、爆竹を鳴らす



写真 6-28 鉄箱に紙と供物を燃やす

寺院のラマ僧は、「旧暦 12 月 23 日に行う火の祭祀は、火の神をテングル（天界）に送るための祭祀である」という。そして、火の神は、初一（月の初めの日）に世の中に戻ってくるので、寺院の同じ場所で再び火の祭祀を行い、火の神を迎えなければならない。それは、30 日の夜 12 時に行われるのである。

火は、日常生活において不可欠なもので、重要な機能を果たしている。非日常の世界でも大きな役割を果たしている。坪井は「非日常的には、諸種の宗教行事、通過儀礼などにおいて、火は神を迎え、祭祀し、そして送るための重要な役割を持ち、火の聖性を象徴する様々な儀礼が展開されている」（坪井 1974；石田 2000）。

第 5 節 大楽林寺の民間信仰

大楽林寺では、他民族の民間信仰がいくつかみられる。本節では、その民間信仰について具体的に見ていく。

（1）胡三太爺廟

胡三太爺廟には、胡三太爺と胡三太奶が祀られている。この 2 人は保家仙（保家の神のこと）の中の、胡仙という神である。胡仙は狐仙の別称である。こうした別称を用いるのは、狐仙の実名を直接呼ぶことを避けることと、狐仙を尊ぶためである。胡仙信仰は中国の北部、および東北地方に存在する民間信仰で、長い歴史をもつ信仰である。胡仙信仰に関しては次のような記載がある。

胡仙はすなわち狐仙で、仙道を得て靈に通じている。人の災難を払い、病気を治すことができるので、彼を信奉する人は多い。また、胡仙を祀る廟を建てることもある。この廟を胡仙堂、あるいは大仙堂と称する。各廟には胡仙と一緒に祀られる神靈が多い。清代においては、この信仰が最も盛んであった。あらゆる金庫、倉庫の中で、胡仙を守護神として祀っていた。巫者は胡仙を主神として祀り、胡仙の力に頼って人の病気を治療すると、しばしば効き目があった。…さらに、黄仙、長仙と呼ばれる神靈がいる。彼らを信奉する人も多い。黄仙は鼯鼠であり、長仙は蛇である⁸³。

この記載から、清朝の時代に胡仙、黄仙、長仙などの信仰が流行していたことがわかる。当時、シャーマンは胡仙、黄仙、長仙などを自分の守護霊として祀っていた。また、張琳によれば、満州族において、一部の家は保家神のために廟をつくっていたという。保家廟を建

⁸³ 黄強「中国東北部の民間におけるシャーマニズム—黒竜江省双城地区の「大神」と呼ばれるシャーマンを中心として—」国際関係学部紀要 p 50 その原文は 1937 年に刊行された「海城県志」に記載されている。「胡仙，即狐仙也。得道通靈，能為人消災療病，信奉者頗多。亦有為之立廟者，稱曰胡仙堂，或稱大仙堂。各廟亦多附祀者。前清最崇信，凡金庫倉敷，皆供奉以為護守。巫者奉之主神，為人療病，每著靈異。…更有所謂黃仙，長仙者，亦多供奉者。黃仙為鼯鼠，長仙即蛇也」。

て、その中に胡仙の保家神や胡大太爺・胡二太爺・胡三太爺、胡四太爺を祀っていた。また、改革開放後には、満州族の一部の保家廟が復興されている。つまり、胡仙信仰は、清朝の時期から東北部の漢族や満州族の中で信仰されていたものである。そして、現在、その胡仙信仰は復興している。

現在、このような民間信仰が、チベット仏教寺院に存在している。大楽林寺における胡三太爺廟は、胡仙を信奉する人々の存在を意識して建てられたものである。胡三太爺と胡三太奶を祀る時期は、人により異なっている。主に祝日や特殊な願いがあるときに、祀っているという。その祭祀では酒、肉、マントー（蒸しパン）などが供えられる。これらの供物は、仏に供える供物とは異なったものである。酒や肉などの供物は、仏殿には全く出さないものである。

（2）土地廟

土地廟は、土地の神を祀る小さな廟である。民間信仰では、土地の神は土地の保護神である。人のように扱われるため、土地公、土地爺とも呼ばれる。かつて、こうした廟は人々によって、自発的につくられていた。特に農村や村落などの地域に、多く建てられていた。土地廟は、全国に普及している。漢人がいる地域や、漢人の影響を受けた少数民族の地域にも存在していたといわれる。改革開放後、民間信仰が復活してきた際には、全国各地に土地廟が建てられた。しかし、2000年になると、民間で廟をつくることは禁止された。現在、土地廟が最も多くある地域は台湾で、その数は1300軒以上にのぼるといわれる。一方、モンゴル人の居住している地域に、土地廟はほとんど存在しない。ところが、ホルチン区の大楽林寺が建てられた後、漢人に信奉される土地神の廟が寺院に建てられた。

（3）黄大仙廟

黄大仙廟には、黄大仙が祀られている。黄大仙は黄仙とは異なるもので、別々の信仰である。黄仙は動物信仰（イタチの霊）で、主に北部と東北地方で信仰されている。一方、黄大仙は神仙信仰（人物）で、広東や香港地方を中心に信仰されている。陳華文は「黄大仙は道教であり、同時に民間信仰でもある。それは民間伝説に始まったが、道教信仰になった」⁸⁴と述べている。

黄大仙の本名は黄初平で、東晋（317～420）時代に浙江省金華県で生まれた。彼は15歳のとき、金華山で修練し仙人になったという。仙人になった後、病気を治し、人を救い、貧民を救済するなど、弱者を支援する善事を行った。そのため、人々から黄大仙と呼ばれるようになり、黄大仙信仰は民間に広がっていった。その後、道教が盛んになると、金華山で道

⁸⁴ 陳華文「衰落与復興：黄大仙信仰歷程—以金華黄大仙信仰演變為例」『民俗研究』2017年第3期

原文：「黄大仙信仰既是道教的，同時也是民間的。它發端于民間傳説，却成全于道教信仰」。

士が布教を行い、民間信仰に影響を与えた。そして、黄大仙は道教の信仰にもなった。

改革開放後、広東や香港には、多くの黄大仙嗣が建てられ、黄大仙が祀られている。このような、一見するとモンゴル人やチベット仏教とは関係のない信仰が、大楽林寺に存在している。その原因を寺院のラマ僧や職員に聞いたところ、「よく知らない」、「漢人のために設置した」という答えが多かった。しかし、寺院に常住の1人のラマ僧は「包大師の関係で香港には大楽林寺の居士（施主）が少なくい。毎年1回は寺院に来る。彼らは仏殿や仏塔などの建物を建てる際に、多額の寄付金をする。また、寺院に香炉や線香なども寄付している。そのため、主に香港人のために黄大仙廟をつくった。感謝の気持ちを表すために設置したという話があった」と説明する。つまり、香港人の居士のために、香港人の民間信仰（道教）である黄大仙を寺院に安置したのである。これは、大楽林寺における宗教信仰の多様性を表しているといえるだろう。

（4）玉皇廟

玉皇廟は、玉皇大帝を祀る廟である。玉皇大帝は、中国の上古時代の民間で行われていた天帝崇拝に由来する。宋代には最高神となり、道教でも受け入れられた。民間においては玉帝、玉皇、天帝、天公、老天爺などのさまざまな呼び方がある。民間信仰では、玉皇大帝が天上や地下で生死の決定権を握っているため、最もよく祭祀の対象とされる（王巍ほか2012：12）。また、道教の諸神を統べる最高神として、民衆にも広く信奉されている。このように、玉皇大帝は民間信仰においても道教においても、最高位の神として祀られているのである。その祭祀儀礼は、玉皇大帝の誕生日といわれる旧暦9月9日に行われる。また、玉皇大帝が人間の世界を巡る日とされる12月25日に、人々は玉皇廟で焼香し念経する。玉皇大帝の信仰は広がりを見せ、東南アジアの華僑の中でも行われている。大楽林寺に玉皇廟が存在するのは、こうした異民族の信徒に対応したためだと考えられる。

おわりに

本章では、現地調査を基に、都市地域にあるチベット仏教寺院である大楽林寺の建立経緯と現状を明らかにした。その結果、都市地域におけるチベット仏教寺院の特徴を明らかにすることができた。

大楽林寺は、包天虎氏により建てられた寺院であるが、現在は国家が管理する国営寺院である。ただ国営といっても、その管理は包家の家族を中心として行われている。寺院の住持や管理者のラマ僧は、包家の家族である。このように、包家が寺院の運営に大きな影響力をもっているのである。特に、包天虎氏は「大師」と呼ばれ、転生ラマ僧のアイデンティティを有する人物である。そのため、大楽林寺には各地から多くの参拝者が訪れ、施主者も多い。寺院の副住持は「漢人信徒の数が多く、多額の寄付金を出してくれる。特に企業者や自営業の方が多く来る。これは、包大師（包天虎氏を指す）のお陰である。モンゴル人の信徒も多いが、彼らからの寄付金は少ない。そして、無駄な話も多い」という。その話には、モンゴ

ル人に対する不満が含まれているようである。このように、包天虎氏が有する広い社会資源により、大楽林寺が運営されているといえる。

また、大楽林寺の中には、漢人の民間信仰に由来するものが存在する。具体的には胡三太爺廟や土地廟、黄大仙廟、玉皇廟といった存在である。これらの廟では、漢民族の民間信仰の神仙が祀られている。それは、漢人の施主や信徒のためにつくられたものであるといわれている。寺院内にあるこれらの廟は、チベット仏教が漢民族の民間信仰を受け容れたことを示しているだろう。

大楽林寺は、建立されて以降、寺院の宗教活動を復活させてきた。現在は、年4回の定期的法会が行われている。そのほか、寺院内において火の祭祀が、毎年定期的に行われている。上述したように、火の祭祀はモンゴル人にとって重要な祭祀儀礼で、家庭ごとに行われる祭祀である。この民間の祭祀が寺院で行われるようになったことは、モンゴル人の火の信仰に新しい形態が現れたことを意味する。一方、都市で暮らすモンゴル人は、伝統的な火の祭祀を失ってしまったともいえる。こうした現状の中で、寺院はモンゴル人の民間信仰や伝統文化を実践する場となっている。都市地域は、多民族が雑居する地域である。ホルチン区には漢人が集中し、その人口はモンゴル人より多い。この地域のチベット仏教寺院は、民衆の宗教活動の中心である。こうした多民族の民間信仰や祭祀儀礼の受容は、現代都市地域におけるチベット仏教寺院の革新の1つを表したものであろう。

終章 結論と今後の課題

本論文では、内モンゴル・ホルチン地方のチベット仏教寺院に対する調査を基に、復興後の寺院の現状を明らかにした。また、その宗教活動の実態についても詳しく考察してきた。本章では、チベット仏教寺院の復興の要因や、そこに存在する問題とその位置づけを明確にする。それを踏まえながら、3つの寺院の比較を通して、ホルチン・モンゴル人の仏教信仰とその変遷を検討する。最後に、今後解決すべき課題も提示しておく。

第1節 ホルチン地方におけるチベット仏教寺院の復興現況

本節では、チベット仏教寺院の復興の要因、寺院に存在する問題及び寺院の位置づけについてまとめる。

(1) ホルチン地方にチベット仏教寺院の復興の要因

内モンゴルのチベット仏教は、なぜ復興したのだろうか。その背景には、国家の宗教政策と、地域の信者や宗教者の願いがある。さらに、寺院を文化資源化して観光業を発展させ、地域の振興をはかるといふ動きも指摘できる。ここでは、それらの要因を取り上げ、まとめとしたい。

①国家の宗教政策

文化大革命後の1978年、党第11期3中全会が開催され、「撥乱反正」が展開された。また、1981年には「建国以来の党における若干の歴史問題に関する決議」が採択されている。これにより、文化大革命は否定され各民族、各領域における「撥乱反正」が実現された。1982年に出された『關於我国社会主义时期宗教問題的基本观点和基本政策』（中央文件19号文件）の第6章では「政府の宗教事務機関は宗教活動拠点を整備し、宗教団体の健全な運営を促す」と明記された。ここでは、少数民族地区における宗教活動の場所を計画的に復興すべきだとの提言がある。こうした宗教政策の下、1982年に内モンゴルにおいて「全区喇嘛教活動会議」が開催され、宗教活動の場の復興や宗教団体の復興や創建などが決められた。その後、1985年から、内モンゴルの各地においてチベット仏教寺院の復興や再建が開始された。こうした国家の宗教政策は、チベット仏教寺院復興の前提条件となった。さらに1991年に制定された宗教政策により、宗教活動の場は全面的に復興されていった。その一方で、政府による宗教管理も強化されるという状況が生じた。2004年になると、宗教政策の成果として「宗教事務条例」が公布され、宗教に関する各種の権利が明確に規定された。これにより、チベット仏教の寺院管理、教職人員資格認定、転生ラマ僧管理など、多くの規定が作成された。これは、内モンゴルにおけるチベット仏教や寺院の権利を、法律で保護することを意味した。その一方で、チベット仏教の展開、発展に一定の限界を設けることにもつながっていった。つまり、チベット仏教の発展に、歯止めをかけるということである。

②民衆の願いと要望

中華人民共和国成立後に行われた一連の社会主義運動の下、宗教活動は全面的に禁止された。寺院は破壊され、ラマ僧は還俗させられた。そのような状況の中でも、一部の信徒は寺院の仏教道具や小さい仏像を地に埋めて隠し、秘密裡に仏を祀っていた。また、還俗させられたラマ僧は、放牧や農業を行いながらも、心の中で読経していたという。当時、家族を亡くした人が、ラマ僧を家に招いて読経してもらうことも、まれにあった。ただし、還俗したラマ僧は批判を恐れ、行かなかった人が多いという。このように、信者や宗教者は秘密裡に宗教行為を行っていたのである。改革開放後、宗教が自由になったことにより、信者や宗教者の間には、宗教活動を公にできる場所の復興を望む声が多く上がった。各地の宗教者と信者は、そうした要望を地域の政府に出した。また、民衆は自分たちで資金を集め、小さいながらも寺院をつくった。こうした民衆の願いと要望が、多くのチベット仏教寺院の復興・再建の基礎となったのである。

③地域の振興

寺院復興後の内モンゴルでは、多くのチベット仏教寺院が地域の観光地となった。特に、都市、旗などの寺院は開発され、観光地化が進んだ。白莉莉によれば、近年特に地方行政が開発の中心的役割を担っているという。行政は、地方のチベット仏教寺院の修繕・増築を行っている。こうして寺院を文化資源として開発し、地方の観光業の活性化を誘導しようとしている。また、行政の強力な指導は、建築規模から宗教活動まで及んでいる。そのため、これまでの寺院はかつてないほどの大寺院として発展し、その名が遍く知られるようになるという現象が見られる（白莉莉 2015）。ホルチン地方では、フレー旗の三大寺が、その事例となっている。三大寺が復興された後も、政府は寺院の建設や設備に多額の資金を出資した。そして、観光局は寺院の入場券や、観光者向けの記念品などを販売し、三大寺の観光ガイド業務などを行うようになった。また、観光の発展に伴い、寺院の年中行事であるチャム踊りなども復活しつつある。このように、三大寺は文化資源として開発されているのである。

一方、ホルチン区の大楽林寺は新しい寺院で、ホルチン区で最も大きな公園の北部にある。大楽林寺も、当地の重要な観光地になっている。こうして見ると、大楽林寺は当初から、観光地にすることを目的に建設された寺院であると考えられる。

（2）ホルチン地方のチベット仏教寺院に存在する問題

①ラマ僧の減少と知識の低下

改革開放後、内モンゴルでは120余りのチベット仏教寺院が復興・再建され、そこには3千人余りのラマ僧がいる。これは各寺院平均で、25人のラマ僧がいることになる。といっても、大寺院におけるラマ僧の人数が多いことはいままでのない。本論で調査対象とした三大寺と大楽林寺は大規模寺院であるため、ラマ僧の人数は30人以上である。一方、バンスン・スムのラマ僧の数は18人で、その管理下の寺院のラマ僧は4人だけである。このよう

に、寺院のラマ僧の人数が非常に少ないという現状がある。

現在のラマ僧の多くは、人生の中途から仏教の道に入った人たちである。そのため、年配のラマ僧から経文の読み方などを学ぶものの、仏教学に精通することはとても困難となっている。また、調査によれば、ラマ僧らの知識水準は平均小学校レベルにとどまっている。そのため、仏教学の勉学や研究を行うことに対し、現在のラマ僧は能力不足であるとされる。三大寺は若いラマ僧のために学校を設置し、こうした現状を改善しようとしている。ラマ僧の数が少なく、知識も低下しているということは、信徒のラマ僧に対する信頼をなくし、仏教の発展にも影響を与えるといえる。

②宗教活動の簡素化、世俗化

現在、寺院の宗教活動は、読経会を中心に行われている。近年、大寺院では年中行事や法会が復活されている。ホルチン地方のチベット仏教寺院で行われるマニ・ホロルは、最大の法会である。調査対象の3つの寺院のマニ・ホロルを見ると、バンスン・スムでのマニ・ホロルは読経だけで行事、儀礼は一切行われていない。三大寺における法会の行事、儀礼はこれまで通り行われているものの、法会の準備活動やマニ・ウリルの作成は簡素化されている。また、大楽林寺でも法会の行事や儀礼は減少し、マニ・ウリルを加持することが中心となっている。このように、3つの寺院のマニ・ホロルは、それぞれの特徴を保持しつつも、全体的には簡素化の傾向が顕著となっている。現在、マニ・ホロルには、信徒や一般人も参加できるようになった。特に法会では、信徒が夜間ラマ僧の代わりに念経することもある。こうした世俗化の現象は、寺院の宗教活動における仏教の神秘さを失わせることにもつながっている。

(3) 寺院の地域社会における位置付け

牧畜地域のバンスン・スムは、チベット仏教寺院の伝統を比較的に変えずに継承している寺院である。ここは、地域の宗教活動の中心で、民衆の精神生活の拠り所となっている場所である。また、ラマ・エムチが存在し、地域の医療の中心にもなっている。

旗レベルのフレイ旗において、三大寺は宗教活動の中心になっている。このほかにも、小さな寺院が存在し、民衆の宗教活動の場所となっている。また、三大寺が地域の観光業に果たす役割は、非常に大きなものである。三大寺が地域ないし通遼市の有名な観光地になることにより、観光業は多大な利益を受ける。同時に、地域の寺院は定期市の中心でもある。こうして、仏教寺院は経済の中心地としての役割を果たしていると考えられる。

一方、都市地域の寺院は民衆の宗教活動の中心であるとともに、地域の観光の中心にもなっている。また、都市地域のチベット仏教寺院は、モンゴル人だけでなく、多くの民族の宗教や信仰の要望に応じているといえるだろう。

第2節 ホルチン・モンゴル人の仏教信仰とその変遷

本節では、ホルチン・モンゴル人の信教とその変遷を3つの点から考察し結論する。

(1) 寺院、ラマ僧に対する態度

牧畜地区の牧民はよく寺院を参拝し、転生ラマ僧に読経してもらい、また、ラマ・エムチ（ラマ僧医者）に治療してもらい、チャブをつくる。このように人々は、バンスン・スムをよく活用し、日常生活に取り込んでいる。また、寺院の増築や工事する際には、近隣の人たちは手伝いに行く。当該地域のモンゴル人の95%は仏教信徒である。彼らはスムが建立された当初からスムに関心を寄せ、共に過ごしてきた。当該地域の人々は、ラマ僧を尊敬の念を込めて、「ママ」と呼ぶ。ほとんどの信徒は、寺院で転生ラマ僧に読経してもらい、家に招待して読経してもらう家はほぼない。また、若いラマ僧も「小ママ」（小さいラマ僧）と呼ばれる。ラマ僧について、『ホルチン風俗』は、次のように述べている。「ホルチンでは、ラマ僧の名前を呼ばない、ラマ僧の悪口を言わない、ラマ僧に目をむかない、ラマ僧にうそをつかない、などの禁忌がある」（フリルバートル、ウランチュムゲ 2012：194）

三大寺の場合、当地域の人たちは主にラマ僧に読経してもらい、寺院を参拝する。さらに観光地としても三大寺を活用している。寺院の集まりの日や宗教活動の日には、多くの人が集まってくる。ただし、三大寺では入場料が必要となるため、ほかの寺院に行く信徒も多い。三大寺では、ボヤン・バリレドーゴリッチ・ゲド（福縁寺）の住持であるラマ僧とダー・ラマ僧に読経してもらう信徒が多く、家に招いて読経してもらう家もある。この2人は年配のラマ僧で、信徒から篤く崇拝されている。一方、若いラマ僧に対しては、「修行が足りず、素養が低い。真のラマ僧とはいえない」という信徒の声もある。ただし、年配の信徒は彼らを「小ラマ」と呼んで熱心に支持している。

普段の日に、都市地域の大楽林寺を参拝するモンゴル人は非常に少ない。参拝は、特別な宗教活動の日に行うのが普通である。その理由について、信者たちは次のようにいう。「普段の日の寺院では、ラマ僧の姿がほとんど見られない。これでは、仏教の聖地と感じられない」、「法会のときには来るが、普段は家で仏を祀る」、「観光客が多く、漢人も多い。そうした雰囲気は好きじゃない」などの声である。大楽林寺では、3つの独立した読経室が設置され、一般の信徒は自分の希望により読経室を選ぶことができる。また、長年の施主者や知り合いの人は、住持に読経してもらうようである。

このように、地域によって信者の寺院とラマ僧に対する態度や要望は、異なるものとなっている。

(2) 宗教活動に対する認識

前述したようにバンスン・スムの宗教活動は、読経会を中心に行われている。読経会は、「仏に焼香・参拝し、祈願する」、「家族の幸福や健康と家畜の繁栄を祈る」などを目的とし行われている。このほか、スムのオポー祭祀儀礼も行われている。オポー信仰はモンゴル人が古くから信仰する民間信仰で、現在でもモンゴル人に信奉されている。そのため、スムの

オボー祭祀には、当該地域のモンゴル人は必ず参加するのである。このように、牧畜地区のモンゴル人は、寺院の宗教活動について熟知しているといえる。

三大寺と大楽林寺では、大規模な法会が行われている。寺院の法会の参加者は、次の4つに分けられる。①熱心な信徒で、仏教を熟知している。②中途から仏教信徒になり、仏教を勉強している。③病気にかかってから仏教活動に参加するようになり、仏教についてはまだよく知らない。④好奇心から参加している。このように、仏教の信徒の間でも、仏教についての認識は異なるものとなっている。

一方、三大寺と大楽林寺の中の漢文化の影響は老爺廟、財神廟、関帝廟、神仙廟で見られる。多くのモンゴル人はこれらの廟にも参拝し、信奉している。また、モンゴル人の民間信仰である火信仰も存在し、祭祀儀礼が行われている。こうしたことから、モンゴル人の信仰は多様化・多元化しているといえるだろう。

(3) 供え物に対する意識

モンゴル人は宗教行事に参加する際、仏に供物を供えるだけでなく、ラマ僧にも供えをする習慣がある。パンスン・スムでは、仏殿の祭壇に白い食べ物がよく見られる。主にホロード（チーズ）とバターである。これらは牧民の自家製である。ミンガンジョラ・ホロルのときには、多くのモンゴル人がバターを持参し、ジョラに入れて捧げるのである。また、ゲゲーン・ママに読経してもらう際には、ハタ・白い食べ物（ホロード、バター、モンゴル・アム）、菓子を捧げることが多い。また、お金を捧げる人も少なくない。夏の時期、地元の牧民は自家製の白い食べ物を寺院に捧げる。さらに、スムでチャブをつくり、功德を行うモンゴル人も絶えない。スムでチャブをつくり、ラマ僧と参拝者に食べてもらうことは、功德を行うことになる。このほか、家畜の福としてヒツジを捧げる牧民もいる。モンゴル人はヒツジ肉を儀礼食とし、祭礼でよく用いる。スムに捧げる際は、生きているヒツジを捧げるのである。

三大寺の場合では、住持とダー・ラマに読経してもらう際に、ハタと礼としてのお金はよく見られる。一方、白い食べ物は見られない。仏殿の祭壇にも、白い食べ物はない。ただし、法会のとき、ラマ僧たちに白い食べ物（ホロード・バター・モンゴル・アム・生ミルク）を寄付することはある。一方、大楽林寺では、仏への捧げものやラマ僧に対する礼は、すべてお金である。また、手作りのお菓子を仏に捧げる人もいる。この寺院に来るのは、主に都市の住民である。そのため、自家製の白い食べ物はなく、店から買ったものを加工したものである。これらは、仏教行事には使っていないということである。しかし、寺院で行われるモンゴル人の火の祭祀では、白い食べ物が供物として火に捧げられるのである。このような供え物から見ても、信者の地域性と世俗化がわかる。

(4) ホルチン・モンゴル人の仏教信仰の変遷

以上、信者の仏教に対する認識を3点から考察した。

牧畜地区の牧民信者は、バンスン・スムに関心をもち、よく寺院を活用している。半農半牧地域の三大寺と都市地域の大楽林寺は、共に観光地である。漢文化の影響で生じた民間信仰の存在から、寺院がよく活用されているとはいえない状況である。信者は家で仏を祀るようになった。また、ラマ僧に対する態度を見ると、3つの地域の信者は転生ラマ僧や住持、ダー・ラマ僧などを崇拜しているようである。一方、若いラマ僧に対する信頼は十分ではない状況である。

寺院の宗教活動を見ると、バンスン・スムは仏教とモンゴル人の民間信仰を融合した特徴をもっている。牧民のほとんどはその熱心な信者で、仏教行事をよく知っているといえる。また、三大寺の宗教活動は世俗化し、信者が少なくなる反面、観光客が多くなっているのが現実である。その中でも、大楽林寺の宗教活動が最も簡素化、世俗化されている。それと共に、モンゴル人の信仰も世俗化している。さらに、漢文化の影響により、信者の仏教信仰は多様化・多元化されている。

仏教行事に用いる供物とラマ僧への捧げ物を見ると、牧畜地区のモンゴル人は、伝統の儀礼食をよく用いている。それに対し、半農半牧地域では、牧民の自家製である白い食べ物をラマ僧に供えることがある。さらに、都市地域では、モンゴル人の儀礼食を用いることはほとんどなくなっている。このように、それぞれの文化により、仏教信仰の地域性が現れている。

現代ホルチン・モンゴル社会では、再活性化されたチベット仏教寺院の宗教活動は簡素化され、世俗化されてきた。また、漢文化により寺院は変化している。ホルチン・モンゴル人の仏教の信仰は、単純で熱心な信仰から、信仰の世俗化が進み、さらに仏教、信仰の多様化・多元化が生じたといえるだろう。

第3節 今後の課題

内モンゴルにおけるチベット仏教の研究は宗教学、歴史学、建築学、文化人類学、社会学などのさまざまな研究分野で研究成果が出されている。本論文では、内モンゴルの東部地域に位置するホルチン地方のチベット仏教の再興を研究対象にして、仏教民俗学の視点から3つのチベット仏教寺院に調査研究を行った。そして、復興した後の寺院のラマ僧、建築、宗教活動、寺院の運営など中心に調査し考察した。その中では、寺院の宗教活動の実態を明らかにした。また、寺院のラマ僧と参拝者に対する聞き取り調査を実施したものの、仏教と深く関連する民衆の日常生活に対する調査は不十分であった。今後は、一般民衆と寺院、ラマ僧との関係が研究課題になると考えている。また、本論文で明らかにした現在のチベット仏教寺院に存在する問題点についての調査を引き続き行い、その解決を目指していきたい。特にラマ僧の教育問題は、大きな課題として研究する必要があると考えている。

参考文献・資料

(日本語文献)

アジャ・ロサン・トゥプテン編馬場裕之(訳)

2017『アジャ・リンポチェ回想録』集広舎

池尻陽子

2012『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

石田弓

2000「火のある風景描画法を「読む」ためのヒント (I) —火のもつ象徴的意味について」徳島大学総合科学部・人間科学研究第8巻 pp.35-54

伊藤唯真

1986『仏教民俗学大系6 仏教年中行事』名著出版

梅棹忠夫

1974『文明の生態史観』中公文庫

1990『梅棹忠夫著作集』第2巻『モンゴル研究』中央公論社

1991『回想のモンゴル』中央公論社

王桂蘭

2012『中国内モンゴルにおける生業変化に伴う文化変容』岡山大学大学院社会文化科学研究科提出博士論文

大岩昭之

2005『チベット寺院・建築巡礼』東京堂出版

沖本克己

2010『中国文化としての仏教』佼成出版社

嘉木揚凱朝

2002『モンゴル仏教の研究』法蔵館

川田進

2014「毛沢東から胡錦濤時期における中国共産党の宗教政策とチベット政策」

『Memoirs of the Osaka Institute of Technology』Vol.59, No.1(2014) pp.25~54

関東都督府陸軍部編

1915『東蒙古』兵林館印刷工場

木村理子

2007『モンゴルの仮面舞儀礼チャム 伝統文化の継承と創造の現場から』風響社

暁剛、池上彰英

2015「近現代における内モンゴル東部地域の農業変遷—遊牧による牧畜業から定住放牧と耕種農業に至る過程—」明治大学農学部研究報告第64巻第3号 pp.67-86

熊晋

2013「現代中国藏伝仏教の復興にみられた若年層の役割」『北海道大学大学院文学研究科
研究論集』第13号 pp.495-510

根敦阿斯尔

2011「ラマ教寺院の年中行事—内モンゴル大召寺のマニ法会を対象に—」比較民俗研究
25号 pp.152-163

2014「チベット仏教寺院における仮面芸能（チャム）の比較研究—内モンゴル大召寺を
中心に—」『年報 非文字資料研究』10号 pp.383-407

小長谷有紀

2005『世界の食文化③モンゴル』農山漁村文化協会

黄強

1999「中国東北部の民間におけるシャーマニズム—黒竜江省双城地区の「大神」と呼ば
れるシャーマンを中心として—」国際関係学部紀要(23) pp.39-57

五來重

1967『仏教と民俗—仏教民俗学入門』角川書店

佐々木宏幹

2012『生活仏教の民俗誌』春秋社

佐藤長

1983「第三代ダライラマとアルタンハンの會見について」『東洋史研究』42(3)
pp.469-499

佐野賢治

1988「十三塚と十三オボー—比較民俗学上の一視点」『日本民俗の伝統と創造』弘文堂
pp.281-306

1998「比較民俗研究の一視角—固有信仰論から民族宗教論へ—」『日中文化研究』勉城出
版 pp.56-66

サラングレル（編）児玉香菜子（訳）

2017「モンゴルの祭祀儀礼における馬乳酒」『千葉大学ユーラシア言語文化論集』19
pp.19-27

サラングワ

2019『ブォ・シャーマニズムの現在—内モンゴル・ホルチン地方の新地平』牧歌舎

周星

2018「民間信仰と文化遺産」『文明21』第41号 pp.49-66

鈴木仁麗

2012『満洲国と内モンゴル』明石書店

斯日古楞

2013「中国・内モンゴル自治区におけるモンゴル人の多様性について—内モンゴル東部

の「農耕モンゴル人」を事例として」 『千葉大学人文社会科学研究』第 27 号
pp.102-125

司玉潔

2014「内モンゴル牧畜地域における生態保護政策とその影響に関する一考察—通遼市ジャロード旗ゲルチョロー・ソムを事例として—」愛知県立大学大学院国際文化研究科論集第 15 号 pp.175-201

関口泰由

2004「中国共産党政権下における宗教—宗教政策を中心として—」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』No.5 pp.68-78

覃光広（編） 王汝瀾（訳）

2012『中国少数民族の信仰と習俗』第一書房

D・スネルグローヴ、H・リチャードソン

2011『チベット仏教史』奥山直司（訳） 春秋社

趙芙蓉

2014「シャマンとして生きる—中国内モンゴルのホルチン・シャマニズムの再活の事例より」学位論文京都大学

塚瀬進

2007『満洲国「民族協和」の実像』吉川弘文館

戸川安章

1992『仏教民俗学大系 7 寺と地域社会』名著出版

鳥居きみ子

1927『土俗学上より観たる蒙古』大鏡閣

中見立夫

2013『「満蒙問題」の歴史的構図』東京大学出版会

長尾雅人

1987『蒙古ラマ廟記』中公文庫

1992『蒙古学問時』中央公論社

ナムジリン・ボルド

2015「現代内モンゴルにおける新活仏の認定」『内モンゴルを知るための 60 章』明石書店 pp.74-79

娜仁格日勒

2010「現代モンゴル民俗における火の機能及び文化象徴—日本との共通性から—」『比較民俗研究』第 24 号 pp.229-237

ナランゲレル

2006「トゥレシについての—考察—文化人類学からのアプローチ」『モンゴル研究』第 23 号 pp.17-24

ナランビリゲ

2010『モンゴル族のオボー祭祀—内モンゴル・オトク前旗の事例にみる民族帰属意識・文化継続・現代化—』学位論文 神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科

二階堂善弘

2014「関帝信仰と周倉」『関西大学東西学術研究所紀要』(47) pp.71-85

ネメフジャルガル

2015「内モンゴルに遊牧民はいるのか？」『内モンゴルを知るための 60 章』明石書店 pp.42-47

白莉莉

2009「オボーと十三塚信仰の比較考察：石堆信仰としての類似点から」『比較民俗研究』23号 pp.95-119

2013『モンゴル族のオボー信仰の持続と変遷—内モンゴル・オトク地域の事例を中心に—』学位論文 神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科

2015「ラマ廟の社会的機能：宗教に関する聞き取り調査の活用」『国立民族学博物館調報告』130巻 pp.80-110

橋本光宝

1942『蒙古のラマ教』仏教公論社

広川佐保

1997「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」『日本モンゴル学会紀要』第28号

ブリンバト

2004「モンゴルの祭祀と儀礼食」國学院大学日本文化研究所『東アジアにみる食とこころ—中国・台湾・モンゴル・韓国・日本』おうふう

仏教民俗学大系編集委員会

1993『仏教民俗学大系 1 仏教民俗学の諸問題』名著出版

ポヤント

2015『内モンゴルから見た中国現代史』集広舎

ボルジギン・セルゲレン

2002「満州国の東部内モンゴル統治」『本郷法政 紀要』11 pp.73-114.

ボルジギン・フスレ

2006「内モンゴルにおける土地改革の変遷について（1946~49年）—「土地改革」の展開を中心に—」『学苑』No.791 pp.24~43

ボルジギン・ブレンサイン

2003『近現代におけるモンゴル族農耕村落社会の形成』, 風間書房

ボルジギン・ブレンサイン、赤坂恒明

2015『内モンゴルを知るための 60 章』明石書店

M.エルデニバートル

「モンゴルにおける仏教再興と最古の現存仏教寺院」 pp.54-71

満鉄社員会業書第 41 輯

1940『満洲宗教誌』満鉄社員会

宮脇淳子

2002『モンゴルの歴史』刀水書房

モンゴル研究所編

2007『近現代内モンゴル東部の変容』創生社

楊海英

2004「都市化過程における民族文化と自然環境の変化」『横浜国際社会科学研究所』第 11 号
3 号 pp.25-37

2009『墓標なき草原』（上、下）岩波書店

2013『中国とモンゴルのはざままでウランフー実らなかった民族自決の夢』岩波書店

楊海英 曇廣

2006『内モンゴル自治区フフホト市シレート・ジョー寺の古文書』風響社

吉田順一

2007「近現代内モンゴル東部とその地域文化」モンゴル研究所編『近現代内モンゴル東部
の変容』雄山閣 pp.3~20

リンチン

2017「「文化大革命」期間における内モンゴルの牧畜業の実態の検討」『日本とモンゴル』
第 51 巻第 2 号（134 号）

2016「内モンゴルの民族活動における「撥乱反正」の検討」『当代内蒙古社会经济文化变
迁研究』

刘景嵐

2007「内モンゴル東部地域におけるラマ教の影響と改革」『眞宗総合研究所研究紀要』(26)

Renqin

2009「内モンゴルにおける「四清運動」をめぐって」『相関社会科学』第 19 号 pp.89~106

若松寛

1973「蒙古ラマ教史上の二人の弘法者：ネイチートインとザヤーパンディタ」『史林=THE
SHIRIN or the JOURNAL OF HISTORY』56(1) pp.71-98

英荀

2014「満州国時代の宗教政策の研究—内モンゴル東部地域におけるラマ教を中心に—」
神奈川大学歴史民俗資料科学研究科 修士論文

(モンゴル語文献)

E・ユック、ア・トメン (訳)

- 2003『蒙古見聞録』内モンゴル人民出版社
カンデル
- 2011「カンジュル廟の復興と現代社会的機能」内モンゴル大学 修士論文
シャ・ビレ主編
- 2010『蒙古文化史』(上、下)民族出版社
テムルホイグ、フレリシャ
- 2018『ジャロード民俗』内モンゴル科学技術出版社
チェ・ブヘデリゲル
- 2012『ハイリ・ハリー』内モンゴル人民出版社
バ・ソヘ
- 2010『アンダイ之郷：フレー旗の歴史文化概要』内モンゴル文化出版社
バヤンサン
- 2008『蒙古の仏教』(上、下)内モンゴル人民出版社
フリルバートル、ウランチムゲ
- 2012『ホルチン風俗』内モンゴル人民出版社
フリルシャ
- 2015『フレー仏教史論』(内部資料)内モンゴル文化出版社
ブリンテグスラ
- 2017『モンゴル民俗百科事典・精神巻』内モンゴル科学技術出版社
ホリチャ、チョウメイ
- 2018『ホルチン・モンゴル史略』内モンゴル教育出版社
モンゴル学百科事典編集委員会
- 2007『モンゴル学百科事典・宗教巻』内モンゴル人民出版社
- (中国語文献)
- 宝貴貞
- 2008『近現代蒙古族宗教信仰の演変』中央民族大学出版社
德勒格
- 1998『内蒙古喇嘛教史』内モンゴル人民出版社
德勒格、乌云高娃
- 2004『内蒙古喇嘛教近現代史』遠方出版社
都瓦薩
- 2001『扎魯特旗志』方志出版社
哈斯朝魯
- 2009「庫倫旗現有寺廟歷史沿革与現状調査」内蒙古民族大学学報第 35 卷第 3 期
pp.16-22

嘉木揚凱朝

2009『中国蒙古族地区仏教文化』民族出版社

加央平措

2010「关帝信仰在藏传佛教文化圈演化成格萨尔崇拜的文化现象解剖」中央民族大学学位论文

内蒙古自治区統計局

2012『内蒙古統計年鑑』中国統計出版社

内蒙古自治区地図製印院

2016『中国分省系列地図冊中国—内蒙古』中国地図出版社

喬吉

1994『内蒙古寺廟』内モンゴル人民出版社

喬吉、孫利中

2013『内蒙古寺廟』内モンゴル人民出版社

蘇魯格

1999『簡明内蒙古仏教史』内モンゴル文化出版社

泰亦赤兀惕・滿昌

2004『蒙古族通史』（第4冊）遼寧民族出版社

唐吉思

2007『藏伝仏教与蒙古族文化』遼寧民族出版社

2010『蒙古族仏教文化調査研究』遼寧民族出版社

札奇斯欽

1987『蒙古文化與社會』臺灣商務印書館

張羽新

1988『清政府と喇嘛教』西藏人民出版社

陳華文

2017「衰落与復興：黄大仙信仰歷程—以金華黄大仙信仰演變為例」『民俗研究』第3期

釋妙舟

2009『蒙藏仏教史』広陵書社

ホルチャ

2009『清代内蒙古地区寺院經濟研究』遼寧民族出版社

2013『清代蒙古寺廟管理体制研究』遼寧民族出版社

2019『近代内蒙古社会变革中的藏伝仏教』遼寧民族出版社

ワルター・ハイシツヒ、耿昇（訳）

1989『西藏と蒙古の宗教』天津古籍出版社

参考資料

『モンゴル・シネ・セトグール』（蒙古新報）日本東京財団法人東洋文庫図書館に所蔵
1937~1938年

『盛京時報』（奉天、盛京時報社）日本東京財団法人東洋文庫図書館に所蔵 1938~1940年

『フフ・トグ』（青旗）大阪大学図書館に所蔵 1941~1944年

外務省外交史料館、防衛省防衛研究所の一次史料

1935「対内蒙施策進度概見表」中央-戦争指導重要国策文書-659 防衛省防衛研究所

1938「対蒙政策に関する件」参考資料関係雑件 第六巻 外務省外交史料館

1938本多光太郎「蒙古方面喇嘛教指導工作要員派遣の件」防衛省防衛研究所

1938「対蒙政策要綱」企画委員会書記局 外務省外交史料館

1940 戌集団参謀長「トガソト」日本及び満州旅行の件」防衛省防衛研究所

1940「満洲国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」「陸満機密大日記 第7冊防衛省防衛研究所

1940「喇嘛教徒の見学に関する件」「陸支普大日記第16号」防衛省防衛研究所

1940「喇嘛教沿革買上の件」参謀本部-大日記 防衛省防衛研究所

1941「蒙古喇嘛教二関スル観察」『蒙古喇嘛教とその対策意見』防衛省防衛研究所

1941「喇嘛教ノ蒙古民族ニ及ホセル利害得失」『蒙古喇嘛教とその対策意見』防衛省防衛研究所

1941「史實ニ觀ル蒙古ト喇嘛教トノ関係」『蒙古喇嘛教とその対策意見』防衛省防衛研究所

1941「喇嘛教ノ四聖ニ就イテ」『蒙古喇嘛教とその対策意見』防衛省防衛研究所

1941「喇嘛教指導方針」『蒙古喇嘛教とその対策意見』防衛省防衛研究所

参考ウェブサイト

内モンゴル自治区人民政府サイト <http://www.nmg.gov.cn/>

通遼市人民政府サイト <http://www.tongliao.gov.cn/>