

中国新疆オイラドの宗教復興に関する人類学的研究  
—寺とオワー祭祀の復活に関わる転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世—

那木 加甫

博士（学術）

総合研究大学院大学  
文化科学研究科  
地域文化学専攻  
平成 30（2018）年度

## 目 次

序章	4
1 問題の所在	4
2 研究目的	8
3 研究及び調査方法	8
4 全体構成	9
5 用語の整理	11
第1章 オイラドについて	13
1-1 オイラドとは誰か	14
1-1-1 文明の先導者としてのオイラド	14
1-1-2 今日のオイラドの起源	15
1-1-3 オイラド概念の再定義	17
1-1-4 オイラド名称の多様性	20
1-2 オイラド社会制度の概要	21
1-2-1 清朝による盟旗制度の導入	23
1-2-2 「仏教政治」思想の形成	28
1-3 調査地概要	31
1-3-1 地理的位置	31
1-3-2 人口構成	33
1-3-3 民族間関係	33
1-3-4 社会制度の概要	35
第2章 転生活仏の存立のポリティクス	40
2-1 はじめに	41
2-2 転生活仏シャリワン・ゲゲン制度	42
2-3 王旗寺におけるシャリワン・ゲゲンの宗教的権威	44
2-3-1 像と座の配置	44
2-3-2 供物と金銭の分配	46
2-3-3 転生活仏の権威	48
2-4 シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話	49
2-4-1 医療・災害をめぐる訓話	50
2-4-2 日常生活をめぐる世俗的訓話	54
2-5 転生活仏シャリワン・ゲゲンの存立	57
第3章 寺の復活	59
3-1 はじめに	60
3-2 ホボクサイルにおける寺の概要	60
3-2-1 盟旗制度と活仏制度の両立体制の成立過程	61
3-2-2 王旗寺の歴史	62
3-3 王旗寺の再建	65
3-3-1 本堂と仏塔の再建	65

3-3-2	仏像と經典の請来.....	68
3-3-3	法要と管理体制の整備.....	69
3-3-4	僧の教育体制.....	70
3-4	王旗寺における宗教活動の再展開.....	73
3-4-1	死者慰霊祭.....	73
3-4-2	人びとの日常的訪問.....	82
3-5	寺を支える基本的組織.....	85
3-5-1	旗制度の部分的復活.....	85
3-5-2	王旗寺の運営.....	86
3-5-3	旗制度の流用.....	86
第4章	オワー祭祀の復活.....	88
4-1	はじめに.....	89
4-2	オワー祭祀の復活と拡大.....	90
4-2-1	オワー祭祀の復活.....	90
4-2-2	活仏に関するオワーの拡大.....	96
4-3	オワー祭祀の再展開.....	99
4-3-1	盟旗制度に基づくオワー祭祀.....	101
4-3-2	現行政制度に基づくオワー祭祀.....	106
4-3-3	祭祀の組織が確立されていないオワー祭祀.....	111
4-4	オワー祭祀を支える基本的組織.....	115
4-4-1	盟旗制度の部分的復活.....	115
4-4-2	盟旗制度の管理体制の部分的復活.....	115
4-4-3	オワー祭祀に見る守護神と僧と俗人の三者関係.....	117
4-5	宗教復興に見られる軍政一帯制度の統治論理.....	117
第5章	転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世の円寂.....	121
5-1	はじめに.....	122
5-2	シャリワン・ゲゲン 14 世の哀悼活動.....	122
5-2-1	地方政府の対応.....	122
5-2-2	現地の人びとの行動.....	123
5-2-3	ゲゲン火葬を巡る象徴解釈.....	125
5-2-4	転生に関する語り.....	127
5-3	シャリワン・ゲゲン 14 世の転生を願う祈禱活動.....	128
5-3-1	転生を願う祈禱の契機.....	128
5-3-2	転生を願う祈禱を巡る巡礼.....	132
5-3-3	転生を願う祈禱をめぐる戒律.....	134
5-4	シャリワン・ゲゲン 14 世の円寂とその余波.....	134
5-4-1	現地政府が主催した非公式会談.....	134
5-4-2	宗教活動に対する管理強化.....	136
第6章	考察と結論.....	138
6-1	考察 I —— 宗教復興の社会的背景.....	139

6-1-1 辺境社会の地理的優位性.....	139
6-1-2 軍政一体の統治論理からの影響.....	139
6-1-3 多民族的社会における少数派集団の危機意識.....	140
6-1-4 功德を積むという意識.....	141
6-2 考察Ⅱ——シャリワン・ゲゲン 14 世の役割.....	142
6-2-1 信者に対する転生活仏という側面.....	142
6-2-2 中央・地方政府に対する世俗的官僚という側面.....	143
6-2-3 人的資源を動員する方途.....	146
6-2-4 民族分裂主義と一線を画す宗教復興.....	147
6-2-5 中国的なセキュラリズム・モデル（政教分離主義）.....	147
6-3 結論.....	147
謝辞.....	149
参考文献.....	150

## 序章

### 1. 問題の所在

本研究の目的は、中国の社会主義的体制下における宗教の動態を、1人の宗教指導者に焦点を当てながら検討することである。

1949年10月1日に中華人民共和国が建国した後、1954年9月に第1回全国人民代表大会（以下、全人大と略する）が開催され、『中華人民共和国憲法』（以下、憲法と略す）が公布された。そこでは「中華人民共和国の国民は宗教信仰の自由を有する」（第88条）という信仰の自由に関する項目が取り入れられた。その後、75年と78年の修正を経て、82年になって最終的に『憲法』第36条として以下のような長文に規定された。

『憲法』第36条：

中華人民共和国の国民は宗教信仰の自由を有する。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仰を強制してはならず、宗教を信仰する国民と信仰しない国民を差別してはならない。国家は、正常（的）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・健康を損い、国家の教育制度を妨害するなどの活動を行なうことはできない。宗教団体と宗教事務は、国外の勢力による支配を受けない。

[江 1987: 88-89]

中国においてはこのように、社会主義的政権が誕生して初めて、信仰の自由が憲法によって保障された。しかし一方で、その実際の宗教政策は、時代によって変容してきたことが見てとれる。具体的に言えば、とくに1958年に始まった民主的改革（＝集団化）及び、その後の文化大革命（1966～76年）の時期には、20数年に及ぶ徹底的な宗教弾圧が行なわれた。この期間、かつて宗教活動の中心であった寺やモスクは、財産の国有化、運営組織の解体、聖職者の還俗化、建物仏像や経典の破壊、教育体制の崩壊といった大きなダメージを受けた。つまり、公的に一斉の宗教活動が見られなくなったのである。

その後、1970年代末から国策が転換され、経済発展に重きをおくようになり、いわゆる改革開放の時代が始まった。それに伴い、宗教政策も次第に緩和し、仏教、道教、イスラーム教、

キリスト教（カトリックとプロテスタント）が「正式な宗教」として公認された<sup>1)</sup>。それと同時に、宗教施設の再建や政府主導による宗教協会が設立されるなど<sup>2)</sup>、全国各地で宗教復興の潮流が見られるようになった。

そして、1980年代に入ると、宗教施設の再建に留まらず、寺やモスクにおける宗教活動が再活性化し、宗教人材の育成も積極的に実施されるようになった。そのうえ、信者の人びとは自宅において転生活仏などの聖職者の像や画などを祭祀することが増え、生まれた子供に宗教関連の名づけをすることもオイラドの間で一般に見られるようになり、草の根のレベルで宗教が目覚しく復興してきた。

ところが、1989年の「天安門事件」以降、民主化運動との関係を恐れた中国政府は、「全国的宗教行政法規」、「国務院部門規則」、「総合的地方宗教法規」、「総合的地方政府宗教規則」、「個別的的地方宗教法規」、「個別的地方政府宗教規則」などを導入し、宗教政策の規制と法制化を加速させた〔国家宗教事務局政策法規司編 2000〕。さらに1990年代における法輪功の活発化、2001年にアメリカで起きた「9.11事件」、2008年にチベットで起きた「3.14事件」、2009年に新疆で起きた「7.5事件」などを背景として、宗教活動や宗教指導者に対する監視が強化された。

中国の民族政策の緩和によって宗教復興の潮流が始まった時期と時をほぼ同じくして、世界各地においても宗教復興の運動が現れた。それぞれの地域における要因は一様ではないが、イスラーム復興運動の場合は、1979年のイラン革命をきっかけにイスラーム教世界に広がっており、旧社会主義圏の場合は1991年のソ連崩壊を契機とした。そのなかで、イスラーム復興運動は西洋化を前提とするような近代化、経済発展を優先とする世界のあり方、世俗化を前提とする国家体制といった世界認識に疑問を投げかけた〔小杉 2001: 7-13〕とされ、大きな注目を集めてきた。筆者の広義の関心もこうした宗教の世俗化とその反動の諸課題にある。

キリスト教やイスラーム教世界においては、世俗化（Secularization）はSecularism（セキュラリズム）と関連して出てくる現象なし課題である。Gellner と Letizia [2016: 13] は、世俗化（Secularization）とは宗教が社会的、政治的な生活のなかで重要でなくなり、強力な力を失っていく社会的プロセスであるとし、一方で、セキュラリズム（Secularism）とは、公的領域における国家の宗教上の中立性、市民の信仰の自由の保護、宗教の平等を含意する政治的理論である

---

<sup>1)</sup> 中国政府は国内で信仰されるすべての宗教を、正式な宗教、民間信仰、迷信などと分類し、上記の5つの宗教のみを正式な宗教と認め、宗教活動を許可した。一方、民間信仰と迷信は宗教として公認しなかった。

<sup>2)</sup> 国家レベルの宗教協会は1950年代に既に設立されており、1980年代には省（自治区）以下のレベルでも宗教協会が設立された。

と指摘した。そして、両者を区別して議論することが慣例となってきたと述べる<sup>3)</sup>。本論でも政府によって強制されたシャリワン・ゲゲンの妻帯を還俗化(世俗化)の一例として分析する。セン [2008: 49] は、「政教分離主義には、二つの原則的なアプローチがある。二つのアプローチそれぞれは、(一)異なる宗教のあいだにおける国家の中立性、(二)国家活動における宗教の関与の禁止を重視する」と指摘し、インドのそれは「とくに中立性を強調する傾向にある」という。同様に、インドにおけるセキュラリズム(政教分離主義)とコミュニズム(宗教対立主義)とのねじれた関係を分析した関根 [2006: 41] は、「一般にセキュラリズムの内容に関しては二つの側面がある。①近代国家機構と宗教とを厳格に分離するという原則的側面と、②近代国家が複数の宗教に対して常に中立を保持するという現実的側面とである」と説く。前者の代表例はフランスであり、後者の代表例はインドであるが、こうした近代国民国家のセキュラリズム・モデルと比較する時、社会主義的中国のセキュラリズム・モデルの一側面が見えてくるだろう。ところが、中国における宗教と政治関係をめぐる課題を検討する際、まず問題となるのは、中国における政府主導の各宗教団体=協会(以下、協会と略す)をどう扱うかということである。なぜなら、中国における協会は西欧におけるキリスト教のような自立した組織と異なり、あくまで中国政府の統合下に置かれた政府機関であるためである。とは言え、協会に各宗教の指導者が集まっていることも事実であり、中国の特殊性を前提としながら、国家と協会の関係について検討すれば、中国における宗教と政治関係をめぐる問題の新たな側面が見えてくるだろう。

中国の宗教と政治関係関連の問題は、これまで宗教学、社会学や人類学などの分野において多く議論されてきたが、とくに宗教と政治関係をめぐる課題は殆ど検討されておらず、通一遍の論述しか見当たらない [ワンク、デイヴィッド.L2000、澤井 2011、楊 2016]。澤井 [2011: 35-61] は「中央・地方のイスラーム協会を取り上げて「国家・社会関係」論で検討し、中国のイスラーム教協会は、国家と個人とを結び付ける独立的・自律的「結社」というよりもむしろ、個々人を国家権力の支配領域に積極的に誘導する「官製結社」あるいは「準行政組織」として理解するのが、実状にあっている」と指摘した。こうした澤井の指摘は中国におけるイスラーム教協会を含むその他の宗教協会の現実をもある程度反映しているが、協会を率いる宗教指導者個人の言動や意思についてはこれまで殆ど注目されてこなかった。実は、協会と指導者個人の意思は必ずしも一致していると限らない。中国におけるイスラーム教指導者の殆どはイス

---

<sup>3)</sup> Gellner と Letizia [2016: 15] は、インドは Secularization を伴ってこなかった Secularism であると指摘する。

ラーム教の教育機関において教育を受けている俗人であるのに対して、チベット仏教徒が多く分布する省（自治区）の仏教協会を指導するのは転生活仏であり、これらの転生活仏を一般の宗教指導者と同一に扱うことができるのか、という問題を意識する必要がある。

転生活仏の代表的な例はダライ・ラマである。1642年にチベット本土において成立したダライ・ラマの政教合一政権は、1959年のダライ・ラマ14世のインド亡命まで続いた。この期間、ダライ・ラマはチベットにおける宗教界の王でありながら世俗界の王でもあった。ほかにも、パンチェン・ラマ、ジェブツンダンバ・ホトクト、ジャンジャ・ホトクトといった大活仏も宗教面のみならず、政治的にも高い位置について活躍していた。このように、転生活仏は従来から政界に強い影響力を発揮してきたことが分かる。

こうした転生活仏がかつて活躍していた地域では、中国の社会主義的政権が誕生した後、中国政府が彼らとの関係作りに力を入れたことが、以下の幾つかの出来事を見ると明らかになる。第1の時点は1954年である。1954年に第1回全人大が開催された際、毛沢東はダライ・ラマ14世及び、パンチェン・ラマ10世と会見し、ダライ・ラマ14世を全人大の副委員長に選出した。そして、ダライ・ラマ14世の亡命後、パンチェン・ラマ10世が第2回（1959年）、第5回（1978年）、第6回（1983年）、第7回（1988年）の全人大副委員長に選ばれた。第2の時点は1978年である。文化大革命の時期に失脚させられ10年間近く刑務所にいたパンチェン・ラマ10世を結婚して還俗するという条件で、その名誉を回復させた〔アジャ・ロサン・トゥプテン 2017:212-217〕。第3の時点は1995年である。パンチェン・ラマ11世の認定をめぐる、中国政府とダライ・ラマ14世との間で意見が対立し、結果として中国政府はダライ・ラマ14世が選出した靈童を候補者から外し、「似非」パンチェン・ラマ11世を認定した。その後、「似非」パンチェン・ラマ11世の師匠に依頼されたタール寺の寺主であったアジャ・リンポチェ8世は、中国政府に不満を抱いてアメリカに亡命した〔アジャ・ロサン・トゥプテン 2017:354-386〕。こうした出来事の背後にある、中国政府の転生活仏に対する政策の変遷を概観すると、優遇（1954～58年）、廃絶（1958～78年）、還俗化なし世俗化（1978年～）という3区分に分類することができる。とくに1980年に始まった転生活仏に対する還俗化の政策は、中国における宗教復興の始点と一致していることが分かる。

1978年以降、中国政府は転生活仏の還俗化を徹底的に実施し、彼らを中国仏教協会と新設の省（自治区）仏教協会に配置し、中央統一戦線部と中央や地方宗教局の下に置いた。また、彼らを中央や地方政治協商会議の役員に任命し、国家公認の官僚としたのである。こうしたなか、転生活仏らも澤井が中国イスラーム教協会の事例で提示したように、中国政府の期待に応じて



個々の仏教徒を国家権力の支配領域に積極的に誘導する一方、アジャ・リンポチェ 8 世の事例で取り上げたように、不満を抱く宗教指導者も現われた。彼らがもし中央統一戦線部と中央や地方宗教局及び、地方政府に対抗しようとするれば、あまり実権がなくとも、同じレベルの官僚である中央や地方政治協商会議及び、中央や地方全人大（ダライ・ラマ 14 世とパンチェン・ラマ 10 世のみ）の役員という立場に就くしか方途がない。転生活仏らはそのような立場を生かして、様々な政治的、宗教的活動を行ってきたし、現に行なっているはずだが、それに焦点をあてた研究は殆ど見当たらない。そこで、こうした中国における転生活仏の世俗化をめぐるポリティクスに関して考察するのが本研究の主な課題である。

## 2. 研究目的

本論では、中央・地方政府—転生活仏—信者という問題設定で中国における転生活仏の世俗化をめぐるポリティクスを丹念に記述し考察する。具体的には、新疆においてオイラド・モンゴル人（以下、オイラドと略す）が集住する地域の 1 つであるホボクサイルにおいて、オイラドの宗教復興の実態を転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世の言動及び、寺とオワー祭祀<sup>4)</sup>の復活の事例を中心に民族誌として描く。これを通して、第 1 に、転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世の関与の下で復活してきた寺の宗教的活動とオワー祭祀を支える組織的基盤を解明する。第 2 には、ホボクサイルにおける宗教復興の過程で転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世の与えた影響及び、中央や地方政府との関係の特徴を解明する。第 3 には、転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世の事例を基に、中国的セキュラリズム・モデルの一側面を提示する。

## 3. 研究及び調査方法

筆者は、中国新疆のホボクサイル・モンゴル自治県とロシア連邦カルムイク共和国という 2 つのオイラド系集団が集住する地域において合計 14 ヶ月のフィールドワーク調査を行なった。ホボクサイルにおいては計 7 ヶ月（2013 年 7 月、2015 年 3 月、2016 年 1～3 月、2017 年 5～6 月、2017 年 7～9 月）、一方のカルムイクにおいては計 7 ヶ月（2015 年 9～12 月、2016 年 11～2017 年 2 月）の調査をそれぞれ実施したが、最終的に本論ではホボクサイルの調査で明らかになったことを中心にまとめた。

ホボクサイル調査は、ホボクサイルを出身地とする転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世、シャ

---

<sup>4)</sup> オワーという用語に関しては「用語の整理」のところで説明する。

リワン・ゲゲン 14 世の座所である王旗寺及び、数ヵ所のオワーを中心にデータを集め、参与観察と聞き取り調査及び、地理的な広域調査という調査方法を用いた。

具体的には、オワー祭祀におけるシャリワン・ゲゲン 14 世の訓話とオワー祭祀の実践について参与観察を行なった。また、王旗寺において寺関係者らと共に生活する住み込み調査を実施し、寺の法要と信者との相互関係について調査した。さらに寺関係者らが寺を出てオワー祭祀において読経する際にも同行した。

ほかには、転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世に関する情報や物語、王旗寺の再建過程や王旗寺の重要な法要に対する出資家の概要などを含む王旗寺に関する基本的情報及び、各オワーの再建過程や歴史とオワー祭祀を主催する者の情報などを把握するために、現地における多くの年長者や知識人に対して聞き取り調査を行なった。また、現地における各寺と各オワーの正確な位置を確認する目的で悉皆調査を行なった。併せて、現地でしか入手できない資料（シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話を収録した CD や DVD 及び、過去のオワー祭祀を収録した CD や DVD を含む）や文献資料を収集した。

#### 4. 全体構成

本論文は序論（序章）と本論（第 1 章から第 6 章）で構成される。

第 1 章では、オイラドの起源、オイラド概念の定義と今日のオイラド名称の多様性を始めとするオイラドの基本的状況を踏まえたうえで、オイラドの社会制度に関して概観し、さいごに調査地の概要を紹介する。

第 2 章では、転生活仏シャリワン・ゲゲン存立をめぐるポリティクスを考察する。中国の社会主義的社会に置かれた転生活仏シャリワン・ゲゲンが、仏教の中心地である寺においてその宗教的権威を確立したうえで、災いや病気など対個人のマイナスの場面で聖性を発揮し、他方でオワー祭祀などの対社会のプラスの場面では俗性を活用するという転生活仏の存立をめぐるポリティクスの一面を解明する。

第 3 章では、ホボクサイルにおいて集団化や文化大革命の時期に、財産の国有化、運営組織の解体、僧の還俗化、建物や仏像、經典の破壊、教育体制の崩壊という大きなダメージを受けた寺が、1970 年代末期からの中国民族政策の緩和によって再建される過程及び、その後の宗教活動の再展開の実態を民族誌として描く。1980 年代以降の寺の再建の各段階及び宗教活動の再展開において、寺の施主である旗末裔は個人（一家）、親族、十戸、佐、旗などの様々な単位で連携しながら寄付や出資をし、また集团的巡礼を行ない、寺を資金的、社会組織的に支えた。

人びとが自主的に形成した多様なコミュニティの最大規模はかつての旗に達しており、また旗と旗の間で明確な一線が引かれている。つまり、この旗制度による組織化が宗教復興のための資金集めや人的資源の動員の面で重要な役割を果たしていることを明らかにした。

第4章では、ホボクサイルにおいて集団化及び文化大革命の時期に廃止されたオワー祭祀が、中国民族政策の緩和によって復活した過程と再び広がりを見せている実態を民族誌として描写した。1970、80年代に復活したオワーとオワー祭祀及び、新設されたオワーとオワー祭祀は24に達した。このなかで、盟旗制度によって運営されているのは19のオワー祭祀であり、寄付金や出資者を始めとする資金調達面で自立している。第3章で検討した寺及び、オワー祭祀はそれぞれ自立した組織を持つと同時に、相互依存の関係を持っている。こうした寺とオワー祭祀を支える基本的組織は、最上位に盟、その下に旗、最下位に佐という三段階の階層体制から構成され、盟のレベルの責任者はシャリワン・ゲゲン14世で、旗のレベルでグゼティ、佐のレベルでザンギとクンドがそれぞれ置かれていることが分かる。盟旗制度による組織は、現地政府に公認されておらず、民間組織の性質を持つものであり、各レベルの責任者の義務も祭祀での担当に限られていることが分かる。要するに、ホボクサイルにおけるオイラドの寺とオワー祭祀の復活を主とする宗教復興は、転生活仏シャリワン・ゲゲン14世のもとで、北方遊牧社会旧来の軍政一体制度の統治論理を継承した盟旗制度を部分的に流用しつつ組織的に一定程度自立しているといえる。

第5章では、シャリワン・ゲゲン14世の円寂（2014年10月17日）後の地方政府の変化、現地社会に見られた哀悼活動、転生を願う祈禱をめぐる様々な活動を記述する。シャリワン・ゲゲン14世が円寂した後、現地の信者や寺と政府との間の「緩衝材」がなくなり、直接的に政府の圧力が加わるようになった。宗教活動に対する現地政府の管理が強化された事例からは、逆説的にシャリワン・ゲゲン14世が健在していたとき、いかに彼が様々な巧みなポリティクスを行なってきたかが明らかになる。

第6章では、ホボクサイルにおけるオイラドの宗教復興の社会的背景及び、そうした宗教復興に見られる転生活仏の世俗化をめぐるポリティクスを考察し、結論をまとめる。ホボクサイルのオイラドというローカル社会における宗教指導者が、当該社会に根強く浸透している旧社会制度を部分的に流用する形で宗教復興を組織化し、国家政府に起用されるという様態でローカル社会の宗教復興を率いている。要するに、ローカル社会における宗教指導者の還俗化などの宗教動態から、公認の宗教を国家が政治的に利用するという社会主義的中国におけるセキュラリズム・モデルの一側面を提示できるのである。

## 5. 用語の整理

### 1) オイラド

日本におけるこれまでの当該集団を扱った研究では、オイラート、オイラード、オイラット、オイラト、オイラド、西蒙古、西モンゴル、厄魯特など様々の表記が見られる。本研究では、現地の方言に沿って「オイラド (Öörd)」を用いる。また、オイラドを構成する部族集団の名称に関しては、「トルグド (Toryud)、ホシュド (Qošud)、ウールド (Ööld)、ドルベド (Dörvüd)」という表記を使う。

### 2) 宗教復興・復活・再展開

本研究で、用いる「宗教 (religion)」という概念は『宗教学辞典』の定義を参照する [小口、堀 1973: 255-263]。そして、「宗教」に、「復興」、「復活」、「再展開」という用語を合わせて使用する。ここで言う「宗教復興」の場合は、民主的改革 (= 集団化)・文化大革命の時期に宗教施設の破壊や僧の還俗化による公的空間から姿を消した宗教活動が、民族政策の緩和に伴い再び公的場に戻ってきた動態を指す。「復活」の場合は、宗教施設の再建や再設もしくは、施設再建や再設の後、宗教活動が再開されるなどの具体的変化を指す。また、「再展開」の場合は、宗教施設の宗教活動が再開された後、この宗教活動が継続もしくは、新たな内容が加わる過程を指す。

### 3) 活仏

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、リンポチェ」、中国では「活仏 (活佛)」、日本では「転生ラマ」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難い。本研究が扱うオイラド社会では、その高僧を仏や菩薩の化身というより、「仏そのもの」だと考える傾向が強いため、「仏」を入れて「活仏」と「転生活仏」という名称を用いる。ちなみに、「活仏、転生活仏」を区別せず、文章に合わせて使う。

### 4) オワー

オワーとは、モンゴル人が昔から天神、地神、山川の神々を祭礼する場であり、祭礼することによって病気や災害から身を護り、安寧や幸福、富裕をもたらすとみなされている。「敖包」、「鄂博」、「オボ」と「オボー」などの表記が漢文資料や日本語文献のなかで多く見られるが、

本稿ではオイラド語の発音に従って「オワー (Ovaa)」と呼ぶ。

## 第1章 オイラドについて

### 1-1 オイラドとは誰か

1-1-1 文明の先導者としてのオイラド

1-1-2 今日のオイラドの起源

1-1-3 オイラド概念の再定義

1-1-4 オイラド名称の多様性

### 1-2 オイラド社会制度の概要

1-2-1 清朝による盟旗制度の導入

1-2-2 「仏教政治」思想の形成

### 1-3 調査地概要

1-3-1 地理的位置

1-3-2 人口構成

1-3-3 民族間関係

1-3-4 社会制度の概要

## 第1章 オイラドについて

### 1-1 オイラドとは誰か

#### 1-1-1 文明の先導者としてのオイラド

オイラドと言う人びとは内モンゴルやハルハ・モンゴルと異なるグループ出身の集団である。彼らの祖先は、15世紀にモンゴル高原を含む北アジアを広く席卷し、17～18世紀にはジュンガル汗国をはじめとする幾つかの勢力を形成して、帝政ロシアや清朝と互角に対峙した。18世紀半ばごろからオイラド諸勢力が清朝と帝政ロシアに次第に統合され、その領地が両帝国に分割された。これによって、彼らの子孫は中国東北の大興安嶺からロシアのイジル河畔（現在のカルムイク共和国）まで離散することとなった。

現在、オイラドが主に分布する各国民国家（中国、ロシア、モンゴル国）において、その主要な民族である漢族やロシア人とハルハ・モンゴルなどに同化され、周辺社会として扱われている。

しかし、かつて中央ユーラシア世界を支配していたオイラド社会では、トド文字や英雄叙事詩を代表とする独自のオイラド文化が形成されていた。具体的に言えば、モンゴルのなかで最も仏典の翻訳事業に力を入れたのは彼らであった。1648年に四オイラド、ホシユド部出身の高僧であるザヤバンディディがチベット語の発音をオイラド語で正確に表記するために、オイラドのトド文字（*Todu Üsüg*）を作り、数多くの仏典を翻訳した。こうしたトド文字はオイラドの仏教の理解を深め、仏教思想のオイラド社会への浸透に貢献したことは言うまでもない。そのうえ、トド文字は今日に至るまで一部のオイラド社会で使用されており<sup>1)</sup>、広くオイラド文化の象徴となっている。一方、英雄叙事詩について言うと、『ジャンガル』が代表的であり、各地域に分布するオイラドの間に広く伝承されている。『ジャンガル』はとくに中国では、キルキズ族の『マナス』とチベット族の『ゲサル』と並んで中国少数民族の三大叙事詩の1つとみなされ、モンゴル文化の象徴ともなっている。

そして、『ジャンガル』は最も早くから [Bergmann 1804 II: 205-221, 1805: 181-214、藤井 2001、2003、Taya 2006、2013]、トド文字で書かれた文献は近年になって [Erdemtu 2011, 2016]、それ

---

<sup>1)</sup> 現在、新疆においては、『新疆日報』のモンゴル語版がトド文字で表記されており、『オルイン・ツォルムン (Öryin Čolmun)』などいくつかの雑誌もトド文字で出版されている。

ぞれ研究者の注目を集め、モンゴル研究のなかで重要な課題・分野となっている。そのため、オイラドに関する研究は単なるマイノリティ研究に留まらず、広くモンゴル研究において重要な位置を占めるのである。

### 1-1-2 今日のオイラドの起源

オイラドの祖先は13、14世紀に書かれた『モンゴル秘史』や『集史』などの歴史文献に出てくる「森の民」と言われる〔岡田 1974、Badai, Altanorvil, Erdenii 1985、Namsarai 1993、チンゲル 2011〕。「森の民」が1208年にその首領であるクトカ・ベキに率いられてチンギス・ハーンに帰順した後、4つの千戸に編成されてアルタイ山脈辺りに配置させられた。その後、1261～65年に起こったアルガ・ブク乱と1300年前後に起こったハイト乱の際、いずれもアルガ・ブクとハイト側を支援したようであるが、この後オイラドに関する文字資料は殆ど見当たらない。

ところが、14世紀末期になると、オイラドが再び歴史の舞台に登場し、トガン・タイシとエセン・ハーンの時代にモンゴル高原を統一する王国を建国し、東方へ明朝、西方へティムール朝に至る広い地域を支配下に入れた〔萩原 1980: 47-98〕。14世紀中期にエセンの死によって、オイラドのモンゴル高原における覇権が終結し、オイラドはアルタイ山脈の故地へ戻った。このトガンとエセン親子の覇権期に、今日の所謂オイラドという人びとが形成されたようである。

オイラドの多くは言うまでもなく、13世紀に大モンゴル帝国に帰順したオイラド四千戸の後裔であるが、そのなかのホシュド部とトルグド部は彼らと異なる系統を持つ人びとである。オイラド人によって書かれた最初の歴史書物であるガワン・シレウ著『四オイラド史』には、ホシュド部とトルグド部の起源に関する詳細な記述が見られる。

#### 【史料 1-1】

ホシュドはチンギス・ハーンの弟ハサルの後裔である。ハサルの息子はエンケ・スムル・タイシである。その息子はアダシリ・ガラジュチン・タイシである。その息子はケイ・ケビネートである。その息子はブルホン・サンジャである。その息子はセベ・シルメンである。その息子はアグサゴルタイ・ノヨンである。アグサゴルタイ・ノヨンにはアルグ・ティームルとオログ・ティームルという2人の息子がいた。ところが、アルグ・ティームルとオログ・ティームルとの間で遺産をめぐる争いが起り、結局遺産を得られなかった弟のオログ・ティームルは兄から離れて、オイラドのトガン・タイシに頼った〔衛拉特歴史文献 1985: 236-237〕。



### 【史料 1-2】

トルグ・ウード (Tursuud) というのはトルグドであり、トルグドはオーン・ハーン兄弟を四十の妖魔と見て、オーン・ハーンから離れた。オイラドに頼った時のトルグドの君主はゲワンと呼ぶ [衛拉特歴史文献 1985: 234-235]。

【史料 1-1】からは、ホシュドはチンギスの弟であるハサルの後裔であること、またトガン・タイシの時代にオイラドに入ったことが分かる。【史料 1-2】からは、トルグドは 13 世紀の歴史文献に出てくるケレイド部の後裔であること、また彼らがオイラドに入った時の君主はゲワンであることが分かる。それでは、ゲワンはどの時代に活躍していた人物であるのか、『烏納恩蘇珠克図旧トルグドと青色特啓勒図新トルグドのハーン・ノヨンの源流』の記述を見てみよう。

### 【史料 1-3】

あそこで四代目のノヨン時代まで居住してから、五代目のノヨンであるゲワンの時になって、トシフルをはじめとする六人を派遣し、「お前らはオイラドの地に行って居住地とハーンやノヨンを見てこい」と命じた。彼ら（使者たち）はオイラドの地に着き、オイラドのハーンであるトガンに謁見すると、用事を聞かれ、彼らは一つひとつ（トガンに）報告した。オイラドのハーンは、彼ら（使者たち）の体や容貌が美しいため、「お前らはほんとに大きなトルグ体を持つ素敵なウルス（人間）である」と誉めた。この「トルグ・ウード」という言葉が次第に「トルグド」となり、この部族の名に取って代わった。彼ら（使者たち）は戻って来て、オイラドのハーンやノヨンと居住地の良いところを報告すると、ノヨンやアルツ（属民）が話し合い、トガン・タイシを頼るためオイラドの地へやってきた [衛拉特歴史文献 1985: 365-389]。

【史料 1-3】からは、ゲワンとはオイラドのトガン・タイシと同時代の人物であることが分かる。すなわち、ホシュド部とトルグド部は共にトガン・タイシのとき、オイラドに入ったのである。

その後、両部はオイラドと共にオイラドの故地であるアルタイ山脈へ移り、次第にオイラド化され、四オイラド連合を形成した。四オイラド連合は旧オイラド四千戸の末裔であるジュンガル部、ドルベド部及び、後に入ってきたホシュド部とトルグド部という 4 つの大きな部族集団によって構成され、その下位にホイド、バユド、バトド、ザハチン、ミンガドなどの小さな

集団が置かれた。1630年代以降、四オイラド連合の勢力が次第に拡大し、天山山脈とアルタイ山脈を拠点としてジュンガル部とドルベド部及び、その他の小さな集団によって構成されるジュンガル汗国が成立した。また、西チベットや青海を中心とするホシユド汗国、中央ユーラシア西部に位置するイジル河・ザーイ河<sup>2)</sup>を中心とするトルグド汗国がそれぞれ築かれた。

こうして青蔵高原から中央ユーラシア西部のイジル河畔に至るまでの広い地域でオイラド系諸勢力の政権が形成され、当時の帝政ロシアや清朝と100年近く対峙した。

### 1-1-3 オイラド概念の再定義

今日、オイラドは、中華人民共和国、ロシア連邦、モンゴル国とキルギズ共和国という4つの近代的国民国家に分散している（図1-1参照）。以下、各国におけるオイラドの分布情况进行整理する。

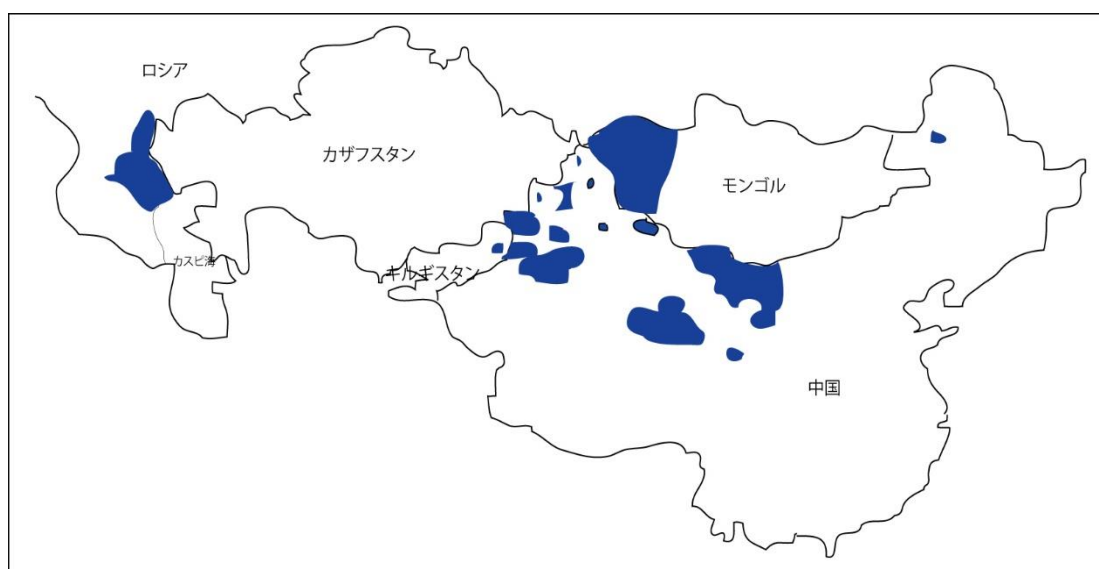


図1-1 世界各国におけるオイラドの分布

中国における分布を見ると、新疆ウイグル自治区、甘粛省、青海省、内モンゴル自治区などの地域にオイラドが生活している。

具体的に言うと、新疆のバヤンゴル（巴音郭楞）・モンゴル自治州のヒジン（和静）県、ヤン

<sup>2)</sup> イジル河 (Ijil yol) とは、ヴォルガ河のモンゴル語名称である。一方、ザーイ河 (Zai yol) とは、ウラル河のモンゴル語名称である。かつてトルグド汗国はこの両河の周辺を拠点として政権を建てたため、オイラドの英雄叙事詩や伝説のなかで、イジル・ザーイとセットで出てくることが多い。

ジ(焉耆)回族自治区、ホシュド(和碩)県、ボソドヌール(博湖)県、コルラ(庫爾勒)市、ボルタラ(博爾塔拉)・モンゴル自治州のジン(精河)県、アラシャン(温泉)県、ボルタラ(博爾塔拉)市、イリ(伊犁)地区のテケス(特克斯)県、モンゴルクレユ(昭蘇)県、ニラハ(尼勒克)県、ゴルズ(伊寧)市、タルバガタイ(塔城)地区のホボクサイル・モンゴル自治県、トリ(托里)県、ドルブルジン(額敏)県、ハラウソン(烏蘇)市、タルバガタイ(塔城)市、アルタイ(阿勒泰)地区のアルタイ(阿勒泰)市、チョンジ(昌吉)回族自治区のジムサイル(吉木賽爾)県、ハミ(哈密)地区のバルコル(巴里坤)・カザフ自治県、カラマイ(克拉瑪依)市のウルホ(烏爾禾)鎮に広く分散して居住し、ウールド、ドルベド、ホシュド、トルグド、ザハチンなどのオイラド系集団が含まれる [Namjil 2010: 9-16]。また、甘粛省のソベイ(肅北)・モンゴル自治県と青海省のハイシ(海西)・蒙蔵自治州のウラン(烏蘭)県、ドラン(都蘭)県、グルムド(格爾木)市、デレケイ(徳令哈)市とホンナン(黄南)蔵族自治州のヘナン(河南)・モンゴル自治県にも居住しており、ウールド、ホシュド、トルグド、ホイドといった集団が含まれる。さらに、内モンゴル自治区のアラシャ(阿拉善)盟のエジネ(額爾納)旗、アラシャ・バルーン(阿拉善右翼)旗とアラシャ・ズーン(阿拉善左翼)旗及び、フルンボイル(庫倫貝爾)市のエヴェンキ(鄂温克)旗にもオイラドが居住しており、ウールド、ホシュド、トルグドなどの集団がいる。

ロシアにおいては、カルムイク共和国、アストラハン州、ロストフ州、ヴォルゴグラード州とスタヴロポリ地方にカルムイク人（オイラド人の現地名）が分布しており、ウールド、ドルベド、ホシュド、トルグド、ホイド、ブザール<sup>3)</sup> という集団によって構成される。

モンゴル国においては、ホブド県、オブス県、バヤンウルギー県とアルハンガイ県にオイラド人が分布し、ウールド、ドルベド、ホシュド、トルグド、ミンガド、バユドなどの集団がいる [Purevjav 2014: 9-17]。

また、キルギズ共和国のイスクルル州にはサルト・カルムイクと総称される一部のドルベドとトルグドがいる [Nanzatov 2014: 155-166]。

Tumurtogoo は、上記のウールド、ドルベド、ホシュド、トルグド、バユド、ザハチン、ミンガドなどのオイラド系諸集団にウリヤンハイ、モンゴルのホトンなどの非オイラド系集団を加え、今日オイラド方言を話すエスニック・グループの総人口は約 70 万人に達すると推定した [Tumurtogoo 2014: 1-7]。ここでは、こうした Tumurtogoo のオイラドのエスニック・グループ

---

<sup>3)</sup> ブザール (Buzaal) とは、今日のカルムイク共和国のカルムイク人を構成する 1 つの集団である。ブザール集団はカルムイク共和国の北西部に流れるドン河の周辺に分布するため、ドン河のカルムイク人と称する場合もある。彼らはカルムイクとロシアとの境界地に分布するため、早い段階でロシア化が進んだ人びとである。

という範疇と混同を招きやすいものとして、モンゴル語のオイラド・ヤスタン (Öörd Yastan) とオイラド・ケルテン (Öörd Kelten) という範疇を補足しておきたい。

モンゴル語の「ヤス Yas」は「骨」であり、一般に人間は父親から「骨」、母親から「血」を引きつぐとされる。つまり、この「ヤス」に複数の意味を表わす「タン」を加えた「ヤスタン」とは、共通の祖先を持つ父系血縁集団である父系氏族 (クラン) というものである。前述した通り、今日のオイラドとは、15 世紀中葉以降、旧オイラド四千戸の末裔である諸部族に外来のホシュド部とトルグド部が加わり、次第に形成された四オイラド連合を基盤としている。当時の四オイラド連合の構成員はジュンガル部、ドルベド部、ホシュド部とトルグド部という 4 つの大きな部族集団とその下位のホイド、バユド、バトド、ザハチン、ミンガドという小さな集団であった。この四オイラドはヤスタン (父系氏族) に該当する共通の祖先を持つ血縁集団ではないが、四オイラド連合や共通のトド文字などのアイデンティティを共有していることから、一般に「オイラド・ヤスタン」と言われてきた。だが、「オイラド・ヤスタン」にウリヤンハイとモンゴルのホトンが含まないため、その規模はオイラド・エスニシティより、小さいのである。

他方、モンゴル語の「ケル Kel」は「言語、言葉」という意味である。それに複数を示す「テン」を加えた「ケルテン」とは、共通の言語集団もしくは語族という意味であり、オイラド・ケルテンはオイラド語族となる。つまり、オイラド・ケルテンには上記の「オイラド・ヤスタン」のほか、新疆とホブドに分布するウリヤンハイ及び、新疆、青海、アラシャ盟に分布する一部のハルハ、新疆に集住するチャハル、モンゴル国のホトンなど、オイラド語化された集団が含まれる。だが、オイラド・ケルテンをその集団の多さを以て、オイラド・エスニシティより、規模が大きいとは言い難い。そこには、以下のような要因が関わる。第一に青海省のオイラド総人口の半数を占める河南モンゴル自治県のオイラド系諸集団は、母語が維持されておらず、また母語の教育もないため、完全にチベット語化された。第二には、キルギズ共和国のサルト・カルムイクも母語を失い、完全にキルギズ語化された。第三には、新疆に居住するオイラド諸集団に対しては、1990 年代から中国語とのバイリンガル教育制度が導入され、母語の教育が弱体化していたが、それも 2017 年から完全に中止となり中国語化が進んでいる。第四には、ロシアのカルムイク共和国は 1993 年に独立して以来、教育省主導の教科書が未だ作成されておらず、各学校が独自のカルムイク語教科書を使用している。そのため、カルムイク語の教育は弱体化し、次世代の人びとからも就職などの実用に役に立たないという理由で軽視されている。以上の現状を踏まえると、オイラド語を日常的に使用している人びとの割合はオイラド・

エスニシティとオイラド・ヤスタンの規模より遥かに下回っていることが分かる。つまり、その規模の順から言えば、オイラド・エスニシティが一番多く、その次はオイラド・ヤスタン、最も少ないのはオイラド・ケルテンとなる。

このように、オイラド・エスニシティとオイラド・ヤスタンとオイラド・ケルテンといった範疇が一致するものではない。今後、オイラド研究をより一層深めるためには、こうした範疇をきちんと整理することが極めて重要である。本稿で言うオイラドはオイラド・ヤスタンに該当する。

#### 1-1-4 オイラド名称の多様性

オイラドの民族名称は彼らの居住する国によって異なる。以下、オイラドの各国における公式の名称及び、彼らの間で用いる非公式の自称や他称を整理しておく。

オイラド系集団が居住する中国とロシア（ソ連）は社会主義的多民族国家であり、モンゴル国は少数のカザフ族を除けば、単一民族国家である。中国とソ連は建国した当初から、西欧に誕生した国家ナショナリズムを受け入れ、そのナショナリズムの基盤となる一国一民族の概念に適応するため、様々な民族政策を試みた。具体的には、両国は領内の全ての民族を統合し、1つの中国国民とソ連国民といった国民国家を作りあげようとした。

そのなかで、中国は民族区域自治を認めたが、中国領内にいるあらゆる民族は中華民族の一成員とされた。その結果、中国領内のモンゴル系諸集団は中華民族のなかのモンゴル族とみなされ、オイラドを始めとするモンゴル族と異なる起源をもつ集団がさらにモンゴル族の中に統合されていった。例えば、オイラド系集団の集住する地域には、バヤンゴル・モンゴル自治州、ボルタラ・モンゴル自治州、ハイシ蒙蔵自治州、ホボクサイル・モンゴル自治県、ソベイ・モンゴル自治県、河南モンゴル自治県が建設され、中国政府は彼らをモンゴル族と同一に扱った。一方、彼らも身分証の民族欄にはモンゴル族と記入し、自らを公式にモンゴル族と自称した。

ソ連の場合は、その国民枠の下で民族自立を認め、民族識別を行なった。その結果、ソ連領内のブリヤード人とカルムイク人は異なる民族として認定され、さらにモンゴルとの関連が否定された。こうしたソ連の民族政策の下、1920年にカルムイク人の自治共和国が形成され、第二次世界大戦時の廃国を経て、1958年に自治共和国として再び回復した。そして、ソ連解体後のロシア連邦の時代においてもカルムイク自治共和国として現存している。カルムイク人も身分証の民族欄にはカルムイク人と記し、一般にカルムイク人と自称する。

他方、モンゴル国のモンゴル系諸集団の人口は97パーセントを占め、上記の中国やソ連と違

って単一民族国家である。そのなかで、ハルハは8割という圧倒的多数を占めるが、ほかにもダルハード (Darquud)、オイラド系集団に含まれるウールド、ドルベド、ホシュド、トルグド、ミンガド、バユド、ウリヤンハイ、ホトンなどの集団がいる。モンゴル国は国民登録のとき、集団別の登録方法を採用している。例えば、ウールドの場合は、集団欄 (ヤスタン) に「ウールド・ヤスタン」と記入する。オイラド系集団はハルハと少数派集団のカザフ族やダルハードを除いた人びとの総称とされることが多い。

以上のように、オイラドは中国とロシアとモンゴル国においてそれぞれモンゴル、カルムイクとオイラドという別々の民族名称を持っている。

さらに、非公式の場面ではさらに多くの自称や他称が見られる。例えば、中国領内のオイラドはモンゴルと自称し、ロシア領内のオイラドはカルムイクと自称し、モンゴル国領内のオイラドはオイラドと自称する。そして、新疆のオイラドは、カルムイクをカルムイク人やイジル河畔のトルグド、モンゴル国のオイラドをモンゴルのオイラドや西モンゴル、青海・甘粛のオイラドをデード・モンゴル (Deed Mongol)<sup>4)</sup> などと呼ぶ。カルムイク人はカルムイク人と自称し、新疆のオイラドを新疆のカルムイク人、モンゴルのオイラドを西モンゴル人、青海・甘粛のオイラドをデード・モンゴルなどと呼ぶ。また、モンゴルのオイラドや青海・甘粛のオイラドもその他のオイラドに対してさらに色々な呼び名を用いるのである。

とはいえ、彼らは相互に身内や同胞を表わす「マナケン (Manakin/Manahin)」という用語で、オイラド・アイデンティティを表現する。

## 1-2 オイラド社会制度の概要

中央ユーラシア北方の遊牧民世界では、十進法に基づく軍事・行政組織あるいは社会制度 (以下、軍政一体制度と略す) が匈奴時代から次第に形成されてきた [本田 1991]。所謂モンゴル人=モンゴル族は一般に 13 世紀に形成したとされるが、13 世紀初期にモンゴル人が築き上げた大モンゴル帝国の千戸制度<sup>5)</sup> (図 1-2 参照)、その後のポスト・モンゴル帝国のオトグ制度<sup>6)</sup>

---

4) デード・モンゴル (Deed Mongol) とは、青海省や甘粛省に分布するモンゴル系集団の総称である。「デード」の意味には、「聖なるもの」や「高い」という 2 種の解釈が見られる。「聖なるもの」という解釈は、彼らがチベット仏教の聖地近くに住むため、聖なるものと称されたという。他方、「高い」という解釈のほうは、青藏高原の標高が高いことを以て称したとされる。

5) 千戸制度とは、大モンゴル帝国の基本的行政・軍事制度である。全国の遊牧民を千戸集団に分け、さらにそれを百戸・十戸に区分して各々に長を置き、各集団は行政集団と軍事集団を兼ねた。

6) オトグ制度とは、ポスト・モンゴル帝国時代に用いられた基本的行政・軍事制度である。その前身は大モンゴル帝国の千戸制度であるが、この時代のオトグは千戸の血縁的紐帯が解消され、地縁的集団として構成された点に特徴がある。

(図 1-3 参照) 及び、満洲人の建てた大清帝国の八旗制度（盟旗制度）<sup>7)</sup>が、こうした北方世界旧来の十進法に基づく軍政一体制度である。北方系民族の築いた最後の王朝である大清帝国が崩壊し、軍政一体制度は既に姿を消した。しかし、軍政一体制度に基づく考え方は各地域に分布するモンゴル人社会において、ある種の統治・統合の論理として後世の人びとに伝えられた。

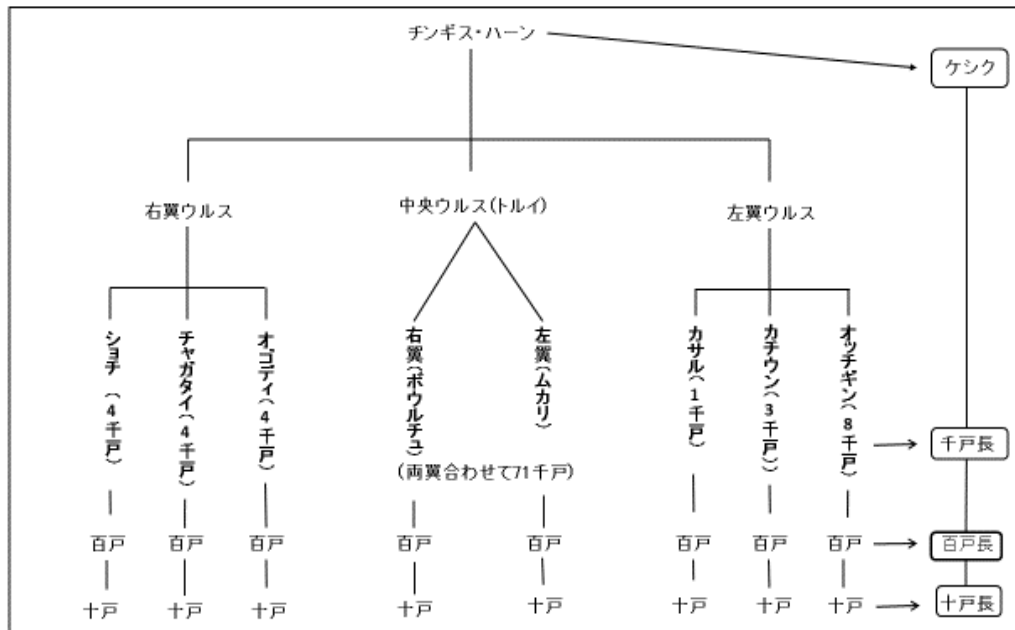


図 1-2 大モンゴル帝国の千戸制度 (1206~27 年)

<sup>7)</sup> 八旗制度とは、清朝の基本的行政、軍事制度である。清朝時代、すべての満洲人は8個の旗のいずれかに配属され、後にモンゴル人や漢人によって編成された八旗も創設された。八旗に所属する満洲人・モンゴル人・漢人は旗人と総称され、清の支配階層を構成した。

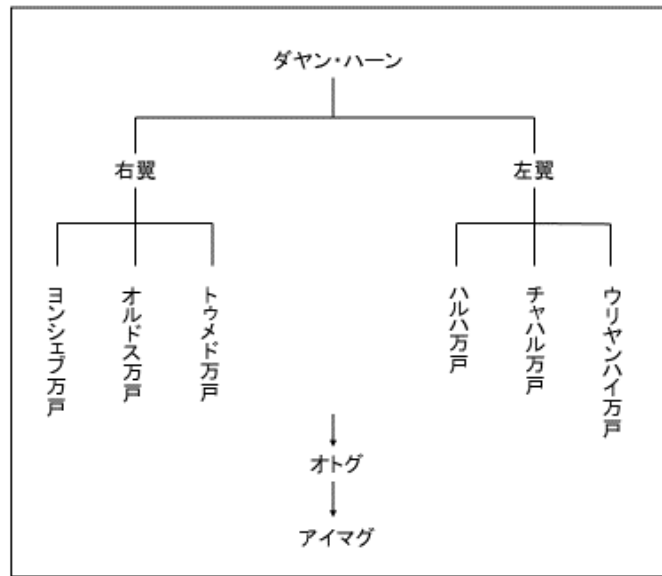


図 1-3 ポスト・モンゴル帝国のオトグ制度 (1480 年代～1634 年)

### 1-2-1 清朝による盟旗制度の導入

ツングース系の女真族出身のアイシンギョロが 1616 年に建国した後金は、1634 年にポスト・モンゴル帝国の最後のハーンであるチャハル部リグデン・ハーンを征服し、チンギス・ハーン以来の大ハーン印を手にした。1636 年に国号を大清に改め、1644 年に入関し、北京に首都を置いた。それ以来 1912 年まで中原、モンゴル、チベット、チュルク系イスラム教徒を支配する大帝国となった (以下、便宜的に清朝と略す)。

清朝の社会制度の基本的組織は八旗制度である。杉山 [2015: 251-301] は、八旗制度について次のように説明する。

八旗とは、グサと呼ばれる集団八つで構成される軍事・行政一体の組織である。基本単位はニルと呼ばれる組織で、兵役・労役などに従事する成年男性 200～300 人を出す集団であり、当初は約 25～30 ニルでグサ、すなわち旗を構成した。これら八つの旗は、ハン＝皇帝が一元的に掌握していたのではなく、それぞれの旗には王侯 (旗王) が分封され、旗下のニルを支配していた。ハン＝皇帝は入関前には二旗、順治以降は三旗 (上三旗という) を直率したが、それ以外の五旗は旗王諸家が分有し続けた。そして入関前国家の全構成員は原則として八旗に分属して各旗王に支配されていたので、入関前においては、八旗は国家そのものにほかならなかった。



こうした入関前の八旗構成員は純満洲族のみではなく、モンゴル、漢族、その他のツングース系民族が含まれていた。清朝は言うまでもなく多民族国家であり、次々と征服した諸民族に対しては元来の社会制度を保留し、その制度の元で再編していった。具体的に言うと、中原の漢族社会に対しては明朝以来の制度を残した。さらに、モンゴル、チベット、チェルク系イスラム教徒に対しては、盟旗制度、土司制度、ベク制度を導入し、これらの地域は藩部とされ、理藩院に統轄された（図 1-4 参照）。

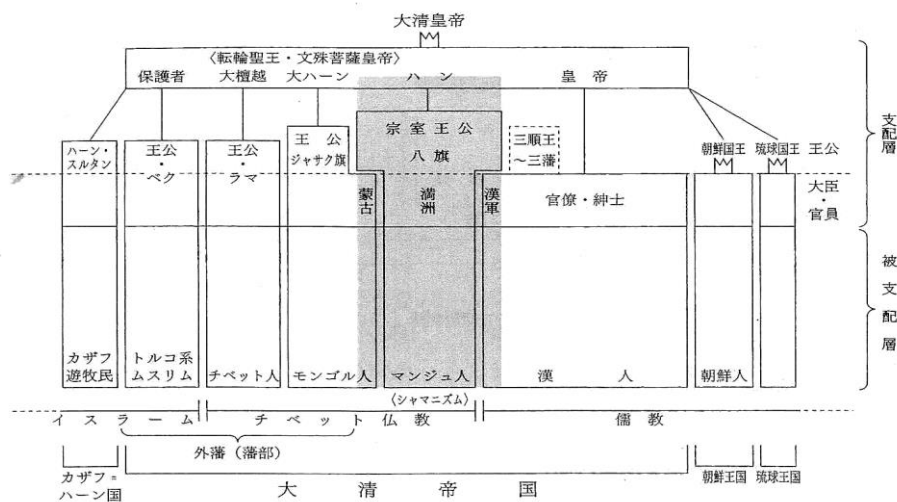


図 1-4 清朝の統治体制（1644～1884 年）[杉山 2015: 403 参照]

つまり、清朝がモンゴル統治のために導入した基本制度は盟旗制度であったことになる。盟旗制度において最も基本的組織は旗であり、旗は 15～16 世紀にモンゴル社会に形成された人びとの地域的結合を基盤とするオトグを再編したものとされる [田山 2001: 19-22]。

旗の上位に複数の旗によって組織される盟が配置され、旗の下位に佐が置かれた。佐には 150 人の箭丁（兵士）を供出する義務があった [岡 2007: 271]。こうした盟旗制度が、内モンゴルでは 270 年間、ハルハ・モンゴルでは 220 年間、オイラドでは 140～170 年間、それぞれ続いたのである。

ここでは、『衛拉特蒙古史綱』の記述を以って、オイラドが清朝に征服・統合された過程を整理して置きたい。

【史料 1-4】アラシャのホシュド旗の設立

当時、西套にやってきたオイラド人は3つの部分によって構成された。第一は、和囉理を先頭とするホシュド人。第二は、ハンドとエルディニ・ホシュチを先頭とするジュンガル人。残りは、少し遅れてやってきたドブザンゴンブを先頭とするホシュド人である〔馬、成 2006:261〕。

和囉理を先頭とするホシュドは、最初 1677 年に西套に移住してきた。しかし、20 年を経過した 1697 年になって、清朝はアラシャにおいて正式に旗を設置した〔馬、成 2006:262〕。アラシャ旗は8つの佐、36 のハグと1つの定遠營城によって構成され、その最高統治者はアラシャの「ザサク・ノヨン」である〔馬、成 2006:416〕。

#### 【史料 1-5】 エジネ旗の設立

エジネに駐牧するオイラド人の第一代ノヨン・アルブジルは、トルグド首領であるシュクル・タイチンのひ孫である。ノヨン・アルブジルの父のナザルマムトはアユグ・ハーンの族弟であり、彼は 17 世紀後半にアユグ・ハーンと共にイジル河畔で遊牧していた。1698 年にアルブジルは叔父のアユグ・ハーンの委託を受け、母親や妹とともに 500 兵及び一部の家来を率いてチベット巡礼をした。そして、5 年間滞在した後、帰ろうとした頃アユグ・ハーンとツェワンラブドンはサンジャウ事件をめぐって対立していた。そのため、アルブジルの帰還が阻止され、嘉峪関郊外に停滞した。1704 年に清政府はアルブジルが嘉峪関郊外の党河、色爾騰一帯で遊牧することを許可し、固山貝子の爵位を授けた〔馬、成 2006:266〕。

エジネ旗の組織はアラシャ旗と殆ど同じであり、旗が比較的に小さいため、組織も大雑把である〔馬、成 2006:443〕。

#### 【史料 1-6】 青海ホシュド盟の設立

1720 年に清朝はチベットに進軍し、ジュンガル勢力を駆逐した。清朝は、青海ホシュドが認定したロブザンガルサン・ジャムツォをダライ・ラマとして承認し（宗教領主の面で）、同年 9 月 15 日にポタラ宮において名号の継承式を行なった。また、グーシ・ハーン末裔から候補者を選ばず（世俗統治の面で）、チベット貴族を起用した。清政府のこうした決定がロブザンダンザンをはじめとする一部の青海ホシュド王公の不满を招き、彼らは 1723 年 7 月に兵を挙げて反乱を起した。翌年 3 月に戦争が終結すると、清政府は青海地区に対する管轄を強化し、「内外蒙古札薩克例」によって、盟旗を設置した。

ホシュドを 21 旗に編成し、旗間の遊牧地の境界を定めた。元来ホシュド部に所属するトルグド、ホイド、チョルス、ハルハなどの部にも旗を設置した。そのなかには、トルグド 4 旗、ホ

イド1旗、チョルス2旗、ハルハ1旗が含まれた。つまり、青海ホシュドに合計30旗が設置された [馬、成 2006: 351]。

#### 【史料 1-7】ドルベド盟の設立

1757年にツェツェンがドルベドを率いてウラングムに移住することを清朝に求めると、乾隆帝はそれを許可した。

ホブト参贊大臣の管轄下に賽音濟雅哈図盟の左翼盟11旗、右翼盟3旗、ホイド2旗、ザハチン2旗、ミンガド1旗、ウールド1旗が置かれた [馬、成 2006: 450-453]。

#### 【史料 1-8】ウールド營の設立

1762年にイリ將軍を設置し、惠遠城に駐屯させた。イリ將軍の下に参贊、処事、各大臣が任命され、各地域に駐屯させ、当地の軍政事務を管理させた。ほかには、イリ地区の防衛を強化するために、駐防の満・漢兵以外に、ソロン（ダグール・エヴンクなど）、チャハル、シボーなどの兵を内地から派遣してイリに駐屯させ、「ソロン營」、「チャハル營」、「シボー營」を設置した。また、ウールドの余衆及び、内地から送り返されたウールド兵をまとめ、ウールド營を設けた。ウールド營は3つのところの人びとによって構成した。第一は、清朝がジュンガルを征服したとき、カザフ、ブルトなどへ逃亡し、後に帰ってきたジュンガル人と、回部のところから返されたジュンガル人である。第二は、1764年熱河から移住してきたジュンガル21アングのダワーチの領民及び、北京に滞在していたウールド官兵である。第三は、トルグドとともに帰還した大ラマであるロブザンダンゾン属下のシムヌルとウールド人である。このウールドは左翼上3旗と右翼下5旗に分類された [馬、成 2006: 321-323]。

#### 【史料 1-9】旧トルグド烏納恩蘇珠克図盟と新トルグド青色特啓勒図盟とホシュド巴啓色特啓勒図盟の設置

1772年、73年、75年に清朝はトルグド部とホシュド部に牧地を分配するため、2度の調整を経て、最後に決定した。オバシの率いる南路はハルシャル、ツェブグドルジの率いる北路はホボクサイル、バムバルの率いる東路はジルガルン川流域、トムン属下の西路はジン川流域、ホシュド部は草原、ツェレン属下の新トルグドはブルガン川流域にそれぞれ牧地を得た。

旧トルグド南路盟に汗旗、左旗、中旗、右旗という4旗、北路盟に北旗、左旗、右旗という3旗、東路盟に2旗、西路盟に1旗がそれぞれ設置された。また、ホシュド盟に3旗、新トル

グド盟にトルグド2旗とホシュド1旗がそれぞれ置かれた [馬、成 2006: 299-300]。

このように、清朝が1698年にアラシャ・ホシュドの征服をはじめとし、1771年までの約70年間にわたる長期的対立と征服戦などを経て、オイラドの多くを支配下に入れ、合計9盟77旗を設置した。そのなかで、旧トルグド南路盟、旧トルグド北路盟、旧トルグド西路盟、旧トルグド東路盟、ホシュド盟とウールド営がイリ将軍の下に置かれた。トルベド右翼盟、トルベド左翼盟、新トルグド盟、ザハチン2旗、ミンガド1旗、ウールド旗がホブト参贊大臣に管轄された。また、青海ホシュド29旗とツァガンノミン・ハン特別旗が西寧大臣、アラシャ旗が寧夏將軍、エジネ旗が陝甘総督にそれぞれ統轄された。つまり、盟旗設置につれて分割統治が始まったのである (図1-5参照)。

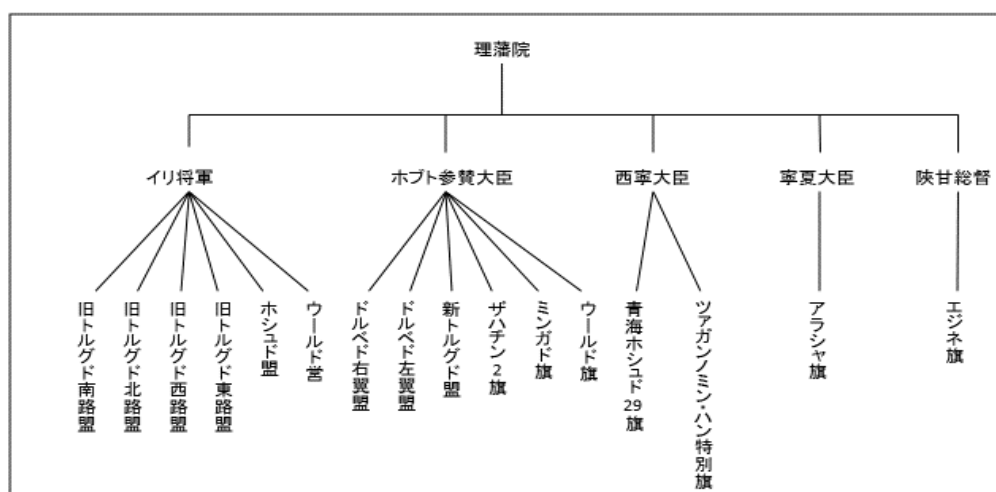


図1-5 清朝のオイラド分割統治 (1700年代~1884年)

清朝はオイラドを統治下に入れた後、各盟と旗を異なる将軍・大臣・総督に管轄させると同時に、旗間の牧地の境界を指定し、越牧・越境を禁じた。そのため、以前のような大規模な移動が制限され、清朝崩壊後のいくつかの小規模な移動 [小長谷、斯琴編 2013、チャスチャガン 2016: 103-116] を除けば、今日に見られるオイラドの分布像がこの時代に作られたのである。

他方、イジル河西側に残ったトルグド汗国の後裔は、その後、帝政ロシアの統合下に入り、アストラハン総督に管轄され、帝政ロシアの征服・拡大に重要な軍事力として扱われてきた。例えば、1810年代の帝政ロシアとフランスの戦争の際、ホシュド人部隊を先鋒とする帝政ロシア軍隊がナポレオンの率いた強力なフランス軍を破り、パリを占領した。帝政ロシアのツァー

りからはこうしたホシュド人部隊の功績を評価し、アストラハンにおいてホシュドのために寺を建てた。この寺は今日も現存している。他方、それまでチュルク系諸民族やロシア人が彼らに対して用いてきたカルムイクという他称が、この時代に自称として受け入れられたことから、帝政ロシア当局の彼らに対する圧迫も見てとれる。

要するに大モンゴル帝国の建国から清朝の崩壊までの 700 年間、モンゴル人社会において用いてきた千戸制度、オトグ制度と盟旗制度は、いずれも土地ではなく人を単位とする把握・編成という点で共通する。また、オトグ・旗は後述するように出自よりも地縁的關係に基づいて編成される傾向が強かった。だが、オトグ・旗やその下位のアイマグ・佐に対応して寺及び祭祀のオワーが設置され、家畜の焼印が識別されてきたため、今日、人びとはそうした祭祀や生活の実践の面で、新たな社会組織を再構築している。

### 1-2-2 「仏教政治」思想の形成

16 世紀末期にモンゴルはチベット仏教を信仰し始めた。実際には、モンゴルと仏教との繋がりは 13 世紀大モンゴル帝国クビライ・ハーンの時期まで遡ることができる。当時、大モンゴル帝国のクビライ・ハーンはチベット仏教サキャ派のパクパ・ロレイゲルツェンに国師号を贈って帝師としたことにより、仏教はモンゴル帝国の国教となり、モンゴル高原全体に広がった。だが、元順帝トガンティームルが、1368 年に朱元璋が率いる明に敗れてモンゴル高原に戻った後、隆盛を極めていたチベット仏教サキャ派の流れを汲むモンゴル仏教は、衰退の一途をたどった [嘉木楊 2004: 241-268]。

それから 200 年経って、1578 年にトゥメト部のアルタン・ハーン (〜) は、チベット仏教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会見した。岡田 [2004: 271-275] は以下のように述べる。

アルタン・ハーンはソナムギャムツォにヴァジラダラ・ダライ・ラマ「持金剛大海」の称号を捧げ、ソナムギャムツォはアルタン・ハーンに「転千金輪」チャクラヴァルティン・セチェン・ハーンの称号を与えた。アルタン・ハーンは会見時の約束通りにフフホト（呼和浩特）に釈迦牟尼像を宝石や金銀で造った。さらにアルタン・ハーンの子孫たちは仏教の寺である三世寺を建てて、百八巻の『ガンジュル』をモンゴル語に訳し、宝石や金銀で飾った。ダライ・ラマ三世も約束通りにモンゴル地へ巡錫して、布教を行い、モンゴル地に円寂した。転生の四世のダライ・ラマもアルタン・ハーンの子孫に認定された。

このように、アルタン・ハーンとダライ・ラマ3世の会見はチベット仏教のモンゴルへの再伝播の嚆矢となった。その後、モンゴル側の軍事力もチベットにとって重要な役割を果たした。

1600年代以降、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頻繁となってゆく<sup>8)</sup>。1637年にゲルク派の指導者ダライ・ラマ5世の依頼を受け、四オイラド・ホシュド部(Qoşuud Aimag) グーシ・ハーン(Güüši 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した[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・ラマの政教合一政権が成立した。

ダライ・ラマの政教合一政権の設立につれて、オイラドやハルハを含むモンゴル諸勢力とモンゴル系勢力の軍事力に依存するチベットと内モンゴルや中原を征服した清朝の間で、「仏教政治」を行なうことが善であるという価値観が共有されるようになり、それが相互の関係を左右する要素となった。石濱[2011]は「仏教政治」とは、政治の主権者である王が、仏法の主権者である高僧を宮廷に招いて供養し、その教えに従いながら「自分のため」ではなく、「仏法のため、衆生のため」に政治を行なうことである」と述べる[石濱 2011: 3]。他方、今日の新疆オイラド社会では、次のような諺がある。

Tör šajin qoyur aqa düü qoyur gedeg, tegeed šajinni tördeen külcedeg.

政と教は兄弟であり、教は政に従うべし。

こうした2つの見方を比較すれば、石濱は『白い歴史』の「世俗の幸せは仏法によって実現し、転輪聖王(王)は法王(高僧)の弟子となり、仏法を行じる者である」という記述を根拠とし[石濱 2011: 167-187]、仏法と世俗の関係は並列するのではなく、前者が後者を超越する存在として位置づけた。一方、モンゴルの諺においては、世俗の政治が仏法を超越する存在として位置づけられていることが伺われる。しかし、ここでは政治と仏法の力関係について議論せず、ひとまず両者は相互依存関係にあったことを確認しておく。

その後、約一世紀以上三者(モンゴル、チベット、清朝)の間で「仏教政治」をめぐる、時には対立したり、時には友好的であったりするなどの関係が維持されたが、結果として清朝

---

<sup>8)</sup> とくにチャハル部のリグダン・ハーンとハルハのツォグト・タイジによる軍事的介入が代表的である。

は勝利を治め、東アジアを統一した。それによって、「仏教政治」思想が次第に安定し、モンゴルにおいては転生活仏制度が導入され、さらに拡大した。

活仏は一般に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<sup>9)</sup>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。最後に、金瓶掣鑿の儀礼<sup>10)</sup>によって政府に公認されて名号を受け<sup>11)</sup>、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]。

転生活仏制度は、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始められたとされる [山口 1988: 129-134]。それは後にほか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、活仏思想を利用したという [矢崎 1961: 65-75]。

モンゴルにおける活仏のなかでは、ジェブツンダンバ・フトグドとジャンジャ・フトグドが代表的であり、2人はチベットのダライ・ラマとパンチェン・ラマに匹敵する影響力を持った。それに伴って、転生活仏のための旗が設立され (通称ラマ旗と呼ぶ)、シェムヌルという賦役の領民を所有した上 [萩原 2001: 100-127、647-646]、独自の官職体制を完備し、政治上の影響力も大きかった。

また、チベット仏教界では活仏と寺との依存関係が重要視される。寺は一般に僧の教育や学問に力を入れる大僧院と信者の祭祀を重視する寺と大別される。とくに、寺には活仏が存在し、

---

<sup>9)</sup> 嘉木揚 [2001] は活仏認定過程を5つの手順に分けており、降神詢問はその第3段階である。まずは先代の活仏が入滅した一年後に、それぞれの寺の高僧が霊童を尋ねる。最初に、高僧大徳は占いによって護法神を招く。転生霊童の出生地の方向、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1人の霊童を、ある時は2・3人以上の霊童を見つける。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霊童に示し、識別させる。霊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、この霊童が先代の転生活仏であると認定される。そして第3段階の降神詢問においては、先代の活仏が住した寺の高僧が、護法神に教えを求める。もし護法神の教えと、霊童が選んだ什器弁別の結果とが一致すれば、この霊童が候補活仏として認定される [嘉木揚 2001: 146-115]。

<sup>10)</sup> 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霊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]。

<sup>11)</sup> 活仏の公認については、清朝の時代は皇帝の認定を受けて理藩院に登録していた。中華民国の時代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ダライ・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。

祭祀をすることによって、始めて存立の意味を有することから、始めから活仏のために創設された寺があり、あるいは始めは活仏と関係なく別の意味で建設されても、後に活仏との関連が生じた寺もある [長尾 1992: 38]。こうしたモンゴルにおける寺の建設の増大が地方のローカルな転生活仏の拡大にも繋がったといえる。

このように、モンゴルがチベット仏教を受容するにつれて、モンゴル社会元来の軍政一体制度に転生活仏が関わってきた。そして、清朝の後半になって、西欧列強からの外圧や太平天国の乱の影響を受けて、清朝の主要な民族である満洲人は「満漢一家」という大前提の下で中原の漢族との関係を重視するようになった [片岡 1983: 117-138]。こうした清朝国政の転換によって、モンゴルが本来持つ戦略的価値は失し、モンゴル貴族の影響力も急激に低下した。その後、モンゴル側で唯一影響力を持ち続けたのは転生活仏となり、彼らは次第に人びとを統合する位置に就いた。清朝が崩壊し、外モンゴルが独立すると、ジェブツンダンバはモンゴル最初の国家元首となり、ボグド・ハーン政権の成立に至った。各地域に分布するオイラド人社会においても転生活仏の影響力は次第に顕著化していった。

### 1-3 調査地概要

#### 1-3-1 地理的位置

中国新疆ウイグル自治区（以下、新疆と略す）は多民族・多宗教を有する地域である。新疆に居住する異なる歴史、宗教、言語、文化を持つ数多くの民族は、相互に密接に影響し合ってきた。本来この地域はイスラム教徒が多い地域であったが、1990年代以降、とくに中国の主要な民族である漢族文化の影響が急速に浸透した。

このような多民族・多宗教を有する新疆には、17万人弱のモンゴル系諸集団が生活しており、その8割近くはオイラド系集団である。このオイラド系集団の多くは、バヤンゴル・モンゴル自治州、ボルタラ・モンゴル自治州とホボクサイル・モンゴル自治県に集住する。本稿では、そのなかのホボクサイルを主たる調査地として扱う。

ホボクサイルという言葉の意味についてホボクサイルの民間では様々な説が散見される。そのなかで、元の意味は「qo buyuyin sair (ホ・ボグ (鹿)・イン (の)・サイル (臀部)」という言葉であるという説が有力である。現在のホボクサイルの西北部にサイル山脈があり、北部から見ると、鹿の臀部のように見えるためそのように称したとされる。また別の説では、昔サイル山脈には多くの鹿 (ホ・ボグ) がいて、当時の人びとはこれをもって、当該地域を「ホ・ボグ・



イン・サイル」と総称し、後に時を経て「ホボクサイル」に変遷したという。今日のホボクサイルにおいて、「ホ・ボグ（鹿）・ギン（の）・ゴル（河）」、「ナリン（細い）・ホ・ボグ（鹿）」など、「ホ・ボグ」を起源とする地名が多く見られるため、ホボクサイルの名は鹿（ホ・ボク）と関連していることが推測されるのである。

ホボクサイル・モンゴル自治県は地理的に新疆北部に位置し（図 1-6 参照）、北西にカザフスタン共和国、北にジムナイ（吉木乃）県、東にブールルトハイ（福海）県、マナス（瑪納斯）県、フトベイ（呼図壁）県とサワリ（沙湾）県、西南にカラマイ（克拉瑪依）市、西にトリ（托里）県、ドルペルジン（額敏）県とそれぞれに隣接し、総面積は 30589.2 平方キロメートルである [高魁武、崔锐鋒 2007: 51]。ホボクサイルの地勢を見ると、北高南低であり、北中部にサイル山脈、ハタン山脈、アルガルト山脈など標高 2000 メートル以上の山脈地帯が分布し、南部にジュンガル盆地とつながる標高 400 メートルの平原地帯がある [高魁武、崔锐鋒 2007: 80-87]。このため今日のホボクサイルは北部の遊牧地帯、中部の工業地帯、南部の農業地帯と分かれる。

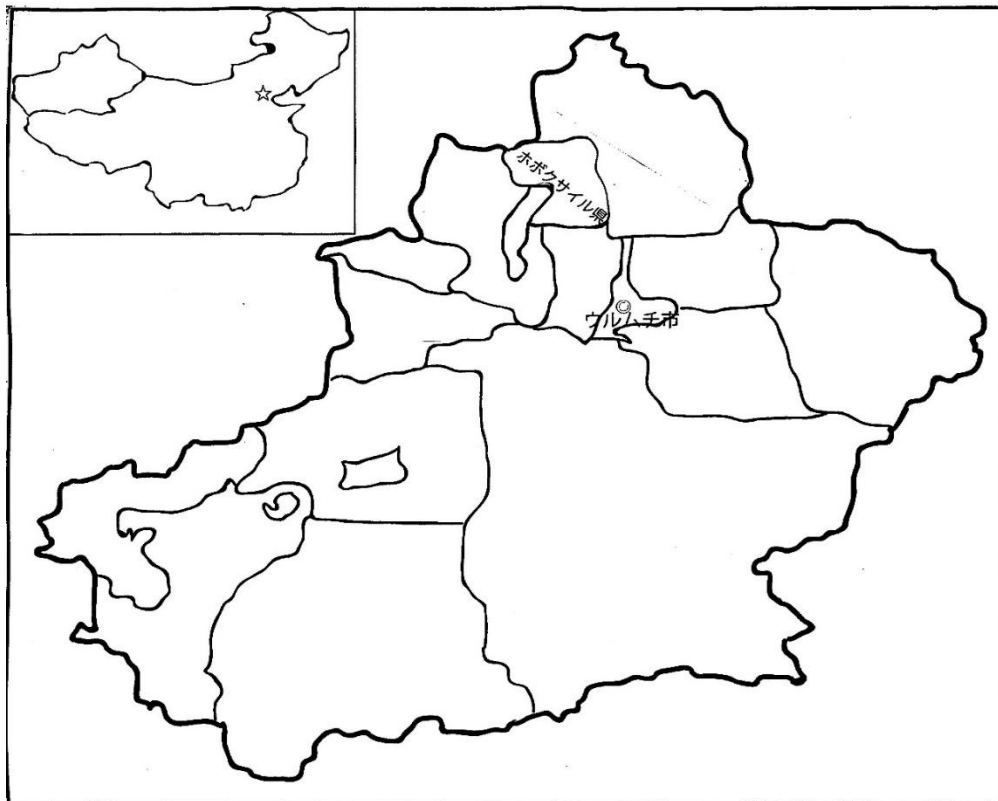


図 1-6 今日の新疆におけるホボクサイルの居住地域

### 1-3-2 人口構成

ホボクサイル県の総人口と民族構成を見ると、総人口は49,876人であり、19の民族が生活している(表1-1参照)。そのうち漢族は17,087人(34.3%)、モンゴル族は16,870人(33.8%)、カザフ族は13,850人(27.8%)、残りの諸民族の人口は2,069人(4.2%)である[和布克賽爾蒙古自治県概況2009:29-30]。自治県が建立された1954年の時点では、ホボクサイル県の総人口は12,217人であった。そのうち、モンゴル族は6,551人(53.6%)、カザフ族は4,600人(37.7%)、漢族は598人(4.9%)、ほかの民族の人口は468人(3.8%)であった[高魁武、崔锐鋒2007:119]。

ホボクサイルのこの50年間における人口変化を見ると、漢族人口の増加が顕著であり、総人口における比率が3割程度上昇し、モンゴル族に代わってホボクサイルの最大規模の人口を持つ民族となってきた。その背景には1949年に成立した社会主義政権の移民政策が挙げられる。その最初の移民の波は1950年代初期に見られた、少数民族地域での社会主義社会建設や辺境防衛という名目で内地から大量に送り込まれた漢族移民の波である。その後、1960年の大躍進の失敗や文化大革命、1978年から実施された改革開放政策、1990年代末期から実施された西部大開発政策という幾つかの時点で内地から漢族が大量に新疆へ移民する。その結果が現在のホボクサイルにおける漢族人口の変化に現れる。モンゴル族とカザフ族の人口増加は同じレベルであり、漢族人口の急速な増加によってホボクサイルにおける民族構成はこの3つの主要な民族を柱とするものとなった。

表1-1 ホボクサイル県の総人口

	1954年		2004年	
	人口	割合 (%)	人口	割合 (%)
漢族	598	4.9	17,087	34.3
モンゴル族	6,551	53.6	16,870	33.8
カザフ族	4,600	37.7	13,850	27.8
その他の民族	468	3.8	2,069	4.2
合計	12,217	100	49,876	100

### 1-3-3 民族間関係

モンゴル族、カザフ族、漢族は言語、文化、宗教、民俗の面において異なるため、ホボクサイルにおける民族間関係を概観しておきたい。

まず、カザフ族の状況である。カザフ諸部は、ジュンガル汗国の時代にバルハシ湖西部のケ

ブチェグ草原辺りに遊牧し、ジュンガル汗国に属していた。1755年にジュンガル汗国が崩壊した後、帝政ロシアと清朝の間で元ジュンガルに属するカザフに関する交渉が始まり、そのような情勢の下で、カザフ諸部は東へ移動する。1864年になると、北はイルティシュ河上流及びザイサン湖周辺、ホブト方面からタルバガタイやイリ周辺まで移住し、現在の新疆領に移住してきた〔野田 2005:260 - 230〕。それから今日に至るまで、北新疆のイリ（伊犁）地区、タルバガタイ（塔城）地区、アルタイ（阿拉台）地区にカザフ族は最も多くの人口を持つ。この三地区を合わせて、イリ・カザフ自治州が形成されている。イスラム教を信仰するカザフ族は遊牧民であり、定期的にモスクで祈ることは少ない。カザフ族は殆どの場合家族単位で、自分の家で祈る。しかし、日常生活においては、イスラム教の戒律を守り、豚肉、ロバ肉、犬肉、動物の血を忌避する。

ホボクサイルにおけるモンゴル族とカザフ族の関係をみると、仏教徒とイスラム教徒は基本的に信仰と生活習慣を相互に理解し、尊重し合っている。例えば、カザフ族の伝統的祭祀であるナウルズ<sup>12)</sup>、エイド<sup>13)</sup>、クルパン<sup>14)</sup>にモンゴル族は一切参加せず、モンゴル族の伝統的祭祀であるオワー祭祀、ツァガン（正月）にカザフ族も一切参加することはない。しかし、同時に両者がそれらの祭祀に干渉し合うこともない。両民族の間には、現在までの歴史のなかで、伝統的祭祀が行われる日には、許可を得ずに祭祀場に接近したり、祭祀を見たりすることがないように注意する慣習が築き上げられてきた。その理由は、祭祀の際、多くの人びとが集まることで、異なる宗教を信仰するカザフ族とモンゴル族の間に衝突やトラブルが起こることを避けるためである。より興味深いのは、ホボクサイルのモンゴル族及びカザフ族を含むイスラム教徒との間で、それぞれが積極的に使用を禁止している言葉が見られることである。例えば、カザフは豚肉を忌み嫌うので、モンゴル族はカザフ族のいる場所では豚肉を出さず、「豚」という言葉も言わないように努める。一方で、カザフ族はモンゴル族のいる場所で「カルマガ」という言葉を言わない。「カルマガ」あるいは「カルムイク」という言葉は、昔からロシア人や中央アジアにおけるイスラム教徒が用いるオイラドに対する呼称だったが、そこには「不信心者」という意味があるからである。それは、イスラム教徒のオイラドに対する軽視の現れであり、オイラドは今日でも心良く思わないからである。そのほか、ホボクサイルのカザフ族の間では「モンゴル族のゲゲンは夜に馬に乗って草原で走るとき、背中から日が燃えるような光がきら

12) ナウルズ（納吾熱孜）節はモンゴルの正月に相当する、カザフ人の正月である。一般に旧暦の3月21日に行われる。

13) エイド祭をオラズ・アイト（肉孜節）と呼ぶ。毎年イスラム教歴の9月に行われる。

14) クルパン祭をクルパン・アイト（古爾邦節）と呼ぶ。エイド祭が終わってから70日後に行われる。

めく」という表現や、「モンゴル族のゲゲンには失礼なことをしてはいけない」ことも意識されており、モンゴル族のシャリワン・ゲゲンをある程度尊敬し、畏れてもいる。

一方、ホボクサイルの漢族は、内地の漢族と同様に信仰する宗教が様々である。そのなかで、道教や仏教を信仰するものが多数いることが推定されるが、無信仰の人も少なくない[高魁武、崔锐锋 2007: 747]。モンゴル族と漢族の関係を見れば、文化的に漢族のモンゴル族に与えた影響は強い。従来、ホボクサイルにおけるモンゴル人は、一般的にモンゴル語、カザフ語、ウイグル語で日常会話ができ、同様にこの地域のカザフ族やウイグル族はモンゴル語で日常会話ができる。しかし、それぞれの言語は日常生活においてだけ使用し、学校での学習言語となることは殆どなかった。しかし、中国中央政府は、移民政策による漢族人口の増加に伴い、1990年代中期から新疆の少数民族の漢語教育に力を入れ、バイリンガル教育制度を推進してきた。その影響を受けて、ホボクサイルのモンゴル族の小学校・中学校は漢族の学校に合併され、モンゴル語教育とモンゴル語による教育は危機的状況に陥っている。また、生活習慣の面でも、漢族の春節とモンゴルのツァガンは同様の日であるとして、相互に訪ねる現象が一般化しつつある。2008年には漢族の伝統的祝日である元宵、清明、端午、中秋が法定祝日に指定された影響で、モンゴル族のなかに、端午にちまき、中秋に月餅を食べるという現象も見られるようになっている。このようにホボクサイル・モンゴル社会は漢族文化からの影響が強化される傾向が見られる。

ホボクサイルのモンゴル族は、カザフ族を含むイスラム社会や漢族社会と日常的に接触する環境の下で、さまざまな生業に従事している。具体的には、伝統的な遊牧、あるいは移牧、牧畜を伴う農業、公務員、企業経営者、企業労働者などである。しかし、どのような生業に就くモンゴル族でも、チベット仏教を信仰し、オワー祭祀や寺の行事に参加し、シャリワン・ゲゲンに謁見することを願う。

#### 1-3-4 社会制度の概要

ホボクサイルのモンゴル族の多くは 1771 年にロシアのイジル河畔から帰還したトルグドの後裔である。また、一部のウールド、ウリヤンハイ、チャハル及び、内モンゴルからきた人が暮らしている。ウールド、ウリヤンハイ、チャハルの殆どは 1940～50 年代にホボクサイルへ移住してきており、彼らは一般に多数派のトルグド主導の祭祀などに参加し、トルグドへ融合していったため、日常的に差異が見られなくなった。一方、内モンゴル系の人びとは 1980 年代以降、ホボクサイルへ移動してきた。彼らの多くは伝統モンゴル語の教師として雇われた人びと

及びその家族である。

トルグドの話に戻ると、当時、清朝は帰還したトルグドのオバシ・ハーンに次ぐ2番目の実力者であったツェブグドルジ (Čevgedorji) にブユント (Buyuntu) 親王の爵位を授け、今日のホボクサイル辺りに領地を分配し、ウネンスズグト・トルグド北路盟として統合させた。

北路盟は西路旗、北路旗と東路旗という3つの旗によって構成されるが、盟長であるツェブグドルジ親王は6つの佐によって構成される西路旗を統合する。その次弟のキーリヴ (Kiiriv) と三弟のアグサハル (Arxsal) にも一等タイジの爵位が授かれ、それぞれ4つの佐によって構成される北路旗と東路旗のザサクに任命された [Erdei 2004: 219]。

1778年にツェブグドルジが亡くなると、次弟のキーリヴが盟長を継ぐ。1784年にキーリヴが亡くなり、その跡を三弟のアグサハルが盟長を継いだ。1789年に亡くなる。ツェブグドルジとキーリヴは子供がいなかったため、アグサハルの長男グングツェレン (Günggceren) がツェブグドルジが統合した西路旗の旗長、アグサハルの次男ツェレンオブシ (Cerenovuši) がキーリヴが統合した北路旗の旗長、アグサハル三男のアザリヤ (Azaria) が東路旗の旗長を継いだ [Erdei 2004: 219]。その後、ツェレンオブシの子孫は北路旗の旗長、グングツェレンの子孫は西路旗の旗長、アザリヤの子孫は東路旗の旗長をそれぞれ世襲することが認められた。

ツェブグドルジが在位していたとき、彼の統合下の西路旗が王旗 (Onggin Qošuun) と呼ばれていたが、キーリヴの時代になってキーリヴが統合する北路旗が王旗 (Onggin Qošuun) と呼ばれるようになる。つまり、その後は、北路旗の旗長が親王と盟長を世襲することになった。今日は一般に北路旗が王旗、6つの佐によって構成される西路旗が6つの佐 (Zuryaan Sumun)、4つの佐によって構成される東路旗がザサクの旗 (Zasayyin Qošuun) とそれぞれ呼ばれる。ここでは、便宜上に北路旗を王旗、西路旗を六佐旗、東路旗をザサク旗と呼ぶ。王旗は大右翼佐、大左翼佐、小右翼佐と小左翼佐という4つの佐、六佐旗は大右翼佐、大左翼佐、小右翼佐、小左翼佐、ホシユド佐とシャムヌル佐という6つの佐、ザサク旗はマーニンキン佐、ジャラキン佐、ゲキレーキン佐とブルス佐という4つの佐がそれぞれ配置され、佐の下に65の十戸が置かれた。

官職体制を見ると、上記のツェブグドルジ一族出身の和碩親王とザサクは各旗の最高責任者である。そして、盟会が3年に1度開かれ、盟会では各旗の軍備点検と演習の実施、各旗間の訴訟を調整した。盟のレベルの官僚として、盟長と副盟長がそれぞれ1人置かれ、盟長には和碩親王、副盟長には2人のザサクの内の1人があたる。盟長には各旗の内政に干渉する権利がなく、軍備点検、訴訟の調整などのみの権利があり、命令に違反した王公を参贊大臣や將軍に

報告できるのみで、自らは裁決する権利を持たなかった。しかし、戦時期には所属の各旗の軍隊を指揮した。

各旗のザサク以下には、ツェブグドルジー族出身の協理タイジが数人、グゼディ (Güzdei)、グゼディ補佐、メーリン (Meerin) とザラン (Zalan) がそれぞれ1人置かれる。グゼディ及びそれ以下のすべての役人は庶民から選出されており、これらの役人の任命権がザサクの権限内に含まれる。グゼディはザサクに協力して旗の行政を管理する。グゼディ補佐は協理タイジから選出される。メーリンはグゼディに協力して旗の行政を管理する。ザランは旗の軍の指揮官である。

各佐のレベルでは、佐長にあたるザンギ (Zanggi) と副長にあたるクンド (Kündü) がそれぞれ1人、その下には各佐における十戸の数によって数人のボショゴ (Bošugu) が置かれる。また、親王のオールドというゲル式の宮殿のなかでは盟のオールゲイ (Örgöö)<sup>15)</sup>、補佐官のオールゲイ、印鑑のオールゲイと資料のオールゲイに分かれて置かれている。そこにはハバン (Qavang)<sup>16)</sup>、クトチ (Kötüči)<sup>17)</sup>、ウラーチ (Ulaači)<sup>18)</sup>とブチェチ (Büčööči)<sup>19)</sup>という役人がいる。また、各旗にダームル (Daamul) という農務担当の役人とブーダルチ (Buudalči) という牧民の宿営地間の移動の時間と移動の範囲を管理する役人が置かれていた。

また、転生活仏であるシャリワン・ゲゲンのため、各佐 (14佐) から2世帯ずつ選出して構成されたゲゲンのシェムヌル佐 (以下、ゲゲン・シェムヌル佐と略す) が設けられた。このゲゲン・シェムヌル佐の人びとは一般に各自の佐の領地において生活するが、シャリワン・ゲゲン関連のことで機能するのである。このようにホボクサイルにおいては、清朝のモンゴル統治の基本体制である盟旗制度と転生活仏であるシャリワン・ゲゲンの独自の管理制度が両立していた (図 1-7 参照)。

---

15) 親王をはじめとする貴族のゲルを指す敬語である。

16) 親王府の飲食や日常に関する業務担当者である。

17) 旗長 (ザサク) の護衛であり、通常 20 人前後が配置されていた。

18) 親王府に往来する役人たちの飲食や乗用のウマ・馬車に関わる業務担当者である。

19) 親王府内の秘書であり、印鑑などを管理する。

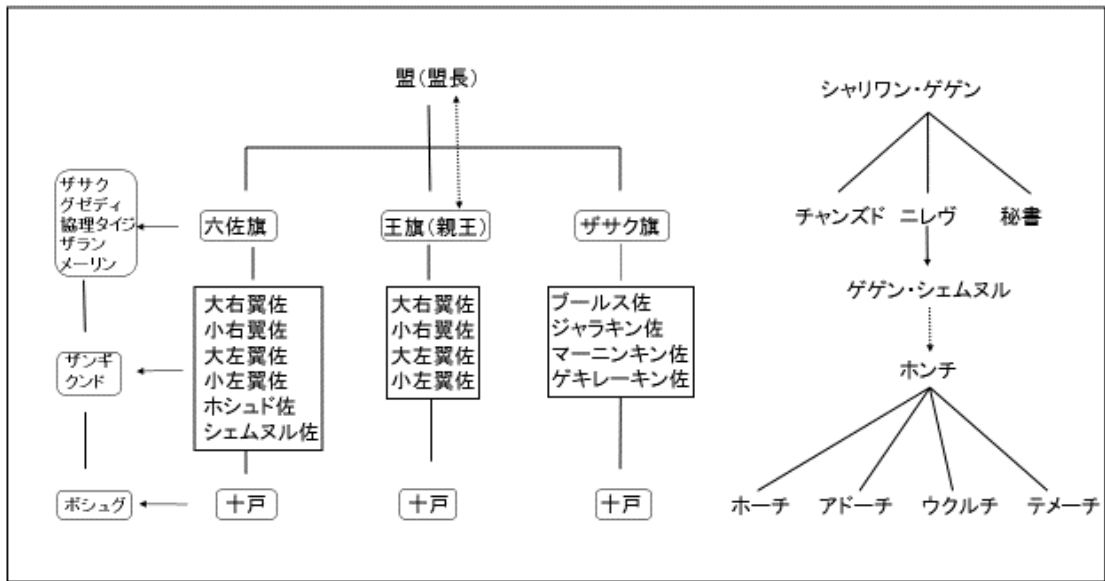


図 1-7 ホボクサイルの盟旗制度と活仏制度の両立体制

こうした両立体制は 1911 年に清朝が崩壊した後も 1940 年代まで続いた。だが、1940 年代末期にソ連をモデルとするライオン制度に取って代わった（表 1-2 参照）。

その後、中華人民共和国が建国されると、1950 年代の中期になって中国は国内において社会主義的建設を実行した。とくに農村地域ではすべての土地と人びとの財産が国有化され、人びとは新しく設定された人民公社や生産大隊のもとで集団的労働に従事し、働いた分で食料や生活維持の必要品をもらいながら集団的生活を送るようになった。中国の内地と異なり、ホボクサイルの人びとは牧畜民であるため、牧畜民の生活レベルを表す家畜の頭数によって人民公社と国营牧場・公私合営牧場というものが設置され、かつて個人所有の家畜が集団のものとなった。

1978 年 12 月に開催された中国共産党第 11 期中央委員会第 3 回全体会議において、これまで階級闘争をメインとしてきた政策が再検討され、経済改革や対外的開放を重視する新たな方針が提出された。これによって政策の根本が一転し、いわゆる改革開放の時代に入った。この政策転換に伴い、中国内地では 1982 年頃に人民公社や生産隊の集団体制が廃止され、現在の郷・村の体制が導入されてゆく。辺境地域に位置するホボクサイルでは、2 年後の 84 年になって集団化が正式に終結した。具体的には、人民公社は郷に、生産大隊と生産隊は幾つかの村に代わり、名称は地名に基づいて付けられるようになった。牧場は牧場のまま残ったが、その下の生産隊も幾つかの村に取って代わり、名称も地名に基づいて付けられた。また、かつて各人民公

社と牧場が所有していた家畜、牧地、農業用地が個人に分配された。

表 1-2 ホボクサイルにおける行政制度の変遷過程

盟旗制度		ライオン制度	集団化制度	現行政制度		
王旗	大右翼佐	第1ライオン	団結公社	モトグイ郷		
	小右翼佐			衛星公社	シャズガート郷	
	大左翼佐		ホシュトルガイ鎮			
	小左翼佐		第2ライオン	紅星公社	テベキンウソン郷	
ブルス佐	第3ライオン	紅旗公社			ツァガンクル郷	
ジャラキン佐					バヤンオワー郷	
マーニンキン佐		ホボクサイル鎮				
ゲキレーキン佐			第1公私合営牧場	第1公私合営牧場に合併	ナリンホボク牧場	
六佐旗	大右翼佐	第3ライオン	紅旗公社	第2公私合営牧場	第2公私合営牧場に改名	バガウトブルグ牧場
	小右翼佐			第3公私合営牧場	国営牧場	ウトブルグ牧場
	大左翼佐			第4公私合営牧場		
	小左翼佐					
	シエムヌル佐					
	ホシュド佐					



## 第2章 転生活仏の存立のポリティクス

- 2-1 はじめに
- 2-2 転生活仏シャリワン・ゲゲン制度の由来
  - 2-2-1 活仏思想が受容された背景
  - 2-2-2 シャリワン・ゲゲン制度
- 2-3 王旗寺におけるシャリワン・ゲゲンの宗教的権威
  - 2-3-1 像と座の配置
  - 2-3-2 供物と金銭の分配
  - 2-3-3 転生活仏の権威
- 2-4 シャリワン・ゲゲン14世の訓話
  - 2-4-1 医療・災害をめぐる訓話
  - 2-4-2 日常生活をめぐる世俗的訓話
- 2-5 転生活仏シャリワン・ゲゲンの存立

## 第2章 転生活仏の存立のポリティック

### 2-1 はじめに

清朝末期及び中華民国時代の新疆オイラド社会においては、アンジャート・ラマ (Anjaat Lam、阿昂嘉喇嘛)<sup>1)</sup> [才吾加甫 2014: 54-58]、グンブン・ゲゲン (Gümbün Gegen、宮明活佛) [才吾加甫 2014 : 58-61]、センチン・ゲゲン (Sencin Gegen、森勤活佛) [才吾加甫 2014 : 115-118]、ツァガン・ゲゲン (Čayan Gegen、察罕格根もしくは白活佛) [才吾加甫 2014 : 143-145] とシャリワン・ゲゲンという5人の転生活仏が在位し、新疆各地に分散する100近くの寺を統合していた。

その後、中華人民共和国の建国につれて、これら転生活仏の2系統が転生中断ないし転生地への移動を余儀なくされ<sup>2)</sup>、アンジャート・ラマ、グンブン・ゲゲンとシャリワン・ゲゲンのみが残った。そして、アンジャート・ラマ18世とグンブン・ゲゲン9世が1970、80年代に円寂し、転生者であるアンジャート・ラマ19世とグンブン・ゲゲン10世はまだ幼少であった。そのため、シャリワン・ゲゲン14世が1980年代以降の新疆オイラド社会における唯一の影響力を持つ転生活仏となっているのである。本章では、この転生活仏シャリワン・ゲゲン14世について検討する。

シャリワン・ゲゲン14世は、1942年にホボクサイルのザサク旗のブルス佐を出身とするバヤンブラグ (Bayanbuluy) という人の家で生まれ、本名はガルサン・トブドンペルレイジャムツである。14世のシャリワン・ゲゲンは1948年に認定され、1949年から1956年まで、現在のホボクサイル鎮におけるゲゲン府で仏教の経典を学んだ。1957年から1959年まで青海のグンブン寺において経典を学び、1960年から1963年までに中央民族学院に入って勉強した [U.Erdei2004 : 303 - 308]。その後、文化大革命の時期に失脚するが、1980年代以降、名誉が回復され、中国政治協商会議員、新疆ウイグル自治区政治協商会委員、新疆ウイグル自治区仏教協会会長などを務めてきた。

シャリワン・ゲゲン14世は2014年10月17日に72歳で円寂し、現在は15世の認定に関するプロセスが進んでいる。本章では、シャリワン・ゲゲン14世の健在時に焦点を当て、出身地

<sup>1)</sup> アンジャート・ラマは、現地でラマと呼ばれるが、実際には転生活仏である。彼の前世ラマは、トルグドの帰還に関する歴史文献によく見られる。

<sup>2)</sup> この時期、センチン・ゲゲンの転生活仏制度が中断された。ツァガン・ゲゲンの転生者は甘粛省のチベット族によって認定され、甘粛省のラブラン寺を座所とすることになった。

であるホボクサイルのオイラド社会における彼の存立のあり方について検討する。まず、シャリワン・ゲゲンの転生活仏制度の由来を整理し、つぎに寺と民間におけるシャリワン・ゲゲンに関する事例を紹介したうえで、当該社会における転生活仏シャリワン・ゲゲンの存立のあり方を考察する。

## 2-2 転生活仏シャリワン・ゲゲン制度

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あり、シャリワは「シャリ地の人」という意味である<sup>3)</sup>。歴史文献のなかでは、漢字で「夏立瓦、夏律瓦」などと表記されているが、オイラド社会では一般にシャリワン・ゲゲンと呼ばれてきた。シャリワン・ゲゲン制度の起源については、Batubayar の研究が代表的であり、以下に要約を示す。

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(規律監督)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ゲリーウが7代目のシャリワン・ゲゲんに認定された。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世は青海のセルクス寺<sup>4)</sup>におけるツンプ・ゲゲン<sup>5)</sup>の要請を受け、セルクス寺に行き、その後10世まで活躍する。

1771年に帰還したトルグドは、次第にセルクス寺をはじめとする青海の多くの寺と檀家関係を結んでいった。そうしたなか、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なうようになり、1856年にエル

<sup>3)</sup> シャリ(夏魯)は現在のチベット自治区シカツェ(日喀則)地区にある地名である。

<sup>4)</sup> セルクス寺は青海省大通県東峡郷における寺である。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。

<sup>5)</sup> ツンプ・ゲゲンはセルクス寺の建立者であり、僧名はドングラブジャムゾ(Dongyurub jamzu)という。生まれた年は明白ではないが、1665年に円寂している [Batubayar 2011]。

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から生まれた（Batubayar 2011: 159-169）。

表 2-1 にシャリワン・ゲゲンの由来と系統を示すが、このようにシャリワン・ゲゲンと今日の新疆オイラド世界は 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・ゲゲンはとく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を有するほか、ホボクサイルの各寺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「ゲゲンのシェムヌル佐」という賦役の領民を有し、シェムヌ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管理体制が整備されていた（図 2-1 参照）。

このように形成された転生活仏に関する文化は、1949 年に中華人民共和国が建国し、とくに 1958 年に始まった集団化政策によって崩壊した。集団化及び文化大革命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 [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。そして、1980 年代以降シャリワン・ゲゲン 14 世の名誉が次第に回復された。

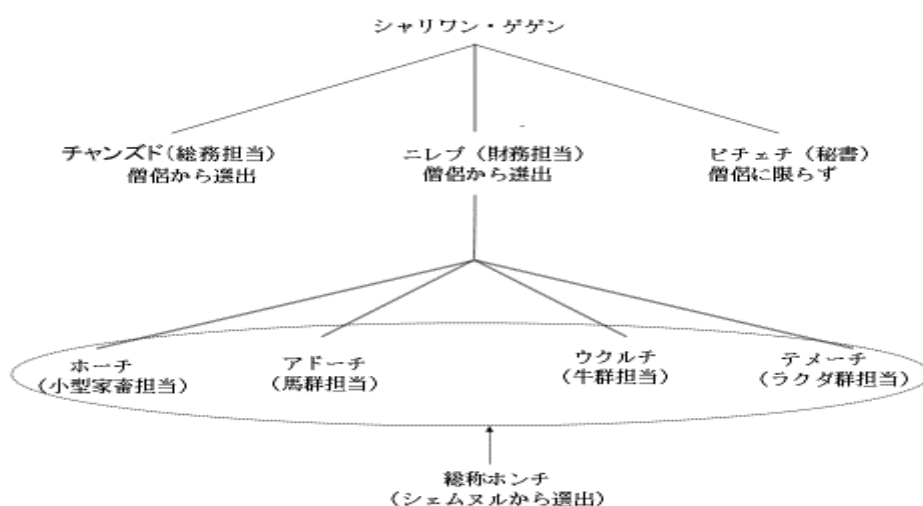


図 2-1 清朝及び中華民国期の活仏制度の管理体制

表 2-1 歴代シャリワン・ゲゲンの僧名及び座所

ゲゲン	僧名	座所 (所在地)	出自	在位期間
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	1320～?
2世	ブイドン・ジョバ	シャリ寺	チベット人	?
3世	カンブ・カル	シャリ寺	チベット人	?
4世	ウバ・カル	シャリ寺	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・メゲリーウ	ガンデン寺、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	チベット人	?
9世	アワン・ゲリグジャルツン	セルクス寺	チベット人	?
10世	ジャムヤン・ヲブンジャルツン	セルクス寺	チベット人	?
11世	ロブツン・ラフバジャルツン	セルクス寺	チベット人	?～1856
12世	ロブツン・モルムダンズニム	セルクス寺、イケイ寺(新疆)	オイラド人	1856～93
13世	シャムヤン・トブドンジャムツ	王旗寺(新疆)	オイラド人	1893～1941
14世	ガルツン・トブドンペルレジャムツ	王旗寺	オイラド人	1941～2014

## 2-3 王旗寺におけるシャリワン・ゲゲンの宗教的権威

王旗寺 (Onggin Quśuunna Kūraa) はホボクサイル・モンゴル自治県の県庁所在地ホボクサイル鎮に位置する。当寺は清朝時代の王旗 (Ongyin Qoshuun) に所属し、主な参拝者は王旗の末裔である。当寺は1983年に旧寺の跡地に Dūnkūr 堂 (以下 D 堂と略す) 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 Arubdan Chōmbūl Leng 堂 (以下 A 堂と略す) が建設されている。

### 2-3-1 像と座の配置

シャリワン・ゲゲンの影響を見るため、2016年1月における A 堂における諸仏の配置などを図 2-2 に示す。A 堂内には、銅や銀製の仏像、小麦粉製のドルム (仏像)、タンカ (仏画の掛け軸) と写真などが置かれている。そのなかで、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・ジャンガラランジグ像 (K1.3)、薬師如来像 (K1.2)、ジャンガラランジ画 (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、K1.9)、ヤンプラグ像 (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<sup>6)</sup>。

つぎ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)、寺の主尊である四手観音像 (T1.3)、釈迦像 (T1.4) の銅製仏像が置かれ、手前にドルム (T1.5) が置かれる<sup>7)</sup>。T2 にシャリワン・ゲゲン 14 世個人のタンカが置かれ、T3 に大蔵経典が置かれる。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なかにシャリワン・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 にドルムが置かれる。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<sup>8)</sup>。

当寺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、当寺において高い地位を占める。7 つのテーブルのなかで仏像が集中している T1 と T4 を比較して見よう。

T1 には 2 つの釈迦像、弥勒像、寺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 にはシャリワン・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。転生活仏を重要視することはチベット仏教界の特徴であり、位置関係から見ても、T4 は中央に配置され、T1 より重要な位置であると見なされる。さらに、T4 のなかでも中央 (T4.2) に置かれたシャリワン・ゲゲン 14 世の写真が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 堂のなかには北から南に長い木製の座台 (座台の

<sup>6)</sup> 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。それぞれのローマ字表記は以下である。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・ジャンガランジグ像、K1.3)、Manal Burqun (薬師如来像、K1.2)、Jangyaranji Burqun (ジャンガランジ像、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 Öltümyin Mör (釈迦仏足跡の絵、K2.3)。

<sup>7)</sup> T1 における諸仏像のローマ字表記は以下である。MaidrBurqun (弥勒像、T1.1)、Burqun Bayshi (釈迦像、T1.2)、Chayshib Burqun (主尊像、T1.3)、BurqunBayshi (釈迦像、T1.4)、Dorum (ドルム、T1.5)。

<sup>8)</sup> T7 における諸仏像のローマ字表記は以下である。yombu Sakubsun (大黒天像、T7.1)、yaidan Sakubsun (ガーデン神像、T7.2)。

頭文字をとり Z と略し Z1、Z2 と Z3 とする) 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) の北端にシャリワン・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~Z2.5)。西側の座台 (Z1) の北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の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。

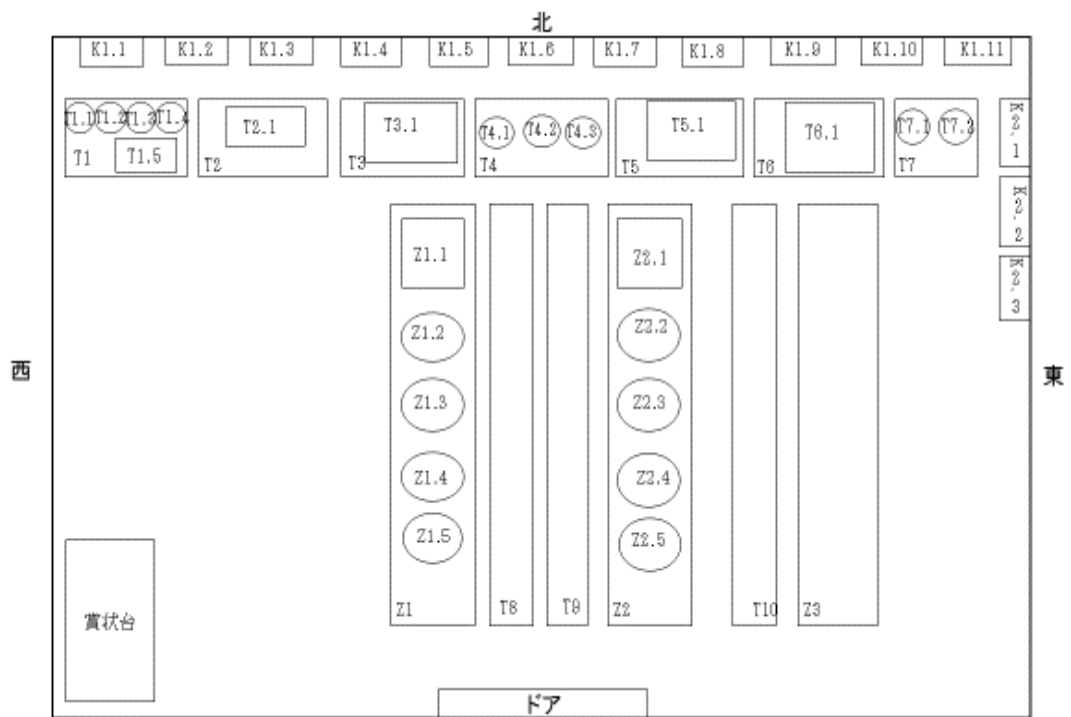


図 2-2 A 堂内の仏像及び座配置 (2016 年 2 月)

### 2-3-2 供物と金銭の分配

王旗寺では、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 割は僧侶全員に等分に分配し、ヒツジ肉はモンゴル伝統の解体法で解体し、特定の部位の骨付き肉を寺の守護神、寺の主尊、シャリワン・ゲゲン像、大ラマに捧げる儀礼を行なう。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年に行われた生者霊祭（2月1日～7日、旧暦12月23日～29日）、死者慰霊祭（2月15日～22日、旧暦1月8日～15日、）と2度のゲゲン霊祭（2月19日、旧暦1月12日及び3月20日、旧暦2月12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本のシュージがこれらの儀礼に用いられた。

王旗寺は供物を捧げる際、ヒツジの頭部を寺の守護神に、シャガー・チムグ<sup>9)</sup>の1本を寺の主尊に、もう1本をシャリワン・ゲゲンに、そしてシュージ<sup>10)</sup>の1本を院長のZG僧に、もう1本をDM僧(若)にそれぞれ捧げている。このなかで、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<sup>11)</sup>。とく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贈られることが多い。また、「家畜の福はヒツジ、肉の福はダル」という諺があり、ダルの肉を家から持ち出したり、人に贈ったりしないとされる(Sarangerel 2011: 208-212)。ほかにも、ヒツジの腹肋骨あたりを指すエブツウ(Öbūčün)、ヒツジの仙骨あたりを指すウーツ(Uuču)という独特の意味を持つ部位もある。そのなかで、シャガー・チムグは結婚式に用いられることで知られている。オイラド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<sup>12)</sup>、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[Sarangerel 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、王旗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と推測される。

つぎに、金銭の分配を見てみよう。王旗寺では死者慰霊祭（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

---

9) 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。

10) シュージとは寛骨の全体を指す。

11) モンゴルの五畜とは、ヒツジ、ヤギ、ウマ、ウシ、ラクダを指す。

12) 一般にモンゴルでは、ヒツジの骨のあらゆる部位のなかで、シャガーが最も堅い骨といわれている。



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 割を僧侶全員に等しく分配してきたという。筆者が滞在した期間に行われた死者慰霊祭、2 度のゲゲン霊祭、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、寺の主尊、寺の守護神とシャリワン・ゲゲンに当寺所属の 13 人の僧侶を加えて合計 16 人に分配していた。寺の主尊と寺の守護神とは神であり、その分配金の用途を見ると、主尊の分が当寺の管理者にあたる QL 僧（表 2-2）に分配されており、守護神の分が当寺の収入とされ、寺名義の口座に貯金されている。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、王旗寺はシャリワン・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。

このように王旗寺における神仏像や僧の座の配置と供物や金銭の分配などの事例を見ると、シャリワン・ゲゲンの高位の位置づけが明らかになる。

### 2-3-3 転生活仏の権威

ホボクサイルの他の寺におけるシャリワン・ゲゲンの扱われ方を見ると、上記の王旗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が重要な位置に配置されていることが多い。また、王旗寺ではゲゲン霊祭を旧暦の毎月 12 日に行なっており、それは年間 12 回開催ということで当該寺における最も重要な法要となっている。ザサク寺でも旧暦の毎月 12 日にゲゲン霊祭を行なっており、六佐旗のイケイ寺では旧暦の毎月 8 日と 16 日、年間合計 24 回ゲゲン霊祭を行なっている。他方、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 日にゲゲン霊祭を行なう上に、年中シャリワン・ゲゲンの霊魂を祀る読経を唱えるのである。

活仏と寺との関係に関してチベット仏教界全体を見ると、チベットの大僧院（学問寺）のほか、人びとの礼拝を中心とする寺に活仏が存在し、活仏の霊祭をすることによって、始めて寺存立の意味を有する状態であるという [長尾 1992]。こうした寺のなかには最初から活仏のために建立されたものもあり、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、多倫寺と五台山を本拠とすると同時に、五当寺やほかの内モンゴルの多くの寺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]。ホボクサイル各寺も例外なく 1860 年代以降、シャリワン・ゲゲンを活仏として崇拝し、ゲゲン霊祭を導入するとともに、ゲゲンの像や画及び座を配置し、供物や金銭をゲゲンに分配するなどの儀礼を行なってきた。

ホボクサイルにおいては 1980 年代以降、寺再建に必要とされる資金調達、仏像や經典の招来、建設後の運営や僧の教育の面でシャリワン・ゲゲンの関与が見られる。とくに、寺の社会的・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言えそう。例えば、各寺で設定されたゲゲン霊祭を行なう頻度だけではなく、王旗寺の事例を見ると分かるように、1 日限りのゲゲン霊祭における参拝者の人数も、より開催期の長いほかの法要を上回っている (表 2-2 参照)。それによって、集まる寄付金は僧の生活と寺の運営を支える重要な経済的基盤となってきた<sup>13)</sup>。また、ここ数年、定住化によって多くの遊牧民が町の団地へ移住し、王旗寺に参拝する者が増えている一方、ほかの寺に参拝する者が減少する傾向がある。このため、ほかの寺にとってゲゲン霊祭は、一定程度の参拝者を確保できる重要な法要となってきた。

以上の事例をまとめると、シャリワン・ゲゲンは今日のホボクサイルにおける各寺において転生活仏として崇拝され、寺の社会的・経済的基盤の再構築に多大な役割を果たしていることが明らかになった。

表 2-2 王旗寺の参拝戸数

祭祀	1日	2日	3日	4日	5日	6日	7日	合計
生者霊祭	205	97	108	59	69	111	121	770
死者慰霊祭	95	69	38	48	42	65	535	872
ゲゲン霊祭	1,222							1,222
ゲゲン霊祭	1,219							1,219

## 2-4 シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話

つぎに、シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話に着目したい。シャリワン・ゲゲンが主に扱う訓話には、医療や災害をめぐるものと日常生活をめぐるものという 2 つの側面がある。

<sup>13)</sup> 王旗寺における具体的な財政に関するデータは公開の許諾が得られておらず、代わりに (表 2-2) に参拝者の戸数で表わした。一戸が寺に寄付する金額は約 11 元 (170 円) 程度である。

## 2-4-1 医療や災害をめぐる訓話

### 2-4-1-1 医療的儀礼における唱導

ダライ・ラマ 14 世は「私たち人間の心のなかには、自分の思いによって生じてくる様々な苦しみが存在しているので、そういった苦しみを鎮めるための対策として、宗教への信仰というものが出てくるわけです」（ダライ・ラマ 14 世 2000: 10）と信仰の必要性を述べている。それと同様にモンゴルにも「疑い深いために病気になり、敬虔な信仰をもつことによって病気が治る」という諺がある。これらの表現は、人間は常に多くの苦しみ、病気、不安、怖れを持っていて、それを信仰の力で治すことが可能であると考えられてきたことを示す。

仏教徒であるホボクサイルのオイラドはシャリワン・ゲゲンを信奉し、ゲゲンの教えに敬虔な態度を持って接している。この地域の人びとは、病気になったり、家内で悪いことが起り続けたりすると、シャリワン・ゲゲンに謁見し、祝福してもらうことが多い。

近年、ホボクサイルのオイラドのなかで高血圧症となる人が増加し、社会的な問題となっている。これがシャリワン・ゲゲンと謁見するもう 1 つの理由となっている。高血圧症の人びとでシャリワン・ゲゲン 14 世に謁見することが最も多いのは中年男性である。ここで取り上げる NM 氏もその内の 1 人である。

筆者は 2013 年 7 月 15 日、ブストング牧場の遊牧民である NM 氏の家を訪問してインタビューをした。NM 氏は 2013 年現在 41 歳で、家族 3 人で暮らしている。NM 氏一家は季節の変化に従って遊牧生活を送っている。NM 氏の冬営地はデルーン山脈のマームで、春営地と秋営地はデルーン山脈北部にあるケレットゲイであり、夏営地はサイル山脈のモガートにある。毎年、冬営地に 11 月から 4 月の間、春営地に 4 月から 6 月の間、夏営地に 6 月から 9 月、秋営地に 9 月から 11 月の間それぞれ暮らす。

現在の家畜の数はヒツジとヤギが 600 頭、ウシが 60 頭、ラクダが 5 頭、ウマが 25 頭、乗用のウマが 3 頭である。10 年前、乗用のウマは 15 頭いたが、バイクを買うためにほとんどを売ってしまったという。現在、乗用のウマは冬営地にいる 11 月から翌年 3 月までの降雪時に使うだけであり、ほかのときはバイクに乗っているという。夏営地から町に往復するには、ウマでは 2 日かかるが、バイクならば 4~5 時間で行けるので、バイクはウマより早くて便利であるという。だが、問題はバイクに乗ると、ウマに乗る時よりも運動量が減ってしまうことだともいう。

一方、NM 氏一家の食事について聞くと、一年の殆どが肉食である。主にウシ肉、ヒツジ肉、ヤギ肉を食べている。ウシ肉は主に冬の食材であり、モンゴル語でイディシ（冬の食）と呼ぶ。

冬のイディシとして毎年 12 月から翌年 4 月までに一部のウシの肉を食べるといふ。ヤギ肉は主に夏の食である。それは冬に冷めやすいと考えられているからである。ヒツジ肉は一年中食べる肉である。NM 氏一家は年間にヒツジ 20 頭、ヤギ 5 頭ほどを食べるといふ。ここで、注意する必要があるのは、夏になると、乳製品の消費量が増えるため、肉の消費量がある程度減少することだ。また一日の食事のパターンを見ると、朝はミルクティー、ボールスグ（モンゴル伝統的パンの一種）、バターで、お昼は適当（夏は野菜が食べられるが、冬は朝食と基本的に同じ）で、夜は殆ど肉のみである。

ホボクサイルのオイラドの料理やミルクティーは食塩で味付けするのが一般的である。この食事のパターンは、小長谷 [2004: 69-74] の「夏に豊富になる乳製品は「白い食べもの」と総称され、冬によく食べる肉類は「赤い食べもの」と総称される。……実際のところ、朝と昼は随時、お茶を飲み、もっぱら乳製品を食べる「軽食」であるのに対して、夜は基本的に肉を食べる」という指摘とほぼ一致している。このようなモンゴルの食事のパターンは社会変化によって、人びとの健康に負の影響を及ぼしている。今回インタビューをした NM 氏は 2009 年から高血圧症となり、町の病院から新疆ウイグル自治区の首府であるウルムチの病院まで治療に行ったが、薬の服用ではあまり効果がなかったという。そこで、NM 氏は 2010 年夏、シャリワン・ゲゲンに謁見したところ、ゲゲンから NM 氏はマツグ・バリーフという断食療法を勧められたという。

断食療法はチベット仏教の修行と密接な関係があり、モンゴルがチベット仏教を信仰した後、その生活に深く浸透し、主な民間療法の 1 つとなった。その中核は食生活を調整することによって病気を治療することにある。肉食を主とするホボクサイルのオイラドにとっては、肉食を完全にやめることは不可能だ。そのため、毎月特定の日を選んで、それを制限するのが最も適切な方法となる。断食療法をとる人は、旧暦で毎月の 8 日、15 日と 30 日に肉類を食べずにコメ、麺類などの白い食べものを食べ、毎食の食塩の量を減らす。飲み物には食塩を入れずに、キミル<sup>14)</sup>、ミルク、馬乳酒とヨーグルトを飲み、同時に平日の食べる量がある程度減らす。これが伝統的断食療法である。ほかには月に 9 日間行なう断食療法があり、毎月の 6 日、7 日、8 日と、13 日、14 日、15 日と、28 日、29 日、30 日をそれぞれ 1 つの単位として実行する。

NM 氏は、2010 年夏からシャリワン・ゲゲン 14 世の教えに従い、断食治療を始め、2012 年

---

<sup>14)</sup> キミル (kimir) とは、ホボクサイル・モンゴルの飲み物の 1 つである。モンゴル・ミルクティーは、水の中に塩と茶葉を入れ、沸いたあとミルクを入れてつくる。他方、キミルは水に茶葉を入れずに少量の塩を入れ、沸いたあとミルクを入れてつくる。これを飲むのは、日常生活において塩と茶の飲む量を制限するためである。

秋になると、高血圧症はほぼ完治したという。NM氏は現在でも普段の食事において、肉食や食塩の量を制限している。インタビューの最後に、「断食療法はモンゴル社会に長期間浸透した民間医療なので、NM氏が自らの意志でも実施することができたのではないかと筆者が聞くと、NM氏はそうではないと答えた。なぜなら、シャリワン・ゲゲンの教えを守るからこそ実践できたからだという。

この事例で重要なのは、シャリワン・ゲゲン14世は医者のように薬を出さないが、信者の病気を早めに直し、健康になりたいという心の底からの願いと、ゲゲンが必ず病気から救ってくれるという信心を利用して、治療に成功していることである。

#### 2-4-1-2 招福儀礼に伴う招来

ホボクサイルの人びとは自分自身や家族あるいは周囲の人びとに不幸なことが起ると、その原因を探し求める。その時、人びとが答えを探す手段は、その人が有する文化さらには時代状況によって様々であり、不幸や不安、怖れに直面したとき、それに対処するためいろいろな方法をとる。

その1つとして、ホボクサイルのオイラドは家庭のなかに病気、事故や悪いことが続くと、その家の運が衰退していると考え、運を向上させるためにシャリワン・ゲゲンを請来し招福儀礼を行なう。

この招福儀礼について、ジャサクギン佐出身のDR氏にインタビューを行なって、データを収集することができた。DR氏は1936年生まれで、インタビュー当時78歳であった。DR氏は7歳のとき、ザサク寺に入り仏教経典を学んだ。しかし、1940年代末期の混乱でザサク寺が破壊され、当時13歳だった彼は寺を辞め還俗した。DR氏が寺を辞めた1948年前後に、14世のシャリワン・ゲゲンが認定されている。DR氏はシャリワン・ゲゲン14世と同じ旗出身で、寺において仏教経典を学んだ経験もあることから、招福儀礼に関するインタビューを行なうのに最もふさわしい人物だった。以下は、招福儀礼の過程に関するDR氏の説明である。

シャリワン・ゲゲンを請来するには、その家の主人がゲゲンのオールドを訪問し、両手でハダグ<sup>15)</sup>を持ってゲゲンに謁見し、請来をお願いしなければならない。すると、ゲゲンは自分の時間が空いているときを教え、右手を彼の頭にあて祝福を与える。

ゲゲンを請来することは非常に重要なことであり、その家の近隣や親戚が集まり、準備を整

---

<sup>15)</sup> ハダグ (hadaγ) とは、モンゴル人が祝賀や尊敬のしるしとして人びとやゲゲンまたラマに贈る、白、黄、藍などの帯状の絹布である。

える。請来する家人は、家のなかから庭、家畜小屋まで掃除をし、男性はヒツジを屠ってゲゲンが食べる供物を用意する。さらに、用意したヒツジ肉をゲゲンが到着するまでに調理し、その内のウーツェ（背骨）とトルガイ（頭骨）<sup>16)</sup>を供物としてもう1つの皿に用意する。女性たちは菓子を作り、ミルクティー、馬乳酒、ヨーグルトなどを用意する。

ゲゲンが人びとの家を訪問する時間は多くの場合昼時である。それはモンゴル語でウデルナイと言ひ、昼食を食べに行くという意味である。昼食の時間前にこの家の主人がゲゲンを迎えに行き、家まで案内する。ゲゲンが到着すると、その家に集まってきた人びとは皆両手にハダグを持ち、外までゲゲンを迎えに出て、ゲゲンを迎える歌<sup>17)</sup>を歌いながら家のなかに招き入れる。

シャリワン・ゲゲンは家に入った後、上座に座り、重要な供物であるウーツェとトルガイを当該家が祭祀している仏像<sup>18)</sup>に捧げる。それから、一般の供物を食べ、ミルクティーや馬乳酒を飲みながら、この家のなかで起きた災厄に関する事情を聴き、主人から子供まで順番に頭を手をあて祝福を与える。また、家の運を向上させるため、寺へ行ってどの経を唱えてもらえばよいのかを教示する。状況によって唱えるべき経の種類は異なる。

その家の事情を聴き終わると、近隣や親戚の人たちもゲゲンの祝福を受け、自身や家族の不幸、あるいは選択に迷っていることなどを打ち明け、ゲゲんに訓話をお願いする。

シャリワン・ゲゲンが人びとの家を訪問し、留まる時間は長くなく、僅か一時間程度である。シャリワン・ゲゲンが昼食を食べ終わると、当該家の主人はゲゲんに感謝し、ウマやウシ、またはそれに相当するものを捧げる。最後にシャリワン・ゲゲンはこの家を右回りに周って帰る。その際、残った人びとはゲゲんにこの一年間の幸福や良い運を心のなかで祈り、その後シャリワン・ゲゲンの食べ残した供物を食べ、招福儀礼が終わる。

このようにシャリワン・ゲゲンを自宅へ請来する習慣は、新疆のオイラドのなかでは、ホボクサイルにのみ存在する。シャリワン・ゲゲンを請来することは当該家において、厄払いの儀

---

<sup>16)</sup> ヒツジのウーツェとトルガイはホボクサイル・モンゴルが最も大事な客人に用意する食物である。

<sup>17)</sup> ゲゲンを迎える歌の歌詞は以下のようなものである。

Köbci-yin öndür

Köbci-yin öndür uulu-du / Köküg shobun dungudna/Köörkü melemger bogd-daan / Mörgükü-yin irügel boltugai

Altan am tai bishigüür-i /Asxan-a hurul-dutatana /Aburul yektei bogd-daan / Mörgükü-yinirügel boltugai

Möngün am tai bishigüür-i / Mönkü-ün hurul-dutatana / Mönkü melemger bogd-daan / Mörgükü-yin irügel boltugai.

<sup>18)</sup> ホボクサイルにおける一般の家では上座にパンチェン・ラマとシャリワン・ゲゲンの仏像を置いてある。

礼である。実際、当該家の不幸な出来事は既に起きたことであり、人びとは不幸の原因を自分の力で解決できずに将来について不安を持つ。しかし、シャリワン・ゲゲンを請来し、訓話や祝福をしてもらうことで、当該家に入った悪いものが徐々に追い出されていくと人びとは考える。要するに、シャリワン・ゲゲンを請来することは、当該家の悪運を変え、人びとに精神的安定感を与える機能を持つのである。

## 2-4-2 日常生活をめぐる世俗的訓話

### 2-4-2-1 祭祀の指導者という側面

ここではオワー祭祀におけるシャリワン・ゲゲン 14 世の訓話を紹介する。オワー祭祀及びその実態については第 4 章において詳しく検討するため、以下シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話にのみ焦点を当てたい。

近年のオワー祭祀においては、シャリワン・ゲゲン 14 世の人びとに対する訓話が重要なイベントとなっていた。オワー祭祀にきた人びとにとって、シャリワン・ゲゲンの訓話は、老若男女を問わず、様々な影響と効用をもたらしている。その訓話の内容を概括すると、以下のようになる。

1 つは、気候環境に順応し、夏営地で長く放牧することを勧めることである。現在のホボクサイルには伝統的な遊牧生活を営んでいる 2000 戸以上の遊牧民がおり、その多くはモンゴル人である。遊牧民の放牧地は冬営地、春営地、夏営地、秋営地からなる。ホボクサイルにおける冬営地は中南部のハトン山脈、セルク山脈、アルガルト山脈、デルーン山脈とサラブル山脈の山麓や東南部にあり、毎年 11 月から翌年の 4 月末までそこで過ごす。夏営地は北部のサイル山脈と西北部のシャルガン・シリにあり、毎年 6 月から 9 月までそこで過ごす。秋営地と春営地は、冬営地と夏営地の中間地点に位置したが、2002 年から政府の方針により禁牧となって、秋と春の営地はなくなった。そこで、夏営地に長く滞在することがこの放牧地不足の問題を解決する有効な方法となる。この訓話において、シャリワン・ゲゲン 14 世は、牧民の立場になって喫緊の問題を考え、その対策を勧めており、信者の生活に寄り沿った親密な信頼関係が強化されることに繋がっている。

2 つ目は、近年ホボクサイル・モンゴル自治県の東北部で頻繁に起きているカザフの遊牧民との放牧地をめぐる争いについてである。この地域では隣接するアルタイ地区のカザフ遊牧民との間で放牧地をめぐる争いがたびたび発生してきた。また、カザフスタン共和国から国境を越えてやってくる泥棒に家畜を盗まれる事件も増えている。しかも、ホボクサイルの北西部に

ある中国側のアムントング（阿吾齊）国境警備隊（中国边防大隊）はカザフスタンの泥棒を袖手傍観する一方で、モンゴル遊牧民の家畜が耕地に入ったという理由で家畜を没収する事件がたびたび発生している。しかし、多くの場合モンゴル遊牧民は国境警備隊との関係が悪化することを避けて、警察に通報せずに泣き寝入りすることになる。ゲゲンはこれらの人びとに対して、国境警備隊<sup>19)</sup>に家畜を押さえられた時は、家畜の数と経緯を詳細にレポートにし、自分に渡すよう要請し、今後同じようなことが起きれば、シャリワン・ゲゲン自らが北京に出向き中央政府と直接交渉するので、決して牧民たちは連合して国境警備隊と衝突しないよう諭している。同時にシャリワン・ゲゲンは皆に我々は法を習い、法に従い、法をもって身を守るべきであると説いている。シャリワン・ゲゲンのこのような教えは現地モンゴルの社会規律を統制し、牧地をめぐるトラブルを未然に防ぐ効果を持っていると考えられる。

3つ目は、飲酒運転による交通事故に注意するよとの訓話である。最近ホボクサイルの若者たちは酒を飲んでバイクや車を運転し、交通事故を起こすことが増えている。ホボクサイルにおいて、2008年10月から2009年10月までの1年間で交通事故によって命を失った人の数は40人以上にのぼっており、多くは無免許運転であった<sup>20)</sup>。シャリワン・ゲゲンは飲酒運転、無免許運転をやめるように指導している。シャリワン・ゲゲンの言葉はいずれも日常的な口語体であり、仏教学の専門的な言葉や用語は殆ど使用しない。例えば、「あなたが飲酒運転で事故を起こせば、自分の家族を悲しませる。また、ほかの誰かの命や健康を奪うかもしれないし、一人の若者の未来を壊し、年を取った親、幼い子供に辛い思いをさせることになるかもしれない。あなたは深い罪を犯すことになるのだ」と述べ、人間の「慈悲」を溢れさせ、他人に嘆きや苦しみを与えることの罪悪を人びとに直に感じさせるようにしている。

こうしたシャリワン・ゲゲン14世の訓話は、信仰に直接触れることはせず、それよりも今日のホボクサイルのオイラド社会における幾つかの重要な世俗の社会的問題に関して、積極的に取り組む姿勢を見せている。

#### 2-4-2-2 他民族との共生と民俗習慣の見直し

シャリワン・ゲゲン14世の訓話はオワー祭祀の機会に留まるわけではなく、モンゴル伝統の正月祭りにも行われる。以下では、2013年の正月におけるシャリワン・ゲゲン14世のホボクサイル・モンゴルの人びとに対するテレビ放送を介した訓話を取り上げて分析する。具体的な

<sup>19)</sup> 国境警備隊はホボクサイル西北部の阿吾齊にある「中国边防大隊」のことを示す。

<sup>20)</sup> シャリワン・ゲゲン14世が、王旗寺におけるヤンジウ祭りで行なった訓話に基づく。



内容は次の通りである。

辰年が終わり、巳年を迎える正月が近づいている今、ホボクサイルのテレビ局の放送を通じて、ホボクサイルだけではなく、全新疆に生活するモンゴルの皆様に新年のご挨拶を申し上げます。

正月は我が民族に昔から伝わってきた1つの伝統的祭祀であり、とくに文化大革命以前においては、文化的な雰囲気には溢れた行事でした。しかし、文化大革命で我が民族だけではなく、全国で深刻な文化的な危機に見舞われました。そのため、我が民族の正月風俗にも様々な墮落した、ぜいたくな悪い習慣が入ってきました。一部の人は、このような悪い習慣を我が民族の伝統的文化であると誤解し、30年以上も続けています。

我々は墮落した、ぜいたくな、良くない習慣を捨てるべきであり、それと同時に他民族から受けるあらゆる悪い影響から抜け出さなければなりません。兄弟民族を見習うといっても、他民族の悪いことを学ぶのはいけません。必ず長所を見習うようにしましょう。

去年の正月には1つの良い傾向が現れました。それは、新年の挨拶回りの際、菓子や酒を持って行くことをやめたことです。私はそれを非常に嬉しく思っています。今年の正月には皆にはもう1つ、やめてもらいたいことがあります。それはお年玉のことです。正月に子供にお年玉を与えるのは漢民族の文化です。我々はこのような悪い習慣を受け入れてしまいましたが、今後は一切やめて欲しいと思います。逆に漢民族の勤勉なところを見習い、新しい一年に向上心を持ち、幸せな生活を築くために励むべきだと思います。

ホボクサイルにおける漢族人口の増加に伴い、漢族の文化がモンゴルの日常生活に、深く浸透している。シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話はこの漢化に如何に対応するかを考えさせる。もう1つの事例によると、昔のホボクサイルには正月の挨拶において同行する子供に菓子や飴などをあげる習慣があったという。しかし、近年漢民族の影響を受けたモンゴル人は子供たちに金銭を与えるようになってきているという。しかも、最初は人民元で5元か10元ほどだったものが、最近では100元、200元に上り、正月の支出の大きな部分を占めるようになって、人びとが重荷と感じ始めたのも事実である。筆者が何人かにインタビューしたところ、ゲゲンの訓話に従おうとする人は多く、お年玉の習慣をやめることに賛同していた。彼らによると、親戚や同僚、上司の子供に与えるお年玉の額が関係の親しさによって異なり、時には何百元に達することもあり、普通の公務員にとっては、相当な負担になっていた。彼らは、お年玉の習

慣をやめることが子供たちの成長にも良いことであると主張している。

要するに、中国の漢文化という圧倒的マジョリティ文化に包囲されているような環境下に暮らすホボクサイルのオイラドに対して、シャリワン・ゲゲン 14 世は伝統文化を守り、継承することと、他民族の文化を取捨選択し受け容れることの重要性を呼びかけているのである。

## 2-5 転生活仏シャリワン・ゲゲンの存立

2-3 において見た王旗寺を含むホボクサイル寺の事例からは、今日、シャリワン・ゲゲンがホボクサイルの各寺において転生活仏として崇拝されていることが分かった。

2-4 で取り上げた彼の訓話の事例をまとめてみよう。このなかで、医療儀礼と招福儀礼の場合は信者の人びとが個人で主体的にシャリワン・ゲゲンに関わるのに対して、オワー祭祀と正月の場合はシャリワン・ゲゲンが主体となる。つまり、前者をシャリワン・ゲゲン対個人の関係、後者をシャリワン・ゲゲン対社会の関係として扱うことができる。そこでは、悩める個人の見聞や請来に対しては、厄払いなどの宗教性を発揮する一方、社会に対しては宗教的な内容に触れず、「交通事故に気を付けましょう」、「飲酒を止めましょう」などの世俗的な話をしている。その要因を探ると、シャリワン・ゲゲンは現代中国という監視社会に置かれているため、社会に対して宗教性を発信しすぎると弾圧される危険性が生じることに配慮し、「世俗＝脱宗教」性をうまく演出していることが伺われる。

以上を総括すると、中国の社会主義的社会に置かれた転生活仏シャリワン・ゲゲンは仏教の中心地である寺において、その宗教的権威を確立したうえで、対個人の災いや病気などマイナスの場面で聖性を発揮する一方、対社会のオワー祭祀などのプラスの場面では俗性を演出するという転生活仏の存立をめぐるポリティクス的一面を解明した。



写真 2-1 シャリワン・ゲゲン 14 世の  
誕生地に作られた記念碑



写真 2-2 信者の家に飾られたシャリワン・ゲゲ  
ン 14 世とパンチェン・ラマ 10 世の写真



写真 2-3 シャリワン・ゲゲン 14 世の火葬場

### 第3章 寺の復活

#### 3-1 はじめに

#### 3-2 寺の概要

##### 3-2-1 盟旗制度と活仏制度の両立体制の成立過程

##### 3-2-2 王旗寺の歴史

#### 3-3 王旗寺の再建

##### 3-3-1 本堂と仏塔の再建

##### 3-3-2 仏像と経典の請来

##### 3-3-3 法要と管理体制の整備

##### 3-3-4 僧の教育体制

#### 3-4 王旗寺における宗教活動の再展開

##### 3-4-1 死者慰霊祭

##### 3-4-2 人びとの日常的訪問

#### 3-5 寺を支える基本的組織

##### 3-5-1 旗制度の部分的復活

##### 3-5-2 王旗寺の運営

##### 3-5-3 旗制度の流用

## 第3章 寺の復活

### 3-1 はじめに

集団化政策や文化大革命の時期、かつて宗教活動の中心地であった寺は財産の国有化、運営組織の解体、僧の還俗化、建物、仏像や經典の破壊、宗教教育体制の崩壊といった大きなダメージを受けた。ところが、1970年代末期から中国の宗教政策の緩和につれて、国内において宗教復興の潮流が見られるようになった。

こうした宗教復興は主に政府主導による宗教関連の協会の設立、宗教施設の建設などが代表的である。本章は、その一環として集団化や文化大革命を経て復活してきたホボクサイルにおける寺の実態を民族誌的に描く。

ホボクサイルにおける寺の再建過程と今日の運営状況を見ると、清朝のモンゴル全体の統治に対して導入したかつての盟旗制度とチベット仏教世界特有の転生活仏との関わりが著しい。当該地域における寺の多くはかつての旗制度によって再建され、転生活仏シャリワン・ゲゲンを最高の活仏として崇拝し、ゲゲン靈祭の実施及びゲゲンの座や像の配置などを通して参拝者を集めている。先述のように、かつてチベット仏教世界における転生活仏は政治的に高い位置について活躍していた。例えば、チベットにおけるダライ・ラマの政教合一政権のほか、モンゴルでは盟旗制度と転生活仏制度が両立する独自の政治体制が存在したのである。

以下、まず、ホボクサイルにおける寺の歴史の概要を整理しながら盟旗制度と転生活仏制度が両立する独自の政治体制の形成について記述し、つぎに現地調査によって得られたデータを基に王旗寺の再建と実践の事例を紹介した上で、今日のホボクサイルにおける寺の運営を支えている組織的メカニズムを明らかにする。

### 3-2 ホボクサイルにおける寺の概要

ホボクサイルにおける仏教寺の歴史とその概要に関する研究は非常に少なく、現地学者の Batunasun [Batunasun 2014] によるもののみが見られる。Batunasun は1980年代から2000年代にかけて、各寺の老僧や民間における年長者を含む20数人にインタビュー調査を行い、その成果を『和布克賽爾佛教寺廟歴史概述』という本を出版した。オイラドの伝統的トド文字で書かれた同書において Batunasun は、ホボクサイル各寺が建設された歴史過程や建物の構成、寺における管理体制と法要の構成、集団化及び文化大革命時期の状況、1980年代以降の再建過程な

どを記した。本節では、同書の記述を基に盟旗制度と活仏制度の両立体制の成立過程を整理した上、王旗寺の歴史について概観する。

### 3-2-1 盟旗制度と活仏制度の両立体制の成立過程

先述したように、清朝時代、ホボクサイルにおいて建設された寺は第1章(1-3-4)で述べた盟旗制度に密接に関連する。王旗、ザサク旗と六佐旗に対応して、オワートにおける寺(Overbuying Küree)<sup>1)</sup>、ザサク旗の寺(Zasaryin Qoşuunaa Küree)、六佐旗のイケイ寺(Zuryaan Sumunnaa Iki Küree)という3つの寺が置かれた。また、六佐旗のシエムヌル佐にシエムヌル寺(Şemnuryin Küree)と転生活仏シャリワン・ゲゲンのラブラン寺(Lavrang Küree)が設置された。以下、便宜上に王旗寺、ザサク寺、イケイ寺、シエムヌル寺とラブラン寺と呼ぶ。

これらのなかで、最も古いのはシエムヌル寺であり、1775年前後に建立されたとされる<sup>2)</sup>。その後、1780年代にホボクサイルの王侯貴族はチベットや青海における仏教聖地へ巡礼し、経典や仏像などを請来して旗ごとの寺を建設した。とくに各寺はそれぞれ異なる主尊を請来した

---

<sup>1)</sup> Küree とは、新疆のオイラドでは「寺」を指す意味で、寺のなかの「礼拝堂」を Tuyu と呼ぶ。それに対して、ハルハ・モンゴルや内モンゴルでは、一般に「寺」を Süm、「礼拝堂」を Kiid と呼ぶ。本稿では、現地のオイラド発音に従って表記した。

<sup>2)</sup> シエムヌル(Şemnur)とは、モンゴル語でよく言われるシャビナル(Şabınar)のオイラド方言である。「シャビ(Şabi)」は弟子を、「ナル(nar)」は複数を意味し、「弟子たち」となる。[Dosan, Öñür 2013]によると、シエムヌルは弟子として経典を学ぶ若僧のみではなく、もっと広い意味で寺に属するすべての僧や一般の信徒の総称である。厳密に言うとシエムヌルは、高僧に師事し経典を勉強する弟子、寺において宗教関連のことに従事する僧などの聖職者及び、寺の家畜や寺の僧の家畜を含む財産などの管理及び寺の移動を手伝う民間人によって構成されるという [Dosan, Öñür 2013: 124]。ここで言うシエムヌル佐の人びとは、イジル河畔におけるトルグド汗国のシエムヌル集団の末裔であるとされる。シャリワン・ゲゲン 14 世によると、ダライ・ラマ 5 世の時期にイジル河畔におけるトルグド汗国の君主は、サンダク(Sandax)という人をチベットの聖地へ派遣し、仏像や経典の請来を命じた。後にサンダクが仏像や経典を請来して帰ってくると、これらの仏像や経典を安置するため、トルグド汗国に寺が建設された。その後寺に参拝者が多くなり、次第に多くの財産が集められ、寺のもとで財産や家畜を管理する集団が形成された。その集団の人びとをシエムヌルと呼ぶようになったという。トルグドの帰還の途中、シエムヌルの人びとは仏像や経典を持ち、寺の法要を絶えずに行なってきた。

3)。一方、ラブラン寺は 1860 年代にシャリワン・ゲゲン系統の 12 世の転生僧がホボクサイルの親王一家の子孫によって認定されたことを記念するために創設された。当該寺は上述の各寺と異なる主尊<sup>4)</sup>を請来した [Batunasun 2014: 61-69]。

各寺の施主は、旗の寺の場合は各自の旗民であった。具体的に言うと、王旗寺の施主は王旗の大右翼佐、大左翼佐、小右翼佐と小左翼佐という 4 つの佐の人びとである。イケイ寺の施主は六佐旗の大右翼佐、大左翼佐、小右翼佐、小左翼佐とホシュド佐という 5 つの佐の人びとである。シェムヌル寺の施主は六佐旗のシェムヌル佐の人びとのみである。ザサク寺の施主はマニンキン佐、ジャラキン佐、ゲキレーキン佐とブルス佐という 4 つの佐の人びとである。他方、ラブラン寺はシャリワン・ゲゲンの寺であるため、ホボクサイルの各佐 (14 佐) から 2 世帯ずつ合計 28 世帯を選出して「ゲゲンのシェムヌル佐」(以下、便宜的にゲゲン・シェムヌル佐と呼ぶ) が設立され、ラブラン寺の法要やシャリワン・ゲゲンの家畜・財産の管理が任せられた。ゲゲン・シェムヌル佐の人びとは一般に各自の佐の領地に分散して生活するが、ラブラン寺やシャリワン・ゲゲンに関連する行事の際には集合して勤める。

早期の各寺はゲルに置かれ、牧畜民の季節移動に応じて移動していたが、1880 年代以降次第に恒久的な建物が建設され、現在の場所に定着した。

シャリワン・ゲゲンは個人のラブラン寺を含むホボクサイルの各寺及び宗教関連の最高責任者であるため、各寺においてシャリワン・ゲゲンの座が用意されていた。そのほか、各寺の僧から任命されたチャンズドという総務担当とニレヴという財務担当及び秘書を有し、ゲゲン・シェムヌル佐から選出されたホンチという各種家畜群の放牧を担当する賦役の領民を有した。各寺の管理体制を見ると、寺内には院長の大ラマ (Iki Lam)、副院長のロブン (Lovung)、寺における規律の監督役のゲスギヴ (Gesgüv)、財務担当の大ニルヴ (Iki Niriv)、各種の法要担当のゴムザド (yumzud) という役員が置かれ、彼らを寺管理の 5 大臣という。

このようにホボクサイルにおいては、清朝のモンゴル統治の基本体制である盟旗制度に加えて、転生活仏シャリワン・ゲゲン独自の管理制度が両立していた。

### 3-2-2 王旗寺の歴史

---

<sup>3)</sup> 王旗寺の主尊は四手観音菩薩、イケイ寺の主尊はゲルク派の開祖であるツォンクパ菩薩、ザサク寺の主尊は文殊菩薩である。

<sup>4)</sup> ラブラン寺の主尊はチングミド (Činggimid) 菩薩である。

先述のように王旗寺は親王が統合する王旗の寺であり、ホボクサイルの各寺の総本山でもある。この寺の戒律体制は、ラサの三大学問寺の1つであるセラ寺のそれを継承したという。

キースン (Kiisün)<sup>5)</sup> という高僧が在位した 1886 年、当該寺は現ホボクサイルの県庁所在地東部 5~6 キロメートルに位置するグードクイン・ウソン (Güüdügyin Usun) という地から現在のオワート (Ovaatu) へ移された。その翌年、ハルハ・モンゴルから建築家を要請して本堂を建立し、今日に至っている。

1920 年代、本堂内において灯けていた仏灯によって火事が発生し、旧本堂が焼失し、大蔵経典 (全 108 巻) 68 巻が燃えたという。そのため、オロルゴジャウ (Orolyujav) 親王 (1896~1937 年在位) の執政期、1926 年に新たな本堂を再建した。新本堂は、72 の柱によって構成され、柱間の距離は 3 メートルで、三階建てだった<sup>6)</sup>。本堂のほかにはドンクル (Dünkür) 堂、ツォール (Čöör) 堂とシャリワン・ゲゲン 13 世の倉がある。ドンクル堂は 1930 年代に建設されたようで、そこでは最も優れた 25 の僧によってドンクル祭という法要が開催される。ツォール堂が建設された年代は不明であり、最初はゲゲンのラブランと呼ばれていたものの、ツォール祭がここで開催されることから後にツォール堂と改称されたという。

王旗寺の管理体制を見ると、大ラマ、ロブン、ゲスギヴ、大ニルヴ、ゴムザドといった 5 大臣のほか、マチン (Mačin) という調理長が 1 名<sup>7)</sup>、キエグ (Kiyeg) が 3 名と小ニルヴ (Baya Niriv) が 3 名<sup>8)</sup> 置かれていた。

法要は旧暦を用い、その性格から寺の敷地内と敷地外に分類することができる (表 3-1 参照)。

まず、敷地内の法要は僧向けと一般向けに分けられる。僧向けの法要とは、一般の人びとに公開せず、僧が礼拝堂内で経典を唱える法要を指す。これに該当するのは、ツォール祭とドンクル祭及び守護神祭と大蔵経祭が挙げられる。一般向けの法要とは、一般に公開し、信者が参

---

<sup>5)</sup> キースン僧とは、シャリワン・ゲゲン 12 世の師匠としてハルハ・モンゴルから請来してきたチヴズン・バリ (Čivzin Bal) という高僧の化身であると言われる。

<sup>6)</sup> 『和布克賽爾蒙古自治県概況』[2009]によると、当該本堂の建設費は 2,400 頭のヒツジと 40 頭のウマ相当で、総面積は 1090 平方メートルであったという。

<sup>7)</sup> 当時、本堂、ドンクル堂、ツォール堂とゲゲンの倉といった 4 つにはそれぞれ調理室が置かれ、各調理室に 1 人の調理師がいた。この 4 人の調理師を統合する担当をマチンと呼ぶ。

<sup>8)</sup> 上記の大ニルヴとは、寺全体の財務の総担当であり、その下に本堂、ドンクル堂とツォール堂の会計を担当する 3 人の僧がいた。彼らを一般に小ニルヴと呼ぶ。



拜できる法要を指す。これに該当するのは、朝会、午会、ゲゲン霊祭、ハム祭、弥勒祭、仏灯祭、ラツ祭、ヤンジウ祭、冬の生者霊祭、死者慰霊祭と夏の生者霊祭などがある。このなかで、冬の生者霊祭（7日間）、死者慰霊祭（7日間）、夏の生者霊祭（7日間）という大規模な法要の場合、各法要日における費用や僧の食事を提供する家（以下、出資家と略す）が指定されていた。つまり、合計21の家が指定の日に提供していた。他方、ゲゲン霊祭、ラツ祭、弥勒祭、仏灯祭、ハム祭といった小規模の法要の場合、出資家が旗や佐のなかから自由に申し出ていた。

つぎに、敷地外の法要とは、僧が寺を出て、人びとの秋営地と冬営地へ行き、定期的に行なう法会を言う。これに該当するのは、秋のヤル祭と冬の火神祭である。

1943年、王旗寺の僧の総人数は517人に達したが、その後伝染病や戦乱によって1949年には230人前後に減少した。1949年に中華人民共和国が建国した後、とくに1958年の集団化政策の実施に伴い、寺の組織が解散され、かつて所有していた財産や家畜<sup>9)</sup>が政府に没収された。文化大革命の時期、仏像や経典を含む寺全体が破壊され、僧が還俗化されて集団的労働に従事させられた。仏像と経典は1966年8月に紅衛兵によって燃やされた。ツォール堂と本堂がそれぞれ1958年と1971年に破壊され、それらの木材は人民公社へ運ばれた。一方、ドンクル堂とゲゲンの倉は残されたが、前者は生産大隊の倉庫として、後者は住宅として、それぞれ再利用された。

その後、1978年12月に開催された中国共産党第11期中央委員会第3回全体会議において、これまで階級闘争をメインとしてきた政策が再検討され、経済改革や対外的開放を重視する新たな方針が提出されると宗教政策も緩和され、宗教が次第に復興してきた。以下、王旗寺の再建とそこでの宗教活動の再展開を軸に見ていきたい。

---

<sup>9)</sup> 1958年に当該地域において集団的国営牧場が設立されると、各寺とシャリワン・ゲゲン14世が所有していた家畜を集めて第4公私合営牧場が新設された。1958年の時点でホボクサイル・モンゴル自治県党書記を勤めていたJV氏の話によると、シャリワン・ゲゲン14世は6,000頭の小型家畜を当該牧場に入れたという（2015年3月のインタビュー）。また、Batunasunによると、六佐の旗のイケイ寺は1,385頭の小型家畜、375頭のウマ、23頭のウシと12頭のラクダ及び牧夫3人を当該牧場に譲ったという [Batunasun 2014: 19-20]。その他の寺から没収された家畜の数を示す資料は未だ見当たらない。

### 3-3 王旗寺の再建

王旗寺は、転生活仏シャリワン・ゲゲンの座所であるため、今日各寺のなかで最も活発であり、2014年にシャリワン・ゲゲン14世が円寂された後、その葬礼を含むすべての儀礼がここで行なわれた。

以下、王旗寺の本堂及び仏塔の建設、仏像や經典の請来、法要や管理体制の整備と僧の教育概要について記述する。

#### 3-3-1 本堂と仏塔の再建

王旗寺は1983年に旧寺の跡地にドンクル堂（Dünkür 堂、以下はD 堂と略す）を再建し、同年10月に完成を見た。再建費の額は不明であるが、王旗の末裔からの資金援助で建設された。その後、1990年代に入って人びとの信仰が次第に高まり、当該寺への参拝者の数が増えてくると、もっと広い本堂が必要とされ2002年に新しいアルバドン・チョームブル・レーン（Arubdan Cöömbül Leng 堂、以下はA 堂と略す）が建設された。A 堂の建設に関して、Batunasun は以下のように記している。

2001年に自治区民族総務委員会の許可がありA 堂の再建が決定し、同年8月にノルゼム氏、バルダン氏に率いられた担当メンバーが置かれ、同年10月にアルタイ森林区から木材を運んできた。翌年4月20日にタール寺の建築家25人を招いて工事を依頼し、2002年7月10日に260平方メートルの新堂が建立された。同年7月27日、タール寺のヤンジャ・ゲゲンが本堂を浄めて仏を請来し、同9月に運営が開始された。A 堂の材料費と工事費は342,740元、内部の塗装費や設備費は170,000元である。自治区民族総務委員会は30,000元、シャリワン・ゲゲン14世個人は30,000元を援助し、当寺の貯金70,000元とほかの信者からの援助が充てられた [Batunasun 2014: 19-20]。

これを見ると、A 堂の材料、工事、内部の塗装と設備購入にあたって512,740元を使っている。その内、自治区民族総務委員会とシャリワン・ゲゲン14世からの援助及び寺の貯金によって、130,000元を賄ったことを除けば、残る382,740元は信者からの寄付であった。

その後、2011年に寺の手前に仏塔が建設された<sup>10)</sup>。王旗寺のCL僧によると「最初は1つの

---

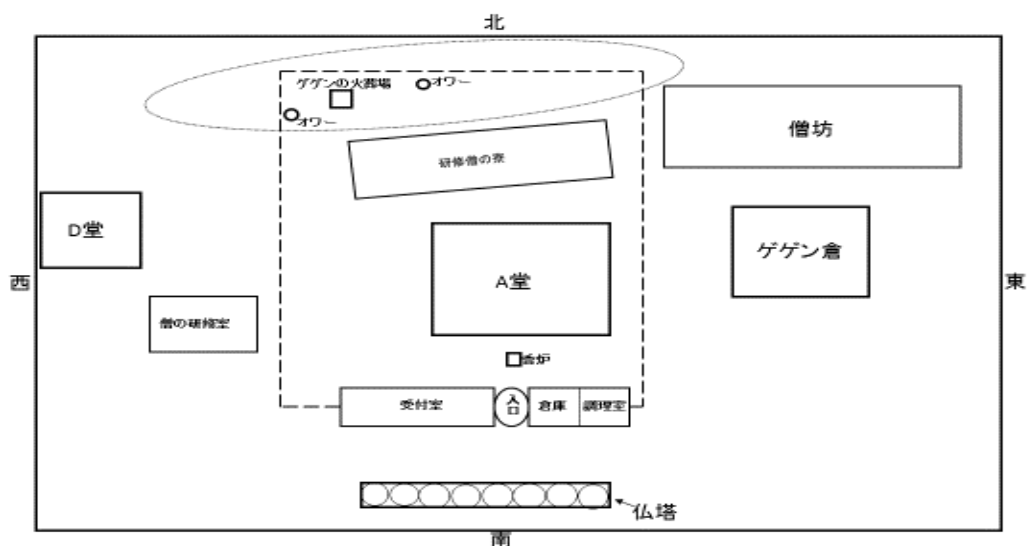
<sup>10)</sup> ここで言う仏塔とは、オイラドの「Naimin Suburya (8つの塔)」を指す。モンゴルやチベット社会には様々

塔にかかる費用を 30,000 元として、8 つの家に依頼して 240,000 元を調達したが、実際の工事には 480,000 元を費やしてしまい、残る 240,000 元は寺の貯金によって埋め合わせた」という。

寺全体を見ると、A 堂を中心として南に倉庫、調理室と受付があり、その手前に仏塔がある。東にゲゲン倉があり、倉の北に僧坊がある。また西に僧の修行室（1 階は食堂と事務室、2 階は教室）、その方角に旧 D 堂や修行僧の寮が並ぶ。修行僧の寮の方向である丘の上に、西南から東北に並んで、2 つのオワーがあり、オワーの間にゲゲンの火葬場がある（図 3-1 参照）。

表 3-1 のように A 堂（写真 3-1 参照）と仏塔（写真 3-2 参照）の建設にあたって合計 992,740 元を使用しており、自治区民族総務委員会とシャリワン・ゲゲン 14 世からの援助を除けば、その内の 622,740 元は信者から直接集めており、310,000 元は王旗寺の各種法要における寄付金によって埋め合わせた（表 3-2 参照）。つまり、A 堂と仏塔の建設に使用した資金の 9 割以上は施主からの寄付金による。王旗寺の主な施主というのは、王旗の末裔である。

このほか、ゲゲン倉と僧坊はホボクサイル・モンゴル自治州政府の東帰広場増築プロジェクトの資金によって建設されており、僧の修行室と修行僧専用の寮の建設にあたる資金の出所は不明である。



（丸い破線は丘を示し、長方形の破線は当該寺の旧壁を示す）

図 3-1 王旗寺の再建後の全体図

な仏塔が存在するが、とくに寺の手前には 8 つの仏塔をセットで建てることが多い（図 3-3 参照）。



写真 3-1 A 堂



写真 3-2 仏塔

表 3-1 王旗寺の集団化時期以前法要と現在の法要

法要	集団化時期以前		現在		
	名称	日付(旧暦)	名称	日付(旧暦)	
敷地外	ヤル祭	8月の始めから(45日間)	無		
	火神祭	12月の始めから(30日間)	無		
敷地内	僧向け	ツォール祭	3月(15日間)、4月(30日間)、11月(15日間)	無	
		ドンクル祭	3月(15日間)、4月(30日間)、11月(15日間)	無	
		守護神祭	6月(7日間)	無	
		大蔵経祭	7月(7日間)	無	
		死者慰霊祭	1月8～15日(7日間)	死者慰霊祭	1月8～15日(7日間)
	信者向け	夏の生者霊祭	6月3～9日(7日間)	夏の生者霊祭	6月3～9日(7日間)
		冬の生者霊祭	12月23～29日(7日間)	冬の生者霊祭	12月23～29日(7日間)
		朝会	通年の毎日	朝会	通年の毎日
		午会	通年の毎日	午会	通年の毎日
		ゲゲン霊祭	毎月12日	ゲゲン霊祭	毎月12日
		ラツ祭	1月1日	ラツ祭	1月1日
		弥勒祭	1月16日	弥勒祭	1月16日
		ヤンジヴ祭	7月(3日間)	無	
		仏灯祭	10月25日	仏灯祭	10月25日
		ハム祭	11月29日	ハム祭	10月29日

表 3-2 A 堂と仏塔の建設費の出所

建物	寄付者	金額(元)
A 堂	シャリワン・ゲゲン14世	30,000
	新疆民族委員会	30,000
	王旗の末裔	382,740
	王旗寺の貯金	70,000
	小計	512,740
仏塔	王旗の末裔の8戸*	240,000
	王旗寺の貯金	240,000
	小計	480,000
合計		992,740
*1戸につき30,000元		

### 3-3-2 仏像と経典の請来

王旗寺の仏像と経典は文化大革命の時期にすべてが燃やされ、1983年にD堂が建設されても仏像がないという現実に直面した。そのとき、タルバガタイ市に住むキルギズ族出身のある僧が、文化大革命の時期に隠しておいた多くの仏像をシャリワン・ゲゲン14世に捧げたという<sup>11)</sup>。シャリワン・ゲゲン14世はこれらの仏像をホボクサイルの各寺に分配し、仏像がない時期をやり過ぎた。キルギズはようやく30年後に自らの寺を再建し、2015年秋にホボクサイル各寺に置かれていた仏像を取り戻した。ただし、王旗寺はそのなかのハム神（タンカ）のみを留めおくことができた<sup>12)</sup>。

ハム神を含む王旗寺の仏像構成を見ると、A堂には14の絹織物仏画、4つの銅製仏像、2つの銀製仏像及び大蔵経典が置かれている。それらはすべて当寺の僧達がタール寺、大召寺などチベット仏教の聖地を巡礼する際、個人的に請来した。このなかには釈迦牟尼像、弥勒像、当寺の主尊である四手観音像と各種の守護神が含まれる。さらに、A堂の中心部には、シャリワン・ゲゲン14世とパンチェン・ラマ10世の写真、ガラスケースのなかにシャリワン・ゲゲン14世の銀製骨箱が安置される（第2章の図2-2を参照）。

寺のシンボルとなる仏像の請来をめぐる資金調達は、2015年になってようやく始まった。王旗寺で長期に渡って調理を担当してきた老僧のDM氏は78,000元、大右翼佐のソホル（Soqur）十戸末裔の20数戸は83,000元、小左翼佐出身のCR氏は83,000元をそれぞれ寄附した。こうした資金を使用して、釈迦牟尼像（写真3-3参照）、弥勒像（写真3-4参照）と主尊の四手観音像（写真3-5参照）の製作を青海のある工場に依頼し、2016年の夏に請来した。

---

<sup>11)</sup> キルギズ族は中国の新疆ウイグル自治区やキルギズスタン共和国に広く分散し、イスラム教を信仰する民族であるが、新疆のタルバガタイ市にはチベット仏教を信仰する2000人弱のキルギズ族が暮らしている。彼らは、ジュンガル帝国時代からチベット仏教を信仰し始めたと言われており、近くのおイラドからはモンゴル・キルギズあるいはモンゴル系キルギズと他称される。

<sup>12)</sup> 王旗寺では毎朝、ハム神に供養を行っている。しかし、キルギズ寺ではそうした儀礼ができる僧がいないため、王旗寺はハム神を残すことができた。



写真 3-3 釈迦牟尼像



写真 3-4 弥勒像



写真 3-5 四手観音像

### 3-3-3 法要と管理体制の整備

1983年にD堂を建設し、仏像や経典を安置した後、王旗寺は法要と寺の管理体制を整備し、再開した。法要は旧暦を用いて行ない、かつての敷地内での法要の多くが復活した。つまり、朝会（通年）、午会（通年）、ゲゲン霊祭、ラツ祭（1月1日）、死者慰霊祭（1月8～15日）、弥勒祭（1月16）、夏の生者霊祭（6月3～9日）、仏灯祭（10月25日）、ハム祭（11月29日）、冬の生者霊祭（12月23～30日）などである。こうした法要のなかで、比較的多くの巡礼者が集まるのは、ゲゲン霊祭、弥勒祭、仏灯祭、死者慰霊祭と2つの生者霊祭である。

王旗寺の管理体制を見ると、最高責任者はシャリワン・ゲゲンである。近年、少子化の影響を受けて僧となるものが減少し、僧の高齢化や不足などの問題が生じている。そのため当寺で

はラマ、ゴムザトとブルハチという3つの官職のみを設けた。ラマにはZG僧が選出され、寺全体の統合と様子を定期的シャリワン・ゲゲンに報告する義務がある。ゴムザトにはKM僧が就き、各種の法要を担当し、法要における読誦を率いる。ブルハチは寺の受付、仏の供養、寺の管理に従事すると同時に、人手不足の影響をうけて財産管理や会計を担当するようになっている（表 3-3 参照）。

このように王旗寺はかつての法要の一部と管理体制の大部分を復活させたのである。

表 3-3 王旗寺の新旧管理体制

18世紀後半～1958年まで		1981年から現在まで	
名称	掌握範囲	名称	掌握範囲
大ラマ	院長	ラマ	院長
ロブン	副院長	無	
ガスギヴ	規律監督	無	
大ニルヴ	財務担当	無	
ゴムザド	法要担当	ゴムザド	法要担当
ブルハチ	仏の供養	ブルハチ	財務担当と仏の供養

### 3-3-4 僧の教育体制

2016年2月の時点で、王旗寺には14人の僧が所属していた（表 3-4 参照）。そのなかで、若いSM僧（40歳）とAY僧（23歳）は修行のためにほかの地域からきている。前者はアルタイ地区アルタイ市出身のウールド（Ööld）人であり、後者はタルバガタイ市出身のキルギズ族である。

その後、2017年7月に再び当該寺を訪ねると、老SM僧、BL僧、老DM僧は死亡し、AY僧はバヤンゴル・モンゴル自治州の寺へ移り、若いT僧が新しく入門するなどの変化が生じ、9人の僧が残っていた。

CL僧によると「王旗寺はA堂を建設し、運営が再開する時点で30数人の僧がいた。後にシャリワン・ゲゲン14世の勧めによって、1986年に当該寺のKM僧やCL僧を含むホボクサイル各寺から数人の若い僧を青海のタール寺や新疆各地の寺へ派遣し、修行させた」という。CL僧らはこのように修行の目的でホボクサイルを出た第一世代であった。彼自身はハルウソン(烏蘇)県のツァガン寺において、ある老僧の下で弟子となり、5年間の修行を済ませた後、91年に王旗寺へ戻り、94年からは当該寺のブルハチを務めた。

その次の世代のZG僧、SR僧、NM僧、JL僧たちも青海のタール寺、甘粛のラブラン寺、チ

ベットの大召寺や新疆各地の寺において修行した。新疆各地における寺の場合、教育体制が未完のため、知識僧の下で個人的に弟子入りし、一对一の教育を受けている。一方、タール寺、ラブラン寺は教育体制を完備しているので、各学院において専門的な教育を受けることができる。

ところが、2008年にラサで起きた「3.14事件」<sup>13)</sup>の後、僧の修行のための地域を越えた移動が禁止された。これによって、シャリワン・ゲゲン14世や新疆仏教協会は新疆領内の仏教関係者(主に若い僧)を自ら教育する方策を取り入れたのである。具体的には、2013年～15年の間、『新疆チベット仏教教職員に対する仏典研修班(新疆藏传佛教教职人员经文培训班)』という名目で、新疆各地の寺から40人の若い僧を王旗寺に集めて3年間の研修を行なった。研修内容を見ると、7割は仏教的知識、3割は政治情勢や基礎漢文、コンピューターの運用というものである。

このようにシャリワン・ゲゲン14世は王旗寺を新疆におけるチベット仏教の中心地として再建しようとしていたが、彼の円寂後、そうしたプロセスは中止となった。

王旗寺の再建過程を見れば、1958年以前に行なっていた法要は殆ど復活しているが、それに比べれば仏像の請来、僧の教育体制と寺の管理体制は未だに復活しておらず、辛うじて維持していることが伺われる。とくに少子化の影響で僧の人数が減少していることが何度も取り上げられた。それは1979年に中国政府の導入した「計画生育」という家族計画政策に関連する。

家族計画政策の内容及び目的は、「晩婚、晩産、少子(小産)、優生を提唱し、それによって人口を計画的にコントロールする」ことであった。また、漢族には1人っ子を、少数民族には最多で3人の子供を、という民族別の政策が含まれた。こうした「計画生育」の政策はホボクサイルにおいて以下のように実施されてきた。王旗大左翼佐のクンドを務めるBD氏一家の事例を見てみよう。

私は2000年に結婚し、2001年に第1子が生まれ、2003年に第2子が生まれた。2003年に第2子が生まれる直前のことである。私はナリンホボク牧場政府によって予備党員の班に採用されて村長候補となり、牧場政府所有のウシに品種改良の種を注射するため、シャルガ高原にい

---

<sup>13)</sup> 2008年3月14日に中国チベット自治区ラサ市において、一部のチベット人の反中国政府のデモをきっかけに発生したチベット人の暴動が、中国当局により武力弾圧された事件を指す。この事件を国側は一般に「3.14」のチベット事件と呼ぶ。



た。ある日3台の車がやってきた。そのなかに県計画生育委員会主任を務める漢族がいた。その漢族に呼ばれ、「あなたに用事がある探しにきたよ、一緒に県城へ帰れ」と言われた。

当時、2人の子供の間を3年以上おかないとにならないため、町に部屋を借りて隠れて妻に出産させようとしていたが、これがばれたのだ。それで、荷物を整理して彼らと共に町の部屋に戻ると、妻が泣いて待っていた。その主任に「計画生育法に違反しているから(3年立つにはまだ8ヶ月残っている)、人工流産しろ」と言われた。

私は、「産期はまだ1週間残っているので、もし人工流産するなら妻を連れて行って、私は国の法律に従うしかない。ただし、妻がそれによって死んでしまったら、今写真を撮って同じ人を返せ」と言った。

彼らは仕方なく、「ナリンホボクの家へ帰れ、そして30,000元の罰金を払え」と言った。私も「払う」と言い返したのだ。その後、1週間後に第2子が無事産まれた。

しばらく立って、子供の戸籍の手続きをするため5,000元を持って県計画生育委員会の事務所を訪ねた。担当者は漢族の女だった。5,000元渡すとその女に、「30,000元払えと言ったのに、なぜ5,000元だけを持ってきたのかと怒られ、残りの25,000元を払わないと子供の手続きができない」と言われた。

その後も、何度か計画生育委員会に呼ばれ、国の計画生育法の条項を読みながら、残りの罰金を払えと言われた。

私は当時、結婚したばかりで、生活の余裕があまりなかったので、ある友人に頼んでみるしかなかった。彼の父親はCB氏という、当時県モンゴル病院院長だった。そこで、ある日彼をご飯に誘って、父親に私の状況を言って代わりに交渉してくれないかと頼んだ。彼も父親に言ってみると言ってくれた。そのとき、彼は大分酔っ払っていたのでちょっと心配だった。

その後ずっと連絡がなかったが、ある日偶然町であの県計画生育委員会の女と会うと、800元を払って子供の手続きを済ませてねと言われた。CB氏は私を親戚だと言って計画生育委員会の主任に頼んでくれたようである。このように第2子の戸籍の手続きをした経験がある。

当時、実は農村戸籍の家庭を対象に、1人っ子か2人っ子の家に毎年2,500元の奨励金が支払われていたが、何人かの友達は今も奨励金をもらっている。私は上記の理由で奨励の対象になれなかったし、党員と村長候補の資格すら失ってしまった。

「計画生育」政策では少数民族が最大3人の子供をもつことが許可されていたが、BD氏の事例を見れば、それに追加される賞罰規定が少数民族の家庭に与えた影響は甚だしいといえる。

その上、1人っ子家庭の子供が大学入学試験を受けると、入学試験の総得点に奨励として10点を加えるという子供の進学に関わる優遇政策も加えられた。

このように、中国国内で実施された「計画生育」政策とそれに関わる賞罰規定は、少数民族人口の増加に影響を与えると同時に、寺における僧の世代交代にも大きな影響を及ぼしているのである。

表 3-4 王旗寺における僧の構成 (2016年2月)

僧	年齢	官職	修行した寺(所在地)	修行期間	備考
ZG僧	32	ラマ(院長)	(新疆バヤンゴル自治州)	?	
KM僧	44	ゴムザド(法要担当)	タール寺(青海省湟中県)	1986~?	
CL僧	44	ブルハチ(財務担当と仏の供養)	シャル寺(新疆ハルウソン県)	1986~1991	
若DM僧	42	無		?	
JL僧	28	無	タール寺、大召寺(チベット)	?	
NM僧	30	無	(新疆バヤンゴル自治州)	1998~2006	
SR僧	32	無	シャル寺(新疆ハルウソン県)	2002~2006	
若SM僧	40	無	王旗寺(新疆ホボクサイル)	2013~	
AY僧	23	無	王旗寺	2013~	2017年春、バヤンゴル自治州へ移る
若GN	25歳代	無	王旗寺	?	
老SM僧	88	無	王旗寺	?	2017年7月、死亡
BL僧	88	無	王旗寺	?	2016年11月、死亡
老DM僧	81	無	王旗寺	?	2016年3月、死亡
老GN僧	78	無	王旗寺	?	
T僧	16	無	王旗寺	2017~	

### 3-4 王旗寺における宗教活動の再展開

筆者は2016年1月~3月、王旗寺に住み込んで参与観察を行なった。以下、当該寺の主な年中行事の1つである死者慰霊祭と人びとの日常的訪問に関して記述する。

#### 3-4-1 死者慰霊祭

死者慰霊祭は2016年2月15~22日(旧暦1月8~15日)に行なわれた。現地の人びとは、死者慰霊の際に墓へ行かず、寺における死者慰霊祭において参拝することが一般的である。王旗寺の各種の法要が行なわれるとき、人びとは僧への感謝の心と功德を積む動機で、法要一日分の食事を提供してきた。

法要の順番を見ると、寺のほうは法要の直前に大掃除して本堂のなかを綺麗にする。そのほか、僧を集めて小麦粉製のドルム<sup>14)</sup>を守護神、土着神、ゲゲン守護神、寺の主尊の形で多数作

<sup>14)</sup> 本稿でいう「ドルム」をチベット語で「トルマ」と言うが、ここでは現地のオイラド語の発音に従って「ド

り、苳汁とバターで色を付けておく。法要の前日に作ったドルムを本堂のなか、特定の場に安置する（写真 3-6、写真 3-7、写真 3-8、写真 3-9 参照）。出資家は各家の指定日の前日に食材を寺の調理室へ届ける。

死者慰霊祭の法会は、朝の 9 時半ごろに始まり、夕方 18 時半ごろに終わる。法会参加の僧は、昼食と夕食を座において済ませ、昼食後に約 30 分間の休憩をはさみ一日中読誦を続ける（写真 3-10 参照）。

参拝者は朝から夕方にかけてやってくる。参拝者は受付に来て家族単位で死者の名前と布施の金額を記入する。その後、本堂に入って右に回って参拝し、聖水を頂いて外に出る。外に出ると、本堂を右まわりに 3 回まわって参拝する。続いて、ゲゲン火葬場、ゲゲン倉、八塔、紅帽派の仏塔を右まわりに参拝する（写真 3-11、写真 3-12、写真 3-13、写真 3-14、写真 3-15、写真 3-16）。これが死者慰霊祭における参拝者巡礼の流れである。

出資家も受付において家族単位で死者の名前と布施の金額を記入し、僧の昼食後、家族全員で約 20 分間の参拝を行なう。その後、寺のほうは家族全員を集め、老僧の BL 氏は寺を代表して祝詞を言い、ハダグと角砂糖をあげて感謝する。また、寺のブルハチを務める CL 僧は記入された死者の名を法会の場で読み上げて家族の人びとの幸福を祈禱する。

---

ドルム (Dorum)」と表記した。



写真 3-6 寺側の準備①



写真 3-7 寺側の準備②



写真 3-8 寺側の準備③



写真 3-9 寺側の準備④



写真 3-10 法要の読経



写真 3-11 法要における参拝①



写真 3-12 法要における参拝②



写真 3-13 法要における参拝③



写真 3-14 法要における参拝④



写真 3-15 法要における参拝⑤



写真 3-16 法要における 参拝⑥

以下、王旗寺の死者慰霊祭の7日間の法要に出資している出資家の詳細を整理しておく（表3-5）。各出資家の名を以て毎日の法要を称することが一般的である。例えば、X家が出資するとX家の法要日と称する。

#### 3-4-1-1 法要の出資家について

##### ラマの法要（旧暦1月8日）

旧暦1月8日に行なわれるこの行事を「ラマの法要」と称する。SM僧によれば、「1958年まではシャリワン・ゲゲン府がこの日の法要の経費をもち、出資していた。文化大革命の後、1981年にSM僧はシャリワン・ゲゲン14世の承認を得て、兄の故N氏一家に出資を任せた」という。

故N氏一家はモトガイ郷に所属し、大右翼佐のツァンガハン(Carɣaɣan)十戸の出身である。彼には2人の息子がいる。1981年の秋にN氏が73歳で亡くなると、長男のD氏が中心となった。D氏には3男3女という6人の子供があり、彼の弟には2人の息子がいる。2004年にD氏が73歳で亡くなると、牧畜の暮しを営む末子のID氏が中心となった。現在N家の子孫は9戸28人を有する大家族となっており、毎年この日の法要に出資し、家族揃って参拝する。

##### T家の法要（旧暦1月9日）

旧暦1月9日に行なわれるこの行事を「T家の法要」と称する。故T氏は大左翼佐の出身であり、昔当佐のなかで有数の裕福な家であった。そのため、当時のT氏はこの日の法要に出資し、功德を積むことによって子供や子孫の幸福を願ったとされる。その後、彼の息子のD氏と孫のQ氏が集団化（1958年）まで出資を続けた。

文化大革命の後、T氏の孫にあたるX氏は王旗寺の承認を得て、1982年の冬からこの法要を復活させた。今日、大左翼佐のクンドを務める、X氏の息子であるナリンホボク牧場に暮らすBD氏が中心となっている。

T家の法要日に参加する主なメンバは、T氏の孫にあたるX氏の子孫である。この大家族は10戸30数人によって構成されており、多くは牧畜の暮しを営んでいる。T氏の生まれた年や活躍した年代について不明であるが、この行事は100年近くの歴史があると推定される。

##### D家の法要（旧暦1月10日）

旧暦1月10日に行なわれるこの行事を「D家の法要」と称する。故D家は大右翼佐の出身

であり、当家が如何にこの行事に参加したかについて1つの物語がある。年寄りの僧からの伝聞として、CL僧は次のように話す。

D家の祖先は元々新疆バヤンゴルに暮らしていた。昔はある地域に災害や不幸が起きると、地域の王公は責任者として「ハム・ガルガフ」という不幸を払う儀礼を行なう習慣があった。主に当地域から一家を選び、その家に欲しいものを与えて強制移住させ、地域全体の運勢を変えるというものである。D家の祖先はこの儀礼によって、強制的に移住させられる途中、災害に襲われて家畜や財産を失った。ホボクサイルの親王はD家の境遇を聞いて彼らをホボクサイルに収容した。後にD家の子孫は裕福となり、彼らを受け入れてくれた親王と王旗の人びとに恩を返すという目的で、毎年1月10日の法要に出資が始まったと我が寺のPL僧が言っていた。

現在、この行事を担当するD家の子孫のSN氏は上記の物語を認めておらず、「集団化まで祖父がこの日の行事を行っていたため、1980年代初期に我々はこの行事を復活させた」と話す。SN氏はモトガイ郷において牧畜の暮しを送っており、彼の一家を含む兄弟3人で構成される10数人の家族を有する。当家は毎年この日の法要に出資し、家族揃って参拝する。

#### **B家の法要（旧暦1月11日）**

旧暦1月11日に行なわれるこの行事を「B家の法要」と称する。故B氏は大右翼佐のソホル（Soqur）十戸の出身である。今日、小学校の教員を定年退職した故B氏の孫にあたるG氏が中心となる。G氏は70代後半で、ブソトング牧場において暮らす。

G氏によると、「彼の祖父の故B氏は大右翼佐のなかで有数の裕福な家であったため、子供や子孫の幸福を願ってこの日の法要に出資した」という。

集団化の時期、B家の法要は中止となったが、1969年に復活させた。文化大革命の時期、僧の倉や本堂を含む王旗寺が破壊されるなか、唯一残った建物はシャリワン・ゲゲン14世の師匠である大ラマの倉であった。このため一部の王旗寺の僧は、こうした師匠の倉において法要を維持していた。つまり、G氏は、早くも1969年にこの法要の出資を再び始めたのである。集団化や文化大革命の時期、最初に出資を復活させたのがこのB家のG氏となる。それからB家の行事は今日に至るまで続いており、20数戸60数人の家族を有する大家族となった。

#### AZ 家の法要（旧暦 1 月 13 日）

旧暦 1 月 13 日に行なわれる行事を「AZ 家の法要」と称する。当行事の起源については 1 つの物語がある。故 PL 僧からの伝聞として CL 僧は次のように語る。

昔、大右翼佐マンツァガハン（Mancavaqan）十戸出身の AZ 僧は、チベットの大昭寺に行って修行し、家が貧乏なため帰って来なかった。後に彼の家族が裕福になると、大昭寺まで巡礼し、AZ 僧に帰って来るように勧めた。AZ 僧は帰らず、家族に毎年 1 月 13 日に(魂は)帰るので、この日の法要に出資してくださいといった。彼が帰って来る象徴は、前日の 12 日夜に小雪が降ることと、13 日の昼から夕方にかけて微風が吹くことだと言ったという。その後、彼の兄弟の子孫は集団化に至るまでこの行事を行なってきた。

文化大革命の後、王旗寺が再建されても AZ 家の子孫はこの歴史を知らず、しばらくの間法要が廃止となっていた。1990 年代になって AZ 家の子孫は王旗寺の故 PL 僧から上記の物語を聞き、1995 年に法要の出資を復活させた。今日、ツァガンコル郷において牧畜の暮しを営む N 氏が中心となっている。AZ 家の直系子孫である N 氏一家は 2 人の兄弟とその子供を含む 10 数人の家族を有する。

#### X 家の法要（旧暦 1 月 14 日）

旧暦 1 月 14 日に行なわれる行事を「X 家の法要」と称する。X 家は小右翼佐のショブチナル（Šobucinur）十戸の出身である。X 氏によれば、「当家の出資は 1980 年に再開しており、X 氏の 4 代上の祖先のときからはじまったという。動機は功德を積むことによって子孫の幸福を願ったことであるという。今日、X 氏は牧畜の暮しを営んでおり、子孫の 10 数戸 30 数人によって構成される大家族を有する。

#### 師匠の法要（旧暦 1 月 15 日）

旧暦 1 月 15 日に行なわれるこの行事を「師匠の法要」と称する。SM 僧によれば、「清朝の時期、ホボクサイルの親王府がこの日の法要に出資していた。その後、1940 年代になって親王制度が廃止され、シャリワン・ゲゲン 14 世の師匠である大ラマが親王府に代わり、1958 年に至るまで出資していた」という。

文革大革命の後、故 PL 僧が中心となって彼の親戚に出資を任せた。PL 僧は 2010 年に 83 歳



で亡くなった。その後、PL 僧の弟子である DN 僧が彼の家に出資を任せた。DN 僧の父親である EN 氏は 2016 年の時点で 50 代後半であり、ナリンホボク牧場の林業所に勤める。現在、EN 氏一家はこの日の法要に出資し、家族揃って参拝する。

ここで取り上げた王旗寺の死者慰霊祭の 7 日間の法要に出資している 7 つの家を概観すると、1 月 8 日と 15 日の法要に出資する 2 つの家を除くと、その他 5 つの家は断絶以前に出資していた家の子孫が各自の行事を復活させていることが明らかになった。また、1 月 8 日と 15 日の法要に出資する家が、親王府とシャリワン・ゲゲン府の断絶した行事を補っていることも分かった。次に、出資家が提出する食事の概要を整理してみよう。

表 3-5 王旗寺における死者慰霊祭の出資家一覧

法要名	日付(旧暦)	出資家	出資起源	復活の年	出身の佐	出資家の住所	出資家の生業
ラマの法要	1月8日	N家	1981年	1981年	大右翼佐	モトガイ郷	牧畜
T家の法要	1月9日	T家	1900年代以前	1982年	大左翼佐	ナリンホボク牧場	牧畜
D家の法要	1月10日	D家	1900年代以前	1980年代初期	大右翼佐	モトガイ郷	牧畜
B家の法要	1月11日	B家	1900年代以前	1969年	大右翼佐	ブストング牧場	教師
AZ家の法要	1月13日	AZ家	1900年代以前	1995年	大右翼佐	ツァガンクル郷	牧畜
X家の法要	1月14日	X家	1900年代以前	1980年	小右翼佐	バガウトブラグ牧場	牧畜
師匠の法要	1月15日	EN家	2010年	1981年	小左翼佐	ナリンホボク牧場	公務員

(※(1)と※(2)の出資は変化してきたが、現在の出資家の起源を示す)

### 3-4-1-2 食事の構成

死者慰霊祭には食事を提供する種類によって白い食日と赤い食日に行なわれるものに分類することができる。白い食日とは、乳製品を主とする日をいい、赤い食日とは、肉食を主とする日をいう。

#### 1) 白い食日

白い食日は、8 日と 15 日である。この両日は仏教伝統のマツグ日という断食日である。王旗寺は断食日に肉食をせず、乳製品を主とする白い食べ物やそれに合わせて米や角砂糖を入れた料理を作る。

このとき、僧個々に謝礼金と茶葉のほか、2 食分の揚げパン、3 食分の牛乳、1 食分の米、ブ

ドウ、バター、アードムグ<sup>15)</sup>、角砂糖を用意する。このなかで、牛乳とアードムグは入手が難しい。というのは、冬のこの時期に乳牛の多くは出産期に入るため、産乳量が減り、牛乳は未妊娠の2、3頭の乳牛からのみ搾乳することができる。このため、毎日の飲料用を除いて、残りの分を容器に少しずつ入れて約1ヵ月間で50キログラムを貯めておく。

僧の3食に関しては、朝食と昼食には牛乳を入れたミルクティーと揚げパンを出し、夕食はツァガン・ブダンという独自の「乳製の粥」を出す。この「乳製の粥」には、米(10キログラム)、ブドウ(2キログラム)、バター(1キログラム)、牛乳(15キログラム)、アードムグ(3キログラム)、角砂糖(2本)が必要とされる。以下に「乳製の粥」を作る過程を記述する。

- ①朝8時ごろにアードムグを大皿に出して牛乳に漬けて混ぜる。
- ②15時ごろ米とブドウをそれぞれ大皿に出してお湯に漬けておく。また、角砂糖を小皿に出してお湯に漬けて混ぜる。
- ③16時ごろ鍋に水を3分の2ぐらい入れて沸かす。お湯が沸くとブドウを入れ、さらにバターを入れて混ぜる。バターが溶解すると米を入れ、煮上がると牛乳を入れ、そこに砂糖を入れる。最後に再び沸とうすると火を止めてアードムグを入れ、しっかり混ぜできあがる(18時頃になる)。
- ④本堂で読経を唱えているA僧を調理室へ呼び、「乳製の粥」を大皿に満々に入れて本堂へ運ばせる。最初に木製碗に入れて主仏、ゲゲン、守護神に捧げてから僧たちは食べる。
- ⑤残った「乳製の粥」を出資者が持ち帰り、家族や親戚に分ける。

## 2) 赤い食日

赤い食日は、9日、10日、11日、13日、14日である。当寺の僧は断食日を除けば、ほかの法要日には肉食を主とする食事を食べる。

このとき、僧個々に謝礼金と茶葉のほか、1食分の揚げパン、3食分の牛乳、バター、角砂糖を用意し、それとは別に1頭のヒツジ肉を用意する。場合によって、食塩を用意することがある。

僧の3食として、朝食には牛乳を入れたミルクティーと揚げパンを出す。昼食にはヒツジ肉

---

<sup>15)</sup> 高発酵乳を加熱して作るチーズの一種で、ホエーを除いてカードを取りだして脱水し、まだ乾燥させてない新鮮なチーズを指す。それを乾燥させたチーズをアーロール(Aruul)あるいはフルソン(Qursun)と呼ぶ。

(チャナサン・マフ) を煮て出す。夕食には残りのヒツジ肉で作った麵料理 (ショルタイ・ブダン) を出す。

昔は死者慰霊祭において各家は 1 頭のウンや 10 数頭のヒツジを提供して出資していたケースがあった。しかし、今日は学校教育の普及や少子化の影響をうけて僧の人数が減少しつつあるため、1 頭か 2 頭のヒツジ肉で十分な料理を作ることができ、行事に参加する家族全員もたっぷり食べられる。

### 3-4-1-3 各出資家が暮す土地

王旗寺の死者慰霊祭を見る限り、各出資家のなかで B 家 (教師) と E 家 (公務員) を除けば、他の 5 家族は牧畜の暮しを営んでいる。具体的には、N 家はモトガイ郷に牧地を有し、サイル山脈とハトン山脈の間を移動する。同様に T 家はナリンホボク牧場に牧地を有し、テブク山脈とハトン山脈の間、D 家はモトガイ郷に牧地を有し、サイル山脈と山麓の間、AZ 家はチャガンコル郷に牧地を有し、サイル山脈の山頂と山麓の間、X 家はバガウトブラグ牧場に牧地を有し、サラブル山脈と平地の間をそれぞれ移動する。

1949 年に中華人民共和国が建立された後、ホボクサイルにおいては人民公社、牧場の集団化体制や鎮、郷、村の新体制が導入され、人びとの暮す土地と生活基盤が変わり、王旗寺を本寺とする王旗の末裔はホボクサイルの各鎮、郷、牧場に広く分散した。しかし、彼らは各地に分散されたにも拘わらず、死者慰霊祭のときは祖先からの習慣を継承しないとけないとして各家の行事を維持してきた。各家の行事が始まった正確な起源については不明のところが多いが、それぞれ独自の動機やそれにつながる独自の物語を持っている。

### 3-4-2 人びとの日常的訪問

王旗寺と信者との依存関係は法要のみにとどまらず、人びとの日常生活における随所に見られる。そこで、2016 年 2 月の 1 ヶ月間における王旗寺を訪問した者の用件を見てみよう。

筆者は毎日 8~18 時の間、法要のための参拝者を除くその他の目的の訪問者を数え、一部の人びとからは用件を尋ねてみた。しかし、その内の 5 日間、別の調査で王旗寺を離れたことと、観察の途中で本堂の掃除をしたり、食材の買出しに行ったり、燃料を運んだりするなどで受付を離れた際、一部の訪問者を見逃してしまったことがある。また、人びとは携帯電話、WeChat などの電子媒体を通して僧たちと個人的に連絡しているが、そうしたデータは収集することができなかった。そのため、表 3-6 で取り上げるデータは一部を示すに過ぎないが、ここでは参

考として提示する。

訪問者の用件をまとめると、大きくは寺に対する用件、僧個人に対する用件とその他とに分類することができる。

#### 3-4-2-1 寺に対する用件

2月に王旗寺では生者霊祭と冬の死者慰霊祭が行なわれていたので、地元の巡礼者のほか、アルタイ地区の幾つかの県に集住するウリヤンハイ人やトゥワ人及びタルバガタイ地区の幾つかの県に集住するオーロド人やトルグド人の人びとが王旗寺の年中行事にも参拝していた。表3-7では、これらの巡礼者を寺に対する用件に含めた。また、その他の寺に対する用件を見ると、死者儀礼をめぐる依頼と朝会の供養に参加する用件が最も多い。

ホボクサイルでは全ての段階の死者儀礼を寺に依頼する。2月の1ヵ月間、マナルに対する依頼が2件、葬儀に対する依頼が2件、葬後儀礼に対する依頼が1件であった。マナルとは、一般に年長者の生者に対して行なう儀礼である。年長者の余命が残り少ないと感じたとき、子供や孫のような次世代の者が家族や親戚などを集めて数人の僧を招来し行なう儀礼である。葬儀の際は、依頼者は自宅へ数人の僧を招来し、読経してもらうことが一般的である。葬後儀礼では7日忌と49日忌を寺に依頼し、家族で参拝する。死者が出た家族は死者に乗馬を用意するという意味で、死者が所属する寺にウマやウシといった大型家畜1頭を送るが、近年になって大型家畜の代わりに金銭を送るように変容してきた。

一方、朝会の供養では、信者の人びとが僧に運勢などを見てもらい、ある経を読経してもらうような依頼、信者の人びとが仏教聖地を巡礼する際に聖地近くの寺あるいは活仏、高僧などに読経してもらうよう勧めてもらう依頼が多数を占める。また、一部の人びとは功德を積むという動機で自主的に食材を持ってきて、寺の調理室においてミルクティーを作り、朝会で提供している。

さらに、新しく購入したシャリワン・ゲゲンの像や数珠に読経をしてもらい浄めるための訪問者は3件、ドルムをもらうための訪問者は20件あった。とくに2月後半になると、ドルムをもらうための訪問者が急増する。この時期、牧畜民の家畜は産期に入るから、家畜が無事出産し、仔家畜が無事成長することを願い、ドルムで災厄や悪霊追い払う儀礼を行なうためである。

#### 3-4-2-2 僧個人に対する用件

僧個人に対する用件のための訪問者は毎日3～5件程度見られる。新築の家に入る日に関す

る相談、息子の嫁が無事に出産することを願っての読経の依頼、悪夢を見た時にそれを払うための読経の依頼、金光明経の依頼といった用件が各1件ずつ聞き取れた。こうした僧個人に対する用件は、一般に個人の運勢、結婚日の選定、オワ一祭祀日の選定、生まれた子供の命名依頼、日和見などに関することであると推定される。

### 3-4-2-3 その他の用件

その他の用件の殆どは、寺の掃除をするための訪問者である。雪が降ると、男性は自主的に集まって除雪を行なう。女性は定期的に来て、本堂や受付室、調理室の掃除を行なう。また、時には、功德を積むことや感謝の気持ちで自主的に食材を捧げにくる人が見られる。

すなわち、法要参拝のほかにも、王旗寺（及びほかの寺）には以上のような用件で訪問者が毎日絶えず表われており、寺と信者との依存関係は非常に深いものと確認できる。

表 3-6 2016年2月の1ヶ月間における王旗寺の訪問者と用件

日付(旧暦)	訪問人数	訪問者と寺への用件	僧個人への用件	備考
2月1日(旧暦1月23日)	10名	アルタイからきた7名、参拝	3名、内1名は新築家の入居日の相談	10数名、除雪
2月2日(旧暦1月24日)	6名	アルタイからきた3名、参拝	3名、不明	10数名、除雪
2月3日(旧暦1月25日)	5名	アルタイからきた4名、参拝	1名、読誦依頼	
2月4日(旧暦1月26日)	3名		3名、不明	
2月5日(旧暦1月27日)	無			
2月6日(旧暦1月28日)	5名		3名、不明	2名、A堂の清掃
2月7日(旧暦1月29日)	3名	1名、ゲゲン像の浄化		2名、僧寮の清掃
2月9日(旧暦2月1日)	7名	6名、葬式に僧請来の依頼	1名、読誦依頼	
2月12日(旧暦2月4日)	7名	6名、朝会の参拝	1名、不明	
2月13日(旧暦2月5日)	21名	5名、朝会の参拝、2名、僧請来の依頼	8名、不明	6名、A堂と調理室の清掃
2月14日(旧暦2月6日)	10名	10名、朝会の参拝		
2月15日(旧暦2月7日)	17名	16名、朝会の参拝	1名、不明	
2月16日(旧暦2月8日)	14名	11名朝会の参拝、1名はゲゲン像の浄化	2名、不明	
2月17日(旧暦2月9日)	3名		3名、不明	
2月18日(旧暦2月10日)	無			
2月20日(旧暦2月12日)	4名		4名、不明	
2月21日(旧暦2月13日)	5名		5名、不明	
2月22日(旧暦2月14日)	7名		7名、不明	
2月24日(旧暦2月16日)	12名	6名、朝会の参拝、トルムと数珠の依頼	4名、読誦依頼、子供の名付け依頼	
2月25日(旧暦2月17日)	18名	10名、朝会の参拝、葬式、トルム、マナル		
2月26日(旧暦2月18日)	10名	4名、朝会、3名はトルムの依頼	3名、不明	
2月27日(旧暦2月19日)	22名	11名葬式儀礼、トルム、朝会	5名、不明	1名、寺へ食料を提供
2月28日(旧暦2月20日)	26名	16名、朝会の参拝、5名トルムの依頼	5名、不明	
2月29日(旧暦2月21日)	13名	5名、朝会の参拝、4名トルムの依頼	4名、不明	

(※ここで示すデータは2月の全29日のなか、24日間のものであり、2月8日、10日、11日、19日、23日は抜けている)

### 3-5 寺を支える基本的組織

#### 3-5-1 旗制度の部分的復活

王旗寺の集団化以前における寺全体の構成、仏像の構成、座の配置、総財産と年間の収入などを示す資料が見当たらないため、かつての姿にどの程度復活できたのかは、比較するのが難しい。それでも、以下に整理するような異同や変容は確認することができた。まず、僧の人数と管理体制の再設の面では、学校教育の普及や少子化の影響を受けて若い僧は減り続けており、寺の運営が辛うじて維持されていることが分かる。だが、重要な本堂の建設、仏塔の建設、仏像の請来に必要なとする資金調達に関しては、王旗の末裔が個人、親戚、十戸と連携しながら寄付金を集めてきた。具体的には、A 堂の建設過程では、シャリワン・ゲゲン 14 世と新疆ウイグル自治区民族委員会から一部の資金援助を受けたものの、資金の 9 割以上が王旗の末裔からの寄付金に負っていた。また、仏塔の建設過程でも、王旗の末裔である 8 つの家から 5 割の資金援助があり、残りは王旗寺の貯金によって埋め合わされた。さらに、仏像の請来に関する資金の出所を見ると、3 分の 1 が王旗寺の 1 人の僧、もう 3 分の 1 が王旗・大右翼佐の 1 つの十戸を出身とする 20 数戸、残りは王旗・小左翼佐出身の 1 戸によって寄付された。

さらに、王旗寺の死者慰霊祭、冬の生者霊祭祀と夏の生者霊祭祀という 3 つの大規模な年中行事 (21 日間) では、21 の異なる家が、費用や食事を提供し、出資していることが確認できた。具体的には、死者慰霊祭の 9 日、10 日、11 日、13 日、14 日という 5 日間に、出資する家は、すべてが集団化以前の行事を継承していた。他方、死者慰霊祭の 8 日と 15 日に、出資する家は、集団化以前には 8 日の行事をシャリワン・ゲゲン府、15 日の行事を親王府がそれぞれ出資していたが、王旗寺の 2 人の僧が自らの親戚に依頼していた。冬の生者霊祭祀と夏の生者霊祭祀という 2 つの祭祀に出資する各家に関しては本章では取り上げないが、これまでの調査から、全 14 家が集団化以前から行ない、それを継承したものであることが確認できた。

一方で、ゲゲン霊祭、ラツ祭、弥勒祭、仏灯祭とハム祭など、その他の法要は、集団化時期以前のように、王旗内で出資家が自主的に現れている。それは、上記の大規模な法要の出資が指定された 21 の既得権を持つ家族であるのに対して、新興の富裕家族が寺の法要に参入する新たな回路ともなっているといえる。

さらに、人びとの王旗寺への日常的訪問を見ると、彼らの用件は実に多様であり、とくに死者儀礼をめぐる諸儀礼のための訪問やオワー祭祀をめぐる訪問の場合、王旗の末裔は王旗寺に依頼する傾向が強いことが明らかになった。

### 3-5-2 王旗寺の運営

このように、王旗寺はかつての旗制度の部分的復活によって再生しているが、その影響を見るために王旗寺の年間収入を推定しておきたい。死者慰霊祭を含む年中行事とゲゲン霊祭における収入全体の3割が寺の収入となり、朝会収入の全額が寺の収入と言われている。従って、電気代、水道代、食品購入といった支出を除けば、王旗寺の年間総収入は約 100,000 元 (1,600,000 円) に達する。

王旗寺はこうした現金収入を仏塔建設に際して資金の埋め合わせに用いるなど、寺の建設に使用する。このほか、資金の一部で小型の家畜を購入して、貧困家庭の人を牧夫として雇い、賃金の代わりに毎年生まれてくる仔ヒツジや仔ヤギの3割を牧夫に与えるという形を通して、ごく限れた範囲ではあるが、困窮者の支援活動を行なっている。

王旗の末裔は死者儀礼をめぐる諸儀礼やその他の信者宅への招来<sup>16)</sup>とオワー祭祀の招来の際、王旗寺の僧に依頼することが多い。それによる僧個人の収入を見ると、前述の信者招来の謝礼金のほか、地方政府の補助金(毎月750~850元)、法要の分配金<sup>17)</sup>、信者訪問の謝礼金などが挙げられる。とくに6月~8月にオワー祭祀が集中する時期と旧暦1月の法要が集中するとき、彼らの月収は現地の国家公務員の平均月収を上回ることがあり、ほかの時期は同平均月収の約7割と言われている。僧達は1人暮らしのため、国家公務員と違って、子育て、住宅ローン、生計といった多様な支出がなく、かなり安定した暮らしを送っていることが分かる。

### 3-5-3 旗制度の流用

1980年代以降の王旗寺の再建の各段階及び実践において、王旗寺の施主である王旗の末裔は個人(一家)、親族、十戸、佐、旗など様々な単位で連携し、寄付・出資を行ない、寺の復活を資金的・社会組織的に支えた。また、ホボクサイルのその他の寺の再開を見ると、王旗寺ほど活発ではないものの、ザサク寺とイケイ寺ともにかつての旗制度に支えられて、その運営を継続している。他方、ラブラン寺はゲゲン・シェムヌル佐といった特別な佐制度に支えられてい

---

<sup>16)</sup> ホボクサイルの人びとは僧を自宅へ招来し、悪霊払い儀礼や真言経の読経を依頼することがあり、そうしたときに謝礼金を払う。謝礼金の額は一定ではなく、人びとの家計状況による。

<sup>17)</sup> 王旗寺の重要な法要であるゲゲン霊祭、弥勒祭、仏灯祭、死者の慰霊祭、生者霊祭における全収入の7割を僧の人数によって分配する。

る。シエムヌル寺は本堂のみが存在し、その一部の仏像と経典はラブラン寺に保管されているため、シエムヌル佐末裔はラブラン寺に参拝するようになった。

こうしたホボクサイル各寺の再展開の過程を概観すると、ラブラン寺を除く王旗寺、ザサク寺とイケィ寺は、かつての旗制度に対応して再建され、運営されていることが分かる。人びとにより自主的に形成された多様なコミュニティの最大規模は、かつての旗のレベルに達しており、また旗と旗の間で明確な一線が引かれている。もちろん、こうしたかつての旗制度は現政府に公認されておらず、部分的流用な形に留まるが、旗は今日においてもなお資金集めや人的資源の動員の面で重要な役割を果たしているのである。



## 第4章 オワー祭祀の復活

- 4-1 はじめに
- 4-2 オワー祭祀の復活と拡大
  - 4-2-1 オワー祭祀の復活
  - 4-2-2 活仏に関するオワーの拡大
- 4-3 オワー祭祀の再展開
  - 4-3-1 盟旗制度に基づくオワー祭祀
  - 4-3-2 現行政制度に基づくオワー祭祀
  - 4-3-3 祭祀の組織が未確立されていないオワー祭祀
- 4-4 オワー祭祀を支える基本的組織
  - 4-4-1 盟旗制度の部分的復活
  - 4-4-2 盟旗制度の管理体制の部分的復活
  - 4-4-3 オワー祭祀に見る守護神と僧と俗人と三者の関係
- 4-5 宗教復興に見られる軍政一体制度の統治論理

## 第4章 オワー祭祀の復活

### 4-1 はじめに

本章は、ホボクサイルにおいて集団化及び文化大革命の時期に廃止されたオワー祭祀が、中国の民族政策の緩和によって復活した過程と再び広がりを見せている実態を民族誌的に描写する。

江上 [1951: 247-248] は、『世界歴史事典』（第3巻）のなかで、オボ（本論ではオワー）について以下のように定義した。

オボはモンゴリア、新疆、チベットなどの地域に広く分布している一種の建造物で、形式には礫岩あるいは塊岩を一の円錐形につみ上げた簡単のものから礫岩、塊石で立派な圓壇を築き、それに多数の枯枝を挿し、中心に三叉矛あるいは槍の類を立てたものまでいろいろある。その数もまちまちで単独のもの、一個二個並存したもの、大なる一個の左右に小さなオボが各六個、すなわち全体で十三あるオボなどがある。所在地は山上、湖辺、境界上、路傍などが多く、現在ではオボは境界標あるいは草原山陵地帯における指標のように見なされている場所が多い。しかし、元来オボは天地の神霊の依るところとして、シャーマニズム信仰に根源をもつ一種の聖処である。したがってオボは巫の判定によって神霊の降臨の場所あるいは神霊の棲住の場所とされた地点に築造され、それに三叉矛あるいは槍の類が建てられているのも、天神地神がそれによって上下交通するためといわれている。今日でもオボをシャーマニズム的な神祠とする伝統は失われてないで、毎年その祭典が盛大に行われ、牛羊の犠牲が捧げられ、人々はオボの周囲をめぐる民衆の幸福、家畜の繁殖、悪霊の退散、病魔の消滅などを祈願する。このオボの祭典に附随して競馬、相撲、弓技などが催され、しばしば最後にその祭典に参加した全員の大食宴が開かれる。しかしこのオボの信仰もラマ教の弘流以来相当変形し、今ではその祭典を司る人は多くの場合ラマで、オボ経というのを誦む。

ここからは、オワーの所在地、機能、基本構造、分類、起源及び、オワー祭祀の概要や機能と変容過程などの基本状況が分かる。オワーは機能 [黄強、サイン 2002: 19]、建造物の材料や祭祀の有無 [ナランビリグ 2007: 251-275] などによって幾つかに分類されるが、そのなかで、祭祀をするか否かという点が重要な意味を持っている。本章では、祭祀を行なうオワーを扱う。

今日のモンゴル社会において広く行われるオワー祭祀はシャーマニズム信仰なのか、あるいは仏教信仰なのか、その本質は定義し難い状況にある。とは言え、オワーの起源はモンゴルを含む北東アジアにおいて古い時代にまで遡ることができ、現在のような仏教的色採が強い祭祀の体系が、モンゴルに第2次仏教ブームが伝来した1580年以降に形成されたとされる〔後藤1956: 47-70、白2009: 95-119、藤井2017: 195-217〕。

本章で検討するホボクサイルのオワー祭祀は清朝の盟旗制度と深く関係している。当時、ホボクサイルにおいて、盟オワーが1つ、六佐旗には1つのオワー、14佐にはそれぞれ1つのオワー、すなわち合計16のオワーが築かれ、各オワーには異なる守護神が祀られた。その上、ホボクサイルのオワー祭祀は政治的な意味が強かった。盟オワーは盟会が行われる場であり、ここでは各旗の軍備点検と演習の実施、各旗間の訴訟を調整した。旗オワーは六佐旗のみにあったが、後に歴代のシャリワン・ゲゲンの認定を記念するため拡大したゲゲン・オワーが、王旗とザサク旗において旗のレベルで祭祀を行なうオワーとなった。これら盟、旗、佐の盟旗制度を土台とするオワーと活仏に関するオワーによって、ホボクサイルのオワー祭祀の文化が構成されてきた。清朝時代に形成されたオワー祭祀は、その崩壊後、中華民国の時期を経て中華人民共和国の初期に至るまで続いた。

その後、中国国内で1958年に実施された集団化政策によって、すべてのオワー祭祀が廃止となり、文化大革命の時期にはオワー自体が封建的迷信と見なされて破壊の対象となった。それは中国その他のモンゴル地域と同様である。しかし、ホボクサイル地域においては、文化大革命中の1970年代に一部のオワー祭祀が再開され、1980年代初期にはほぼすべてのオワー祭祀が復活していたのである。以下、まず当時を経験した人びとの話を中心にオワー祭祀の復活及び拡大過程を概観し、つぎに、参与観察のデータを中心に今日におけるオワー祭祀の再展開の実態を考察し、それを踏まえてオワー祭祀を支える基本的組織を解明する。

## 4-2 オワー祭祀の復活と拡大

ホボクサイルでは1970年代の文化大革命の時期、一部のオワー祭祀が復活し始め、1980年代以降は残りのすべてのオワー祭祀が復活した。それと同時、いくつかの活仏に関するオワーが新たに建築された。ここではオワー祭祀の復活と活仏に関するオワーの拡大について見る。

### 4-2-1 オワー祭祀の復活

当時を経験した人びとの話によると、各オワー祭祀の復活の契機は、長老の意向、元グゼデ

ィの提案、佐の人びとの自発的行動とシャリワン・ゲゲン 14 世の指示などが挙げられた。以下、そのなかの 4 つの事例を具体的に見ていきたい。

#### 4-2-1-1 長老による復活

シャリワン・ゲゲン 13 世・オワー祭祀の復活について DM 氏の話を中心にまとめる。DM 氏は王旗・大右翼佐の出身で、1939 年生まれ、2017 年現在 78 歳である。彼はシャリワン・ゲゲンのオワー祭祀の復活に関して以下のように語る。

私は 1960 年代初頭に兄の家で家畜の面倒を見ていたとき、シャリワン・ゲゲン 13 世・オワー（アルタン・オワー）近くに放牧し、アルタン・オワーをよくみかけていた。1966 年に文化大革命がはじまり、その後カザフ人によってアルタン・オワーは破壊された。

1970 年のことであるが、我が旗のダムチャー（Damčaa）という老人がジムグル（Jimgir）の人びとを集めて、オワーを再建し、祭祀をはじめた。その後、ダムチャー老人は年をとり、私にザンギを譲り、祭祀の担当を任せた。それは 1973 年のことである。それから 1986、87 年まで私はザンギを務め、祭祀を担当した。その後、私は BM 氏にザンギを譲り、BM 氏は今日まで（2017 年現在）務めている。

ダムチャー老人に関する詳細な情報は見当たらないが、DM 氏の話からは当オワー祭祀の復活を導いたのはダムチャー老人であることが分かる。また、このシャリワン・ゲゲン 13 世・オワー祭祀は 1970 年に復活されており、ホボクサイルにおいて最初に復活されたオワー祭祀であることが明らかになる。

DM 氏の言うジムグルとは、サイル山脈における地名で、シャリワン・ゲゲン 13 世・オワーの近くに位置する。ジムグルには王旗末裔の夏営地が広がることから、当オワー祭祀を王旗末裔が主催してきたことを確定できる。

#### 4-2-1-2 元グゼディの提案による復活

六佐旗・大右翼佐オワー祭祀の復活については DB 氏の話を中心にまとめる。DB 氏は 1942 年に生まれ、2017 年現在 75 歳である。彼はシャリワン・ゲゲン 14 世と同じ年に生まれたため、六佐旗イケイ寺のヨンドン（Yondon）僧の勧めにより、僧の弟の SR 氏と共にシャリワン・ゲゲン 14 世と友人の契りを結んだ。彼は集団化時期に生産小隊隊長、生産大隊隊長、その後ツァ

ガンコル郷長を勤めた。1978年既にツァガンコル郷長であったが、その後2014年にシャリワン・ゲゲン14世が円寂するまで、様々な祭祀においてシャリワン・ゲゲンに同行した。彼はゲゲンを毎年家へ請来し、人びとにゲゲンと謁見する場を作り、シャリワン・ゲゲン14世に信頼されてきた。DB氏は以下のように語る。

1978年の晩春、夏営地ハザグ(Qazar)にいた、ある日、我が旗の長老たるトビドン(Tübdün)老人が家にやってきた。君が六佐旗内で名高くなっていると聞いて頼みにきたと語り出した。トビドン老人は当時、足が不自由で杖に頼って歩いていた。私は率直に老人の話を聞くことにし、(私の)妻は煮た肉を出して(老人を)歓待した。

トビドン老人は君(DB氏)に頼みたいことがあると言い、つぎの3つを述べた。1つは東のカザフ領内(アルタイ地区)にある我が佐(大右翼佐)のオワー祭祀を復活してほしいこと、2つ目はぼろぼろになっているとしても我が寺(六佐旗・イケイ寺)にシャリワン・ゲゲン14世を請来してほしいこと、3つ目は我が夏営地(旧六佐旗末裔が多く住むサイル山脈頂上のウクル・チョロン(Ükür Čoluun)にシャリワン・ゲゲン14世を請来し、我が旗の人びとに会わせてほしいことであった。私は老人の頼みを受け入れなければならなかった。

DB氏はイケイ寺への請来に関して言及しなかったが、少なくとも夏にウクル・チョロンの湖近くに3つのゲルを建て、トビドン老人の頼み通りにシャリワン・ゲゲン14世を請来した。そのとき、私(DB氏)はトビドン老人に頼まれてゲゲンを請来したことを(シャリワン・ゲゲン14世に)伝えた。またカザフとトルグドの争乱の地域において我が佐オワー祭祀を復活することは恐いので、ドムド(Domdはサイル山脈頂上の六佐旗・小右翼佐オワー)においてオワー祭祀を復活したいと言った。

するとシャリワン・ゲゲン14世は「馬鹿なこと言わないで。我々はその地の水を運び、草を刈ったわけではない。祖先のオワーを祭祀しているだけで、カザフとは関係ない。心配することはない。その(オワー祭祀)とき、私を呼んでくれ」と言った。私はゲゲンのおっしゃることも受け入れなければならなかった。このとき、ゲゲンにはUL氏(ゲゲンのシェムネル佐の出身)の5歳の乗馬用のウマを捧げた。

その後、ゲゲンのおっしゃった通り、佐の人びとを集めて(カザフとトルグドの争乱地域で)オワー祭祀を行なった。兄(DB氏の兄DG氏)は、トビドン老人を解放車<sup>1)</sup>に乗せてオワー

---

<sup>1)</sup> 解放車とは、1956年に中国第一汽車集団会社の吉林省長春市における工場において、生産された中国人民解放軍の中型トラックを指す。

まで向った。そのとき、ゲゲンは既に到着しており、トビドン老人を見て走って迎えに行き、握手し、我佐 BM 氏（六佐旗・大右翼佐）の黒ウマに乗せ、自らウマを連れて頂上（オワーのある丘上）へやってきた（略）。そして、私と兄をはじめ 4 人に、良い家の生まれで、たくさんの知識を持っているヨンドン僧を訪ねて、歴史をよく聞くとよい。彼を尋ねるとき、多くのもの（土産のこと）はいらない、少しの白布でけっこうといった。残念ながら、その後、仕事が忙しかったので、ヨンドン僧に会ってちゃんと話すことができなかった。

DB 氏の話からは、トビドン老人、シャリワン・ゲゲン 14 世と DB 氏本人が当オワー祭祀の復活に主要な役割を果たしたことが伺われる。

トビドン老人は 1910 年前後に生まれ、1930 年代に六佐旗のメーリン、グゼディを勤め、1940 年前後に軍閥の盛世才政権に捕まった、地方のリーダーや知識人の 1 人である<sup>2)</sup>。彼は当時シャリワン・ゲゲン 13 世と共に刑務所において、盛世才のゲゲンに対する尋問に反抗し、釘上に座らせる体罰を何度か受けたことがあるという。刑務所を出てから、名誉が回復されて 1950～70 年代にホボクサイル・モンゴル自治県公安局長、イリ・カザフ自治州政治協商会副主席を勤めた名高い人物である。

1978 年とは、文化大革命が終わったばかりの時期であるため、シャリワン・ゲゲン 14 世の宗教的・政治的地位が不安定な状況であり、信者と自由に会える機会は限られていたと考えられる。さらに、DB 氏は旧六佐旗末裔が多く集住するツァガンコル郷の郷長であったため、トビドン老人に六佐旗の新しいリーダーと見なされたと考えられる。

このように、シャリワン・ゲゲンと特別な絆を持つ六佐旗の元グゼディ（旗の役人）であるトビドン老人は、新しい時代のリーダーである DB 氏に対して依頼という形で六佐旗・大右翼佐オワー祭祀の復活を導いた。

#### 4-2-1-3 自発的な復活

ザサク旗ブルス佐オワー祭祀の復活について PR 氏の話を中心にまとめる。PR 氏はブルス佐の出身で、1946 年生まれ、2017 年現在 71 歳である。彼は当佐のザンギ（佐長）を勤めた経験があり、当佐オワー祭祀の復活にも関わっている。PR 氏は次のように語る。

---

<sup>2)</sup> 1930 年代末期から 40 年代初期にかけて、当時新疆において実権を握っていた軍閥の盛世才は政権を安定させるため数多くの地方のリーダー及び知識人を捕えて粛清した。シャリワン・ゲゲン 13 世もその 1 人として盛世才に捕えられ、1941 年の春に殺害された。

1984年 Ür 月 4日(旧暦5月4日)の夜、我々数人は車でホングル・オルーン(Qongyur Ölüng)にある我がブールス佐オワーへ出発した。オワーの場所を知っているのは私1人で、その日は大雨だった。4頭のヒツジを生きのまま運び、ホングル・オルーン東に位置するオムルン(Omrung)に着いた。牧畜民の家を探してヒツジを屠殺し、肉を煮て供物を用意しようとして、ある家を訪ねた。その家に入ると、足を骨折し療養中の1人の男がいた。妻と子供たちが燃料探しに行っており、夜中に Ötükü(小型家畜の糞)をラクダに載せて帰ってきた。我々はヒツジを屠殺し、その家から燃料と鍋を借りて肉を煮て翌朝までに供物を用意し、オワー祭祀に持参した。

オワー祭祀の日、約40人が集まった。多くの人びとは車で来たが、僧たちはウマで来た。集まった人びとのなかで1944年に我が佐のザンギを勤めていた老人がいて(名前は覚えてない)、祭祀の最後に老人はザンギをCG氏(ザサク旗ブールス佐)に譲った。このように我が佐オワー祭祀は1984年旧暦5月5日に復活した。

ドグル(Duxur)という老人によれば、1944年夏にオワー祭祀を行なって、その年の秋にカザフの強盗に家畜を略奪されて以来、40年ぶりに我がオワー祭祀が復活したと言う。私は若いときにオワー祭祀に行った記憶がない。

昔、我が佐の祖先は聖地へ巡礼し、オワーの位置を聞いてきたという。土の山の東部に横になっている赤色のラクダの形の丘があり、その地にオワーを築き、旧暦5月5日に祭祀するように言われたそうだ。そのため、この地をUlaan Qairqan、(赤い聖地)という。

昔、我が佐の冬営地はアルガルト(Arxaltuyin Uul)山脈にまで広がっていた。この「赤い聖地」の守護神はラクダの神様であるため、我が佐のラクダが繁殖したと言われる。1944年までは頭数が多くて、700頭のラクダを所有していた家がいたと聞く。

PR氏の話によると、昔から決まっていた旧暦5月5日にブールス佐の人びとは自発的に佐オワー祭祀を復活させたことが分かる。また、1984年のオワー祭祀においては祭祀担当のザンギを選出したこととオワーの場所の守護神に関する情報も把握することができる。

#### 4-2-1-4 シャリワン・ゲゲン14世の指示による復活

2013年秋にシャリワン・ゲゲン14世の指示により、ホボクサイルの心臓という聖なる山であるバヤン・オンドルにおいてホボクサイル盟オワーの祭祀が復活された。ここでは、この盟オワー祭祀に参加したザサク旗ブールス佐出身のCM氏を中心に見てみよう。CM氏は1993～

2002年にホボクサイルの第1小学校校長を勤め、2003年に定年退職した。彼は2013年に行なわれた盟オワー祭祀に参加し、盟オワー祭祀を行なう基準に関するシャリワン・ゲゲン14世の訓話内容をノートに書き残した。CM氏はその翌年の秋に癌で亡くなった。2017年の調査の際、CM氏の息子QY氏がそのノートを筆者に提供してくれた。CM氏は以下のように記す。

2013年9月10日、旧暦の巳年8月5日に南路旗（六佐旗）の主催でバヤン・オンドルの「ア  
リヤサムペル・ドルジチョグト（Ariyasampel Dorjčovdu）」のオワー祭祀が行われた。

シャリワン・ゲゲンが訓話を下し、

- 1、ザサク旗のソムヤン・バサンジャウ（Somyanna Basangjav）
- 2、中路旗のニムゲル・ドブドン（Nimgiryin Dobdon）
- 3、南路旗ベムベィ・ラシジャウ（Bembeiyin Arašjav）

など3人をグゼディに任命した。毎年、バヤン・オンドルにおいて行なうこの祭祀には、佐ごとに3つの供物<sup>3)</sup>と10,000元を、シエムネル佐は1頭の大型家畜を出し、この基準に従って祭祀を行うように命じた。

この3人をグゼディに任命した理由に関して、2013年のこのオワー祭祀（9月18日）に参加し、シャリワン・ゲゲン14世と同席していた六佐旗・大右翼佐のDB氏は次のように述べる。

「バサンジャウ氏はザサク旗のソムヤン・グゼディの息子で、ラシジャウ氏は六佐旗のベムベィ・グゼディの甥であり、共産党員ではないことが主な理由である。一方のドブドン氏は長期に渡って王旗・大右翼佐のザンギを勤め、叔父のSG氏が1940年代の三区革命に参加していたことに配慮した」

このように、宗教指導者のシャリワン・ゲゲン14世の指示によって復活したホボクサイル盟オワー祭祀において、シャリワン・ゲゲン14世は3人のグゼディを新たに選出し、当該オワー祭祀が今後行なわれる基準を指摘した。その後、毎年の盟オワー祭祀は3つの旗ごとに交代で主催し、佐の負担を減らすため各佐は毎年5,000元と1頭の大型家畜を出すことを義務付け、供物は各自の都合によって用意することになった。

---

<sup>3)</sup> ここで言う供物とは、オワー祭祀と寺の法要において捧げるヒツジ肉を指す。一般には1頭のヒツジ肉を1つの供物という。



中国の民族政策の緩和の影響を受け復活されたオワー祭祀は、上記の4つのほか15のオワー祭祀があり、合計19に達する。つまり、かつてホボクサイルにおいて行なわれていた19のオワー祭祀がすべて復活した。それは14の佐オワー、3つのゲゲン・オワー、六佐旗オワーとホボクサイル盟オワーである。

#### 4-2-2 活仏に関するオワーの拡大

1980年代以降、上記の復活したオワー祭祀のほか、いくつかの活仏に関するオワーが新設された。ここでは、新設されたオワーについて見る。

##### 4-2-2-1 パンチェン・ラマのオワーの新設

1984年8月、当時、全国人民代表大会常務委員会副委員長を勤めていたパンチェン・ラマ10世がホボクサイルにきた。この訪問を政府側は中央幹部の辺境地方への視察と定義したが、一般の仏教徒は大活仏の宗教的訪問と認識した。当時、新疆ウイグル自治区政府からの指示を受け、パンチェン・ラマ10世の招待プロセスを担当したホボクサイル・モンゴル自治県県長のゴムジャウ氏 [yomjav 2004: 212-213] は以下のように記している。

1984年8月17日に中華人民共和国全国人民代表大会常務委員会副委員長、パンチェンエルデェニ・チョジヤルサン（パンチェン・ラマ10世）は、我がホボクサイルへ訪問し仕事を視察した。パンチェン・ラマを置く活仏制度がこの世に現れて始めてのホボクサイルへ訪問である。当時、私はホボクサイル・モンゴル自治県県長を勤めていたので、自治区政府からはパンチェンエルデェニに同行し仕事を報告すると同時に、仕事の手配を任された。（略）

パンチェンエルデェニはホボクサイルに4日間滞在した。その間、18日に県庁所在地の人民広場、19日にはテベキインウスン郷、20日にはツァガンコル郷、21日には東部の3つの牧場に案内し、その地の人びとに対する祝福の場を設けた。この4日間で謁見のため集まった総人数は12,000人に達し、当時ホボクサイル領内のすべてのモンゴル人はパンチェンエルデェニに祝福をもらった。22日の朝、アルタイ地区専員ハダス（Qadas）氏及び警備人員は、ウトブラグ牧場の東までパンチェンエルデェニを迎えにきた。我々はセテール・ブルガ（Setert Buruva）の北の道路まで同行し、そこでパンチェンエルデェニ（パンチェン・ラマ10世）を見送った。

この場所で、パンチェンエルデェニを東向きに座らせたが、私が馬乳酒を捧げると、パンチェンエルデェニは向きを入れ替えて西向きに座り、「ホボクサイルは魅力的な地だった」と言い

ながら馬乳酒とスイカを召し上がった。

この歴史的な出来事を記念するため、私は当時ブストング牧場の党委書記を勤めていたチャダン (Čadan) 同志に東部の3つの牧場は共同で1つのオワーを築き、パンチェン・オワーと名づけるように指示した。優れた仕事能力を持つチャダン同志はこの任務を受け、牧場の人びとを率いてセテール・ブルガの北にパンチェン・オワーを築いた。

上記のゴムジャウ氏の記述には、ホボクサイルの宗教指導者のシャリワン・ゲゲン 14 世に関する記述が見られないが、実際にはシャリワン・ゲゲン 14 世もパンチェン・ラマ 10 世に同行していた。例えば、当時を経験した王旗・大右翼佐の DR 氏の話によると、「60 年代にホボクサイル県長を勤めていた UR 氏は、専用車をゲゲンの車の前で横に止めて道を譲らなかった (略)」。他方、パンチェンボッド (パンチェン・ラマ 10 世) は祝福を行なう際にゲゲンを同席させ、人びとに「自分たちのシャリワン・ゲゲンから先に祝福をもらってからこっちにきなさい」と言って、ゲゲンのほうに先に行かせたという。

このように 1980 年代初期には、シャリワン・ゲゲン 14 世を認めない官僚もいて、シャリワン・ゲゲン 14 世の地位は不安定であり、パンチェン・ラマ 10 世にはシャリワン・ゲゲン 14 世の地位を安定させようという意図があったようである。

その後、ホボクサイルにおいてはセテール・ブルガのパンチェン・オワーのほか、3 つのパンチェン・オワーが構築された。そのなかで、セテール・ブルガとコク・ホドグ (Kökü Qudux) におけるパンチェン・オワーの構築に、県長であったゴムジャウ氏の指示があったことが確認できた。その後、ゴムジャウ氏は 1992 年に県長を終え、自治区畜牧庁へ転任した。1994、95 年に築かれたハザグにおけるパンチェン・オワーとミンガン・ブルグ (Mingyan Bulux) におけるパンチェン・オワーにはシャリワン・ゲゲン 14 世の意向が関与した。

#### 4-2-2-2 シャリワン・ゲゲン 11 世オワーの新設

1970~80 年代におけるオワー祭祀の復活につれて、集団化以前に行われていたシャリワン・ゲゲンの3つのオワー祭祀が復活した。その上、2006 年にもう1つのゲゲン・オワーが新設された。以前あった3つのゲゲン・オワーは12世、13世、14世の転生を記念するために設置されたものであり、新設のオワーは11世のホボクサイルへの布教を記念するため建てたのである。

チベット人出身のシャリワン・ゲゲン 11 世は、1810 年代にジュンガルの土地を訪れ、トル

グド社会で布教活動を行ない、1856年にエルインハブルガで円寂された。このシャリワン・ゲゲン 11 世の来訪を記念するためホボクサイルの地にオワーを建てた。

当時、清朝と帝政ロシアの間で 1864 年に結んだ「清露タルバガタイ条約」と 1881 年に結んだ「清露イリ条約」によって、清朝はイシク・クル、ザイサン湖以西、イリ地方のうちコルガス川以西、パミール高原より西など北西の一部の土地を帝政ロシアに割譲した。シャリワン・ゲゲン 11 世オワーも条約によって帝政ロシアの領地に入ってしまった。シャリワン・ゲゲン 11 世オワーが設置された期間は恐らく 1810 年代から 1864 年に結んだタルバガタイ条約の直前までであろう。

1960 年代以降、帝政ロシアと清朝の継承国として旧ソ連と中国は国境協定をめぐる交渉がはじまり、両国は 1991 年と 1994 年に最終的合意し、旧ソ連は一部の土地を中国に返した。その際返された土地のなかには、ホボクサイル領も含まれているが、シャリワン・ゲゲン 11 世オワーは入っていなかった。しかし、2006 年にシャリワン・ゲゲン 14 世の提案によって、旧オワーに近いホボクサイル領のバーシントイン・サラア (Baišingtüyin salaa) に 11 世オワーを再建した。シャリワン・ゲゲン 14 世の訓話から、ホボクサイルの人びとの祖先が本来持っていた土地を現在の人びとに記憶させておきたいという意図が伺われる。

筆者は、2013 年と 2017 年の調査において、バーシントイン・サラアのゲゲン・オワーに行ったが、それを聞いた王旗・小左翼佐の BY 氏は「シャリワン・ゲゲン 14 世は、ゲゲンのツァガン・オワーという古いオワーの場所は、現オワーの北東のサイル山脈西端、カザフスタン共和国領内にあると言っていた」という。

4-2-2 をまとめておこう。パンチェン・オワーの設置には地方政府とシャリワン・ゲゲン 14 世の両者が関わっていた。地方政府にとっては、転生活仏でありながら全人大の副委員長を勤める大人物パンチェン・ラマ 10 世のホボクサイルへの訪問は、歴史的な出来事であったに違いない。他方、シャリワン・ゲゲン 14 世にとっては、パンチェン・ラマ 10 世の訪問はホボクサイルの人びとの信仰を喚起させたと同時に、彼自身の宗教的地位を安定させることにつながった。地方政府とシャリワン・ゲゲン 14 世の動きの結果、その後の 4 つのパンチェン・オワーの設立につながった。

シャリワン・ゲゲン 11 世オワーの設置については、2006 年時点でシャリワン・ゲゲン 14 世は既に中国政府や民間において信頼を固めていたため、取り返した土地においてオワーを再建したいという強い意志が働き、多民族社会、辺境地域に生きる人びとに自らの領土を意識させ

ようという意図も併せ持っていたことが伺われる。

ホボクサイルにおいて復活したり、新設されたオワーの総数は24に達する。その復活の実態に着目すれば、1970、80年代の段階では元グゼディ、元ザンギを始めとする長老たちが指導的であった。だが、1990年代以降になると、その役割が次第にシャリワン・ゲゲン14世に取って代わられた。そうしたなか、シャリワン・ゲゲン14世はオワーの復活や新設にとどまらず、そこで祭祀の基準までを訓話を通してコントロールするようになった。

### 4-3 オワー祭祀の再展開

筆者は2017年7、8月に上述の24か所のオワーすべてに足を運び、正確な地名と位置（経緯度）、標高、オワー建築の特徴、場所選定の特徴といった具体的な様子を把握した。

各オワーの正確な地名、位置（経緯度）と標高に関するデータを、(表 4-1 と図 4-1) に示す。オワーの場所の選定では、山頂、山脈地帯の麓、平地の少し高地という共通性が挙げられる。また、山頂を除くとほかの場所は、土地の神様がいとされる、水や草の豊かな緑地と泉の近くに置かれる共通性が見られる。

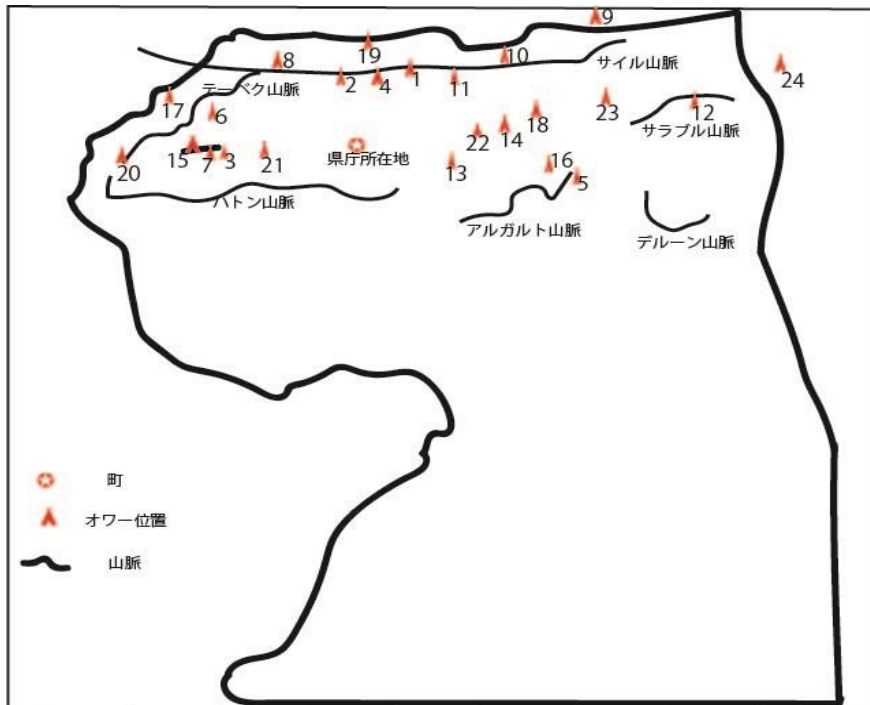


図 4-1 ホボクサイルの各オワーの位置

オワーを造営する際、まず、地面を掘り起こし、ブムブ（Bumbu）という金や銀を細かく砕いた粒子や五穀（米、麦、粟、豆、黍）を混ぜてなかに入れた壺を地面に埋める。つぎに、ブムブを埋めた地面上に石を積んで本体を造る。さいごに、擬宝珠を本体に挿入し、その周囲に杜松やポプラを積める。

各オワーの形態を見ると、山頂におけるオワー（写真 4-1 参照）は、殆んど周囲の石を拾って積み、上に宝珠柱を挿入したシンプルな構造である。しかし、山麓や平地におけるオワーは石で台座を造り、その上に石をしっかりと積む。その形態には円形（写真 4-2 参照）、長方形（写真 4-3 参照）、三段の円形（写真 4-4 参照）などがある。

次に、オワー祭祀の組織と当日の式次第などを記述する。ホボクサイルにおけるオワー祭祀はそれぞれ盟旗制度によって行なわれるのは 19 か所、現行政制度によって行なわれるのは 4 つ、祭祀組織が確立されていないのが 1 つである。以下、筆者が参与観察を行なったシャリワン・ゲゲン 11 世のオワー祭祀（2013 年 7 月 16 日）、王旗・大左翼佐オワー祭祀（2017 年 5 月 28 日）とコク・ホドグのパンチェンのオワー祭祀（2017 年 8 月 20 日）の 3 つの事例を取り上げる。

すなわち、盟旗制度（王旗・大左翼佐オワー祭祀）、現行政制度（パンチェンのオワー祭祀）に基づくものと、祭祀組織が確立されていない（シャリワン・ゲゲン 11 世のオワー祭祀）3 つオワー祭祀である。



写真 4-1 シャリワン・ゲゲン 13 世オワー



写真 4-2 シャリワン・ゲゲン 14 世オワー



写真 4-3 コク・ホドグのパンチェン・オワー 写真 4-4 ハザグにおけるパンチェン・オワー

#### 4-3-1 盟旗制度に基づくオワー祭祀

盟旗制度により組織されているオワー祭祀は、14 の佐オワー祭祀、シャリワン・ゲゲン 12 世、13 世、14 世の 3 つのオワー祭祀、六佐旗オワー祭祀とホボクサイル盟オワー祭祀の 19 ヲ所である。

王旗・大左翼佐オワー祭祀はそのなかに含まれる。当該オワーは、バヤン・オンドルの東側の山麓、北緯 46°47'13.13"、東経 085°10'27.36 に位置し、標高は 1,483 メートルである。

オワーの形態を概観すると、オワーは真中に位置し、供養の台と供物置きが造られている。その両側に当佐出身のジャンガルチを記念するために築いた「旗章 (Süldü)」と茶碗、手前に宝珠柱と香炉、北の丘上に仏塔が築かれている (図 4-2 参照)。

##### 4-3-1-1 祭祀の組織

王旗・大左翼佐オワー祭祀は 1981 年に復活した。DM 氏は 1981～2007 年に当佐のザンギを勤め、2007 年に交通事故で亡くなった。その後、佐の人びとは長老や知識人を集めて 3 回に渡る集会を行ない、DM 氏の長男 CP 氏をザンギに選出し、BD 氏をクンドに選出した。DM 氏の時代にクンドは設けてなかった。2007 年から今日に至るまで CP 氏と BD 氏はザンギとクンドを勤めており、前者は 2017 年現在 37 歳であり、後者は 40 代前半である。

CP 氏と BD 氏の時代になってから、当佐の人びとが分布する地域によって、3 つのグループに分かれて競馬の賞を出している。旧第 1 牧場 (現ナリンホボク牧場) とカラマイ市のウルホ郷が 1 つのグループ、旧衛星公社 (現ホシュトルガイ鎮) が 1 つのグループ、旧第 2 牧場 (現バガウトブラグ牧場)、旧第 3 牧場 (現ブソトング牧場)、旧団結公社 (現モトガイ郷) とホボクサイル鎮が 1 つのグループである。

2017年の祭祀では、旧衛星公社からは競馬の賞としてウマ、ウシ、ヒツジを出し、6頭分のヒツジ肉の供物を捧げた。

#### 4-3-1-2 祭祀当日について

王旗・大左翼佐オワー祭祀は毎年旧暦5月5日という特定の日に行われる。旧暦の5月を、モンゴル語で Ür・sar と言い、「幸運の月」と考えられてきたため、すべてが順調に進むと信じられている。なかでも5月5日が最も良い日とされ、この日にオワー祭祀を行なう。

祭祀当日は当佐のザンギの CP 氏とクンドの BD 氏をはじめ、多くの人びとが朝早くオワーにやってきた。CP 氏と BD 氏は、集まった人びとの中から若者を中心にオワー飾りのグループ、熟年の者を中心に競馬とモンゴル相撲競技の登録及び担当のグループを組織し、自家用車を持つ2人に王旗寺の僧を招来するように依頼した。また、CP 氏は全体を統合し、BD 氏は寄付金の記入及び管理、僧の謝礼金とモンゴル相撲競技や競馬の受賞者に賞を授けることを担当した。

飾りのグループの若者たちは宝珠柱に掛けるキーモリ（経を縦刻版した旗）とハダグ（経を横刻版した旗）の交換、香炉に灯火することなどを担当した（写真 4-5 参照）。

その頃までには一般の参加者も次第に増えてきた。当佐出身の人びとは、オワーを右回りに3周して参拝し、手持ちのキーモリやハダグをオワーに掛けた後、クンドの BD 氏の方へ行って寄付金を渡す。当佐出身でない人もいるが、彼らは一般にオワーを右回りに3周して参拝し、手持ちのキーモリやハダグをオワーに掛け、オワー周辺に集まる。彼らには寄付金の義務はない。

僧招来の担当グループの2人が王旗寺の7人の僧を招来してきた。当寺のチャンズドを勤める ZG 僧は、Baaling という、用意してきた乳製品（チーズ、バター）と五穀を入れ物に入れたものをオワー台に置き、王旗寺の主尊を供養した（写真 4-6 参照）。その後、守護神を供養するためのトルマをテーブル上に置く（写真 4-7 参照）。ヒツジ肉の供物や人びとが持参してきたミルク、馬乳酒、ヨーグルト、バター、角砂糖、牛乳酒がオワー台と供物台に奉納される（写真 4-8 参照）。

僧たちはオワーの右側に中央の長い木製のテーブルを挟んで、相互に向かい合って座る。テーブルの上にはミルクティー、馬乳酒、果物が置かれる。僧の座る座布団は絨毯の上に並べる（図 4-6 は王旗・大左翼佐オワー祭祀当日における配置の概要である。ローマ字はオワーをはじめとする建物を指し、数字は僧をはじめとする人間を指す。具体的には、a はオワー、b 供養

の台（仏を供養するため）、c 供物の台、d1 と d2 は茶碗、e1 と e2 は章、f は宝珠柱、g は香炉、h 仏塔を示す。

座の配置を見ると、①ZG 僧、②DM 僧、③老 GN 僧、④JL 僧、⑤NM 僧、⑥SR 僧、⑦若 GN 僧という順で座る。僧の近くに当佐の長老たち⑧が座り、周囲にその他の参加者⑨が集まっている。

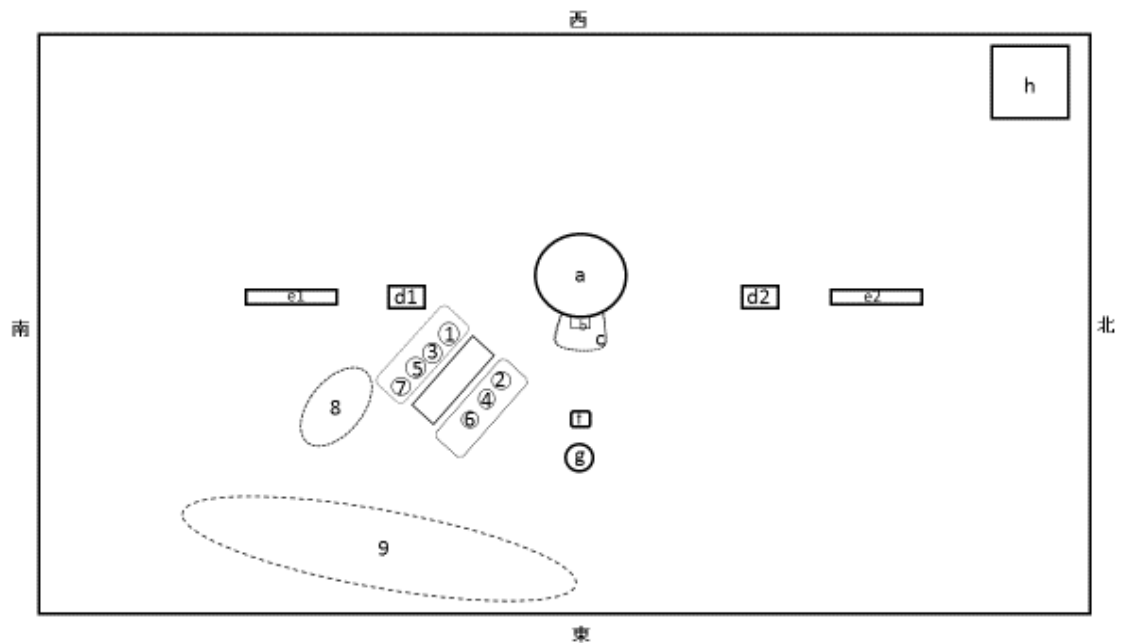


図 4-2 王旗・大左翼佐オワーの概略図と祭祀当日の座の配置

僧たちは約 45 分程度アリヤサムペル (Ariyasampel) という経を唱えた。人びとは常に小さい声で真言を唱えながら祈り、読経の後半 ZG 僧の指示によって、クンドの BD 氏は乳製品や角砂糖の白い食べ物を皆に配った。そして、皆は指示に従って、右手に白い食べものを持ち上げ、幸福の祈りを続けた。

読経が終わると、SR 僧は法螺貝を吹きながら皆を率いてオワー周囲を右回りに 3 周し、招福儀礼を行なった。人びとは白い食べ物を食べずに、右手に挙げながら、招福を続けた。

その後、ザンギの CP 氏とクンドの BD 氏は僧をはじめとする人びとにヒツジ肉の供物を配り (写真 4-9 参照)、全員供物を食べた。オワーの東の草地で、モンゴル相撲競技と競馬を行ない、相撲の優勝者や競馬の上位 15 人に賞を授けた。僧たちにオワーの寄付金から 1 人 300 元、茶葉 1 つと黄色いハダグ 1 枚を捧げた (写真 4-10 参照)。



さいごに、県庁所在地にある当佐の SR 氏の家へ移動し、そこで僧を昼食に招待した。

以上、王旗・大左翼佐オワー祭祀のように盟旗制度により組織されるオワー祭祀は、ザンギの CP 氏とクンドの BD 氏に率いられて大左翼佐の人びとにより、資金と供物を集めて行なわれている。その他の 13 の佐オワー祭祀も王旗・大左翼佐オワー祭祀とほぼ同様の組織で、それぞれのザンギとクンドに率いられて各自の佐の人びとにより資金と供物を集めて行なわれている。他方、シャリワン・ゲゲン 13 世のオワー祭祀、シャリワン・ゲゲン 14 世のオワー祭祀、六佐旗オワー祭祀は、それぞれ王旗末裔、ザサク旗末裔、六佐旗末裔によって、資金と供物を集めて行なわれる。

シャリワン・ゲゲン 12 世のオワー祭祀の場合は、ゲゲン・シェビナル佐のザンギとクンドに率いられてゲゲンのシェビナル佐末裔によって資金と供物を集めて行なわれる。また、盟オワー祭祀は 3 人のグゼディに率いられて 14 の佐とゲゲンのシェビナル佐によって資金と供物を集めて行なわれる。以上のオワー祭祀の組織には現政府の関与は一切なく、資金調達と運営は完全に自立している。

各オワー祭祀と寺の関係についても見ておこう。王旗・大左翼佐オワー祭祀において王旗寺の 7 人の僧が招来され読経を依頼したように、王旗のその他 3 の佐オワー祭祀とシャリワン・ゲゲン 13 世のオワー祭祀でも王旗寺の僧を招来する。ザサク旗の 4 つの佐オワー祭祀とシャリワン・ゲゲン 14 世のオワー祭祀はザサク寺の僧を、六佐旗の 6 つの佐と六佐旗オワー祭祀はイケィ寺とラブラン寺の僧を、盟オワー祭祀は王旗寺、ザサク寺、イケィ寺、ラブラン寺の僧を、全員招来する。そのなかで、シャリワン・ゲゲン 12 世のオワー祭祀は専らラブラン寺の僧のみを招来するという。

各オワー祭祀を行なう日付についても見てみよう。王旗・大左翼佐オワー祭祀を行なう日付は旧暦 5 月 5 日に指定されているが、ザサク旗ブルス佐と六佐旗・小左翼佐オワー祭祀もこの日に指定されており、それによって年間のオワー祭祀の幕が開く。ほかの佐やゲゲン・オワー祭祀は当佐が所属する旗の寺の僧に占ってもらって日付を決める。そして、毎年 9 月に入って盟オワー祭祀が行われ、年間のオワー祭祀の幕を閉じる。



写真 4-5 キーモリの交換



写真 4-6 王旗寺主尊の供養



写真 4-7 土地守護神を供養するためのトルマ



写真 4-8 奉納した供物



写真 4-9 供物であるヒツジ肉の分配



写真 4-10 僧へ謝礼金を手渡す

### 4-3-2 現行政制度に基づくオワー祭祀

ホボクサイルにおける4つのパンチェン・オワー祭祀は現行政組織によって行われる。ここではコク・ホドグにおけるパンチェン・オワー祭祀を取り上げる。

当オワーはコク・ホドグの国道217号と省道318号の交差点の東側、北緯46°57'06.09"、東経E086°30'44.08"に位置し、標高は1,228メートルである。

オワーの形態を概観すると、当オワーは長方形で東向きに構築され、その真ん中の碑文にオワー名称が刻まれ、その下に供養台が作られている。オワー上部の4つの角に一本ずつと真中に1つ合計5つの擬宝珠が挿入され、宝珠柱にキーモリやハダグを掛け、その間を杜松で積んでいる。そして、手前に宝珠柱を立て、宝珠柱とオワー上の擬宝珠を紐で繋がれている。宝珠柱の手前には香炉がある（図4-3参照）。

以下にはオワー祭祀の組織を概観し、祭祀当日の様態を記述する。

#### 4-3-2-1 祭祀の組織

コク・ホドグのパンチェン・オワーは1985年に構築し、その年の8月20日に祭祀を行ない始め、今日に至る。祭祀の組織を見ると、1980、90年代にはバガウトブラグ牧場の生産隊及び、村の単位で、隊長と村長は生産隊や村の人びとから資金を集めて祭祀を担当していた。だが、次第に公務と祭祀の仕事を両立できなくなり、祭祀の継続が危機に陥ると、1990年代末期にザンギ制度を導入したという。それから今日に至るまでNM氏とCR氏という2人のザンギが祭祀を担ってきた。NM氏がザンギを務めていたとき、バガウトブラグ牧場の範囲で資金を集めて祭祀を行っていたが、その後、CR氏の代になると、バガウトブラグ牧場の範囲で同世代の数十人が集まって祭祀に必要な資金を出すようになっていく。

2017年の祭祀は、バガウトブラグ牧場の40代後半の27戸に、バガウトブラグ牧場の40代後半の15戸が加わり、合計42戸が祭祀に必要な資金を出した。1戸は6,000円のオードバイ、2つの戸は2歳の仔ウマ、1戸は2歳の仔ウシを出したほか、残りの38戸は1,000円を出し、38戸のうち9戸はヒツジ肉の供物も捧げた。シャリワン・ゲゲン14世が健在で当オワー祭祀において訓話を行なった際、このオワーはホボクサイルとアルタイ地区を繋ぐ国道217号と省道318号の交差点という重要な場所に位置するため、民族の伝統文化を発信し、民族の存在感を表す必要があると述べたという。

2017年の祭祀を担当した人びとはシャリワン・ゲゲン14世のそうした訓話を念頭に置き、同一の民族服を着用している。民族服は県庁所在地における仕立て屋B氏、夫婦2人分800円

で注文して作らせ、帽子は夫婦 2 人分 50 円でウルムチに注文した (写真 4-11 参照) <sup>4)</sup>。

#### 4-3-2-2 祭祀当日について

コク・ホドグのパンチェン・オワー祭祀は 8 月 20 日という特定の日に行なわれる。祭祀当日は当オワー祭祀ザンギの CR 氏と祭祀担当の人びとが朝早くオワーにやってきた。祭祀担当の人びとはザンギの CR 氏の指示に従って、オワー飾りのグループ、競馬のグループ、モンゴル相撲競技担当のグループ、僧招来のグループとウーラン・モチル <sup>5)</sup> 案内のグループという、5 つのグループに分けられた。また、ザンギの CR 氏は全体を統括し、祭祀担当の人びとのリーダーである JN 氏は資金の管理や僧の謝礼金とモンゴル相撲競技や競馬の受賞者に賞を授けることを担当した。

飾りのグループの者たちは宝珠柱に掛けるキーモリとハダグの交換、オワー本体を飾るキーモリとハダグと杜松の交換、香炉に灯火することなどを担当した (写真 4-12 参照)。

8 時頃には一般の参加者も次第に増えてきた。彼らは一般にオワーを右回りに 3 周して参拝し、手持ちのキーモリやハダグをオワーに掛け、オワー周辺に集まる。

また僧招来の担当グループの者たちは王旗寺、ザサク寺とラブラン寺から 6 人の僧を招来してきた。王旗寺のチャンズドを勤める ZG 僧は、バーリン (Baaling) を供養台に置き、王旗寺の主尊を供養した。ヒツジ肉の供物や人びとが持参してきたミルク、馬乳酒、ヨーグルト、バター、角砂糖、牛乳酒を供物台に奉納した。

そのほか、シャリワン・ゲゲンの座を用意し、シャリワン・ゲゲン 14 世の未亡人を招待した。僧の到着後、シャリワン・ゲゲン 14 世の未亡人はシャリワン・ゲゲン 14 世の専用車でやってきて、専用車をオワーの左側に停めた。

シャリワン・ゲゲンの座がオワーの右側に置かれ、手前に僧たちは相互に向かい合って座る (写真 4-13 参照)。シャリワン・ゲゲン座の前と僧座の中央に長い木製のテーブルが設置され、その上にミルクティー、馬乳酒、揚げパン、果物が置かれた。

全体の座の配置を見ると、ZG 僧 (王旗寺)、DM 僧 (王旗寺)、若 GN 僧 (王旗寺)、JM 僧 (ザサク寺)、DM 僧 (ラブラン寺)、SR 僧 (王旗寺) という順である。僧の後ろにシャリワン・

<sup>4)</sup> 民族服と帽子の料金はオワー祭祀の寄付金に含まれてない。

<sup>5)</sup> ウーラン・モチルとは、「赤色の若芽」という意味であるが、1950 年代に内モンゴルにおいて誕生した (芸能団) を指す。当時、ウーラン・モチルは社会主義的建設の現場において定期的な公演を行ない、現場の人びとを励ます目的で創設されたものであり、今日はモンゴル地域における芸能団を一般にウーラン・モチルという。

ゲゲン 14 世の未亡人である YY 氏の座を設置し（写真 4-14 参照）、手前の木製テーブル上にミルクティー、馬乳酒、揚げパン、果物が置かれた。そして、長老たちは僧の近くに座り、年配の女性たちはシャリワン・ゲゲン 14 世の未亡人の近くに座り、彼らの周囲にその他の参加者が集まった（図 4-13 は Kōkü Qudux のパンチェン・オワー祭祀当日における配置の概略図である。ローマ字はオワーをはじめとする建物を指し、数字はシャリワン・ゲゲンの座や車と僧をはじめとする人間を指す。a はオワー、b は台、c は宝珠柱、d は香炉を指す。1 はシャリワン・ゲゲン座、2 はシャリワン・ゲゲンの専用車、3 は ZG 僧（王旗寺）、4 は JM 僧（ザサグ旗寺）、5 は DM 僧（王旗寺）、6 は DM 僧（ラブラン寺）、7 は若 GN 僧（王旗寺）、8 は SR 僧（王旗寺）、9 はシャリワン・ゲゲン 14 世の未亡人、10 は長老たち、11 は年配の女性たち、12 はその他の参加者を指す）。

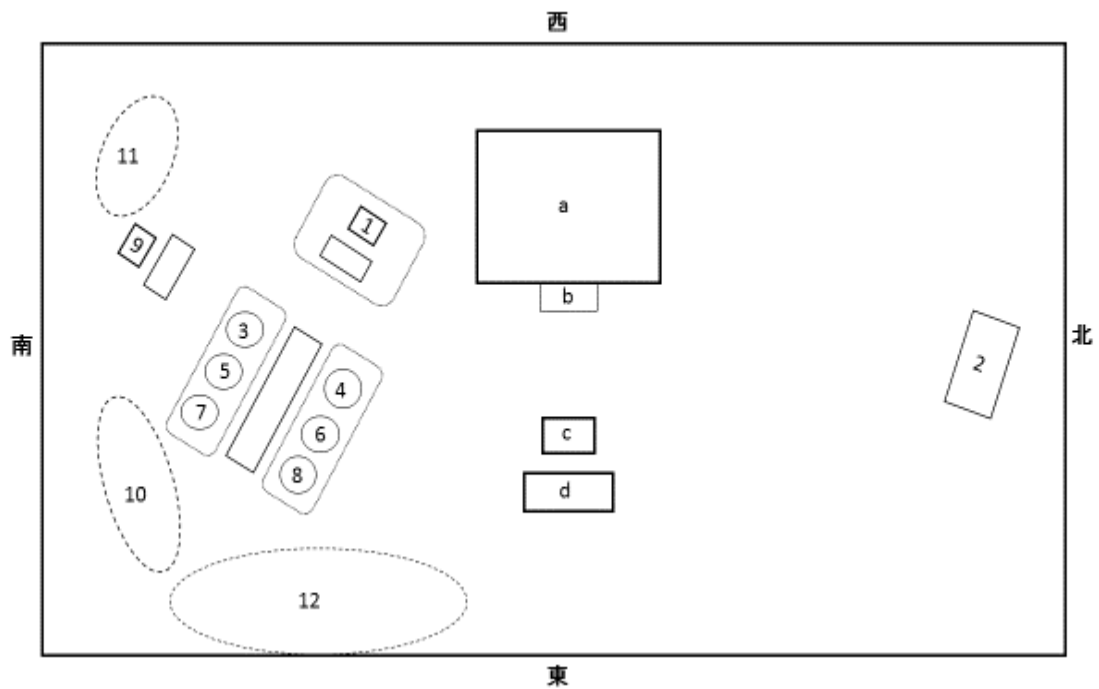


図 4-13 パンチェン・オワーの概略図と祭祀当日の座の配置

僧たちは約 40 分程度ナムドグ・サン（Namdur Sang）という経を唱えた。人びとは常に小さい声で真言を唱えながら祈り、読経の後半王旗寺の ZG 僧の指示によって、祭祀担当のリーダーの JN 氏は白い食べ物を皆に配った。そして、皆は指示に従って、右手に白い食べものを持ち上げ、幸福の祈りを続ける（写真 4-15 参照）。

読経が終わると、SR 僧と若 GN 僧は法螺貝を吹きながら皆を率いて、オワー周囲を右回りに 3 周し、招福儀礼を行なった（写真 4-16 参照）。その後、人びとはシャリワン・ゲゲン座（写真 4-17 参照）やシャリワン・ゲゲン 14 世の専用車（写真 4-18 参照）に順番に並んで参拝する。

その後、JN 氏は僧をはじめとする皆にヒツジ肉の供物を配り、全員供物を食べた。また、モンゴル相撲競技、競馬競技と県ウーラン・モチルの公演が行われた。相撲競技の上位 3 名にそれぞれ 1,500 元、1,000 元と 500 元を、競馬の上位 9 人にそれぞれ賞を授けた。第 1 位にオートバイ、第 2 位に 2 歳の仔ウマ、第 3 位に 2 歳の仔ウシ、第 4 位に 2,000 元、第 5 位に 1,500 元、第 6 位に 1,000 元、第 7 位に 800 元、第 8 位に 600 元、第 9 位に 400 元であった。僧たちには、1 人 300 元と黄色いハダグ 1 枚を、シャリワン・ゲゲン 14 世の未亡人には 2 歳の仔ウマをそれぞれ捧げた。

さいごに、オワー近くにおける AR 氏の家で 6 人の僧に昼食を招待した。

この事例から以下のことが明らかになった。まず、コク・ホドグのパンチェン・オワーは、第二牧場の領内に位置するため、第二牧場の人びとが旧生産大隊、その後の村体制を基に同世代を中心とした様々な集団を形成し、このオワー祭祀を中断せずに行なってきた。2017 年は例外であり、第二牧場の 40 代後半の 27 戸に国営牧場の 15 戸が加わり、合計 42 戸で祭祀を主催した。コク・ホドグのパンチェン・オワーの事例と同様に、セテール・ブルガのパンチェン・オワーはブストング牧場、ハザグのパンチェン・オワーはツァガンコル郷に、ミンガン・ブルグのパンチェン・オワーはテベケインウスン郷の領内に位置するため、それぞれの郷と牧場の人びとが旧生産大隊及び、その後の村体制を基に同世代を中心とした様々な集団を形成し、祭祀を担当している。

寺との関係を見ると、コク・ホドグにおける 2017 年のパンチェン・オワー祭祀には、王旗寺の僧 4 人、ザサク寺の僧 1 人とラブラン寺の僧 1 人を招来したが、これは例外であるという。当オワー祭祀前後の一週間、各寺の多くの僧はウルムチにおいて、政府主催の研修会に参加していて人手不足であったため、このように 3 つの寺の僧を招来したのである。一般には、第二牧場には王旗の人びとが多いことから、王旗寺の僧のみを招来するという。他方、セテール・ブルガのパンチェン・オワー祭祀とハザグのパンチェン・オワー祭祀の場合は、イケイ寺とラブラン寺の僧を、ミンガン・ブルグのパンチェン・オワー祭祀ではザサク寺の僧をそれぞれ招来するという。

コク・ホドグのパンチェン・オワー祭祀は8月20日という特定の日に行なわれるが、ミンガン・ブルグのパンチェン・オワー祭祀は8月18日、ハザグのパンチェン・オワー祭祀は8月19日、セテール・ブルグのパンチェン・オワー祭祀は8月25日にそれぞれ行われる。つまり、シャリワン・ゲゲン14世の指示によって、パンチェン・ラマ10世がホボクサイルを訪問した日付と近い日に行なわれている。



写真 4-11 主催者の集合写真



写真 4-12 宝珠柱の飾り



写真 4-13 シャリワン・ゲゲン及び僧の座



写真 4-14 中央に正座するシャリワン・ゲゲン  
14世の未亡人



写真 4-15 祭祀参加者の招福祈り



写真 4-16 オワーを右回りの招福儀礼



写真 4-17 ゲゲン座に対する参拝



写真 4-18 ゲゲン専用車に対する参拝

### 4-3-3 祭祀の組織が確立されていないオワー祭祀

シャリワン・ゲゲン 11 世のオワーはホボクサイルにおいて唯一の祭祀組織が確立されていないオワー祭祀である。

当オワーはシャルガ高原のバーシントイン・サラア (Baišingtüyin Salaa) の、北緯 46°50'39.46"、東経 084°48'32. 58" に位置し、標高は 1,826 メートルである。

オワー全体の形態を概観すれば、当オワーは 1 つの丘上に東向きに構築されている。オワーには供養台が作られ、上部に合計 5 つの擬宝珠が挿入され、擬宝珠を紐で繋ぎ、紐にキーモリやハダグを掛け、空いたところに杜松が積まれている。丘の下にオワー名称が刻まれ、その両側に二本の宝珠柱が建っている。以下は祭祀の組織を概観し、主に 2013 年 7 月 16 日の参与観察のデータを基に祭祀当日の様子を記述する。



#### 4-3-3-1 祭祀の組織

シャリワン・ゲゲン 11 世のオワー祭祀の組織はとくに定まってないため、祭祀担当者が設けられてない。一般に前の年の祭祀の際、翌年の祭祀を担当する人びとを自由に募集する。とくに 1 つの傾向としては、全ホボクサイル範囲で同世代を基とする数 10 人が集まって祭祀を担当することが多い。

2013 年 7 月 16 日の祭祀は、ザサク旗出身の 40 代前半の 20 数戸が集まって担当した。DL 氏はこれらの人びとのリーダーであり、ザサク旗ジャラキン佐のザンギを数年間勤めた経験を持つ。シャリワン・ゲゲン 14 世が健在のときは、オワー祭祀にゲゲンを請来し、祭祀当日にゲゲンが祭祀参加者に対して行う訓話と参加者のゲゲンへの謁見が重要なポイントを占めていた。

DL 氏をリーダーとする 20 数戸は祭祀に必要な資金を出したが、4 戸は仔ラクダ、仔ウマ、仔ウシ、ヒツジを出したほか、残りの各戸は家ごとに 1,000 元を出し、5 頭分のヒツジ肉の供物を捧げた。祭祀の 3 日前にオワーの近くに、シャリワン・ゲゲン 14 世を招待するための 2 つのゲルを建て、前日にゲゲンがゲルへやってきて一晩過ごした。

#### 4-3-3-2 祭祀の当日について

DL 氏をリーダーとする祭祀担当の人びとは、祭祀の 2~3 日前にシャリワン・ゲゲン 14 世を請来するために建てたゲルへやってきた。祭祀の当日、彼らは朝早くオワーに集合し、オワーの飾りを行なった。

ホボクサイル全体から参加者が集まり、オワーを右回りに 3 回周って参拝し、手持ちのキーモリやハダグをオワーに掛け、オワー周辺にとどまる。こうした祭祀参加者のなかには、NM 氏一家のようにシャリワン・ゲゲン 14 世が祭祀に出席することを聞き、謁見する目的できた人も少くなくない（写真 4-19 参照）。

NM 氏は 2013 年に 60 代前半で、六佐旗・大右翼佐の出身であり、ブソトング牧場に所属し、7 月時点ではホボクサイル東部における夏當地のマンテンイン・アムン（Mantyin Amun）にいた。彼は 1 人の息子と 6 人の娘を有し、子供全員は結婚しており、妻と 2 人で牧畜の暮しを送っている。NM 氏夫婦と子供たちは祭祀前日に県庁所在地の 6 女の家で合流し、夜 11 時頃に 2 台の車で出発し、夜明け前の 2 時頃オワーに着いた。そして、夜明けまで車のなかで休憩し、その後オワーに上って参拝し、キーモリやハダグをオワーに掛け、乳製品の供物を捧げた。

朝 8 時ごろ、王旗寺とザサク寺の 10 人の僧たちがオワーに到着した。その後、シャリワン・ゲゲン 14 世がオワーの方へ歩いてきた。DL 氏をリーダーとする祭祀担当の人びとは既にゲゲ

ンと僧の座を用意していた。

シャリワン・ゲゲン 14 世の座が丘の下に東向きに置かれ、その右側に僧たちが相互に向かい合って座る。シャリワン・ゲゲン座の前と僧座の中央に長い木製のテーブルが設置され、その上にミルクティー、馬乳酒、果物が置かれた。その正面にゲゲンの方へ向けて長老たちが座り、長老たちの左側に年配の女性たちが座る。彼らの後ろにその他の参加者が立ったり座ったりする（図 4-4 はシャリワン・ゲゲン 11 世・オワー祭祀当日における配置の概略図である。ローマ字はオワーをはじめとする建物を指し、数字はシャリワン・ゲゲン 14 世や僧をはじめとする人間を指す。a はオワー、b は供養の台、c1 と c2 は宝珠柱、d は香炉、e はオワーの位置する丘を指す。1 はシャリワン・ゲゲン 14 世、2～11 は僧、12 は長老たち、13 は年配の女性たち、14 はその他の参加者を指す）。

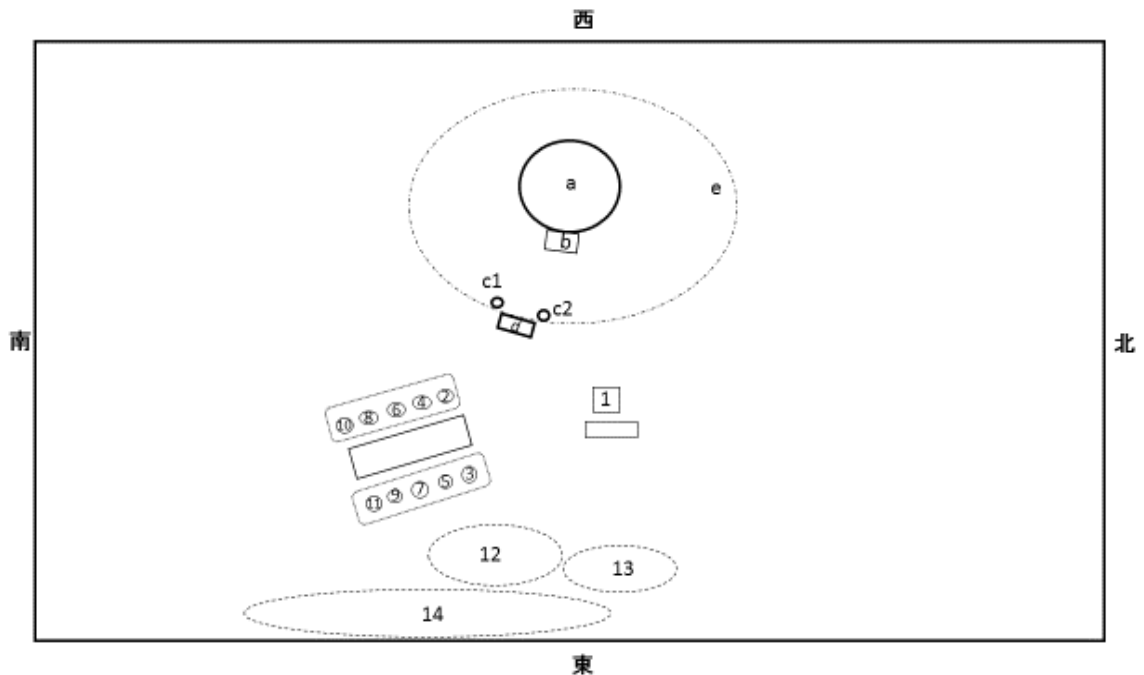


図 4-4 シャリワン・ゲゲン 11 世・オワーの概略図と祭祀当日の座の配置

僧たちは約 45 分程度アリヤサムペル経を唱えた。人びとは常に小さい声で真言を唱えながら祈り、DL 氏は乳製品や角砂糖の白い食べ物を皆に配った。皆は指示に従って、右手に白い食べものを持ち上げ、幸福の祈りを続ける。

読経が終わると、シャリワン・ゲゲン 14 世は人びとを率いてオワーを右回りに 3 回周り、招福儀礼を行なった。2 人の僧がシャリワン・ゲゲン 14 世の後について法螺貝を吹く。その後、

シャリワン・ゲゲン 14 世は座に戻り、人びとに祝福を行ない、人びとの用件に対応する（写真 4-20 参照）。前述の NM 氏一家もこれら謁見の人びとに含まれる。祝福の後、シャリワン・ゲゲン 14 世は 20 分程度訓話を行なった（訓話の内容は第 3 章において既に取り上げた）。

それから、DL 氏はシャリワン・ゲゲン 14 世をはじめとする人びとにヒツジ肉の供物を配り、全員供物を食べた。モンゴル相撲競技は行なわれず、競馬のみが行なわれ、上位 11 位の人にそれぞれ賞を授けた。具体的には、第 1 位には仔ウマ、第 2 位には仔ウシ、第 3 位にはヒツジ、第 4 位には 600 元、第 5 位には 500 元、第 6 位には 450 元、第 7 位には 400 元、第 8 位には 350 元、第 9 位には 300 元、第 10 位には 250 元、第 11 位には 200 元であった。

そして、シャリワン・ゲゲン 14 世に 1 頭の仔ラクダを捧げ、僧には 200 元と黄色いハダグ 1 枚を 1 人ずつに捧げた。

さいごに、ゲゲンに用意したゲルにおいて、ゲゲンと僧に昼食を提供した。

シャリワン・ゲゲン 11 世のオワー祭祀の組織は、先述のその他のオワー祭祀のように盟旗制度や現行政制度の組織が確立されておらず、同世代を基盤とする 10~20 人程度の集団によって行われていることが明らかになった。祭祀担当の人びとは盟旗制度と現行政組織に左右されず、僧をホボクサイルの各寺から自由に招来している。



写真 4-19 NM 氏一家の集合写真



写真 4-20 シャリワン・ゲゲン 14  
の信者への祝福（2013 年 7 月 16 日）

## 4.4 オワー祭祀を支える基本的組織

### 4.4-1 盟旗制度の部分的復活

ここでは、盟旗制度の復活の概要を整理する。今日ホボクサイルにおいて行なわれるオワー祭祀は、従来からあった19のオワー祭祀がさらに拡大して24に達している。従来の各オワー祭祀は盟旗制度によって組織され、オワー祭祀を担う役職にヒエラルキが見られるのである。

頂点には、ホボクサイル盟オワー祭祀が置かれる。

二番目には、六佐旗オワー祭祀、王旗末裔が主催するシャリワン・ゲゲン13世のオワー祭祀、ザサク旗末裔が主催するシャリワン・ゲゲン14世のオワー祭祀という3つのオワー祭祀が位置づけられる。これらのオワー祭祀が「旗」によって行なわれる。

三番目には、王旗の大右翼佐、小右翼佐、大左翼佐、小左翼佐という4つの佐オワー祭祀、ザサク旗のブルス佐、ジャラキン佐、マーニンキン佐、ゲキレーキン佐という4佐オワー祭祀、六佐旗の大右翼佐、小右翼佐、大左翼佐、小左翼佐、シェビナル佐、ホシュド佐という6つの佐オワー祭祀及びゲゲン・シェビナル佐が主催するシャリワン・ゲゲン12世のオワー祭祀という合計15のオワー祭祀が置かれる。これらのオワー祭祀が「佐」によって行なわれる（図4-5参照）。

このように盟、旗、佐に基づく組織が、オワー祭祀の再興のなかで部分的に復活しているのである。つぎに、こうした盟旗制度の管理体制がどの程度復活しているのかを考えたい。

### 4.4-2 盟旗制度の管理体制の部分的復活

2013年の盟オワー祭祀において、シャリワン・ゲゲン14世は各旗のグゼディを任命したが、グゼディの明確な義務は未だに定まっておらず、最も普遍的に復活したのは、佐のザンギとクンドである。以下、これらザンギとクンドが選出される基準及び彼らの具体的な義務について数人の元役の話を中心にまとめてみたい（表4-1参照）。

#### 4.4-2-1 ザンギ、クンドの設置及び選出される基準

ザンギ選出の基準は、①在任のザンギが退任するとき、次の後継者を指名することが多い。②ザンギ在任中、万が一事故や病気で死亡した場合、ザンギの子孫から後継者を選出することがある。③在任のザンギが退任する際、後継者を指名できない場合、シャリワン・ゲゲンに報告し、シャリワン・ゲゲンの意向に従うこともある。④祖先にグゼディやザンギなどを勤めて

いた人がいるか否かを配慮する場合が多い。⑤各佐のなかの長老たる者の意見に従うことが多い。⑥生活の面でとくに経済的余裕のあることがポイントになる。⑦ある佐には、特定の10戸のみによってザンギを選出する例が見られる。⑧ある佐には、佐を構成する各10戸によって、交代でザンギを選出する例が見られる。⑨共産党員ではないこと、などである。

クンド選出の基準は、①クンドはザンギのサポート役であり、ザンギの後継者として養成されることが多い。②後に、ザンギに指名されることが多い。③祖先にグゼディやザンギなどを務めていた人がいることが多い。④各佐のなかの長老たる者の意見に従うことが多い。⑤生活の面でとくに経済的余裕のあることがポイントになる。⑥共産党員ではないこと、などである。

#### 4-4-2-2 ザンギ、クンドの義務

現在のザンギとクンドの義務は、①オワー祭祀を行なう日付について、僧に見てもらって、人びとに通知すること。②オワー祭祀の運営に必要とされる資金を集めること。③オワー祭祀当日の進行役を務めること。④定期的に佐の世帯統計を行なうこと。⑤オワーが壊れたとき、修復を担当すること。⑥旧正月の際、佐の代表としてシャリワン・ゲゲン14世のオルドを訪ねること。⑦各寺における法要の日には供養する家が指定されているが、もし、ある日に供養する家がない場合にザンギとクンドは佐の代表として供養する家を探し、決めること、などである。以上は各佐のザンギとクンドに共通している義務である。

ほかには、個別の佐にのみ有する独自の義務が見られる。①ゲゲンのシェムネル佐のザンギとクンドには、ゲゲンのオルド（シャリワン・ゲゲンの住まい）の面倒を見ることやゲゲンの寺であるラブラン寺の法要に供養する義務がある。②ザサク旗の各ザンギとクンドには、毎年秋にザサク寺において行なわれるヤンジウ祭祀を担当する義務がある。③六佐旗・小左翼佐のザンギとクンドは、小型家畜を集めて当佐の貧困家庭を援助する事例がある。④王旗・大右翼佐のザンギと王旗のグゼディを勤めてきたDB氏は、シャリワン・ゲゲン14世に同行し、ゲゲンのオルドを訪ねる客を招待してきた事例も見られる。

以上をまとめると、ザンギとクンドの選出はある程度家柄と経済的な余裕が配慮されており、その義務が清朝時代における旗や佐の業務を担当するような役人でなく、オワー祭祀に関連することのみに留まる。ハザグのパンチェン・オワー祭祀とシャリワン・ゲゲン11世・オワー祭祀を除くと、その他の22のオワーはザンギという正式な担当者が設けられている。なお14の佐オワーはクンドを設けているほか、シャリワン・ゲゲン12世、13世、14世の3つのオワーと盟オワーにもクンドが関わっているため、クンドという担当者は18のオワー祭祀に関与し

ている。すなわち、今日のザンギとクンドは単なる祭祀担当者という意味に変わりつつある。

#### 4-4-3 オワー祭祀に見る守護神と僧と俗人の三者関係

オワー祭祀における実践の事例で取り上げた主催者や参拝者といった俗人たちからの供物・寄付金は、土地の神々を喜ばそうという動機によるもので、個々にとって負担とは思われていなく、むしろ功德を積むと考えられている。そのため、彼らは非常に積極的であり、それによって精神的な安定感を得ている。こうした俗人たちの功德の行為を、土地の神々に伝える役目を寺の僧が担うのである。

僧たちは、サイル山脈やバヤン・オンドル周辺のおワー祭祀にはアリヤサムペルという経を唱え、その他のオワー祭祀にはナムドグ・サンを唱える。なお、僧はオワーに対して参拝せず<sup>6)</sup>、人びとを率いてオワーを右回りに3周し、招福儀礼を行なう際、法螺貝を吹くことによって、人びとの土地の神々に対する尊拝の念を伝えるのである。

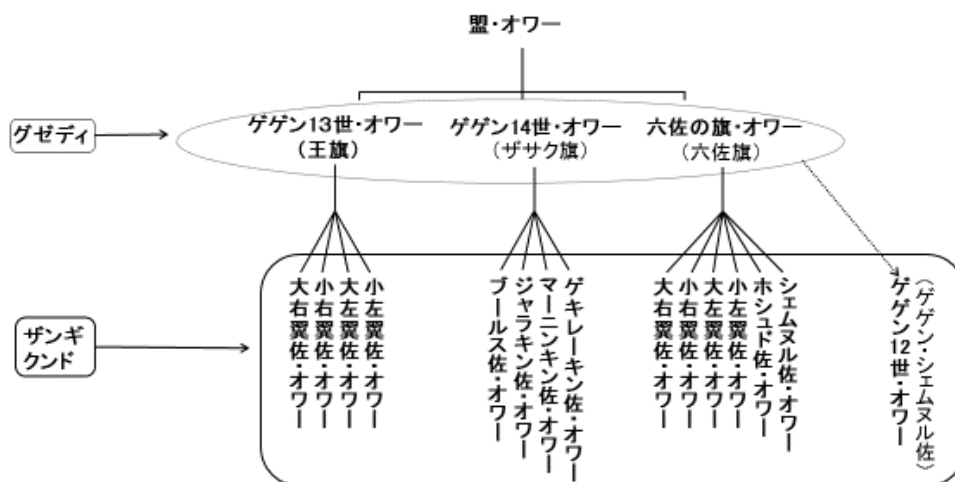


図 4-5 オワー祭祀の復活に見られる盟旗制度の部分的復活

#### 4-5 宗教復興に見られる軍政一体制度の統治論理

ここでは、本章のおワー祭祀の復活と第3章で見た寺の復活を比較しながら、ホボクサイル

<sup>6)</sup> チベット仏教界では、僧は土地の守護神より地位が高いと考えられるため、僧は一般に守護神に参拝しないのである。

におけるオイラドの宗教復興を支えている基本的組織をまとめておく。

寺の復活に関しては、1980年代以降の各寺の再建の各段階及び宗教活動の再展開において、各寺の施主である各旗末裔が個人（一家）、親族、十戸、佐、旗などの様々な単位で連携しながら寄付・出資し、また集团的巡礼を行ない、各寺を資金的・社会組織的に支えた。人びとが自主的に形成した多様なコミュニティの最大規模はかつての旗に達しており、また旗と旗の間で明確な一線が引かれている。つまり、この旗制度による組織化が資金集めや人的資源の動員の面で重要な役割を果たしている。

オワー祭祀の復活と再展開に関しては、1970、80年代に復活した、ないし増設されたオワーは24に達した。このなかで、盟旗制度によって運営されているのは19のオワー祭祀であり、寄付金や出資者を始めとする資金調達面で自立している。

また、寺とオワー祭祀はそれぞれ自立した組織を持つと同時に、相互依存の関係を持っている。具体的に言えば、盟オワーとシャリワン・ゲゲン11世のオワーという2つの祭祀には、王旗寺、ザサク寺、イケィ寺とラブラン寺という4つの寺の僧が招待され、王旗の4つの佐オワー、シャリワン・ゲゲン13世のオワーとコク・ホドクのパンチェンのオワーという6つのオワー祭祀には王旗寺の僧が招待される。ザサク旗の4つの佐オワー、シャリワン・ゲゲン14世のオワーとミンガン・ブルグのパンチェンのオワーという6つのオワー祭祀にはザサク寺の僧が招待され、祭祀を差配する。六佐旗の6つの佐オワー、シャリワン・ゲゲン12世・オワー、六佐旗オワー、セテール・ブルガのパンチェン・オワーとハザグのパンチェン・オワーという10のオワー祭祀にはイケィ寺とラブラン寺の僧が招待されるのである。

このように寺とオワー祭祀を支える基本的組織は、最上位に盟、その下に旗、最下位に佐といった三段階の階層体制から構成され、盟のレベルの責任者はシャリワン・ゲゲン14世で、旗のレベルでグゼティ、佐のレベルでザンギとクンドがそれぞれ置かれていることが分かる。盟旗制度による組織は、現地政府に公認されておらず、民間組織の性質を持つものであり、各レベルの責任者の義務も祭祀の担当に限れていることが分かる。

以上を総括すれば、ホボクサイルにおけるオイラドの寺とオワー祭祀の復活を代表とする宗教復興は、転生活仏シャリワン・ゲゲン14世のもとで、北方遊牧社会旧来の軍政一体制度の統治論理を継承した盟旗制度を部分的に流用しつつ組織的に一定程度に自立しているといえる。

表 4-1 ホボクサイルの各オワーと祭祀組織								
	オワー名(番号※)	現在の位置及び標高	再開(新設)年及び、 ザンギとクンドの交代人数	ザンギ、クンド等の 選出規準	ザンギ、クンドの 掌握範囲	参加者	関与する寺院	佐の戸数
14佐オワー	1. 王旗・大右翼佐オワー	サイル山脈の山麓のÖlzaitiüin Amun 北緯46°58′ 59.83″ 東経085°5149.72″ 標高2,140M	1977年 ザンギは3人交代。クンドの交代人数は不明。現在、当佐の人びとが分布する地域ごとに5名のクンドがいる	①シャリワン・ゲゲンの意向 ②生活の余裕 ③共産党ではなく、健康の人	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀に必要な寄付金の募集、 ③オワー祭祀当日の担当、④佐の人口統計、⑤シャリワン・ゲゲンのオールドの 面度みる、⑥シャリワン・ゲゲンに同行する、⑦シャリワン・ゲゲンの客を招待す る	王旗・大右翼佐	王旗寺	約800戸
	2. 王旗・小右翼佐オワー	サイル山脈の山麓のŠar Buluŕ 北緯46°58′ 27.99″ 東経085°41′ 33.95″ 標高2,152M	1980年代初期 ザンギは3人交代。クンドの交代人数は不明。現在、 当佐の人びとが分布する地域ごとに8名のクンドがいる	①出身家に基づく②シャリワン・ゲゲンの 意向③生活の余裕 ④本人の気持ち	①オワーの祭祀日の通知、②オワーの修理、③オワー祭祀に必要な寄付金の募集、 ④佐の人口の統計、⑤オワー祭祀当日の担当	王旗・小右翼佐	王旗寺	700戸以上
	3. 王旗・大左翼佐オワー (保護神はSetiv)	バヤン・オンドルの山麓 北緯46°47′ 13.13″ 東経085°10′ 27.36″ 標高1,483M	1981年の旧暦5月5日 ザンギは2人交代。2000年代以降、クンドは3人交代	ザンギは①親子交代制②生活の 余裕、クンドは①佐の長老の意見 に基づく②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀に必要な寄付金の募集、 ③佐の人口統計、④オワー祭祀当日の担当	王旗・大左翼佐	王旗寺	不明
	4. 王旗・小左翼佐オワー	サイル山脈の山麓のQadut 北緯46°58′ 38.59″ 東経085°43′ 16.32″ 標高2,167M	1980年 ザンギは5人交代。クンドは3人交代	① 特定な十戸②生活の余裕 ③本人の気持ち	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀に必要な寄付金の募集、 ③佐の人口の統計、④オワー祭祀当日の担当、⑤毎年の正月に佐を 代表してシャリワン・ゲゲンへ挨拶する	王旗・小右翼佐	王旗寺	約200戸
	5. ザサク旗ブルス佐オワー (保護神はラクダ)	アルガルト山脈の北東のQongxur Ölüng 北緯46°47′ 03.99″ 東経086°21′ 42.62″ 標高1,069M	1984年の旧暦5月5日 ザンギは6人交代。クンドの交代人数は不明	①最初は1944年までにザンギを 勤めていた老ザンギの指名 ②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②供物を依頼する、③オワー祭祀当日の担当、 ④佐の人口統計、⑤ザサク寺の各法要に供養する家を決める、 ⑥ザサク寺に行なわれるヤンジヴ祭祀を担当する	ザサク旗ブルス佐	ザサク寺	約530戸
	6. ザサク旗マーニンキン佐オワー (保護神は Aršilegčemnorzambumba、女子)	サイル山脈の南のČidenaa Šobuxur 北緯46°54′ 59.26″ 東経085°18′ 21.27″ 標高1,826M	1986年 ザンギは3人交代。クンドの交代人数は不明。現在、 当佐の人びとが分布する地域ごとに2名のクンドがいる	①出身家に基づく②個人の能力、 ③生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③ザサク寺に行なわれるヤンジヴ祭祀を担当する	ザサク旗マーニンキン佐	ザサク寺	約360戸
	7. ザサク旗ジャラクイン佐オワー	バヤン・オンドルの山麓 北緯46°47′ 01.92″ 東経085°10′ 15.03″ 標高1,455M	1980年 ザンギは4人交代。2005年からクンドが導入され、 2人は交代した	①当佐を構成する4つの十戸から ザンギを順番に選出する	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③ザサク寺に行なわれるヤンジヴ祭祀を担当する、 ④祭祀の後、オワー周辺を掃除する	ザサク旗ジャラクイン佐	ザサク寺	約280戸
	8. ザサク旗ゲキレーキン佐オワー	サイル山脈の山麓のTaakači 北緯46°59′ 22.73″ 東経085°25′ 36.28″ 標高2,366M	不明 ザンギは3人交代。クンドの交代人数は不明	①個人の能力②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③ザサク寺に行なわれるヤンジヴ祭祀を担当する	ザサク旗ゲキレーキン佐	ザサク寺	約100戸
	9. 六佐旗・大右翼佐オワー	サイル山脈東端のKerem Qar 北緯47°05′ 33.62″ 東経086°32′ 01.98″ 標高1,420M	1978年、 ザンギは7人交代。クンドの交代人数は不明	①年長者から②出身家に基づく	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、③佐の人口統計、 ④六佐旗のオワー、大右翼佐オワー、イケイ寺の冬の生者霊祭、 冬の死者霊祭、夏の生者霊祭に必要な寄付金の募集	六佐旗・大右翼佐	イケイ寺	約290戸
	10. 六佐旗・小右翼佐オワー	サイル山脈頂上のAltuuši 北緯46°58′ 52.92″ 東経086°06′ 52.26″ 標高2,445M	不明	不明	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③佐の人口統計	六佐旗・小右翼佐	イケイ寺	143戸
	11. 六佐旗・大左翼佐オワー	サイル山脈山麓のQarvaatuyin Qar Tolra 北緯46°57′ 56.25″ 東経085°56′ 42.02″ 標高1,766M	不明	不明	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③佐の人口統計	六佐旗・大左翼佐	イケイ寺	約120戸
	12. 六佐旗・小左翼佐オワー	サルバル山脈におけるKün Salaa 北緯46°51′ 03.33″ 東経086°53′ 47.56″ 標高959M	1971年 ザンギは6人交代、クンドの交代人数は不明	①シャリワン・ゲゲンの意向、 ②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③佐の人口統計、④貧困の家を援助、	六佐旗・小左翼佐	イケイ寺	416戸
	13. 六佐旗ホシュド佐オワー	Dolaan Mudon 北緯46°46′ 40.54″ 東経086°58′ 27.75″ 標高1,170M	1981年 ザンギは7人交代、クンドの交代人数は不明	①生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③佐の人口統計、④オワーの修理	六佐旗ホシュド佐	イケイ寺	約150戸
	14. 六佐旗シェムネル佐オワー	Bayan Ovaa 北緯46°50′ 37.49″ 東経086°07′ 29.39″ 標高1,232M	1980年 ザンギは6人交代。クンドの交代人数は不明	①出身家に基づく②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③佐の人口統計	六佐旗シェムネル佐	ラブラン寺	約190戸
盟オワー	15. ホボクサイル盟オワー	バヤン・オンドルの山頂 北緯46°47′ 07.70″ 東経085°09′ 22.03″ 標高1,778M	2013年 3つの旗のグゼディ及び14佐のザンギ、クンドは 担当する	①出身家に基づく②ザンギを 長期に在任したもの	①オワー祭祀当日の担当	ホボクサイルの全14佐	ラブラン寺、 王旗寺、ザサク寺、 イケイ寺	
旗オワー	16. 六佐旗オワー	アルガルト山脈の北東 北緯46°48′ 58.94″ 東経086°19′ 52.25″ 標高1,122M	1986年 六佐旗のグゼディ及び6佐のザンギ、クンドは 担当する	グゼディは①出身家に基づく	①オワー祭祀当日の担当。	六佐旗	イケイ寺、 ラブラン寺	
ゲゲン・オワー	17. ゲゲン11世オワー	シャルガ高原のBaišingüiyin Salaa 北緯46°50′ 39.46″ 東経084°48′ 32.58″ 標高1,826M	2006年に再設 ザンギ、クンドは無	無	無	ホボクサイルの全14佐	ラブラン寺、 王旗寺、ザサク寺、 イケイ寺	
	18. ゲゲン12世オワー	Büs Tüngkü 北緯46°52′ 45.27″ 東経086°17′ 26.42″ 標高1,270M	1981年 ザンギは4人交代、クンドの交代人数は不明。現在、 当佐の人びとが分布する地域ごとに3名のクンドがいる	①シャリワン・ゲゲンの意向 ②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、③佐の人口統計、 ④シャリワン・ゲゲンのオールドの面度みる、⑤ラブラン寺の法要に 供養し、また各法要に供養する家を決める	ゲゲン・シェムネル佐	ラブラン寺	約120戸
	19. ゲゲン13世オワー	サイル山脈の頂上にあり(Altan Ovaaと呼ばれる) 北緯47°00′ 16.92″ 東経085°42′ 29.83″ 標高2,964M	1970年 ザンギは3任交代	①シャリワン・ゲゲンの意向 ②生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当	王旗	王旗寺	
	20. ゲゲン14世オワー	デーベク山脈のKürüng Öndü 北緯46°44′ 49.27″ 東経084°49′ 58.37″ 標高2,372M	1989年 ザンギ、クンドは無	無	無	ザサク旗	ザサク旗寺	
パンチェン・オワー	21. パンチェン・オワー I	Mingvan Buluŕ 北緯46°48′ 44.38″ 東経085°26′ 28.26″ 標高1,368M	新設の年は不明	ザンギは①生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当	テベキインウスン郷の 各村	ザサク寺	
	22. パンチェン・オワー II	Qazav 北緯46°49′ 08.08″ 東経086°02′ 34.96″ 標高1,226M	1994年8月19日新設 ザンギ、クンドは無	無	無	ツァガンクル郷の各村	イケイ寺	
	23. パンチェン・オワー III	Kökü Qudur 北緯46°57′ 06.09″ 東経086°30′ 44.08″ 標高1,228M	1984年8月20日新設 ザンギは2人交代	ザンギは①生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当	ウトブラグ牧場と バガウトブラグ牧場 の各村	イケイ寺、 ラブラン寺、王旗寺	
	24. パンチェン・オワー IV	ウルング (Ürüngkü) 湖畔 北緯47°01′ 22.46″ 東経087°12′ 36.47″ 標高532M	1985年8月25日に新設 ザンギは2人交代。クンドは2人交代	ザンギは①生活の余裕	①オワーの祭祀日の通知、②オワー祭祀当日の担当、 ③オワー祭祀に必要な寄付金の募集、④オワーの修理	ブストング牧場の各村	イケイ寺、 ラブラン寺、王旗寺	



## 第5章 転生活仏シャリワン・ゲゲン 14世の円寂

### 5-1 はじめに

### 5-2 シャリワン・ゲゲン 14世の哀悼活動

#### 5-2-1 地方政府の対応

#### 5-2-2 現地の人びとの行動

#### 5-2-3 ゲゲン火葬を巡る象徴解釈

#### 5-2-4 転生に関する語り

### 5-3 シャリワン・ゲゲン 14世の転生を願う祈禱活動

#### 5-3-1 転生を願う祈禱の契機

#### 5-3-2 転生を願う祈禱を巡る巡礼

#### 5-3-3 転生を願う祈禱を巡る戒律

### 5-4 シャリワン・ゲゲン 14世の円寂とその余波

#### 5-4-1 現地政府が主催した非公式会談

#### 5-4-2 宗教活動に対する管理強化

## 第5章 転生活仏シャリワン・ゲゲン 14 世の円寂

### 5-1 はじめに

シャリワン・ゲゲン 14 世は 2014 年 10 月 17 日の夜<sup>1)</sup>、新疆ウルムチの病院で円寂した。ゲゲン円寂の情報が故郷のホボクサイルへ届くと、多くの人びとはウルムチまで行って、ゲゲンの遺体を迎えた。それから数日間、ホボクサイルのオイラドの人びとはホボクサイル鎮における王旗寺及びその周囲に集まり、哀悼活動を続けた。シャリワン・ゲゲン 14 世の円寂に対する哀悼活動はホボクサイルだけにとどまらず、世界中のオイラドが居住する地域にまで広がった。人びとは、「蒙古麗人」を始めとするモンゴル向けのウェブサイトや個人のブログ、Wechat（中国名は「微信」、中国大手 IT 企業テンセントが作った無料インスタントメッセージングアプリ）などにゲゲンの生前の写真を載せ、コメントするなど様々な形で哀悼の気持ちを表わした。

本章では、主にシャリワン・ゲゲン 14 世の円寂後のホボクサイルのオイラド社会を中心に検討する。具体的には、まず地方政府の対応などを視野に入れながら人びとの哀悼活動や王旗寺で行われた葬儀の概要を整理し、次に引き続き行なわれた転生を願う祈禱を巡る様々な活動を紹介し、さいごにシャリワン・ゲゲン 14 世の円寂がホボクサイルのオイラド社会に与えた影響の一端を解明する。

本稿の主たるデータは、2015 年 3 月にホボクサイル・モンゴル自治区において行なった調査による。

### 5-2 シャリワン・ゲゲン 14 世の哀悼活動

#### 5-2-1 地方政府の対応

シャリワン・ゲゲン 14 世は、政府機関に勤めていたので、新疆ウイグル自治区政府は彼のために追悼式を行なった。自治区政府が運営する天山サイトには（10 月 21 日付の記事）、シャリ

---

<sup>1)</sup> シャリワン・ゲゲン 14 世が円寂した時間は現地時間（新疆時間）10 月 17 日の 23 時である。新疆時間は北京時間より 2 時間の時差があり、ゲゲンの円寂した時間を北京時間にするると、10 月 18 日の 1 時となる。現在の新疆においては、北京時間を使用している人もいるし、新疆時間を使用している人もいる。そのために、ゲゲンの円寂した日時について、北京時間を使用する人々は 10 月 18 日とし、新疆時間を使用する人々は 10 月 17 日とするという相違が見られる。筆者は後者の立場に立つ。

ワン・ゲゲン 14 世の円寂に関して以下のように掲載された。

(略)全国政治協商会委員、中国仏教協会常務理事、自治区仏教協会会長、シャリワン・ゲゲン 14 世が 2014 年 10 月 18 日零時、ウルムチにおいて円寂された。

国や仏教を愛するシャリワン・ゲゲンは、生涯、党及び政府の忠誠な友人であった。彼は積極的に党及び政府に協力し、宗教政策と法律法規を宣伝し、チベット仏教の社会主義社会への適応の促進に努め、手本として民族分裂主義に反対し、祖国の統一を守り、宗教や社会の調和の促進に貢献したため、多くの信徒に深く敬愛されてきた。

シャリワン・ゲゲンの円寂後、全国政治協商会や全国宗教事務局などの機関及び自治区指導部の関係者は電話や弔電及び花輪の献上などを通し、シャリワン・ゲゲンの円寂に対する追悼を表わした。

シャリワン・ゲゲンの遺体のお別れ式が 18 日午後 15 時、ウルムチ市北郊における葬儀場において行なわれた。自治区政府関係者及びシャリワン・ゲゲンの親戚や友人の方々が出席された。

このように、新疆ウイグル自治区政府は、冒頭においてシャリワン・ゲゲン 14 世の世俗的職務を紹介し、彼の中国政府の民族政策に対する貢献を評価した。続いて、政府機関の対応、追悼式が行われた場所・時間・主催者・出席者などについて簡単に紹介した。その一週間後、『新疆日報』（モンゴル語版）にも追悼の記事が掲載されたが、内容は上記のものとはほぼ一致する。

次に出身地のホボクサイルのオイラドの反応を、聞き取りのデータを中心に記述する。

### 5-2-2 現地の人びとの行動

シャリワン・ゲゲン 14 世が円寂したと言う情報はホボクサイルの人びとにどのように伝えられ、どのような反響を呼んだのだろうか。それについては、町に住む AD 氏の行動が典型的である。

彼によると、「2014 年 10 月 17 日の夜、家でベットに入ってちょうど寝ようとしたとき、ある友人から電話があった。普段は相手の声の大きいし、非常に明るいものだが、そのときは声小さくて不思議だった」と言う。以下は AD 氏が再現したそのときの会話内容である。

AD 氏 : bainuu (もしもし) !

相手： 何している？寝た？

AD氏：寝ようとしている、どうした（声が異常だったので）？

相手：（しばらく経って）ゲゲンが円寂されたと聞いた！

AD氏：本当ですか？（聞いた瞬間に涙が出て、頭の中が真っ白になった。その後、しばらくのことは覚えてない）

これはAD氏が訃報を聞いた瞬間の様子であり、多くの人びとは彼と同様だった。その後AD氏が町へ出て見ると、町に住む多くのモンゴル人が所々で集まって、泣きながら家族や親戚に知らせている者が多かったと言う。町に集まった多くの人びとは、その夜にウルムチまで行ってゲゲンの遺体を迎えた。迎えに行った人びとの数は明確ではないが、ウルムチに向かった車は300台前後に達したと言われる。それを人数にすれば、約1,500人「4~5人×300台（以上）」であり、ホボクサイルのオイラド人口の一割に近い。10月18日にゲゲンの遺体がホボクサイルへ移ると、とくにウルフ（Urqu）<sup>2)</sup>からホボクサイルまでの道のりで、ゲゲンの遺体が着いた所々に手で白いハダグを持ちながら牛乳を捧げ、祈る人びとが多かったと言う。

ゲゲンの遺体がホボクサイル鎮に着くと、王旗寺が哀悼の中心地となり、哀悼者の数もどんどん増えた。NM氏はそのとき町に行った1人である。NM氏はホボクサイル東南部にあるデルーン山脈（Delüün uul）に冬営地を持ち、娘と妻との3人家族である。娘は町の高校で勉強しており、普段は夫婦2人で家畜の面倒を見ている。NM氏はシャリワン・ゲゲン14世の円寂を聞いた瞬間及びその後の行動を以下のように語る。

10月18日の朝、家近くの坂に登り、携帯を開いてみたとき<sup>3)</sup>、町にいる何人かの親戚から電話があったと言う。

NM氏が早速その内の1人に電話すると、ゲゲン円寂の報せだった。NM氏は、ゲゲンの円

---

<sup>2)</sup> 新疆ウイグル自治区克拉玛依市領内にある区で、ホボクサイル鎮の西南部に位置し、100キロメートル離れている。中国語では烏爾禾と呼ぶ。ウルフは本来ホボクサイルの領土であり、克拉玛依市周辺に油田が発見された後、克拉玛依の領域とされた。本来、ウルフにいたホボクサイル・モンゴルの子孫たちは依然としてウルフに生活している。

<sup>3)</sup> ホボクサイルにおける遊牧地域においては、高いところに登らないと、電波を捉えることができないためである。

寂を聞いたとき、頭の中が真っ白になって涙が自然に流れてきたと言う。その後、彼はちよつと気持ちを整理し、家へ戻り、妻に円寂の情報を伝えた。それから2人で相談し、ゲゲンと最後の謁見（遺体に対面）をすることを決めた。しかし、そのとき問題となるのは、妻と2人で町へ行くと、家畜の面倒を見る人がいなくなると言うことだった。そこで、彼は近くの家を訪ね、羊群と牛群を交代で放牧することを相談し、NM氏一家は先に行つて（10月19日）、相手の方は翌日に行くことにした（10月20日）。

NM氏の冬営地があるデルーン山脈から町のホボクサイル鎮までは100km以上離れている。デルーン山脈から国営牧場（Utubulux talvaa）までバイクで、国営牧場から町まではタクシーで、合わせて4時間ほどの行程だった。つまり夫婦は10日19日の朝に出発して昼頃に着いている。それから、NM氏一家は王旗寺の周辺に集まった人びとと共に、ゲゲンの遺体の到着を待った。ゲゲンの遺体は夕方頃に町に到着した。NM氏一家は最後の謁見を行い、ゲゲンの遺体に祈りをささげてから夜遅く冬営地へ帰った。

ホボクサイルの牧畜民の中には、NM氏一家と同様に家畜の放牧を交代でしながらゲゲンと最後の謁見を行なった人びとが多数おり、最後までいられるものは最後の日まで哀悼の儀礼に参加した。

ここでは、町に住む公務員であるAD氏とデルーン山脈に冬営地を持つ牧畜民であるNM氏の2人の事例を取り上げた。この2人の行動はホボクサイルにおける多くの人びとの行動を代表できるといえる。多くの人びとがゲゲンの円寂の知らせを最初聞いたときのことを語るとき、自身の悲しさを混ぜ合わせて述べている。こうした人びとの行為、語り、悲しさなどを見ると、シャリワン・ゲゲン14世の円寂が、現地のオイラド社会に重大な影響を与えたことが分かる。

### 5-2-3 ゲゲン火葬を巡る象徴解釈

ここでは、ゲゲンの遺体を火葬する過程について記述する。転生活仏の遺体を火葬する行為は一般の僧には担えず、修行を積んだ大ラマもしくは活仏のみができると言う。

ホボクサイルにはそうした者はシャリワン・ゲゲンのほかにいないため、青海のセルテク寺のミンジル・フトクト9世及びタール寺の3人の大ラマを緊急請来し、彼らに要請した。ホボクサイル各寺の僧は王旗寺に集まって彼らに協力した。

ゲゲンの遺体を火葬する行為は人びとに公開せず、王旗寺の庭において行われた。そのため、

今回の調査では火葬の詳細についてのデータを取得できなかった。しかし、当時協力者として動いた人の1人であるOC僧の協力により、火葬過程の概略を教えてもらった。火葬の過程は以下のようなものである。

- ① 火葬する日付、場所と時間を決める。
- ② 指定の場所で専門家が特殊な絵を描く<sup>4)</sup>。
- ③ 専門家が絵を描いた場所に専用の火葬場を造る。
- ④ 決まった時間の直前、造った火葬場に点火する。
- ⑤ 火葬する前にSabutuという専門の経典を読誦し、火葬の儀礼を行なう。
- ⑥ ゲゲンの遺体を仏教開祖の形で胡坐させて火葬を行なう。
- ⑦ 後に火葬した場所に霊塔を建て、ゲゲンの棺を置く。

以上の7つの過程を経て遺体の火葬が完了する。ところで、こうした火葬の途中と、その後が発生した不思議な現象が多くの人びとの注目を集めた。ここでは、そうした不思議な現象について紹介する。

### 1) 馬型雲の形成

ゲゲンの遺体を火葬する途中で、火葬により立ちのぼった煙は徐々に固まり、高い空で白い馬型の雲を形作ったと言う。こうした現象の真偽について判断するのは難しい。しかし、そうした語りが残っていることを見ると、少なくともその象徴的意味を推測できる。モンゴルは遊牧騎馬民族であり、昔から馬を大事にし、馬がモンゴルのシンボルとして考えられてきた。そういう意味では、ホボクサイルのオイラドはゲゲンを馬と関連づけ、自分たちの精神的シンボルであると言うことを改めて主張しているように見える。もっとも、シャリワン・ゲゲン14世は1942年の午年に生まれだったことから、こうした語りが容易に人びとに納得されたとも考えられる。

---

<sup>4)</sup> ゲゲン火葬の場所に関して誰が指示したかについては、今回の調査ではわからなかった。だが、シャリワン・ゲゲン13世の霊塔が王旗寺の庭に建てられていて、文化大革命のとき破壊されたことが現地の多くの年配者に記憶されている。その情報が庭を用いる1つの根拠になったのかもしれない。また、専門の絵に関してどのような絵が描かれたかは明らかにされていない。

## 2) 虹の形成

ゲゲンの遺体を火葬した直後、王旗寺からゲゲンのオールド (Ord) を結ぶように高い空で多色の虹がかかったと言う。この現象の真偽についても判断が難しいが、転生活仏が円寂すると、「空に虹がかかる」という現象は、歴史文献の中で度々見られる。清朝の時代、ダライ・ラマ 7 世が円寂したときの記録を見ると、「…… こうして、ダライ・ラマの法身は胡座の状態（作修持状）で 1 日置くと、夜に彼の左右鼻孔から赤や白色の菩提水が流れた。こうした様子（瑞相）からダライ・ラマの靈魂が既に法界へ登ったことが証明された。その後、人びとは翌明け方頃ポタラ宮の頂上に五色の（不思議な）虹を見た」と記した（蒲 2006）。このような記録を見ると、シャリワン・ゲゲン 14 世の円寂で虹が現れる現象が語られたのは不思議なものではないのかもしれない。

「虹の出現」は歴史にも記録された現象であるが、「馬型雲の出現」は記録がない。真偽はともかく、ここで強調しておくべきは、こうした不思議な現象が語られるほど、シャリワン・ゲゲンは最高の活仏として、現地のオイラドの心の中で深く信仰されていたということである。

### 5-2-4 転生に関する語り

ここで取り上げるのはゲゲン生前のある普通ではない言動に関するものである。まず、QY 氏との聞き取り調査により、整理した事例を取り上げる。QY 氏は王旗寺に調理師として勤めている。

今回の調査では、QY 氏にゲゲン円寂の一週間前（中国内地へ出張する直前のこと）の、ゲゲンとの会話内容を教えてもらった。QY 氏によると、「そのときゲゲンは調理室で調理していた私に任務を与え、10 月 19 日に帰ってくるので、そのときそれを視察しなさいといったと言った。それはすなわちこのような姿で会うこと（10 月 19 日にゲゲンの遺体がホボクサイルへ戻ったため）を指していた」と泣きながら話してくれた。

もう 1 つは、2014 年の夏の終り頃、シャリワン・ゲゲン 14 世がある若い夫婦の請来を受け、訪ねたときのことである。ゲゲンはその若い夫婦の家から帰るとき、脱いで置いたシャツとコートを忘れて行ってしまったと言う<sup>5)</sup>。後に夫婦 2 人はゲゲンのシャツとコートを持って謁見

---

<sup>5)</sup> 今後のシャリワン・ゲゲン 15 世の認定にあたっては、政府や宗教界の様々な勢力の利害に関わる可能性があるため、夫婦二人の実名を出すことは避けた。

したとき、ゲゲンは「その内の1点のみを受け取り、もう1つを夫婦2人に返して、来年に赤い顔で会いましょう」と言ったというのである<sup>6)</sup>。

2番目の事例でのゲゲンの言葉の意味は、ゲゲンの来世はこの夫婦の家に生まれることを暗示している可能性があると考え、大きな注目を集めた。チベット仏教界では、とくに転生活仏が円寂の直前に示す不思議な行為を通し、自分の円寂の時間やその転生である来世の行く先を暗示すると一般に考えられている。それについては、歴代ダライ・ラマ伝、歴代パンチェン・ラマ伝、歴代ジャンジャ・ホトクト伝 (Janjaa qudrtu) などに書かれている。このようなシャリワン・ゲゲン 14世の普通ではない行為もこの従来の伝統に沿って、発現しているように見える。それはシャリワン・ゲゲン 15世の認定にも重要な手がかりとなると考えられる。

### 5-3 シャリワン・ゲゲン 14世の転生を願う祈禱活動

ゲゲンの転生を願う祈禱を巡る活動については、転生を願う祈禱の契機、転生を願う祈禱を巡る巡礼と転生を願う祈禱を巡る戒律などの側面から見ていきたい。

#### 5-3-1 転生を願う祈禱の契機

ホボクサイルでは、シャリワン・ゲゲン 14世の円寂に対する哀悼活動が終わった後、しばらくして、転生を願う祈禱を巡る活動が始まった。その始まりは、シャリワン・ゲゲン 14世が生前最後に行った訓話に対する人びとの思い出であった。2014年9月、シャリワン・ゲゲン 14世はバヤン・オンドル (Bayan öndür) のオワー祭祀において生涯最後の訓話を行なった。現地の人びとの間ではシャリワン・ゲゲンのオワー祭祀や正月における様々な訓話を VIDEO、カメラや携帯電話などで撮影し、記録することが一般化している。DT氏はその内の1人である。

DT氏はホボクサイル鎮において個人の店を経営しており、年齢は30代半ばである。彼はここ数年、シャリワン・ゲゲンの様々な訓話を撮影し、DVDにまとめて販売するという形で、シャリワン・ゲゲンの思想を現地の人びとに伝えてきた。とくにDT氏のまとめたDVDはシャリワン・ゲゲン 14世に対する思い出の柱になったと言っても過言ではない<sup>7)</sup>。

---

<sup>6)</sup> 赤い顔とは、現地のモンゴル語で決まり文句である。面と向かって会うという特別な意味を持つ。

<sup>7)</sup> このDVDは2012年から2014年までのシャリワン・ゲゲン 14世の4回の訓話を収録している。本稿はその内、シャリワン・ゲゲン 14世の最後の訓話のみを取り上げる。その他の訓話に関してはまた別稿で検討することにする。



シャリワン・ゲゲン 14 世の生涯最後の訓話は、大きく 3 つの内容で構成されている。以下、シャリワン・ゲゲン 14 世の生涯最後の訓話を取り上げる。

#### 1) オトク化思想 (Otuk) への傾向をなくすべきだ。

我々がこのオワー祭祀を始めて 4 年目となる。しかし、ある人らはこの祭祀を利用して、オトク化思想<sup>8)</sup>を強めようとしている。我々はオトク化思想の影響に注意する必要がある。モンゴルの歴史において、大政権の崩壊は多くの場合オトク化思想に端を発する。例えば、モンゴル系民族の最後の遊牧王朝であるジュンガル帝国政権の崩壊の要因を見ても、まさにオトク化思想と関連する。ジュンガル帝国の隆盛期、その領土は、西はウラル山脈、北は北極海、東は万里の長城、南は青蔵高原までの広大な地域を支配していた。しかし、ジュンガル政権は内部のオトクとオトクとの政権争いで分裂し崩壊した。この歴史は今日の我々にとって極めて重要な教訓となると思われる。

現在のホボクサイルの 14 佐は、1770 年代に満州の侵略者 (清朝) がトルグド部の一部分をホボクサイルへ移住させ、トルグド北路盟を設立した時点で旧モンゴル社会のオトク制を基準として、14 佐に分けたことが始まりである。我々の多くは、イジル河周辺のバガ・ツォーフル (Bav čo-qr)<sup>9)</sup> という地域に遊牧していた人びとの子孫である。その中、六佐旗の大右翼佐と王旗の大右翼佐のみがハラ・ガザル (Qarvazr)<sup>10)</sup> という地域に遊牧していた人びとの子孫となる。つまり、ホボクサイルのトルグドの多くが従来から 1 人の首領の下にいたことは事実だ。

しかし、最近、タイジインキンはゲキレーキン・佐から、ナムダキンはシェムヌルから、それぞれに自立しようとしている。私 (シャリワン・ゲゲン 14 世) はそこの関係について説明したい。

まず、ナムダキンとシェベヌルとの関係を言うと、ダライ・ラマ 5 世の時代、イジル河畔に

---

<sup>8)</sup> オトクは旧モンゴル社会における行政単位の 1 つである。本稿でシャリワン・ゲゲン 14 世の指す「オトク化思想」とは、本来のオトク制度と似たような血縁関係を基盤とする単位によって内部分裂することを意味している。

<sup>9)</sup> バガ・ツォーフルとは、イジル河畔における旧トルグド汗国の地名であり、現在のロシア連邦カルムイク共和国ユスティンスキー・ライヨン (Yustinski · rayon) あたりの地域を指す。

<sup>10)</sup> ハラ・ガザルとは、イジル河畔における旧トルグド汗国の地名であり、現在のロシア連邦カルムイク共和国チェルノゼメルスキー・ライヨン (Chernozemelski · rayon) あたりの地域を指す。

おけるトルグド部の首領は、ソホル・サンダグ (Soqur sandy) という人をチベットへ派遣し、チベットから仏像や経典などを請来し、イジル河畔にチベット仏教寺を建てた。後にイジル河畔のトルグド部の多くは今日の新疆へ移住する (1771 年) と、バガ・ツォーフルの各オトクからナムダキンと言う家の下で人を集め、シェベヌル・佐を構成した。現在はナムダキンとシェベヌルはそれぞれに自立する必要がないし、私も認めない。

次に、タイジンキンとゲキレーキンとの関係を言うと、清朝時期にホボクサイルにおける 3 つの旗では王家の子孫が多くて、皆を官職に任命することが不可能となり、官職に任命されなかった王家の子孫が一般のタイジとされた。そして、これらタイジたちの経費をザサクの旗ゲキレーキン・佐から選ばれた十数戸が負担することになった。後にタイジらとタイジらの経費を負担する人たちが貧しくなり、ホボクサイル南部へ移住し、農業に従事し始めた。これらの人びとを一般にタイジンキン・佐と呼ぶ。しかし、タイジンキンは文化大革命までは、ゲキレーキン・佐に所属してきた。従って、現在タイジンキンとゲキレーキンはそれぞれ自立する必要はないし、私も認めない。

そのほか、ある人びとがホボクサイルに 16 佐があるはずだと議論していることを度々耳にする。このような見方を私は認めない。ホボクサイルは 14 佐を有するトルグド人の故郷と昔から知られてきたからである (シャリワン・ゲゲン 14 世が語った 14 佐については表 1 参照)。

## 2) イスラム系民族の「三股勢力」に影響されることに注意する必要がある。

従来、中国政府に「民族分裂勢力、宗教極端勢力、暴力恐怖勢力」と言うイスラム系民族の「三股勢力」と指定されている勢力が活動する中心地は南新疆とされてきた。最近「三股勢力」の影響は北新疆まで広がっており、今年アルタイ地区から 20 数人、タルバガタイ地区から 10 数人が「三股勢力」に参加したとされ、捕らえられた。そのため、皆に注意して欲しい。「三股勢力」の目的はイスラム民族の独立を図ることである。1860 年代から、新疆を中心としたイスラム系民族のチャルハ・トルキスタン (東トルキスタン) 独立運動は 4 回発生した。我々の時代に最も近いのは、1946 年前後にイリを中心として建立されたチャルハ・トルキスタン・イスラム・ジャムホルヤト政権である。現在は 5 回目の独立運動をしようとしている。今日の中国では、中国共産党政権の隆盛期であり、昔の弱体化された清朝末期と異なる状況にある。とにかく、我々は「三股勢力」に影響されずに距離を置き、自分たちの身を守ることが重要だ。

## 3) 飲酒による問題を制限する必要がある。

今年の夏、私はホボクサイルで過ごした。ホボクサイル・モンゴルの飲酒による問題は従来と比較すると減少する傾向にある。例えば、今年は飲酒運転により、死亡した人は2名で、負傷したのは6、7名である。この数字を従来と比較すれば極めて減っていることは確かである。しかし、飲酒運転による交通事故をなくすべきだ。飲酒運転により交通事故を起し、体に障害を受けたり、命を失ったりするのを見ると、我々は未だ愚かであるのがわかる。仏の教えによると、人間の全ての苦しみの根源は、「貪・瞋・癡（欲、怒り、愚かさ）」と言う三毒による。酒を飲むことは、人が酒を通して、自分の精神的な緊張を緩めようとする欲から始まっており、命を失うのはその愚かさによる。つまり、悪い行為による悪い結果であるとも言える。

また、今日のホボクサイルでは、大量の飲酒によって、体が麻痺してしまった人が何人もいる。この人たちの麻痺の多くは、長年結婚式などに参加して長期的に飲酒を続けた結果である。結婚式はモンゴルの伝統的文化であるが、結婚式に参加することで体に障害を受けたり、病気になる、命をなくしたりすることは決してモンゴルの伝統的文化に則った行為ではない。そのため、我々は結婚式の規模や支出などを制限しなければならない。多くの年長者によると、文化大革命以前の結婚式では大量に飲酒する習慣はなかったと言われていることから、それは文化大革命以後に形成された習慣にすぎない。現在のホボクサイルにおける結婚式は従来の伝統的な習慣を失っており、大量に飲酒することによって代わられている。我々は自民族文化の優れた点を発揚し、欠点を修正していかなければならない。とくにほか民族の文化を取捨選択しつつ受け入れることが重要である。

最後になるが、とくに飲酒問題についての私からの願いを祭祀に来られなかった親戚や友人に伝えてほしい。

では、皆様のこれからの健康を心よりお祈りします。また、来年の祭りに赤い顔で会いましょう！

ありがとうございます！

このようにシャリワン・ゲゲン 14 世は生涯最後の訓話において、オトク化思想の弊害、イスラム系民族の民族主義運動と距離をおくことと、飲酒の弊害など3つのポイントを語った。これらのポイントは彼が生涯をかけて主張してきた問題である。

とくに飲酒運転の撲滅と伝統的な結婚式における飲酒の制限と言うゲゲンの主張はポスト・ゲゲンの時代において、人びとの生活に大きな影響があった。前述のように「活仏が円寂すると、その来世の行く先は活仏の意志による」と言う考え方があることから、ゲゲンの靈魂を喜

ばせて、ホボクサイルへ戻るように祈禱しなければならない。それによって、ホボクサイルのオイラドの間で転生を願う祈禱を巡る動きが始まったのだ。つまり、DT氏のまとめたDVDが転生を願う祈禱を巡る活動の契機の1つとなったといえる。

### 5-3-2 転生を願う祈禱を巡る巡礼

転生を願う祈禱を巡る活動が活発化すると、人びとの間でチベット仏教聖地へ巡礼し、願うという動きが次第に浮上してきた。とくに非公式の場で、人びとの声を代表できるのは当然ながらホボクサイル社会において強い影響力をもつ盟旗役職者であった。こうしたシャリワン・ゲゲンの転生を願う祈禱を巡る巡礼について、当時巡礼に参加した1人である王旗大左翼佐のクンドを務めるBD氏は以下のように語る。

2014年12月13日、我々ホボクサイルの各旗のグゼディ、各佐のザンギヤクンド及び長老を含む60数人はウルムチのシャリワン・ゲゲン14世のオールドへ呼ばれ、ゲゲン未亡人のYY氏に招待された。

その直前、我々の中で話し合っ、3人のグゼディの指導の下で各佐から4人の代表を選び、合計70数人で仏教聖地へ巡礼し、シャリワン・ゲゲンの転生を願う祈禱をする巡礼に行こうとしていた。ついでに佐ごとに10,000元、合計140,000元を集め、我々の（巡礼者）費用を用意した。

それから、13日の夕方、我々20数人は6台の車で先にウルムチを出て聖地へ出発し、その夜吐魯番に一晩泊まり、14日は張掖に泊まって、15日に西寧に着き、一晩泊まった。その翌日、タール寺に行って、仏灯祭に参加していたとき、後からやって来た人びとと合流した。

17日にイケィ寺のBL僧（六佐旗イケィ寺の僧で、タール寺において学習していた）の案内で、皆で先代シャリワン・ゲゲンの座所であったセルクス寺に行き参拝し、そこのザンブ・ゲゲンに謁見し、ザンブ・ゲゲンに食事を招待された。その後、夜にかけてラブラン寺へ行った。

我々は18、19日の2日間、ボルタル出身のある僧の案内でラブラン寺において参拝した。その際、開祖殿（釋迦牟尼佛殿）の手前で記念写真を撮ってもらって、15世のシャリワン・ゲゲンの認定プロセスに証拠を残した。また、大経堂において転生を願う祈禱を行ない、1人ずつ1,200元を捧げた。

全ての用を済ませて、20日に皆で帰ってきた。

このようにホボクサイルの各旗のグゼディ及び各佐のザンギとクンドは、各佐の人びとから資金を集め、タール寺、セルクス寺とラブラン寺においてシャリワン・ゲゲンの転生を願う祈祷を巡る巡礼を行なった。

BD 氏の話では、触れられていないが、彼らはタール寺のヤンジャ・ゲゲン (Yanjaa gegen) とも謁見した。ヤンジャ・ゲゲン<sup>11)</sup> はシャリワン・ゲゲン 14 世の招待を何度も受け、新疆のオイラド社会を訪問したことがあり、当該社会とのつながりが深かった。そのため、彼らはヤンジャ・ゲゲンに謁見し、現地の人びとがシャリワン・ゲゲン 14 世を失ったことで、悲痛な気持ちに落ちている現状を伝え、これからシャリワン・ゲゲンの転生を願う祈祷で必要になることを尋ねた。それに対してヤンジャ・ゲゲンは、転生を願う祈祷で注意しなければならないことを指摘した。指摘の内容は以下である。

#### 1) 寺に対する要点

- a. 大蔵経典を読誦すること。
- b. 常に寺の浄化のための経典を読誦すること。
- c. ジンセルク (Jinserk) の経を読誦すること。
- d. 常に渡母の経を読誦すること。
- e. 常にゲゲンの霊祭を行なうこと。

#### 2) 信者に対する要点

- f. 家ごとに僧侶を招来し、金光明経 (Altngerel) を読誦してもらうこと。
- g. 常に真言 (Maani) を唱えること。
- h. 3 年間不飲酒の戒律を守ること。もし、引き続き禁酒ができればもっとよい。
- i. 正月は本来のモンゴルの伝統に従って過ごすこと。
- j. 信仰を強化すること。

彼らはこうしたヤンジャ・ゲゲンの指摘を、文章化して各寺の掲示板や町の中心部に貼ったり、WeChat グループに掲載したりして宣伝した。こうしたグゼディ、ザンギ、クンドらの宣伝

---

<sup>11)</sup> 中国青海省塔爾寺における土族出身の活仏で、中国語で楊嘉活仏と呼ぶ。今日のヤンジャ・ゲゲンはヤンジャ・ゲゲン 3 世であり、ホボクサイルの仏教界と、関係が深い活仏の 1 人である。

はホボクサイルの社会全体に影響を及ぼしていった。

### 5-3-3 転生を願う祈禱を巡る戒律

ヤンジャ・ゲゲンの指摘にもあるが、シャリワン・ゲゲン 14 世が生涯をかけて飲酒による弊害の撲滅をホボクサイルのオイラド社会に主張してきたことは言うまでもない。そこで、ホボクサイルのオイラドの間では、このゲゲンの主張を徹底的に実施することを通してゲゲンの聖なる霊魂を喜ばそうという努力を始めた。具体的には、オイラドの結婚式、正月と一般のパーティなどの場で飲酒の禁止を徹底し、酒の贈り物が禁止された。

ホボクサイルのオイラド社会において、贈り物や飲酒の際に主に用いてきたのは、現地の王府醸酒廠製の「王府老窖」と言うブランドの酒だった<sup>12)</sup>。だが、こうした「王府老窖」の売上を支えてきたホボクサイルのオイラドが禁酒を戒律とした影響を受け、王府醸酒廠が経営不振に陥ったと言う噂が広まった。それについて、次節に検討する。

## 5-4 シャリワン・ゲゲン 14 世の円寂とその余波

### 5-4-1 現地政府が主催した非公式会談

2015 年 2 月にホボクサイル現政府の代表、「長老」の代表、盟旗の代表と寺の代表という 4 者の非公式会談が行なわれた。政府側からは県政府常務委員・宣伝部長の DR 氏、副県長の MK 氏と民族宗教委員会主任の DG 氏という 3 人、「長老」側からは元県長の JV 氏 (1958～63 年)、元県長の OS 氏 (1991～96 年)、元基礎人民法院院長の AR 氏と有名な作家 BT 氏という 4 人、盟旗役職者からは王旗のグゼディである DB 氏、ザサク旗ジャラキン佐のザンギである NG 氏を含む 4 人、寺側からは 2 人の僧がそれぞれ出席したと言う。その時の会談内容について、参加者の 1 人であるジャラキン佐のザンギを務める NG 氏にインタビューを行なった。NG 氏は会談内容に関して以下のように語る。

まず、民族宗教委員会主任の DG 氏 (政府側) は、人びとを代表してシャリワン・ゲゲンの転生を願う祈禱を行なったことに感謝しています (盟旗役職者に対して)。しかし、人びとから勝手に金銭を集めたことに対して、生活に負担をかけていると言う苦言を度々耳にします。そのため、今回は寄付金の収集及びオワー祭祀の組織について相談したいです。また、ウイグル

---

<sup>12)</sup> ホボクサイルを代表する酒造の名家と言われており、その工場は塔城市にある。

を始めとするイスラム教徒の諸民族は近年宗教の名目で民族分裂主義的活動を頻繁に行なっているため、今の新疆の政治情勢がますます敏感になっていることを皆様に配慮してもらいたいです。今後、このような活動を行なう際、事前に我々の方と相談してくださいと言った。

すると常務委員の DR 氏（政府側）は、私は実名を言わないですが、最近、漢族の方々からは、「モンゴルの中で漢族の商店から買い物しないように宣伝しているから、我々の商売は悪化している」と県政府の方へ意見が反映されていると言った。

次に BT 氏（「長老」側）は、まず JV 老人の意見を聞いて見ようと言った。

JV 氏（「長老」側）は、私は年取っているし、あまり意見を整理できてないので、先に皆の意見を聞きたいですと言った。

すると OS 氏（「長老」側）は、あなたたちが様々な祭祀と言う名目で多額の寄付金を集めていること、人びとの日常生活に負担をかけていることは事実です。また、寄付金の記入や統計及び用途などが不透明で、人びとにちゃんとした報告もしていません。さらに、オワー祭祀によって人びとの日常生活に齎した良い効果も見当たらないです（略）と言った。

AR 氏（「長老」側）は、OS 氏の意見に賛成すると言った。

BT 氏（「長老」側）は、AR 氏（OS 氏は年配であるため）に対して、1つは、彼らは満洲人の支配（清朝）の時代には朝廷によって爵位が授けられ、ホボクサイルの人びとの日常生活の安定のため力を尽くしてきた。2つ目は今も人びとのため土地の神々と寺の法要を祭祀し、集まってきた寄付金を以て競馬の賞金、モンゴル相撲の大会の賞金と僧の謝礼金などに出してきたが、彼らには無駄に使えるような預金もなかったし、彼らを信じするべきだ。3つ目は、シャリワン・ゲゲン 14 世が円寂された後の例を見ると、彼らの貢献は政府の対応より遥かに上回っている。4つ目は、最近の我が佐のオワー祭祀には、私は毎年招待されて関わっているので、彼らは寄付金の統計や用途をちゃんと報告しているし、人びとは寄付金を自主的に捧げている。5つ目は、オワー祭祀を盟旗制度ではなく、村組織によって行なうとすれば、六佐旗のシャビナル佐とホシュド佐のオワー近くにはカザフの村が集中しているので、彼らにお願いするしかありません。彼らが我々のオワー祭祀をしてくれるのは恐らく無理だろう。6つ目は、MK 副県長に聞いて欲しいが、彼らの今のホボクサイル社会の安定、発展などに努めてきた貢献を考えれば、彼らを否定や監視するばかりではなく、国家公務員として扱い、報酬を支払うべきであろうと言った。

（NG 氏は）「この後、村組織によってオワー祭祀を行なうと言う話が次第に無くなりました」と言う。

今回の4者の非公式な会談の発端は、ホボクサイルのオイラド社会において実施したシャリワン・ゲゲンの転生を願う祈禱を巡る戒律によって、商売が悪化した現地の漢族系商人たちの不満によるものであった。政府側は、こうした漢族系商人たちの不満を招いた原因は、盟旗役職者の怪しい動きだと言う認識であったのである。そこで政府側は今回の会談を通して、ホボクサイルのオイラド社会において相当の影響がある「長老」たる元官僚たちを集め、彼らを仲介に入れ、盟旗役職者及び盟旗役職者と緊密な関係を持つ寺側の動きを柔軟にコントロールしようとした。だが、「長老」たちの間の意見対立によって最終目的に達することができなかったのである。

#### 5-4-2 宗教活動に対する管理強化

1980年代以降から、ホボクサイルにおけるオイラドの宗教復興を支えてきた盟旗役職者の動きに対して、現地政府は転生活仏シャリワン・ゲゲン14世の存在に配慮して、関与してこなかった。ところが、指導者のシャリワン・ゲゲン14世の円寂によって、盟旗役職者が主体的に行なった転生を願う祈禱を巡る活動が現地社会の経済に影響を及ぼすと、現地政府は彼らの動きをコントロールしようとし始めた。

会談の参加者の1人NG氏の話を見る限り、政府側は最終目的を達成できなかったようであるが、今回の会談の後、各佐のザンギとクンドを県民族委員会に登録し、寺に対する民族委員会の管理体制を強化することができた。

現地政府が民族委員会を通して、盟旗役職者に対する管理体制を強化したことによって、これまで盟旗制度に支えられてきた寺やオワー祭祀の活動に打撃を与えている。例えば、ザンギやクンドによる祭祀を組織するための募金活動の禁止、僧の移動の禁止、18歳以下の者に対するオワー祭祀や寺巡礼の禁止などが挙げられる。

しかし、盟旗役職者はこのような現地政府の管理・監視策の強化によって、その活動を中止したわけではなく、とくにオワー祭祀の事例で見たように、「同世代を基とする数十人が集まって祭祀に必要な資金を出すような体制」を新たに導入した。そして、これによって民族委員会から勝手に資金を集めていると糾弾される責任を巧みに逃れている。

このように、シャリワン・ゲゲン14世が円寂された後、現地の信者や寺院の「緩衝材」がなくなり、直接的に政府の圧力が加わるようになった。また、こうした宗教活動に対する現地政府の管理強化からは、シャリワン・ゲゲン14世が健在していたとき、いかに様々な巧みなボ



リテイクを行なってきたかが明らかになる。

## 第6章 考察と結論

### 6-1 考察Ⅰ——宗教復興の社会的背景

#### 6-1-1 辺境社会の地理的優位性

#### 6-1-2 軍政一体の統治論理からの影響

#### 6-1-3 多民族的社会における少数派集団の危機意識

#### 6-1-4 功德を積むという意識

### 6-2 考察Ⅱ——シャリワン・ゲゲン 14 世の役割

#### 6-2-1 信者に対する転生活仏という側面

#### 6-2-2 中央・地方政府に対する世俗的官僚という側面

#### 6-2-3 人的資源を動員する方途

#### 6-2-4 民族分裂主義と一線を画す宗教復興

#### 6-2-5 中国的なセキュラリズム・モデル（政教分離主義）

### 6-3 結論

## 第6章 考察と結論

本章では、まず、ホボクサイルにおけるオイラドの宗教復興の社会的背景及び、そうした宗教復興に見られる転生活仏の還俗化をめぐるポリティクスを考察し、さいごに結論をまとめ。

### 6-1 考察 I ——宗教復興の社会的背景

ホボクサイルのオイラド社会における宗教復興の社会的背景を、辺境社会の地理的優位性、北方遊牧社会旧来の統治論理からの影響、少数派集団の危機意識とチベット仏教徒の功德を積む意識という4つの側面から検討する。

#### 6-1-1 辺境社会の地理的優位性

これまでの一般的な理解として、中国における宗教は民主的改革や文化大革命の時期の禁止を経て、1970年代末期からの宗教政策の緩和につれて、徐々に復興したと考えられてきた〔足羽 2000、川口 2013〕。しかし、ホボクサイルでは文化大革命の混乱が1966年夏から1968年末まで続き、1969年になって社会秩序がある程度、安定したようである。現地の人びとは、中国の政治的な中心から遠く離れているというホボクサイルの地理的優位性を生かして、一部の寺の法要とオワー祭祀を既に1970年代頃には復活させていた。すなわち、一部の篤志家が密かに出資して一部の寺の祭祀を復活させ、また一部の長老たちが人びとを集めてオワー祭祀を復活させていたのである。

1970年代のこうした黎明期を基に、1980年代初期にはすべての寺とオワー祭祀が復活しており、ホボクサイルにおける宗教復興は中国のその他の地域より早かったことが伺われる。長老たちは、文化大革命によって批判され、宗教的政治的地位を失っていたシャリワン・ゲゲン14世をオワー祭祀などに請来し、人びとと合わせる場や機会を積極的に設け始めた。その後、1980年代に入り、シャリワン・ゲゲン14世の名誉が回復されるに至った。

#### 6-1-2 軍政一体の統治論理からの影響

北方遊牧民社会においては、十進法に基づく軍政一体制度が匈奴時代から形成されてきた統治論理であった。北方遊牧社会を由来とする軍政一体制度は、それを引き継いだ清朝が崩壊して100年以上が経過してもなお、その統治論理が人びとの生活に根強く浸透していたためか、今日に至っても社会の随所にその片鱗が見られる。

軍政一体制度の特徴は、土地ではなく人を単位として社会の把握・編成を行なう点にある。少なくとも 11、12 世紀のモンゴル高原では、氏族単位に基づいて祭祀が行われていたことが証明されている [ウラヂミルツォフ 1941]。今日のホボクサイルに見られる寺とオワー祭祀の多くは清朝の盟旗制度に対応して設立されたものであり、旗と佐の設置は地縁的關係を基盤としているものの、その統合論理は旧来の軍政一体制度と一致する。また、今日のホボクサイルでは、県、郷 (= 牧場、鎮)、村の現代的な行政体制が導入され、人びともそれに応じて再編されたが、それでも多くの人びとが旧来の旗、佐、十戸に基づいて個々の出自を認識し、結婚式を始めとする様々な人生儀礼における招待において、あるいは家畜の焼印の識別などにおいてそれらが未だ機能している。つまり、寺とオワー祭祀の復活を主とする宗教復興においても、旧軍政一体制度が部分的に流用されたのである。

### 6-1-3 多民族的社会における少数派集団の危機意識

1949 年に中国本土で社会主義政権が成立した後、1955 年 10 月に新疆ウイグル自治区が設立された。新疆地域はかつて、ウイグル、カザフを始めとするイスラーム教徒と、モンゴルを始めとする仏教徒を有する地域だった。民族の分布を見ると、南新疆はウイグルを、北新疆はカザフをそれぞれ中心としてきた。また、モンゴル系のオイラドは北新疆の一部と南新疆の一部に分布していた。そして、これらの民族が暮らす地域には明確な境界が見られた。

漢族が大量に新疆へ流入したのは、1949 年以降のことであった。中国政府は 1950 年代初期に、少数民族地域における社会主義建設および辺境防衛という名目で、主に新疆北中部に生産建設兵団を設立し、漢族を政策的に入植させた。またその当時、自発的に新疆へ流入した者も多かったという [新免 2003:479-523]。その後、1960 年前後の大躍進の失敗 (1959~61 年) や文化大革命 (1966~76 年) の混乱の時期及び、1978 年から実施された改革開放政策や 1998 年から実施された西部大開発政策などの影響で、漢族はさらに自発的に新疆へ流入した。

こうした経緯によって今日、漢族は新疆の主要な民族の 1 つとなった。中国政府は新疆ウイグル自治区設立の当初、現地の少数民族が集住する地域で、自治州、自治県レベルの区域自治政策を実施し、少数民族に一定の自治権を付与した。しかし一方で、実施された移民政策によって漢族の人口が増大し、漢族は少数派集団の自治州や自治県において多数派となり、自治権は名目だけのものとなってきた。各地域における漢族の影響力は政治、文化、教育、経済などの面で増々大きくなりつつある。

中国の政治体制の変容過程から分かるように、1950 年代中期から 1980 年代中期まで、農村

と遊牧地域において実施された集団化政策の影響はきわめて大きい。集団化政策は主に人民公社体制に現れる。人民公社体制は経済発展の側面から見れば、停滞あるいは衰退の時代であったかもしれないが、民族政策の側面から見れば、少数民族を中華人民共和国の国民とし、巧みに統合できた時代でもあったと言えよう。文化大革命の時代、少数民族の民族意識や出自意識は階級闘争の下に隠されてしまっていた。

ところが文化大革命後、中国政府は1978年から改革開放政策を実施し、経済発展を政策の柱に据えた。続いて、1982、83年から農村や遊牧地域で人民公社体制を廃止し、郷と村の体制を導入した。こうした農村地域における体制変化は単なる社会制度の変化に止まらず、人びとの社会や民族に対する意識をも変化させた [小林 1997: 562-633]。具体的には、農村では農耕地の請負制<sup>1)</sup>と、遊牧地域では牧地や家畜の「草畜双承包」制<sup>2)</sup>が導入された。それによって、人びとの間には動産や不動産の個人所有という意識が生まれた。さらに、社会生活の面でも、集団化時代に強調された階級闘争の意識が薄くなり、それまで封じられてきた民族意識が高揚する傾向が生じた。

このように、漢族の増加、社会体制の変更、経済発展などの社会状況の変化によって、今日の新疆では、かつてないほど物資の流通や人間の交流が盛んになり、新たな社会環境が生まれている。そうしたなか、漢族は国家の重要な民族であるため、次第に新疆社会の経済や政治における主導権を握り、少数民族の漢族への同化が急速に進められた。逆に、これによって少数民族が漢族との相違を認識し、自分たちの出自意識あるいは民族アイデンティティを主張する現象も現れてきた。ここ数十年間、新疆の民族問題として注目されてきたのはウイグル問題であり、とくに中国側では、彼らの民族主義の高揚を民族分裂主義や国家分裂主義と解釈される傾向が強い。

ウイグルなどのイスラーム教徒の諸民族と比較すると、ホボクサイル・オイラドの民族主義の高揚は暴力的ではないが、個々人が寺の法要やオワー祭祀などに寄付し、積極的に参加することを通して民族アイデンティティを涵養し強調していることが分かる。

#### 6-1-4 功德を積むという意識

---

<sup>1)</sup> 農家が政府と請負契約を結び、収穫の余剰分を自由に売却できる制度。中国で、人民公社による集団所有体制に代わって、1970年代末頃から導入された。

<sup>2)</sup> 牧民が政府と請負契約を結び、かつて国有の牧地と家畜をある程度私有化する制度である。しかし、牧地の使用権は最大50年に限られている。「草畜双承包」制は人民公社と国营牧場による集団所有体制に代わって、1980年代初期から導入された。

個々人が寺の法要やオワー祭祀などに寄付や出資をしたり、積極的に参加する行為は、民族アイデンティティの主張に留まらず、チベット仏教徒特有の功德を積むという基本概念にも関連するものであろう。

ここでいう功德とは、仏教の一般的思想である因果応報論を基盤とする。因果応報論では、一般に人びとが生前に行なった善悪の行為が、輪廻に呼応した結果をもたらすとされる。つまり、良い行為が良い結果をもたらし、悪い行為が悪い結果をもたらすということである。こうした因果応報論を基盤とする仏教思想は仏教徒の日常生活の隅々にまで浸透し、人びとの行動、世界観などに反映されている。

ホボクサイルにおけるオイラド社会で人びとが一般に行なってきた功德と言えば、土地の神々を祭祀するオワー祭祀と寺の法要に参拝し、寄付や出資することが代表的である。例えば、ホボクサイルの人びとは自分自身や家族に不幸が起きたり、家畜や財産を危うくする災害などに見舞われたりすると、その原因を自分自身や家族が以前に行なった行為に求めることが多い。そこで、そうした不幸を追い払うために、シャリワン・ゲゲンや寺の僧を自宅へ請来して招福儀礼を行なうことが多く見られる。不幸や災害をその都度避け、子供や子孫の幸福を願い、将来への不安をなくすために寺の法要やオワー祭祀に参拝し、寄付する必要があるのである。このように、ホボクサイルにおける個々人は仏教の因果応報論により、将来の幸福への報いとして功德を積むという行為が、宗教的活動に多くの人びとが動員させてきた1つの要因となっていると推定される。

以上は、ホボクサイルにおけるオイラドの宗教復興を支えた社会的背景であるが、こうした当該地域における宗教復興に転生活仏シャリワン・ゲゲン14世は如何に関与してきたのか。彼の還俗化をめぐるポリティクスに関して考察してみよう。

## 6-2 考察Ⅱ——シャリワン・ゲゲン14世の役割

ホボクサイルにおける宗教復興の各段階で、最も重要な役割を果たしたのは転生活仏シャリワン・ゲゲン14世である。以下、彼の重要性を信者に対する転生活仏という側面、中央や地方政府に対する世俗的官僚という側面、人的資源を動員する仕方、民族分裂主義と一線を画す宗教復興という側面から見てみたい。

### 6-2-1 信者に対する転生活仏という側面

文化大革命の時期に失脚していたシャリワン・ゲゲン14世は、1970年代後半からホボクサ

イルの民間における長老たちに請来されてオワー祭祀などに参加し、信者と会えるようになった。1980年代以降は、その名誉が正式に回復され、1983年に新設された新疆仏教協会の副会長、1988年には会長に任命された。また、1984年のパンチェン・ラマ10世のホボクサイル訪問を通して、地方政府の信頼と民間における信仰を次第に高めていったのである。

これまで各章で取り上げた2000年代以降のシャリワン・ゲゲン14世に関する事例を見ると、彼はオワー祭祀や正月などにおいて訓話し、信者の病気や災害に対して招福儀礼を行なってきたことが見てとれる。また、各寺において転生活仏として崇拜され、とくに各寺の社会的、経済的基盤が再構築される過程に欠かせない役割を果たしていたことが明らかになった。さらに、個々人は自宅の重要な位置に歴代シャリワン・ゲゲンの写真や画などを配置し、仏として崇拜しており、シャリワン・ゲゲンに対する精神的な依存が非常に強いのである。

### 6-2-2 中央・地方政府に対する世俗的官僚という側面

中国政府は、信者の精神世界で転生活仏が高い地位を占める現実を無視できなかったことから、転生活仏らに大きな信頼を置き、彼を世俗的官僚として国家公認の官職に積極的に任命した。中国政府の狙いは、転生活仏を通してチベット仏教徒に対する管理を強化し、彼ら個人をコントロールしようというものであった。

転生活仏の具体的な役職を見ると、ダライ・ラマ14世とパンチェン・ラマ10世を除けば、殆どが中央や地方の政治協商会議の議員や委員に任命されている。この役職はあまり実権がないものの、彼らは定期的に中央や地方レベルの様々な会議などに参加することで、国家上層部から地方の政府関係者まで自由に接触し交流することが可能となり、それなりの情報を得ることができた。加えて、彼らは中央の政治協商会議の議員や委員という立場を生かして、地方政府からのコントロールをある程度回避することも可能となった。

シャリワン・ゲゲン14世の事例に戻ると、2014年4月に習近平国家主席は新疆訪問の際、チベット仏教界やモンゴル族の代表としてシャリワン・ゲゲン14世と会見した。新疆ウイグル自治区主催のシャリワン・ゲゲン14世の追悼式からも、中央や自治区政府の彼に対する信頼や期待が垣間見られる。一方で、シャリワン・ゲゲン14世の円寂後、ホボクサイル政府が彼の主導の下で復興してきた宗教活動に対する管理を強化したことからは、逆にシャリワン・ゲゲン14世が健在のときにはそれができなかったことを物語る。これに関連して、シャリワン・ゲゲン14世と佐の代表との間で行なった2つの手紙のやり取りを見ておこう。

写真 6-1 は、チャグドルがシャリワン・ゲゲンに送った上告文で、その内容は以下である。

14世のフドグト・ゲゲンに上告いたします：

祖先のときから伝承されてきた貴重な文化遺産である『ジャンガル』のメロディーを世界に再び発信するため、先頭佐の守護神であり、14の佐が敬意を払い、祭祀するバヤン・オンドルのオワーの左右両側に、ジャンガルチの旗章を建築することを許可するようお願い申し上げます。

上告者	先頭佐一同
執筆者	チャグドル (Caydr)
デザイナー	チブザー (Civzai)
許可	シャリワン・ゲゲン

2007、5、20.

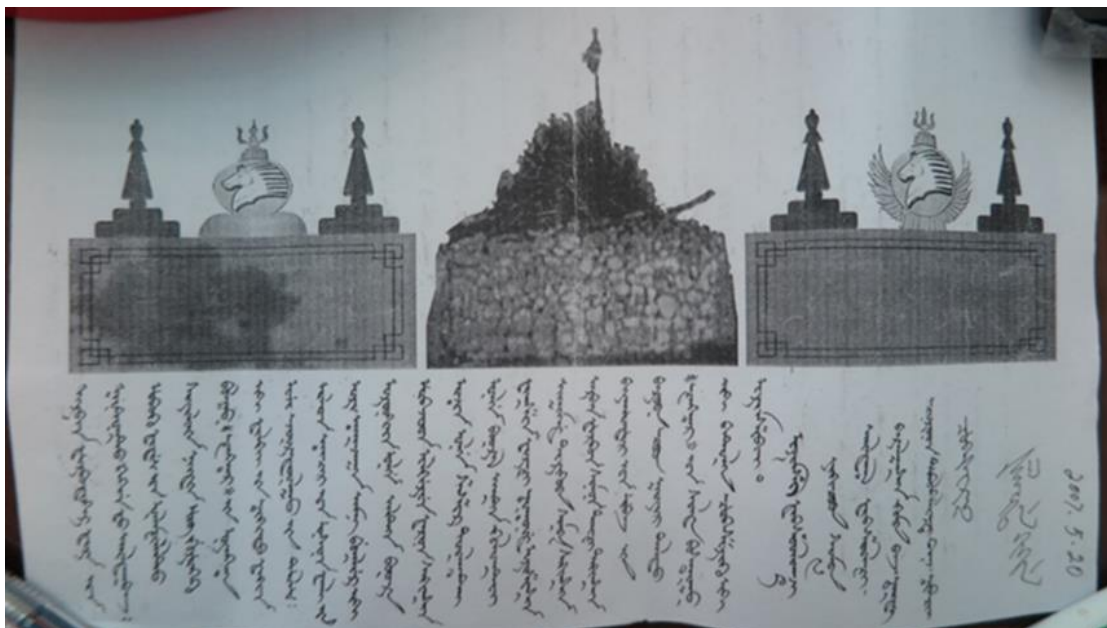


写真 6-1 チャグドルが2007年にシャリワン・ゲゲン14世に送った上告文

また、写真 6-2 に示す、チウザーがシャリワン・ゲゲン14世に2010年に送った上告文は以下の通りである。



上告文

14世のフドグト・ゲゲンに上告いたします：

オワー祭祀はモンゴル人の昔（祖先のとき）から伝承してきた伝統文化であります。それは、我々の自然環境を保護し、土地を管理してきた1つの遊牧文明の哲学でもあります。

こうした遊牧文明の哲学を発展させ、見守ってきた14世のフドグト・ゲゲンに感謝を申し上げます、我が先頭佐のオワーにおいて、ゲゲンのご名義で1つの仏塔を建築したいとお願い申し上げます。

上告者 先頭佐

執筆者 チウザー (Civzai)

その他の関与者

ベレグタイ (Belegtai)、イデムジャウ (Idemja)

チャグドル (Cavdr) など

ジャウ (Jav) 書記の意見をいただいた

成功したら良い業績である。

シャリワン

2010、8、25。

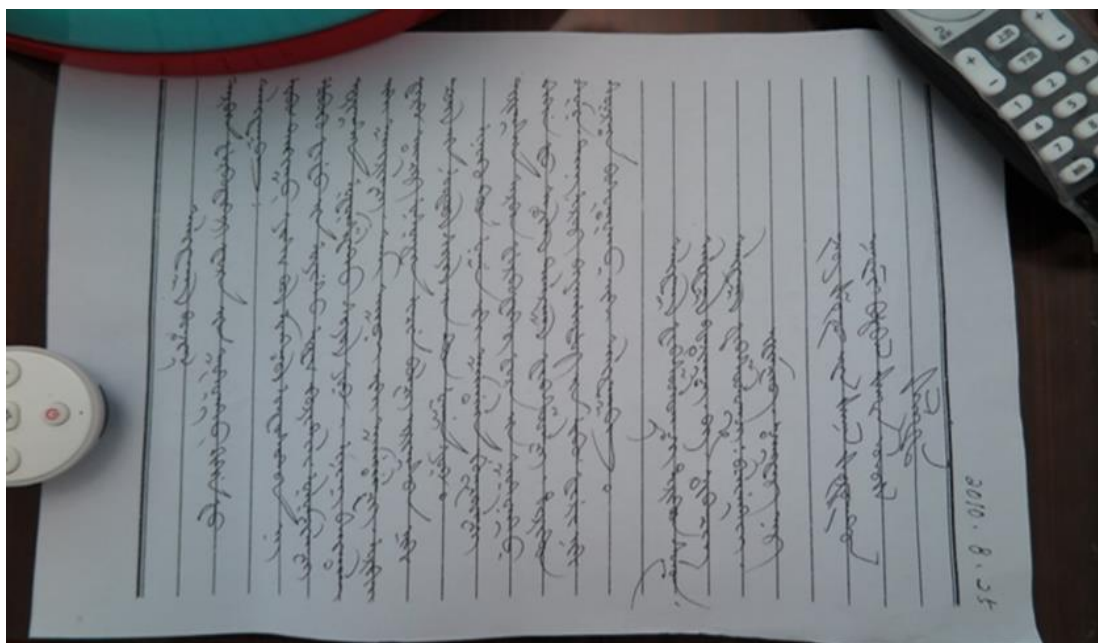


図 6-2 チウザーが2010年にシャリワン・ゲゲン14世に送った上告文

これらの手紙は、王旗大左翼佐の代表が、2007年と2010年にシャリワン・ゲゲン14世に送

った上告文であり、いずれもシャリワン・ゲゲン 14 世から赤文字の許可が寄せられている。前者（写真 6-1）は大左翼佐のオワーの両側に、当佐出身の有名なジャンガルチの旗章を構築することを求める内容である。ジャンガルチとは、オイラド独自の英雄叙事史である『ジャンガル』を唱える人を意味する。ジューナ（Juuna）氏とアリンペル（Arinpil）氏はホボクサイルを代表する有名なジャンガルチであり、彼らの知名度を以てホボクサイルは「ジャンガルの故郷」と知られている。建設にあたっては、その資金をジューナ氏の子孫とアリンペル僧の孫たちが出資したという。

後者の手紙（写真 6-2）は、大左翼佐のオワーの周囲にシャリワン・ゲゲンの名義で仏塔を構築することを求めたものである。シャリワン・ゲゲン 14 世は、当時 84 歳であったホボクサイルの長老たる元県長と党書記を勤めていたジャウ（Jav）氏の意見を伺ったうえで許可したが、自分の名義で名付けることを認めず、王旗寺の ZG 僧に仏塔の名を占ってもらうようにすすめた。ZG 僧は仏塔をナムジルチョロデン（NamjilČordin）と名付け、青海のタール寺の AK 僧を呼んで建立してもらった。仏塔建設のための 60,000 元は大左翼佐の人びとが負担した。

この 2 つの手紙の文体と様式からは、2000 年代になってシャリワン・ゲゲン 14 世と佐の代表との間で形成された成熟した信頼関係を確認することができる。そのうえ、旗や佐の代表がこうしたオワー周囲に記念碑を建設する際、政府機関と交渉するのではなく、シャリワン・ゲゲン 14 世に上告していた事実からは、シャリワン・ゲゲン 14 世の裁量権がかなり高かったことが見てとれる。

### 6-2-3 人的資源を動員する方途

ホボクサイルにおけるオイラドの寺再建と宗教活動の再展開及び、オワー祭祀の再展開を主とする宗教復興において、多くの人びとが動員され得たのは、宗教復興の社会的背景として 6-1 で取り上げた 4 つの要因が挙げられる。これらに加えて、6-2-1 と 6-2-2 で示した、シャリワン・ゲゲン 14 世が信者の精神世界に占める転生活仏としての影響力及び、シャリワン・ゲゲン 14 世が地方政府に対して世俗的官僚という立場を生かすことができたことも重要であった。

このほかにも、シャリワン・ゲゲン 14 世は世俗的な問題に解決の糸口を与えるという方法で、人的資源を動員してきた。その一つは、ホボクサイルにおける第 3 の人口規模を持つと同時に、イリ・カザフ自治州の主要な民族であるカザフ族との土地争いなどを強調しながら、ホボクサイルのオイラドの団結を呼びかけたことである。第二には、四オイラドが内紛によって政権が崩壊した歴史的な教訓を例として、ホボクサイルのオイラドの団結を呼びかけたことで

ある。要するに、シャリワン・ゲゲンは宗教的指導者としてのみならず、オイラドを統合するシンボルとして自らの言動を律してきたといえる。

#### 6-2-4 民族分裂主義と一線を画す宗教復興

第2章では、転生活仏シャリワン・ゲゲン存立をめぐるポリティクスを考察した。そこでは、中国の社会主義的社会に置かれた転生活仏シャリワン・ゲゲンが、仏教の中心地である寺においてその宗教的権威を確立したうえで、災いや病気など対個人のマイナスの場面で聖性を発揮し、他方でオワー祭祀など対社会のプラスの場面では俗性を活用するという、転生活仏の存立をめぐるポリティクスの一面を解明した。だが、転生活仏シャリワン・ゲゲン14世の訓話を含む言動に見られるポリティクスはこれだけに留まらない。

第5章で取りあげたシャリワン・ゲゲン14世の生涯最後の訓話を見れば、彼は中央や新疆政府主催の会議に参加することで、政府の民族政策などを十分理解し、民族政策の方針に関する情報を公的文書の発令より早く民間に伝達していたことが分かる。とくに、シャリワン・ゲゲン14世のこうした言動は、政治的な動きに敏感な地域である新疆において、彼の指導下に展開されている宗教活動が民族分裂主義と一線を画していることを地方政府や周辺の人びとに発信することができた。そのうえ、シャリワン・ゲゲン14世自身が対政府との関係で「緩衝材」的な役割を果たしつつ、あるべき宗教復興運動の規模と性質をしっかりコントロールすることにも繋がったといえる。

#### 6-2-5 中国的なセキュラリズム・モデル（政教分離主義）

さいごに、社会主義的中国的なセキュラリズム・モデルの一側面を整理しておきたい。中国は無神論を唱える社会主義国家であり、一見すると完全な世俗国家のように映る。だが、憲法において国民の信仰の自由を保障し、5つの宗教に限定して正式な宗教として公認したうえで、それらの宗教に対して宗教政策による規制と法制化をすすめた。また、中国政府は宗教指導者を還俗化させ、国家の統一と経済発展に貢献できる範囲内で宗教活動を公的に認めている。つまり、中国的なセキュラリズム・モデルは国家が複数（5つに限られ、平等性は担保されていないが）の宗教に対して常に中立性を保持する現実的側面をさらに一步踏み出して、公認の宗教を国家が政治的に利用するというものであるといえる。

### 6-3 結論

最後に、本論の結論をまとめてみたい。各章によって得られた知見を基に、以下の3点を解明した。

第1には、ローカル社会の宗教指導者が、当該社会における旧社会制度を部分的に流用する形で宗教復興を組織したことが明らかになった。1980年代以降の寺の再建の各段階及び宗教活動の再展開においては、寺の施主である旗末裔が個人（一家）、親族、十戸、佐、旗などの様々な単位で連携しながら寄付や出資をし、また集团的巡礼を行ない、寺を資金的、社会組織的に支えた。一方で、オワー及びオワー祭祀は、1970、80年代に復活した、ないしは増設されたものが24に達した。その内、盟旗制度によって運営されているのは19のオワー祭祀であり、寄付金や出資者を始めとする資金調達面で一定程度自立している。そのうえ、寺とオワー祭祀はそれぞれ自立した組織を持つと同時に、相互依存の関係を持っている。こうした寺とオワー祭祀の基本的組織を見ると、最上位に盟、その下に旗、最下位に佐という三段階の階層体制から構成され、盟のレベルの責任者はシャリワン・ゲゲン14世で、旗のレベルでグゼティが、佐のレベルでザンギとクンドがそれぞれ置かれている。ただし、盟旗制度による組織は、現地政府に公認されておらず、民間組織の性質を持つものであり、各レベルの責任者の義務も祭祀の担当に限られている。

第2には、ローカル社会の宗教指導者が国家政府に起用されることによって俗性を獲得し、それが当該社会における聖性と組み合わせられて、ローカル社会の宗教復興を率いていることが解明された。すなわち、シャリワン・ゲゲン14世は、1980年代から世俗的な官職に任命された後、中央政府の期待に応じてオイラドが民族分裂主義から一線を画するように、うまく導いてきた。その際、時には転生活仏として聖性を発揮したり、時には官僚として俗性を演技したりするなど立場を使い分けて、自身の存立の基盤を固めたと同時に、その多様な言動によってオイラドを統合し、信者を動員することに成功した。

第3には、無神論を唱える社会主義的中国は、それにも関わらず憲法において国民の信仰の自由を保障したうえ、5つの宗教を正式な宗教として公認し、それらの宗教に対して宗教政策による規制と法制化をすすめた。また、中国政府は宗教指導者を還俗化させ、国家の統一と経済発展に貢献できる範囲内での宗教活動を公的に認めた。中国的なセキュラリズム・モデルは、国家と宗教を厳格に分離（ないし禁止）する原則を採用せず、限られた正式な宗教に対する中立をも踏み出して、公認の宗教を国家が政治的に利用するというものとして提示できる。

## 謝辞

本論文のともとなったフィールドワーク調査は、『公益財団法人りそなアジア・オセアニア財団』(2015年4～2017年3月)、『公益財団法人三島海雲記念財団』(2015年7月～2016年6月)、『日本学術振興会』「特別研究員奨励金」(2017年4月～2019年3月)の研究助成および、『総研大』「地域文化学専攻・比較文化学専攻 学生派遣事業」(2014年4月～2019年3月 計5回)の資金援助によって実施できたものである。ここで深く感謝の意を表す。

2014年4月に総合研究大学院大学に入学して以来、先生方の仕事移動により、指導教員の入れ替わりがあり、小長谷有紀先生(最初の受入教員)、佐々木史郎先生(主指導教員:2014年4月～2016年3月)、南真木人先生(副指導教員:2014年4月～2016年3月、主指導教員:2016年4月～2019年3月)と新免光比呂先生(副指導教員:2016年4月～2019年3月)からの丁寧なご指導をいただいた。また、「大学院論文ゼミ」において、諸先生および同窓の方々より多くの有益なコメントをいただいた。本審査では、小長谷有紀先生、佐々木史郎先生、南真木人先生、韓敏先生、島村一平先生(滋賀県立大学)より建設的なご指導をいただいた。併せてお礼を申し上げる。

最後に、これまでのフィールドワーク調査において協力してくださったホボクサイル王旗寺とカルムイク開祖金寺の方々に感謝の意を表す。

## 【参考文献】

アルプタン・ダゴラ

- 2010 「内モンゴルにおけるモンゴル族の伝統的オボー祭祀の研究——ウランチャヴ地方の旗・オボー祭祀の復活と変容」『人間文化研究科年報』26: 53-66。  
2012 「祭祀オボーと標オボー」『人間文化研究科年報』27: 39-51。

青木保

- 1984 『儀礼の象徴性』岩波書店。

青木雅浩

- 2011 『モンゴル近現代史研究—1921-1924年：外モンゴルとソヴィエト, コミンテルン』早稲田大学出版部。

足羽與志子

- 2000 「中国南部における仏教復興の動態—国家・社会・トランスナショナリズム」菱田雅晴編『社会：国家との共棲関係』（現代中国の構造変動5）、pp.239-374、東京大学出版会。

アジャ・ロサン・トゥプテン

- 2017 『アジャ・リンポチェ回想録—モンゴル人チベット仏教指導者による中国支配下四十八年の記録』（馬場裕之訳）集広舎。

馬大正、成崇徳（編）

- 2006 『衛拉特蒙古史綱』新疆人民出版社（簡体中国文）。

Badai, Q., Altanoril and Erdeni（巴岱、金峰、額爾徳尼）（注釈）

- 1985 『オイラド歴史文献』内蒙古文化出版社（伝統モンゴル文）。

Batubayar, B.（巴圖巴雅爾）

- 2011 「シャリワン・ゲゲンの転生システムの構成について」烏・葉爾達、巴圖巴雅爾編『和布克賽爾蒙古族歴史文化の研究』159-169、新疆人民出版社（伝統モンゴル文）。

Batubayar, B.（巴圖巴雅爾）（編）

- 2014 『檔案與衛拉特歴史研究（一）』内蒙古人民出版社。

Batunasun, J.（巴圖那生）

- 2014 『和布克賽爾佛教寺廟歴史概述』新疆教育出版社（トド・モンゴル文）。

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: 95-119。

Bergmann, B.F.B.

- 1966 *Nomadische Streifereien unter den Kalimken in den Jahren 1802 and 1803*, Riga, (Reprinted).

別所裕介

- 2004 「チベットの山神崇拝と村落社会—アムド地方の農業集落における一事例」『アジア社会文化研究』5: 124-145。  
2007 「現代チベットの聖地巡礼から見る宗教復興—改革開放期の仏教伝統と民衆儀礼」『国際協力研究誌』13(1): 165-186。  
2017 「聖地を切り売りする人々—現代チベットの経済開発と民衆的信仰空間の特性」『宗教研究』91(2): 385-412。

才吾加甫

- 2014 『新疆蒙古藏伝佛教寺廟』新疆人民出版社（簡体中国文）。
- チンゲル（青格勒）
- 2011 「四オイラド史の成立」吉田順一（監修）『モンゴル史研究—現状と展望』明石書店。
- チャスチャガン（查斯查干）
- 2016 「20世紀におけるオイラド・モンゴルの移住—「ガンスン」の事例に関する予備的考察」『総研大文化科学研究』12: 103-116。
- 趙芙蓉
- 2018 「活仏の素顔に会おう旅—内モンゴルの化身ラマ」『季刊民族学』42(2): 31-42。
- ダライ・ラマ 14世テンジン・ギャツォ
- 2000 『ダライ・ラマ智慧と慈悲』（マリア・リンチェン訳）春秋社。
- Dosan,J and D,Öniir.（加・道山、謝・吾諾爾）
- 2013 『扎雅班第達與彼の砂比納爾』新疆人民出版社（伝統モンゴル文）。
- 江上波夫
- 1951 『世界歴史事典』（第5巻）平凡社。
- 江英居
- 1987 『中国憲法』大学書林。
- Erdei.U（額爾岱／烏・葉爾達）
- 1995 「いわゆる「四部オイラト」とオイラトの初期連盟[タイトルは蒙古語]」『国立民族学博物館調査報告』3: 9-23。
- 2004 『越洲東帰の土爾扈特』新疆人民出版社（伝統モンゴル文）。
- Erdemtu.M（葉爾達）
- 2011 『拉布占巴咱雅班第達那木海扎木蘇研究』内蒙古人民出版社（伝統モンゴル文）。
- 2016 『伊犁河域額魯特人托忒文文献薈萃』（全6冊）中国社会科学出版社（トド・モンゴル文）。
- 藤井麻湖
- 2001 『伝承の喪失と構造分析の行方—モンゴル英雄叙事詩の隠された主人公』日本エディタースクール出版社。
- 2003 『モンゴル英雄叙事詩の構造研究』風響社。
- 2017 「内蒙古自治区（南モンゴル）におけるオボの資源化—加速する観光化の動きの中における反／非観光化の動き」『国立民族学博物館調査報告』142:195-217。
- 藤本透子
- 2011 『よみがえる死者儀礼—現代カザフのイスラーム復興』風響社。
- Gellner,D.N.and S,L.Hausner
- 2016 Religion and Identities in post-panchayat Nepal in Gellner,D.N.,S,L.Hausner and C,Letizia(eds.) *Religion, Secularism, and Ethnicity in Contemporary Nepal* pp.1-32, Oxford University Press.
- yomjav,M.（敏・光布加甫）
- 2004 『八山之郷—和布克賽爾』内蒙古少年出版社。
- 後藤富男
- 1956 「モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能」『文化人類学』20(1,2): 47-71。
- ハグワテムチグ ジャダムビーン
- 2018 「ジェプツンダンバ9世か、 Gandan 寺僧院長か?—モンゴル仏教の最高指導者をめぐる相克」

- 『季刊民族学』（満永葉子訳）42(2): 45-56。
- 萩原守  
2001 「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、647-647。
- 萩原淳平  
1980 『明代蒙古史研究』 同朋舎出版。
- 橋本光寶  
1942 『蒙古の喇嘛教』 仏教公論社。
- 羽田明  
1954 「ジュンガル王国とブハーラ人」『東洋史研究』 12(6): 513-532。  
1955 「厄魯特考」『東方学』 10: 120-129。  
1971 「再び厄魯特について—ジュンガル王国勃興史の一側面」『史林』 54(4): 36-57。
- 本田実信  
1991 『モンゴル時代史研究』 東京大学出版会。
- 石濱裕美子  
2008 「観音の化身・ダライラマ」『大法輪』 75(7): 40-45。  
2011 『清朝とチベット仏教—菩薩王となった乾隆帝』 早稲田大学出版部。  
2015 「ジェブツンダンパ 8 世の王権像について—ダライラマとの比較から」『史滴』 37: 106-82。  
2016 『ダライ・ラマと転生—チベットの「生まれ変わり」の謎を解く』 扶桑社。
- 嘉木楊凱朝  
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。  
2004 『モンゴル仏教の研究』 法蔵館。
- 札奇斯欽  
1987 『蒙古文化與社会』 臺灣商務印書館（繁体中国文）。
- カーレル, ドベラーレ  
1992 『宗教のダイナミックス—世俗化の宗教社会学』（ヤン・スィングドー、石井研士訳）ヨルダン社。
- 片岡一忠  
1983 「清末新疆省官員考」『大阪教育大学紀要 II、社会科学・生活科学』 31(2/3): 117-138。
- 川口幸大  
2013 『東南中国における伝統のポリティクス—珠江デルタ村落社会の死者儀礼・神紙祭祀・宗族組織』 風響社。  
1991 『清朝新疆統治研究』 雄山閣出版。
- キース, トマス  
1993 『宗教と魔術の衰退』（荒木正純訳）法政大学出版局。
- 小林弘二  
1997 『二十世紀の農民革命と共産主義運動』 勁草書房。
- 国家宗教事務局政策法規司（編）  
2000 『全国宗教行政法規規章彙編』 宗教文化出版社。  
2000 『中国宗教法規政策読本』 宗教文化出版社。



- 黄強、色音  
2002 『薩滿教図説』民族出版社。
- 高魁武、崔锐鋒（編）  
2007 『和分克賽爾蒙古自治県誌』（Subud,B.,G.Batujiryal and J.Dorji、巴・蘇布図、郭・巴図吉爾格勒、加・道爾吉(訳) 新疆人民出版社（伝統モンゴル文）。
- 小口偉一、堀一郎監（修）  
1973 『宗教学辞典』東京大学出版会。
- 小松久男、荒川正晴、岡洋樹（編）  
2018 『中央ユーラシア史研究入門』山川出版社。
- 小長谷有紀  
2004 『遊牧民のくらし』千里文化財団。
- 小長谷有紀、斯琴（編）  
2013 『モンゴル口頭伝承の一資料—モンゴル国ホブド県トルグードのノースタイ氏の語り』（国立民族学博物館調査報告 114）、国立民族学博物館。
- 小長谷有紀、川口幸大、長沼さやか（編）  
2010 『中国における社会主義的近代化—宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版。
- 小長谷有紀、後藤正憲（編）  
2011 『社会主義的近代化の経験—幸せの実現と疎外』明石書店。
- 小西賢吾  
2015 『四川チベットの宗教と地域社会—宗教復興後を生きぬくボン教徒の人類学的研究』風響社。
- 小杉泰（編）  
2001 『イスラームに何がおきているか—現代世界とイスラーム復興』（増補版）平凡社。
- Lijai,G. (格・李傑)  
2008 『喀喇砂爾蒙古族社会制度與行政制度之研究』新疆人民出版社。
- 松川節  
2018 「モンゴルにおける化身ラマの歴史—ジェブツンダンバ・ホトクトを中心として」『季刊民族学』42 (2) :21-30。
- 宮脇淳子  
1993 「ジェブツンダンバ1世伝説の成立—17世紀ハルハ・モンゴルの清朝帰属に関連して」『東洋学報』74(3,4): 383-415。  
1994 『最後の遊牧帝国—ジューンガル部の興亡』講談社。
- Načaydorji,Š. (Нацагдорж.Ш)  
1972 『ソム、ハムジラガ、シャビ・アルド』社会科学アカデミー（キルリ・モンゴル文）。
- Nadai,D. (道・乃岱)  
2000 『土爾扈特源流』新疆人民出版社。
- 長尾雅人  
1987 『蒙古ラマ廟記』中央公論社。  
1992 『蒙古学問時』中央公論社。
- Nanzatov,B.Z. (Наньзатов.Б.З)  
2014 The Oirats of Kyrgyzstan : Social, Cultural, and Identity Practices of the Sartkalmaks : *Senri Ethnological*

*Studies* 86: 155-166.

Namsarai (那木蘇拉)

1993 『四衛拉特史』 内蒙古人民出版社 (伝統モンゴル文)。

Namjil.T (那木吉拉)

2010 『衛拉特蒙古民俗文化』 (全4巻) 新疆人民出版社 (伝統モンゴル文)。

ナムジャウ (那木加甫)

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。

2016 「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。

2017 「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」『総研大文化科学研究』 13: 195-209。

奈良雅史

2016 『現代中国の「イスラーム運動」—生きにくさを生きる回族の民族誌』 風響社。

Naranbirige (ナランビリグ)

2007 「モンゴル族のオボー信仰—オボーの基本的種類について」『歴史民俗資料科学研究』 12: 251-275。

日本経済新聞社 (編)

1992 『宗教から読む国際政治』 日本経済新聞社。

野田仁

2005 「露清の狭間のカザフ・ハーン国スルタンと清朝の関係を中心に」『東洋学報』 87(2): 260-230。

岡田英弘

1974 「ドルベン・オイラトの起源」『史学雑誌』 83(6): 1-43。

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。

2007 『清代モンゴル盟旗制度の研究』 東方書店。

小沼孝博

2014 『清と中央アジア草原—遊牧民の世界から帝国の辺境へ』 東京大学出版会。

大塚和夫

2000 『イスラーム的—世界化時代の中で』 日本放送出版協会。

2004 「イスラーム世界と世俗化をめぐる—試論」『宗教研究』 78(2): 617-642。

王柯

1995 『東トルキスタン共和国研究—中国のイスラムと民族問題』 東京大学出版会。

Purevjav,E. (Пурэвжав.Э)

2014 *Current Trends in Oirat Dialect Studies, Senri Ethnological Studies* 86: 9-17.

サガン・セチェン

2004 『蒙古源流』 (岡田英弘訳注) 刀水書房。

サイン (色音)

1996 『蒙古民俗学』 民族出版社。

- Sarangerel (薩仁格日樂 )
- 2011 『モンゴル民俗文化探源』 民族出版社 (伝統モンゴル文)。
- 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 (巻 6)』 pp.103-126、岩崎書店。
- 澤井充生
- 2002 「中国の宗教政策と回族の清真寺管理運営制度—寧夏回族自治区銀川市の事例から」 『イスラム世界』 59: 23-49。
- 2009 「ムスリム・コミュニティでのフィールドワーク—中国寧夏回族自治区の事例から」 『人文学報』 408: 75-93。
- 2011 「中華人民共和国の「宗教団体」に関する一考察——スラーム教協会の事例」 『人文学報』 438: 35-61。
- 澤井充生、奈良雅史 (編)
- 2015 『「周縁」を生きる少数民族—現代中国の国民統合をめぐるポリティクス』 勉誠出版。
- 島村一平
- 2011 『増殖するシャーマン—モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ』 春風社。
- 2018a 「化身ラマたちの故郷を訪ねて—モンゴル国 中西部の旅から」 『季刊民族学』 42(2): 6-20。
- 2018b 「モンゴル化身ラマ列伝」 『季刊民族学』 42(2): 69-72。
- 関根康正
- 2006 『宗教紛争と差別の人類学—現代インドで「周辺」を「境界」に読み替える』 世界思想社。
- 関根秀和
- 1969 「世俗化論の背景—アメリカ思想の社会学」 『大阪女学院大学・短期大学紀要』 2: 21-32。
- セン, アマルティア
- 2008 『議論好きなインド人—対話と異端の歴史が紡ぐ多文化世界』 (佐藤宏、栗屋利江 (訳)) 明石書店。
- 杉山清彦
- 2015 『大清帝国の形成と八旗制』 名古屋大学出版会。
- 杉山正明
- 1996 『モンゴル帝国の興亡—軍事拡大の時代』 講談社。
- 新免康
- 2003 「中華人民共和国期における新疆への漢族の移住とウイグル人の文化」 塚田誠之編 『民族の移動と文化の動態—中国周縁地域の歴史と現在』 風響社。
- 橘誠
- 1911 『ボグド・ハーン政権の研究—モンゴル建国史序説 1911-1921』 風間書房。
- 高倉浩樹、佐々木史郎 (編)
- 2008 『ポスト社会主義人類学の射程』 (国立民族学博物館調査報告 78)、国立民族学博物館。
- 滝澤克彦
- 2015 『越境する宗教—モンゴルの福音派：ポスト社会主義モンゴルにおける宗教復興と福音派キリスト教の台頭』 新泉社。
- 2018 「化身ラマのグローバルな活動が紡ぎ出していくもの—アジャ・リンポチェの事例から」 『季

刊民族学』42(2): 59-68。

Taya,D. (塔亚)

2006 『衛拉特蒙古族文化に関する研究』内蒙古人民出版社 (伝統モンゴル文)。

2013 『庫爾喀喇烏蘇“江格爾”傳統に関する研究』新疆人民出版社 (伝統モンゴル文)。

田中周

2010 「新疆ウイグル自治区における国家統治と民族区域自治政策」『早稲田政治公法研究』94: 63-76。

田山茂

2001 『清代に於ける蒙古の社会制度』文京書店。

トーマス・ルックマン；

1976 『現代宗教社会学入門——見えない宗教』(赤池憲昭、ヤン・スィングドー (訳) ヨルダン社)。

Tumurtoogoo,D. (Түмүртоогоо,Д)

2014 The Formation of the Oirat Dialect : *Senri Ethnological Studies* 86: 1-7.

吐娜

2015 『近現代新疆蒙古族社会史』新疆美術攝影出版社 (簡体中国文)。

吐娜、潘美玲、巴特爾編

2011 『巴音郭楞蒙古族史—近現代南路土爾扈特・和碩特社会發展の研究』線装書局 (簡体中国文)。

ウラヂミルツォフ,ベ・ヤ.

1941 『蒙古社会制度史』(外務省調査部訳) 生活社。

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。

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バンディタ」『史林』56(1): 71-98。

1976 「ロシア史料より見たグシ汗の事績」『史林』59(6): 874-901。

1983 「ジュンガル王国の形成過程」『東洋史研究』41(4): 718-761。

ワンク,ディヴィッド・L

2000 「仏教復興の政治学」菱田雅青(編)『社会：国家との共棲関係』(現代中国の構造変動5)、pp.275-304、東京大学出版会。

ワルター,ハイシツヒ；

1967 『モンゴルの歴史と文化』(田中克彦(訳) 岩波書店)。

渡辺頼陽

2014 「ピーター・L・バーガーにおける「宗教的ミドルポジション」の可能性と意義」『一橋社会科学』6: 17-31。

2015 「ピーター・L・バーガーの初期神学——社会学者の「宗教」、信仰者の「宗教」」『宗教研究』89(3): 545-568。

柳澤明

1989 「「理藩院尚書アリングの書簡」とジュンガル問題をめぐる清朝の対ロシア政策」『早稲田大学教育学部学術研究 地理学・歴史学・社会科学編』38: 99-109。

2005 「フルンボイルのウールド(Ogeled)人の来歴について」『早稲田大学モンゴル研究所紀要』2: 1-17。

2009 「新疆モンゴル人探訪記」『早稲田大学モンゴル研究所紀要』5: 131-139。

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。

1969 「ラマ教に対する宗教的理解—活仏思想を中心として」『研究紀要』13:77-85。

山口瑞鳳

1977 「『活仏』について」『玉城康四郎博士還暦記念論集—仏の研究』pp.285-301、春秋社。

1988 『チベット』(上) 東京大学出版会。

1988 『チベット』(下) 東京大学出版会。

楊海英

2016 「中国は宗教で崩壊する」『文藝春秋 special』10(1) :184-195。

楊建新

2004 『清代蒙古族盟旗制度』民族出版社(簡体中国文)。

楊貴明、馬吉祥(編訳)

1992 『藏傳佛教高僧傳略』青海人民出版社(簡体中国文)。

### 〈インターネット上の資料〉

新疆ウイグル自治区政府当局の天山サイト (<http://www.ts.cn/>)