

【研究ノート】

新疆オイラド・モンゴル社会における 活仏信仰の位置づけ

—シャリワン・ゲゲンの仏教寺院の事例から—

ナムジャウ

総合研究大学院大学 文化科学研究科 地域文化学専攻

要 旨

本研究は今日の新疆オイラド・モンゴル社会における活仏信仰の位置づけを解明しようとするものであり、主に仏教寺院における事例を中心に検討している。そこでは、まずオイラド・モンゴルが活仏思想を受け入れた背景を概観し、今日のオワート寺における事例を取り上げてシャリワン・ゲゲンの当寺院における地位を確認した。さらに、ホボクサイルの他の寺院を視野に入れて今日の仏教寺院におけるシャリワン・ゲゲンの位置づけを諸仏像と座の配置や社会経済的貢献度から考察した。シャリワン・ゲゲンはチベット仏教界の伝統に沿って、各寺院に活仏として崇拝されていると同時に、各寺院の社会的、経済的基盤が再構築される過程に欠かせない要素として新たな意味で位置づけられていることがわかる。そのため各寺院は、シャリワン・ゲゲンとの関連や各寺院に占めるシャリワン・ゲゲンの地位を積極的に強調する傾向が強くなってきている。シャリワン・ゲゲン14世は、ホボクサイルに限らず、新疆各地域の仏教寺院とも深い関係を持つことを考えると、オワート寺及び他のホボクサイルの各寺院に見られるシャリワン・ゲゲンの位置づけが、今日の新疆オイラド・モンゴル社会の寺院における活仏信仰の再興を反映するものであるということが出来る。

キーワード：新疆オイラド・モンゴル、活仏、シャリワン・ゲゲン、仏教寺院

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 1. はじめに | 3.1 諸仏像と座の配置 |
| 2. オイラド・モンゴル社会における活仏思想の受容 | 3.2 供物と金銭の分配 |
| 2.1 活仏思想が受容された背景 | 4. 今日の仏教寺院におけるシャリワン・ゲゲンの位置づけ |
| 2.2 シャリワン・ゲゲンの系統 | 4.1 仏の化身 |
| 3. オワート寺におけるシャリワン・ゲゲンの宗教的権威 | 4.2 社会的、経済的な基盤への貢献 |
| | 5. おわりに |

1. はじめに

オイラド・モンゴルは中国内蒙古自治区やモンゴル国にある各モンゴル系諸部族と異なるグループ出身の人々である。現在彼らは主に中国の新疆ウイグル自治区、青海省、甘粛省、内モンゴルのアラシャ盟、モンゴル国のオブス県、ホブト県、ロシアのカムイク共和国、キルギズスタンの一部の地域等に分散している。筆者はこれまで漢族やイスラーム教徒が多数を占める中国の新疆において、マイノリティのオイラド・モンゴル社会における宗教指導者シャリワン・ゲゲン14世について検討してきた。そこでは、シャリワン・ゲゲン14世の人びとに向けた訓話（ナムジャウ 2015: 97-117）やシャリワン・ゲゲン14世の円寂後の新疆オイラド・モンゴル社会の動態（ナムジャウ 2016: 117-137）に焦点を当てた。それによって、1980年代以降、中国の民族政策の緩和に伴って見られた各民族の文化復興や民族アイデンティティの高揚などの潮流の中、シャリワン・ゲゲン14世は単なる宗教指導者から新疆オイラド・モンゴルの民族指導者へと移行してきたことを解明した。しかし、宗教実践の中心である寺院で、シャリワン・ゲゲンに対して今日どのような位置づけがなされているのかに関しては記述してこなかった。

本稿の目的は新疆オイラド・モンゴル社会の仏教寺院におけるシャリワン・ゲゲンの位置づけを解明することである。そのために、まずは、活仏思想の誕生と普及に関して検討した上で、

当時の国際情勢（中央アジア、北アジア、チベット）を視野にいれながらオイラド・モンゴル社会の活仏思想の受容過程を概観する。つぎに、シャリワン・ゲゲンの出身地であるホボクサイルのオワート寺（Ovatyin Küraa）を中心に、寺院におけるシャリワン・ゲゲンの地位を考察する。さいごに、ホボクサイルの各寺院を視野にいれながら仏教寺院における今日のシャリワン・ゲゲンの位置づけを考察する。なお、本稿で扱う主なデータは2016年のはじめに新疆ホボクサイル・モンゴル自治県オワート寺で実施した調査による¹⁾。

2. オイラド・モンゴル社会における活仏思想の受容

2.1 活仏思想が受容された背景

チベット仏教界では、高僧は仏や菩薩の化身であると一般に信じられており、チベット仏教を信仰する各地域には、高僧を示す様々な用語が見られる。例えば、モンゴルでは「フトグド、フビルガン、ゲゲン」、チベットでは「トゥルク、リンポチュェ」、中国では「活仏（活佛）」などと呼ばれる。こうした各地域の高僧を示す用語の意味は、歴史的な背景や言語のニュアンスの違いにより必ずしも一致しているとは言いがたいが、本稿ではそれに関しては検討しない。ここでは、便宜的に日本語で一般的な活仏という用語を用いることにする。一般に活仏は自分の人生を左右でき、来世の行方が分かると信じられている。

そのような活仏が他界すると、活仏の生前の予言や暗示などに基づいて生まれ代わりとする転生者を探し出す。候補者とされる霊童に前世の什器を弁別させ、降神詢問²⁾ という方法によって前世の記憶を確認し、数人の活仏候補を認定する。さいごに、金瓶掣鑿³⁾ の儀礼によって政府に公認されて名号を受け⁴⁾、その活仏の生前の財産や地位などが継承され、厳密な英才教育によって優れた指導者として育成する。これが転生活仏制度である（嘉木揚 2001: 146-115）。

活仏制度は14世紀中後期にチベット仏教カギュ派と呼ばれる宗派のうちのカルマ派という支派によってはじめられたと言われている（山口 1988: 129-134）。それは後に他の宗派にも伝承されたが、ツォンカパを開祖とするゲルク派が最も代表的である。ツォンカパは宗教改革者であり、僧侶の肉食や妻帯の禁止などの制度を導入した。その結果、従来からあった高僧の世襲による僧位継承が難しくなり、活仏思想を利用しはじめた（矢崎 1961: 65-75）。モンゴルのチベット仏教界において歴史上重要な転機となったのは、1578年にトゥメド部長アルタン・ハーンとゲルク派の開祖ツォンカパの弟子の化身とされる高僧ソナムギャムツォとの会見であった。この会見によってアルタン・ハーンはソナムギャムツォにダライ・ラマの称号を捧げ、また、モンゴルでの寺院の建設、仏像や経典の招来及び経典の翻訳を約束し、チベット仏教のモンゴルへの伝播を正式に認めた。それから、おそらく30年後の1610年代にオイラドはハルハ経由でチベット仏教を受け入れ信仰しはじめた（若松 1966）。

1620～30年代に入ると、チベット内部の各宗派間の権力闘争に際してモンゴル側の軍事的介入が見られるようになっていく⁵⁾。1637年にゲルク派の指導者ダライ・ラマ5世の依頼を受け、ホシュド部（Qoshud Aimay）ゲーシ・ハーン（Güüshi Qaan）は四オイラド連合軍を率いて青海遠征を行い、ゲルク派の敵を平定し、1642年にチベッ

ト全域を統一する（佐藤 1957: 103-126）。ゲルク派ダライ・ラマはチベット仏教界の最高指導者となり、ダライ・ラマの政教政権がはじまった。ダライ・ラマの政教政権の設立につれて、モンゴル諸部とチベットと清朝との間で「仏教政治」思想という外交上の土台が形成され、「仏教政治」思想が相互の関係を左右する要素となっていた（石濱 2001: 201-225）。このような形勢の中、チベットでパンチェン・ラマ系統、モンゴルではジェブツンダンバ・フトグド系統、ジャンジャ・フトグド系統などの大活仏が誕生し、各地域の地方レベルでも数多くのローカル活仏が誕生してきた。これには活仏が仏の化身であるというチベット仏教界に特有の思想が広まったことや清朝の勢力が拡大するのに伴ってダライ・ラマの影響力を防ぐという意図も関与した。

モンゴルやオイラド地域における活仏の政治的な影響力を見ると、活仏はチベットのような政治トップではなかったが、一般に貴族の家系によって認定され、シェビナル（Shebinar）という賦役の領民を所有し（萩原 2001: 100-127, 647-646）、また官職体制を完備した上で、政治上の影響力も大きかった（岡 2001: 95-108）。こうした活仏の政治体制の痕跡として、今日の新疆オイラド・モンゴル世界では、ザヤパンディタ・シェビナル⁶⁾、シャリワン・ゲゲンのシェビナルという人びとが見られる。次節では、シャリワン・ゲゲン系統の活仏に関して述べることにする。

2.2 シャリワン・ゲゲンの系統

チベット仏教の活仏であるシャリワン・ゲゲンは、今日の新疆オイラド・モンゴル社会において特に名高い活仏である。ここでは、その系統を遡り、オイラド・モンゴルとの関係について述べる。周知の通りシャリワン・ゲゲン14世は2014年10月17日に円寂し、現在は15世の認定に関するプロセスが進んでいる。シャリワン・ゲゲン14世は1980年代末期から円寂するまで新疆ウイグル自治区仏教協会会長、そして1990年

代に入って中国政治協商会議議員、新疆ウイグル自治区政治協商会議委員など中国政府により承認された官職を務めてきた。

シャリワン・ゲゲン (Shalivan Gegen) 系統の誕生は彼の名と関連する。シャリ (Shali) とはチベットの地名で、ワ (Va) はチベット語で出自を示す助詞で、これらをあわせたシャリワはシャリ地の人という意味である⁷⁾。歴史文献の中では、漢字で「夏立瓦、夏律瓦」等と表記されているが、新疆オイラド・モンゴル世界では一般にシャリワン・ゲゲンと呼ばれてきた。

Batubayaarによると、チベットのシャリ地域にはシャリ寺があった。1320年にシャリ地において万戸長の地位にあったチベット人、ラハバルザルサンは、チベット人僧侶ブイドン・リンチンローワに要請して、シャリ寺座主に任命したという。この時期、歴代シャリ寺座主は師弟継承制であった。後にブイドン・リンチンローワの5代目の弟子にあたるレグバジルツォンは、ツォンカパが1409年に建立したゲルク派の本山であるガンデン寺のゲスグブ⁸⁾に就任し、ツォンカパ大師、初代パンチェン・ラマと初代ダライ・ラマに続いて4代目のガンデン寺座主を務めた。そして、レグバジルツォンが円寂すると、彼の転生者とされるトブドンニメグリーウが7代目のシャリワン・ゲゲンに認定された。ここからシャリワン・ゲゲンの転生制度が正式に誕生した。また、ブイドン・リンチンローワをはじめとする歴代シャリ寺座主に対して、1世から5世までのシャリワン・ゲゲンの名が遡って付与された。シャリワン・ゲゲン7世のとき、彼は青海のセルクス寺⁹⁾におけるツンプ・ゲゲン¹⁰⁾の要請を受け、セルクス寺にきて、その後10世まで活躍する (Batubayaar 2011: 159-169)。

1630年代にアルタイ山脈の周辺からイジル河畔へ移住したトルグド部は、1771年にかつてジュンガル帝国があった土地へ帰還した後、次第にセルクス寺をはじめとする青海の多くの寺院と檀家関係を結んでいった。そうした中、1810年

代になってチベット人のシャリワン・ゲゲン11世は、このジュンガルの土地に築かれたトルグド世界で布教活動を行うようになり、1856年にエルインハブルガ (烏蘇市) で円寂する。転生者であるシャリワン・ゲゲン12世はホボクサイルのオイラド・モンゴルの親王の家系から生まれ、その後、シャリワン・ゲゲン13世や14世もホボクサイルのオイラド・モンゴルから生まれた。表1にここまで記したシャリワン・ゲゲンの由来と系統を示すが、このようにシャリワン・ゲゲン系統と今日の新疆オイラド・モンゴル世界は200年近くの繋がりがある。

こうした200年近くの歴史で、シャリワン・ゲゲンは特に彼の出身地であるホボクサイルにおいてラブラン寺という個人の寺院を有する他、ホボクサイルの各寺院を含む宗教関連の最高責任者として活躍してきた。また、清朝及び中華民国の時期には、ホボクサイルにおいて「ゲゲンのシェビナル」というソム (佐領)¹¹⁾にあたる領民を所有し、シェウナルや僧侶から構成する、シャリワン・ゲゲンの家畜や財産などを管理する官職体制が整備されていた (図1)。

このように形成された分厚い活仏文化は、1949年に中華人民共和国が成立し、特に1958年にはじまった集団化政策によって崩壊したのである。集団化及び文革の時期におけるシャリワン・ゲゲン14世の動向は不明のところが多い。この時期に中国政府はチベット仏教界の大活仏を共産党の長老たちの子女と強制的に結婚させて、彼らに対するコントロールを強化しようとしていたという (岡田 2015: 468-469)。シャリワン・ゲゲン14世も2度結婚し、4人の子供が生まれている。1980年代のはじめになって中国の宗教政策が次第に緩和されると、宗教や文化復興の潮流が見られるようになるが、シャリワン・ゲゲン14世は新疆オイラド・モンゴルの宗教や文化復興を指導する位置につく。これに関しては、前述のように筆者はシャリワン・ゲゲン14世の人びとに向けた訓話とシャリワン・ゲゲン

表1 歴代シャリワン・ゲゲンの僧名及び座所

シャリワン・ゲゲン	僧名	座所 (所在地)	民族の出自
1世	ブイドン・リンチンローワ	シャリ寺 (チベット)	チベット人
2世	ブイドン・ジョバ	シャリ寺 (チベット)	チベット人
3世	カンブ・カル	シャリ寺 (チベット)	チベット人
4世	ウバ・カル	シャリ寺 (チベット)	チベット人
5世	サングワドルジシヨノ	シャリ寺 (チベット)	チベット人
6世	レグバジルツォン	シャリ寺、ガンデン寺 (チベット)	チベット人
7世	トブドンニメゲリーウ	ガンデン寺 (チベット)、セルクス寺 (青海)	チベット人
8世	ロブツンバルダン	セルクス寺 (青海)	チベット人
9世	アワンゲリグジャルツン	セルクス寺 (青海)	チベット人
10世	ジャムヤンラブンジャルツン	セルクス寺 (青海)	チベット人
11世	ロブツンラフバジャルツン	セルクス寺 (青海)	チベット人
12世	ロブツンモルムダズニム	セルクス寺 (青海)、「六ソムの旗」寺 (新疆)	オイラド・モンゴル人
13世	シャムヤントブドンジャムツ	オワート寺 (新疆)	オイラド・モンゴル人
14世	ガルツントブドンペルレジャムツ	オワート寺 (新疆)	オイラド・モンゴル人

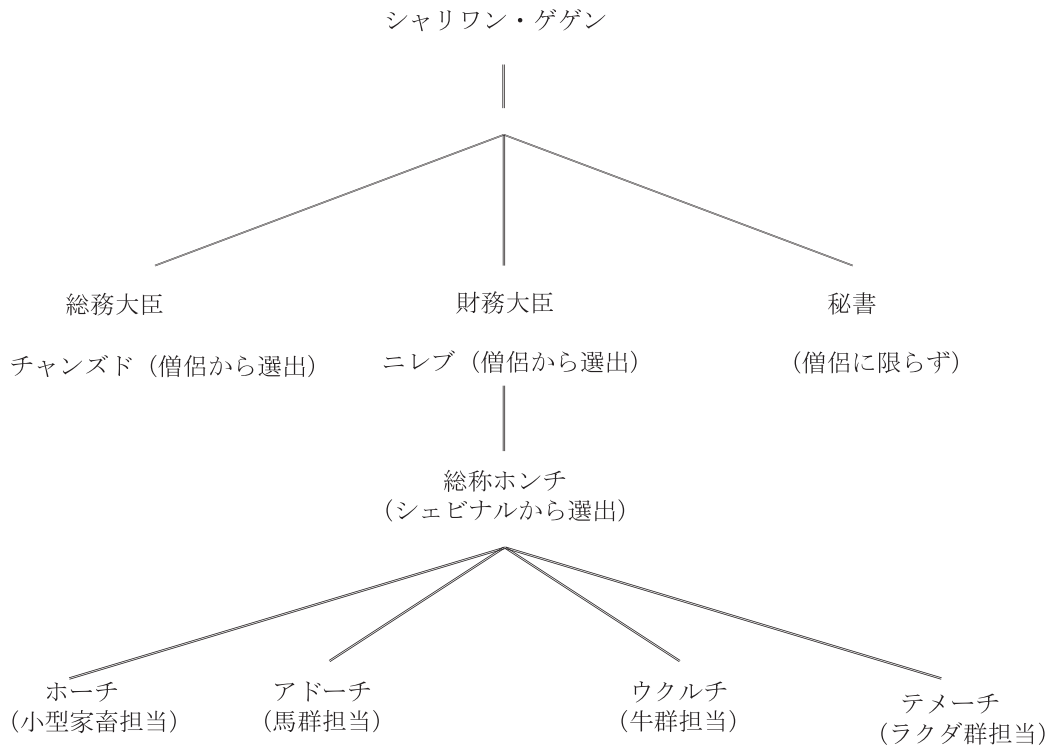


図1 シャリワン・ゲゲンの官職体制

14世の円寂後の現地社会の動態に焦点を当てて検討してきた。

3. オワート寺におけるシャリワン・ゲゲンの宗教的権威

オワート寺 (Ovatyin Küraa、あるいはOngyin Qoshuunnii Küraa、王の旗寺) は新疆ホボクサイル・モンゴル自治県の政府所在地ホボクサイル鎮に位置する。当寺院は清朝の基本行政組織にあたる旧「王の旗」に所属し、当寺院の主な参拝者は旧「王の旗」民 (Ongyin Qoshuunnii Irgin) の後裔である。当寺院は1983年に旧寺院の跡地にD堂¹²⁾を再建し、同年10月に運営が始まった。その後、1990年代に入って人びとの信仰が次第に復興し、参拝者の人数が増えてくると、より広い本堂が必要とされ2002年に新しいA堂¹³⁾が建設されている。A堂は南に向いており、面積は36柱 (260平方メートル) である¹⁴⁾。現在、当寺院には13人の僧侶が所属する。

シャリワン・ゲゲンの影響が隅々に見られることは、今日のオワート寺のA堂における諸仏

像の配置や座の配置などから明らかになる。

3.1 像と座の配置

図2にA堂における諸仏の配置などを示す。A堂内には、銅や銀製の仏像、小麦粉製のドルマ (仏像)、タンカ (仏画の掛け軸) と写真などが置かれている。その中で、タンカは壁に掛けられており、銅や銀製の仏像、ドルムや仏の写真と経典が合計7つのテーブルに置かれている。タンカの配置について、壁の頭文字をとりKと略し、K1 (K1.1 ~ K1.11) とK2 (K2.1 ~ K2.3) という記号で示す。テーブルに置かれている仏像の配置については、テーブルのTと略し、T1 ~ T7 という記号で示す。

K1における11のタンカの構成を見ると、中央に釈迦像 (K1.6) が掛けられ、釈迦像の西側に白ターラー菩薩像 (K1.5)、ツェブグメド像 (K1.4)、チュジウ・ジャンガランジグ像 (K1.3)、薬師如来像 (K1.2)、ジャンガランジ像 (K1.1) が掛けられている。釈迦像の東側に文殊菩薩像 (K1.7)、大黒天像 (K1.8)、大黒天像 (K1.9)、

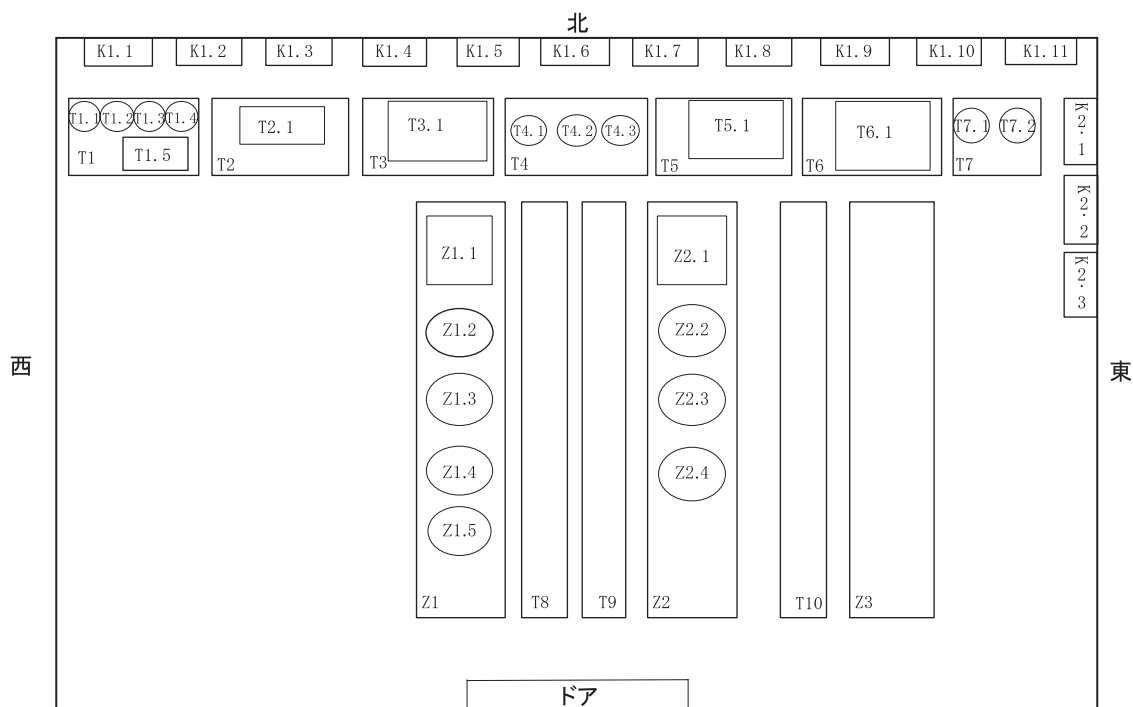


図2 A堂内の配置

ヤンブラグ像 (K1.10)、天母像 (K1.11) が掛けられている。K2における3つのタンカの構成を見ると、セテル神像 (K2.1)、ガーデン神像 (K2.2)、釈迦仏足跡の絵 (K2.3) が配されている¹⁵⁾。

次にテーブルに置かれた仏像の詳細を見てみたい。T1に西から東の順に弥勒像 (T1.1)、釈迦像 (T1.2)、寺院の主尊像 (T1.3)、釈迦像 (T1.4) の銅製仏像が置かれ、手前にドルマ (T1.5) が置かれる¹⁶⁾。T2にシャリワン・ゲゲン14世個人のタンカ (T2.1) が置かれ、T3に大蔵経典 (T3.1) が置かれる。T4にシャリワン・ゲゲン14世の写真 (T4.2) が中央に、そして西のガラスケースの中にシャリワン・ゲゲン14世の銀製骨箱 (T4.1)、東にパンチェン・ラマ10世の写真 (T4.3) がそれぞれ置かれる。T5に大蔵経典 (T5.1) が置かれ、その上にシャリワン・ゲゲン14世の遺物 (帽子など) がある。T6にドルマ (T6.1) が置かれる。T7にシャリワン・ゲゲンの守護神である銀製の黒天像 (T7.1) とガーデン神像 (T7.2) が置かれる¹⁷⁾。

当寺院に置かれた諸像の配置を見ると、タンカは釈迦像や白ターラー菩薩像などが含まれ、各種の守護神が多数を占める。他方で、テーブルに置かれた諸像は菩薩や仏の化身とされる活仏の像が多数を占めている。これを見ると、テーブルに置かれた諸像はタンカと比べて、当寺院において高い地位を占めると推測される。仏像が集中している7つのテーブルの中でT1とT4を比較して見よう。

T1においてふたつの釈迦像、弥勒像、寺院の主尊像という菩薩の像が置かれているが、それに対してT4においてシャリワン・ゲゲン14世の写真、シャリワン・ゲゲン14世の銀製骨箱とパンチェン・ラマ10世の写真が置かれている。活仏を重要視することがチベット仏教界の特徴であるし、位置関係から見ても、T4はT1より重要な位置であることが推測される。さらに、T4の中でも中央 (T4.2) に置かれたシャリワン・ゲゲン14世の写真は最高位を示していることが分

かる。

つぎに、座の配置に関して見てみよう。A堂の中には北から南に長い木製の座台 (座台の頭文字をとりZと略しZ1、Z2とZ3) が相互に向かい合って設置され、座台の前に同じ長さの木製テーブル (T8、T9とT10) があり、テーブルの間に通路がある。中央の座台 (Z2) の一端にシャリワン・ゲゲン専用の高い椅子 (Z2.1) が西に向いて設けられ、僧侶の座布団が並べられる (Z2.2～Z2.4)。西側の座台 (Z1) の一端に大ラマ専用の低い椅子 (Z1.1) が東に向いて設けられ、そして僧侶専用の座布団が並ぶ (Z1.2～Z1.5)。東側にもう一本の長い座台 (Z3) とテーブル (T10) がある。当寺に配置されたシャリワン・ゲゲン専用の座が大ラマ座より高いことから、シャリワン・ゲゲンこそが当寺の最高責任者であることが分かる。ただし、座の設置された方向の象徴性に関しては納得できる答えが得られなかった。次節では、オワート寺における供物と金銭の分配という視点からシャリワン・ゲゲンの当寺における地位を検討して見よう。

3.2 供物と金銭の分配

オワート寺では、法要が行われると参拝者からの捧げものとして、供物 (ヒツジ肉) や金銭が多く集まる。金銭の約7割は僧侶の頭数で分配し、ヒツジ肉はモンゴル伝統の解体法で解体し、ある特定の部位の骨付き肉を寺院の守護神、寺院の主尊、シャリワン・ゲゲン像、大ラマに捧げる儀礼を行う。供物として扱われる骨付き肉の儀礼に関して見てみよう。

2016年はじめに行われた生者霊祭 (旧暦2015年12月23日～29日、西暦2016年2月1日～7日)、死者慰霊祭 (旧暦2016年1月8日～15日、西暦2016年2月15日～22日) と2度のゲゲン霊祭 (旧暦2016年1月12日、西暦2016年2月19日及び旧暦2016年2月12日、西暦2016年3月20日) の事例を見ると、ヒツジの頭部、2本のシャガー・チムグと2本のシュージがこの儀礼に用いられる。シャ

ガー・チムグとは、ヒツジの中手骨や中足骨と大腿骨や上腕骨の間にある脛骨あたりの距骨(くるぶしの骨)を指す。より詳細にいうと、脛骨と中手骨や中足骨を繋ぐ関節のあたりに脛骨に付いた麻雀牌の大きさの骨があり、これをシャガーという。ヒツジをモンゴル伝統の解体法で解体する際、シャガーは脛骨の方に残して解体するが、それをシャガー・チムグという(付録:写真1、写真2、写真3)。シウージとは寛骨の全体を指す。

オワート寺は供物を捧げる際、ヒツジの頭部を寺院の守護神に、シャガー・チムグの1本を寺院の主尊に、もう1本をシャリワン・ゲゲンに、そしてシウージの1本をZ僧に、もう1本をD₁僧にそれぞれ捧げている。この中で、シャガー・チムグがなぜ主尊とシャリワン・ゲゲンに分配されたのか。

モンゴル世界では従来から五畜の肉をモンゴル独特の解体法で解体し、解体された各部位はそれぞれ独特の意味を持つ¹⁸⁾。特にヒツジ肉の各部位が持つ意味は代表的であり、モンゴル民俗学で数多くの研究成果が蓄積されてきた。例えば、ダル(Dal)という肩を指す骨付き肉は、結婚式を始め様々な儀式において重要な意味を持っている。一般にモンゴル世界ではナガツォという母方の親族が尊敬の対象となるため、ナガツォ側に敬意を表す食としてダルが用いられることが多い。また、「家畜の福はヒツジ、肉の福はダル」という諺があるように、ダルの肉を家から持ち出したり、人に送ったりしないとされる(サランゲレル 2011: 208-212)。他にも、エブツウ、ウーツという独特の意味を持つ部位もある¹⁹⁾。以上取り上げた部位に関しては多くの視点から注目されてきたが、シャガー・チムグに焦点を当てたものは非常に少ない。

オイラド・モンゴルの伝統的結婚式では、花嫁にシャガー・チムグを持たせる儀礼が見られる。シャガーは骨と骨を繋ぐことや堅いことから²⁰⁾、この儀礼を通して両家の絆が永遠に続く

ことが象徴的に表わされているという(サランゲレル 2011: 86-92)。この解釈によると、シャガーやシャガー・チムグが堅固さや永遠性などを象徴する意味で扱われてきたことが分かる。したがって、オワート寺においてシャリワン・ゲゲン像にシャガー・チムグが捧げられていることも、堅固で永遠のシャリワン・ゲゲンの権威を象徴しているように見える。

つぎに、金銭の分配を見てみよう。オワート寺では死者慰霊祭(旧暦1月8日~15日)、ゲゲン霊祭(旧暦毎月12日)、弥勒祭(旧暦1月16日)、夏の生者霊祭(旧暦6月3日~9日)、仏灯祭(旧暦10月25日)、冬の生者霊祭(旧暦12月23日~29日)などの重要な法要に集まる金銭収入の7割を僧侶の頭数によって等しく分配してきたという。筆者の滞在した期間に行われた死者慰霊祭、2度のゲゲンの霊祭、弥勒祭、生者霊祭という祭祀における金銭の分配を見ると、寺院の主尊、寺院の守護神²¹⁾とシャリワン・ゲゲンに当寺院所属の13人の僧侶を加えて合計16人分に分配していた(表2)。各法要において分配されるシャリワン・ゲゲンの分は従来、シャリワン・ゲゲンが訪問すると捧げてきた。ただし、現在はシャリワン・ゲゲン14世が円寂し、転生者の15世が未だ認定されていないので、オワート寺はシャリワン・ゲゲン名義で銀行口座を設置して貯金し、15世が認定されると捧げるという。

このようにオワート寺における像や座の配置と供物や金銭の分配などの事例を考察することによって、当寺院におけるシャリワン・ゲゲンの活仏や仏の化身という思想によって生まれた宗教的権威の影響を確認することができる。また、2014年10月17日にシャリワン・ゲゲン14世が円寂した後、シャリワン・ゲゲン14世の葬礼を当寺院で行い、シャリワン・ゲゲン14世の遺骨等、シャリワン・ゲゲンの多くの遺物が安置されていることから、当寺院とシャリワン・ゲゲンとの深い関連が見て取れる。今後、シャリワン・ゲゲンの火葬場に霊堂を建て、この遺骨

表2 「王の旗」寺の僧侶

順番	仏及び僧侶	年齢代	全ての法要に参加
1	寺院主尊		—
2	寺院守護神		—
3	シャリワン・ゲゲン	円寂	—
4	Z僧	30代	○ (Z1.2)
5	D ₁ 僧	40代	○ (Z2.2)
6	D ₂ 僧	80代	×
7	H僧	40代	×
8	J僧	30代	○ (Z2.3)
9	N僧	30代	○ (Z1.3)
10	S ₁ 僧	30代	○ (Z2.4)
11	G僧	70代	×
12	S ₂ 僧	30代	○ (Z1.4)
13	A僧	20代	○ (Z1.5)
14	B僧	80代	×
15	S ₃ 僧	80代	×
16	Q僧 (受付)	40代	×

※ () 内は図2における座る場所を示す。

を安置するという。次章では、ホボクサイルにおける他の寺の事例も視野にいれながらシャリワン・ゲゲンの今日の仏教寺院における位置づけを検討してみたい。

4. 今日の仏教寺院におけるシャリワン・ゲゲンの位置づけ

4.1 仏の化身

ホボクサイルの「ザサクの旗」寺、「六ソムの旗」寺とラブラン寺におけるシャリワン・ゲゲンの扱われ方を見ると、オワート寺と同様にシャリワン・ゲゲンの座が設置され、馬に乗るシャリワン・ゲゲン14世の写真、シャリワン・ゲゲン13世の写真、シャリワン・ゲゲン14世幼少期の写真なども重要な位置に配置されている。さらに、オワート寺では人びとの幸福を祈る目的でシャリワン・ゲゲンの靈魂を祀るゲゲン靈祭という祭祀を旧暦の毎月12日に行っており、そ

れは年に12回ということで当寺の最も代表的な法要となっている。「ザサクの旗」寺ではオワート寺と同様に旧暦の毎月12日にゲゲン靈祭を行っている。他方、「六ソムの旗」寺では旧暦の毎月8日と16日に年に合計24回のゲゲン靈祭を行っている。シャリワン・ゲゲンの座所であるラブラン寺は、旧暦の毎月12日にゲゲン靈祭を行うと同時に、寺院内で一年中シャリワン・ゲゲンの靈魂を祀る読経を唱えている。このようにホボクサイルの各寺院は、シャリワン・ゲゲンとの関係が密接である。

活仏と寺院との関係に関してチベット仏教界全体で見ると、チベットの大僧院(学問寺)の他、人びとの礼拝を中心とする寺院に活仏が存在し、活仏の靈祭をすることによって、はじめて寺院存立の意味を有する状態であるという。こうした寺院の中には最初から活仏のために建立したものもあり、後に何らかの形で活仏と関連させたものもある。例えば、清朝及び中華民国の時期に国師とされていた内モンゴルの大活仏ジャンジャ・フトグドは多倫寺と五台山を彼の本拠とすると同時に、五当召寺や他の内モンゴルの多くの寺院を傘下に置いていた(長尾 1992: 38)。また、チベットの大僧院(学問寺)と歴代のダライ・ラマやパンチェン・ラマとの関連を見ると、ガンデン寺、デーブン寺とセラ寺は歴代のダライ・ラマが所管し、タシルンポ寺は17世紀末期から現在に至るまで歴代のパンチェン・ラマが所管してきた(山口 1989: 332-342)。

ホボクサイルの状況は長尾の指摘と合致するものであり、ザサクの旗ならびに六ソムの旗にそれぞれ所属とする「ザサクの旗」寺、「六ソムの旗」寺とオワート寺は1780年代に建立され、ラブラン寺は1860年代にシャリワン・ゲゲン12世がホボクサイルから認定されたことを記念するために建立されたものであった。すなわち、1860年代以後、ホボクサイルの各寺院は活仏とされるシャリワン・ゲゲンを崇拝することにし、ゲゲン靈祭を導入、ゲゲンの像や座を配置し、

供物や金銭をゲゲンに分配するなどの儀礼を行うようになってきた。そして、今日のホボクサイル各寺院においても、シャリワン・ゲゲンが依然として活仏あるいは仏の化身として崇拝されているのである。

4.2 社会的、経済的な基盤への貢献

オワート寺を含むホボクサイルの各寺院は、1980年代はじめに再建されてきた。その背景に1958年から実施された集団化政策と文化大革命(1966～1976)などにおける中国の民族政策の変化がある。それによって、寺院の財政源が断ち切れ、建物自体や仏像、経典が破壊され、活仏や僧侶が還俗化されるなど宗教信仰の存立が危機に陥った。1980年代になると、中国の民族政策の緩和に伴って仏教寺院の再建をはじめ宗教や文化が復興される潮流が見られていく。例えば、チベットのアムド・カム地方における仏教復興に着目した山田は、当地域に1980年代から寺院が再建され、僧侶教育システムの充実化がはかられていく一方、僧侶の生計を確保できる経済基盤が未だに十分に確立していないと報告している(山田 2008: 4-12)。

ホボクサイルの場合は寺院再建に必要とされる資金調達、仏像や経典の招来、そして寺院建設後の運営や僧侶教育などの多くの面にシャリワン・ゲゲンの影響が見られる。特に社会的経済的基盤が再構築される過程にシャリワン・ゲゲンの存在が大きく働いているともいえる²²⁾。例えば、各寺院に設定されたゲゲン霊祭を行う

頻度だけではなく、オワート寺の事例を見ると分かるように、ゲゲン霊祭(1回限り)における参拝者の人数も他の法要を上回っている(表3)。それによって、集まる寄付金は僧侶の生計と寺院の運営を支える経済的基盤となり、山田が記すチベットの事例と比べて、僧侶の生計が安定しているように見える²³⁾。また、ここ数年、遊牧民の定住化によって多くの遊牧民は県城の団地へ移住し、オワート寺に参拝する者が増えていく一方、他の寺院に参拝する者が減少する傾向がある。このため、他の寺院にとってゲゲン霊祭は、そこそこの参拝者を確保できる重要な法要となってきた。

5. おわりに

本稿は今日の新疆オイラド・モンゴル社会におけるシャリワン・ゲゲンの位置づけを解明しようとするものであり、主に仏教寺院における事例を中心に検討してきた。まずオイラド・モンゴルが活仏思想を受け入れた背景を概観し、今日のオワート寺における事例を取り上げてシャリワン・ゲゲンの当寺院における地位を確認した。さらに、ホボクサイルの他の寺院を視野に入れて今日の仏教寺院におけるシャリワン・ゲゲンの位置づけを考察した。シャリワン・ゲゲンはチベット仏教界の伝統に沿って、各寺院に活仏として崇拝されていると同時に、各寺院の社会的、経済的基盤が再構築される過程に欠かせない要素として新たな意味で位置づけられていることがうかがわれる。そのため各寺院は、

表3 オワート寺の参拝者戸数

祭祀	1日	2日	3日	4日	5日	6日	7日	合計
生者霊祭(旧暦2015年12月23日～29日)	205	97	108	59	69	111	121	770
死者慰霊祭祀(旧暦2016年1月8日～15日)	95	69	38	48	42	65	535	892
ゲゲン霊祭(旧暦2016年1月12日)								1222
ゲゲン霊祭(旧暦2016年2月12日)								1219

※当寺院では参拝者の数を戸数で登録するのが一般的である。

シャリワン・ゲゲンとの関係や各寺院に占めるシャリワン・ゲゲンの地位を積極的に強調する傾向が強くなってきている。

歴史を繰り返ると、清朝はオイラド・モンゴルを統治下にいた後、外藩モンゴルと総称し、理藩院に統合させていたが、1884年の新疆省の設立によって、そこに含まれたオイラド・モンゴルは今日の新疆オイラド・モンゴルとなった。その後、清朝及び中華民国の時期、この地域にアンジャ・ゲゲン、センチン・ゲゲン、グンブン・ゲゲン、ツァガン・ゲゲンとシャリワン・ゲゲンという5つの活仏の系統があり、新疆の各地域に分散する100数の寺院を統合していた（才吾加甫 2014）。ただし、1949年の中国の建国後、特に1958～1978年の間に宗教信仰の自由が禁じられた影響を受け、これら活仏の3系統が転生中断ないし転生地への移動を余儀なくされ、グンブン・ゲゲンとシャリワン・ゲゲンのみが残された。中でも、グンブン・ゲゲン9世が1987年に円寂し、1994年に転生者の10世が認定されたものの、グンブン・ゲゲン10世は幼少であったため、ここ20年間の新疆オイラド・モンゴル社会の宗教復興をシャリワン・ゲゲン14世がひとりで指導してきた。シャリワン・ゲゲン14世と新疆各地域の仏教寺院との関係が深いことを考えると、オワート寺及びホボクサイル各寺院に見られるシャリワン・ゲゲンの位置づけが、今日の新疆オイラド・モンゴル世界の寺院における活仏の再興を反映するものであるといえることができる。

注

- 1) 現地語のカタカナ表記はオイラド・モンゴルでの発音を優先させる。必要に応じ、文字転写したローマ字表記を加える。
- 2) 嘉木揚（2001）は活仏認定過程を五つの手順に分けており、降神詢問はその第三段階である。まずは先代の活仏が入滅した一年後に、それぞれの寺院の高僧が靈童を尋ねる。最初に、高僧大徳は占いによって護法神を招く。転生靈童の出生地の方向、距離、そしてその特徴などを決めた後、高僧たちがこの情報に従って、その土

地を尋ねる。尋ねた結果、ある時は一人の靈童を、ある時は二・三人以上の靈童を見つける。次に、先代の活仏が慣れ親しんだ什器と、それと同じ形状の数個の什器とを混ぜて靈童に示し、識別させる。靈童が選び取った什器がすべて先代の活仏愛用の什器ならば、この靈童が先代の転生活仏であると認定される。そして第三段階の降神詢問においては、先代の活仏が住した寺院の高僧が、護法神に教えを求める。もし護法神の教えと、靈童が選んだ什器弁別の結果とが一致すれば、この靈童が候補活仏として認定される（嘉木揚 2001: 146-115）。

- 3) 前述の活仏認定過程の第四段階である。政府からの代表者（清朝の場合は理藩院の大臣、現中国政府の場合は統一戦線工作部の部長）が、什器弁別の結果と護法神の占いの結果を再度黄金の瓶に入れる。一週間にわたる法要の後、出たくじに記された靈童の名前を政府に報告し、新活仏の認定を申請する（嘉木揚 2001: 146-115）。
- 4) 活仏の公認については、清朝の時期は皇帝の認定を受けて理藩院に登録していた。中華民国の時期は蒙蔵委員会の認定を受けて蒙蔵委員会に登録していた。ローカル活仏の場合はドライ・ラマかパンチェン・ラマの承認を受けたケースも見られる。現在は基本的に中国の統一戦線工作部の公認を受けるようになっている。
- 5) 中でも、チャハル部のリグダン・ハーンやハルハのツォグト・タイジによる軍事的介入が代表的である。
- 6) ザヤパンディタ（Zayabandid）は1648年にオイラド・モンゴルのトド文字を作った高僧である。現在の新疆ウイグル自治区イリ（伊犁）地区においてザヤパンディタ・シェビナルという六ソム（佐領）によって構成される集団がある。
- 7) シャリ（夏魯）は現在のチベット自治区シカツェ（日喀則）地区における地名である。
- 8) ゲスグブは寺院や僧院内で主に僧侶の規律監督にあたる官職名である。
- 9) セルクス寺は青海省大通県東峡郷における寺院である。モンゴル語でアルタン寺、中国語で広恵寺、賽柯合寺と呼ぶことがある。
- 10) ツンブ・ゲゲンはセルクス寺の建設者であり、僧名はDongyurubjamzu（ドングラブジャムゾ）という。生まれた年は明白ではないが、1665年に円寂されている（Batubayaar 2011）。
- 11) ソム（漢文では「佐領」の字が当てられる）とは、清朝のモンゴル統治の際、用いた行政制度である。それは旗の下位単位となる。

- 12) D堂の実際の名称はDünkür堂という。
- 13) A堂の実際の名称はArubdan Chömbül Leng堂という。
- 14) Batunasunによると、当寺院の本堂の面積は「柱」という独自の測り方を用いており、36柱とは260平方メートルに相当する (Batunasun 2014: 19)。
- 15) 仏の同定に関しては、さらなる検証が必要であり、一部は現地名のみを記述する、それぞれの表記は以下である。Burqun Bayshi (釈迦、K1.6)、Tsayan Darki (白ターラー菩薩、K1.5)、Tsebegmed Burqun (ツェブグメド像、K1.4)、Chüjüb・jangyaranjiy Burqun (チュジウ・ジャンガラランジグ像、K1.3)、Manal Burqun (薬師如来像、K1.2)、Jangyaranji Burqun (ジャンガラランジ像、K1.1)、Jingbuyang Burqun (文殊菩薩像、K1.7)、yombu Sakubsun (大黒天像、K1.8)、yombu Sakubsun (大黒天像、K1.9)、Yamburay Burqun (ヤンプラグ像、K1.10)、Qam Sakubsun (天母像、K1.11)、Setir Sakubsun (セテル神像、K2.1)、yaidan Sakubsun (ガーデン神像、K2.2)、Burqun Bayshiyin Ölümyin Mör (釈迦仏足跡の絵、K2.3)。
- 16) T1における諸仏像の表記は以下である。Maidr Burqun (弥勒像、T1.1)、Burqun Bayshi (釈迦像、T1.2)、Chayshib Burqun (主尊像、T1.3)、Burqun Bayshi (釈迦像、T1.4)、Dorum (ドルマ、T1.5)。
- 17) T7における諸仏像の表記は以下である。yombu Sakubsun (大黒天像、T7.1)、yaidan Sakubsun (ガーデン神像、T7.2)。
- 18) モンゴルの五畜とは、ヒツジ、ヤギ、ウマ、ウシ、ラクダを指す。
- 19) エブツウとはヒツジの腹肋骨あたりを指す部位で、ウーツとはヒツジの仙骨あたりを指す部位である。
- 20) 一般のモンゴル世界では、ヒツジの骨のあらゆる部位の中で、シャガーは最も堅い骨といわれている。
- 21) 寺院の主尊と寺院の守護神とは神様であり、その分配金の用途を見ると、主尊の分が当寺院の管理者にあたるQ僧 (表2) に分配されており、守護神の分が当寺院の収入とされ、寺院名義の口座に貯金されている。
- 22) 具体的には、ナムジャウ (2016b) において論じている。
- 23) オワート寺院における具体的な財政についてのデータは公開の許諾が得られておらず、代わりに参拝者の戸数で表わす。一戸が寺に寄付する金額は約11元 (170円) 程度である。

参考文献

- Batunasun
2014 *Qobuysairdak Sharyin Shajinii Küraa Kiidyin Tüükyin Tööm*. Shinjangyin Suryan Kümjülyin Keblelyin Qoraa. (『ホボクサイルにおける黄教寺院の簡史』新疆教育出版社)。
- Batubayaar
2011 “Shalivan Gegenii Dür Araljiq Shestim Bürüldügsün Toqai ügülkünii” U・Erdei, Batubataar Nairiyulba “*Qobuysairyin Mongyulchuudyin Tüük Soyulyin Sudlul*”. Shinjangyin Ardyin Keblelyin Qoraa, 159–169. (「シャリワン・ゲゲンの転生システムの構成について」ウ・エルデイ、バ・バトバヤル編『ホボクサイル・モンゴル人の歴史文化における研究』159–169、新疆人民出版社)。
- 才吾加甫
2014 『新疆蒙古藏传佛教寺庙』新疆人民出版社 (『新疆蒙古藏传佛教寺院』新疆人民出版社)。
- 佐藤 長
1957 「内陸アジアと清朝」田村実造・羽田明監修『アジア史講座』6: 103–126、岩崎書店。
- 萩原 守
2001 「〈論説〉清代モンゴルのイフシャビに対する法律の適用：大活仏の領民と刑事裁判」『史林』84(4): 100–127, 647–646。
- 石濱裕美子
2001 『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店。
- 嘉木揚凱朝
2001 「チベットとモンゴル仏教における活仏の由来」『同朋大学仏教文化研究所紀要』21: 146–115。
- ナムジャウ
2015 「活仏の世俗的訓話とその役割——ホボクサイル・モンゴル社会におけるシャリワン・ゲゲン十四世の事例に注目して」『総研大文化科学研究』11: 97–117。
2016a 「新疆オイラド・モンゴル社会における活仏の影響——シャリワン・ゲゲン14世の円寂に着目して」『総研大文化科学研究』12: 117–137。

- 2016b 「ホボクサイルの仏教寺院に関する考察——「王の旗」寺院の法要を中心に」『公益財団法人りそなアジア・オセアニア財団——調査研究・国際交流活動助成事業一年目研究成果報告書』。
- 長尾雅人
1992 『蒙古学問寺』中央公論社。
- 岡田英弘
2015 『東アジア史の実像 岡田英弘著作集(6)』藤原書店。
- 岡 洋樹
1992 「第3代ジェヴツンダムバ・ホトクトの転生と乾隆帝の対ハルハ政策」『東方学』83: 95-108。
- Sarangerel
2011 “*Mongul Uysaqatanii Jangshil Soyulyin Ündüs.*” *Ündüstünii Keblelyin Qoraa.* (『モンゴル民俗文化探源』民族出版社)。
- 若松 寛
1966 「カルムックにおけるラマ教受容の歴史的側面」『東洋史研究』25(1): 92-105。
- 山口瑞鳳
1987 『チベット(上)』東京大学出版会。
1989 『チベット(下)』東京大学出版会。
- 矢崎正見
1961 「チベット仏教の一特色——活仏思想を中心として」『大崎学報』(113・114): 65-75。
- 山田孝子
2008 「チベット、アムト・カム地方における宗教の再活性化とチベット仏教僧院の存続に向けての取りくみ」『北方学会報』13: 4-12。

〔附 記〕

本研究は公益財団法人りそなアジア・オセアニア財団（調査研究・国際交流活動助成）「ホボクサイル・モンゴル人の仏教信仰に関する人類学的研究」（助成番号：2703）の研究成果の一部である。

付録

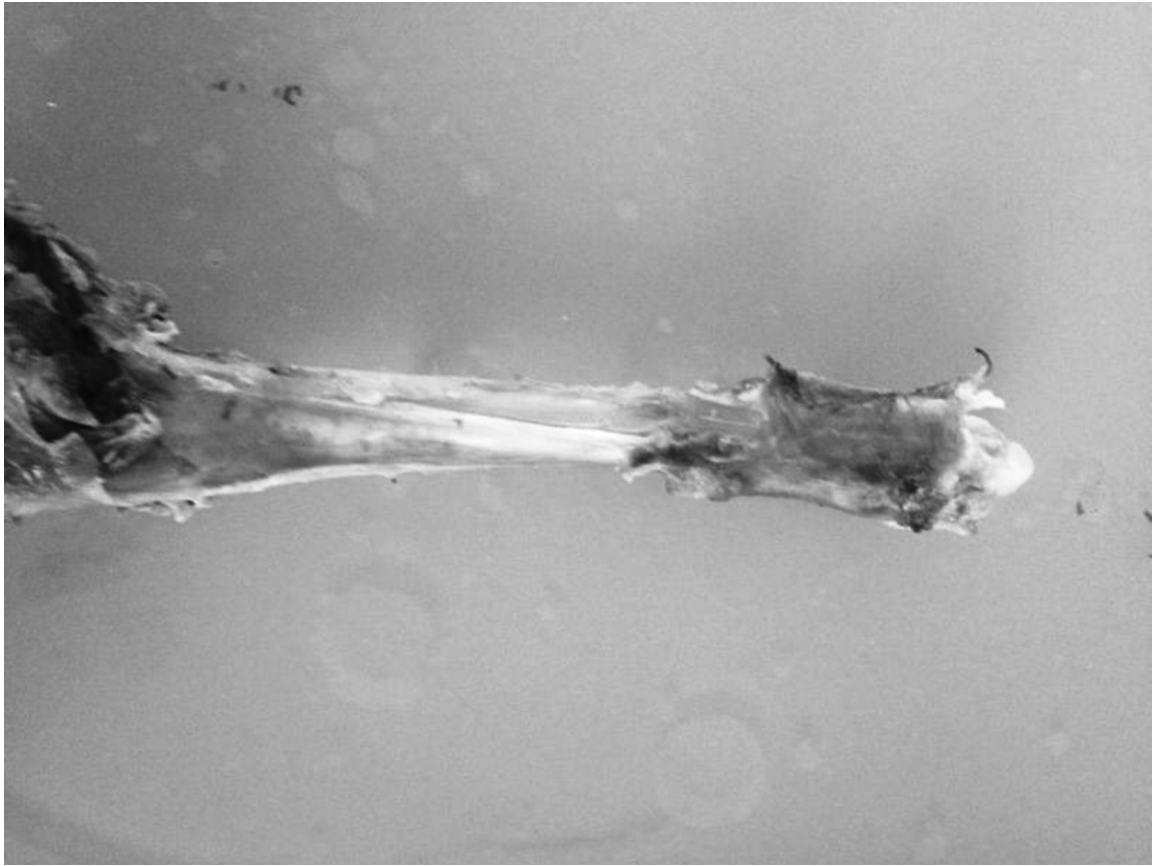


写真1 シャガー・チムゲ

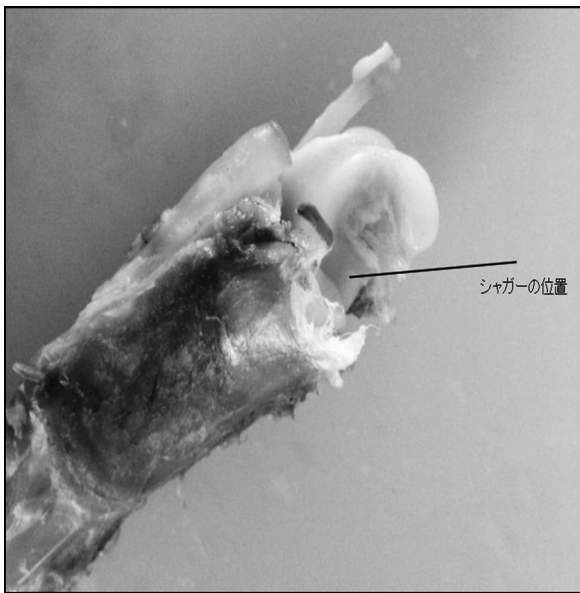


写真2 シャガーの位置



写真3 シャガー

The Position of Tulku in Xinjiang Oirad-Mongolian Society with Respect to the Role of the Shalivan Gegen within Buddhist Temples

Namujiafu

Department of Regional Studies,
School of Cultural and Social Studies,
SOKENDAI (The Graduate University for Advanced Studies)

Summary

This paper aims to identify the position of the Shalivan Gegen in current Xinjiang Oirad-Mongolian society, principally through an examination of Buddhist temples. First, it outlines the reasons why the belief in Tulku has been accepted by people in Oirad-Mongolia and identifies the current role of the Shalivan Gegen in the Ovats temple. The position of the Shalivan Gegen in Buddhist temples in general is then comprehensively examined through an examination of other temples in Hoboksair. The findings discussed suggest that the Shalivan Gegen has been newly defined as one of the elements essential to re-establish the social and economic foundation of each temple, while also being worshipped as a Tulku, based on the tradition of Tibetan Buddhism. Therefore, temples have been increasingly trying to emphasize the strength of the relationship with the Shalivan Gegen and his role in the temples. Given that late Shalivan Gegen XIV was closely related to Buddhist temples around the Xinjiang area, it can be said that the important position of Shalivan Gegen in the Ovats and other temples in Hoboksair region reflects the revival of Tulku faith in temples within contemporary Xinjiang Oirad-Mongolian society.

Key words: Xinjiang Oirad-Mongolian, Tulku, Shalivan Gegen, Buddhist Temples