

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—

別所 裕介

院生

広島大学大学院国際協力研究科

〒739-8529 東広島市鏡山1-5-1

E-mail: gyamtso@hiroshima-u.ac.jp

1. 関心の所在と問題点

本稿は、中国西北部の黄河源流域に位置するチベット仏教の聖地「ヂャカル・ゼーゾン」(*brag dkar spral rdzong*)⁽¹⁾において行われる巡礼活動を題材として、改革開放以降のチベット社会に見られる宗教復興の現状を考察するものである。

その際、「巡礼指南書」(*gnas yig*, 以下「指南書」と略称)⁽²⁾と呼ばれる伝統的な聖地案内のテキストを一方の分析材料とし、その現代の変容を踏まえた上で、現場で観察された儀礼データとの関連性を考察する。これにより、文化大革命後に息を吹き返した聖地の仏教伝統が、民衆を主体とする信仰実践を通じて現代に再生されている状況について新たな分析内容を提示する。

従来、このようなテキスト研究とフィールド調査を組み合わせた人類学的聖地研究の分野では、早くからヒマラヤ山域で民族誌的調査に従事してきた欧米出身の研究者による蓄積がある。そこでは、過去の瞑想行者や高僧が残した特定の聖地についての指南書と、実際の聖地で観察される儀礼行為との対応性が検討され、インド密教の思想的エッセンスが、ヒマラヤ山域の聖地を媒介としてチベットの基層社会に根付いていく過程が明らかにされてきた(Macdonald 1990, Huber 1994a, 1997a, 1999)。

インド・ヒマラヤ地域で確立したこのような分析手法は、90年代以降、中国側の本土チベットに点在する聖地に対しても本格的に導入され、一定の成果

を積み上げてきた(Epstein&Peng 1994, Ramble 1997, Buffetrille 1994; 1996; 1997, Karmay 1998)。

しかし、もともとインド側のチベット社会を基盤として成熟してきた理論を、「同じチベット社会であるから」という理由だけで中国領チベットにそのまま適用してきたことは、少なからぬ問題を抱え込むことにもなった。例えば、「インド側から見たチベット研究」に常々批判の眼差しを注いできた T.Huber がいみじくも近著で指摘しているように、インドからチベットへの仏教移入を最大の関心事としてきた従来の聖地研究者は、すでに中国の統制下に入って久しい本土チベットにおいても「聖地だけはさながら現実の社会状況から切り離されて自律的に存在しているかのような」(Huber 2002, 114) 錯覚をもって調査対象に望み、自らが眼前に見ているその同じ宗教現象が「中国」という国家枠の中でまさに復興の途上にある、という事実自体には眼を向けようとしなかったのである。

現実には、一区四省(西藏自治区、青海、四川、甘肅、雲南各省)にまたがる「区域自治」制度に組み入れられた現行のチベット族居住地帯において、1950年以来打ち続いた中国政治の動乱の影響を受けなかった地域は皆無であり、地域の宗教的事物を一手に集約してきた著名な聖地は徹底的な破壊の的となっている。筆者の聞き取りによると、ダイナマイトや重機を使って聖地そのものの湮滅を企図したケースもあり、文化大革命期をピークとする政治的動乱は、聖地の存続自体を左右する巨大な破壊エネ

ルギーとなって辺境社会の隅々にまで波及し、大きな爪あとを残している⁽³⁾。

一方80年代に入ると、文革期の反省から一転して民族文化の尊重が謳われるようになり、消滅の危機に瀕していたチベットの宗教伝統が各地で息を吹き返した。文革終息後も停止したままだった巡礼活動は82年頃から民間で自主的に再開されるようになり、仏教教団組織の文教面での主導権復活や政府主導の文化保護政策、さらには観光資源としての新たな見直しなどを経て、一旦は灰燼に帰した各地の信仰拠点が次々と再建され、地域住民による目覚ましい復興活動が展開されている。

特に近年では、「西部大開発」と名付けられた辺境地区への重点的資本投下によってこの地域の経済基盤が底上げされることで、これまで閉鎖的な環境に置かれて来た地域社会が相互に連結されるようになり、漢族移民の増加、生活物資の多様化、モータリゼーション、情報メディアの浸透など、内地と辺境の格差に根ざした過渡的な近代化現象が地域全体で顕在化している。こうした中、仏教教義上の要請から生活社会とは隔絶した環境に置かれてきた伝統的な聖地もまた、地域経済圏の一部に組み込まれ、社会の多様化に直面することで、外界との結びつきを加速的に強めている。

このような巨大な振幅をもった社会変化に晒され、今もその変革の途上にある現代チベットの聖地を、従来のチベット学による「過去を向いた」分析手法で切り取ることはすでに困難である。

そこでは、国家の管理統制下にあるチベット仏教教団が前近代とは比較にならないほどの変容を遂げていること、在地の政府機関が観光資源開発のためにこれらの教団と手を結んで地元の聖地をアピールする状況が見られること、さらにそうした聖地を訪れる巡礼者自身も、巡礼行為自体とは次元を異にするこうした外部的動向によって相応の影響を受けていること、などをふまえたより包括的な分析が展開されねばならない。

これを総じていえば、中国社会に組み込まれて半世紀が経過した現代チベットの聖地をめぐる現状と、伝統的なチベット学が納めてきた成果との連携は、多様化する現場の社会環境に即した緻密な事例研究を着実に積み重ねることによって切り開かれていかねばならない状況にあると言えるだろう。

こうした現状をふまえ、本稿ではテキスト情報と儀礼データを併用する先行研究の手法を踏襲しながらも、そこに外部からの政治的思惑や経済開発による社会変化の要因を加味していくことで、従来の聖地研究が一貫して追求してきた「聖地巡礼の民衆的基層性を媒介とした仏教社会の形成」という視座を現代的文脈の中に再定置し、現代チベットの宗教復興を新たな角度から照らし出すことを試みる。

次章では、まず調査地である「ギャカル・ゼーゾン」の概要を述べる。次に三章で、伝統的な指南書の記述内容がデジタル・メディアや商業広告などの情報媒体に移植されている実態について述べ、その社会的意味を読み解く作業を行う。さらに四章では、指南書に基づく情報によって規定される聖地の空間構成に対し、個々の巡礼者が行う儀礼的实践を手がかりとして、巡礼現場に生み出される一定の宗教的秩序を析出する。そして最後に「聖地と宗教復興」を取り巻く現代的状況について振り返り、本研究の論点をまとめた上でむすびとする。

2. 調査地の背景

ギャカル・ゼーゾン（以下「ゼーゾン」と略称）は、黄河源流域からほど近い、中国青海省海南チベット族自治州興海県の南部丘陵地帯に位置する、孤立した岩峰を中核とする聖地である【地図A参照】。ギャカルは「白い岩」、ゼーゾンは「猿の砦」の意を指す。その名の由来はインド出身の密教行者パドマサンバヴァ（8c.~?）⁽⁴⁾がこの地を訪れた際、その前に現れて服従を誓った土着の神が「猿面人身」であったという伝承にちなんでいる。この聖地はアムド地方（東北チベット）⁽⁵⁾を代表する他の2つの巡礼地、すなわちゴロク地方の聖山「アニ・マチェン」、青海省北部の大湖「ツォ・ゴンボ」と合わせて「アムドの三大聖地」(*mdo smad gnas mchog gsum*)⁽⁶⁾に数えられており、それぞれの「干支年」となる午（アニ・マチェン）、未（ツォ・ゴンボ）、申（ゼーゾン）に合わせて巡礼を行うことで通常に倍する功德が得られるとされている⁽⁷⁾。このため2004年の申年には、黄河源流域の草原に暮らすチベット系牧畜民を中心に、北方の青海湖周辺からも多くの巡礼者を集めてにぎわった。

【地図 A】

チベットの聖湖・聖山とその位置関係



ゼーゾン巡礼は、中央の岩峰群全体をすっぽりと囲む全長22Km、徒歩で6~7時間を要する巡礼コースを、いずれも4000mを超えない2つの峠と複数の「霊跡」(gnas: 何らかの霊性を宿した儀礼ポイント)に立ち寄りながら「時計回り」(右繞)に周回するものである。また途中東側の峠の手前で「ツェコル」と呼ばれる山頂部の巡礼コースに入ることもできる。

この聖地にいつ頃から一般の巡礼者が集まるようになったのか、確たる記録は存在しないが、1810年頃この地に滞在したアムドの遊行僧シャブカル(1781-1851)の伝記には、「(ゼーゾンには)中央チベットやその他の地方からきた人々が礼拝と右繞巡礼のために訪れる」などの記述があり、少なくとも19世紀初頭には著名な瞑想地としてゼーゾンの名が広く知れ渡っていたことが伺われる(Richard 1994, 186)。

1923年にはこの山のみもとに初めて本格的な僧院「ゼーゾン寺」が建立される。これはアムド地方の名刹として名高い「ロンウォ寺」の高位活仏⁽⁸⁾アロ三

世(A rol blo bzang lung rtogs bstan pa'i rgyal mtshan, 1888-1959)が先代の遺囑を受けて発願したもので、民国期に入ってから新たに創建されたゲルク派教団⁽⁹⁾の僧院としては最大の規模を誇る(蒲2001, 266)。

58年、東チベットで起こった大規模な民族蜂起は瞬く間にアムドの牧畜地域へ波及、僧院が叛乱勢力の拠点となることを警戒した解放軍は、創建後わずか数十年で数千にのぼる僧侶を擁し、青海湖南岸で最も強い勢力を誇るまでに発展していたゼーゾン寺の活動を封鎖し、叛乱に関与した嫌疑で座主アロ3世を連行、活仏は翌年獄中で死去する(81年に名誉回復)。残った堂宇も50年代後半から文化大革命期にかけて徹底した破壊的的となり、寺院活動および巡礼活動は完全に停止する。

その後81年に寺院活動の再開が正式に認められ、現在に至るまで敷地内の建築物の再建が進められている。2000年の時点で大講堂・納経殿などの社殿と僧房合わせて数百の伽藍が復旧しており、370余人の僧侶を擁している。院内の建築物に関してのみ見れ

に所属する識字エリートの手によって、指南書の記述内容が商業出版物やコンパクト・ディスクなど近代メディアに移し替えられ、教団の威信回復や観光開発などの目的に活用されていることを示す。さらにそのようにして情報化された指南書の内容が、大規模な人の移動を引き起こす干支年の巡礼活動を目当てに流れ込む商業民によって断片的に利用されている状況についても説明する。これにより、現代の聖地とそれを取り囲む外部社会との動態的關係について、従来にはなかったより包括的な把握を試みる。

1) 指南書とその現代的変容

Huber の定義によれば「巡礼指南書」とは、肉眼では見分けることのできない聖地の宗教的な「実像」を、「瞑想や睡眠によって創り出された変性意識下にある密教行者の“清浄なる視覚” (dag snang⁽¹⁰⁾)」によって記録したものである (Huber 1997b, 306)。一般にこうした宗教テキストでは、山や湖など、対象となる特定の自然景観が聖なる構造物である「マンダラ」のモチーフによって語られ、その地に来往した過去の聖者たちの神秘的な事跡が述べられる。またその記述内容は民間の識字層を通じて一般社会に流布し、巡礼者としてその地を訪れる人々に一定の行動規範を提供するものとなる (Buffetrille 1998, 22)。

先行する人類学的聖地研究では、このような指南書の記述内容が聖地の空間構成とその宗教的価値とを一義的に決定するとともに、巡礼者の儀礼行動にも一定の影響を与えていることに注目し、テキストに埋め込まれた「情報」を儀礼分析の主要な手段として用いてきた。

しかし、こと中国側に位置する聖地の研究については、20余年に及ぶ改革開放政策のもとで、これらの文献情報に依拠する研究手法が根本からの見直しを迫られていることも事実である。その最大の要因は、分析の主要な柱となる指南書の急速な大衆化という側面に集約される。

80年代以降、中央政府による民族・宗教政策の積極の見直し、および市場経済化による後押しを受け、現在チベットでは、特に物質文化や文芸活動を主力とする宗教文化の大衆的なリバイバル現象が広範かつ多様な領域で進行している⁽¹¹⁾。かつては僧侶を中心とする識字階層の個人的所蔵品として、一般民衆

の目にはほとんど触れることのなかった指南書などの書写文献を、安価で手軽な商業出版物 (数十～数百ページほどの活字原稿を製版した小冊子) にしつらえて復刻する出版ジャーナリズムもその一環である。一般にこれらの冊子には、各地域・各年代の宗教家によって書かれた特定の聖地にまつわる指南書が複数収録され、編著者による序や解説が付されている。値段は最高でも10元 (1人民元=約15円) を越えず、各地方都市の書店や民族用品店で容易に手に入れることができる。

また、近年の安価なデジタル家電の広範な普及⁽¹²⁾に伴って、聖地各所の映像を「VCD」(Video-CD) と呼ばれる記録メディアに収め、これに解説のナレーションを吹き込んだ「デジタル版指南書」とでも呼ぶべき製品も広く出回っている。ナレーションの内容は当該の聖地に関する代表的な指南書の記述にのっとっており、識字層でなくとも画像と音声を通じて聖地に関する宗教的情報を直接手に入れられるという点で、万人に開放された画期的な新メディアだと言える【写真2参照】。



【写真2：ゼーゾン巡礼の冊子およびVCD】

【表1】は、筆者が2003年から同5年にかけて入手した「ゼーゾン巡礼」に関する冊子 (①～⑤) およびVCD (⑥～⑧) の概要をまとめたものである。この表から一見して知られる特徴は以下の3つにまとめることができる。

【表1：筆者が入手したゼーゾン巡礼の冊子およびVCD】

No.	冊子タイトル／編著者／出版社／刷数／ページ数	出版年月／定価	記述言語
①	雪域アムドの三大仏教聖地の指南書集／ロンボ・ラジャワル／香港天馬出版社／2000冊／119ページ	2003年5月／10元	チベット語
②	アムドの聖地チャカル・ゼーゾンの概説／サンツェ，ペロン／香港天馬出版社／未記／127ページ	未記／6.8元	チベット語・漢語
③	チャカル・ゼーゾンの指南書と僧院の歴史、埋蔵宝の如意瓶／ヤンジェン・ジウイロルツォ／未記／未記／175ページ	未記／10元	チベット語・漢語
④	アムドの四大砦の一、チャカル・ゼーゾン／ゼーゾン寺院管理委員会／未記／未記／34ページ	未記／4元	チベット語・漢語
⑤	チャカル・ゼーゾンの略歴、宝蔵の庫／ゼーゾン・カルザン・ドンチュブ／未記／未記／10ページ	未記／2元	チベット語
No.	VCD タイトル／製作・監修	製作年月／定価	使用言語
⑥	アムドの四大砦の一、チャカル・ゼーゾン／興海県人民政府，ゼーゾン寺院管理委員会	2002年1月／20元	チベット語・漢語
⑦	神秘なるゼーゾン／アロ活仏4世，興海県仏教協会，ゼーゾン寺院管理委員会	2003年1月／17元	チベット語・漢語
⑧	チャカル・ゼーゾンの聖地案内／チャカル活仏，コーナク活仏，カジャ活仏，青海省仏教文化芸術服務中心	未記／15元	チベット語・漢語

- A) 編集・製作サイドに、地元の僧侶 (①②③⑤) やゼーゾン寺の活仏 (⑦⑧) が関わっている。また僧院内部の政治機構である「ゼーゾン寺民主管理委員会」(以下「寺管会」と略称)⁽¹³⁾も積極的に参画している (④⑥⑦)。
- B) VCD の製作・監修に地元政府機関 (人民政府⑥，仏教協会⑦) が名を連ねている。
- C) 出版物・VCD とも、チベット語と漢語を併用したバイリンガル仕様となっている (②③④⑥⑦⑧)。

なお、これら聖地巡礼を対象とした「商品」が店頭に出現するタイミングは、前述したアムドの三大巡礼地への干支年巡礼サイクルと密接に連動しており、情報を発信する側の思惑が明瞭に見て取れる。ゼーゾン巡礼の場合、02年の段階で見られたのは⑥のみで、あとはすべて翌年に「申年」を控えた03年の時点で西寧など各地方都市の民族書店や民族用品店に続々と出回るようになった。さらに04年に入ると、これらの商品は巡礼現場に向けて逆流しはじめ、ゼーゾン寺門前に設営されたバザール、僧侶が経営する売店、巡礼ルート上の露店などで巡礼者向けに販売されていた。

このような全く新しい情報メディアの活用による聖地の対外的アピールという状況は、これまで欧米の研究者からむしろ「経巻の一変種」としてカテゴリー化され、仏教伝統の不動の源泉として位置づけられてきた指南書のイメージから大きく離脱するも

のである。ここではむしろ、そのような「書かれた伝統」を保持し、継承していく側の立場にある人々、つまり現代チベットの「識字エリート」およびその帰属母体である寺院組織が、改革開放以降の政治・経済的環境の変化に柔軟に対処している様子が見て取れる。彼らは、自ら率先して出版物の刊行やVCDの製作に携わり、歴代の高僧たちの神秘的事跡に満ちたゼーゾンのイメージを外部社会に送り込むことで、文革期に失われた名声を急速に手繰り寄せようとしているように見える。また言語面でチベット語と漢語の併用に配慮していること、より費用のかかるVCDの製作において寺院側が県の政府機関と手を組んでいることから見て取れるように、これらの情報メディアが伝達対象としているのはチベット語を母語とする仏教徒に限らず、秘境ブームに沸く内地の漢人旅行客をもその射程に含み、それらの人々に地元の「名所旧跡」を広くアピールするという役割も付与されている。

こうしたローカルな「観光資源開発」にも通ずる情報発信の営為と、そこでの政府機関と教団組織との聖地を通じた新たな連携の出現は、少なくとも改革開放前の政治状況では想像すらできない、国家ぐるみの開発至上ムードの中ではじめて出来た事態であることが注目される。

2) 商業民と聖地情報の広告化

ここまで、指南書の内容が現代の情報メディアに

移し替えられ、量産化されている状況を見てきたが、以下では聖域のリーダーたる識字エリートたちとは全く異なる立場から聖地巡礼に関与している人々についても触れてみたい。その人々とは、12年に一度の信仰イベントとして地域住民の大移動を引き起こす干支巡礼に便乗し、外から聖域に入り込む出稼ぎの商業民たちである。

彼らは基本的に、農閑期に入った周辺農業地域からやってくる「民工」と呼ばれる季節労働者である。中には所属する寺を抜け出して小遣い稼ぎに来た僧侶も相当数混じっている。民族構成的にも漢族やチベット族、あるいは回族と様々であるが、彼ら全員がゼーゾン寺や地元政府機関とは全く関係を持たない個人の露店商である⁽¹⁴⁾。彼らが聖域に持ち込む物資は、「カタ」と呼ばれる絹のスカーフを始め、経文を刷り込んだ紙（ルンタ）や旗（ダルチョク）、「テルク」と呼ばれる密教供物、数珠、お香、バター、お神酒など、巡礼には必須の儀礼アイテムである。また先述した冊子やVCDを並べる露店もある。彼らは巡礼路上に散らばる個別の儀礼ポイント、すなわち聖者の修行洞や聖痕など、宗教的事跡に彩られた霊跡の前に商品棚や仮設店舗を設けて商品を広げている。また特に僧形の商人には、手製の「バター灯明」（固形バターを燃料とする灯明）と引き換えに、布施としていくばくかのお金を受け取る者が多い。これは通常の寺院などでも参拝者と寺僧の間でよく見られる光景であるが、そこで得られる布施はすべて自分のものとなる点で、寺院内のそれとは決定的に異なる。

こうした雑多な露店商の多くが、主に自らの商売を円滑に進める目的で、ベニヤ板や鉄板など様々な素材を用いた手製の立札や案内板を作り、自らが縄張りとする霊跡の近辺に掲示している。サイズは小さいものでスケッチブックほど、大きいものでは縦×横それぞれ数mという長大なものもある。ペンキや墨で書きつけただけのシンプルなものもあれば、霊跡のカラー写真と活字（チベット語・漢語）を組み合わせた手の込んだものもある。ものによっては霊跡の由来や功德について数行から数十行にわたる説明書きが副えてあり、文字の読める巡礼者の足を止めている。一例を挙げれば、巡礼ルートの脇にある岩山の一角に小屋を掛けて灯明を売る僧侶は、次のような文言をダンボールに書いて小屋の窓に張り

出している【写真3参照】。



【写真3：霊跡を囲い込んだ小屋と案内板】

至尊グル・リンボチェ、足跡の自然湧出
カ・チャン・ジェ3つの金剛杵の自然湧出
灯明をひとつ灯すべし

「グル・リンボチェ」は先述したインドの密教行者パドマサンバヴァの異称である。「自然湧出」とは、岩石や樹木などの表面に自然に現れ出ている「聖痕」のことであり、「金剛杵」は短剣の形をした密教法具である。ここで、小屋の主である僧侶は、小屋の奥の壁面に見られる人の顔ほどの大きさの、黒ペンキで着色を施された「くぼみ」を指して、これが「パドマサンバヴァの足跡」であることを主張すると同時に、自分の商品である灯明をここに捧げることを通行人に勧めている【写真4参照】。



【写真4：ペンキで着色されたパドマサンバヴァの足跡】

無論、こうした主張と行動は彼一人の独断によってなされている訳ではなく、この特定の「くぼみ」に対してすでに長い時間をかけて醸成されてきた一定のコンセンサスを下敷きとしている。そうしたコンセンサスの醸成には、17世紀初頭にゼーゾンを訪れ、この聖地についての最も古い指南書を残したチベット仏教カギユ派の高僧ディグン・チジ・チャクパ (*Bri khung chos kyi grags pa, 1595-1659*) や、これに続いてこの地に入入りした後代の識字エリート (具体的にはシャブカルのような遊行僧たち、さらに近世ではゼーゾン僧院の創建者であるアロ三世をはじめとするゲルク派教団の構成員) による「擁護」や「強化」といった連綿たる作為の継続があり、一方で巡礼者としてこの地を訪れる民衆による「視覚的認知」と「儀礼行為」という社会的共有の営みが並行してきている。

ところが、文革期の断絶を経た現代では、そうした聖域の「秩序化」(Systemization)⁽¹⁵⁾と呼ぶべき営みの主導権は、最早一握りの識字エリートに委ねられた特権ではなく、むしろ案内板を携えて現場を占拠してしまうこうした露店商たちの手に奪われているように見える。寺院を中心としてこの地に根を張っている識字エリートたちとは異なり、彼らの商業的営為は一過性のもに過ぎず、今後の聖地の発展に責任を負うものではない。しかしその活動は実際に現場で儀礼を行う巡礼者にもっとも近接するものであり、そこに設置される案内板の広告作用は巡礼者の行動を必然的に規定してしまう。

断っておかねばならないが、彼らが「識字階層」としてどの水準に属するのかは一概に捉え切れない。例えばこの僧侶の場合、「自然湧出」(*rang byon*)のつづりを“rang zhon”、「足跡」(*zhabs rje*)を“zhab brje”などと間違っつづつっており、識字層としてのリテラシーが獲得されているとはいいがたい。また、特に写真入りでカラー製版された案内板を中心に、現場で見られる多くの案内板が、先に挙げたVCDの映像を流用し、冊子の記述内容をそのまま転用していることは特筆に値する。彼らは自らの営業目的(バター灯明などの各種儀礼アイテムを売ること)に沿って、先行して発売され、市場に出回っているこれらの情報メディアから必要な情報だけを断片的に取り出し、これを町の印刷所に持ち込んだり、自分の手で加工したりして、「案内板」に仕立て上げてい

るのである。

このような商業民の存在は、従来識字エリートと一般民衆との、聖地を介した一対一の関係を想定してきた聖地研究の分野では視野に入らなかった。しかし、地域経済圏の拡大が進む現代の社会状況において、「仏教伝統」と「民衆儀礼」の狭間に介在するこうした商業民の活動は無視しがたい影響力を持っている。

ある意味で先の僧侶は、政治的混乱によって数十年におよぶ巡礼活動の途絶が起こる直前まで人々にそのように認知され、記憶されてきたこの岩場の「くぼみ」についてのコンセンサスを、干支年の到来を契機として当の現場において再発掘し、訪れる個々の巡礼者に対してその場の宗教的意義を直接説示する役割を自ら買って出ていると見ることも出来る。その案内板の文句があくまでも、歴代の識字エリートが構築してきた「伝統の系譜」にのっとっている以上、彼らの営為は、文化大革命以前にこの地に醸成されていたコンセンサスを回復する上で一定の意味を持っており、特に今回初めて巡礼を経験する若い世代にとって見れば、案内板に示される個々の霊跡についての情報はその場で取るべき儀礼行動への示唆を与えるものとなる。

このような商業民たちによる「利益誘導」に根ざした案内板のアピール効果は、「地域振興と聖域の発展」というより大きな利益を視野に入れた識字エリート層が聖域の外に向けて行う、近代的メディアを駆使した情報発信活動と表裏一体の動きを示すものであり、「広告」という最も目に付きやすい手段によって、「仏教伝統」と「民衆儀礼」の間の橋渡しをしていると見る事が出来る。

3) 自家製メディアと近代型メディア

1980年代初頭の巡礼解禁後、最初の干支年巡礼となった90年午年のアニ・マチェン巡礼に参加したフランスの人類学者 K. Buffettrille は、彼女を案内した地元のホストが「巡礼メモ」を携えていたことを報告している (Buffettrille 1997, 96)。メモの内容はアニ・マチェン巡礼に登場する各霊跡の名称とそこで取るべき行動を簡潔に記したもので、このホストは「友人から貰った」というこの手書きのメモを参照しながら彼女をエスコートしたという。90年の時点では、アニ・マチェン巡礼の現場に商業民がいた形跡はな

く、何らかの案内板が霊跡と巡礼者の間をとりもっていた事実も報告されていない。ただペンキで着色された「聖痕」は目撃されており、霊跡の存在そのものを強調アピールするこうした手法が早くから現れていたことが知られる (Buffettrille 1997, 80)。

これを筆者の身にひきつけて考えても、はじめてゼーゾンを訪れた01年には、聖域全体を通して露店商の姿はひとつもなく、案内板なども見当たらなかった。また先にも述べたように、ゼーゾンにまつわる情報メディアが市場に出回り始めるのは02年以降であり、これより前の時点で商業出版物や映像を通して事前にこの聖地についての体系的な知識を得ることは原則不可能であった。この01年の巡礼に際して筆者は地元興海県のチベット人と行動を共にし、その人物の記憶に頼って各霊跡の由来を逐一口頭で教えてもらうことで、かろうじて巡礼のアウトラインをつかむことが出来た。

しかし今回の申年巡礼では、個人の巡礼経験の有無に関わらず、霊跡に併設される案内板によって即座にその場所が「儀礼ポイント」であることが把握できるし、所によっては案内板の具体的な記述が「何に対して」「どのように」行動すべきかをガイダンスしてくれる。また、都市を中心に普及する冊子やVCDを入手できれば、活字や映像によって事前に知識を蓄え、現地での行動をイメージし、必要な儀礼アイテムを準備しておくことが出来る。こうした場合、「巡礼」自体は現地で「実物」を事後確認するだけの行為となり、個々人の「信仰」という因子を除けば通常の観光ツアーと大差ない意味合いを帯び始めるようになる⁽¹⁶⁾。

これが申年ではない通常年であれば、前回の筆者がそうであったように、主にロコミヤメモといった巡礼者の自家製の伝達手段が機能し、多少の事実誤認や記憶違いといった個人的偏差を含みながらも、人々は自分が知りえる情報の範囲内で霊跡に向き合おうとするだろう。ここから見れば、申年の到来を契機として刊行される出版物や、現場の商業民が設置するセールス用の案内板といった近代的な手段による聖地の表象は、元々個々の巡礼者にまかされていた現場での儀礼行動を文字情報と視覚的アピールによって定向的にガイダンスし、「書かれた伝統」と「実在の場所(霊跡)」との関係を一元的に固定化していく営みとして把握することができる。

4. 巡礼者——情報を受け取る側

では、以上のような聖地とその外部社会との関係をめぐって観察される新たな動向に対し、「情報の受け手」として想定される現場の巡礼者はどのようにこれを受け止め、いかにしてそこに内在する情報を内面化しているのであろうか。本稿が目指すのは、新たな使命をもって現代に再生産される「伝統」と、それに付随して展開する信仰実践の双方を現場の状況に沿って追跡し、指南書が語る伝統的な世界観のイメージと現代に生きる人々との関係を新たに再構成していくことである。そこで次章では、いくつかの霊跡における儀礼局面を検討し、個々の巡礼者がどのような信仰実践によって「伝統」と「場所」とをつなぎ合わせているのかを見ていきたい。

1) 巡礼の概要

【表2】は、04年の巡礼時に観察された主要な霊跡を二十箇所取り上げ、その概況をまとめたものである⁽¹⁷⁾。左から順に霊跡名、儀礼対象、儀礼行為の内容が略述してある(尚各霊跡の位置関係は【地図B】に記載した①～⑳の番号に対応する)。一見して、儀礼の対象となるのは岩盤や岩壁、岩場といった場所がほとんどを占めていることに気づく。そのほか樹木や滝などの自然物が個別の儀礼対象となっている。また儀礼行為では、身体による接触儀礼を基本線とし、霊跡に何らかの供物を置いたり、逆に何かを持ち去ったりする交換行動が盛んに繰り返されていることが浮かび上がってくる。

以下ではこのような巡礼活動の特性をふまえた上で、特定の自然空間を「仏教的景観」として規定する指南書の記述と、現場に配置された案内板、さらに巡礼者による儀礼行動の三者関係を軸に、実際の巡礼プロセスを分析する。ただ、全ての霊跡を取り上げることは紙幅の都合上できないので、ここでは2つの主だったテーマに絞って論考を行う。なお本章で扱う儀礼データは、04年8月に筆者自身が行った申年巡礼の参与観察に基づいている⁽¹⁸⁾。

【表2：各霊跡の形象と儀礼行為】

No.	霊跡名	儀礼対象	儀礼行為
①	父母の恩を返す聖跡	岩壁の裂け目	内部に潜り込んで頭部を岩に接触させ、願掛けをする
②	財宝神の隠し扉	岩壁とたまり水の池	池の中にテルクを投げ込む、カタクを岩壁に投げる
③	閻魔のベンチ	岩壁に向き合った三角岩	岩と岩の間に身体を潜り込ませ、左から右に通り返ける
④	巨象の隠し扉	河沿いの白い岩壁	宝物庫の扉とされる岩壁にテルクを捧げる
⑤	インドの読経音の穴	岩壁に開いた2つの穴	穴の中に頭を差し入れ、読経の声を聴く
⑥	トリ・ラ峠	西側の峠 (3860m)	峠のラツェに対して供儀を行い、経文を唱える
⑦	アリク翁の礼拝所	対面にある観音菩薩の自然像	翁に習って菩薩の像に向かって五体倒地礼を行う
⑧	殲滅成就の滝	岸壁から流れ落ちる滝	滝の水を身体に浴びる、ボトルなどに汲んで持ち帰る
⑨	インドの墓石	表面がフラットな大岩	仰向けに横たわってのけぞり、後方の猿の母子像を見る
⑩	ヤマタルコン	風穴が3つ開いた岩場	中を潜り抜けて下まで降りる、衣服などを置き捨てる
⑪	閻魔の大釜とふいご	崖下の河淵と岩山に挟まれた土手	淵に石を落として釜の底を割る、石を重ねて釜戸を組む
⑫	閻魔大王の秤と鏡	松の古木と対面の岩山	木の枝にぶら下がって岩山の穴を逆さに見る
⑬	パドマの成就水	岩壁に開いた拳大の穴	穴に顔を近づけて頭部を接触させ、水を掬って口に含む
⑭	妖魔の墓	崩れた土砂の堆積	「墓」に向かって唾を吐きかけ、土を掴んで
⑮	清浄なる水晶宮殿	細長く奥深い鍾乳洞	中に潜り込んで聖痕に触れる、鍾乳石のかけらを採取する
⑯	ヤンゾン洞窟	仏塔のある岩のドーム	岩の表面に現れた各種聖痕に頭部を接触させる
⑰	猿神のラツェ	石造りの台座と弓矢の束	猿神に対して供儀祭祀を行う、供儀用の経文を唱える
⑱	金剛の修行窟	鍾乳洞の中にある修行場	窟内に入ってパドマサンバヴァの各種聖痕に礼拝する
⑲	ザシ・ラ峠	東側の峠 (3820m)	ラツェに供儀を行い、ツォンカパの法座などに礼拝する
⑳	如意牛の洞窟	ドーム状の岩室	中に入って胃腸の病に効くとされる土くれなどを拾う

2) 聖地創生の神話

ゼーゾン巡礼において、インドの密教行者パドマサンバヴァをめぐる事跡は、巡礼活動の主要なモチーフを構成している(⑬⑭⑯⑰⑱)。冊子の編著者による序文やVCDのナレーションにも共通して取り上げられているように、ゼーゾンの聖地としての起点はパドマサンバヴァ(以下必要のない限り「パドマ」と略称)による「妖魔の征服」という事跡に求められており、これはゼーゾンが「化外の地」から「仏教の聖域」へと生まれ変わる過程を体現する部分として重要視されていることがわかる。

実際の巡礼地における⑭、及び⑯～⑱の過程はこの「聖地創生」のシナリオを迫体験する区域となっており、現場には⑰の位置に縦横数mにおよぶ長大な案内板が置かれている【写真5参照】。これは今回見られた案内板のうち最大のもので、ビニール生地我真中に「金剛の修行窟」のカラー写真がプリントされ、その両側にチベット語と漢語のキャプションが付されている。その記載内容は先述した17世紀の高僧ディグン・チジ・チャクパ(以下チジ・チャクパと略称)の指南書『ギャカル・ゼーゾンの聖地頌』(*brag dkar sprel rdzong gi gnas bshad*)⁽¹⁹⁾の冒頭部分に符号し、これを現場の用に資するためより具体的に語り直したものとなっている。周域には複数の露店商があり、通りがかる人々にダルチョコヤルン

タ、テルクなどの儀礼アイテムを販売している。



【写真5：金剛の修行窟の案内板】

ここでは以下の議論に資するため、上記の指南書から該当箇所を訳出して示す。尚、この指南書は先の①～③の冊子すべてに採録されているが、引用箇所参照に統一した便宜を図るため、この指南書を丸ごと収録した19世紀の史書『アムド仏教史』(Bragdgon pa 1982, 217-221)⁽²⁰⁾から該当するページ数を示す(以下、[]内は筆者による補足。尚原文中で多用される敬語は訳文が煩雑になるのを防ぐため適宜省略する)。

[1] 五濁の世となる前、大師パドマサンバヴァその人、チショク・ギャモの湖⁽²¹⁾に向かい、そのほとりイェルモ草原において妖魔の九兄弟を調伏し、たくさんのラ・テル、チ・テルを埋め、聖地の門、仏法の門をはっきりと成就された。

[2] それから黄昏と黎明のころ、凶悪な牙を持った魔女と赤髪の魔人が交合し、生まれた妖魔の七人兄弟がゼーゾンの岩場に隠れ潜んでいた。

[3] 大師が修行窟にお住まいになり、不動の深い三昧に入られた時、この妖魔は大岩をもって洞窟の入口をふさいだが、大師の法力は高く強力で、御手に持たれた金剛杵をふりかざし、洞窟の外に飛び出して元の如く深い三昧を続けると、そのデモ・ゾンの左側、岩峰の頂きに火が燃え上がり、濃霧が山のふもとまで覆い、雷光が一閃ひらめいて、岩壁が瞬時に崩壊した。今でもその退治した時の遺跡といくつかの妖魔の顔をはっきりと目にすることができる。

[4] (中略) 大師はチャカル・ゼーゾンのヤンゾン洞窟内に身を寄せ、ドルジェ・ロンカル宮殿で虚心に禪定していらっしゃる時、体はひとの体で、頭は猿の頭を持つ者があらわれ、この地の守護神であるという。[大師はこの神に] 誓いを与えて仏法守護を託し、灌頂を与えて「ニエンゼ・ダワ・チェンポ」と命名した (Brag dgon pa 1982, 217-8)。

ここでは、青海湖からゼーゾン山中の洞窟に赴いたパドマがまず妖魔を打倒し、次に「ヤンゾン洞窟」と呼ばれる場所においてゼーゾンの地名の由来ともなっている猿面の土着神に灌頂と名を授けて護法神としたことが書かれている。この後場面は前章第二節の灯明を売る僧侶の項ですでに紹介した、パドマによるゼーゾン全体の聖化儀礼のエピソードへと続いていく。

これに対し実際の巡礼コースでは、⑭が岩の下敷きになった妖魔の遺骸が埋まっているとされる場所、⑯が「ヤンゾン洞窟」と同定される岩のドーム、⑰が猿神「ニエンゼ・ダワ」を祀る場所、さらに山上にある⑱がパドマの住んでいた修行窟、というふうに順次参拝され、巡礼者はここにあり一連の霊跡を通過することで、「聖地創生」というシナリオ世界の内部へオリエンテーリングされていくことにな

る。そのプロセスを身体行為と供犠行動の側面から見てみると以下のものである。

⑭「妖魔の墓」：ここにはパドマを岩窟の中に閉じ込めようとして返り討ちにあった妖魔の遺骸が埋まっているという。巡礼者は通路の左側にある「塚」に見立てられた土砂の堆積に向けてすばやく三度唾を吹きかけ、土を地面から一掴み取って投げつけてから通り過ぎる。また通常、巡礼者はルート上に現れるさまざまな聖なる事物に対して身体の右側を向けて通行することに注意を払うが、ここではあえて土塁を左に交わして通り抜ける。

⑯「ヤンゾン洞窟」：内部に仏塔が築かれた大きな岩のドームがある。ドームの岩肌の各所には「パドマの足跡や手形」が残されたものとされる黒いあざや、「チベット文字の自然湧出」などが見られる。巡礼者はここで五体倒地礼を行った後、仏塔を周回しながら聖痕に頭部を接触させ、岩のかげらを拾ったり、テルクなどの供物を岩の裂け目に押し込んだりする。

⑰「猿神のラツェ」：ヤンゾン洞窟の向かい側に聳える切り立った三角の岩山は、パドマに帰依し、仏法守護の神となったニエンゼ・ダワ・チェンポ（「月の猿大神」の意）の宮殿とされており、巡礼者はそのふもとに設置された「ラツェ」(la btsas) に対して供犠祭祀を行う。ラツェの本体は弓矢をかたどった木のポールを束ねたモニュメントで、これがニエンゼ・ダワのよりしろとされている【写真6参照】。ここで巡礼者は各種経文を刷り込んだ



【写真6：ニエンゼ・ダワのラツェ】

「ダルチョコク」をラツェに結び、手前にある焼香台で香木や麦粉をくべ、火にお神酒を注ぎかける。ついで「ルンタ」(*rlung rta*)と呼ばれる馬の図案を印刷した正方形の紙を中空に撒き上げながらラツェを右回りに周回し、経文を唱える。

⑱「金剛の修行窟」：パドマが瞑想に励んでいたとされる洞窟。巡礼者は一旦巡礼ルートから離れ、「ツェコル」と呼ばれる山上に向かうルートをとって洞窟にたどり着く。中にはパドマが瞑想した法座や托鉢盆に見立てられる岩があり、天井には妖魔に閉じ込められた際に金剛杵で穿ったという抜け穴が見られる【写真7参照】。巡礼者はこれらの聖跡に額づいて祈り、さらに鍾乳石のかげらや地下水を集めたりする。また窟内のあちこちに奉納されたテルクの小山が形成されている。



【写真7：パドマサンバヴァの抜け穴】

巡礼者は以上のような過程を経て「聖地創生」にまつわるオリエンテーションを完了する。現場の空間構成および岩や鍾乳石などの自然物が全体として表象しているのは、パドマが確かにこの地を訪れ、妖魔を打倒し、猿神を帰順させ、ゼーゾン全体を聖化したという創世神話の核心部分である。一方、そうした神話的空間を体験する巡礼者の側が行なう供犠行為や身体行為には、「仏教の優位」を主題とする指南書の記述に対応する、明確な序列が設けられていることに気づく。

まず「供犠行為」についてみると、主要な儀礼対象となるパドマ、猿神、妖魔の順に、異なる位相の供物が捧げられていることが見て取れる。パドマの聖跡に奉納される供物として最も目に付くのが、

「テルク」(*gter ku*、テルは「埋蔵宝」、クは「小袋」を指す)と呼ばれる特殊な密教アイテムである【写真8参照】。これは「五穀」(米・はだか麦・小麦・豆・黒麦)と「五宝」(珊瑚、トルコ石、真珠、水晶、瑪瑙)を布の小袋に封じ、表面に「如意宝珠」(*nor bu*)の絵を書いて読経による加持祈祷を加えたものである。用途は複数あるが、地面に穴を掘って埋蔵する場合が多い。民間では家の新築時などに土地神(地下に住む精霊など)の情緒をなだめ、地気を高める呪物として地中にこれを埋め込む。



【写真8：テルク】

前章第二節の商業民の項で挙げたように、パドマ自身がゼーゾンの聖化儀礼に「テルカ」(*gter kha*)を用いた儀軌を施行しており、これはテルクと同じ用途の「地の供物」である。ここでパドマは大量のテルカを地中に埋め、「将来にわたってこの地域の衆生に妖魔の危害が加えられないよう誓願」している。つまり、テルクの奉納は「地鎮」の意味を持ち、特定の境界内に住む魔物を鎮め、大地を聖化するモチーフにつながっていることが理解される。

巡礼者はこの聖化儀礼の現場となった⑳と妖魔が打倒された㉑に集中的にテルクを奉納することで、聖域の始祖であるパドマの神話的事跡を模倣すると共に、自らの手でこの地をより一層聖化するという仏教的事業に参画し、高い功德を積むことができる。

一方、妖魔と同様に本来仏教とは無縁の土着神であったニエンゼ・ダワについては、指南書の規定通

り、「護法神」としての意味づけにおいて供犠祭祀が行われている。⑩はニエンゼ・ダワの宮殿とされる岩山のふもとに位置し、巡礼者はここで様々な供犠を捧げて猿神による加護を祈願する。供犠の内容は出家者にはご法度の酒類や、形式化した動物供犠である「ルンタ」を含んでおり、この意味ではパドマなど仏教聖者に対する供犠行為とは明確に区分されているといえる。

そもそもラツェは「ユラ」(*yul lha*)⁽²²⁾と呼ばれる特定の氏族集団の祖霊神を祀ったモニュメントであり、チベット各地の峠や集落の後背山に見かけられるものである。ユラは定期的な供犠祭祀と引き換えに当該氏族の成員を外敵や自然災害から守護する役目を司り、本来排他的な性質を持っている⁽²³⁾。ニエンゼ・ダワももともとはこのような土着の山岳信仰の文脈で崇められていた神格であったと考えられるが、指南書の記述ではパドマから直々に灌頂を受け、ユラのそれに比べてより高次の職掌である「仏法守護」を託されたことが明白である。そのため、特定の土地や氏族と結びつく排他的な機構からはすでに脱却しており、隔てなく全ての仏教徒を加護するよりユニバーサルな神格として巡礼者の儀礼対象となっている。

これに対し、⑭で見られる儀礼行為は前二者のような崇敬の念を基調とした行動とは正反対のものである。巡礼者はここで「墓」に向かって唾を吐きかけ、目潰しのように後ろ手に土を投げつけながら通り過ぎることで、仏法の敵である妖魔を侮辱し、聖性の対極にあるものとして忌避しているように見える。

「唾」や「土」の儀礼的属性は、聖地のような特別な場所においてのみ意味を持つわけではなく、大部分の巡礼者が日常の暮らしを送る村落社会においてすでに十分に規定された概念である。チベットの村落では、かつて事故のあった場所や悪霊が出没するとされる場所を通る際、その場所に向かって唾を吐きかけ、土をひと掴み投げつけてから通り過ぎるという風習がある。このようにすることで、その場の邪気が自分の後について生活圏に入り込む危険を防げるとされている。

ここでは、自身の唾液や手につかんだ土が邪気払いの効能を持つという呪術的な観念が如実に表現されており、妖魔の墓での行動はそのような生活社会

に根付いた観念を応用して、その場にまつわる不穏な空気を自身の身邊から追い払い、危険を回避する意図を持って行われていることが明らかになる⁽²⁴⁾。

また、「身体行為」の側面から見ると、巡礼活動全体が「時計回り」を基調としていることから明らかなように、インドの伝統を引き継いだチベットでは、一般に身体の右側を聖なるものに向けて通行することに意を用いる。チベット語で「巡礼」に該当する言葉は「ネーコル」(*gnas skor*)であり、「コル」は「ある事物を中心として時計回りに周回すること」を指す⁽²⁵⁾。人々は巡礼中、要所で現れる仏塔やラツェなどの宗教的モニュメントを時計回りに周回するほか、道端にある石積みのケレン (*rdo'i 'bum*) やマニ塚 (マントラなどを刻み込んだ石板の堆積) など、名も無い宗教的事物に対しても出来る限り身体の「右側」に交わして通り過ぎようとする。しかし、この妖魔の墓については例外であり、人々は公然とこの塚を左に見ながらやり過ごす。

以上のような日常的慣習や宗教的規範に基づく意味合いを加味すれば、妖魔にまつわる霊跡に対して取られる行動が単にこれを唾棄し、侮辱するという意味づけ以上に、聖的なカテゴリーからこれを排除し、自身に及ぶ危険を回避するという明確な意図をはらんでいることが理解される。

このようなパドマ、猿神、妖魔を主要なキャラクターとする一連の儀礼行動の特質から、この三者の間に設けられた階層的な序列構造を見て取ることができる。その序列の位相は、ゼーゾンが妖魔の巣窟から聖地へと生まれ変わっていく軌跡と明確な対応性を示している。つまり、仏教の完全優位を体現する「インド出自」のパドマを筆頭として、「土着 (非仏教) の出自」でありながらこれに帰順し、仏法のために働くニエンゼ・ダワ、逆に仏法を疎み、これに刃向かって返り討ちにあった妖魔の順で、巡礼者が捧げる供物の内容や、身体的距離の取り方に明白な差異化が図られている。巡礼者はこのような創世神話の構成に従って秩序化された空間の中を経巡ることで、仏教優位の世界観を体験することができる。案内板の置かれた⑩を中心として、この付近にテルクやダルチョク、ルンタなどの儀礼アイテムを商う露店が集中的に見られるのも、この場の神話的コンテキストと、巡礼者の祖師崇拝的な志向性を踏まえてのことである。パドマに関連する二箇所の洞窟近

辺には、一個10元前後と値の張るテルクの小山がいくつも築かれており、聖地ビジネスの盛況振りを伝えると共に、人々がその宗教的熱情を物質的な奉納品に還元する上で、現場の商業民の存在が大きく関与していることが伺える【写真9参照】。



【写真9：山積みになったテルク】

3) 地獄めぐりと輪廻転生

上記のようなパドマサンバヴァを頂点として構成される一連の儀礼モチーフに対し、より広範な自然景観を取り込んで強力な儀礼空間を現出しているのが、「死者の王」(*gshin rje rgyal po*)あるいは単に「法王」(*chos kyi rgyal po*)とも呼ばれる閻魔大王をめぐる霊跡である。

チベットの閻魔大王は、東アジアの漢字文化圏において創出されたような、儒者の服を纏って帳面をつける地獄の「役人」としての官僚的側面を持つ一方で、インド仏教本来の面目である「密教神」としての意味づけをも保持している。Nebeskyによると、この密教神としての閻魔大王には“内修・外修・密修”の三種の形態があり、さらにその分身として性別や司る方角を異にする複数の閻魔の形象が見られるとしている(Nebesky 1956, 81-83)。閻魔大王はこのように儒教的官僚体制を基調とする要素と、後期密教の色彩の強い仏教パントエオンの一員としての要素を合わせ持っているが、ひとつ確実にいえることは、それが死者と関係を持ち、それらの命運を支配する「冥界の王」として君臨しているという点である。

地図Bからも明らかなように、巡礼ルートの後半部は、周辺の自然景観を含め一定の地理的範囲をこ

の閻魔大王とその居所である「冥府」に見立てる強力な空間構成によって支配されている。これは冊子中の文章やVCDの映像でも一様に紹介されている、ゼーゾン巡礼の大きな目玉のひとつである。

ここでまず、ゼーゾンと閻魔大王の関連を伝えるもっとも古い記録として、再びチジ・チャクパの著作を引用すると、そこには次のような描写が見られる。

[1] ここから岩山の前を上に行くと、頂から炎が燃え盛るような岩があり、その下部にはさまざまな形相の恐るべき男女の閻魔の顔がある。

[2] 西北の地に解脱道の階梯があり、三つの道を通過すれば三つの悪業が消滅するであろう。この下部に閻魔法王と寒熱地獄の魔物が雄叫びをあげており、鋭敏な求道者が詳察するならばはっきりと知覚される(Brag dgon pa 1982, 221)。

ここでは、ゼーゾンの一角に複数の閻魔大王の恐ろしい形象が見られることや、八つの寒冷地獄と八つの焦熱地獄から構成されるという「寒熱地獄」で死者をさいなむ閻魔大王の様子についての情報が盛り込まれており、ゼーゾンが地獄に直結する異界性をもった場所であることが印象付けられている。

一方、巡礼ルート上には⑩を過ぎてしばらくした地点に次のような活字プリントの案内板が置かれている【写真10参照】。



【写真10：冥府の案内板】

この地は大閻王府なり。
閻魔法王の自然湧出像、御手の鎖で地獄に引き

立てる自然湧出像、各層の底部に地獄の十八の大釜なるもの、溶鉄の煮汁がぐらぐらと煮えたぎるような恐怖、寒熱入り乱れ悲鳴を発するかのごとき轟音がこだまする。男女の閻魔の叫び声、[嘘と真を] はっきりと見分ける閻魔の鏡と秤などもある。

献供のバター灯明をひとつ捧げれば、一定の寿命と功德が増加し、死のみぎわには法王が極楽の地に引導するであろう。

ここには東アジアの仏教でも馴染み深い冥界のモチーフがいくつか登場し、指南書に見られる「寒熱地獄」の記述をより具体的に補足したものとなっている。実際には、この案内板の記述自体は、バター灯明の宣伝文句である最後の三行を除いて、先に紹介したゼーゾン寺寺管会製作の冊子④に見られる文章をそのまま転用したものである。この案内板の製作者は先に冊子④の文面を入手した上でバター灯明の宣伝文句をこれにつけ加え、町の印刷所で案内板として加工して聖地に持ち込んだものと推測される。その内容からは閻魔大王と冥府について以下のような3つのモチーフが抽出できる。

- A) 鎖で罪人を数珠繋ぎにして、地獄へ引き立てる構図
- B) 罪人をさいなむ地獄の釜と、極寒・極熱の苦しみ
- C) 罪人の生前の悪業を写す鏡と、その重みを計量する秤

これに対し実際の巡礼現場では、この3つのモチーフを体現する空間編成が周辺の自然景観を広く取り込む形で構築されている。ここで A) の構図に該当するのは、ちょうど案内板の位置から峡谷を挟んだ対岸の山腹に見える巨大な風穴とその下部の斜めにむき出しになった河岸段丘全体の景観である。風穴の内部には黒ずんだあざが見え、これが閻魔大王の自然湧出像だという。そこから河岸段丘が斜めに連なって溪谷に落ち込んでいる景観が「数珠繋ぎにされた罪人たち」の自然湧出像とされる。

B)はその河岸段丘が落ち込む溪谷の底にある深く淀んだ淵であり、これが⑪「閻魔の大釜」(*gshin rje'i wa ma*) に該当する。巡礼者はこのあたりで出来るだけ大きな石を見つけて担ぎ上げ、淵に向かって投げ落とす行為にいそしむ。これによって釜の底が割れ、

当人は死後二度と寒熱地獄に落とされることはないという。さらにこの付近には閻魔の大釜に向けて風を送り込む「閻魔のふいご」(*gshin rje'i khol mo*) と呼ばれる場所がある。ここは2つの岩山に挟まれた緩やかな草地の土手で、付近には3つの石を組み合わせて作ったミニチュアの即席かまどが無数に見られる。これは巡礼者が儀礼的に石を組んで置いていくもので、こうしておく煮炊きが不自由な死後の世界でかまどを使うことができるという。また巡礼者はここで枯れ木や小枝を集めて道端に積み上げておく。これは死後の煮炊きに使う薪をあらかじめキープしておくという意味があるという。

C) は霊跡⑫を中心とした空間構成を成している。

「閻魔の秤」(*gshin rje'i rgya ma*) に見立てられるのは高山杉の古木であり、巡礼者はその幹から突き出た杭に全体重をかけてぶら下がり、弓なりに反り返って後方のゼーゾン山中にあるひし形の空洞を逆さまに見ようとする。このひし形の空洞が「閻魔の鏡」(*gshin rje'i me long*) とされる【写真11参照】。その際「閻魔の秤に量ったのもう2度と量る必要なし」というまじないの文句を唱える。これによってすでに自身の罪業の重みを閻魔の前で量ったため、死後はこれを免除されると言う。



【写真11：閻魔の鏡（中央のひし形の風穴）】

これらの霊跡における儀礼は閻魔大王の自然湧出像とされる対岸の山腹が見える位置で繰り広げられており、鏡に見立てられたゼーゾン山中の空洞や大釜に見立てられた河のよどみは全体として冥府としての空間構成を立体的に演出している。

一方巡礼者の行動原理は、⑪および⑫で観察され

る儀礼内容から、「死」にまつわるものを直視し、自己の死後の去就について有利な立場を積極的に築こうとする意図が明らかに見て取れる。すなわち、閻魔の大釜には石を投げ込んで寒熱地獄を無効にし、かまどを組んで死後も暖かい食事が手に入るように配慮し、秤には罪が帳消しになることを期待してぶら下がり、結果としてよりよい来世を迎えることができるよう、特定の儀礼行動を通じて事前に予防措置を講じておこうとするのである。

このような儀礼行動の成立には、今もチベットの民衆社会に根強い勢力を保持している「輪廻転生」と呼ばれる仏教の死生観が強く反映されていると考えられる。チベット仏教では、現世の人間はその死後、肉体を離れた“意識”のみが「バルド」(bar do)と呼ばれる生と死の間段階に入り、最大49日間この状態を経験したのち、「天・人・修羅・畜生・餓鬼・地獄」のどこかに生まれ変わるとしている。「六道輪廻」として知られるこの6つの存在様態は大きく2つに分けられ、前三者を「善趣」、後三者を「悪趣」と呼んでいる。一度悪趣に堕ちると仏教的積善によって「功德」を積むことが出来ず、自力で抜け出すことが絶望的となるため、『死者の書』や各種の回向供養など、チベットの葬送儀礼をめぐる事物の多くは、その最大の眼目を「悪趣に堕ちる危険性の回避」に置いている⁽²⁶⁾。六道の内のどこに再生するかは生前の行い次第で決定され、多くの悪事を働いたものは、悪趣の中でも最悪の境地である「無間地獄」に堕とされることとなる。このような死後から再生にいたるまでのプロセスに関わるのが閻魔大王であり、その裁き次第で死者の命運は決定的な局面を迎える。

巡礼者によるここでの儀礼行動は、閻魔大王が善悪判定の根拠とする秤や鏡に対して直接行なわれ、このような裁定プロセスを「生きながら」事前に消化してしまおうとする。またその裁定が万一「地獄行き」となった場合に備えて釜の底を割り、寒熱地獄自体を無効にする。その眼目はやはり、『死者の書』や各種の回向供養同様、六道輪廻の内の「悪趣」に堕ちる危険を最大限に回避しようとする点に集中している。

チベットではこのような輪廻転生の概念が広く民衆社会にも浸透し、「転生活仏」や「鳥葬」⁽²⁷⁾といった独自の文化を支える屋台骨となっている。特にその転生過程に関わる閻魔大王と地獄の裁きの情景

は、大小の寺廟や村の祀堂の壁画、あるいは『ラムリム・チェンモ』⁽²⁸⁾など著名な書物、さらに『ケサル王伝』⁽²⁹⁾といった民間に広く浸透した口承文芸においても、生き生きとした描写によって表現され、視覚的にも音声的にも忘れがたい形象として民衆文化の底流に沁みこんでいる⁽³⁰⁾。

ここでは、ゼーゾンと地獄の関連を伝える指南書の記述に対応する形で、「輪廻転生」という仏教の死生観を主題とした儀礼空間が構成されるとともに、よりよい来世を希求する巡礼者が儀礼的实践に没入していく状況が浮き彫りにされた。案内板によるバター灯明の宣伝と、「…死のみぎわには法王が極楽の地に引導するであろう」というフレーズは、巡礼者たちのこのような来世志向に巧みに便乗しており、死後の世界への畏怖と敬遠の念を抱く巡礼者によって、随所で多くのバター灯明が捧げられているのが目撃された。

5. おわりに

前章では、単なる自然空間としての「場所」を、神仏の事跡に満ちた「霊跡」へと変換する指南書の記述と、巡礼者による現場における儀礼的实践を照合させて見ていくことで、聖域に醸成されている宗教的秩序について考察してきた。以下では、ここまでの事例分析から明らかになった論点を整理し、当初の課題であった聖地を中心とした宗教復興のあり方について考えることで結びとしたい。

まず、集合的行為としての儀礼行動を検討した結果からは、指南書の描写が特定の自然景観を糾合し、儀礼の舞台として整序するための根拠となっていることが示された。そこでは、指南書の記述をバックボーンとして、実際の聖地の空間構成に「パドマサンバヴァと聖地創生」および「閻魔大王と地獄めぐり」というコンセプトを持つ宗教的秩序が再生されていることが浮き彫りにされた。

「聖地創生」のモチーフでは、パドマサンバヴァ・猿神・妖魔というキャラクター相互の関係が「仏教の優位」を表象し、巡礼者の儀礼行動がこれに準じる構造となっていることが指摘された。また、あらゆる死者の裁定者である閻魔大王は、死後の世界を現出する空間構成の中核となるキャラクターであり、周域の景観がその居所である「冥府」と重ね合

わせられることで、「輪廻転生」の観念を基調とした儀礼行動を引き起こしていた。

このように景観が仏教の中心的観念である「祖師崇拜」や「輪廻転生」といった規範に支配され、そこに一定の儀礼的秩序が回復されることが、聖地を介した宗教伝統の再生・発展が持続していくことを意味しており、復興とはこの機能的サイクルの継続そのものに他ならない。

こうした意味において、各種の供儀や身体行為によってその場に宿された霊的エネルギーを最大限に引き出そうとする巡礼者の行動は、あるべき秩序を聖域に再生しようとする識字エリート側の営みと協働関係にあり、そこにこそ「仏教伝統」と「民衆儀礼」の現在の関係性が浮かび上がることになる。

すでに見たように、現在このような関係のあり方は、単に聖域周辺の狭い領域にとどまることなく、出版物やデジタル・メディアを駆使した情報発信活動によって、より広範な地域と社会階層に向けて打ち出されている。教団に所属する識字エリートや活仏たちが率先して世に送り出す冊子やVCDは、過去の高僧たちによって明文化された仏教伝統の「正しいコピー」であり、それは行政機関と教団組織の連携という新しい結びつきによって、「観光開発」や「地域振興」といった経済的動機を内包しながら社会に共通の認知を醸成しようとする。これは80年代以降の中国社会の政治・経済状況がもたらした新しい現象であり、干支年巡礼における膨大な数の人の移動や聖域を訪れる非チベット系巡礼客の増加自体、そうした事前の情報普及や、地元政府機関と手を組んだ観光開発による効果が反映されたものとも考えることも出来る。

一方、上記のような巡礼者と識字エリートの協働関係の間に割って入る新たな介在者、すなわち出稼ぎの「民工」を主体とする商業民の存在は、それが公的な領域で進められる政治・経済レベルの連携とは異なる次元で成立する活動であり、さらにその活動が巡礼を訪れる個人を直接ターゲットとしたものであるがゆえに、現場においてより具体的な影響を及ぼしている。

彼らの活動において特徴的なのは、もともと教団・政府関係者の手によって聖域の外に向けて作られた近代型メディアを、自分たちのビジネスを成功させるための理想的な道具として逆用し、そこに盛

り込まれた情報をふたたび聖域の内側に還流させている、という点である。「パドマサンバヴァの足跡」や「地獄めぐり」の場所に設置されていた案内板では、その場所の説明とともに、奉納品としてそこに灯明を捧げるべきことが明記されていた。特に「地獄めぐり」の区間で見られた案内板は、冊子④の文面をそのまま引用した説明文の後に、「死のみぎわには法王が極楽の地に引導するであろう」という宣伝文句を組み合わせることによって効果的に献灯の意義を説き、来世のために少しでも多くの功德を積みたいと考える巡礼者の興味をそそっていた。同様に「聖地創生」の区間では、巨大で目に付きやすいカラフルな案内板が設置され、パドマサンバヴァとゼーゾンの神話的な関係を網羅した記事が掲げられていた。その周辺にはたくさんの露店商が群がり、パドマサンバヴァの事跡にちなんだ儀礼アイテムであるテルクを大量に売りさばくことで、聖域の随所にそうした奉納品の山が観察される要因を生み出していた。最低でもひとつ10元前後と実入りの大きいテルクの販売は、案内板のカラー印刷や写真プリント、および販売店舗設営などの設備投資をしても十分割に合うものである。

ここで「地獄めぐり」や「聖地創世」の案内板にあしらわれていた文面や写真は明らかに既存の巡礼冊子やVCDから借用されたものであり、彼らは自らの商業目的に合わせて特定の場所にこれを設置することにより、その場の儀礼局面に沿った宣伝効果を生み出すことに成功していた。こうしたことは、経済利潤獲得のために一般の巡礼者とは分化した固有のアクターとして、仏教伝統と民衆儀礼の狭間に居場所を見出していく一群の人々が、指南書の大衆化という状況を逆手にとって個々の霊跡を資源化し、聖域全体を商業活動の舞台へと移行させていく押しとめがたい流れの存在を示している。

文化大革命終息後、改革開放期に至って復活した巡礼地の多くは、一方ではインドの古い伝統とつながり、過去のカリスマの事跡や固有の世界観を体現する場となることで、人々を仏教伝統の源流へと引きつない、そこに入り込む個人を強い同一性の絆によって引き付ける。それは一定の意味において、“聖地巡礼”という体系的な信仰実践運動の中にこそ存在する巡礼者たちの「チベット仏教徒」としての自己意識や宗教観を活性化させ、結び合わせていく共

時的な回路を保持していると見ることができるだろう。

しかし同時に、成長期の中国経済の余波を受けたチベット社会の急速な変化と、それに付随して進展する技術革新やモータリゼーションの広範な普及は、さまざまな社会単位から構成される数万人規模の巡礼客を一時に現場へと呼び込み、個人的な信仰実践の場としての聖域の環境や儀礼のあり方自体に多大な影響を及ぼしている。特に西部大開発以降のアムド地方の巡礼地においては、ラサなどの遠隔地に比べてアクセスが容易なことから、近隣都市の富裕層や内地の漢民族、さらに外国人ツアー客などの数も増加の一途をたどっており、折からの中国国内「秘境ブーム」や「密教ブーム」とも重なって、巡礼観光が盛況を呼んでいる⁽³¹⁾。これらの人々を目当てとして、聖域には簡易テントを利用した宿泊施設や食堂が設営され、商業民の活動領域をますます広げている。聖域に出入りする人間が捨てていくゴミや大量に置き去られた供物自体による環境汚染の被害もひどく、聖地周辺の景観破壊は深刻化する一方である。良識的な一部の人々は、商業民やこれに迎合する巡礼者の度を越した行いに眉をひそめることも多い。

例えば、今回偶然筆者と行動を共にすることになった、ある著名な活仏の徒弟であるチベット人の女性巡礼者は、インドの聖者たちによる読経の声が聞こえるという⑤『インドの読経音の穴』の霊跡まで来た時、次のような感慨を述べていた。

「わたしが数年前巡礼に来たときには、ここはとても静かで、穴のふちに耳を当てていると確かに鈴のようなお経を読む声が聞こえてきた。それが今回来てみると、たくさんの無自覚なひとが中に手を突っ込んだり、頭髪とか衣類のような汚いものを投げ込んだりして穢してしまったから、残念なことにもうすっかり何も聞こえなくなってしまった。」

文革以前にもこの地に来たことがあるという彼女の言によると、その当時には霊跡の内部に身体をねじ込んだり、自分の所持品などを岩の隙間に押し込んだりする無作法な巡礼者はほとんどおらず、また今日のように経済利益の対象として奉納品を扱い、信仰の現場で直接それを売買したり、霊跡を個人の所有物であるかのように小屋掛けして占有してしまうような人間は見かけられなかったという。

現代の聖地巡礼をめぐるこうした過渡的な状況は、仏教によるあるべき秩序構築を模索する教団側にとっても、実際には大きなジレンマであるに違いない。堰き止めがたい商業化の流れや、聖域内で進行する環境破壊そのものが、「自然景観」を「聖なる空間」に読み替えることで足場を広げてきたチベット仏教の存立基盤をぐらつかせることになりかねないからである。しかし、国家公認の「公定宗教」として、教団自身が国家の発展と共に歩んでゆかざるを得ない現状では、宗教文化の復興と地域の経済的発展は切り離しがたい関係にある。

このような板ばさみになった状況の中で、教団にとって、またチベット仏教に帰依する一般の巡礼者たちにとって、前近代とは比べ物にならない幅広く複雑な社会関係の中に置かれるようになった「聖地」という場所が、今後どのような宗教的意義を獲得していけるのか。その鍵はあくまでも、聖域内の自然景観を媒介とした「仏教伝統」と「民衆儀礼」の相互的な関係が、ますます変化のスピードを速める現代社会の中でいかなる地歩を築き、新たな血脈を保っていけるのか、という点にかかっていると考えるだろう。

注

⁽¹⁾ 本稿で使用するチベット語のカタカナ表記はアムド(牧区)方言の口語音によっている。また一部の重要語彙については括弧中に Extend Wylie 方式による転写音を付した。

⁽²⁾ *gnas yig* の直訳は「聖地文書」である。*gnas* とは「所定の位置・場所」の意を表す語であるが、宗教的な意味合いでは「神の居場所であり、巡礼者にとって礼拝の対象となり、儀礼の受け手となるもの」を指す (Huber 1994b, 31)。欧米ではこれまで *gnas yig* に “Pilgrimage Guidebook” という訳をあててきた。本稿ではこれに倣って「巡礼指南書」という訳を用いる。

⁽³⁾ 例えば、60年代の青海省ゴロク地方の事例では、聖地を構成する寺廟や祠堂などの建築物はおろか、過去の聖者にまつわる「聖跡」や経文を掘り込んだ石板の堆積である「マニ塚」といったモニュメントまでもがダイナマイトで爆破されたり、橋脚などの建築資材に転用されたりしたという。

⁽⁴⁾ チベット王の招きに応じて入蔵したカシミール出

身の在家密教徒。グル・リンポチェまたはオジェン、あるいはペマジョンニその他無数の呼び名でチベット仏教圏にあまねく知られる。チベットへの仏教弘通の過程で起こした数々の神秘的事跡と圧倒的な呪力にまつわるエピソードは『ペマ・カータン』をはじめとする複数の書物を通じて民衆社会に広く語り継がれ、各地の聖湖・聖山にその足跡を伝える聖跡が見られる。

(5) アムドとは、「カム」（東チベット）および「ウ・ツァン」（中央チベット）と呼ばれる地域と合わせて「チベットの三大州」を構成する、古くからチベット人が居住してきた区域。その地理範囲は現行の青海省（玉樹チベット族自治州を除く）および甘粛南部・四川省北西部にまたがり、およそ 80 万のアムド語話者が住む。

(6) 「アニ・マチェン」(*amyas rma chen*) は青海省ゴロクチベット族自治州北部を横断するアニ・マチェン山脈の主峰部である。一方「ツォ・ゴンポ」(*mtsho sngon po*) は琵琶湖の 6 倍の面積を持つ内陸部最大の咸水湖で、漢語では「青海湖」と呼ばれる。

(7) 多くのチベットの聖地には、特定の干支年の巡礼が「通常の数倍の功德」をもたらすとする伝承が伝わる。中央チベットではカイラス、ニェンチェン・タンラ、ツァリの三聖山がそれぞれ午・未・申の干支に関連付けられ、多くの巡礼を呼び寄せている。

(8) 「活仏」は漢語訳であり、チベット語では「化身」という意味の“トゥルク”(*sprul sku*) が用いられる。遷化した先代の意識が、衆生済度のため別の肉体を得て生まれ変わってくるという信仰で、転生者として発見・認知された子供（転生靈童）は先代の遺産など一切を実質的に継承する。

(9) チベット仏教の各宗派の中ではもっとも遅く誕生したこの教派は、明代のダライラマ 3 世 (1543-88) の時代に至って大いに教線を拡張し、開祖ツォンカパ (1357-1419) の生まれ故郷であるアムド北部を中心に次々と大僧院を開創する一方、古くから仏教伝導の拠点となってきたアムド各地のニンマ・サキヤ・カギユ諸派の古刹を自派に改宗させ、モンゴル開教が軌道に乗った 17 世紀にはゴロク地方など一部を除くアムド全域に勢力基盤を確立してもっとも影響力のある新興教団となった (蒲 2001, 211-223)。

(10) *dag snang* はサンスクリット語の *Sadhana* を直訳したもので、深いヨーガへの沈潜によって得られる

超越的視覚のこと。

(11) 現代チベットにおける「チベット族文化」の扱いとその周辺状況については Kvaern (1994), Costello (2002) などによって論じられている。

(12) 草原の牧畜民向けに開発された「ソーラー式 VCD デッキ」なども販売網を広げている。

(13) 国家および各級地方政府が定める宗教団体関連法案にのっとり、寺院内の民主投票によって選出された委員会によって寺院活動全般の運営・管轄方針を決定する政治機関。各寺院にはこの「寺管会」の事務所が置かれ、主任一人、副主任数名を任命することが義務付けられている。

(14) 筆者は 05 年の再訪時に、ゼーゾン僧院の複数の僧侶に対し、こうした「よそ者」による霊跡の占拠に対して僧院側の管理部門による何らかの介入（場所代の徴収など）があったかどうか再三確かめたが、僧院側ではそのような対応は全く取っておらず、彼らとは始終没交渉であった、という一貫した回答をもらった。また彼らは申年が過ぎると案内板をはじめすべての備品を撤収し、いずこへともなく去って行ったという。尚、僧院内の一般僧は、寺管会が定める法規によって、寺の敷地内で営利目的の商業活動に関与することを禁じられている。

(15) Mckay (1998, 2-3) の用語による。

(16) 実際に、現地を訪れる人々の巡礼スタイルは千差万別である。ある者は敬虔な「五体倒地」の作法によって、通常ならば徒歩で約 6 時間の巡礼コースを半月かけて幾度も周回している。またある者は「ノースフェイス」風のパーカーをはおり、職場の仲間とランドクルーザーで寺院門前に乗り付け、漢語でにぎやかに談笑しながら行楽気分の巡礼を楽しんでいる。

(17) 地理的に同じ区域に集中しているものはひとつの枠内にまとめられている。また⑧はツェコル巡礼の霊跡である。この他にも細かい霊跡が多々見受けられたが、紙幅の都合によりここでは割愛する。

(18) 本稿の実地調査は予備調査が 2001 年 8 月、本調査 2004 年 8 月、補足調査が 2005 年 7 月の計三回にわたって行われた。

(19) 制作年代は、チジ・チャクパ当人が本拠地である中央チベットのディグンティ寺を離れて各地を遊歴した 17 世紀初頭と考えられる。

(20) 『アムド仏教史』はゲルク派の活仏チャクゴンパ

(*brag dgon pa dkon mchog bstan pa rab rgyas*, 1801-?) によって 1833 年から 32 年の歳月をかけて著されたアムド地区を専門とする歴史書。1988 年に刊行された漢訳本の「訳者あとがき」によると、1982 年の復刻本は初版で 9600 冊刷られ、瞬く間に完売するほど盛況を博したという。

(²¹) 青海湖の別称。

(²²) 「ユ」(yul) とは特定の氏族内で継承される一定の境域のことであり、「ラ」(lha) は天上に居住する高次の神格を指す。

(²³) 村落社会では現在でも、水や土地をめぐる村落間で武闘が起きると、双方のユラがその成員の守護神として担ぎ出され、戦勝祈願の供儀(動物供儀を伴うケースもある)が捧げられることがある。

(²⁴) このような邪気払いの観念がより一般化した好例が、衣類をめぐるチベット人同士のやり取りである。例えば帽子の貸し借りをする場面を観察していると、借りた方は貸した方の帽子に対し、いささかの躊躇もなく唾を軽く三度吐きかけてからこれを頭にかぶる。こうすることで、衣類に付着してこちらに乗り移ってくるかもしれない他人の「身体神」を追い払い、自身に悪影響が及ぶ危険を回避できるという。

(²⁵) 尚、チベットの民族宗教であるボン教の信徒は逆時計回りの作法で巡礼を行なう。

(²⁶) 『死者の書』に見られる葬送法上の特長については川崎信定(1989)を参照のこと。

(²⁷) 故人の遺体をハゲワシなどに食べさせる葬送法。チベットでは鳥葬によって遺体を処理するため、原則として祖先祭祀用の墓を持たない。

(²⁸) 注 8 で述べたツォンカバ作の仏教書。

(²⁹) チベットの民間叙事詩。パドマサンバヴァの代理として天から遣わされた梵天の子ケサルを王といたたく国、「リン」(*gling*) が、敵対する周辺諸国を仏法の名のもとに制圧していく過程を描く。その主要な内容の多くは民間に往来する口承芸人によって広く民衆社会に語り継がれてきた。

(³⁰) ケサル叙事詩『アタク・ラモ』では、殺生の罪から死後閻魔大王の法廷に引き出されたケサル妃アタク・ラモが以下のような裁きを受けるシーンが見られる。「……閻魔大王の右側、紫檀机の上には、明瞭なる“業の鏡”，直径九百ムト(注：1ムトは親指と人差し指を開いた幅)、外周九十尋、遠くから見ると

十五夜の月が地に落ちたように見え、近寄ってみると山脈の上に登る太陽のように見える。……(中略) [鏡に映るこれまで犯したさまざまな罪過を見て] アタク・ラモの目には涙がいっぱいにたまった。閻魔の左側には、獄卒牛頭が手にする黒紫色の“閻魔の秤”，さおは十八尋、鉄製のおもりは象のように大きく、はかりの輪は人皮製。善行のかたまりである白い石、罪悪のかたまりである黒い石、両方を乗せて量ると、罪の黒石の重さが十八斤をゆうに超えた。アタク・ラモは心臓が震え、くずおれるように地にひざをついた(Mtsho sngon 1983, 27-8)。

(³¹) ゼーゾン同様、干支年巡礼の対象となるアニ・マチェンやツォ・ゴンボへの巡礼についても、バイリンガル(チベット語・漢語)もしくはトリリンガル(チベット語・漢語・英語)による巡礼冊子やVCDが刊行されている。また地元の旅行社でもこれらの場所は必須のツアーメニューとなっている。

参考・引用文献

- Brag dgon pa dkon mchog bstan pa rab rgyas. (1982), *mDo smad Chos 'byung*, kan su'u mi rigs dbe skrun khang.
- Buffetrille, K. (1994), *The Blue Lake of Amdo and Its Island: Legends and Pilgrimage Guide*, *Tibet Journal*, 19 (3), 105-124.
- Buffetrille, K. (1996), *One Day the Mountains will Go Away...: Preliminary Remarks on the Flying Mountains of Tibet*, A.M. Blondeau and E. Steinkellner eds., *Reflections of the Mountain*, 141-156
- Buffetrille, K. (1997), *The great pilgrimage of Amyes rma chen--written tradition, living realities*, A. W. Macdonald ed., *Mandala and Landscape*, New Delhi, D. K. Printworld (P) Ltd, 75-132
- Buffetrille, K. (1998), *Reflections on Pilgrimages to Sacred Mountains, lakes and caves*, *Pilgrimage in Tibet*, A. Mckay ed., Richmond, Curzon press, 18-34.
- Costello, S. (2002), *The Economics of Cultural Production in Contemporary Amdo, Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture During the Post-Mao Era*. T. Huber ed., Leiden, Brill, 221-240.
- Epstein, L., and Peng WenBin. (1994), *Ganja and Murdo: The Social Construction of Space at Two*

- Pilgrimage Sites in Eastern Tibet, *Tibet Journal*, 19(3), 21-45.
- Huber, T. (1994a), Why Can't Women Climb Pure Crystal Mountain? Remarks on Gender, Ritual and Space in Tibet, P. Kvaerne ed., *Tibetan Studies*, Oslo, Institute for Comparative Research in Human Culture, 350-371.
- Huber, T. (1994b), Putting the gnas back into gnas skor: Rethinking Tibetan Buddhist Practice, *Tibet journal*, 19(2), 23-60.
- Huber, T. (1997a), A guide to the La-phyi Mandala: History, Landscape and Ritual in South-Western Tibet, *Mandala and Landscape*. A. W. Macdonald ed., 233-286
- Huber, T. (1997b), Colonial Archaeology, International Missionary Buddhism and the First Example of Modern Tibetan Literature, *Bauddhavidyasudhakara: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann eds., Swisttal-Odendorf, 297-318.
- Huber, T. (1999), *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*, New York, Oxford University Press.
- Huber, T. (2002), Ritual Revival and Innovation at Bird Cemetery Mountain, *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture During the Post-Mao Era*. T. Huber ed., Leiden, Brill, 113-145.
- Karmay, S. (1998) The Cult of Mount dMu-rdo in rGyal-rong, *The Arrow and the Spindle*, Mandala Book Point, 451-462.
- 川崎信定 (1989), 『チベットの死者の書』, 筑摩書房
- Kvaern, P. (1994) The Ideological Impact on Tibetan Art, R. Barnett and S. Akiner eds., *Resistance and Reform in Tibet*, Hurst & Company, London, 166-185.
- Macdonald, A. W. (1990), Hindu-isation, Buddha-isation, then Lama-isation or: What happened at La-phyi?, T. Skorupski ed., *Indo-Tibetan studies*, 11, 199-208.
- Mckay, A. (1998), *Pilgrimage in Tibet*, Richmond, Curzon press.
- Mtsho sngon zhing chen dmangs khrod rig rtsal zhib 'jug tshogs pas 'tshol bsdu byas pa. (1983), 'zam gling ge sar rgyal po'i sgrung: dmyal gling mun pa rang gsal, mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang.
- 蒲文成 (2001), 『青海佛教史』, 青海人民出版社
- Ramble, C. (1997), The Creation of the Bon Mountain of Kongpo, *Mandala and Landscape*. A. W. Macdonald ed., New Delhi, D. K. Printworld (P) Ltd, 133-232.
- Ricard, M. (1994), *The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogi*, New York, State University of New York press.

(2006.8.1 受理)

A Study of Religious Revival in the Context of Modern Tibetan

Pilgrimage

--The Relation between Buddhism Tradition and Popular Ritual under the Open Policy in China--

Yusuke BESSHO

Graduate Student

Graduate School for International Development and Cooperation,

Hiroshima University

1-5-1 Kagamiyama, Higashi-Hiroshima, 739-8529, Japan

E-mail: gyamtso@hiroshima-u.ac.jp

Abstract

This article attempts to describe the modern pilgrimage movement that is considered as a major point to link the Buddhism tradition with the popular ritual in the main land of Tibet in People's Republic of China. So far, the main stream of Tibetan pilgrimage studies, which developed from Himalayan-boarder area (Indian side of Tibet), emphasis upon analyzing the structure of sacred cosmology that ruled by Buddhism theory. In recent years, some western scholars try to adopt this method to the case of main land of Tibet. However, nowadays, pilgrimage studies on the mainland of Tibet require wider perspectives for the sacred holy site and its surrounding society since rapid social change accompanied with Chinese open policy "Reform and Opening", which started from 1980s, has impacted upon both the scheme of religious community as the "Host" of pilgrimage site and the ritual practice of pilgrims as the "Guest" of same site. To start such a new subject of pilgrimage study, While the author of this study offers one interpretation of the *pilgrimage guidebook*, which was written by high priest in 17th century about one of the most famous pilgrimage sites in northeast part of Tibet, to recognize the formation of sacred visionary landscape on Buddhist pilgrimage site, and also offers the practiced ritual data which is observed on the same pilgrimage site to reveal how recent pilgrims have been influenced by the social change and its modernized environment including the secularization of pilgrimage guidebook itself. Through these text studies and participatory observation, the author examines the newly formed religious revival and discusses the relationship between the Buddhism tradition and the popular ritual under Chinese political and economical initiatives.