

ボン教における「僧侶」の諸相* ——20世紀以降の変容に着目して——

小西 賢吾

On various aspects of Bonpo monks in contemporary society

KONISHI Kengo

Abstract : This paper clarifies the historical and current situation of Bonpo monastic community, dealing mainly with the monks' way of living. While the ascetic community with discipline has developed at some huge monasteries such as Menri monastery in Tsang, life of each Bonpo practitioner cannot be simply grasped as supermundane one. In this paper, based on anthropological field research in Shar-khog region (Aba Tibetan and Qiang Autonomous area, Sichuan Province) since 2006 and analysis of influential lamas' biography, the diversity of their living and its significance for the management of monastic community and lay society is discussed. First, the way of monk's living before 1950s is examined by analyzing biography of abbots of skyang tshang monastery. Their lives reveal that they frequently pass between monastic and lay society for managing their community, while connecting with trans-regional network of Tibetans. Also, monastic discipline come down from central Tibet gradually replaced tantric practitioner in this area. Therefore, most of Bon practitioners were considered to be living as celibate monks in 1950s in skyang tshang. This situation deeply influenced the lives of monks after revival of religious practice in 1980s. Primarily, what determines their life is the monastic discipline; therefore, elder monks who were once forced to quit monastic life during the cultural revolution still often express regret for their "not being good monks". On the other hand, lives of younger monks show considerable varieties. They are not always celibate figures but important agents who interact with lay society in order to sustain the monastic community. Thus such way of living as Bonpo monks has been inherited, adjusting the socio-economic changes around the area.

關鍵詞 : 苯教, 僧人, 戒律, 安多地區, 文化人類學

Keywords: Bon, Monk, Monastic discipline, Amdo, Cultural anthropology

* 本論にかかる調査研究には、科学研究費補助金（課題番号11J02955および16K21449）の交付を受けた。またチベット語文献の読解にあたっては、大谷大学の三宅伸一郎先生から支援を受けた。記して謝意を表する。

1 はじめに

本論は、現代のチベット高原に生きるボン（ボン）教徒を対象に、チベット・ヒマラヤ社会における宗教実践の担い手の一側面を明らかにする。チベットの歴史をひもとけば、8世紀後半の仏教国教化以来、僧侶は大きな社会的影響力を持つ存在としてたびたび登場する。とくに13世紀におけるサキャ派の台頭以降、チベット仏教諸宗派のせめぎあいを経てダライラマ政権樹立に至る歴史からは、僧侶たちが強力な経済力と軍事力を持つ施主としての世俗勢力を背景に、大きな影響力を行使してきたことが読み取れる。そのため、僧侶をはじめとする宗教実践の担い手の社会的役割を理解することは、チベット・ヒマラヤ文明の成立と展開を研究する上で重要な論点の一つになると考えられる。

本論ではとくに、チベット高原東端部のシャルコク地方（中華人民共和国四川省阿壩藏族羌族自治州松潘県）に居住するボン教徒を対象とする文化人類学的調査を軸にして、個別の地域社会レベルにおける僧侶の生き方を論じる。本論の関心の出発点となったのは、2006年から開始したキャンツァン（*skyang tshang*）僧院¹でのフィールドワークにおいて、僧院に所属する僧侶の数が容易に把握できなかったことである。筆者は当初、僧院への集住を前提に、僧侶たちをある程度まとまった集団としてとらえることができるのではないかという目算を持っていた。しかし、実態はそれほど単純ではなかった。大規模な年中儀礼などの機会を除けば僧院は閑散としており、僧侶がどこにいるのかを知るすべはない。しかも、普段は俗人の服を来ている者が、儀礼の時にだけ僧侶の服を着て参加していることも少なくなかった。そもそも誰が僧侶なのかがわからないという状況に直面し、当初は途方に暮れるほかなかったのである。結局、年中儀礼の際に用いられる集会堂（*'du khang, tshogs khang*）の席次表をもとにして僧侶の総数を知ることができたが、それは儀礼を軸にして離合集散する流動性の高い集団としての僧院と僧侶の姿を端的に示していた。同時に、僧侶とカテゴライズされる宗教実践者が多様な生活様式を持つことが示唆された。

こうした僧侶の姿が、ボン教の特性によるものなのか、それともシャルコクの地域性によるものなのか、それとも他の要因によるものなのかについては、

¹ 以下ではS僧院と表記する。なお、本論中に登場する人物名のうち、2017年現在生存している人物については原則として仮名とした。

より多角的な議論が必要である。Goldstein and Tsarong (1985) が報告しているラダックの小規模な仏教僧院の事例では、僧侶たちが通常僧院ではなく集落に住んで人びとのために儀礼を行いながら生活していた。また、Karmay (2003 : 2) では、ボン教徒の中には一部の戒律のみを守り、特定の期間のみ僧院で過ごし、普段は実家で家事などの手伝いをして過ごすセルキム (*ser khyim*) と呼ばれる「半僧 (Semi-monk)」について紹介されている。こうした事象が、チベット・ヒマラヤ地域においてどのように分布しているのかは、これまでほとんど知られていなかった。筆者は、これまでの研究において、現代を生きるボン教僧侶の多様な生き方を、改革開放後の宗教復興や21世紀初頭の社会変容との関連から論じてきた (小西 2015a; 2015b)。本論では、フィールドワークで得られた一次資料に、20世紀前半にシャルコクで活躍した高僧の伝記から得られる知見を加え、シャルコクにおける宗教実践の主体がどのように変容してきたか、それがボン教をめぐる近年の状況といかに連関しているのかを明らかにする。

2 ボン教の担い手

ボン教に関する概説は紙幅の関係上省略する²が、20世紀中盤にボン教が西洋のチベット学の対象になって以降、ボン教文献を用いた教義・歴史研究が進展するようになった。現在の多くの研究者は、御牧 (2014 : x) が指摘するように、ボン教を2つの段階に分けてとらえている。その一つは、仏教徒によって活動が停止した785年以前に存在したとされるいわゆる「古代のボン」であり、もう一つは11世紀初頭、シェンチェン・ルガ (*gshen chen klu dga'*) による埋蔵宝典発見に端を発するとされる「ユンドウン・ボン (*g.yung drung bon*)」である。現代のボン教徒の間では、両者の連続性は自明のことと信じられている。しかし、古代のボンの具体的な姿は、断片的な資料の中に追い求めるほかになく、その実態には不明な点が多い。

本論と関連するのは、ボン教徒がかつてどのような姿をしていたのか、とい

² Karmay (1975) は、ボン教僧院での学修経験を持つ研究者による概説としてまとめたものであり現在でも参照される。20世紀中盤以降のボン教研究の流れについては Kværne (2000) に詳しい。また御牧によるトゥカン一切宗義「ボン教の章」邦訳の序論 (御牧 2014 : ix-xxvii) は、こうした研究を踏まえながらボン教の時代区分について要点がまとめられている。シャルコクのローカルなボン教の展開や中央チベット、インドの難民社会との関連に関する現時点での知見は拙稿 (Konishi 2014) を参照。

う問題である。古代のボン教徒は、宮廷祭司として活動を行っていた側面を持つことが知られているが、その姿についてはほとんど伝わっていない。現代のボン教徒が伝える8世紀のボン教徒テンパ・ナムカ (*drang pa nam mkha'*) の伝記には、仏教僧との論争に敗れたテンパ・ナムカが、自ら剃髪して仏教僧になったエピソードが含まれる³。テンパ・ナムカは図版や塑像においては有髪の行者の姿で描かれるため、ここでは髪を切ることが改宗と強く結びついていることがうかがえる。テンパ・ナムカの埋蔵宝典を11世紀に発掘したシェンチェン・ルガは、自らを含めて5つの氏族に教えを伝えたとされている。ドゥンギユ (*gdung rgyud*) と呼ばれる父系の血縁による教えの継承が、当時のボン教の中軸を成しており、現代にまで受け継がれる系譜も少なくない⁴。また、12世紀以降におけるアムドのボン教の発展に大きな役割を果たしたパクパ・ナムスムと総称される3人の聖者 (*'phags pa nam gsum*) も長い髪を持った行者の姿で描かれる。

ボン教において出家者の共同体としての僧院が成立したのは、14世紀のツァン地方におけるメンリ (*sman ri*) 僧院以降のこととされている。メンリ僧院は、ドゥ (*bru*) 氏によって継承されてきたイエール・エンサカ寺 (*g.yas ru dben sa kha*) が1386年に水害で流出した後、ボン教中興の祖として知られるシェーラプ・ギェンツェン (*shes rab rgyal mtshan*, 1356–1415) によってその跡に建立されたと伝わる。ここにおいて、特定の氏族から受戒した僧侶たちによる運営・継承へと僧院のあり方が変容し、他の僧院にも影響を与えてきた。

シャルコクのS僧院と、メンリ僧院との行き来は早くからみられた。S僧院の年代記によると、第9代僧院長であるユンドウン・テンジン (1654–1723) が中央チベット方面に遊学し、メンリ僧院第15代座主ユンドウン・ツルティムのもとで修行した際に、以下のようにアムドやカムに戒律を広めるように告げられたという一節がある。

ラマのお口から「あなたがたアムド・カムには密教の寺が多く、清浄な寺は少ない。出家者の集まりを広めるべきだ」とお命じになった⁵。

修行を終えて故郷へ帰る際に師からこのことをかけられたユンドウン・テ

³ Khod spo blo gros thogs med (2010: 258) を参照。才讓太 (2017) によると、テンパ・ナムカの名前は11世紀以降の文献に初めて登場する上、複数の同名の人物が混在している可能性が大きい。しかしここでは歴史的事実性において、現在のボン教徒が共有するストーリーに着目している。

⁴ アムド・カム地方の多様な「ラマ」の形態については Tsering thar (2000) を参照。

ンジンは、1677年に出家者による新たな僧院を建立し、毎年シェーラプ・ギェンツェンの追善儀礼をおこなったと伝わる。正確な開始年代は不明であるが、現在でも S 僧院の年中儀礼では、メンリ僧院の僧侶の行動規範であるメンリ・チャイク (*sman ri bca' yig*)⁶ が詠唱されている。

このエピソードは、メンリ僧院がユンドウン・ボンの「総本山」として「清浄でない」僧院を教化していくという構図を端的に示している。それは逆にいえば、メンリからみて周縁に位置する多くのボン教徒にとって、僧形であることが宗教実践の必要条件とはされていなかったことも示している。例えば、現在青海省に属するアムド諸地域では、有髪の密教行者であるガパ (*sngags pa*) の活動がいまだに盛んである⁷。また、ゾクチェンの修行者となる条件は僧侶に限られておらず、チベット内外で俗人による修行が行われている⁸。

本論ではボン教の戒律論に深入りすることはできないが、メンリ僧院で発展した戒律は、仏教と基本的な枠組みを共有しつつも、ボン教の多様な実践者に一様に適用できるものではないことが指摘されている (Arguillère 2009 : 97)。「僧侶であること」を第一義的に規定しているのは戒律であるが、それをどの程度守るのかは個人の態度に負うところが大きい。

2000年代後半のシャルコクでは、僧侶になる者は基本的な戒律 (不殺生、不邪淫、不妄語、不偷盗) を僧院のラマから受け、修行に入る。チベット文字の読み書きやダイク (*dag yig* 正字法、綴り方) を身につけると、25戒を受けて僧衣をまとい、本格的な学問の道に入る。こうした僧侶はゲツル (*dge tshul* 沙弥)、もしくはボン教独自の呼称でツァンツク (*gtsang gtsug*) と呼ばれる。いわゆる具足戒である250戒を受けた僧侶はゲロン (*dge slong* 比丘) もしくはボン教独自の呼称でタンソン (*drang srong*) と呼ばれる。シャルコクではゲロンの呼称

⁵ bla ma'i zhal nas khyed cag mdo khams nas sngags dgon mang bas/ gtsan dgon nyung/ rab byung gi sde dar dgos gsung nas zhal rgyun gnan/ (Tshul khrim dpal 'byor 2006 : 138)。また、同書のもとになった Blo bzang rgya mtsho (1993 : 71) では、次のようになっている。bla ma de yis mdo khams nas sngags dgon mang bas/ gtsang dgon nyung bas rab byung gi sde dar dgos/ zer ba'i zhal rgyun gnan/

⁶ 正式名称は bkra shis sman ri'i bca' yig gser gyi thig shing。ボン教カテン目録 (Karmay and Nagano 2001) に ID: 190-71 として収録。

⁷ Tsering thar による青海・甘粛・四川各省のボン教僧院サーベイでは、青海省に位置するボン教僧院・寺院35カ所のうち22カ所が、ガパを主な成員としている。とくに、同仁県 (reb gong) には、13カ所のガパの活動拠点が存在する (Tsering thar 2003 : 280-357)。

⁸ とくに、ゾクチェンの加行 (*sngon 'gro*) は、俗人でも比較的容易に修することのできる実践として広く行われる。また、西洋においてもボン教のゾクチェンは大きな関心を集める。例えば、フランスのボン教センター、シェンテン・ダルギューリンでは各種のゾクチェン修行コースが設けられ、多様な国籍の人びとが参加する。

が一般的である。特に、密教やゾクチェンの集中的な参籠修行 (*sgrub grwa*) に入る者は、修行期間中は250戒を守ることが求められる。

ただし、実際にフィールドワークを行ったS僧院においてゲロンと呼ばれる僧侶はごく少数にとどまっており、戒律の数が日常的に話題にのぼることは少なかった。戒律に加えて、むしろ儀礼や占いに秀でた者や問答にすぐれた者、瞑想にすぐれた者といった、カバーする実践の範囲によって、僧侶やガパたちは区別されていた。こうしたボン教徒の姿は、出家と在家、聖と俗といった二元論的な枠組みではとらえられない広がりを持っている。

3 シャルコクにおける「僧侶」の変遷とその背景

3.1 調査対象の概要

S僧院は、1268年に設立されたと伝わり、現在までにのべ22人の僧院長の系譜を有する。僧院を創建したソナム・サンボは、ボゾ（若爾蓋県包座地区）のグルキャン (*sgur skyang*) 氏の出身であり、パクパ・ナムスムの一人シャンパク (*skyang 'phags*) をルーツに持つとされる。シャンパクの塑像は、僧院の集会堂の内陣に安置されているが、有髪の行者の姿をとっている。かつての僧院は、領主であるゴワ (*'go ba*) を強力なパトロンとして運営されており、ゴワは僧院長の選出に大きな権限を持っていた。人びとは、雲南と青海をつなぐ交易の仲介者として莫大な利益を得ていたと伝わる。

中華人民共和国建国後、1958年頃から宗教活動は徐々に制限を受け、僧侶の還俗がはじまった。1960年代半ばには、集会堂をはじめとする僧院の施設は破壊され、宗教活動は公的領域から完全に消滅した。その後、1980年代前半から再建がはじまり、徐々に設備を整えながら現在に至っている。中でも、2001年に僧侶教育施設が整備されたことによって、若い僧侶を継続的に養成できる仕組みが整った (Konishi 2009)。僧侶教育は、ボン教版の論理学・般若学・中観・アビダルマ・律の学習から、密教やゾクチェン、日常的な儀礼の作法など、多岐にわたって実施されている。2000年代以降の僧院の整備には、改革開放後に僧侶になった世代が重要な役割を果たした。特にロポン (*slob dpon*) のアク・プンツォがカリスマ的な求心力を持って人びとの尊崇を集め、僧院の中心人物として台頭した⁹。

⁹ この過程については、小西 (2015c) を参照。

2009年時点では、S 僧院を拠点として活動する者は94名であり、すべて僧形であった。2012年から集会堂の改築がはじまり、2017年8月に落慶法要が行われた。この時にシャルコクや周辺地域から多くのボン教徒が招待されたが、彼らもまた剃髪した僧の姿をしていた。筆者の調査期間中には、2009年7月にS 僧院の背後にラツェ（山神の拝所）を新設する際、アク・プンツォの個人的なコネクションによって青海省からガパが招かれ、儀礼の補助を行っていた。しかしこれはかなり例外的なケースであり、現在のS 僧院における宗教実践の担い手は、僧院に常住するかは別にしても、ほぼすべてが僧侶であるといつてよい。シャルコクには、現在でもダウンギュによる継承を行っている僧院が2つあり、僧院と独立した世襲ラマの家系も存在するが、S 僧院では特定の家系を保つ目的で妻帯する僧侶はみられなかった。

調査期間中に耳にした還俗理由としては結婚によるものが最も多かった。不邪淫戒は、俗人にとっては婚外の性関係を持たないことと解釈される。このため俗人で結婚していても、戒律を受けてゲニェン (*dge bsnen*) となる者もいる。これに対し、僧侶にとっては結婚してはならないという意味に解釈される。後述するように、文化大革命期に結婚したことが、改革開放後に僧侶に戻る上で葛藤を生み出した事例もみられる。

3.2 1950年代までの「僧侶」―僧院長の伝記を中心に―

現在みられるような、僧侶を主体とした宗教実践のあり方は、どこまでさかのぼることができるのだろうか。20世紀初頭にこの地域を旅行したフランス人将校ドロヌは、ボン教徒が髪を長く伸ばした行者の姿であったことを報告し、「剃髪した仏教徒」と「長髪のボン教徒」を対比させて描いている（ドロヌ 1982: 188-189）。断片的な事例ではあるが、この時点では僧形のボン教徒が必ずしも一般的ではなかったことを示唆している。

この時期に活動したS 僧院の第15代僧院長、アンガ・テンパツルティム（1847-1932）は、通称アンガ・トクデンと呼ばれ、神通にすぐれた行者として現在でも知られている。弟子である17代僧院長テンジン・ロドゥ・ジャムツォ（1889-1975）が著した伝記（Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho 2011a）によると、彼はシャルコクに生まれ、若い頃はチベット各地で学び、とくにコンポのボンリで長い時間を過ごした。シャルコクに戻った後、1893年にS 僧院の僧院長に推戴されたが火災で僧院が消失、1916年に現在の場所に再建するにあたり主導的な役割を果たした。現在でも、僧院の集会堂脇には彼が岩に手を触れて湧き出

させたと伝わる泉があり、日常の生活用水として使用されている。

アンガ・テンパツルティムの伝記の中で、人びとに最もよく知られるエピソードが「髪が黒くなった話」である。これは、彼が73歳の時に重病にかかり、人びとが平癒を願ったところ、それまで白かった頭髮が黒くなり回復したというものである (Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho 2011a :145)。集まった人びとには、近接する松潘県や漳腊営の漢族の役人も含まれており、彼が僧院や民族をこえて尊崇を集めていたことが読み取れる。

また、彼は弟子たちに、自らの人生を振り返って以下のようなことばを残したと伝わる。

わたしは、黒い麦（文字）を追いかける学問には入らなかったが、自然に自性が清浄であるという観の経験を生じた。けれども、あなたたち第一の僧侶はダイクなど学問を学ぶのが重要である (Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho 2011a: 172)¹⁰。

この発言は、彼がテキストベースの学問によらずに修行を成就した人物であるとともに、次の世代にはより系統だった学修を勧めていることを示唆している。それは、当時の S 僧院が置かれていた状況とも呼応する。S 僧院の年代記 (Tshul khrim dpal 'byor 2006 : 147-148) によると、アンガ・テンパツルティムの弟子であったテンジン・ロドウ・ジャムツォは、ボン教論理学の道場ユンドウンリンにおいて14年間の研鑽を積んだ後ドウランパ (*drung rang pa*) の学位を取得し、1923年に S 僧院に帰還した。その際に、ユンドウンリンの第5代僧院長シェーラブ・ロデンを伴っていた。

シェーラブ・ロデンは3年間にわたってシャルコクに滞在し¹¹、当地のボン教に多大な影響を与えた。中でも、第16代僧院長シェーラブ・テンペーギェンツェン (1910-55) に250戒を授けたことが特筆される。シェーラブ・テンペーギェンツェンはゴワの家系出身で、中華人民共和国成立後に断絶することになる最後の世代である。1950年代の S 僧院を知るチベット学者のサムテン・カルメイ氏 (1936-) によると、シェーラブ・テンペーギェンツェンはその清浄

¹⁰ nga ni 'bru nag ded kyi rig gnas la ma 'jug kyang rang shugs kyis rang bzhin nam par dag pa de kho na nyid dang lhag mthong gi nyams 'di shar byung mod/ khyed cag grwa rigs dang po dag yig sogs rig gnas bslab par gal che 'dug/

¹¹ S 僧院のアク・ブンツォへの聞き取りによると、この滞在の目的はユンドウンリンの補修のための資金集めだったという。シェーラブ・ロデンはガワのナルシ僧院の出身であり、シャルコクとも深い繋がりがあったと伝わる。

さでシャルコク全域に知られており、母とともにゴワの家系の最後の生き残りであった。その出自によって、アンガ・テンパツルティムの存命中に僧院長代理 (rgyal tshab) に推戴され、僧院を継承した。この時期が、S 僧院が受戒した僧侶を主とする集団へと本格的に転換した契機の一つではないかと考えられる。

テンジン・ロドウ・ジヤムツォは、シェーラブ・ロデンがシャルコクを離れた後、自身もシャルコクを離れて、テウオ (*the bo* 甘肅省甘南藏族自治州迭部県) の聖山タクカル・チャゴ (*brag dkar bya rgod*) の洞窟で隠遁生活を送っていたが、1950年、62歳の時に S 僧院に招請されて論理学堂を設立した。1955年にシェーラブ・テンパーギェンツェンが死去してからは僧院長も兼務し、1975年に死去するまで僧院の中心にあった。1950年代後半からは宗教活動が制限を受け始めるが、この短期間に教えを受けた弟子たちの中には、第33代メンリ僧院座主ルントク・テンパーニマ (1929–2017) や、サムテン・カルメイ氏など、現代のボン教の重要人物となる者も多く出た。また、1980年代の僧院再建において大きな役割を果たしたのは、この時期に直接教えを受けた弟子たちであり、彼らは受戒した僧侶たちが論理学をはじめとする顕教を学ぶ1950年代の僧院をモデルとして、宗教実践を再構築してきたのである。

3.3 「僧侶であること」の断絶—混乱期の経験から—

1950年代後半からはじまった反右派闘争以降、宗教実践は徐々に制限を受けるようになった¹²。S 僧院の僧侶の還俗がはじまったのは1958年、僧院の集会堂が破壊されたのは1968年のことであった。集会堂の跡地には政府の施設が建てられ、僧侶たちの住居も解体された。その後、1976年まで、公的な場から宗教実践は消滅することになった。個人レベルでは密かに儀礼や経典の学習が行われていたというエピソードも聞かれるが、多くの僧侶たちは衣を脱ぎ、妻帯し、集団労働に従事するという形で、「僧侶であること」を中断せざるをえない状況に追い込まれた。

こうした混乱期の経験は、1980年代以降のかれらの生き方にも影響を与えた。もと僧侶たちの中には、いちはやく宗教活動を再開した者たちもいた。当初は僧院が再建されていなかったため、山中の洞窟などに集まって活動していたといわれる。その一方で、僧院が再建されるようになってからも、僧侶に戻

¹² 中国におけるチベットに対する宗教政策の変遷については、川田 (2015) に詳しい。

ることをためらう者や、俗人として一生を終えた者も少なくなかった。

チョディ (1935–2010)¹³は、11歳の時に受戒して僧侶になり、15歳でテンジン・ロドウ・ジャムツォの論理学堂で学んだ。当時の僧侶たちの姿は、すでに仏教僧と大差はなく、ゲシェーがかぶる蓮の花をかたどった帽子ベシャ (*pad zhwa*) だけが際だった違いであったという。彼にとって、若い頃の修行経験は大きな誇りになっている。それは師が偉大な学者であっただけではなく、同門の人物が国内外で様々な形で活躍しているからだ、と述懐していた。1963年に合作社の財務管理の仕事を得た彼は、1964年、29歳の時に結婚することを決断した。5人の男子に恵まれ、長男と次男は県政府や共産党の要職に就いた。2017年、S 僧院集会堂の新築落慶法要において、長男が長年の僧院への貢献を表彰されたが、彼は「わたしは父親の代わりに表彰されただけだ」と述べていた。チョディは1990年代～2000年代を通じて、S 僧院の長老格として僧院の運営に重要な役割を果たしたが、当初は僧侶に戻ることにためらいを覚えていたという。当時の葛藤を、次のように語った。

以前坊さんになったが、結婚もしたし、いい坊さんではなかったから。アク・シェーラブ (同門で、シャルコク全体の宗教復興を主導) は文化大革命の時に家に帰っていたが結婚はしなかった。だからわたしはいい坊さんではない。実際恥ずかしかった。だがアク・ロゾン (同門で、S 僧院第19代僧院長) が坊さんになるようにと言った。あなたは学問もあるし、何でもわかるから坊さんになっていろいろ手伝ってくれ、と¹⁴。

かつてともに学んだ仲間からの求めに応じ、彼は1984年頃から3年ほど、若い僧侶の教育に携わった。しかし僧侶であり続けることに疑問を感じて再び僧院を離れ、松潘県城で小さな日用品店を営みはじめた。そこで得た資金をもとに、1995年頃にS村の家を新築して暮らすようになった。そうしているうちに、また人びとから日々の儀礼を頼まれるようになった。そこで、時折僧侶の衣を着て活動するようになった。また僧侶になること恥ずかしかったと、繰り返して彼は語り、「わたしはただのゲニェンだから…」と苦笑いする。とはいえ、その頃から彼は僧院の主要な行事にはすべて参加するようになり、僧院の運営に重要な決定をくだす立場になっていった。

¹³ 詳細なライフストーリーについては小西 (2015a: 136–142) を参照。

¹⁴ 2009年8月26日のインタビューより抜粋。括弧内筆者注。

1990年代中盤のS僧院では、1991年に没した第19代僧院長の後継者問題が取りざたされていた。後継者は僧侶たちからの推挙で決定することになっていたが、誰を選ぶかで意見がまとまらなかった。最初に選ばれた人物は、かつて還俗していたことを気にして、僧院長の重責を負うことはできないといって逃げるように去ってしまった。1994年にインドのメンリ僧院から一時帰郷したルントク・テンペーニマが、この事態を重くみて別の人物を指名した。しかし彼もまた3年ほどして僧院を離れてしまった。この顛末には、僧侶を止めたことに対する葛藤が関わっていたと、チョディは以下のように回想する。

当時わたしは、なぜまじめに務めないんだといって彼を叱った。そうすると彼は、自分は結婚こそしなかったが良い坊さんではなかったから、責任のある仕事だからできないといってやりたがらなかった。だから自分もそれ以上は何も言えなかった。彼が文革中に労働改造を受けて大変苦勞したことを知っているから¹⁵。

結果的に、僧院長の継承問題は、改革開放後に僧侶になった世代から選ばれることによって解決をみた。ここまで述べてきたチョディと僧院の継承をめぐるエピソードは、「僧侶であること」の中断がその後も強い影響をもたらしたことを物語っている。1950年代のS僧院で学び、一旦還俗した後に再び僧侶になった世代は、かつての知識を受け継ぐ存在としての自負をもって僧院の再建を大きく支えてきた。その反面、かれらにとって還俗の経験と「良い僧侶であること」の理念が葛藤を生み出していたことが読み取れる。この葛藤は完全に解消されることはなく、還俗を経験していない世代に僧院の主導権が移るまで、不安定な状況が生み出されたのである。

3.4 世俗社会と僧院を往還する僧侶たち

現在S僧院の中心となるロポンのアク・プンツォは1968年生まれであり、改革開放後に初めて僧侶になった世代である。2015年に第21代僧院長（1970年生まれ）が死去し、第22代僧院長に選ばれたのは2000年生まれの若い僧侶であった。1980年代以来、僧院を拠点に学問を修め儀礼を行うボン教徒はすべて僧形であり、先述したようにこの状況は20世紀前半から徐々に形成されつつあったことがわかる。

¹⁵ 2009年8月26日のインタビューより抜粋。

僧侶たちは、僧院への集住を前提とした集団としては組織されていない。2000年代後半に筆者が行ったフィールドワークでは、多くの僧侶が日常的に僧院を離れて生活しており、時に俗人の服を着て活動する姿も観察された。2009年時点で、普段から僧侶の衣を着て活動しているのは確認できた限り94名中56名であった。僧侶として宗教活動を行う場合、現金収入の機会は儀礼への謝礼に限られる。大規模な年中儀礼の回数は限られるため、一般家庭での執り行う儀礼もこれに加算される。

しかし、こうした「専業」で生計をたてることは実際には非常に困難であり、特に学問に秀でた一部の僧侶が、家族や個人的なパトロンからの支援を得て暮らしているのが実情である。また、密教やゾクチェンの修行のために、一定期間堂内に籠もって生活する者の食事や日用品は、家族が支援していることが一般的である。他の僧侶は、農作業の手伝いから建設現場での労働、また商才のある者は仏具屋からホテルの経営まで、世俗社会との接点を密接に保ちながら生活していた。

こうした生活様式の背景は、大きく二つに分けられる。一つは、1990年代から展開した急速な経済成長である。とくに、シャルコクに隣接する九寨溝・黄龍の自然保護区が1992年に世界自然遺産に選定されてからは、宿泊、飲食業や娯楽サービスをはじめとする観光産業が大規模に展開し、人びとの流動性が飛躍的に増加した。こうした中で、僧侶たちの行動範囲も拡大し、2010年代に入ると成都や北京などの都市部を定期的に訪れて儀礼や説法を行う者も見られるようになった。

もう一つは、伝統的に多様な僧侶の生き方が許容されてきた側面である。先に述べたように、僧侶の中には儀礼の時に限って活動する者が存在していることは、これまでも報告されてきた。テンジン・ロドゥ・ジャムツォが著した自伝 (Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho 2011b) には、10歳で戒律を受けたが実家が貧しく、家業の手伝いをしながら暮らしていたというくだりがある。13歳の頃、カルヤク (*mkhar yags*)¹⁶のラマの儀礼の補助をしてトルマなど供物を器用に作ったことを見込まれて、ダイクを学ばないかと誘われた。喜びいさんで両親に告げたところ、父親はだまっていなにも言わなかったが、母親は「あなたはダイクを読む人になれといわれるような人ではないから、今みたいにジョンチョクをきなさい、それがいいだろう」といって反対したという (Bstan 'dzin blo gros rgya

¹⁶ シャルコクの世襲ラマの家系の一つ。

mtsho 2011b : 182)¹⁷。ここでいうジョンチョク (*grong chog*) とは、集落の中で暮らしてもっぱら儀礼を行う僧侶のことで、セルキムとも共通点の多い存在である。こうした僧侶にとって学問的な知識は必ずしが要求されず、儀礼の作法を身につけていれば充分であったことが読み取れる。

その後、学問を修めたいという願いがかなえられて遊学の旅に出るが、聖山ボンリのタクツェ隠遁処に滞在したところ、彼らから「タサ (*grwa sa* メンリやユンドゥンリンなどの学問寺) に行く」と苦勞が多い。あなたはここの集団に入るといい。僧衣は貸すから」といわれて引き留められ、2タムカを支払って滞在したエピソードがある (Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho 2011b : 185)。その後、タクツェを辞してメンリへと移り、村の収穫の手伝いをしてニンニクを報酬として得たので売って現金に代えたエピソードや、ユンドゥンリンで本格的に顕教の学問を学び始めた後も、友人の頼みで遊牧民のところに滞在し、儀礼の対価として現金とバターを得たエピソードなどが語られる (Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho 2011b : 186)。こうしたエピソードは、僧院に籠もって日夜厳しい修行にあげくれる僧侶のイメージとは異なる、世俗社会と密接に交わりながら宗教実践を続ける姿を物語る。そして、2000年代にみられる僧侶の多様な生き方が、必ずしも近年の社会状況のみから生じているのではなく、かつて見られた形態も含めて存続していることを端的に示していると考えられる。

4 おわりに

本論では、現代に生きるボン教徒を事例として、チベット・ヒマラヤ社会における宗教実践の担い手について考察してきた。チベットにおける宗教は、社会のあらゆる側面に浸透しており、「非宗教」としての世俗をクリアカットに切り出すことは困難である。そうした中で、宗教実践の担い手としての僧侶は、禁欲的な出家者と、社会の中で儀礼を遂行する職能者の両側面を持ちながら、生活を維持している。

ボン教の特徴の一つは、受戒や剃髪を前提としない多様な宗教実践者のあり方を許容してきたことにある。ボン教の枠組みを最も広義にとった場合、それは様々な体系化されないローカルな諸実践を含むことになる。それは、ときに

¹⁷ mas khyod dag yig 'don mir shog zer mkhan med de grong chog 'di 'dra bdas dang khrigs se yin zer nas bshol btap pa dang/

仏教徒から野蛮な実践として表象されることもあった。しかしその一方で、ボン教徒はメンリ僧院をはじめとする学問寺の影響のもとで「僧侶化」した教団として組織されていった経緯を持っている。シャルコクでは、20世紀初頭にこの教団への組み込みが本格化したと考えられる。遅くとも1950年代の時点で僧形の実践者が一般的になっていたことは、文化大革命後の僧院再建と宗教復興にも大きな影響を与えてきた。

こうした「見た目の変化」の一方で、僧院に軸足をおきつつも、日常的には世俗社会と密接な関係を保ちながら生活する生き方は、歴史的文脈と、現在の社会状況双方を背景としながら存続してきた。そして、多様な生き方を実践する中で、かれらはそれぞれの形で「僧侶であること」と向き合ってきたのである。

こうした宗教実践の形態は、儀礼が日常生活の利害と密接に結びついているという側面からより深く考察される必要がある。また、これが仏教徒を含めたチベット・ヒマラヤ社会の宗教実践にどこまで拡張できるのかは今後の課題である。戒律を重視するゲルク派をマジョリティとするチベット仏教からみれば、衣を脱いで活動する僧侶は周縁的で否定的にとらえられる存在かもしれない。ただし、宗派を問わず、すべての僧侶が学問を修めたエリートの道を歩むわけではなく、瞑想の達人になれるわけでもない。それでも、それぞれの形で戒律を守り、読み書きや儀礼の作法を身につけて、チベット社会の多様な場面で活動し、教えの継承と実践の場の一端を担っている人びとがいる。そうした多様な宗教実践のかたちをとらえるための一歩として、本論は位置づけられると考えている。

参考文献

[藏文]

Khod spo blo gros thogs med. (2010). Srid pa rgyud kyi kha chang chen mo. 雄努洛桑編《苯教史料彙編》190-360頁。拉薩：西藏藏文古籍出版社。

Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho. (2011a). A sngags rtogs ldan bstan pa tshul khriims kyi rnam thar rjes 'jug yid gyi dang 'dren lha gnyen shel sgong bzhugs so. 澤仁扎西編《朱讓巴文集》上：163-177頁。成都：四川民族出版社。

Bstan 'dzin blo gros rgya mtsho. (2011b). Hor ba drung rang pa bstan 'dzin blo gros

rgya mtsho gyi rang mam. 澤仁扎西編《朱讓巴文集》上：178-221頁。
成都：四川民族出版社。

Don grub lha rgyal (ed.) (2012). *Bon gyi shes rig tshig mdzod* (《苯教文化大詞典》). 拉薩：西藏人民出版社。

Blo bzang rgya mtsho. (1993). Dpal gshen bstan phun tshogs dar rgyas gling gi dkar chag mu tig tshom phreng zhes bya ba zhugs so. *Zing chu rdzong dgon pa so sogs dkar chag*. Mimeograph. 68-91.

Tshul khrim dpal 'byor. (2006). Dpal gshen bstan skyang tshang dgon phun tshogs dar rgyas gling gi byung ba cung zad brjod pa ko ki la'i sgra dbyangs. 澤仁扎西編《東方海螺聖山 雪寶頂》131-162頁。成都：四川民族出版社。

[中文]

才讓太 (2017). 公元八世紀的苯佛關係及苯教新派的形成. 《中央民族大學學報 (哲學社會科學版)》44：96-104頁。

[日文]

ドローム (1982). 『シナ奥地を行く』 矢島文夫・石沢良昭 (訳)、東京：白水社。

川田進 (2015). 『東チベットの宗教空間：中国共産党の宗教政策と社会変容』 札幌：北海道大学出版会。

小西賢吾 (2015a). 『四川チベットの宗教と地域社会-宗教復興後を生きぬくボン教徒の人類学的研究』 東京：風響社。

小西賢吾 (2015b). 「周縁」を生き抜く僧侶たち-四川省チベット社会、ボン教僧院の事例から. 澤井充生・奈良雅史 (編) 『「周縁」を生きる少数民族-現代中国の国民統合をめぐるポリティクス』 33-70頁、東京：勉誠出版。

小西賢吾 (2015c). 再編される共同性と宗教指導者の役割-中国、四川省のチベット社会を事例に. 藤本透子 (編) 『現代アジアの宗教-社会主義を経た地域を読む』 309-365頁、横浜：春風社。

御牧克己 (2014). 『トゥカン一切宗義 ボン教の章』 (Studia Tibetica no. 47, 西藏仏教宗義研究第10巻) 東京：東洋文庫。

[欧文]

Arguillère, Stéphane. (2009). nNyam med Shes rab rgyal mtshan on the Special

- Features of the Bon Monastic Discipline. *East and West* 59 (1-4): 87-105.
- Goldstein, Melvyn C. and Paljor, Tsarong (1985). Tibetan Buddhist Monasticism: social, psychological and cultural implications. *Tibet journal* 10 (1): 14-31.
- Karmay, Samten G. (1975). A General Introduction to the History and Doctorines of Bon. *Memoirs of Toyo Bunko* 33:171-218.
- Karmay, Samten G. (2003). Introduction. Samten Karmay and Nagano Yasuhiko (eds.) *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* (Senri Ethnological Reports 38). Osaka: National Museum of Ethnology. 1-16.
- Karmay, Samten G. and Nagano, Yasuhiko (eds.) (2001). *A Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts* (Senri Ethnological Reports 24). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Konishi, Kengo. (2014). Inter-regional relationships in the creation of the local Bon tradition: A case study of Amdo Sharkhog. Report of the Japanese Association for Tibetan Studies 60: 149-161.
- Kværne, Per. (1971). A chronological table of the Bon po: The bstan rcis of Ņi ma bstan 'jin. *Acta Orientalia* 33: 205-248.
- Kværne, Per. (2000). The study of Bon in the west: Past, present and future. Samten Karmay and Nagano Yasuhiko (eds.) *New Horizons in Bon Studies* (Senri Ethnological Reports 15). Osaka: National Museum of Ethnology. 7-20.
- TseringThar. (2000). The *bla ma* in the Bon religion in Amdo and Kham. Samten Karmay and Nagano Yasuhiko (eds.) *New Horizons in Bon Studies* (Senri Ethnological Reports 15). Osaka: National Museum of Ethnology. 417-427.
- TseringThar. (2003). Bonpo monasteries and temples in Tibetan regions in Qinghai, Gansu and Sichuan. Samten Karmay and Nagano Yasuhiko (eds.) *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* (Senri Ethnological Reports 38). Osaka: National Museum of Ethnology. 247-668.

小西 賢吾 (こにし けんご)
金沢星稜大学

岩尾一史・池田 巧 (編)
『チベット・ヒマラヤ文明の歴史的展開』
京都大学人文科学研究所 2018年3月刊
