

古代チベットにおける古代ボン教とその変容

石川 巖

1. はじめに
2. 古代ボン教
3. 古代ボン教の新展開
4. おわりに

1. はじめに

チベットには仏教以外にボン教と言われる宗教がある。しかしその教義内実はチベット仏教と酷似しており、チベット仏教の一宗派のようにも見える。もちろん自分たちの宗教伝統の非仏教性を主張し、世俗的欲求を満たすための儀式や術法を重視するという際立った特色はある。それが非仏教宗教であるのならば、その本来の姿が如何であったかを探れないだろうか。

ツェンポと称する君主が統べる古代王朝、吐蕃、その時代において、のちにボン教に繋がっていく古代宗教の存在が、敦煌などから出土した古代史料のうちに見出せる。それらは主に宗教儀式の際に唱えられた説話や歌などの文献であり、その儀式と術法は確かにボン教、そればかりかチベット仏教のうちにある非仏教的要素にも通ずる。当時、その宗教は特に固有の名で呼ばれなかったが、後代、ボン教を発展段階により3つに分けて示すものがあり、山口瑞鳳は敦煌文献に見える古代宗教の種々の要素をそれらの三段階に振り分ける、あるいは段階付けることを試みた¹。しかし、その是非がどうであれ、敦煌文献においてはそれらの要素は渾然一体となっている。ある要素を特に取りあげた文献中に別な要素との関連が示されることもしばしばである。それゆえ筆者は古代史料に見えるボン教へ連なる非仏教的要素の総体を古代ボン教と呼んでいる。

チベットは厳しい自然環境のもとにあるため一見外部と隔絶した地域にとらえられがちである。しかし実際はユーラシア大陸の中央部を占めるがために古くから東西南北の様々な外来文化の影響を被ってきた。当然、宗教においてもそうであり、インドや中国からの流入については言うまでもないが、中央アジアや西アジアからのものについても森安孝夫がすでに強調して示している²。古代ボン教はそれらの宗教をいかに受けとめてきたのだろうか。王朝による仏教の国教化とそれに続く民衆レベルに至るまでの仏教の浸透のため、

最終的に仏教に同化する方向を採ったとしても、単に古代ボン教と仏教の問題だけでは片付けられない様々な宗教間での複雑な影響過程があったのではないだろうか。

本稿は敦煌文献から古代ボン教とその変容の全体像を見出す試みである。まず古代ボン教の全体像を、特に後代への継続性と外来宗教に対する受容力に力点を置いて示し、次いで道教の感化を受けた古代ボン教の新たな様相を取りあげたい。儀式と術法を主とする古代ボン教の姿は、仏教的な哲学にウエイトを置くボン教のものとはかけ離れているが、前者が後者へと変容して行く過程を幾ばくかでも解き明かせればと考える。

なお翻訳のみ示した敦煌チベット語文献のうちテキストについて何の典拠も示していないものは OTDO³ のウェブ・サイト (<http://otdo.aa.tufs.ac.jp/>) でそのローマ字転写テキストが示されているので、そちらを参照されたい。

2. 古代ボン教

2-1. 霊神祭儀

筆者はこの祭儀について以前に論じたことがある⁴。bla「霊神」とは生命を存続させている霊的存在のことであり、それが人格的に記述された場合は lha「神」と呼ばれる。個人の生命のみならず、家の生命、地域の生命、国家の生命などを支える霊神あるいは神が想定され、それらがその宿り場 (bla gnas) において平穏である限りはそれらの庇護を受ける個人や集団も安泰と考えられた。宿り場は普通の個人などの場合は樹木や石などの破壊しうもの、地域全体やその支配者などの場合は湖や山岳などのような破壊しがたいものに想定された。そのような霊神あるいは神に供物を捧げることによりツェンボや地域、国家などの安泰を保持することが試みられたのである。

王家、それは古代国家の中心とされる存在であるから、その霊神は国家の安泰をも支えることになると思われるが、その霊神祭儀の起源を語る説話が P. T. 126第2部である。チャ Phywa (ツェンボ一族の祖先の神格化) が使者を派遣し、ム dMu (吐蕃の構成部族の一つとなるム部族の首長の神格化) に婚姻を求めたおり、ムがその使者に不信感を抱き、押し問答となるという筋立てになっている。両者の論点は後者に前者の霊神を祀ることを許すかどうかであり、彼らのやり取りを通じて、祭儀の模範示そうとしたものと思われる。おそらく次節で見る葬儀と同様、霊神祭儀の効力を保証するため、その儀式の際にこのような説話が語られたのであろう。そこでのムの問いかけ (ll. 140-146) がその理想的な供物が何かを示している。

それなら、チャの使者が私の御霊神 (sku bla) に供物を献上しに来たのなら、どんな供物を持っているのか。南詔竹を供えたいうで、タンカとして布片をもって御付けしたもの、神の矢 (lha mda') はあるのかないのか。神の矢の供物は中国絹のちょっとした図画をもって添付されているのかないのか。自然金⁵はあるのかないのか。ユ⁶

の付いた大きな皮衣はあるのかないか。青物七穀は9駄あるのかないか。ディン
 ディン 'ding ding 重湯は9駄あるのかないか。トゥーゴン mthud gong 雷鳥なんか
 はございますかございませんか。バター焼肉なんかはございますかございませんか。
 バター1升なんかはございますかございませんか。神の羊ゴマル ngo mar⁷ はござい
 ますかございませんか。神の馬ニエンカル snyan kar⁸ はございますかございませんか。
 神の雌ヤク、セーモ zal mo⁹ はございますかございませんか。神の雄ヤク、シャムポ
 sham po¹⁰ はございますかございませんか。

特別な祭具や貴重品、食品、動物などが挙げられているのを見て取れる。供物それぞれの機能や効能についての説明はないが、今日のチベット山岳崇拜に類似性を見出すことができるものがあり、それを参考にして大凡のことを推定しよう。S. G. カルメイ Karmay はアムド南東部松潘付近のシャルコク Shar khog における聖山タクカル Brag dkar に対する祭儀を報告したが¹¹、その祭儀では5、6メートルほどの松の若木から作られた矢が使用される。カルメイがその論文に掲載した写真ではその長大な矢の矢尾のうえに旗が掲げられている。この旗は、カルメイの別な論文での記述¹² から推察するに、おそらくルンタ rlung rta である。ルンタとは布切れや紙切れに馬を中心とした図像を描いたものである。P. T. 126第2部に見える神の矢も、材質の相違はあるが、何らかの図像が描かれた布片の添付までが指示されていることから考えて、それに類似した祭具であったのかもしれない。

タクカル山祭儀ではその山の高所にある石塚でネズの枝を燻蒸し、参加者、すべて男性であるが、それぞれ携えて来たその矢の祭具をそこに突立て、大量の紙製ルンタをばらまきながら願い事をするという。矢の祭具をタルチョク (dar lcog)、すなわち竿にルンタを付したものに置き換えれば、現在のチベット文化圏中の他の山岳崇拜と変わるところはない。つまり山神崇拜の知りうる最古の形はP. T. 126第2部に見える霊神祭儀であり、現在、チベット文化圏の多くの地域では用具や供物を代えて山神を祀っているが、タクカル山祭儀は古代儀式の痕跡を僅かに留め、普通のタルチョクではなく、巨大な矢が使用されているという可能性がある¹³。

タルチョクがもとは「神の矢」(lha mda')であったということはボン教聖典『栄光』(gZhi brjid) の土地神 (lha) を鎮める儀式の描写からも読み取れる。「白羽の神の矢が宿り場に突き立てられ、浄めの供儀の祭具が配置される」(lha mda'sgro dkar rten la gzugs//sel bsel mchod pa'i yo byad bshams//)¹⁴。現在のチベットで地域を保護する神 (lha) の代表的存在である山神の石塚に突き立てられるのはタルチョクなのである。カルメイによれば、巨大な矢は男性の象徴であり、それを石塚に突き立てることにより聖山の保護を受ける。同様のことが霊神祭儀などでもなされ、霊神や神の宿り場に巨大な矢を突き立てることによってその保護をうるとされたのであろう。

次節で示すように、仏教徒による古代ボン教葬儀批判書 P. T. 239表が葬儀の供物の代替

物として烟薫を勧め、犠牲馬への信仰を馬頭観音へのものに置き換えようと試みたことから考えて、おそらく今日のチベットで観察される山岳崇拜における燻煙は P. T. 126 第 2 部に示されるような高価な供物の代替物であり、ばらまかれたルンタは馬に代表される犠牲獣の代替物であろう。当時仏教徒が人々に古代ボン教の儀式で高価な財産を消耗することがないように勤めた結果、それがチベット文化圏に普及し、現在では、仏教儀式に限らず、招福攘災の儀式においては一般に烟薫やルンタが行われているように思われる。元来は儀式において高価な代償を霊神や神に払うことで彼らの保護下にあり続けようとしていたのである。

ロプノール地域のミーランから出土したチベット語木簡の中には、御霊神 (sku bla) などの霊的存在に対する祭儀実践に関わると思われるものがある。R. A. スタン Stein は中国民間信仰に関わる漢語がチベット語の古代史料においては古代ボン教の用語に置き換えられることを細に論述したが、その論中において sku bla 「御霊神」の語が中国の民間信仰の神を指している場合もあることを指摘し、それらの木簡のうちにはチベットの霊神崇拜に関するものなのか、中国の民間信仰に属するものなのか判断できないものがあるとも述べる¹⁵。しかし吐蕃による征服以前においてミーランは唐の支配にあったのであるから、本来そこにチベットの霊神崇拜はなかったのである。征服者たちが非征服者たちの土地神を霊神として崇拜していくというのが自然な流れであろう。

スタンは同論文において、歴史記録の断片 IOL Tib J 1368 に sku bla 祭儀執行の記述があるにもかかわらず、名高い DTH に収録された諸写本にそのような記述がない理由は、前者が 635 年から 643 年までのアシャ 'A zha 事情、すなわちチベット化よりもまだ漢化的側面の強い時期における吐谷渾事情を扱っていることにあるとし、その sku bla 祭儀は『旧唐書』で示唆されている彼らの山神崇拜の反映であると見ているようである¹⁶。山口に従えばこの時期は親吐蕃派吐谷渾が吐蕃に併合されて間もないころであるから¹⁷、信仰レベルからの深い同化を促進するため、吐谷渾の山神を吐蕃ツェンポの霊神として大いに祀ったということなのかもしれない。もしそうであれば、これも非チベット圏の土地神を霊神とみなして崇拜していった事例の 1 つとみなしうるであろう。

話をミーランの木簡に戻そう。そこで霊神に類するチベット語の名称は霊神と化した中国民間信仰の土地神であると思われるが、そのうちの 1 つに古代チベットの霊神祭儀に固有の要素が見出せる。それは霊的存在に対する供物のリストである。王堯・陳踐の転写テキストに依拠して¹⁸、訳文を示せば、

土地神 (gyi lha) の徴収量¹⁹、姿の良い雄ヤギ 1 頭、御神酒の徳利 1 本、儀式の御神酒の徳利 1 本、ツァンパ (phye) 1 升、バター 1 両、木片に描いた絵 1 つ、絹の類が付いた矢 (mda' dar sna can) 1 本。

とあり、最後に挙げられた矢は P. T. 126 第 2 部やタクカル山祭儀の布片を添付した矢の祭具を思わせる。またチベット族が主食とするツァンパも見える。しかし冒頭の複合語 *gyi lha* の第一要素 *gyi* は漢語「祇」(*g'jie*) の音写と思われ、供物を捧げる対象となっている *lha* 「神」は、おそらく吐蕃支配に先行する唐朝支配時代においても信仰されていた土地神であることもわかる。中国民間信仰の神が吐蕃の靈神へと化したことを端的に示した史料と言えよう。領域の拡大とともに、征服地域の土地神たちが古代ボン教の神々へとシフトしていった。それだけの包容力を古代チベットの靈神崇拜は持ち合わせていたのである。

2-2. 葬儀

ヤルルン *Yar klungs* 溪谷のチョンゲー *'Phyong rgyas* の王家の谷を初めとして、古代に建造された墳墓がチベットの各地に今日においても見出されるが、それらと関わる葬礼も非仏教的土着信仰、すなわち古代ボン教の儀礼である。

葬儀あるいはその構成要素の起源に関する伝承を記したチベット語写本が比較的多く敦煌から発見され、その主要なものがスタンによりまとめて研究されている²⁰。それらは葬儀の際に儀式効果を保証するために語られたと考えられており、効果の信憑性をより高めるために、多くの先例が集積されたことが窺える。例えば、IOL Tib J 734 や P. T. 1285 などは、固有名詞が異なるだけの類似した説話を列挙する葬儀先例集となっている。

熱心な葬儀伝承の収集のためであろうか。歴史伝承を記した P. T. 1287 の冒頭を飾るティクム・ツェンポ *Dri gum btsan po* 伝説は本来、王家の葬儀伝承であったと考えられるのであるが、古代エジプトにおいて冥界の王とされたオシリス神にまつわる説話との多くの符合が見出せる。この問題については別稿で論ずる予定であるが、このことは古代ボン教の葬儀が外来のものに対する強い吸収力を持っていた証左とみなしうる。

それらの葬儀伝承は、死者が常世の冥界で暮らすために、犠牲の家畜を含めた高価な供物が捧げられたことを描写しているが、独特な専門用語のためわかりにくい。比較的わかりやすい説明が仏教徒の側から与えられる。それは仏教徒がそのような葬儀を批判した書のうちの 1 つ P. T. 239 表であり、古代ボン教葬儀の主要な供物を採上げ、仏教教義に基づき、その廃棄すべきことを説いている²¹。

この書は単に仏教の教義に反する行いを戒めることのみを目的としたとは思えない。おそらく経済的な問題が絡んでいる。仏教教団は、発祥地のインドにおいてもそうであるが、教団の存続基盤を信徒の布施に置いていた。古代チベットの仏教教団は、8 世紀後半から国家的保護を受け始めたとはいえ、多くの人々が教団の発展と拡大のために富を振向けることをも期待したのであろう。俗人たちが葬儀により財産を消耗してしまうことは彼らにとって経済的にも見過ごせない事態であり、教義的問題と相まって、彼らにそのような消耗を止めさせ、代わりに香火供養を勧めるような説法がなされたと思われる。非仏教徒に対する啓蒙の書、P. T. 972²² において現世での富の集積が来世にとっては無用であると強く主

張されることも、改宗者が仏教教団へ布施をなすよう暗に促されていると見て取るべきであろう。

そのような見地からの批判書であることを踏まえたくて、以下に P. T. 239表で採上げられた古代ボン教葬儀の供物を見ていこう。それらの供物以外にも多くの様々な供物が他の文献に見出せるが、葬儀の目鼻が理解される程度で本稿の目的は達成されるのではないかと考えたい。

写本はまずリングル ring gur を取りあげる。この複合語の第1要素 ring は古代において「御体」を意味し、第2要素 gur は「テント」の意味である。難解な王家の葬儀マニュアル P. T. 1042は l. 15, 31, 51, 61, 125, 134, 136においてその対となる供物、トゥクグル thugs gur 「御心のテント」についても言及する。P. T. 239表の情報によれば、リングルは絹製の様々に飾られた家屋のような様態をしている。おそらくそれらのテントは死者の身体と心それぞれが宿るためのものなのであろう。P. T. 1042に記された王家の葬儀では、その2日目の朝、遺体からトゥクグル、リングル、そして後で述べるウンロブ dbon lob が剥ぎ取られるから²³、それらが遺体を覆うほどの大きさだったことがわかる。そのぐらいの大きさの絹製品であって、さらに様々に凝った装飾までしてあるとすれば、やはり高価な品と考えてよいであろう。またその葬儀には、靈魂と遺体の対面の儀式なるものがあり、死者の靈魂の象徴物（あるいはそれを宿した人間）と遺体の口を3度、それらのテントも3度触れ合やす²⁴。褚俊傑がすでに指摘したように²⁵、古代チベット人も他所と同様、死とは心と身体との分離であると見ているから、死後の再生を目的とした儀式なのであろう。言い換えれば、心と身体を宿すそれらの高価なテントが死後の生を獲得するために必要とされたのである。

P. T. 239表は次にウンロブ dbon lob について述べる。複合語の第1要素は、山口によれば、古代文献において「御孫」「御外孫」を意味し²⁶、第2要素は、M. ラルー Lalou によれば、「覆い」を意味する klub あるいは rlubs の異綴りであるが²⁷、動詞 rlob pa 「賜う」に由来するのかもしれない。P. T. 1042の喪葬儀軌では ll. 14-15において御外祖父 (zhang) が御外孫 (dbon) に対しこのウンロブなどの供物を供える場面が描かれる。そこにおける外孫は葬儀の対象であるツェンポに他ならない。ツェンポが死ぬときまで外祖父が生存している確率はかなり低いのではないかと疑問が湧き起こるが、吐蕃王家の古くからのしきたりではツェンポの長男が馬に乗れる歳になったならば、ツェンポは死んで長男に王位を譲ることになっていた²⁸、そのしきたり通りにしたとしたなら、外祖父がそのとき生きていて珍しくはない。もちろんそれが現実に遵守されていたわけではないが、P. T. 1042が記しているのは葬儀の見本なのであるから、そう記されていて不思議はない。ともあれ、外祖父、現実的には葬儀の時点での外戚一族の長が、葬儀対象の外孫、すなわち死者に饒別の品として贈った品をウンロブと言うようである²⁹。P. T. 239表は、ウンロブを供える代わりに、三宝に依り、善い誓願と真言を唱えることを勧め、そうすれば死者はいとしい

親戚の甲冑や変幻なる鎧を得ると説いている。また先に示した P. T. 1042におけるウンロプの剥ぎ取りの記述からもウンロプが身体を覆う品であることが推測される。また褚は P. T. 1134に死者への供物として尊敬語ウンロプに対応する普通語ツァロブ tsha lob 「外孫のロブ」が見えており、それが衣服であることを指摘する³⁰。しかし P. T. 239表にはウンロプが家畜であるかのように記している箇所もあるから、それは基本的に高価な衣服や鎧であるが、代りに同等の価値を持つような犠牲の家畜に代えることができたのかもしれない。

次に述べられるのは穀物燻蒸であるが、その著者はこれについてはよしとしている。そのような儀式はインドの仏教でヒンドゥー教同様に護摩として行っており、また穀物は比較的安価なので、その程度は許容できたのであろう。古代ボン教側の文献には見えない儀式であるから、仏教徒が仏教とともに弘めた供儀なのであろう。

その後はキブルク skyibs lug 「避難所たる羊」、馬、ヤクといった犠牲獣について説き進められる。そこから古代ボン教の葬儀においてキブルクは死者のために道を作り、死者を冥界へ誘うガイド、馬は死者の乗り物、ヤクは死者の護衛とされていたことが読み取れる。説法はそこで無用な殺生を止めることを主張し、犠牲馬を仏教説話のバーラーハに見立てるなど、犠牲獣に対する信仰を仏教信仰に振向けることも試みる。当時の仏教徒のそのような努力が前節で述べたような烟薫やルンタの儀式として後世で実を結ぶことになるのである。

P. クエルネ Kvaerne が調査した現在のボン教葬儀においてはツァクリ (tsag li) と呼ばれるカードがそれらの供物の代替機能を担っている³¹。そこでは死者の意識が召喚されたその肖像画の前に、住居、衣服、羊、馬、ヤクなどのカードが供物として提示され、古代の葬儀の名残を留めている。

2-3. 占術

古代チベットではサイコロ占いやそれに類似した方法による占術 (mo) が古代ボン教の神々への信仰と結びついている場合が多かったようである。敦煌チベット語文献中にそのような占術書の様々なヴァリエーションが見出せる³²。たいていの場合、占いの結果が3部構成で説明される。すなわち①占いの行為により獲得された形象、具体的に言えば、○や◎のような記号で示される賽の目の数など、そして②その形象が表す神意、さらに③それに結び付けられた事象の吉凶である。この様式は後代のサイコロ占いにも保存され、ボン教のみならず仏教信仰に基づく占術書も盛んに作成されるようになった³³。敦煌文献の時代においても仏教を信仰の中心に据えた占術書 P. T. 351などがすでに見えている³⁴。なおこの文献は神名に「イエス・メシア」(i shi myi shi ha) も挙げており、キリスト教の信仰要素までも取り入れている³⁵。信仰の対象を他宗教の神格に置き換えたとしても、賽の目などで吉凶の結果を導く占いのシステムが滞ることはないので、占術書は様々な信仰を混淆させ、占いの結果の基盤となる神意を創り出すことを許せたのである。

また最近 B. ドットソン Dotson が法律文書 IOL Tib J 740第2部を研究して明らかにしたことであるが³⁶、古代チベットではサイコロの目が神意を表すという強い信仰のため、サイコロを振ることにより貸金の利息を決めるなど、社会の様々な局面でサイコロを用いた決定がなされた。そのサイコロの神意も多くの場合、古代ボン教の神々に帰属するのであろう。同文献の第1部は古代ボン教の信仰に基づくサイコロ占いの典型となっている。ドットソンによれば、近現代になってなお、いくつかの殺人事件において加害者もしくは容疑者に対する裁きがサイコロの判定に委ねられたという報告もある。事実であるならば、サイコロ判定に対する古代からの強い信仰心はチベット人のあいだで近現代にまで継承されてきたということになるのかもしれない。

3. 古代ボン教の新展開

8世紀後半以降の仏教の国家的導入により古代ボン教はそれと向き合うことを迫られたに違いない。しかし後代のボン教典籍のような仏教的哲学思想を説く書は少なくとも現存の古代史料において発見されていない。儀礼を通じた霊的存在との交渉により現世と冥界での幸福を求める信仰と、現世の不幸の原因を論理的思索により突き詰める理知を柱とした教えとのあいだには大きな隔たりがあった。吸収力に富む古代ボン教とはいえ、一足飛びに仏教的宗教へと変異しえなかったと思われる。

国家の力に支えられた仏教は、先に見たように古代ボン教を批判し、人々に改宗を促した。そうして民衆レベルまでに仏教が浸透していく中、それに反発する伝統主義者たちは彼らの境遇に合致するような救済論に目を向けた。漢人たちが保持していた道教の終末思想である。そこでは時が経つにつれ世界は悪くなっていき、終局に達したのち、新たな世界が誕生するとされ、世界の終局と誕生の循環が説かれていた。またそのような周期的に繰り返される末世の災厄から逃れるためには、特定の道典を受持信奉するなどして、新たな創世のときまで生き残る「種民」に選ばなければならないとも、されていた。古代チベット社会の変質、とりわけ仏教の普及と隆盛に対し、創世時からの伝統の衰退に危機感を覚えた人々がその終末思想に希望を見出し、それをモデルにしながらも、自分たちの都合に合わせて、自分たち自身の教えへと創り変えていくという動きが起こったのである。

最近、筆者は3点の敦煌チベット語写本を取り上げ、そうした運動の産物であろうとの解説をなした³⁷。それらの文献を筆者は『衰退期』と呼んでいる。そのうちの1つ、IOL Tib J 733は II. 24-29において、先述の仏教文献と同様、富の集積の無意味さを説いている。

兄弟、姻戚³⁸、親戚、愛する者たち [に]、酒を飲ませ、食べ物を与えよ。音楽や娯楽をなせよ³⁹。自分の心で思うとしたなら、「悪い時代に至ったのだ。悪いときに至ったのだ。生きているうちに100 [年] の食料を求めるよりも、死者の国で10億年の食料を求める方がよいのだ」。心で思え。すなわち「この悪い時代と悪いときが速く終わ

るように祈ります。禍の時代が速く到来するように祈ります」。兄弟、親戚 [に] 酒を飲ませることも、「我々は悪いときに至り喜ばしからぬという苦悩がなくなった。そのような酒を飲ませるのだ。食べ物を与えるのだ」と、芝居を催したあと (?)⁴⁰、笑い、遊び、酒を飲ませ、食べ物を与えよ。

自分の身内のものたちに惜しみなく食料を分け与え、娯楽を催すなどせよと説いており、血縁共同体を中心とした富の消耗を勧めている。蓄財の提供を人々に期していたと思われる仏教教団と大きく異なる態度である。このことは仏教教団の経済的支配への抵抗ともなったことであろう。それにもかかわらず、結局は仏教教団が社会を動かす中心となるように事態は推移していき、吐蕃崩壊後は特定の宗派あるいはその宗派の施主が政権を握る時代となっていく。そのような流れの中で古代ボン教もさらなる変異へと、組織化された教団と仏教的なイデオロギーを持つボン教へと向かっていったのであろう。『衰退期』の宗教思想は古代ボン教とボン教との歴史的繋がりを考察する上で重要な証言をなしているとも言うるのである。

4. おわりに

最後に論をまとめておこう。古代ボン教は、儀礼や術法を用いて靈的存在と交渉することにより、現世と死後の双方における幸福を目指した宗教であった。儀式効果を保証する先例の収集に努めた結果、他宗教の伝承をもうちに取り込むことがあり、また儀式や術法で交渉する対象を他宗教の神格に置き換えたとしてもそれらの実践に支障はでないので、その点においても他宗教の要素が入り込みやすかった。そうした宗教要素に対する包括力と仏教流入の圧力が原因し、古代ボン教は、まず道教的要素の吸収、次いで仏教への同化といった過程を経、変質を被り、仏教やボン教や民間信仰に溶け込んで消滅したが、それらの諸宗教の構成要素として現在までその継続性は広く認められるのである。

一応の結論は示せたとは言え、多くの課題が残されている。古代の儀式や術法と現代のものが結びつけられるとしても、そのあいだの状況はどうであったのか。ボン教教典や仏教教典の儀礼に関する記述が調査されなければならない。我が国の国立民族博物館は多くのボン教文献を収集しただけでなく、最近ボン教教典に関する大部なカタログなどを出版するなど、目覚ましい活躍をなしている⁴¹。彼らの整備した文献学的基盤により古典籍におけるボン教儀礼の研究への門は開かれているのである。

また敦煌チベット語文献において葬儀や占術に関する写本は少なくなく、古くから研究者の関心を集めていたが、難解な用語や表現などが障害となり、その多くは研究が未だ充分になされていない。筆者は今現在それらについて判明していることを示したに過ぎないのである。しかし最近になって、OTDO による電子データベースなど、古代史料の難語や特殊表現を解明するための手段が構築されてきた。それらの利用によりその研究の困難さ

は大きく減退するはずである。

古典史料においても古代史料においても研究環境がかなり向上してきている。それらのツールを駆使すれば、多くの新たな史実が明るみに出ていくことであろうと考えている。

注

- 1) 山口 1990, pp. 549–551参照。
- 2) 森安 1987, pp. 60–64参照。
- 3) Old Tibetan Document Online の略称。これは古代チベット語文献の校訂テキストを電子データとして集積し、インターネットなどで公開していくプロジェクトである。東京外国語大学附属アジア・アフリカ言語文化研究所が中心となり、有志が集って運営されている。そのテキストはワイリー方式のローマ字転写で示されるが、検索機能を駆使して古代チベット語の様々な文例を見出す、あるいは類似した表現を比較するなど、古代チベット語文献を研究する上で有益なツールともなっている。最近、紙媒体での校訂テキスト集 (TDD) も出版されたが、最新の校訂状況を確認したいならば、ウェブ・サイトの方を参照されたい。
- 4) 石川 2000参照。
- 5) gser kha ma blangs pa を直訳すれば、「表面を削り取っていない金」となるから、自然金のことであろう。
- 6) ユ g-Yu は古代チベット世界で最も価値が高いとされた宝石であり、当時において諸貴族の身分序列を示した12位階記の最上位のものはその粉汁で記された (山口 1983, p. 469–477参照)。もし g-Yu が一般に辞書で知られるようにトルコ石を意味するのならば、その青い粉末を用いて位階記が記されたということになるであろう。漢文史料も吐蕃の位階制度について記しており、瑟瑟なるものを最上位としている (山口 1983, 同上参照)。瑟瑟がトルコ石を指すならば、両語の史料記述は合致し、実際そのように考える学者も幾人かいる。しかし E. H. シェーファー Schafer は、B. ラウファー Laufer が瑟瑟をトルコ石とみる説を疑問視し、トルコ石は中国人にほとんど用いられず、重用視されなかったとしたことを受け、瑟瑟はトルコ石ではなく、ラピスラズリであると主張する (Laufer 1913, pp. 20–21; シェーファー 2007, pp. 418–419, n. 88参照)。もしそうであれば、g-Yu は古代においてラピスラズリを意味したということになる。おそらく、トルコ石やラピスラズリといった天空を連想させるような青色系の美しい宝石が g-Yu とされたのであろう。それを最高とするのは、ツェンポの由緒を天神に結びつける神話や伝説などから窺えるような、古代チベット人の天神崇拜に起因すると思われる。なおラウファーやシェーファーは古代チベットの宝石一覧に g-Yu が見えないと述べ、チベットでも古代においてはトルコ石が重視されなかったとするが (Laufer 1913, pp. 12–13; シェーファー 同上参照)、先述の古代における貴族の位階に関する史料記事など、古代史に関する後代史料も敦煌文献も g-Yu が古代チベット人に貴重視されたことを多く示しているため、その点において彼らの誤りは明白であり、g-Yu が古代チベットにおいて最高価値の宝石であることは疑いない。
- 7) ngo mar は ngo dmar po 「赤い顔」の意味で付された名であろう。次節で述べる葬儀の犠牲羊、キブルク skyibs lug は P. T. 1134, l. 125, 128, 149, 159, 194, 204, 210, 230, 249 で mar ba、すなわち dmar ba 「赤い者」の名も具えている。顔面が赤い羊は自然には通常存在しないから、おそらく

- くこれらの特別な羊は顔面に朱が塗られていたのであろう。
- 8) *snyan kar* は *snyan dkar* 「白い御耳」の意味で付された名であろう。これについては、羊の場合と異なり、生来から耳のあたりが白い馬ということもありえよう。
- 9) 『藏漢大辞典』によれば、体色が白黒斑の雌ヤクや雌牛は *zal mo* と呼ばれる。そのような身体的特徴を持った雌ヤクのことなのであろう。
- 10) *sham po* は *sham bu* 「帳」を有する者の意であろう。つまり帳のように長い体毛が枝垂れているような雄ヤクであろう。
- 11) Karmay 1998, pp. 423–431参照。
- 12) Karmay 1998, p. 415参照。
- 13) 山口によれば、松潘付近は古代においては白蘭の住地であり、彼らはギャロンの東女国と通婚していたので(山口 1971参照)、近現代のギャロンの祭礼にも古代的要素が見出せる可能性があるであろう。中国四姑娘山自然保護区管理局員の大川健三からの私信によれば、ギャロンの古老の話では昔の春節に当地の土司を祝福して、寺廟において天空に12本の矢を射る行事があったとのことである。やはり男性だけが参加する祭儀だったと言う。シャルコクの山神崇拜の儀礼と起源的関連性があるかもしれない。
- 14) Snellgrove 1967, pp. 48–51参照。なお訳文は D. L. スネルグローブ Snellgrove の英訳に従って訳しているわけではない。筆者独自のものである。
- 15) Stein 1983, pp. 204–205参照。
- 16) 前注参照。
- 17) 山口 1983, pp. 676–691参照。
- 18) 王 1986, No. 425参照。
- 19) *mngan srang* の第1要素は吐蕃時代の徴税官である *mngan pon* のそれと同じである。第2要素の *srang* は古代から使用されている重量の単位であり、おおよそ中国の兩に相当する。おそらく祭儀のために徴収した物品の分量を *mngan srang* と言っているであろう。
- 20) Stein 1971, pp. 479–547参照。
- 21) この文献に対する集中的研究としては Stein 1970と 褚 1990がある。筆者も現在訳注を準備している。
- 22) カルメイにより紹介され、ローマ字転写テキストとフランス語訳、英語訳も示された。Karmay 1983, 1998, pp. 157–168参照。
- 23) P. T. 1042, I. 61、また 褚 1989a, p. 24参照。
- 24) P. T. 1042, II. 28–48、褚 1989a, pp. 23–24, b, 118–119参照。
- 25) 褚 1989b, pp. 118–119参照。
- 26) 山口 1983, pp. 528–533参照。
- 27) Lalou 1952, p. 349, n. 1参照。
- 28) 山口 1985a, p. 456参照。
- 29) 大原良通は、ラルーや褚がウンロブを死者への供物としたことを踏まえているにもかかわらず、P. T. 1042 の I. 14に見える *dbon lob* について母方親族から新任のツェンポに贈られたと見る(大原 2003, pp. 176–182参照)。ウンロブが贈られる対象はそこで *rgyal* の語で示されるから、それを *rgyal po* 「王」と解したならば、それを新任のツェンポとみなしうるかもしれない。しかし

本文で示すようにウンロプは死者に関わる文脈で登場する語であるから、生きている新任の王ではなく、やはり葬儀の対象となっている王、すなわち死者に贈られたと見るべきであろう。

- 30) 褚 1990, p. 61, n. 12参照。
- 31) Kvaerne 1985参照。
- 32) 古代チベット語占術文献については Thomas 1957, pp. 113–157, Macdonald 1971, pp. 272–291, 山口 1985b, 王 1987などの研究で概観できる。
- 33) ラマ・チメ 1984, pp. 18–21参照。
- 34) Macdonald 1971, pp. 284–285参照。
- 35) Uray 1983, pp. 412–419参照。
- 36) Dotson 2007参照。
- 37) 石川 2007参照。
- 38) gnyen bla は gnyen zla 「姻戚」の異綴りであろう。
- 39) byo は動詞 byed pa の命令形 byos の異綴りであろう。
- 40) Itad thogs sla と読んだ場合、Itad は Itad mo 「芝居」であり、その開催を動詞 thogs 「掲げる」「持つ」で表したということかもしれない。
- 41) Senri Ethnological Reports において Bon Studies と銘打たれ、現在まで10巻が公刊された。4、5巻がボン教テンギュルの目録と索引、8巻がボン教カンギュルの目録である。

参考文献

- DTH= Bacot, J., Thomas, F. W., Toussaint Ch., *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, (Paris), 1946.
- TDD= Yoshiro Imaeda et al., *Tibetan Documents from Dunhuang Kept at the Bibliothèque Nationale de France and the British Library*, (Tokyo), 2007.
- Dotson, B., 2007, “Divination and Law in the Tibetan Empire: The Role of Dice in the Legislation of Loans, Interest, Marital Law and Troop Conscription”, *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, (Leiden, Boston), pp. 3–77.
- Karmay, S. G., 1983, “Un Témoignage sur le Bon Face au Bouddhisme à l'Époque des Rois Tibétains”, *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy* (Wien). Repr. Delhi, 1995, pp. 89–106.
- _____, 1998, *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, (Kathmandu).
- Kvaerne, P., 1985, *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, (Leiden).
- Lalou, M., 1952, “Rituel Bon-po des Funérailles Royales”, *Journal Asiatique*, (1952), pp. 339–361.
- Laufer, B., 1913, *Notes on Turquois in the East*, (Chicago).
- Macdonald, A., 1971, “Une Lecture des Pelliot Tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290”, *Études Tibétaines Dédiées à la Mémoire de Marcelle Lalou*, (Paris), pp. 190–391.
- Snellgrove, D. L., 1967, *The Nine Ways of Bon*, (London).
- Stein, R. A., 1970, “Un Document Ancien Relatif aux Rites Funéraires des Bon-po Tibétain”, *Journal Asiatique*, (1970), pp. 155–185.

- _____, 1971, "Du récit au Rituel dans les Manuscrits Tibétains de Touen-Houang", *Études Tibétaines Dédiées à la Mémoire de Marcelle Lalou*, (Paris), pp. 479–547.
- _____, 1983, "Tibetica Antiqua I: Les Deux Vocabulaires des Traductions Indo-Tibétaine et Sino-Tibétaine dans les Manuscrits de Touen-Houang", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, (1983), pp. 149–236.
- Thomas, F. W., 1957, *Ancient Folk Literature from North-Eastern Tibet*, (Berlin).
- Uray, G., 1983, "Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th–10th Centuries", *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, (Wien). Repr. Delhi, 1995, pp. 399–429.
- 石川巖、2000、「古代チベットにおける霊神祭儀の物語」『アジア史研究』24、pp. 169–186.
- _____, 2007、「敦煌出土チベット語予言書『衰退期』の宗教史的意義」『東方学』113、pp. 102–87 (逆頁).
- 王堯・陳踐、1986、『吐蕃簡牘総録』北京.
- _____, 1987、『吐蕃時期的占卜研究：敦煌藏文写卷訳訳』香港.
- 大原良通、2003、『王権の確立と授受：唐・古代チベット帝国（吐蕃）・南詔国を中心として』汲古書院、東京.
- シェーファー、エドワード・H.、2007、『サマルカンドの金の桃』勉誠出版、東京.
- 褚俊傑、1989a、「吐蕃本教喪葬儀軌研究」上篇、『中国蔵学』1989–3、pp. 15–34.
- _____, 1989b、「吐蕃本教喪葬儀軌研究」下篇、『中国蔵学』1989–4、pp. 118–134, 49.
- _____, 1990、「論苯教喪葬儀軌的仏教化」『西藏研究』1990–1、pp. 45–69.
- 森安孝夫、1987、「中央アジア史の中のチベット」『チベットの言語と文化』冬樹社、東京、pp. 44–68.
- 山口瑞鳳、1971、「東女国と白蘭」『東洋学報』54–3、pp. 1–56.
- _____, 1983、『吐蕃王国成立史研究』岩波書店、東京.
- _____, 1985a、「チベット史文献」『講座敦煌6 敦煌胡語文献』大東出版社、東京、pp. 453–484.
- _____, 1985b、「古い手引書」『講座敦煌6 敦煌胡語文献』大東出版社、東京、pp. 533–540.
- _____, 1990、「チベット系民族」『中央ユーラシアの世界』山川出版社、東京、pp. 517–576.
- ラマ・チメ・ラダ・リンポチェ、1984、「チベット」『古いと神託』海鳴社、東京、pp. 1–44.

(ISHIKAWA Iwao)

