

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—

別所裕介

1. はじめに

本稿は、仏教以前の宗教伝統としてチベットの村落社会に広く観察される「山神儀礼」¹について、中国系の人物を山の神として祀る「アムド」（東北チベット）地方²の事例を紹介し、主に神格の出自の側面から、チベット文化圏の周縁に位置する民俗社会の特質を考察するものである。

王 [1996] のフィールド調査および土地の人間の言い方に従えば、山神の類型は一般に①過去に実在した集落の長、②集落のために戦って死んだ英雄、③外部の権力に任ぜられてその地域を統括した人物、の3つに分けられる³。こうした人物の靈魂（チベット語で“bla”と呼ばれる個体の生命原理）は死して後も山に宿り、一定の境域を持った領土＝“yul”を継承する特定の氏族を守護するとされてきた。つまり山神は「自分と縁故を持つ特定の共同体を守護する土着の神霊であり、かつて実在した人物が山に葬られて神格化されたもの」と定義づけることができる。

本稿が調査対象とするアムドの農村では、山神のよりしるである「ラツェ」を中心とした定期祭祀を毎年旧暦の正月と5月初旬の2回行っている⁴。今回取り上げるのは5月のラツェ交換の儀式「ラツェトパ」である。これは収穫前の大事な豊穡祈願の行事であり、山神に「ダヒャン」と呼ばれる弓矢をかたどった武器を供与して外敵から集落を守ってもらうとともに、悪天候（降雹）および害虫・害獣を回避し、農牧業生産の無事を祈願する意味を持つものである。世俗の社会組織はこのラツェを保持し、子々孫々にわたって維持することによって自らの生活領域を社会的・政治的脈絡の中に位置付けることができる。この伝統は文化大革命期に一旦途切れ、ラツェも山中から撤去

されていたが、80年代はじめより各地の集落で再び祭祀が行われるようになった。一村落到共存する複数の氏族グループはこの山神への祭祀体系によって相互に位置付けられており、儀礼への参加は氏族内部の団結や村落間の境界、ジェンダー概念などを規定する源泉となっている。

山神信仰が地域レベルで果たすこのような社会的機能については、近年欧米の研究者の間で注目すべき議論がなされている。中でもネパール・ヒマラヤ圏のフィールド資料を広く網羅した G.Samuel は、南アジア文化とチベット文化の接触点に位置するヒマラヤ山域の民族集団が“動物供犠”を目安としてヒンドゥー的価値と仏教的価値の境界上に置かれてきたことを指摘した上で、山神信仰のようなチベット固有の文化的特質が地元経済や政治構造の諸要因と結びついてチベット社会の基層文化を形成していると論じた [Samuel 1994]。こうした議論を受けてウィーンで開かれたチベット学会

では山神について専門的な討議がなされ、インドの思想的遺産の受け皿としてのみチベットを見てきた従来のチベット学を補正し、仏教そのものを含んだ生活社会のレベルで、民俗文化が果たしている役割を広い視野から見定めようとする動きが活発化している [Blondeau & Steinkellner 1996]。

しかし、これらの論議はいずれも政治的条件から比較的入りやすかったインド側チベットの事例を主体とし、同じチベット文化圏の東側周縁となるアムド地方の事例について、村落社会のローカルな信仰体系にまで本格的に分け入った論議はこれまで行われていない。地理的に中国と境を接し、政治的にも文化的にもその影響を強く受けてきたアムドにおける事例研究の主要な論点は総じて構築の端緒についた段階であり、この地域の民俗社会に踏み込んで、基層文化に根ざした良質なデータを集めていくことが要請される。このような意味で、本稿が提示する山神信仰の特殊な一事例は、南側の周縁から発展してきたチベット文化圏をめぐる従来の議論が持つ幅広いパースペクティブを、東側から補強しようとする役割の一角を担うものである。

次章ではまず筆者が調査した村の概要を述べ、さらに山神祭祀の内容を具体的に紹介する。そして第3章において、伝統的宗教観念についてのチベット学の著名な成果を援用しながら儀礼内容を分析する。ついで第4章で神の出自の問題をより多角的に検討し、一定の帰結を見たうえで、最後に今後の

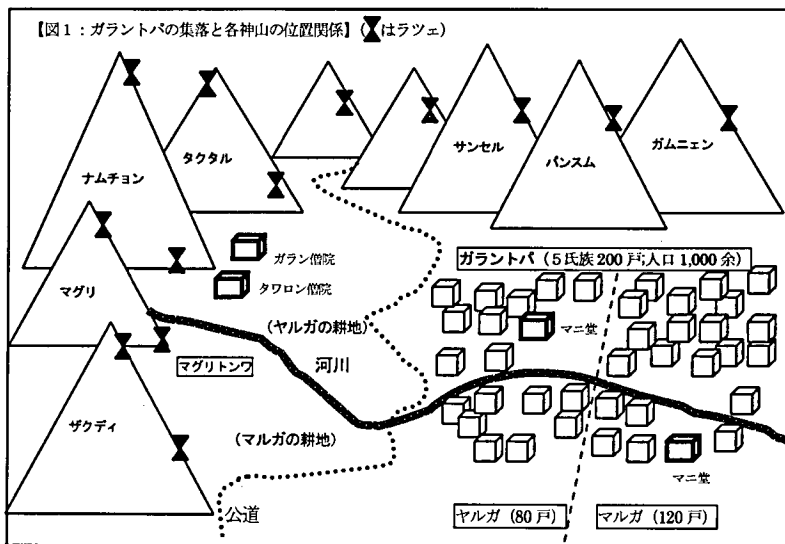
山神研究の課題について言及する。

2. 調査村の概要と山神祭儀の様相

1) 村の概況：調査地は、アムド地方の代表的農耕村落である循化県の「ガラン村」⁵である。戸数にして500戸あまり、約2500人が暮らすこの村は、「ガラン谷」と呼ばれる深い山峡に開け、分水嶺となるナムチョン山（標高約3300m）から流れてくる沢筋に沿って、砂礫化した河岸段丘面に幾重にも連なった棚田を開墾している。ここで作られる作物の八割が麦であり、のこりは豆類を主体としている。換金作物はまったく作っていない。沢の上流には僧院があってそれぞれ数十人の僧侶が暮らしており、そこから2キロほど下流に居住区が広がっている。ガラン村全体はワロン、ヤルガ、マルガ、チャマン、シャンサ、サマリ、ロワとよばれる7つの小村から成り立っており、山手にあるワロンを除いてヤルガからロワまでの6村は沢の兩岸の土手に細い帯のような居住区を連ねている。このうち上手に位置するヤルガとマルガの200戸をまとめて「ガラントパ」（上ガラン地区）と呼び、残る下手の300戸をまとめて「ガランメバ」（下ガラン地区）と呼んでいる。

ガラントパは「リツァンカワ」、「ガランゴワ」、「ツォジ」など5つの氏族から構成されており、それぞれが30～60の戸数を擁している。これらの氏族はさらに内部で「ヒヤニ・ルコル」と呼ばれる3つ～5つのサブグループに分かれる。このサブグループは単一の父系出自を示す「骨」(rus)のシステムによって結ばれた血縁集団であり、内部で通婚することはない。それぞれのヒヤニ・ルコルの始原はその氏族の最初期のメンバーであった男系祖先に遡れる。氏族の名は血縁関係の大まかな基準として対外的な出自表示の単位となるが、冠婚葬祭における相互扶助など、実質的な親戚づきあいの単位となるのはヒヤニ・ルコルである。

通常、村落民は氏族の山神とヒヤニの山神の両方を崇めており、年2回の山神祭儀にはまず氏族の名のもとに一族の成員すべてが集まって合同で祭祀を行うが、後日またヒヤニごとに分かれてそれぞれ個別の山神を祭っている。つまり山神への祭祀区分は集落内の氏族グループを分節するが、氏族はその内部でさらにヒヤニ単位の祭祀集団に分節されるのである。以下にこれを説明するが、煩雑になるので図を用いながら述べることにする【図1を参照】。



2) 氏族の山神：ここでは筆者が参与観察した「リツァンカワ」と呼ばれる一族を例に説明したい。この氏族はヤルガとマルガ合わせて60戸ほどの規模をもち、ガラントパの主要な構成員となっている。リツァンカワの内부는さらに5つのヒヤニ・ルコルに分節しており、それぞれ固有の「骨名」(rus mying)をもっている。リツァンカワの山神は「アニ・マグリ」(A myes rmeg ri)と呼ばれ、それは同時に分水嶺の南西側に鎮座する標高3280mほどの山そのものを指す。「アニ」はアムド方言で「祖父」という意味であり、「マグリ」の意味は不明である。マグリのおもと、マグリトンワと呼ばれる地点には、3m四方、高さ2mほどの石造りの台座が置かれ、その上にしつらえられた木組みの囲いに、弓矢をかたどった5mほどの木のポール(ダヒヤン)が多数差し込まれている。これがラツェであり、山神のよりしろとなるモニュメントである。リツァンカワの構成員、特に各家の男子は、5月のラツェ交換儀礼に際してマグリ森から切り出した木でダヒヤンを作成し、当日これを持ち寄ってラツェに差し替える。これがラツェトパと呼ばれる祭儀である。

地元の伝承によると、マグリの前身は五台山出身の清朝の漢人官僚（武官）で、19世紀前半にリツァンカワから出たガラソ寺の高僧、ツァンジュグ活仏と縁故の深い人物であるという。ある人の解説によると、ツァンジュグ活仏は現在の陝西省にある五台山で修行していたときにこの人物と懇意になり、帰還の際に村まで伴ってきて、共に村で暮らしたという。この人物が死後山の神として祀られたものが現在のアニ・マグリである。このように神の出自が村の外部の異民族に求められ、またその人物がもとは清朝の官吏だったとされることから、リツァンカワの山神の出自は先に紹介した三類型のうちの③、「外部の権力に任ぜられてその地域を統括した人物」のカテゴリーに入る。つまりこのアニ・マグリは、おおよそ二百年ほど前にこの氏族と何らかの関わりを持ち、死後地元で祀られるようになった漢民族の武将の霊魂である。文革期に僧院の記録が失われたこともあって、この経緯について現在詳しく伝える資料は何もないが、土地の人による説明を総合すれば、すでに先住者が開墾していたガラソ峡谷にリツァンカワの最初の祖先が入植したのは300年ほど前であり、彼らの子孫が当時、この地域に間接統治を行っていた清朝地方政権が配属した一武官を、何らかの経緯があったのちに山に葬って、これを自分たちの守り神として祀るようになったということである。清朝期に辺境に差配された漢民族の地方官僚が死後神として祀られている例はこれにとどまらず、マグリのとなりにそびえる「アニ・ナムチョン」（ツォジ氏族の山神）もまたその前身は清朝の官吏とされている。勇壮な武人として言及されるマグリとは異なり、ナムチョンは文官であるという。ちなみにこの地域のすべての山神が異民族出身というわけでもなく、ガラソパのその他の山神を例にあげれば、「アニ・ザクディ」（ガラソゴワ氏族の山神）は敬虔な僧侶の霊であり、「タクタル」や「パンスム」はもと地元の族長であったと伝えられている。

3) 山神のアイコン：マグリをはじめとするガラソの代表的な山神の姿かたちは、僧院のラマによって古い時代に伝承された「サンチョル」（*bsang mchod*）と呼ばれる祭祀文に克明に記されている。サンチョルは供犠の際に山神の名を読み上げて勧請するのに用いるもので、高僧の夢や瞑想時の意識に現れた山神のヴィジョンを事後筆記したものである。記述には一定のパタ

ーンがあり、山神の面相といでたち、持っている物、騎乗する動物の様子や取り巻きの眷属などが詳細に叙述され、さらにこれへの祈願文が続く。チベットの各村ではこうしたサンチョルの記述を手がかりに、自分たちの村の神々を画像化したタンカ（仏画）や壁画を製作しており、これらは地元の僧院の外壁や「マニ堂」⁶の壁に容易に目にすることができる。筆者がガラン村のこれらの場所で実際に見聞したところによれば、アニ・マグリは勇壮な武者であり、右手に矛をもって裸の人間を突き刺し、左手にもった縄で罪人のような男の両手を縛りつけている。形相は目をかっと見開き、下唇を噛みしめた憤怒形で、腰に太刀と虎皮の弓入れを下げ、鎧かぶとの完全武装で青い馬に騎乗している。全体として血のイメージが濃く、他の山神の画像と比べて威圧的であり、善悪の裁定者としての雰囲気を漂わせている。一方、同じく清朝の官吏とされるナムチョンはまったく趣が異なり、文官然とした儒教式礼服を優雅に着こなし、物柔らかな表情をした眉目秀麗な文化人として描かれている。

4) ヒヤニ単位の山神：これに対し、5つに分節されるリツァンカワのヒヤニ・ルコルもまたそれぞれが別個の神格を祀っている。彼らの多くは村の背後にそびえる特定の低山にラツェを保持している。リツァンカワのヒヤニ・ルコルのひとつ、「ムカル」（仮称）を例に説明すると、ムカルの山神は「アニ・サンセル」であり、そこに祀られているのはムカルの最初の祖先（リツァンカワ入植当時のリーダーのひとり）となった人物である。彼らは旧暦5月9日にリツァンカワ全体の合同祭儀に参加したあと、同月13日にムカルの総勢12戸がダヒャンを持ち寄ってサンセルのラツェに集まり、同様のラツェトバ儀礼を執り行っている。他の4つのヒヤニ・ルコルについても同様であり、それぞれが合同祭祀とヒヤニ単位祭祀の双方に日をずらして参加する。リツァンカワが所有するマニ堂に描かれた仏画によると、サンセルは白面の武将であり、鎧かぶとをまとった勇ましい出で立ちで右手に矛を持ち、左手に如意宝珠をかかえて、黄毛の駿馬に颯爽とまたがっている。実際のサンセルはヤルガの居住区の裏手に位置する黄色い岩肌のはげ山である。このレベルでの山神の姿かたちは武将や文官といった氏族レベルのそれにちがちなものにとどまらず、医者や占い師、在家修行徒や狩人といった、村落社

会の実際の職能者に近い形象をとることが多い。たとえばある別のヒヤニ・ルコルの祖先は薬草や薬石などの扱いに秀でた医者（メンバ）であったとされ、マニ堂の壁の一角にはこれに相当する典型的な伝統医の姿をした人物が神話的なタッチで描かれている。

5) 山神祭儀の様相：以下では 2003 年の初夏に行われたマグリにおける山神祭祀の様相を記す。マグリの山頂には 2 つのラツェが建てられており、規模が小さいものが山頂に、大きいものがふもとに建てられている。実際の祭儀では、山頂まで登っていくのは成年男子のみであり、老人や女性はふもとのラツェに集まることになっている。

- ① 農暦 5 月 9 日 (6 月 8 日)、明け方からリツァンカワの青年たちが三々五々山に登りはじめる。ルートはまずザクディの山頂を經由して、尾根伝いにマグリへ出るもので、海拔約 2600m の居住区から、700m あまりの標高差を 3 時間ほどで一気に登りつめる。山頂に着くと周囲の低木から枯れ枝を集めて火をたき、その中に持ち寄った麦粉をくべ、サンチョルを唱えて山神を勧請する。そしてラツェからダヒヤンの竿を抜き出し、ふもとから携えてきた真新しい「ダルチョコ」(各種経文や図案を刷り込んだ旗)を結びつけた後、こうばしい香りを放つ煙の上にかざして十分に薫じょうしてから、ラツェに挿し戻す。そして麦の穀粒や「ルンタ」(経文を刷り込んだ四角い紙片)を中空に撒きながらラツェの回りを周回し、「ラギャロー！(神に勝利を！)」「ヒーソソー！」などの甲高くよく響く叫び声をあげてにぎやかに神を祝福する。このようにしてラツェの更新が済んだあと、一直線に山腹を下ってふもとの「マグリトソワ」と呼ばれる地点にたどり着き、リツァンカワの本隊と合流する。
- ② マグリトソワは山間のくぼ地に開けた広場で、ここに石造りの台座を持つ巨大なラツェと香台が備え付けられている。この日広場には、老若男女取り混ぜて総勢 80 名ほどのリツァンカワの構成員が集まった(大部分の女性は普段と変わらず農作業に出ている)。すでに台座からは先年のダヒヤンが取り除かれており、香木や穀物など大量の供物が焚かれた香台からはもうもうと煙が立ち昇っている。そこから一段下がったところには鍋釜が持ち込まれ、女性たちが炊事にあたっている。男子はもっ

ばら木の枝を加工して新しいダヒャンを作成する作業に没頭している。広場の隅にはお年寄りや「ンガクワ」と呼ばれる在家修行僧⁷が「トルマ」（麦生地を羊など犠牲畜の形にこねあげた代用供物）を前にサンチョルを読み、鈴や小太鼓を鳴らしている。

- ③ やがて準備が整うと、ほら貝が吹かれ、鉦や太鼓の響きとともにサンチョルを読誦する声がひときわ高くなる中、ダヒャンを持った 30 名ほどの人々がラツェの前に整列する。そしてそれぞれ順繰りに香台の白煙に矢をかざしたあと、これをラツェの台座の上ののぼった男性に一本ずつ手渡し、男性は受け取ったダヒャンをつぎつぎと木組みの枠の中に差し込んでいく。全員の矢が差し換えられると、これに純白の羊毛で紡いだ「ムタク（「ム」の綱）の意）」をぐるぐる巻きにして束ねて固定する。そしてさらにこのムタクの先端を任意の男性に預け、この男性を先頭に、ラツェを基点として山に向かってムタクを引き伸ばす。男性は山腹の杉林を 20m ほど登り、ムタクの先端を杉の幹に巻きつける。あとに続く人々は中空に麦粒を巻きあげ、あるいは小さくちぎった羊綿を杉の小枝に巻きつけながら前述のような甲高い奇声をロ々にあげ、時計回りの弧を描いてラツェのところまで戻ってくる。この間香台のほうではンガクワ僧がトルマを火に投げ、ルンタを撒いている。人々は新しくお色直しされたラツェの周囲を時計回りにめぐりながらひときわ高い喚声をあげ、もうもうと立ち上がるサン⁸の煙の中、穀物を撒きちらしたり爆竹を鳴らしたりして大騒ぎをする。まためいめい持ち寄ったダルチョコクや「カタク（贈答用の絹のスカーフ）」をラツェに結びつける。
- ④ こうした喧騒がひとしきり続き、すべての供物をささげ終わった後、人々は再びくぼ地に集まって輪を作り、談笑してくつろぐ。女性たちが沸いたばかりの大鍋のミルク茶をヤカンに汲んで、方々について回る。あちこちに小麦を焼き固めた素朴なパンが配られ、さらに「シ」と呼ばれるとうもろこしの粉を油で練って丸めた団子菓子が行き渡る。また自家製のどぶろくのふたが開けられ、大人たちは機嫌よく酒を酌み交わす。人々は適宜目の前の食物をつまみながらにぎやかな世間話に興じ、ピクニックのような和やかな雰囲気全体に満ち溢れる。午後、ひとしきり

祭りの余韻を味わったあと、徐々に人の輪は散っていき、遅くまで談笑を続ける年寄りや遊びに夢中な子供たちをのぞいて、皆が三々五々村へ戻っていく。

3. 儀礼内容の分析

繰り返しになるが、本稿の目的は、中国本土とチベット双方の文化が直接向き合い、相互に緩衝しあう境界領域において、チベット人集落の一部の氏族グループが在地の神ではなく、わざわざ中国系出自の神を持つにいたった経緯を、在地社会の宗教的コンテクストから検討することにある。そのためには議論の大元として、山神崇拝が対象社会のどの位相で成立しているのかをふまえておく必要がある。そこで本章では、祭祀の中心となるラツェの機能分析から、山神信仰の宗教的本質について考察するが、本題に入る前にまず第1章で挙げた山神の出自に関する3類型について説明しておかねばならない。先に述べたように、村落祭祀の対象となる山神の来歴には大まかに以下の3つがある。

- ① 過去に実在した集落の長が祀られたもの：新中国進駐以前のチベットでは、「ホンボ」(dpon po) と呼ばれる封建領主が各地に割拠して一定の領土を治めていた。ホンボとは、ひとつの集落を構成する複数の氏族のうち支配的な位置にある一族の首長で、世襲によって一定の領地と領民を継承する大地主である。集落内での権威は絶対を誇り、徴税や賦役の差配など、世俗の万事に渡って領民を束ねていた。集落間のこまごまとした取り決めはすべてホンボ同士の盟約のもとに成立し、領民や財産の勝手な移動は許されなかった。領地と部民の規模は小さいもので一村数十戸、大きいもので数十村を束ね数百戸～千戸に及ぶ。鮮卑系の吐谷渾から軍制を学んだチベット最初の統一王朝「吐蕃」の行政機構では、辺境諸族はその統括する軍団と領民の規模に順じて「百戸長」「千戸長」などと名づけられ、中央の王命を受けて領地を管轄した。吐蕃が瓦解した後、この地域を統べた歴代の中華王朝(元・明・清)もまたこの制度を踏襲し、各地のホンボに印璽などを下賜して朝廷と君臣の関係を結ばせて委任統治を行った。誇り高いホンボの家系は名譽と軍功を重んじる

が、なかでも傑出したホンボは死後もその部民を守る神として靈的に君臨するとされ、村落を囲む特定の山に葬られて崇拝されてきた。

- ② 集落のために戦って死んだ英雄が祀られたもの：特定の世襲領主ではなく、氏族の構成員の誰かが共同体の利益のために犠牲的に死んだ場合、その亡魂が村落守護の英霊に転化されて山に祀られるケースがある。チベットでは事故や暴力が原因で頓死した人間は死後「ツェン」と呼ばれる悪霊と化すとされ、峠道や尾根など境界的な場所を彷徨して人畜に危害を及ぼすという。村落社会では、こうした寄る辺無き怨霊が高徳の宗教家によって鎮められ、強力な靈威を持った守護神（こうした神を「ユラ」(yul lha) と呼ぶ)として山上の祠などに安置されたものを見ることが少なくない。特に戦乱の打ちつづく時期には各地で多くの英雄伝承が編まれ、新たな守護神を生み出す契機となった。近年の事例でも、1956年の民族蜂起の際、圧倒的な人民解放軍を相手にゲリラ軍を指揮して戦った人物が多数輩出したため、現在各地の村落でこれらの亡魂を鎮める祠堂が建てられ、地元の守護神として祀られているのを目にすることができる。なかには土地争いや窃盗など村民の間に起こる揉め事の裁定者として村落の伝統的自治機構の一翼を担う神格もあり、神前に集まった紛争当事者に靈威を発揮して神意を啓示するとして、村人の心理的なよりどころとなっている。
- ③ 外部の権力に任ぜられてその地域を統括した人物：これに該当するものとしては、先のホンボに対して委任統治を行っていた権力の側が辺境に派遣していた地方官吏が想定される。これには「土司」と呼ばれる中央の官権を代行する地方機関の設置が関係する。アムドの北部チベット人地区では、特に「ロブザン・テンジンの乱」と呼ばれるモンゴル王族の反乱（1724年、雍正2年）以降、清朝中央によって辺境統治政策が改編され、各地に新設された土司機構が軍隊と共に駐留して管轄体制をしいた。循化では1730年に「循化營」が設置され、清軍853名が駐留したとある〔崔永紅主編 1999:350〕。また1791年にはガランを含む循化一帯が西寧弁事大臣の管轄下に編入され、各地のホンボが「千戸長」に任じられている〔陈庆英主編 1995:94〕。土司の官僚は清朝支配の代理

人として、任官・軍役・徴税など地方行政の監督業務にあたっていた。これらの文書官や駐留軍の指揮官などが何らかの経緯を経てこの地域の山に祀られた可能性が考えられる。

山神の出自には代表的に以上のようなカテゴリーがあるが、そもそもこれらが山に祀られるようになった経緯はいかなるものであったのだろうか。これを示すのが古代王家の伝承に見られる天孫神話である。チベットの民間信仰についての先行研究は、山と人間の原初的関係を示すものとして、吐蕃王朝の祖であるヤルルン王家にまつわる次のような伝承を引いている。

「チベットの初代王は天界から山の頂に降臨した天神であり、その後6代までの王は皆頭頂からのびる“ムタク”をつたって天に帰ったため、遺骸を地上に残すことは無かった。しかし7代目のディグム・ツェンポに至って、王は慢心から臣下に決闘を申し込み、その謀略にはまって自らの“ムタク”を断ち切ったあげく、天へ引き上げてもらうすべを失ったまま敗北してしまう。残された遺体は紆余曲折を経て嫡子の手に戻り、これが山に埋葬されて以降、王の墓標となった山が王自身の“bla”と同一視され、王の名は同時に山の名として記憶されることになった」〔山口 1987:265-71; Huber 1994:25-6〕。

このように、最初期の山岳信仰は祖先崇拝を基調としていたことが知られる。そして死者の靈魂と山そのものが神話的文脈の中で同一視されたように、チベット古来の自然観では、山や湖など、特定の自然物のバイオリズムがそこに宿る“bla”のエネルギーを表し、さらにそれが特定の個人や氏族集団の榮枯盛衰に結びつくと思えられた。こうした考え方は、人の生命は肉体のみに宿るのではなく、外界の自然にもその分身を持っていると考えるチベット固有のアニミズムに支えられている。チベット人研究者である丹珠昂奔氏が報告した事例は、こうした伝統的自然観を如実に示している。牧畜地区のフィールド調査に出た氏は、とある牧民のテントで病に臥せている年寄りと遭遇した。老人は氏に病気の理由を説明したが、その際自分の“bla”が郊外の本木の樹木に宿ること、先頃夏だというのにこの命木(bla shing)が枯れかかっていること、そしてそれが自分の健康が優れない原因なのだと語ったという〔丹珠昂奔 1990:41〕。このような“bla”の生命力と個人の命運の

関係を、第三者である自然を媒介として結びつけるやり方は山についても発生した。スタンはこれについて次のように書いている。「あるラマ教の師は魂山 (bla ri)、すなわち『いのちの山』を所有していた。だれかがその山を掘ると、彼に病気が生じた」[スタン 1980:249]。このように人と自然を結びつける“bla”の作用は個体の枠を越えて家や氏族、部族といった社会集団全体とも霊的な関係を結び、例えばある氏族にとってその命脈と考えられる湖や山が荒廃することは直接その集団の衰微と関連付けて捉えられたのである [Huber 1994:26]。

氏族の構成員をひとつの山に結びつける原理もまたこうした“bla”の観念に支えられており、王の失われた“ムタク”とその靈力にまつわる伝承が広く一般社会に普及した形がラツェにおける祭祀である。男子の手によってラツェに供えられるダヒャンはこれを奉獻するものの武運長久を象徴しており、羊毛で編まれた“ムタク”は人間の頭頂から天に向かって伸びているという“ムタク”と同一視される。そしてこれを「山の頂上（あるいは山の頂上に設置されているもうひとつのラツェ）に向けて引き伸ばす」という行為は、死んだチベット王と同様、男性の霊的原理をあらわすムタクが山のふもとから山頂へと中継され、さらには上空の天界へと連結されるというモチーフを含んでいる。儀礼の核心ともいえるこの場面の要点は、山神の靈力と各個人の“bla”との呼応関係を称揚するものであり、ラツェを年毎に更新する儀礼を行うことは、特に村落男子にとって彼らの生命力と家の繁栄につながる問題なのである。

このように、山神崇拜は村落レベルで崇敬を集めた人物の死後にさまよい出る“bla”を「山」という自然につなぎとめようとする信仰であり、マグリの事例はその英雄視の対象が異民族にまで拡大された形式であると考えることができる。チベット人の伝統的アニミズムでは、人体を含むあらゆる自然界の事物がつねに“bla”の「乗り物」として等しく認識されてきたのであり、これはチベット人の特徴的な思惟方式の基盤となる観念である [ibid :27]。後代成立する有名な「転生活仏（化身ラマ）制度」などというユニークな制度も、根本的には伝統的な靈魂観である“bla”が非実体的な“rnam shes”（意識主体）⁸に置き換えられて人体に受肉したものであると考えられ、“bla”

をめぐる観念の変遷は文化史的な延長の中で捉えることができる。

では、このような独特の根深さを持つ民俗的靈魂観と、こうした素地を持つチベットの村落社会を土壌として根付いた仏教との、山岳信仰を巡る兼ね合いはどのような具合になっているのであろうか。山神の出自を考える上ではこの点に大きな手がかりがあると思われる。以下仏教側からの山神の位置付けを軸にこれを検証する。

4. 山神と仏教の関係

一般にこの村では、仏教神と非仏教神の質的違いははっきりと認識されている。山神儀礼に参与して広場で読経し、火中に供物を投じるなどの役割をこなすンガクワは村のマニ堂などの管理をつかさどる非出家僧であり、彼らは定期祭祀のほかにも不定期の仏事や冠婚葬祭における世話役としての務めを果たしている。このンガクワが製作して儀礼の場に持ち込むトルマの形状から推察されるように、その原型は生贄としての動物供犠であり、かつてはこの村でも古代王朝同様、山神に対して戦勝祈願や天候の安定など、総じて氏族の繁栄と強盛につながる願いを聞き届けてもらうために犠牲畜をささげていた経緯が伺われる。8世紀から王朝の後押しを得て本格的にチベットへの流入を開始したインド仏教は、その急速な伝播に反抗した山神など従来の土地神＝ユラに対して「調伏」活動を展開すると同時に、これらの神々を新たに「世間護法神」⁹として、インド出自の仏菩薩を頂点とする神格パントオンの底辺に取り込んでいった。現在でもほとんどの山神は基本的には仏教の統制下にあり、そのステータスは高度の修行を積んだ僧侶＝ラマよりも低い。この点は各山神の図像が必ず寺院の外壁に描かれ、仏が鎮座する屋内とは厳しく隔てられているという点からも理解される。仏教の神仏と血を好む土着の山神との地位上の差は歴然としており、修行を積んだ高德の僧侶はむしろ逆に山神から敬して遠ざけられる存在であるため、祭祀に参加するのは場違いだと意識されている¹⁰。ゆえに正式の戒を受けて出家した僧院の僧たちは儀礼の場にやってくることはない。

しかし地元仏教が当初からこうした土着の宗教伝統にまったくノータッチであったわけではない。先のサンチョルの製作過程にもあるように、凡俗

には山神の姿は窺い知れず、山神との意思疎通は修行によって無我の境地に達し、特殊な霊能を獲得した徳望高いラマであってはじめて可能となる技である。つまり地元民は仏教僧の言説より他に個々の山神を性格付ける情報源を持たないのであり、実際にサンチョルの記述は村落民が山神に持つイメージを特色付けていくのに大きな役割を果たしている。このような仏教側のイニシアティブによる土着伝統の方向付けは、マグリなどの山神よりも早い段階からこの谷に入ってきたと考えられる別の宗教伝統を参照することによってより鮮明に位置付けられる。それがこの村における最古参の氏族グループ「チャマン」氏が祀る「チャマン・アニ」と呼ばれる神格である。チャマンは「ガランメパ」地区の上部を占めるチャマン村の最有力氏族で、彼らの祖先はおよそ700年前からこの谷で開墾を続けてきたという。彼らのこの“古参性”を裏付けるのがチャマン・アニ神の由来である。この神は在地の山神ではなく、れっきとした出自を誇る原チベット系（中央チベットの支配階級にまつわる神格）の仏教神格である。ために山には祀られず、専用の祠堂が村の中ほどに建てられて、その中に神が安置されている。この神がこの谷に鎮座した当初から護法神であったことは当のチャマン氏にとって重要で、つまりこの神が先の三類型を出自とする土着の神霊ではなく、はるか以前の段階で仏教パネテオンのヒエラルキーにしっかりと組み入れられた“尊格”であることが最古の入植者たるチャマンのアイデンティティ、つまり彼らの出自上の正統性を支える根拠となっているのである。

伝承によれば、この神は現在の中央チベット「サキヤ」の地から、ある御神体（一幅のタンカであるという人もいる）に勧請されてこの村にやってきたという。サキヤは中世チベットに大きな勢力をほこったチベット仏教サキヤ派の根拠地で、この教流は早くからアムドのこの地域に伝播した。このときこの谷にサキヤの教法を伝えた高僧、カジェワヒラブギェンツェンがもたらした護法神がチャマン・アニであり、それはいまからおよそ700年前にさかのぼるという¹¹。そのとき神の依り代となった御神体は今もチャマン・アニ廟の奥まった部屋に祀られており、特定の奉献者以外誰も中をうかがうことはできない。この廟は谷全体の氏族から崇められており、また廟に専属しているシャーマンは村人の依頼を受けてチャマン・アニを降ろし、病氣治療

や託宣を行っている¹²。また春の種まき前にはやはり村人総出でこの廟に集まり、シャーマンからその年の作況についての御宣旨を戴く祭りが開かれる。この廟は文革期に迫害を加えられたが、他の宗教的建築物がすべて破壊された後も、この廟だけは無傷で、爆破しようとして果たせず、火をかけても焼けなかったため、人民解放軍もなす術がなかったという。こうした混乱期のエピソードはチャマン・アニの靈験を傍証するものとして、今も村人の語り草となっている。

この神がれっきとした仏教神格としてマグリやナムチョンなどの土地神と一線を画した存在（つまり外壁ではなく、屋内に奉られる高位神として）であることは、ここの堂守を司る村人に対面した際、つい「これはユラのお堂ですか？」と口を滑らせて尋ねてしまった著者の不用意な質問を、即座に「チャマン・アニはユラじゃない、護法神だ」と強く否定したことから推察される。そしてまた同時にこのチャマン・アニがこの村唯一のシャーマンをよりしろとして活動し、村人と交信を図るという現象は、この神が他の在来神とは一線を画した権威ある神としてこの村に鎮座しているという現実の状況とともに、自らのステータスの根拠を仏教に依存しながら、その内実に民間信仰の観念を滑り込ませた、もっとも古層の宗教伝統との融合形式を現代に伝える存在として、特異な位置にあることを浮き立たせているのである。

このように谷でのステータスを揺るぎなく裏付けられているチャマン氏に対し、漢地出身の人物や地元の英雄をまつる村落内氏族はいずれも入植以降に彼ら内部の基準によって神格化した人物を村落の外周に奉り、これへの定期的な祭祀によってグループ内の組織的団結と連帯を確かめあっており、最古の氏族とは別の宗教体系の流れにのっとなっているように見える。先の場合、氏族集団としてのリツァンカワは、最初期の入植者であった5つのヒャニ・ルコルのリーダーを祖としてそれぞれ一家をなし、その子孫が栄えて現在の規模にいたったと語られる一方、氏族全体を束ねる神は村の外部の、しかも地方権力がある程度代表していたはずの異民族出自の人物である。それにも関わらず、彼らは自分たちの山神を「アニ」と呼び、ヒャニ単位の神と氏族単位の神双方に同形式の儀礼を行っている。

そもそも、地理的に漢族居住地と境を接してきたアムドにおいては、中華

王朝に仕えた官職つきの人物が死後山に封ぜられ、そのまま現在まで信仰の対象となっている例はさして珍しいものではない。たとえば青海省貴徳県のアニ・ユラと呼ばれる山神は道教で有名な文昌帝君とされているし、甘肅省の夏河にあるアニ・ニエンチェンは明朝草創期の功臣で八大辺境將軍のひとりである徐達（胡大海とする説もあり）が祀られたものとされている。このほか特定の山でなくとも、三国志の関雲長や、先のロブザン・テンジン鎮圧のため 1723 年に青海入りして、当時アムド地方にあった四大僧院の伽藍をことごとく焼き払った清朝四川総督・年羹堯など、歴史上の人物を祀った廟をアムド北部の農村で見かけることは少なくない。だからといって彼らが道教の信奉者なわけでも、中国本土に何らかの義理立てをするために漢地の神格を奉獻したわけでもない。彼らは彼ら自身の生活と密着した必要から、死者の力を自分たちの利益のために転化したと考えるべきである。つまり根本的には死んだ人間から離れた“bla”の力、さらに遡ればその持ち主の生前の素養が重視されたのではないだろうか。先述したように、古来山神は農牧業生産を見守る神であり、その職掌には土地や水などの利権をめぐる集落間抗争に守護力を発揮することも含まれていた。これが山神の“戦闘神”（dgra lha）としての側面であり、実際の戦闘においてはそれぞれが擁する山神の力量が勝敗を左右すると考えられていた。山神のこうした現世志向の側面をふまえれば、村落政治レベルでのより有力な人物、つまりより強大な武力や権威を象徴する地位にあった人物の神格化は、より小さな共同体にとって普遍的に歓迎されるべき事柄であったはずである。ここでは“bla”という民俗的な観念に対して村落民が抱く心情が、自分たちの守護神を選ぶ上での強い動機としてその時々時代の状況に反映されてきたように思える。いまだ有力な裏づけはないものの、もしリツァンカワがその入植後の村落史の中でアニ・マグリの前身であった漢人を氏族の一員として迎え入れ、これと通婚してその血を部民の中に入れたのだとすれば、その死後にこの人物をアニと呼んで山に祀り、氏族の繁栄をこれに祈ることは道理にかなったことであり、またその生前の素養を重視する“bla”崇拝の観点から見ても望ましいことであったと考えることができる。

5. 小結——今後の課題点

本稿では現在のアムド地方で観察される山神祭祀を事例に、村落生活における宗教伝統の一側面を紹介してきた。ここでむすびとして、ふたたび山神の出自の問題をとりあげながら、今後アムド地方の山神研究を続けていく上での課題点を述べておきたい。

本稿では、峡谷における最古の入植者集団と認知されるチャマン氏が仏教尊格を祀っているのに対し、後からやってきたリツァンカワは漢地の人物を神として屋外にこれを祀った点が対照的に考察された。リツァンカワにとっては原チベット的な神よりも、漢地の人物のほうが守護神にふさわしいと考えられた、という点については、村落史を含んだ地域文化交流の歴史をふまえ、これに清朝期の法制や辺境政策など、さまざまな要因を織り込んで考察しなければならないが、本稿執筆の段階ではそうした横断領域に体系的に踏み込む用意はまだ整っていない。これらは今後の課題としておきたいが、こまごまの一応の結論としては以下のように考えることができる。

古来よりアジア諸民族の回廊として、チベット系と漢民族系のほか、モンゴル諸部族やムスリム諸集団が入り混じって生活し、時にはひとつの村に共存するようなモザイク状況が常態であったアムドにおいては、ラツェを中心とする山神崇拜を行うチベット系民族と、ラツェをもたず、別の神を奉じる非チベット系の民族が民俗文化のレベルで相互に影響しあい、それがさらに大伝統としての仏教や道教・儒教およびイスラームといった諸文明に包含されることで、複雑な変容の過程を経てきている。先に述べたヒマラヤ地域においては、中央チベットに南接する長大なヒマラヤベルト全体がヒンドゥー世界との接点であり、すでにチベット化した仏教が自己の存続を図ってその流入を積極的に防衛する必要があったのに比べ、アムドが隣接していたのは民族を異にするものの、基本的には同根異形態の中国仏教および道教の世界であった。村落の内部や外周に祀られるさまざまな神々はそれぞれ出自を異にするものの、基本的には仏教の管轄下に置かれ、僧院の権威によって頭を押さえられてきた。高次の教義体系と脱俗志向を伴っていた仏教には“bla”のような土着的観念が入り込みにくかったのに対して、仏教の普遍的な権威のもとに置かれてきた民俗宗教のレベルでは、“bla”の観念にもとづく死者

崇拜が生産活動や世俗政治の脈絡と結びついて積極的に神格化の受け皿を拡張し、一村落の内部にさまざまな出自をもつ神々を生み出す余地を与えることになったと考えられる。

調査の前段階である本稿では、山神の名称とその前身である漢人官吏の名前に関連があるのかどうか、またこうした漢人は本当に清朝の統治機構内で働いた人物として同定可能なのか、といったいくつかの興味深い疑問に答えることはできず、こうした点を掘り下げるためには、氏族内部の親族構造や神話・伝承のデータを綿密に収集する一方、山神の来歴と深く関わっている村出身の高僧の事跡にあたるなど、文献方面からのアプローチが不可欠である。こうした課題を残しながらも、本稿で紹介した山神祭祀の地方的な一事例は、中華圏とチベット文化圏双方にとってのグレーゾーンとなる民俗社会の多様性を「村落・寺院・山」という生活社会の基本単位のセットから掘り起こしていこうとする試みとして位置付けられる。この村の山神祭祀の準備や会計は現在でも各氏族内部の伝統的運営組織が受け持っており、行事全体が郷政府や村の共産党委員会によるイニシアティブを離れて自律的に機能していることをふまえても、今後の研究の進展は、中国社会という強権的で巨大な政治秩序の中で、仏教を内包した民俗社会の民族性や宗教意識を解析していくための大きな可能性を持つ分野として捉えることができるのである。

註

¹ はじめに断っておかねばならないが、チベット語にはいわゆる“山神”

(mountain god) という意味に相当する語はなく、通常“土地神”という意味の「ユラ (yul lha)、あるいは“土地主”という意味の「ジダク」(bzhi bdag) や「サダク」(sa bdag) などが用いられる。ここでは複数の語彙の混用を避けるため、これらを「山神」という用語で便宜的に一括することとする。

² アムドとは、現行の行政区分では中国の青海省および甘粛省南部と四川省北部に渡るチベット文化の影響を強く受けた地域で、約80万人のチベット系住民が漢族・モンゴル諸部族・イスラム系諸集団とともに居住している。この地域の有力豪族は元・明・清朝期を通じて中華王朝と朝貢関係を結び、ダライラマ中央政府の直接統治は受けなかったものの、チベットの伝統的な

三大地理区分の一角として、「ウツァン」(中央チベット)・「カム」(東チベット)に並ぶ重要なチベット人の拠点を形成してきた。

3 王のフィールド調査では山神の出自は以下のように記されている。「土地の人間が山神の起源に言及する場合には大きく 3 つの類型がある。1 つ目は“何々山の山神は〇〇集落の族長の靈魂である”というタイプ。2 つ目は“何々山の山神は〇〇集落の英雄が集落のために戦って死んだあとその英霊がやどったものである”というタイプ。この場合、往々にしてライバル関係にある集落の村人からは“その山神は〇〇集落の死んだ盜賊の靈が宿ったものだ”と評されることになる。3 つ目は“あの山は文書長官の生まれ変わり、あの山は財務長官の生まれ変わり”と、封建時代の社会制度に範を取ってそれぞれの山神の出自を説明するものである。」[王 1996 : 80]

4 アムドで使われる暦は中原文化の農事暦に準拠している。

5 正式名称は「青海省海東地区循化撒拉族自治州県ガラン蔵族自治郷」。地名の由来は長い(ラン)柱(ガ)のような形の巨大な石柱が峡谷の上流にそびえていたことから。

6 村にはあちこちにマニ車(経文を封じた筒に軸がついており、回転させることでその経を誦読したと同等の功德が得られるとされる宗教用具)を置いた小規模な祠堂がある。これらは氏族およびその下位集団によって個別に管理運営され、寄り合いや法会の場となるなど、各集団のコミュニティースペースとして機能している。

7 ンガクワ(sngags pa)とは、一般にチベット仏教の古層を引き継ぐ「ニンマ派」で見られる修道の一形態で、世俗にありながら在家修行を行う半僧半俗の宗教者のことを指す。市井に生活して家庭を持ち、子どもうけるが、一方で宗教的研鑽を怠らず、誦経や儀礼を中心に村落生活の宗教的な部分に深く関わっている。現世放棄という価値観からみれば、世俗に半分足を突っ込んだンガクワは宗教家としてアマチュアということになるのだが、実際には正式なンガクワに与えられる戒は一般の僧侶よりも厳しいという。この戒を厳格に守り、前行を成就した後、師から灌頂を受けて正式にンガクワとして認められる。彼らは原則的に自分が生まれた村に住んでマニ堂などの管理に

携わる。こうした村住みのンガクワは基本的に世襲制である。村における職能は幅広く、村落祭祀の準備や冠婚葬祭・出産にまつわる儀礼、失せもの探しや夢判断、呪術による天候のコントロールや病氣治しなどに従事し、地域住民の世俗的需要を広くカバーしている。

⁸ 「五蘊」のこと。仏教では肉体の死に際して如何なる物質存在の介在も否定するため、カルマの作用を受けて変動する“色・受・想・行・識”の5要素の集合を五蘊と呼び、転生の主体となるのはこの五蘊であるとして実体的な“bla”とは区別している。

⁹ チベット仏教では一般に神格を如来・祖師・守護尊・菩薩・護法神などに分類している。Nebeskyによれば、このうち護法神は大きく2つの系統に分かれる。一方は高いステータスを誇る、多くはインド出自の仏菩薩が変化した一様態としての護法神である。もう一方はそれよりもステータスのはるかに劣る、世俗世界に生きる世間護法神の系列である。これらの世俗的神格はもともと仏教の伝統に属さない土着の神が折伏によって制圧され、誓いを立てて仏教護持に転じたものであり、いわば外様の神である[内贝斯基 1993 : 3-27 ; 丹珠昂奔 1990 : 135-142]。

¹⁰ かつて集落民が山神に期待した最大の御利益は集落間抗争における靈的加護であり、暴力・殺生に結びつく行為が伴う。このように仏道で忌み嫌われる要素を数多く含む山神は、財宝や血のいけにえを目の前に積まれると喜んでせがまれるままに他を害する性向が抜けないため、神格ヒエラルキーにおける山神の地位は低い。ために戒律を重視するゲルク派の一部の学僧からは外道扱いされ、これを「悪魔」(dre)や「餓鬼」(yi dwags)と同定する評価がほとんどである。

¹¹ アムド政教史によると、この高僧は1402年に、ガランの山向こうにあるウエンド地区にウエンド寺を創建している [止貢巴 1988 : 403]

¹² チャマン・アニのシャーマンはガラン僧院の活仏の裁可を経て選出される。この村ではシャーマンは世襲制ではなく、当代のシャーマンが老いて神降ろしができなくなったときに後継者が選ばれる。現在のシャーマンは農業を営む40代の男性であり、彼がシャーマンとなった由来は以下のものである。チャマン・アニ廟では毎年秋に村全体で収穫祭を行っている。ここにもやは

りダヒャンが持ち込まれるが、この際廟の前庭において、村の青年男子が総出でサンチョルを行う。このとき、お香のもうもうたる白煙のなかで、まだ20代に達していなかったこの人物が突如トランス状態に入り、うわごとを口走りながら猛然と戸外に走り出ていったという。事後彼の狂態がおさまってから人々が問いただしてみると、本人はそのときのことをまったく覚えておらず、ただ無我夢中の状態だったという。これによって人々はチャマン・アニがこの人物を自分のよりしろに選んだことを確信したという。

参考文献

- Blondeau & Steinkellner, (eds.), 1996. *Reflections of the mountain: Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and Himaraya*, Wien: o sterreichische Akademie der Wessenschaften.
- Huber, T. 1994. 'Putting the gnas back into gnas skor: Rethinking Tibetan Buddhist Practice' *Tibet journal*. Special Edition: Powerful Places and spaces in Tibetan religious culture. 19,2: 23-60
- Samuel, G, 1994. 'Tibet and the Southeast Asian Highlands: Rethinking the Intellectual Context of Tibetan Studies' In kvaern. (ed.), *Tibetan Studies*, Oslo: The Institute for Comparative Reserch in Human Culture.
- 陈庆英主编 1995『藏族部落研究』中国藏学出版社
- 崔永红主编 1999『青海通史』青海人民出版社
- 丹珠昂奔 1990『藏族神灵论』中国友谊出版公司
- 内贝斯基(Nebesky-Wojkowitz, R.) 1993『西藏的神灵和鬼怪』西藏人民出版社
- 王兴先 1996「华日地区一个藏族部落的民族学报告——山神和山神崇拜」『西藏研究』第1期
- 止贡巴·贡却丹巴杰 1988『安多政教史(青海分册)』青海民族学院民族研究所语言文学室
- スタン・R・A 1980『チベットの文化』岩波書店

山口瑞鳳 1987『チベット／上』東京大学出版会

(gyamtso@hiroshima-u.ac.jp)