

第II部

越境の論理と秩序

特集 越境と地域空間——ミクロ・リージョンをとらえる

再生／越境する寺院ネットワークが支える ボン教の復興——中国四川省、シャルコク地方の事例を中心に

小西賢吾

はじめに

本稿は、中国四川省シャルコク (Shar Khog^{*}) 地方のチベット社会に位置するボン教寺院が二〇世紀中盤の混乱期

を経て復興する過程をとりあげ、僧侶たちによる宗教知識の継承と、それが「伝統」としての価値を再び付与される過程を考察する。そこで注目されるのは、寺院同士が形成するさまざまなネットワークの動態である。ボン教は、仏教伝来以前から存在するチベットの伝統宗教という性格を持ち、各地に多くの寺院が建立されてきた。こうした寺院

は、隣接する村落など、比較的狭い範囲の活動基盤を持つ一方で、現代においてはより広汎な人や知識の移動の流れに接続しながらその活動を存続させている。このように地理的実体としての地域にとどまらず、より多様な関係性が絡み合うなかから立ち上がり、その形を変化させながらも存続する宗教実践の場、という観点からミクロ・リージョンを捉え、その成り立ちを考察するのが本稿の目的である。

二〇世紀中盤以降、チベットの宗教を取り巻く環境は大きな変容を遂げた。とくに、一九四九年に中華人民共和国が成立して以降、宗教活動は常に国家政策の影響を強く受けてきた。宗教はチベット系の人々にとって、日常生活から政治まで、暮らしのあらゆる側面と結びついてきたが、多くの寺院は古い政治経済システムの象徴として、一九五〇年代から七〇年代にかけて建物の破壊や僧侶の還俗など、組織の徹底的な解体が行われ、学習と祈りの場としての役割を停止した (Goldstein 1998: 7-10)。これと時期を同じくして、多くの人々が故郷を脱出し、インドなどの国外にも宗教活動の拠点が設立されるにいたった。こうした社会状況は、寺院と人々が担ってきたさまざまな「伝統」の分断と再編をもたらした。

その後、文化大革命の終結と、改革開放政策の開始によって、宗教復興が中国各地で展開するようになった。一九七八年の中国共産党第一二期中央委員会第三回全体会

議(二期三中全会)を経て宗教政策が見直され、チベット族居住地域でも一九八〇年代には寺院の再建や僧侶組織の整備などが本格化した。それとともに、寺院は地域における宗教活動の中心としての地位を回復してきた。そして二一世紀初頭にいたり、中国内陸部は西部大開発をはじめとする大規模開発計画の影響を受け、インフラの整備や観光地化が住民の生業や経済状況に大きな変化を生じさせつつある。それは宗教を支える経済的バックボーンにも影響し、宗教復興は単なる再建から、さらなる整備や生き残りをかけた取り組みが模索される段階に入りつつある (山田 2008: 12)。

中国における宗教復興の過程を、寺院が位置する特定の地域社会の文脈のみから理解するのは不十分であることは、これまでも指摘されてきた。たとえば中国南部の仏教復興に関する研究 (足羽 2000; ワンク 2000) では、寺院の復興が海外在住の富裕な移住者のネットワークに支えられて可能になったことが示されている。さらに寺院の活動は、海外からの投資に期待しつつも宗教組織の強大化を警戒する政府や、政府と寺院を仲介する仏教協会など、さまざまな組織を巻き込んだ複雑な関係のなかに位置づけられることが論じられた。そこで提示されたのは、宗教を復興し、存続していくための人材、資金、そして政治的な正当性が、単一の地域を越えた多様な社会関係のなかから確保

され、宗教実践の場が立ち上がっていく過程であった。

本稿はこうした要素をふまえて、彼らの信仰の核となる宗教の価値がいかなる背景によって存続しているのかを射程とする。二〇世紀中盤以降のチベット社会の変容を経て、ボン教の寺院と信徒は地域や国家を越えた拡大をみせつつある。それはチベット亡命社会を中心として展開する、地域差を越えた普遍的なチベット文化とチベット人帰属意識の確立の動き（煎本 2005: 88）にも接続しつつある。その一方で、古くからボン教の実践が行われてきた地域で



写真 1 四川省シャルコク地方のボン教寺院

は、歴史的背景に支えられた寺院同士のつながりの再生が観察される。本稿は、こうしたさまざまなレベルで越境し、再生するボン教のネットワークと、筆者が二〇〇五年以来継続して現地調査を行ってきた四川省シャルコク地方の一寺院における宗教復興がいかに関連しているのかを考察する。それによって、ミクロ・リージョンとしての宗教実践の場を生成し、存続させるさまざまな社会関係の一端を明らかにする。

Ⅰ 寺院ネットワークの再生と越境

1 現代におけるボン教実践の越境

ボン (Bon) 教は、七世紀のチベットへの仏教の第一次伝播以前からの伝統の流れをくむ宗教である。ボンという言葉は多様な意味を持つが、本稿で扱うのはシェンラブ・ミボ (gshen rab ni bo) によって西チベットのシャンシュン (zhang zhung) からもたらされたとされる「ユンドゥン・ボン」(gyung drung bon 「永遠なるボン」) の教えの継承と実践としてのボン教である。現在まで継承されている教義は、「ギュルボン」(bsgyur bon 「変形されたボン」) と呼ばれ、チベット仏教、とくにニンマ派からの影響を大

大きく受けているものの、独自の教典や儀礼を多数継承しており、寺院で暮らす僧侶たちや在家の信徒、行者たちによって実践されている。

ボン教は、八世紀のティソン・デツェン王の時代に迫害を受け、仏教の隆盛と対照的にその活動は消滅寸前に陥った (Karmay 1972: xxxii)。その後、一一世紀になってシェンチェン・ルガ (九九六―一〇三五年) が埋蔵されていた教えを再発見し、その弟子たちが一〇七二年にチベットのツァン地方 (現在のチベット自治区シガツェ近郊) にイエール・エンサカ寺を建立し、ボン教教学の研究が始まったとされる (Karmay 1972: xxxv)。イエール・エンサカ寺は一三八六年に洪水によって破壊されるが、そこで学問を修めたシェーラプ・ギェンツェン (一二三六―一四一五年) が同じくツァン地方に建立したメンリ寺においてその活動は継続された。こうした流れのなかで、寺院における体系的な教義の継承の伝統が確立されたといわれる (Kvaerne 1985: 5)。メンリ寺は、その弟子によって一八三四年にツァン地方に創建された寺院ユンドウンリンとともに、ボン教教学の中心地としての位置を確立してきた。四川省のボン教寺院でも、とくに一九五〇年代以前には両寺院に学びにくる者が多かったという話が聞かれる。

二〇世紀中盤の中華人民共和国建国、チベット自治区設置に伴う混乱期において、多くの僧侶たちが中国国外に脱

出した。メンリ寺も例外ではなく、中心となる高僧たちの多くがインドやネパールに移動した。一九六七年になってインド、ヒマーチャル・プラデーシュ州ドーランジにボン教徒の移住地が確立され、メンリ寺やユンドウンリンの僧侶によって一九七八年には僧侶教育施設も完成した (シャルザ・タシ・ギャルツェン他 2007: 216-218)。現在の指導者であるメンリ寺座主ルントク・テンペーニマ (一九二九年―) は四川省出身であり、後述するシャルコク地方のS寺において幼少期を過ごしている。ドーランジではチベットのさまざまな地域出身の僧侶たちが学び、一大教育センターとしての性格を有するにいたっている。そしてボン教はチベットの伝統宗教としてチベット亡命政府から認められ、亡命チベット代表者議会 (The Assembly of Tibetan People's Deputies) に議員枠を有している。こうしたインドにおけるボン教をめぐる環境整備の時期は、中国で文化大革命が進行しつつあった時期と重なっている。そして、中国で宗教の復興が本格化する一九八〇年代には、国外におけるボン教実践の拠点は一応の確立をみていたといえる。

同時期に、ボン教は西欧世界との接点を持ち始める。このきっかけとなったのは、英国のチベット学者であるデイヴィッド・スネルグロヴが一九六一年にロックフェラー財団の後援を得て、三人のボン教僧侶、ルントク・テンペー

ニマ、サムテン・ギェンツェン・カルメイ、テンジン・ナムダクを招聘したことである (Snellgrove 1980: v)。この三人はいずれも現在ボン教の中心人物となっている。先述したレントク・テンペーニマは、ヨーロッパ各地でボン教の研究教育活動に従事した後、一九六九年にメンリ寺座主に着任した。また彼と同じくシャルコク出身のサムテン・ギェンツェン・カルメイ (一九三六年-) は、フランスを拠点にしてボン教研究者として活動している。

また、キェンポ地方 (現在のチベット自治区チャムド近郊) (出身のテンジン・ナムダク (一九二六年-) はヨーロッパにおいて教育研究活動を行った後、インドにおいてボン教経典の出版事業に関わり、一九七八年から八六年まで、再建されたメンリ寺で主任教師 (gshen po) を務めた (Cech 1986: 10)。また一九七八年にはダライ・ラマ一四世を訪問し、レントク・テンペーニマがボン教の代表者としてチベット亡命政府から公認されるように交渉を行っている (Shenten Dargye Ling 2009)。そして一九八七年にはネパールのカトマンドウにティエン・ノルプツェ寺を (山口 1999)、二〇〇五年にはフランスにもシェンテン・ダルジェリン寺を創建し、各地で講演や修行の指導などを行っている。

このように、メンリ寺の再建と、僧侶たちの活動を通じて、ボン教はチベット亡命社会において一定の地位を確立

し、欧米にも多くの信者を獲得するなど、地域の境界を越え、より普遍的な「チベット文化」の一端を担う形でその活動範囲を広げてきたのである。

2 親族関係に基づく寺院ネットワークとその再生

国際的なボン教の状況から、いわゆるチベット本土に目を移すと、地域ごとにさまざまなボン教の伝統が継承されていることが観察される。メンリ寺は、シェンチェン・ルガ以来の教義の伝承を行っている寺として重要な位置を占めるが、ボン教の教団がメンリ寺を総本山として体系的に組織されているというわけではない。各地域の寺院は独立して運営されており、固有の歴史的文脈に基づいた寺院同士のつながりを有している。

このつながりを読み解く要素のひとつが、氏族宗教としてのボン教の性格である。ツェリン・タール (Tsering Thar 2000: 417) によると、ボン教の知識は、仏教伝来以前にシェンポ (gshen po) と呼ばれていた祭司の時代から、特定の氏族が世襲によって受け継いできたという。こうした氏族のうち代表的なものとしては、シェンラブ・ミボの血をひくといわれるシェン氏 (gshen)、シェンチェン・ルガの弟子でイエール・エンサカ寺を受け継いだドゥ氏

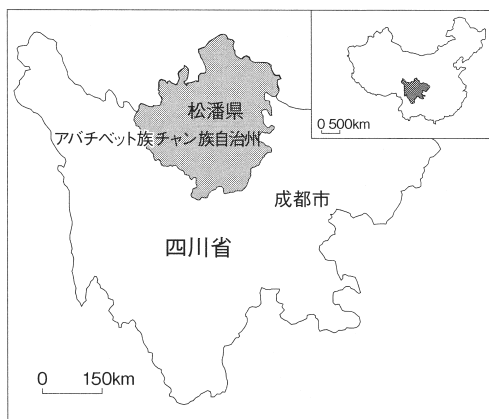


図1 調査地の位置

(Bru) などがあげられる (Karmay 1972: 3-14)。世襲による継承は、仏教の影響によってトゥルク (sprul sku 転生ラマ) 制に切り替えられたり (Tsering Thar 2000: 418)、メンリ寺のように座主をくじ引きで選ぶ方式が採用された^{*}りしたもの、現代でも継続している寺院も少なくない。また、世襲が途絶えた場合であっても、かつて同じ氏族によって継承されてきた寺院同士がつながりを維持する場合がみられる。

以下ではこうした事例として、中国四川省、シャルコク

地方の寺院をめぐる親族関係についてみていきたい。シャルコクは、チベット語で「東の地」という意味を持ち、文字通りチベット文化圏の東端にあたり、漢族とチベット族の居住区の境界に位置している。チベットの伝統的地域区分 (ウ・ツァン、カム、アムド) ではアムドに含まれるとされるが (Karmay 1998a: 523)、住民がアムドと自称することは少ない。現在の行政区分では四川省のアバチベット族チベット族自治州 (阿壩藏族羌族自治州) の松潘県北部に相当し、岷江が形成する広い峡谷沿いに広がる地域である。松潘県は四川省北部の山岳地域に位置し、標高は三千 m を超える。シャルコクに点在する集落はほとんどがチベット族によって占められるが、県政府がある進安鎮や観光客の拠点として開発が進む川主寺鎮などには漢族も多く居住し、周辺には回族の集落もみられる。

シャルコクはボン教の信仰がさかんなことで知られ、とくに二つの聖山シャドゥンリ (標高五五八 m) とシャンシャドゥル (標高四〇五〇 m) および集落に隣接する寺院が信仰の場となってきた。集落のチベット族はほぼすべてがボン教徒である。中国共産党の支配下に入る前には、地方領主に統治される小規模な集落の連合体が複数存在しており、それぞれが固有の寺院と聖山の信仰を持ち、中国からもラサのチベット政府からも独立していた (Karmay 1998b: 427-428)。人々は雲南方面から漢族の商人がも

たらず茶葉をキャラバンによってアムドの遊牧民居住地
区へ輸送し、交易の仲介人としての役割を果たしていた
(Schempf 2000: 324)。現在は交通網の整備等によりキャ
ラバンは姿を消し、生業は畑でのハダカオオムギ^{*1}、豆類、
ジャガイモなどの栽培および夏季の葉草採集、小規模な牧
畜が中心になっている。とくに貝母、雪蓮花などの葉草は
漢方薬の原料として売却され、重要な現金収入源となつて

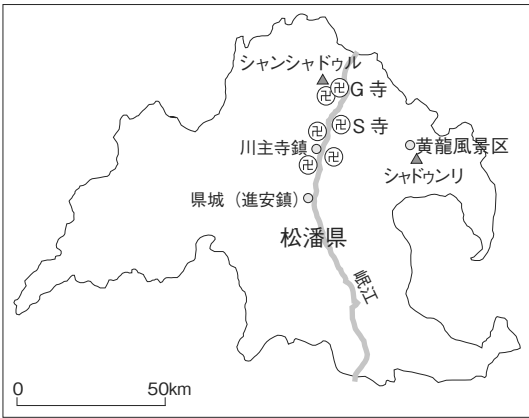


図2 シャルコクにおける聖山と
有力なボン教寺院の位置

いる。これに加え、近年の重要な傾向として、ユネスコの
世界自然遺産に登録された九寨沟、黄龍の自然保護区の観
光開発に伴う雇用機会の増加をあげることができる。とく
に松潘県に位置する黄龍の開発は、シャルコクのチベット
族たちに観光関係の施設における就労の機会をもたらし
た。こうした雇用の充実は、葉草採集とともに、人々を経
済的に支える重要な要素になっている。

シャルコクには現在七つのボン教寺院が存在し、そのう
ち僧侶の数が五〇人を越える比較的大規模なものは五つで
ある。そのうち本稿でとりあげるボン教寺院S寺(仮称)
は、S村(仮称^{*2})に隣接するボン教寺院であり、二〇〇九
年現在八五人の僧侶が生活している。S寺は一二六八年に
高僧ソナム・サンボが創建したと伝えられている。ソナ
ム・サンボの子孫にあたる一族は、一六世紀ごろまで世
襲でS寺を受け継いできたが(Tsering Thar 2003: 615)、
その後俗人の地方領主として寺を管理し、有能な僧侶と
なった者に限って僧院長になったという。こうした継承は
一九五〇年代にシャルコクが中国共産党の支配下に入るま
で続いた。彼らの血をひく最後の僧院長はシェーラブ・テ
ンペーギエンツェン(一九一一―五五年)であり、当時の
領主の弟であった。その後僧院長は、推薦や選挙によって
選ばれている。

ソナム・サンボは、一一世紀にアムド地方で活躍した

活仏、シャンパクから五代後にあたる人物であるとされる。現在S寺で主任教師をつとめるAP（仮名、一九六八年）の話によると、シャンパクはトパク、ツォパクとともに三パクパと呼ばれた聖人の一人であり、非常に強い法力を持っていたという。そしてシャンパクの息子たちはゾルゲ（現在のアバ州若爾蓋県）にアジ・シヨンゾン寺とグワ・シヨンゾン寺という二つの寺院を建立した。彼らの子孫であるソナム・サンボは、アジ・シヨンゾン寺の高僧となっていたが、当時のシャルコクの領主に招かれ、草原地帯のゾルゲから一〇〇キロ以上南にある峡谷のシャルコクに移住し、S寺を創建した（Tsering Thar 2003: 615）。その結果アジ・シヨンゾン寺、グワ・シヨンゾン寺、S寺は分家同士になったといわれ、寺院の後継者がいないときには高僧を派遣し合ったという。実際に、S寺の僧院長の歴代二人のうち、初代ソナム・サンボを除けば八代目と一二代目の少なくとも二人がアジ・シヨンゾン寺の出身である（澤仁扎西2006: 161）。さらに、この三つの寺院を受け継いだ人々は各地に新たな寺院を建立した。それは現在ゾルゲに三カ所、テウオ（現在の甘肅省迭部県）に三カ所、アバ州九寨溝県に二カ所の少なくとも八カ所あり（Tsering Thar 2003: 249-267, 582-635）、いずれもシャルコクの外部に位置している。

こうした、いわば親族関係にあるといわれる寺院同士の

関係は、宗教復興のなかで再生し、活性化しつつある。たとえば、S寺の僧侶教育の復興においてはこのつながりが決定的な役割を果たしている。S寺では、一九九九年に主任教師APが着任して以降、本格的な教育施設の整備が進行した。APは、チベットの各地をめぐって修行を積み、ゾルゲに滞在していたときに、アジ・シヨンゾン寺の僧院長で著名な学僧でもあるジメ・オゼ（一九三五年）の勧めを受けて出身地のS寺に戻り、教師となることを決断したのである。その後、S寺はS村だけではなくシャルコク外部の寺院からも学僧を受け入れ、二〇〇七年には五七人の学僧のうち一六人がシャルコク外部の出身者によって占められている。彼らの出身寺院は先述した八カ所のうちの五カ所（ゾルゲ一、テウオ三、九寨溝県一）であるが、ツェリン・タール（Tsering Thar 2003: 258-266, 586-599, 643-650）によるといずれもアジ・シヨンゾン寺およびグワ・シヨンゾン寺と歴史的に強い結びつきを持つ寺院である。

親族関係に基づいた寺院ネットワークは、しばしば地理的実体としてのシャルコクの枠組みよりも強固な結びつきを示している。シャルコクにはS寺を含めて五つの比較的大規模なボン教寺院が存在しているが、いずれも独立して運営されており、S寺との明確な親族関係は存在しない。次節で詳述するが、これら五つの寺院は一九八〇年代初期の段階においては連合して宗教復興を目指し、松潘県で最

初に復興するボン教寺院として合同でG寺（仮称）を建設した。しかし、二〇〇九年現在シャルコク内の異なる寺院の僧侶が一堂に会する機会はほとんどなく、S寺の学僧にもシャルコクの他の寺院の出身者は一人も含まれていない。またG寺を除いては、S寺の僧侶の他の寺院への移動や交流は日常的には観察されなかった。逆に、たとえばS寺で旧暦二月に行われるチャム（Cham 宗教舞踊）をはじめとする祭りには、ゾルゲやテウオなど遠方の寺院からS寺に來ている学僧たちも多数参加し、読経や楽器の演奏に携わっていたのである。

一九八〇年代以降のS寺の復興において、こうしたつながりの再生と活性化は大きな特徴のひとつだといえる。シャンパクを祖とする一族による寺院の継承は途絶えており、現時点において実際の親族関係が寺院の間に存在するわけではない。しかし、再建されたS寺の本堂（Kraung）にシャンパクの像が祀られていることから、シャンパクから連なる継承の流れが寺院のルーツとして記憶され、再生したことがわかる。そしてその記憶を共有する寺院同士の関係が再構築され、現在のS寺を支えるにいたっている。それは、シャルコクという地理的実体にとどまらず、過去における移動や交流の累積としてのネットワークが宗教実践の存続の重要な一端を担っていることを示しているのである。

これまで述べてきたように、現代においてボン教は国際的な展開と、寺院同士の伝統的つながりの再生によって、特定の地域にとどまらないネットワークを形成してきた。そして個々の寺院は、比較的閉じた地域としての村に基盤をおきつつ、外部のネットワークにも接続し、より多様な関係性のなかで宗教実践の存続を目指している。次節では、より具体的にS寺の復興過程をとりあげ、寺院ネットワークが復興にいかなる役割を果たしたのかを明らかにする。

II S寺の復興過程にみる寺院ネットワーク

かつてS寺はシャルコクの一寺院として人材面、経済面を村落に依存し、また僧侶たちはアジ・シオンゾン、グワ・シオンゾンの両寺などの親族関係のある寺院や、メンリ寺をはじめとする教学研究の中心との間の移動と交流を行いながらその活動を存続させてきた。文化大革命による破壊とそこからの復興を経て、寺院の基本的な性格は変わらないものの、再生した寺院同士のつながりや、国際的に拡大するボン教の枠組みとも関係したなかで宗教活動が行われている。なかでもS寺がインド在住のメンリ寺座主レントク・テンペーニマの出身寺であることは、寺院の人々に外部とのつながりを否応なく意識させることになった。以下

では、シャルコクとS寺における宗教復興の過程を主に関係者への聞き取りから再構成し、復興における寺院ネットワークの役割を分析する。それは、S寺を含むシャルコクの有力なボン教寺院が合同でG寺を建設し、各寺院出身の高僧が協力してシャルコク内部での宗教的知識の継承を確保する段階と、復興が進むにつれてS寺固有の文脈が顕在化し、より多様な寺院ネットワークへの接続が行われる段階に分かれている。

1 地域レベルでの宗教復興と 宗教的知識の継承

S寺は、一九六〇年代後半には寺院としての機能を停止し、僧院長をはじめ多くの高僧が逮捕されるとともに、すべての僧侶が還俗して出身地の村で農作業に従事した。当時は建造物の多くが接収され、政府の施設として利用されていたが、寺院の中心である本堂が一九六八年に破壊され、その材木は5kmほど離れた町である川主寺鎮に送られた後、政治集会や映画の上映に使われる集会堂の建設に充てられたという。このため文化大革命の終結後、宗教政策が見直された一九七八年当時は、読経や儀礼のための建造物は存在しない状況であった。当時、松潘県において宗教施設の建設は宗派ごとに一カ所のみ許可することが定めら

れた。すなわち、ボン教、チベット仏教ゲルク派、回族が信仰するイスラーム教の三つに対し、建設が許可されたのである。そしてボン教に関しては、シャルコク地方内に寺院が多く存在し、再建の順序がつけられないことから、S寺を含む有力な五つのボン教寺院の僧侶たちが協議した結果、新たにG寺を建設することになったのである。

G寺の中心メンバーとして迎えられたのは、文化大革命を生き抜いた各寺院の年長の僧侶たちであった。ボン教寺院の中心となる僧侶は、儀礼の執行や教育を担当する高僧と、事務や僧侶の監督を担当する管理僧からなる。寺院ごとに細かい役職には差異があるが、ここでは最も重要な役割をしめる僧院長、主任教師、管理主任(Dgon-tsi)についてとりあげる。僧院長のST(仮名、一九三四年)はS村の出身で、S寺で修行した後、現在のチベット自治区のいくつかの寺院で学んだ経験を持つ。文化大革命の時に逮捕されたがその後釈放された。また管理主任になったN(仮名、一九三五年)はS村の隣村の出身で、S寺で修行をし、一九五九年にいったん還俗していたが一九八〇年に再び僧侶となった。彼は同時にS寺の管理にも関わっていたが、当時S寺は建造物もなく読経のためのテントが建っているのみであったという。彼ら二人は、ともにかつてS寺において僧院長兼主任教師であったテンジン・ロドウ・ジャムツォ(一八八九―一九七五年)の弟子であり、

レントク・テンペーニマやサムテン・ギエンツェン・カルメイといった現在中国国外在住の人物たちとも同級であった。

さらに、現在のシャルコクの僧侶たちに大きな影響を与えたのは教師に着任したケルサン・ダルジ（?～一九八四年）であった。彼は先述した五つのボン教寺院のひとつR寺の出身であり、R寺で学んだ後に甘粛省のゲルク派の大寺ラブランで論理学（*tshad ma*）を五年間、さらにラサにあるゲルク派の学問寺デブン寺で六年、またボン教教学研究の中心のひとつユンドウンリンで三年の修行を行った。

彼がユンドウンリンにいるころ文化大革命が始まり、外地にすることが許されなくなったため、実家に戻って生活していたという。そして一九七八年ごろから聖山シャンシャドウル近くの洞窟で瞑想修行を開始していたが、人々に請われてG寺の教師となった。このときに六〇数名の若い僧侶が彼に入門した。現在シャルコクの各寺院の中心を担う僧侶たちはほとんど彼の影響を受けているといい、S寺の主任教師であるAPもその一人である。APは、ケルサン・ダルジがボン教のみならず、さまざまな宗派の歴史や教義に精通していたと語っている。また現在S寺の僧院長を務めるAJ（仮名、一九七〇年～）や、管理主任のJO（仮名、一九七〇年～）もケルサン・ダルジの下で学んだ経験を持つ。しかし一九八四年に、ケルサン・ダルジは世を去

ることになる。彼の死後も、G寺では各寺出身の学僧たちが教師の役割を果たしていたが、それぞれの寺院が復興するにつれて、僧侶たちも自分の出身寺へと戻っていったという。

S寺の再建の許可が出されたのは、一九八〇年代の初頭のことであったという。このころから寺院のあった場所にテントを張り、読経などの活動が始まっていたが、再建が始まったのは一九八五年のことであった。このときに僧院長に着任したのが、ロブサン・ジャムツォ（?～一九九五年?）である。彼もまたテンジン・ロドゥ・ジャムツォの弟子であり、子どものころからS寺で修行を行った後、さまざまな寺院の高僧たちを訪ね歩き、数々の經典をS寺に持ち帰った。それらの經典は文化大革命中集落の人々が隠しておき、いまでもS寺に保管されている。彼は一九七八年頃に、洞窟で修行を再開していたケルサン・ダルジの横に小さな庵を作り、三、四年にわたり修行を行っていた。そして民衆の求めに応じて山を降りて僧院長になったという。後に彼は師であるテンジン・ロドゥ・ジャムツォの伝記を著している。また同時期に主任教師になったのがテンバ・ツルティム（?～一九九九年）であった。彼はかつてテンジン・ロドゥ・ジャムツォの弟子であり、同じくケルサン・ダルジと瞑想修行を行っていたという。

このようにみると、復興の最初期に重要な役割を果たし

た僧侶たちは、いずれもテンジン・ロドゥ・ジャムツォとケルサン・ダルジという二人の高僧の影響を受けていることがわかる。そこでは、政治的変動によって中断を経る前からの宗教知識の継承ラインが再生されているのである。

この時期には行政側の制約もあり、松潘県という地域内での宗教復興が最優先されたため、地域における寺院のつながりが強化された。G寺の建設を通じてシャルコクのほぼすべての僧侶が集まり、高僧が伝承していた知識が共有されたのである。

2 S寺固有の文脈の顕在化と、

多様な寺院ネットワークへの接続

一九八〇年代中盤にさしかかると、宗教復興は各寺院の再建へとその場を移す。一九八五年から本格化したS寺の再建に際しては、管理主任に着任したAT（仮名、一九三六年）が大きな役割を果たした。彼は幼いころからS寺で修行を始めたが、一般の僧侶だったので文化大革命のときも逮捕されず、実家で暮らしていたという。しかし優れた建築・設計の才能を持っていたため、改革開放後はS寺だけではなく、ユンドウンリンなど、シャルコク内外の多くの寺院や仏塔の再建にも協力してきた。S寺の再建に際して、資材の調達から僧院長の選定にいたるまで、

政府や民衆と寺院との調整役を担ってきたという。

ATによると、S寺の再建はすべて寄付によって賄われたという。当時は経済状況も交通事情も悪く、僧院長ロプサン・ジャムツォらがみずから寄付を求めて各地を訪れていたという。たとえば夏には牧畜民からバターやチーズを、冬には、農民から穀物の寄付を受け、町で売却して資金が集められた。また、比較的裕福な人々や、文化大革命の際に財産を隠していた人々からは直接現金が寄付されたという。このとき特に多くの寄付をしたのはインド在住のメンリ寺座主ルントク・テンペーニマの実家であり、一千元が提供された。またATの家や他の一部の僧侶の家も、親戚から多額の資金を集めて再建のために提供したという。

建築のための木材は、僧侶たちが自ら山で切り出してきたものに加えて、当時の村長や党書記の協力によって村にあった合作社の倉庫が提供された。また木材の伐採にあたっては政府の許可が必要であったため、ATが松潘県の林業局で交渉を重ね、許可を得ることに成功したという。しかし当初許可された分のみでは、とうてい建設できるだけの木材は集まらず、後から彼が個人的なコネを使って枠を拡大してもらう交渉を行ったという。木材の運搬には、集落の人々も参加した。こうして集めた木材は、一九八五年の九月ごろには十分な量が揃い、まず現在の本堂の再建

が行われた。このときは僧侶と集落の人々、そして村外から雇った漢族の職人が作業に参加した。集落の人々については、A TがS村と、隣接する二つの村の村長に要請し、一戸当たり一人の参加を義務づけたのである。漢族の職人を除いて給料は払わず、作業の最終日に寺で酒食を提供して宴会を開いたという。建物の完成後、外壁の壁画を描いたのはG寺から来たバジンチョという僧侶であった。彼は絵の達人であり、いくつもの寺の壁画を描いたという。このようにA Tを調整役として、さまざまな人々の手によって、一九八七年までには本堂が完成した。その中心となったのは古くからS寺を支えてきた集落の人々であったことがわかる。

そしてS寺が一応の体裁を整え始めた時期と前後して、インドからの高僧の訪問が相次いだ。まず、七日間にわたる開眼法要が、当時インドのドランジで主任教師を務めていたテンジン・ナムダクの主宰によって行われた。このときにはシャルコクの他の寺院の高僧たちも一堂に集まって法要を行ったという。また一九九〇年代にかけて、ルントク・テンペーニマも二回にわたってS寺に「帰郷」している。こうした動きは、S寺がより広い寺院ネットワークとの接点を持ち始めたことを示している。

その後、S寺は設備を積極的に整備し、破壊されていた門や寺周囲の巡礼道も整備され、寺院としての形がほぼ完

成したのは、二〇〇三年頃のことであった。この背景には、開発に伴う集落の人々の経済状況の改善による寄付の増加^{*}、そして二〇〇一年から始まったS寺の観光客向け公開に伴う入場料収入の発生などがあげられる。こうした、いわば寺院のハード面の整備と平行して、ソフト面である教育の充実が推進されてきた。この教育の再構築については別稿にてくわしく論じた（小西2009）が、前節でも述べたように、主任教師A Pの就任と学僧の移動に関して、親族関係のネットワークが大きな役割を果たしてきた。そして、寺院の知識的中核を担う人材が積極的に養成されてきたのである。

そのひとつの表れが、二〇〇六年一月二日から二二日にかけて行われた、ゲシェー（Geshe）博士に相当する学位^{*}の学位授与式である。これにはA Pの下で学んだ四人の学僧（いずれも二〇代）が参加し、ボン教の教義に関する討論形式の試験を経て、学位を授与された。また式典の立会人として複数の高僧が出席した。そのなかには、ツァン地方のリ・ギエル寺の僧院長ノルブ・ワンギャルが含まれる。彼は、ボン教の創始者シェンラブ・ミボの血を引くとされるシェン氏の後継者であり、ボン教の継承にとつて重要な意味を持つ人物である。S寺の僧院長A Jが終始付き従って身の回りの世話を行っていたことから、この高僧の重要な位置づけを読み取ることができる。ま



写真2 復興したS寺で新たに誕生した若いゲシェーたち

た、先述したアジ・シヨンゾン寺のジメ・オゼや、G寺の僧院長でS寺出身のSTも参列していた。一方で、シャルコクの他のボン教寺院の僧侶はほとんど参加していなかった。

ここまでみてきたように、宗教復興の場がG寺からS寺に移るにつれて、S寺固有の文脈が顕在化し、外部との独自の接点も現れてきた。そこでは、かつて存在した寺院ネットワークが再生されるとともに、重要な儀礼を通じて、より大きな「ボン教」の枠組みを形成する寺院ネット

ワークの一端に接続しようとする動きがみられた。シャルコクにおけるボン教は、地域に基盤を置きつつも、こうした多様なネットワークに支えられながら復興し、存続してきたのである。

おわりに

ボン教は、現在宗派としてはチベット文化圏におけるマイノリティであるが、仏教よりも古い起源をもつことから、僧侶や信者たちにはボン教こそチベットのオリジナルな宗教だという意識が強く、中国やインド、ネパールから欧米にいたる枠組みが形成されつつある。本稿の事例からは、S寺がこうした普遍的な「ボン教」を形成する寺院ネットワークに接続すると同時に、歴史的背景に支えられたS寺固有の寺院ネットワークにも支えられて復興し、存続する動態の一端が明らかになった。S寺における宗教実践と継承の場は、こうしたさまざまなつながりが交差するなかで立ち上がってきたのである。これは、シャルコクのボン教に関する先行研究 (Karmay 1998b, Huber 1998, 2002; Schrempf 2000) では触れられてこなかった点であり、S寺をとりまくさまざまな関係性が断絶を経ながらも再生・新生し、寺院を支えている点が本稿の事例の大きな特徴で

ある。

本稿で扱ったネットワークは、大きく分けて二つのレベルの移動によって形成されたといえる。ひとつは、政治的背景に基づく中国からインドなど国外への僧侶・信者の移動、もうひとつはより狭い地域間における僧侶の移動の歴史的蓄積である。前者は、寺院ネットワークの越境をもたらし、より普遍的な「ボン教」教団の枠組みを生み出した。外部から来た高僧たちがS寺の重要な儀礼に参加していることは、S寺がより普遍的なボン教の伝統のなかに自らを位置づける動きと捉えることができる。S寺出身のルントク・テンペーニマのみならず、現在のボン教の中心を支え、その伝統を体现する人々が立ち会うことで、S寺の僧侶たちは自分がボン教の継承の一端に連なっていることを確認できるのである。一方後者は歴史的に形成された寺院ネットワークであり、一九八〇年代以降の復興期において再想起され、強化されつつある関係である。この関係は、S寺が固有のルーツを再確認し、その伝統のなかで活動を存続する基盤を提供していると考えられる。

本稿がとりあげてきたのは、こうしたネットワークとの関係のなかで、彼らのボン教信仰の中核となる宗教の価値がいかに保持されるかという問題であった。具体的には、それは宗教的知識の継承とその位置づけの確立であった。宗教復興のなかで、文化大革命以前から受け継がれた知識

の継承ラインが確保され、それがより大きなボン教の伝統の一端を担っていることが示され続けてきたのである。それこそが、さまざまにその姿を変化させながら存続する宗教実践の場としてのミクロ・リージョンを支える軸となってきたのである。

S寺は、在家信者との密接な関係を通して「村の寺」としての役割を保持しつつも、地理的実体としてのシャルコクだけではなく、地域を越えたさまざまな関係性のなかで存続している。そうしたなかから立ち上がってくる宗教実践の場を対象に、本稿は寺院とボン教が経験してきた過程をよりダイナミックに示してきた。本稿が取り上げたミクロ・リージョンは、S寺を中心にして、再生／越境する多様なネットワークとの相互関係のなかでその姿を不断に変化させながら存続してきた空間として捉えることができる。そしてそこでは、ボン教の「伝統」の連続性を軸にしながら、宗教実践の存続と発展に向けた取り組みが続けられているのである。

●謝辞

本稿に関する調査研究には、平成二〇年度、二一年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の交付を受けた。また科学研究費基盤研究（B）「チベットの文化復興とアイデンティティの形成に関する文化人類学的研究」（研究代表者…煎本孝）に研究協力者として参加した。執筆にあたっては京都大

学大学院人間・環境学研究科の山田孝子教授をはじめ、京都大学地域研究統合情報センター共同研究「移動と共生が創り出すミクロ・リージョンナリズム」のメンバーと有意義な議論を共有し、貴重なコメントをいただいた。記して感謝いたします。

●注

*1 以下では、原則として固有名詞を除くチベット語の用語にワイリーの転写方式 (Wylie 1959) に従ったローマ字表記を併記する。またチベット語のカタカナ表記は調査地であるシャルコク地方の発音に近い形で表記する。

*2 仏教の伝播以前にチベットで行われていたボン教と、現在信仰されているボン教は異なる。またボンという言葉は仏教に含まれない土着の信仰一般を指す場合もある。詳細はクヴェルネ (Kvaerne 1985) を参照。

*3 メンリ寺やユンドウンリンでは候補者名を書いた紙を練り込んだ団子が用いられている (三宅 2009: 102)。他に、宝瓶を用いる場合もある。いずれも所定の儀礼を経て、僧院長となる者を選出する。

*4 主食であるツアンパ (麦焦がしの粉) の原料となる。漢語では青稞 (qing ke) 、チベット語では nas。学名 *Hordeum vulgare* L. var. *nudum* Hook. f.

*5 S 村の人口は二〇〇七年現在で六八九人であり、成都から九寨溝に通じる幹線道路に面している。S 村と、隣接する二つの村を含めた三村が、S 寺を人材・経済面から支えてきた。

*6 現地調査では正確な日付が得られなかったが、シェンテン・ダルジェリン寺のウェブサイト (Shenten Dargye Ling 2009) によると、テンジン・ナムダクは一九八六年にシャルコクをはじめとして中国各地のボン教寺院を訪問していることから、このときではないかと推定される。

*7 これには、S 村から成都など都市部に移住した人々の寄付や、観光を通じて S 寺を知ったシャルコク外部の人々の寄付も含まれる。

●参考文献

足羽興志子 (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『現代中国の構造変動 五 社会——国家との共棲関係』東京大学出版会、二二九—二九二頁。

煎本孝 (2005) 「北方学とチベット学」『北方学会報』一一号、八一—九二頁。

小西賢吾 (2009) 「中国のチベット系社会における僧侶教育の再構築——四川省・Sharkhog 地方のボン教僧院を事例に」『北方学会報』一四号 (印刷中)。

シャルザ・タシ・ギャルツェン、ロボン・テンジン・ナムダク (2007) 『智恵のエッセンス——ボン教のゾクチェンの教え』森孝彦訳、春秋社。

三宅伸一郎 (2009) 「ボン教寺院」国立民族学博物館編『チベット——ボン教の神がみ』千里文化財団、一〇〇—一〇四頁。
山口しのぶ (1999) 「カトマンドウ盆地のボン教寺院ティテン・ノルブツェ」長野泰彦編『チベット文化域におけるボン教文

化の研究」国立民族学博物館、五七—七〇頁。

山田孝子 (2008) 「チベット、アムド・カム地方における宗教の再活性化とネット仏教僧院の存続に向けた取り組み」『北方学会報』一三号、四—一二頁。

ワシク、デイヴィット・L (2000) 「仏教復興の政治学——競合する機構と正当性」菱田雅晴編『現代中国の構造変動 五 社会—国家との共棲関係』東京大学出版会、一二五—一三〇四頁。

Cech, Krystyna (1986) The History, Teaching and Practice of Dialectics According to the Bon Tradition. *Tibet Journal* 11(2): 3-28.

Huber, Toni (1998) Contributions on the Bon Religion in Amdo(1): The Monastic Tradition of Bya-dur dGa'-mal in Shar-khog. *Acta Orientalia* 59: 179-227.

Huber, Toni (2002) Ritual Revival and Innovation at Bird Cemetery Mountain. Toni Huber (ed.), *Amdo Tibetans in Transition*. Leiden: Brill, pp.113-147.

Karmay, Santen G. (1972) *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*. Delhi: Motilal Banarsidass.

—— (1998a) Amdo, One of the Three Traditional Provinces of Tibet. Santen G.Karmay (ed.), *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point, pp.523-532.

—— (1998b) Mountain Cult and National Identity in Tibet. Santen G. Karmay (ed.), *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandara Book Point, pp.423-431.

Kvaerne, Per (1985) *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*. Leiden: E.J.Brill.

Goldstein, Melvyn C. (1998) Introduction. Melvyn C. Goldstein and Matthew T. Kapstein (eds.), *Buddhism in Contemporary Tibet*. Berkeley: University of California Press, pp.1-14.

Schrempf, Mona (2000) Victory banners, social prestige and religious identity: Ritualized sponsorship and the revival of Bon monasticism in Amdo Shar-khog. SantenG Karmay and Yasuhiko Nagano (eds.), *New Horizons in Bon Studies*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp.317-347.

Snellgrove, David (1980) *The Nine Ways of Bon*. Boulder: Praeger Press.

Tsering Thar (2000) The *bla ma* in the Bon religion in Amdo and Kham. SantenG Karmay and Yasuhiko Nagano (eds.), *New Horizons in Bon Studies*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp.417-427.

—— (2003) Bonpo monasteries and temples in Tibetan regions in Qinghai, Gansu and Sichuan. SantenG Karmay and Yasuhiko Nagano (eds.), *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp.247-668.

Wylie, Turrell (1959) A Standard System of Tibetan Transcription. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22: 261-267.

澤仁扎西 (2006) 『東方海嶺聖山——雪宝鼎』成都、四川民族出版社。