

1. 研究題目

平成15年～18年度・文部科学省科学研究補助費

国際学術調査・基盤研究（B・1）・研究成果報告（研究課題番号－15401009）

西藏自治区－青海省を結ぶ藏族の工芸美術と芸能の文化その資料と保存に関する研究

2. 研究組織・役割

研究代表者	服部 等作	広島市立大学・芸術学部・教授 造形・表現文化の研究、総括と記録
研究分担者	中野 照男	独立行政法人文化財研究所・東京文化財研究所・美術部部長 有形・無形文化財の芸術の記録保存研究
	奥山 直司	高野山大学・文学部・教授 ウ・ツアン－アムド間の密教文化研究
	笠原 浩	広島市立大学・芸術学部・助教授 静態／動態表現と視覚化の記録
研究協力者	白須 淨眞	国立民族学博物館・特別研究員、広島大学・講師
海外研究協力者	王作全	中国・青海省青海民族学院・院長・チベット文化
	更嘎旺秀	中国・青海省青海民族学院・助教授 チベット史と古典文学研究
	普華傑	中国・青海省民族歌舞踏劇院・院長・チベットの芸能表現
	韓麗英	中国・天津美術学院・教授・民族服飾文化の研究
	韓志胤	韓国・広島市立大学・芸術学研究科・博士後期課程生・ 装身具デザインの研究
	M. D. Willis	英・大英博物館・東洋部・副部長
	J. Clarke	英・ヴィクトリア&アルバート美術館・インド部・学芸員
	N. Bazin	仏・ギメ東洋美術館・チベット部門・学芸員

3. 研究経費（交付決定額）

平成15年度（2003）	2900千円
平成16年度（2004）	3500千円
平成17年度（2005）	5400千円
平成18年度（2006）	1000千円
合計	12800千円

4. 研究発表

(1) 学会誌、論文、雑誌

- 服部等作：東チベットからラサにいたる旧吐蕃古道沿いアムドの六月会の祭りと文化、『ACCU ニュース』、No.357、pp.2-5、ユネスコアジア文化センター、東京、2006、10
- 服部等作：ガウーチベットデザインの小宇宙－ヒマラヤにみるデザインと工芸の文化、『広島市立大学芸術学紀要2006』、pp.26-33、平成18年、2006
- 服部等作：ソグド人虞弘墓の浮き彫りにみる座像と饗宴の光景－東トルキスタン出土「胡漢文書」の総合調査、pp.87-102、『平成15～17年度科学研究費補助金（基盤研究(B)）研究成果報告書・研究代表者：荒川正晴』、2006
- 服部等作：ヒマラヤをとりまくチベット少数民族のデザイン工芸文化に関する国際学術調査、『広島市立大学・芸術学紀要1994－2004』、11号、pp.26、平成18年、2006
- 服部等作：国際共同調査によるチベットの工芸美術と芸能に関する造形・表現とそのアーカイブ化に関する研究、『広島市立大学芸術学紀要2005』、pp.80-87、平成17年、2005
- 服部等作（共著）：ヒマラヤの文化圏とチベット文化、国際チベット研究シンポジウム・チベットの芸術と文化－その現在と未来、『ITS2002論文資料集』、5-6、広島市立大学、2004
- 服部等作（共著）：デジタルアーカイブの課題と未来像、国際チベット研究シンポジウム・チベットの芸術と文化－その現在と未来、『ITS2002論文資料集』、90-91、広島市立大学、2004
- 服部等作：チベット人とガウー国際共同調査によるチベットの工芸美術と芸能に関する造形・表現とそのアーカイブ化に関する研究、『広島市立大学芸術学紀要2004』、平成16年、pp.80-85
- 服部等作：チベットの美術工芸におけるガウとその世界－有形の造形と無形の表現、『表現文化研究』、3巻第2号、pp.165-173、表現文化研究、2004
- 中野照男：尾高鮮之助のみたバーミヤーン、『佛教芸術』289号、pp.113-119、毎日新聞社、2006、11
- 中野照男：中世の仏伝図と東アジア、『日本における外来美術の受容に関する調査・研究報告書』、東京文化財研究所、pp.185-188、2006、3
- 中野照男；若き美術史研究者の夢－尾高鮮之助の旅と仕事－、『日本における外来美術の受容に関する調査・研究報告書』、東京文化財研究所、pp.335-341、2006、3
- 中野照男：東京国立博物館保管クムトラ出土壁画仏坐像、平成14～17年度科学研究費補助金・基盤研究(A)『モノ・宝物・美術品・文化財の移動に関する研究－価値観の変動と社会－』報告書（課題番号14201009、研究代表者中野照男）、pp.131-138、2006、3
- 中野照男：ベゼクリク石窟第33窟の衆人奏楽図について、平成15～17年度科学研究費補助金・基盤研究(B)『中国新疆ウイグル族におけるコンテクストの変化にともなう楽器文化の変容』報告書、(課題番号15401006、研究代表者樋口昭)、pp.63-75、2006、3
- 臺信祐爾・中野照男：図版解説、平成14～16年度科学研究費補助金基盤研究(B)「大谷探検隊将

- 来西域壁画の保存に関する総合研究」報告書（課題番号14380052、研究代表者青木繁夫）、pp.97-103、2005.3
- 中野照男：山岳信仰の美術 熊野、『日本の美術』465号、至文堂、pp.1-80、2005.2
- 中野照男：智化寺壁画の図像の系譜、平成12～15年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究(A)
(2)「中国河北省の寺院壁画・古墳壁画の保存に関する研究」報告書（課題番号12374002、研究代表者川野邊渉）、pp.35-41、2004.3
- グレゴリー・P・レヴィン、中野照男訳：アメリカにおける羅漢図—大徳寺五百羅漢図の旅、『文化財の保存に関する国際研究集会・うごくモノ—時間・空間・コンテクスト—』、東京文化財研究所、pp.165-184、2004.3
- 中野照男：序—尾高鮮之助について—、『東京文化財研究所蔵書目録4—日本東洋古美術関係欧文篇』、東京文化財研究所、pp.12-13、2004.6
- NAKANO Teruo: Conservation and Restoration of Kumtura Caves, Proceedings of the Tokyo Symposium for Digital Silk Roads, National Institute of Informatics, pp.157-161, 2002.4
- 奥山直司：仏の髑髏が経を吐く—ブッダカパーラ・タントラ・『インド後期密教・下巻』、春秋社、2006
- 奥山直司：男神の形をした女神—マハーマーヤー・タントラ・『インド後期密教・下巻』、春秋社、2006
- 奥山直司：呪殺の冥王たち—ヤマーリ・タントラとマハーヴァジュラバイラヴァ・タントラ・『インド後期密教・上巻』、春秋社、2005
- 奥山直司：成就法の花環—サーダナ・マーラー・『インド後期密教・上巻』、春秋社、2005
- 奥山直司：十八会指帰・『新国訳大蔵経密教部4—金剛頂経・理趣経』、大蔵出版、2004
- 奥山直司：チベット密教史・『密教史概説の手引き』、高野山大学、2004
- 奥山直司：ランカーの八僧—明治二十年代前半の印度留学生の事績—仏教文化学会創立10周年・『北條賢三博士古稀記念論文集—インド学諸思想とその周延』、山喜房仏書林、2004
- Naoji Okuyama: Meditation and the Visual Arts in Mantra Mahayana Buddhism, *Matrices and Weavings, Expressions of Shingon Buddhism in Japanese Culture and Society*, Koyasan Univ., 2004
- 白須浄眞：「寧東大將軍百濟斯麻王（武寧王）・王妃合葬墓の墓券・墓志石への一提言—内陸アジア出土漢文資料から見た東アジア世界の墓券と墓誌の一形態—」、平成15年度～18年度科学研究費補助金研究成果報告書、荒川正晴編『東トルキスタン出土「胡漢文書」の総合調査』 pp.103-122、平成18年3月、2006
- 白須浄眞：「大谷探検隊とチベット、その研究の展望」『チベットの芸術と文化・その現在と未来—国際チベット研究シンポジウムITS論文集—』 pp.29-36、広島市立大学・龍谷大学、平成14年9月、2002年9月

- 小松久男・梅村坦等編：白須著「高昌国」、「胡人」、「内陸アジア探検」、「トルファン」、「敦煌」、「仏教伝播史」、「東トルキスタンの仏教文化」、『中央ユーラシアを知る事典』、平凡社、平成17年4月、2005年
- 白須浄眞：大谷探検隊と外務省外交記録、特集・明治人のアジア体験『彷徨月刊』8月号、pp.6-9彷徨舎、平成16年8月、2004年8月
- 白須浄眞：日本国外務省における公信の接受と発遣－第三次大谷隊に係わる公信と唐代官文書との対比－、『唐代史研究会』第7号、pp.131-153、唐代史研究会、平成16年8月、2004年8月
- 白須浄眞：第一次大谷探検隊員・堀賢雄資料調査報告－1902年8月15日、探検出発日までの資料群－、『東洋史苑』第63号、pp.1-31、龍谷大学東洋史学研究会、平成16年3月、2004年
- 白須浄眞：日本外務省蔵大谷探検隊外交記録紹介（中文）、『敦煌吐魯番研究』第7巻、pp.28-51、中国敦煌吐魯番学会・北京大学東方学研究院等編、平成16年1月、2004年1月
- 白須浄眞：「内陸アジア、回顧と展望」、『史学雑誌』第112編5号、pp.269-273、東京大学史学会、平成15年5月、2003年5月

(2) 口頭発表

- 服部等作：雲南省チベット族の輪踊りと装飾デザイン、表現文化研究会、神戸大学人間科学研究科、平成15年6月16日、2004年
- 奥山直司：Pilgrimage to Crystal Mountain in Dolpo by a Japanese Monk, Kawaguchi Ekai, 高野山国際密教学術大会、2006年9月6日

(3) 報告

- 服部等作：藏族の春節輪踊りの伝統とその工芸デザイン、チベットの芸術と文化－その現在と未来・国際研究シンポジウム－ITS KYOTO 2002-International Tibet Symposium :Session IV、2004年、Sept. pp.8-9
- 服部等作：朝日スクエア21、フォーラム、「ヒマラヤ文化圏・2003年夏の調査」についての報告、朝日新聞社
- 服部等作：デジタルアーカイブの課題とその未来像、Sept.13-14, 2002、「チベットの芸術と文化－その現在と未来」国際研究シンポジウム－ITS KYOTO 2002-International Tibet Symposium: Session IV、2004年、Sept. 9-10, pp.34-35、pp.34-35
- 中野照男、閻魔王ほか、中村元・久野健監修：『仏教美術事典』、東京書籍、2002. 7
- 中野照男：二河白道図（米国・クリーブランド美術館所蔵）作品解説、『在外日本古美術品保存修復協力事業 絵画／工芸 平成一四年度』、東京文化財研究所 pp.105-108、2003. 3
- 中野照男：不動明王二童子像（米国・インディアナポリス美術館所蔵）作品解説、『在外日本古

美術品保存修復協力事業・絵画／工芸・平成一四年度』、東京文化財研究所、pp.119-120、2003. 3

中野照男：第十七回「國華賞」選評・福山泰子「アジャンター第十七窟〈シンハラ物語〉図について―場面解釈の再検討と物語表現の特質―」、『國華』1321号、p.38、2005. 11

奥山直司：慧海、三つの顔・季刊民族学、第119号、2007年1月19日

奥山直司：河口慧海の日記発見、ナショナルジオグラフィック・日本版、2005年4月号、2005年4月1日

奥山直司：インド国シッキム州十日間の旅・報告その1～4・高野山時報、2004年8月1日～9月11日

奥山直司：現代青海事情、高野山時報、2005年1月1日

(3) 図書、出版物

奥山直司：『チベットの密教と文化』（単著）高野山大学、2004年。

奥山直司：The Tibet Fever among Japanese Buddhists of the Meiji Era, *Images of Tibet in the 19th and 20th centuries*, A franco-english thematic volume of the EFEO（印刷中）

5. 目 次

6. 口絵	7
7. 本研究に至る背景と概要	服部 等作…… 11
8. 報告	
アムドからラサにかけての造形芸術について	
ーチベットにおける造形と表現・その荘嚴の世界ー	服部 等作…… 13
アムドからラサにかけての芸能と表現	
ー吐蕃古道沿いの芸能文化ー	服部 等作…… 29
文成公主ロードを行く ー青海の寺院と遺跡ー	奥山 直司…… 43
チベット系絵画の薬師十二神将像	中野 照男…… 61
内陸アジア・東アジア・チベット世界における文殊信仰の歴史的トポロジー（位相）	
ーその序章：9世紀後半における比叡山「文殊楼」創建の史的意義ー	白須 淨眞…… 67
藏族人的袍	韩 丽英…… 97
チベットの金属工芸	韩 志胤…… 111
9. 附編・収集資料	121
収集資料1. 木版テキスト	
収集資料2. 木版図像	
10. 地図1. 調査行程	127

6. 口 絵



口絵1 朝の巡礼者・黄南藏族自治州同仁県、吾屯下寺



口絵2 クンブム全景・ギャンツェ



口絵3 幡経塔・黄河源流チャリンツオ

口絵1－3 チベットの三象徴、心・身体・言葉から「心・仏塔」



口絵4 弥勒浄土の世界・青海省黄南藏族自治州同仁県、吾屯下寺

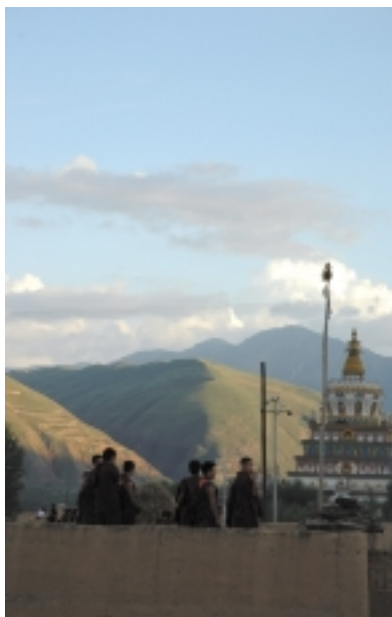


口絵5 大タンカ開張・ラサ近郊デブン寺



口絵6 経と修行僧・四川省徳格ゴンチェンゴンパ

口絵4、5-6 チベットの三象徴、心・身体・言葉から「身体・仏像」と「言葉・経」



口絵7 黄金の谷・熱貢地方、ゴマル仏塔よりレゴン遠望・ゴマル村



口絵8 ハダを贈る儀式・ソワル村



口絵9 大きな輪舞、マンダラの小宇宙・ソワル村

口絵7-9 アムドの「六月会」の芸能と表現・黄南藏族自治州同仁県



口絵10 チャムの開始儀礼・ゴマル寺



口絵11 チャム・黒舞チナ・ゴマル寺



口絵12 チャム・終了儀式・ゴマル寺

口絵10-13 チャム（法舞い）・黄南藏族自治州同仁県ゴマル寺

7. 本研究に至る背景と研究概要

近年、従来経済発展に取り残されてきた辺境の各地においても地域の経済発展が進み、各地で孤立した文化が急速にとり払われ文化にもグローバル化がすすみつつある。世界の屋根と比喻されるヒマラヤもその典型的な例の一つであり、渓谷や集落毎に少数民族の伝統文化が残る地域であると同時に伝統文化の急速な変容にさらされている。

図1にチベット人の文化圏を示す。チベットの文化は、ヒマラヤの立ちのぼる高山と青蔵大高原、大渓谷をなす大河、政治的境界線と関係なく一大文化圏を形成している。この地域で古代より地理歴史的に様々な影響を及ぼしてきた少数民族チベット人は、独自の世界観にもとづく造形（建築・彫刻・絵画・工芸美術・経典）と表現（音楽・芸能、声明、巡礼）のデザイン文化を特徴的にのこした文化圏である。[図1]

本研究の目的は、少数民族の一つであるチベット（藏）族が有する工芸美術と芸能に関わる上記の造形・表現の伝統、いわば「^{アトリビュート}聖なる標章」に関する調査にある。とりわけ中国第十一次五ヶ年計画のもと西部で大規模な鉄道建設、道路整備、都市開発事業がすすみ、チベットの人々が神と讃え世界の屋根と比喻されるヒマラヤの雪山、大渓谷、山岳高原といった地理的な障壁、秘境のイメージも取り払われ変容しつつある。実際に国家的な西部地域の大開発事業を象徴する2006年7月に北京ーラサを直結する青蔵鉄道の全線開通は、孤立していた辺境地が発展すると同時に地域の伝統文化が前回2001年に我々の訪問当時と比較し一層変容したことが明白である。中国の辺境各地は、2000年の第十次国土開発以降、西部大開発の波が押し寄せている。その結果として山地を隔てる渓谷や地域毎に棲み分けがあったチベット各地の少数民族固有の特長的文化の衰退と俗化がすすみ、伝統の文化が変容、衰退、俗化、さらには消滅が進んでいく事が現実となっている。

以上の点から少数民族・チベット（藏）族の芸術と文化の伝統について研究をすすめるため本科学研究費助成のもと、共同研究グループを組織しチベットの工芸と芸能の特長的文化の諸相を有するアムド（Amdo:安多、青海省の東部と甘肅省の一部を含む東チベット）、カム（Kam:康、雲南、四川、青海省南部の一部を含めた東チベット）、ならびにウー・ツアン（西藏自治区の東域）文化圏の調査を実施、同時にチベットの文物資料を有する現地の博物館、および欧米にある収蔵資料について調査と学术交流をすすめた。

まず現地調査は、青海省・西寧市から西藏自治区のラサをむすび、その間に経由する東チ



図1 チベット人の文化圏

ベットのアムド、カム、をたどり青蔵公路からラサをむすぶ行程で、その一部に古代の吐蕃古道沿いの悪路と過酷な山岳高地を巡る行程である [1]。

研究初年度の2003年は、中国内で重症急性呼吸器症候群（SARS：Severe Acute Respiratory Syndrome）が発生し国際問題化した。当初中国側がその実態や情報非公開、そして日本政府の渡航自粛をうけ中国調査を急遽ヒマラヤ南麓の仏教－密教文化について調査に切り替えた。その後次年度の予備調査を青海省で行なった。2004年夏の現地調査は、青海省・西寧市を起点に西藏自治区のラサをむすぶ経由地となる東チベットのアムド、カムを段階的に調査し、2005年夏の調査は、アムドからラサに至る古代の吐蕃古道沿いの悪路と過酷な山岳高地を巡るなかでチベットの造形と表現文化に関する現地調査をすすめた。

この間には記述し尽くせない程の多様な内容と成果があり、本報告で取り上げるのはその一部である。そうした内容は、調査した各地でチベット人を支える信仰の基層文化、今も継承されている無形の芸能表現と有形の造形が年に一度の祭りで文化的な融合する伝統的な実態、そして、有形文化の製作実態について現地調査ができた。すなわち有形の造形として吐蕃古道にそった各地の荘嚴の美術品、および無形の芸能としてアムド地方・青海省黄南藏族自治州の同仁県で行われる神舞、軍舞、龍舞の六月会（ルロ祭り）、果洛藏族自治州の熱巴舞^{ネバ}と呼ばれる伝統の踊りに残るチベット固有の特長的な造形芸術と芸能表現について比較調査ができた。

その成果は、国際研究討論会議ITS2002 KYOTO「チベットの芸術と文化」の会議開催後、その研究成果の公開とその学術交流の成果をまとめるなかで、チベットの歴史と文化、少数民族・チベットの造形と表現、チベット資料とデジタルアーカイブ、ならびにチベット探検の歴史と研究の現状と今後の方向性を示すことができた。

本現地調査は、チベット三州の一部の地域である。本研究で問題意識にとりあげている地域の伝統文化に押し寄せる経済発展による著しい文化の変容と衰退現象は、日本が戦後の経済発展の時代に経済優先を採用したのと同じ状況であり、今後の経済発展にともなう民族の伝統文化の衰退が懸念される。今後、各地の民族固有のデザイン文化の研究を通じ我が国の国際貢献が益々重要となっている。そうした点から調査した地域は、地勢的、歴史的にいえば広大なヒマラヤ文化圏の一部を形成しているが、一方で文化的変容がすすんでいるために今後の継続的な調査の必要性がある。

最後に本研究の現地調査と資料の利用にあたって、研究分担者、協力者各位、文部科学省、日本学術振興会はもとより調査した学術機関から調査にあたって様々なご協力を賜っている。

以上、本報告をかり御礼申しあげたい。

2007年3月

服部 等作

研究代表者・広島市立大学・芸術学部、芸術学研究科・教授

アムドからラサにかけての造形芸術

—チベットにおける造形と表現・その荘嚴の世界—

服部 等作

はじめに

厳しくも美しいヒマラヤ、そしてその周縁地域の地勢と歴史にひろく影響を与えつづけて文化圏を形成しているのが少数民族のチベット人である。中国で藏族と称される少数民族・チベット人の風貌や肌色は、地域で異なり人種と言語が一つにまとまっているわけではない。チベット人の心を一つにまとめているのは信仰であり、その特徴的な造形と表現を様々に荘嚴する活動にある。

本稿は、青海省・西寧からチベット自治区・ラサをむすんだ調査のなかでチベット人の信仰とその荘嚴の活動のもと実際に今も息づく造形と表現の実践例をとりあげる。それらの文化の諸相と実例は、多様で様々な側面を有するため全てを述べることができない。なにより対象地域が広域にわたり、そのなかで基層の一部となっているインドー北西インド、ヒマラヤ文化圏との関わりにも触れつつ、様々で多様な文化的伝統が今もチベットに息づいている造形と表現の活動からとりあげる。

1章では、チベット仏教が重視する「心」、^{トクテン}「身体」、^{クテン}ならびに^{スンテン}「言葉」の三つの象徴的側面を造形領域からとりあげる。次に2章は、無形の表現からチベット各地で繰り広げられる仏教年中行事と芸能からアムドの六月会をとりあげ、その無形の荘嚴の伝統的表現を述べる。

調査地域は、アムド（Amdo：安多、青海省の東部と甘肅省の一部を含む東チベット）、カム（Kam：康、雲南、四川、青海省南部の一部を含めた東チベット）を經由シウ・ツアン（中央チベットの東側）を結んだ約6000kmをむすぶルートで、2005、及び2006年の夏に段階的に調査した内容である。もともとチョル・カ・スムとよぶこれらのチベット三地域は、今も人々の信仰と荘嚴活動が盛んで、有形の造形（建築・彫刻・絵画・工芸美術・経典）、および無形の表現（仏教年中行事、音楽・芸能、声明、巡礼）について広く現地で調査をすすめた。

1. チベット人の信仰と背景

チベットにおける人々の信仰は、チベット大乘仏教および仏教以前の土着的な古くからの信仰形態を残す梵教（ボン）と二つに分けることができる。これらの信仰が様々な地域に別れて居住するチベット人をして一つに結びつけてきたのである。

梵教は、その伝承によれば西チベットのシャンシャン地方から伝ったとされ、自然崇拝を基本に様々な神霊、精霊を降ろして聞く古くからの信仰であり、仏教の伝来以降は、仏教の教義

や儀礼を大幅に取り入れ、その後姿を変えて今日に至っている。

本稿で仏教は、紀元前6世紀半ば頃にインドに誕生した原始仏教が、いわゆる今日のチベット大乘仏教として発展したものである。チベットに仏教が伝わったのはソンツェン・ガンポ王(561頃～649年)の時代とされる。後にティソンデツェン王時代(742～797年)は、正式に仏教を国家宗教として導入した。母国のインドのビクラマシーラ寺院で紀元12世紀頃までにはほぼ仏教が消滅する歴史のなかで、今日のアジアに密教が根強く信仰されているのがチベットの大乗仏教と日本の仏教(真言密教)である。

チベット仏教は、今まで喇嘛教と呼ばれてきた。この教義の大要であるラマ(bla-ma=師僧の意)があつてはじめて仏法が説かれ人が開眼し、真理に導かれると考え三宝(仏・法・僧)のうえにラマ宝をおくラマ至上・絶対帰依する思想に立ってきた。近年は、ラマが蔑称的な使い方があるとして使われていない。今日のチベット仏教は、他の仏教国にはみられない転生思想、法王統治、活仏による法統の継承など今も大きな特徴が有り、また梵教に影響しつつ本来の仏教が目的とした領域をはるかに越えた社会的機能を備えた役目を有する。「図1.ポタラ宮」

密教美術上の大きな特徴は、美しくあるべきとする荘嚴の意識をもとにした様々な活動と荘嚴のための多様な造形・表現の活動をあげることができる。ここで荘嚴とは、サンスクリット語のalamkara, manda, avtamsaka, vyuhaなどの用語から「美しく飾る」とか「きれいに整える」という用い方に基づき中国で「荘嚴」あるいは「荘飾嚴淨」の訳に由来する。さらに「荘嚴」の意味は、転じて浄土(仏国土)が美しくおごそかであること、仏や菩薩の身体がその功德によって美しく輝いていること、さらに信者たちが仏堂や仏像を装飾する意味も含まれるようになった。とりわけ密教が熱烈な信仰生活のなかで息づいているチベット人による様々な対象への荘嚴活動は、強烈な美意識が反映している。美しく飾る荘嚴の対象は、視聴覚に訴える造形芸術の面、および仏陀の境地を体得しようとする自己の身体を通し実践・修行、伝道・教化の表現の面、といった二面にその特徴が良くあらわれている。そのため密教美術は、密教以前の顕教の「荘嚴」活動と比べ様々な美術を生み出しているのである。

表1に造形技術からみた「荘嚴具」の内容をとりあげる。 [表1]

荘嚴を美術に即して考えると、出家、在家を問わず信仰するうえで装飾と美化のあり方が問題となる。その対象となるものは、造形の領域として寺院伽藍、仏塔、仏像、經典、法具である。さらには礼拝する対象を祀る、飾り立てる、声明し、香をあげるといった荘嚴をするための空間、および表現の領域とも言える、実践・修行の面であり荘嚴をするための礼拝、称賛、供養、持驗、護摩、勸導の儀式である。

チベット仏教で特徴的な点は、「心の象徴」、「身体の象徴」、ならびに「言葉の象徴」の三つの象徴を重視する。すなわち心の象徴の仏塔、身体の象徴の仏像、ならびに言葉の象徴の經典である。こうした象徴を荘嚴するためチベット各地にある工房、あるいは工芸家達は、製作をつづけ、さらに荘嚴活動を支えるために、チベット各地の寺院で僧侶は、本尊、眷族の仏像に

表1 造形と表現からみた荘嚴

1. 伽藍の荘嚴（種類、形式とその配置）
 - (1) 木造・石造建築（仏塔、金堂、講堂、集会堂、回廊、その他）
 - (2) 石窟寺院（尊像窟、塔廟窟、前室、付属建築）
 - (3) 堂内（須弥壇、天蓋、羅網（垂簾）、厨子、後壁（来迎壁）、幡、華鬘）
2. 仏像自体の荘嚴
 - (1) 仏像（荘身具、光背、台座、その他）：地、派、独、僧
金銅仏、泥塑像、刺繍仏、仏画（タンカ）
 - (2) 仏像に付属するもの（脇侍、眷属、動物、植物、種々の象徴（標識））
3. 祭祀・儀礼の荘嚴
 - (1) 仏／法具（祭壇、三具足、仏器、灯明具、什器）
 - (2) 護身法具（三・五鈷杵、利剣、手印、その他）
 - (3) 楽器（シンバル、ラッパ、太鼓など）
 - (4) 法舞い（跳神・チャム）の仮面、服装、
 - (5) 声明（読経）、散華、迎講
4. 伽藍と自然との荘嚴関係（背景・周辺の自然＝山、樹木、河川、池・庭園、その他）

灯明と日々の勤行での声明を捧げ荘嚴をしている。

「口絵1」

一方で、在家信者は、家にある仏間の仏画、金銅仏、ガウに納められた尊像の写真に祈り、あるいはラサへの巡礼、五体投地を命がけで寄進する喜びとして信仰をつづけるのである。こうしたチベット人の信仰と現代日本の人々のそれとを比較すれば、チベット人の信仰、そしてその荘嚴活動の姿勢がひととき特徴的である。

1. 1 三つの象徴・信仰とその造形と表現の荘嚴

チベット人の密教信仰では、三つの象徴として「身体」、「言葉」、ならびに「心」を重視する。それぞれ該当する造形物は、心の象徴としての仏塔、身体の象徴としての仏像、ならびに言葉の象徴としての経典である。我が国では、三密として、それぞれ身体・身、言葉・口、意識・心として漢訳用語に代表される。さらに三つの象徴に対し一方で読経、声明し香をあげるといった聖なる空間内部で荘嚴をする無形の表現の礼拝、称賛、供養、持驗、護摩、勧導といった儀式、及び法舞い（跳神）、^{チャム}ならびに人々の民間信仰にもとづく芸能といった無形の表現がある。この無形の表現は、2部でとりあげる。

1. 1 心の象徴—仏塔と伽藍・その荘嚴

仏陀を追慕する象徴は、偉大な仏教を説き入寂された後に次第に仏陀観が変化する。まず仏舎利を中心とする信仰、修行者（僧伽）にとっての仏を祀る塔・祠、僧院伽藍における見仏、聞法の間、そして仏像表現にむかう。

その初期の仏陀観として重要なのは、舎利（遺骨）を法体として納めて建てられたのが仏塔である。教団と仏陀を慕う人々は、仏塔を荘嚴し、その教えを学ぶための^{チャイテア}祠堂・^{ビハーラ}僧堂、経幔塔、付帯する建物などからなる寺院伽藍が完成してゆく。こうした仏塔と伽藍は、礼拝する対象を

祀る、飾り立てるといった莊嚴の対象となる。仏塔は、この習慣がチベットにまで伝わったものである。チベット仏教では、各派の大僧正が入滅した後、靈塔として出現する。様々な形態の仏塔（靈塔、宝塔）がいくつも存在しその役割には、地域の安定を祈願するもの、仏道修行を妨げる邪念払拭の目的なども含まれる。この仏塔、寺院・伽藍の莊嚴のありかたは、僧院にとどまらず信者の住居、天幕、なかの仏像、經典、村のマニ水車といった隅々まで行き渡っている。

(1) チョルテン

チョルテン (mchod rten) と呼ぶチベットの仏塔は、釈迦牟尼仏陀の遺骨を聖なる標章として祀るインド伝統の習慣がチベットに伝わり各地でみることができる。 [図2]

仏塔の基本形態は、インドにはじまった木の棒を立てた塔心と円形基壇のうえに覆鉢部がつくいわば土まんじゅうのようなピプラワーを代表とする仏塔が次第に発展をみせ、その基壇が円形状のインド式および方形のガンダーラ式とする考え方があり、そうした基壇のうえに覆鉢部がつく形態に変化したとする。しかし実際にガンダーラでもプトカラ仏塔（北西インド・スワート）、マニキアラ大塔（ラワルピンディ近郊）、ダルマラージカ大塔（タキシラ）がいずれも円形基壇を有する仏塔であり、またインドにも密教期の世界最大とされるケッサリア大仏塔（ビハール州）、ピクラマシーラの大仏塔の形態は、方形基壇を基本に張出し部を有する、そしてその形式は、ガンダーラにおいてもシャジキデリー（カニシカ大塔）にも共通する。なにより仏塔の多様化は、寄進者の精力的な支援、そして絶えることなく造塔活動が行われたと考える。

チベットのチョルテンの構成は、地・水・火・風・空から五要素からなり、「大日経」の五字嚴身の観法に例え真言化を象徴する。それぞれが大毘盧遮那仏の五大種子に当てられ、基壇に相当し蓮弁を表す「地：阿-a」、「水：縛-va」が基壇より上の覆鉢部に、「火：羅-ra」が覆鉢部より上の相輪部、「風：訶-ha」が傘蓋部、「空：佉-k ha」が日月に相当する。この五文字からなる身体観を行者の膀胱、臍、心、眉間、頭頂となり、また塔身観では、四角、円、三角、半月形、宝珠として観想し、仏に入って行者と大毘盧遮那仏が一体となる。 「口絵2. 仏塔」

古いチョルテンとして地元では文成公主（時代）とする仏塔の例は、青海省玉樹藏族自治州の玉樹より南に約30キロメートルにあるラッコ谷（勒巴溝）の南面向きの谷筋にある仏塔がある。周囲長が14m、基壇が4層の規模があり一部が地面に埋もれているが基壇から覆鉢部の塔の高さ14mである。覆鉢部から基壇にかけてその中心部にむけ盗掘された状態から石と木組みによる内部の構造がわかる。 [図3]

仏塔は、文成公主がチベットに嫁ぐ吐蕃古道沿いの行路であったと伝承があり、実際にこの谷には公主とかかわる様々な古様なチベット碑文、磨崖の石彫、そして文成公主にかかわる遺跡と伝承が多くこのこる。蓋然性としてこの仏塔の周囲は、仏塔基壇部の他に周辺に他の遺構が残る可能性もある。なにより塔の立地条件が、水場に恵まれた溪谷沿い、主要な路から外れた

南面の緩やかな傾斜地と、僧院など修行の環境にふさわしいのである。

このほかに特別なチオルテンとしてカンニ・チオルテン、クンブム（大塔）、ならびにポタラ（布達拉）宮殿の奥深くの靈宝塔、そして幡経塔がある。

カンニ・チオルテンは、いわば集落や特定の空間をしきる結界となる門の役割を備えた形式で、居庸関（河北省）、ラサポタラ宮、河北省承德市ポタラ宮など各地にある。

クンブムは、ギャンツェの大仏塔（パンコル・チオルテン）や青海省湟中県のタール寺（塔爾寺）のクンブムが有名である。いずれもチベットの建築様式から取り上げられることが多いため、ここではギャンツェのクンブムについて簡単に触れるにとどめる。

ギャンツェにはかつて大仏塔が多くあったが、現在残るのはパンコル・チューデ（白居寺）の大仏塔とツォクツェン（大経堂）とわずかである。このパンコル・チューデの有名な十万仏を意味するクンブムは、1414年に建築が始まり高さ40メートル、全体として九層からなる四面八角（実際は20角）の内部に仏龕が76室、門（窓）が108つき、塔の敷地面積2200平方メートルとされる。パンコル・チオルテンの流れを組むものは青海省黄南藏族自治州同仁県のゴマル寺に新しく建築されている。 [口絵2]

他の特別な仏塔に靈塔宝座（チュードソリソポチェ）がある。ポタラ（布達拉）宮殿の奥深くに観音菩薩の化身である歴代ダライラマやバンチェンラマのそれぞれ宝座は、金銀、宝石を惜しげもなく使用し輝きを放つ。

この靈塔宝座が金銀宝石を豪華に使い荘厳するのに対しほとんど財宝価値がない素材による仏塔は、幡経塔、磚仏、磚塔をあげることができ靈塔宝座の対極にあると言える。

幡経塔は、経文、六字真言や護符などを祈祷旗タルチョに印刷したものを木の柱の骨組みにと幾重にもつり下げてチオルテンのように形作る。布は、五大種子である地・水・火・風・空の象徴する五色に染めら分ける。その内部空間は、仏塔の内部から天空の世界へ連なるように見上げたような独特の美しさがある。こうした幡経塔は、山と峠の斜面、河原、あるいは峠やその分水嶺などに六字真言とともに設け風や水の道にそった場所で多く見ることができる。タルチョが布をはためくようにつり広げて風にはためくたびに仏法が勝利する、あるいは魔除けの役割を果たすとされる。 [口絵3]

(2) 仏教寺院の荘厳

ティソンデツェン王時代（742～797年）は、仏教の国教化を推進するため崇仏勅書を発布し、チベット初の本格的なサムイェー大寺の建設をすすめた人物である。工事は、難航し、地域に根づく古くからの信仰と闘うため当時の密教の一大聖地であったウディヤーナ（現パキスタン・北西辺境州スワート）出身の呪術者・パドマサンパヴァ（蓮華生）、およびインドのナーランダの学僧・シャーントラクシタ（寂護）を招き建設をすすめた。

パドマサンパヴァは、ウディヤーナからチベットに入る間、仏教を説き交流を深めたとされる。そして仏教の須弥山世界を伽藍配置にしたインドのオータンプリー寺をモデルにし775

年には高山地帯の山間部の平地に立つ仏法修業の場として初めてサムイェー寺の開山が盛大に祝われた。今では、三大古寺（チョコル・スム）の一つとして知られるサムイェー寺は、トゥルナン寺（通称チョカン、大昭寺）、タトゥク寺（昌珠寺）とならぶチベットでの仏教の拠点ができたのである。

サムイェー寺の荘厳は、須弥山世界を模した伽藍配置として知られる。当時の正確な伽藍配置は、残されていないが、その配置を模したとされる寺院は、東南アジアのスリランカ、タイ、カンボジアにおける上座部仏教（小乗）の寺院、チベットのトリン寺（ンガリ）、アンコールワットやインドネシアのヒンズー寺院であるボロビドゥール、いずれもサムイェー寺を模したその荘厳のありようを採用している。 [図4]

仏教寺院の立地は、サムイェー寺のように山間部の平地が一般的である一方、ゾンとよぶ城塞のように立ちほだかり壮観な初期建築様式がある。その例は、天空の世界遺産都市ラサにそびえ立つボタラ宮殿、ユンブラカン（ヤルルン溪谷の王家の砦）、チンワ・タクツェン・ゾン（同溪谷チョンゲギェ）がある。この形式を真似て後の建築様式にとりあげられる承德宮（河北省承德市）、雲南省迪慶藏族自治州にある松贊林寺などがある。 [図5]

前述のサムイェー寺は、ソンツェン・ガンポ王は、リッチャビ王朝下ネパールのティソンと唐の文成公主の二人の妃を迎え、仏教を支援した。王の死後に、二人の妃が追悼しラサに最初の仏教寺院であるトゥルナン寺、タトゥク寺を建立したとされる。

トゥルナン寺は、増設が繰り返されているため、その原形は不明な点が多いがティソンが出自したネパールからのインド仏教の流れを組み、「宮中に七層楼があり、銅瓦で葺く（旧唐書）」と記され、今も屋根は入母屋で金色に輝く、壮麗にして荘厳の様子が伝わっている。中央に主殿と外側が取り囲む様に建ち、その間のマニ車が並ぶ巡礼回廊を参拝者は、摩尼車をまわし真言（マントラ）をととなえ時計まわりで右繞（右回りの巡礼）し、多くの信者が命がけの五体投地をもって巡礼のために訪れるチベットの一大聖地となっている。内陣の平面は、インドのビハーラ（僧房）の形式を取り入れ、また柱、柱頭、肘木などにはアジャンタ石窟寺院の荘厳の影響がみえる内部が僧侶たちの読経、法話のための空間となっている。通称名であるチョカンは、チョポ・シャカムニ（釈迦牟尼像）のチョポ（尊者・仏）、のカン（建物）に由来する正面に本尊の釈迦像、その他の弥勒、観音など様々な仏像を安置する広間を取り囲んでいる。チョカンより時代は下がるが薬王山（チャグポ・リ）の石窟の壁面にも同様の荘厳の造形を見ることができる。 [図6]

(3) 仏教寺院の建築

タトゥク寺は、正式名称・ケタブ・ラモチェ・ラカンからその意味が「漢人の建てた」とする由来がわかり、実際に文成公主の出自国の方角である東向きに建つ。

建物の荘厳の在り方は、その立地にも応用される。ソンツェン・ガンポ王は、チベットを支配していた魔女を鎮めるため、その四肢各部に十二の「凶地魔女鎮圧寺院」を建立した伝承が

ある。前述した三大古寺のチョカンが魔女の心臓に、左肩がタトゥク寺にあたる。ラサは、吉祥の地に囲まれているとされる所以である。

チベット以外に仏教信仰のひろがりにともない仏塔と伽藍、荘嚴の空間は様々である。前述した前述したインドのオーランダプリ寺院の伽藍配置の影響をもつサムイェー寺、インドのアジャンタの列柱、内陣の影響をもつトゥルナン寺、さらにタトゥク寺の由来にある中国とチベットの折衷様式、ウ・ツアン地方においてそのような事例は、サムイェー寺に残る吐蕃期の鐘や象の造形、ギャンツェへの途上の建築様式としてのシャル寺の瓦屋根、図像学的な応用などチョンギの蔵王墓を守る獅子像といった様々な造形面での影響など容易にあげることができる。

中国本土で中国式の密教伽藍とりあげるとすれば清朝の故宮（北京・紫禁城）、白塔寺（北京市、別名妙応寺）、五塔の門をもつ普寧寺・大乘閣（河北省承德市）〔図7〕、五台山（山西省）などを代表に各地に多数残されてきた。なかでも初期よりチベット仏教が奉じられた後の清朝の仏殿（現在の故宮博物館）のなかで執り行われた荘嚴の空間が法事の記録と共に現在もその荘嚴の空間がそのまま残っている。

表2に清朝の仏殿と年中行事を示す。実際に故宮のなかの一つの雨花閣の四層になる内陣を調査した際、当時の荘嚴の空間とそのあり様がそのままのこっている。〔表2、図8〕

表2 清宮佛事一覧表

日 期	人数	場 所	佛 事	時間(日)
毎日	20	中正殿前殿	奉吉祥天母經	365
毎日	9	中正殿後殿	奉無量壽佛經	365
毎日	3	中正殿後殿	奉龍王水經	365
毎日初一、十五日	10	中正殿前殿	奉無量壽佛經	2
毎日初一、十五日	5	中正殿前殿	放鳥卜藏	2
毎日初二日	7	中正殿前殿	奉吉祥天母經	1
毎日初二日	13	中正殿前殿	奉財寶天王經	1
毎日初三日	7	中正殿前殿	奉吉祥天母經	1
毎日初三日	13	中正殿前殿	奉威勝天王經	1
毎日初一、十五日	5	養心殿佛堂	放鳥卜藏	2
毎日初一、十五日	15	闡福寺下院	放鳥卜藏	2
毎日初一、十五日	15	寶華殿	奉無量壽佛經	2
毎日初五、十七日	15	慈寧宮花園、放鳥卜藏、	奉無量壽佛經	2
毎日十五日	7	大湯山 放鳥卜藏、	奉龍王水經	1
毎日廿七日	54	弘仁寺、嵩祝寺、法淵寺	奉無量壽佛經	1
毎日廿七、廿八、廿九日	34	中正殿	奉無量壽佛經	3
毎日廿八日	50	雨花閣無上層	奉尊聖佛母經	1
毎日廿八日	54	報恩延壽寺	奉無量壽佛經	1
皇太后萬壽聖節	36	中正殿	奉無量壽佛經	10
皇太后萬壽聖節	5	寶華殿	奉無量壽佛經	3
皇帝萬壽聖節	36	中正殿	奉無量壽佛經	10
皇帝萬壽聖節	5	寶華殿	奉無量壽佛經	1
列聖、列后忌辰	—	—	奉金剛經、藥師經	—
日食、月食	—	—	放鳥卜藏、奉救護經	—

1. 2 住居の仏間と荘厳

篤い信仰心は、清朝の皇帝のみならず一般的なチベット人にも変わることがなく隅々までいきとどいていた。それは身体を通して仏陀を追体験する^{チャクツェル}五体投地礼という実践・修行の面に現れている。修行は、あたかも尺取り虫のように身長分だけ進み、厳しい礼拝と修行を伴う実践修行法である。こうした投地礼は、現在もチベット各地の重要な寺院、そこに至までの道筋、さらには家の仏間といった荘厳の空間において地面、床面が摩耗し陥没し光るまで延々と礼拝が実践されている。 [図9]

チベットの一般的な人々が住む家屋については、唐代の「唐書・吐蕃伝」に「屋は皆平上にして、高きは数丈に至る ……略……」と記述が残る。今日のチベット人住居形態、石を積み上げる構造と比較して一致点も多い。このような石積み建築の技法は、吐峪溝から吐蕃時代の烽火台の特徴である石礪（別名に礪楼）の建築方式に通じ、現在もこの石積み建築がチベット自治区の林芝近くの百巴村、四川省羌族自治州の丹巴周辺、およびチベット族の源流に遡るとされ現在も四川省松蕃県に住む羌族の住居に残る。

こうした石積み建築の技法は、標高が高く石材の入手が容易なヒマラヤの東西各地、北西インドのカラコルムの支脈からカムにかけて共通する。例をあげるとガンダーラ仏教美術の栄えたクシャン朝に栄えたタキシラの仏教寺院ジョーリアン、モハラモハドゥ寺院の壁面に残るダイパー、セミアシュラー積みの技法で共通性が見いだせる。 [図10]

一方で木材の入手が容易なチョル・カ・スム地域の四川省の青河ルート沿い木造建築は、同様の紀行風土を有する地域の建築、カムの滇藏ルート、ウ・ツアンを結ぶ青尼ルート、ならびにインド・シッキム州の木造住居に共通点がある。このように広いヒマラヤの気候と風土のなかで人々の生活が適応してきたことがわかる。 [図11]

チベット建築の独自な特徴は、石と石との間に壁土を入れて上へ重ねて家の外壁を造り、壁は内側に傾斜しており、窓は上に行くほど狭くなっている。他にも外壁に石積、日干煉瓦、版築を使い、外壁と内部の柱で荷重を受ける方式を特徴とする。その場合、天井は、壁面の上端に梁を入れ、梁の相互間に並べた板の上に天然スレート様の材をおいた隙間に粘土をつめ、壁土をのせて完成する。上階へは、同じ要領で外壁を上へと延長する。各階は、次第に壁の厚みを薄くして延長してゆく。天井階は、各地の降雨量によって屋根が平面か傾斜をもつかの相違が生じる。

寺院の場合も同様で、中庭を囲むように部屋を配置する建築の構成で、講堂、集会堂など広い内部空間を支えるため内部に柱を多用し、その天上に梁をかけて、スレートなどで覆ったうえに土を版築で固める方式をとる。ラサのノル布林カ（ダライラマの離宮）の建物の天井を土で突き固める、いわゆる版築工法をとるさいに全員が作業を唄ですすめている光景が印象的であった。こうしたチベット建築の独自の特徴は、中国の民家建築の有する外壁に磚、土壁、版築などをつかい柱と梁構造からくる「墻倒屋不塌」と呼ぶ壁が崩れても屋根は落ちない特徴

との相違である。

1. 3 天幕と荘厳

チベットで特徴的な住環境に天幕があり、地がやせ大木は育たない高山高原部では不毛の冬期以外に緑萌え戸外生活が快適な季節になると人々は今も天幕を多く活用する。

「唐書・吐蕃伝」では、この様子を「城郭、^{ろしや}廬舎^ああるも肯えて^{せいぢョウ}処らず、毳帳（毛織りの幕）を^{つら}聯ねて^お以て居る。大^{ふつろ}弘廬と号し、数百人を^{いれ}容る」とし、夏季における大天幕を述べているが、今日においてもその光景を遊牧民のみならず一般の人々、寺院も使う様子を見ることができている。

青海省にあるココノール（青海湖）で2000年より復活した海神祭りは、湖岸に天幕の寺院を設営し、活仏を頭にラマ僧たちが天幕内部で法要を執り行い、屋外に地域の人々、観光客が参加する。そこに用いられる荘厳の品々、^{タンカ}仏画、楽器、バター製の装飾類は、寺院建物の内陣を飾るものとはほぼ同じであるが、移動を考え軽量・小型に制作されている。

高地の生活で天幕を使うチベット人は、ヤクの毛でできた天幕で、最小限の所帯道具で暮らし遊牧生活が中心と見なしている研究もあるが、最近ではバイクや自家発電機などを有した生活が少なからず見られ変貌がすすんでいる。金沙江沿いのチャムド（昌都）近郊の最も標高が高い遺跡で知られるカル遺跡（新石器時代）は、農耕民の定住遺跡であった痕跡が残されているように、古代から現在に至るまで普段の生活では家畜も飼い狩猟もする半農半遊牧民のスタイルも変化している。 [図12]

2. 身体の象徴の荘厳—仏像

仏陀の身体観は、仏像が象徴（クテン）する。チベットの人々の生活と信仰活動の中心が仏、菩薩を中心として護法神、女神（明妃）、宝蔵神といった像である。他にチベット仏教四大宗派の祖師、四大僧院の守護神、賢者などを含む。仏像の特徴は、元々三十二相を有するとして経典、およびその比率など多種多様な特長は、チベットの造像経に記される。

2. 1 仏像

チベットの王と歴代ダライラマは、インド、中国、中央アジア、ネパール、チベットで採掘される鉱物である白金、純金、赤金、銀、銅、錫、鉄、水晶、焼成粘土（テラコッタ）を用い仏像を製作した。今日ではバター製（酥油）、刺繍の仏像がある。

黄銅、青銅製の鑄仏は、チベット製以外にインドやネパールでも作られている。その源流となった青銅製仏像は、東ヒマラヤで遡れば7世紀頃に遡る遺品は非常にすくないため、北西インドのswart、ギルギット、ならびにカシュミールで銅、合金製の仏・菩薩像がある。以降のものとして吐蕃期から継続的に寺院に奉獻されたもの、以降の清朝に至るまで定期的な仏事を奉じた歴代皇帝の祠堂（中正殿、寶華殿、報恩延壽寺など）の保管品、海外流出品に優れたものがある。 [口絵4]

塑像は、ポタラ宮や、大召寺にある泥塑像を代表的に各地の寺院で多数作られている。良く

しられる像は、ポタラ宮殿内に法王ソンツェン・ガムポの修行する姿がある。これは、インドと境を接するネパールの地からもたらされた釈迦牟尼仏陀の生前の姿を写し、仏陀自らが魂を入れたとされる観音菩薩の化身としての栴檀瑞像である。他の塑像に七世紀の法王ソンツェン・ガムポ自らが国を広く治めたその姿、王妃、太子、大臣等の泥塑製の像が含まれている。

古くインダス文明にまで遡る泥塑像は、土を練り造形して乾燥後に彩色をほどこす。この技法は、焼成すればテラコッタと呼ばれる。クシャン朝の時代にあつて仏像は、アフガニスタン（テペサルダール、テペショトール）、アムダリア流域の仏教寺院（アジナテペ、カラテペ）の大涅槃像にも及び、その東への影響は、中原を經由し東大寺二月堂の執金剛神立像、法隆寺五重塔の涅槃像（脱乾漆である）に及ぶ伝統と歴史がある。

この泥塑像製作の伝統とチベットへの伝播関係は明らかではないが、僧侶、仏師たちが介在してきた事は容易に想像できる。そのため像の成立は必ずしも古いと断定できないが、泥塑像の製作技法は、中央アジアの大涅槃像に通じる高さが数十メートルを越す巨大な仏や弥勒、観音、千手観音菩薩像のようなものから擦擦（Tsa Tsa）とよぶ小型のものまで同じ技法で製作されている。

[図13]

小型の泥塑像を焼成するテラコッタ像は、吐蕃時代よりも前のインド伝統にある。古い物ではインダス文明にさかのぼるテラコッタ像をはじめガンダーラ、スワート、カシミールで制作されたものは、写実性と造形力があり、その影響が遠く北限のアフガニスタンさらにはアムダリア流域の仏教遺跡、さらには南限にパキスタン南部のシンド地方ミルプールハーン僧院に及んでいた。なかでもアフガニスタンのものがもつ写実性が西ヒマラヤを經由し木彫刻の機会が少ないチベット人の泥製の高僧が亡くなった時に作る擦擦の造形性にまで強い影響を与え、その伝統が磚仏、磚塔に現れている。

2. 2 仏画

仏像は、寺院の壁画、仏画（タンカ）と呼ぶチベット伝統の絵画表現や版画にも登場する。

古い壁画は、7世紀頃の壁画がポタラ宮（布達拉）・法王洞に残る。現在のポタラ宮の壁画は、チベット人の由来を語る伝説、吐蕃王、歴史、宗教史、観世菩薩の本生伝、ダライラマ五世伝、ポタラ宮造営や地方の様子などの表現が残っている。

インドに至る伝統に遡るとされる古い当時の壁画、仏画で残るものがすくなく、グゲ遺跡、ラダックのアルチ僧院に残る壁画（11～14世紀頃）に往事の姿を留める少数のがある。

仏画（タンカ）は、吐蕃時代のものが無く、むしろ吐蕃王朝の崩壊後に800年ぶりにチベットを再統一したダライラマ五世が再興した仏画の伝統が重要となっている。王は、地方行政長官と共に、仏画の二流派の画風を取り入れ、仏画を大量に描かせた功績が大きい。仏画のテーマは、曼陀羅（金剛界・胎蔵界など）以外に、ニンマ派の諸神、パドマサンバヴァ（蓮華生）の八大化身菩薩、仏陀のジャータカ（本生譚）百話、ダライラマとパンチェンラマ歴代伝、チベット医・薬学の「四部医典」解剖図、天文・暦法図、行政風景、ならびに装飾紋様などがある。

各仏画は、綿布、僧侶の服地など様々な画布を用い、緻密な線で描き、深い色彩、豊かな表現技法による芸術的特長をもつ。

この芸術は、7世紀前半にソンツェン・ガムポの妃ティツウンの建立なるトゥルナン寺に十六尊者のタンカを描いてから徐々に流行し始めたとされている。タンカには五流派があるが、その中で最も影響力があり、群を抜いていたのが14世紀末に出現したケンツェ派・ケンツェチェンモイ、およびメンリ派・メンラトゥントップ、二人の流派が知られる。

仏画は、布に仏教を主題に描かれたものであるが寺院の壁面を覆う、錦緞仏身とよぶ、大きなものから小さい布に尊像を描くものまで寸法、形状、技法が様々である。 [口絵5]

有名な仏画の生産の中心地は、青海省黄南藏族自治州の同仁県、かつてのレゴン（熱貢）地方が特筆できる。現在も生きた当地の仏画芸術は、1302年にサキャ派ナンソ・サムテンリンチェンが、黄河の支流にある当地に寺院を創建して以来、建設に参加した仏師、画家が、当地一帯に定住した伝統に遡る。

同仁県の吾屯村一帯は、以後アムドにおけるチベット仏画の一大生産地となり、インドから伝来した密教教義に沿う図像が今も伝統が継承され、正確なチベット経典の直訳を図像化し、その表現内容は、尊像、両界曼陀羅、医学、本草、天文学、芸能図像が含まれ貴重な原画の様子を反映し、実際に文化大革命を経て村人が大切に保存してきた仏画が少なからず残されている。同仁県の有名な六月会（別名ルロ祭）で踊りの先頭に仏画を掲げて踊る伝統は、かつて仏教布教や戦旗としての姿を彷彿とさせ、またソングジョン（吾屯下）寺、ニャント（年都）寺では、村人や仏画の画師たちが寺に寄進した仏画、壁画を文化大革命の嵐のもとにあって隠蔽して守る程に出自の文化を重んずる伝統が今も強い。こうした伝統は、同仁県年都村でパッチワーク、刺繍、による新しい工芸技法による仏画も盛んに製作されている状況である。

チベット人の信仰を牽引しているのが大仏である。それは、仏画や塑像である。そうした例をあげるとデブン、セラをはじめシガツェのタシルンポ寺などチベット各地の寺院で大タンカ（仏画）、別にクーグ（錦織仏身）とよぶ幅20、高さ30mから様々な寸法の布に釈迦牟尼仏陀とその眷族像をパッチワークで縫い付けた大タンカで寺院の照仏台、寺院の壁面、あるいは寺院の岩面に飾り、その展示が一大宗教行事であることがわかる。

これは人々に偉大な存在としての大仏を見せつけ、見るだけで悟りの種子をえる効用をとく。またショトン祭りの期間中デブン寺、セラ寺において開帳されるパッチワークでつくられた大仏画の釈迦牟尼仏陀仏も大仏像への指向や、各地の寺院で開催される法舞いの最後にタンカの開帳する行事が、信者への仏教メッセージとして仏像を開張することで人々の眼に焼き付ける風景は、無仏の地への布教した往時の姿を彷彿とさせる。 [図14]

仏画を描く素材として絹は、重要な荘厳の一要素である。錦緞仏身は、絹を用い仏身を浮かび上がらせ「糸が切れても尊像が残る」と珍重される。また寺院の壁面を覆もの、尊像を覆う布にまで至る。また帛布（カタ）は、吉祥模様が織り込まれている。上質の薄帛のスカーフ状

の布で、チベット各地で挨拶、祝いの時に相手の幸せを祈りつつ首にかける伝統がある。[図15]

3. 言葉の象徴—経の荘厳

仏教のなかで様々な道具を最も必要とする密教の教義、言葉の象徴（スンテン）を説くのは経典である。経典は、クシャン朝カニシカ王の2世紀半ば頃に経典を書写し尊重する習慣が成立したとされているが、樺の樹皮、後代には棕櫚を矩形に切った片に字をいれ貝葉経、木版刷り、金銅の板や磚へ彫字、ならびに経巻（プスタカ）も出現する。一般の在家信者にあつて経典は、仏の智慧体得の「しるし」である経典（ペチャ）は、仏教がもつ超越した智慧の象徴でもある。口絵6に、四川省の山深い僧院の学堂で経を学習する修行僧を、写真にセラ寺での問答をする僧侶達を示した。 [口絵6] [図16]

吐蕃王朝時代に、多数の仏典翻訳家と知られるバンディタがもたらしたのは、椰子の葉に梵語の経をかいた貝葉経、チベット大蔵経カンギュル、テンギュルの写経、各宗派の高僧の著作集・スナム、ボン教の占術・招財・合理論などの書、及びインド、中国、モンゴル、チベット、西域にわたる王統史、宗教史、歴史、史書等がある。これらの写経、印刷経典は、多数にわたり各時代の政治、軍事、経済、自然環境、伝統芸術、ならびに仏教美術を支える工芸、仏像製作で豊富な言葉を象徴する伝統図像を伝えている。

付録写真に徳格印経院の印仏収集資料を示す。 [付録・資料1]

四川省デルゲ（徳格）にある徳格印経院は、今もチベット大蔵経のカンギュル、テンギュルはおびただしい版木とともに経典、護符、呪文およびチベットの仏教図像を印刷している。徳格印経院2階の印刷作業所は、膨大な版木を納めた棚とならんで横に印刷する工程を配置し、チベットの手漉き紙に印刷する摺師、助手数名（紙を供給する、版木に染料をつける、版木から紙を外すチベット大蔵経の版木数万点を保管する棚から版木の運搬役）でチベット全土の需要に応じておびただしい木版印刷が日々すすめられている。また印刷した紙の屑や染料を洗う水が靈験新たかて聖なるものとなっている。 [図17]

このほかに^{マニ・コル}摩尼車という良く知られている法具がある。^{コル}マニ車のなかに経が内蔵され、それを回すことで、読唱にかえる信仰の道具である。摩尼車の大きさは、様々で把手がつく個人の携帯用、寺院回廊の一部に組み入れ信者が一つ一つ回しながら右繞（左まわりは、ボン教の寺院）できるもの、経堂のなかに経典を納めた大きな回転式摩尼車、さらには村の水路端で水流を利用して常時回っている水車式の摩尼車までである。 [図18]

4. まとめ

以上チベット仏教で知られる三つの象徴として「身体」、「言葉」、ならびに「心」の面から特徴ある造形の領域をとりあげた。チベットの造形美術のなかの三つの象徴が生活と信仰を融合させる媒体となってチベット人の日々の信仰と造形・表現の活動のなかでチベット人の心を一

つにしていることがあきらかであろう。

厳しくも美しいヒマラヤの風土のもとチベットの人々が古くから世界の中心軸とみていたそびえ立つカイラーナーサ山（メール山）を代表にヒマラヤの崇高な山々のもと、人間が自然のごく小さな一部であること、その小さな存在を天空の神々交流するため美術造形と芸能表現で交流を図っていたのであろうか。

5. 参考資料

- 服部等作：ポラタ宮を中心としたヒマラヤ文化圏とその文化伝播、アジア遊学43、pp. 8-27、勉誠出版、2002
- 服部等作：東チベットからラサにいたる旧吐蕃古道沿いアムドの六月会の祭りと文化、ACCU ニュース No. 357、pp. 2-5、ユネスコアジア文化センター、東京、2006、10
- 服部等作：ラサ・天空の世界遺産都市、アジア遊学43、pp. 2-7、勉誠出版、2002
- 服部等作：チベット族の美術と芸能、アジア遊学23、pp. 2-9、勉誠出版、Jan. 2001
- 服部等作：チベット族の生活と信仰のなかの工芸美術、アジア遊学23、pp. 30-51、勉誠出版、2001
- 服部等作：藏族生活和生活信仰中的裝飾美術、2000年青海海峽兩岸崑崙文化考察學術檢討会：崑崙文化論集、pp. 501-514、青海人民出版社、2000
- 王家鵬：藏伝佛教金銅佛像図展、文物出版社、1995
- 故宮博物院：清宮藏傳仏教文物、紫禁城出版社・両木出版社、1992
- Michael Willis: Tibet: Life, Myth, and Art, Stewart Tabori & Chang, 1999
- Ronald M. Bernier: Himalayan Architecture, Associated Univ. Press, London, 1997
- ロバート・A・F・サーマン：天空の秘宝、チベット密教国際巡回美術展、チベットハウス、東武美術館他、1997



図1. ポタラ宮・チベット文化の中心、天空の世界遺産都市



図2. チョルテンと神々の峰・四川省炉雀近郊



図3. 文成公主（伝）のチョルテン・
玉樹チベット族自治州・ラッコ谷



図4. サムイェー寺・須弥山世界を模した伽藍配置



図5. チンワ・タクツェン・ゾン・ツェタン
のチョンゲギェ



図6. 薬王山石窟・ラサ



図7. 普陀宗乘・五塔門・河北省承德市



図8. 故宮雨花閣・北京



図9. 五体投地礼・トゥルナン寺・ラサ



図10. 石を主体とする望楼・林芝付近



図11. 木材を主体とする民家・四川省徳格



図12. チベットの遊牧民の天幕・ゴロク



図13. 擦擦：塼仏、塼塔



図14. 大タンカの端で功德を信者に・ラサ近郊セラ寺



図15. 神迎えの男性をカタで歓迎・雲南省迪慶藏族自治州奔子欄郷



図16. 問答・論理学修業の光景・ラサ近郊セラ寺



図17. デルゲ印経院の印刷工程と版木棚・四川省デルゲ



図18. マニコルと信者・ラサ・バルコル

アムドからラサにかけての芸能と表現

—吐蕃古道沿いアムドの芸能文化—

服部 等作

はじめに

変貌が著しい中国にあって青海省の省都・西寧市から西藏自治区の中心ラサをむすぶ平均標高3500mを越える青蔵大高原地帯に古代の吐蕃古道沿いは、多くの少数民族の人々が暮らすと共に豊富な芸能文化とともに服飾や装飾品工芸の伝統が今も数多く残る地域である。

本稿は、現地調査を通じ吐蕃古道沿いにあるアムド地方の「六月会」におけるラシゼ（神舞）ルシゼ（龍舞）、モヘゼ（軍舞）、ならびにチャム（法舞い）といった芸能の紹介を通じて当地に残されている伝統の表現文化の一面を伝える。

1. アムド地方の芸能・「六月会」を中心として

1. 1 アムド地方の芸能の概要と歴史

ヒマラヤの東北縁側に位置するアムド、現在の青海省の東部と甘肅省の一部を含む東チベットでは、新石器時代の黄河沿いに開花した甘肅・仰韶文化がある。カワスムド・ゾンリ（同徳県・宗日）157号墓遺跡から近年出土した彩陶土器は、チベット人のルーツとされる先住民族の人々が13人一組と11人一組で手をつなぎ輪踊りで群舞する様子から収穫や豊饒を祈る舞踏と祭祀で神神に奉ずる場面とされ祭りとして芸能が重要な行事であった事が伝わってくる。 [図1]

もともと東チベットにおける踊りの歴史は古い。「後漢書・西南夷列伝」に東漢永平年間（紀元66年）に、白狼、槃木など西南部の部族が漢の皇帝に「慕化婦義楽歌三章」に白狼の歌（民謡と思われる）を奉獻したことが記される。この歌詞は、今の納西族、普米、彝、チベット（蔵）族の言語と似ているのである。

この古代の人々が一体となって踊る伝統が今も吐蕃古道沿いをはじめヒマラヤ北縁の各地に今も多く残っている。本稿は、まず青海省黄南チベット（蔵）族自治州の同仁県トレンにおける伝統の祭り「六月会」を調査した内容を述べたい。

この地方は、青蔵大高原の東端に位置しアムドと呼ばれ中原の王朝との境界線上にあるため歴史的に紛争が絶えない地である。過去の大きな紛争をあげるだけでも少数民族の吐峪渾（4～7世紀前頃）、次に漢族の大唐帝国（7～10世紀頃）とチベット族の青蔵大高原の王国・吐蕃と紛争、さらには21世紀に至るまで清朝、国共の内戦、チベット動乱、文化大革命と絶えることない歴史を有する地域である。

現在この地域は、チベット族の自治州と名がつくことから分かるように県の人口約8万人

(2000年)の7割をチベット人が占めている。

[地図1]

同仁県は、4000m級高峰が連なるなか標高4766mの夏^{シアチン}琼峰から融雪水が黄河の中流域支流の隆務河となって黄南藏族自治州の中心となる同仁の町(隆務鎮)に沿って流れ、アムドの人々の信仰と文化の中心地・熱^{レゴン}貢地方として世界的にも有名である。

[口絵7]

今もチベットの信仰を支える伝統的な民族の文化は、戦乱や文化大革命といった歴史のなかで人々が守り抜き、その信仰の証しとして青海省有数のゲル派の隆^{ロンウオゴンバ}務寺やチベット大乘仏教以前のチベットにあった土着的な宗教が変容したと言えるボン教の寺とその教徒が主体とする村が今も当地に残る。

さらに仏教を荘厳する造形芸術は、隆務河沿いの村の美術工芸(金属工芸、仏画、泥塑彫刻など)が数世紀の長きにわたり今日も生産供給をつづけ、さらに伝統的な祭りや舞踏表現、民族服、身体の装飾品は、上記の村に以外ソワル、ゴマル、ランジャなど点在する50戸程からなる村々とその集まりの村毎に「六月会(別名・ルロ祭り)」で見ることができる。

2. アムドの「六月会」

「六月会」は、秋の収穫期前に災難から身を守り、邪気を払い村の安定と五穀豊穡を祈り神へ奉納する伝統の祭事である。同仁の町をとりまく村々が約1.5km毎の至近距離で結ばれているにもかかわらず、各村毎に「六月会」の祭祀の内容と特徴が異なり同地域の漢族、チベット人でもボン教徒の村は、「六月会」がなく、村人も参加しない。また村毎にあるチベット仏教寺院が毎年1度行う跳^{チャム}神(法舞い)と呼ぶ宗教行事も別で寺院、僧侶は参加しない特徴があり、他に「六月会」がある循化撒拉族自治州、尖札県、貴徳県の「六月会」と比べてみても盛大である。

「六月会」を意味するル・ロの語源説の一つは、世俗的なrigluの歌が山での作業歌で、舞踏を伴う歌gzhasと別とされる。二つ目が多数のチベット人が「龍:klu」の由来とする。前述した神舞、龍舞、軍舞の三種は、村落により異なるため、「六月会」祭りの総称としては、laの意味が妥当だと考えられている。その次にrolの意味が、(1)太鼓やドラなどのチベットの伝統楽器を奏すること、他に「呪力によって現ぜしめる。」の意味や遊び場、天界の意味を挙げる。

以上からルロの意味は、山の労働歌を歌ったり、太鼓やドラ等の楽器を奏して異界に遊ぶこと、或は神との饗宴と解される。実際にこうしたルロの祭りの性格が反映している。

「六月会」の文化の基層には、チベットで仏教が盛えた以前の古い呪術的信仰の名残と見られる、ラツェ(焼香台)を中心とする供犠台と焼香供養、村人のハワ(法師)の神がかり、ナクポンと呼ぶ無名の神霊に対する信仰、芸能のなかの身体性の文化など農耕、狩猟を基盤にした古い共同社会の形態が残るとされる。「六月会」の祭りの開始は、中国の農曆(チベットの農曆説もあり)の6月16日、すなわち夏至の頃の満月の日より一斉に始まり、通常2~5日間程行われる。

六月会の一つの大きな特徴は、村によりそれぞれ個性的な違いがある祭りの形式で、^{ラシゼ}神舞、^{ルシゼ}龍舞、ならびに^{ロンウー}軍舞とわけることができる。龍舞の場合は、聖なる空間として村の四方の屋外広場や林間が使われ廟前の広場という空間設定がない。踊り手は、打鬼の斧や魔除けの面を用い長蛇のように踊る等の特徴のもと天空の神を称賛する踊りが無く、神舞や軍舞に使う羊革太鼓、ドラ、軍旗などを持たない。軍舞の場合は、聖なる空間が龍舞と共通し、踊りの間には必ず合戦を模した踊りを演じるが、女性は参加しない。こうした村の祭りの形式を表にまとめることができる。そのなかからソワル村の神舞（ラシゼ）、ゴマル村を龍舞（ルシゼ）、ならびにトジャ・ウートン（ソングジョン）の龍舞（ルシゼ）をとりあげる。 [表1]

2. 1 ソワル村の「六月会」と神舞

モンゴル語で軍隊の意味を村の名につけたソワル村（^{ス合日}蘇合日）の「六月会」は、青海省の西寧市と同仁県を結ぶ2006年に開通が予定される工事中の道路を通り同仁の町（隆務鎮）から約20分程で村の入り口につく（2007年すでに開通）。

村の廟と祭りがある広場は、家屋の高い土塁や外壁に囲まれた直前の路地でやっとな^{オオボ}矢立、^ラ焼香台が見えはじめその奥まった位置がわかる。すでに早朝から村人が杜松をもやし^{サン}焼香の煙が立ちのぼるなかチベット仏教と古い信仰の両方から影響を受け継承されてきたとみられる廟の2、3階が村の守護神マチェなどハワに憑く産土神の壁画や経典などが納まっている。 [図3]

ソワル村の「六月会」の進行次第は、以下の内容にそって進む。早朝に「産土神の御輿」を

表1 六月会の芸能内容－黄南藏族自治州同仁県各村落と神舞・龍舞・軍舞
他に古徳、江隆、江什加等（江什家）、（曲庫乎郷skyangskya）、鮮乎烈（sogri）村は省略

村名 (最小の村単位 (grongpa))	ラシゼ・神舞 (lhartsed) 拉什則	ルシゼ・龍舞 (klurtsed) 勒什則	モヘゼ・軍舞 (dmagrtsed) 瑪合則
ゴマル (郭麻日・Gomar)	—	●	●
ウートン (吾屯下寺・上寺・Sengeshong)、	—	●	—
ソグル (四合吉・隆務鎮近く)	●	—	—
ソワル (蘇合日村・sadkyil)	○	—	—
ニヤント (年都乎・Nyentok)	○	—	●
臥 (卧) 科村 (wo)	○	—	—
ランジャ (浪加村・glingrgyal保安郷)	—	●	—
トジャ (保安鎮)	—	—	—
テボ (鉄吾等村・thebo)	○	—	—
ガサル (尕沙日・gasal)	—	—	○

註 ● 服部調査による ○ 同仁県パンフレットによる

廟から担ぎ出し、薄い絹製の^{ハダ}哈達を客人や活仏、廟を荘厳する産土神、守護神の絵をかけ、松、栢の枝などで飾り付ける。そして村の世話人が御輿を先導し祭日の正装した村人たちと一緒に各戸を回り災難から身を守り邪気を払い、村の平安と五穀豊穡を祈る祭事をする。

翌日朝から各戸で供物を作り、バターの花飾りをほどこし無名の^{ナクボン}神霊信仰や産土神を祀る村の廟に運ぶ。広場には、多数の村人達が集まるなか廟の中の読経から日の行事がはじまる。踊りは、村の神廟と広場の矢立、焼香台を囲みドラの開始の合図のもと出場、以下の内容で進行する。 [図4]

1) チベットの民族衣装をつけた壮年から幼児まで頭にタオルをかけた男性の踊りから始まる。

踊りは、特別に決まったものでなくまずは自由な準備的な性格をもつ踊りである。

2) 男性の^{ウエハ}戦いの踊りで、廟内の読経、神を歓迎するハワの動き（写真中央）、広場の片隅に置かれる御輿の中は、見ることはできないが、神が遷移したハワに片面太鼓をたたきながら踊る若者たちが順繰りにまわる。そして焼香台からたちのぼるサン、縁起物の宝珠の絵を描いた羊皮太鼓をたたき踊り手が徐々に気分が高揚する。 [図5]

3) 男性が神舞の一種「^{ハダ}哈達を捧げる舞」をまず踊る。先導の若者は、チベット族の英雄ゲサル王を描いた札を持ち、他の者は武器を象徴する短い棒を持ち円陣を作り踊る。次に村の未婚女性が踊りに参加し別の輪を作る。長髪の女性は、清代の夏冠風の赤絹を垂らす帽子を被る。背中には銀製の^{ジャー・ドン}円盤飾りを付ける。踊りの継承するため幼女が後ろで参加している。 [図6]

4) 供犠に供されるバター製の羊、最近まで生きて羊を使ったが残酷だと中止になっているが他の村では屠殺しその心臓や身を供犠に供している。 [図7]

5) 青年が長い木の棒を脚にくくる高足で片面の羊皮太鼓をたたきながら竹馬のように跳躍の踊りを(2)と共にする。村の産土神を描いたタンカを背中に掛ける。合間に社会風刺の^{ゼルー}寸劇、女性の「^{ハダ}哈達を捧げる舞」が入る。 [口絵8] [図8]

6) 男性が（自由形式）の踊りで参加する。5) の先頭は、活仏の由来の仏画、護法神のタンカや軍旗をもつ男性が神にみせる奉納の踊りで先導する。ハワは、行儀の悪い踊り手をしかりつける。

7) インドから来た^{アッアラ}修業者とされる踊りを、ほおと背中に「^{カーマ}鉄針刺し」をした男達の踊りで苦行を追体験する。踊り手をタンカをかかげる男性が先導し、群集は興奮の渦となっている。 [図9]

8) 手を天にかざし、その次に大量のヨーグルトを地面にまく踊り天と地を結ぶ踊りがある。この後に2)、3)ならびに6)が繰り返される。ハワは、広場の人々の前で新たなハワを引きだそうとする。

9) 開紅山と言う、いわゆる鮮血の布施とも言うべき頭部をナイフで傷つけ鮮血を供物として青年男子が頭からの鮮血を大地に捧げ、敵に向って祈る内容である。 [図10]

10) 未婚の女性と男性の総出場による大なる感謝の踊り。供物をすべて神廟内の高所の焼香炉で燃やし、風の馬の護符絵、酒を天に、酒とヨーグルトなどを地に撒き神を送る。そして祭りは、色々な楽器が加わり、男も女も、老いも若きも大きな輪舞の渦となってカオスな小宇宙を作る。 [図11] [口絵9]

11) ハワが神廟にこもる、男性が総出で列を開けて占うハワを待ち受ける。ハワがトランス状態になり座したまま空中浮揚する。踊り手は神の出現を待ちわび、その直後にハワは、廟から突進し広場に立つ。夕闇がせまる空の下でハワは、広場の人々の前で神と祈祷の文章を記した紙を束ねた長い棒を一生懸命に念じ神の啓示を引きだし、村の境界（あるいは結界）に向け突進する。 [図12]

12) ネズの木を燃やし、その焼香の煙が天に届くよう、一連の儀式が終わる。

2. 2 ゴマル村の「六月会」・ル口祭

隆務河沿いのどこからも見える程大きなゴマル寺の大仏塔が村を見守るように建つ。現在の村は400戸で住民約3000人、その大部分がチベット人（あるいは土族）が住んでいる。ゴマル村のゆわれは、元の勢力が及んでいた時代にゴ（門）マル（赤）を示す赤土の城壁が村にあった由来によるとされる。 [口絵7]

村の広場西に面する村の廟は、呪術的信仰とチベット仏教の両方から影響を受け千年以上も継承されてきた証しとして守護神たる産土神・夏琼神のタンカ（仏画）をかけている。

「六月会」がはじまる7月下旬（本来はチベット暦、後に中国の農暦によるため年で異なる）の祭り初日の早朝、まずは若者が「夏琼神の御輿」を廟から担ぎ出し、松、栢、柳の枝と各種の薄絹製ハダ（客や仏、神、活仏に贈る）で飾り付ける。そして村の世話人が御輿を先導し祭日の盛装した村人たちと一緒に各戸を回り邪気を払い、村の安定と五穀豊穡を祈る祭事を行おう。

翌日朝から各戸で供物を作り、きれいな花飾りをほどこして伝統的な神（ナクポン）や夏琼神を祀る村の廟に運ぶ。

1) 「六月会」当日、村の広場は、多数の村人達と見物客目当ての飲料や氷菓をうる屋台がならぶなか廟の中で朝10時位に読経がはじまる。廟内には戦死した将兵達を弔うため「白祭」と称する餅、酥油（バター）、酒、生花、果物など供物の前でハワ（法師）と呼ぶ霊能者が焼香の儀式をおこなった後にラホ（神がかかり役）が広場に出る。 [図14]

2) その間に別のラホ役の人物が山頂の神が住む神聖な場所である「ラブゼ」に着いた頃を見計り儀式がはじまる。

3) 広場でラホは、伝統の祭り衣裳とお守りとして身体を飾るガウ（銀か銅製の仏龕）や小刀、棒を持った若い男性の隊列を前にラホに導かれた男たちが長い隊列を作り、とりどりの仏画をかざる旗をあげ、ドラを叩きながら、広場を右回りに幾度となくまわる。 [図15]

4) そのなかで羊の供犠儀式と意識が高揚したラホは、別のラホ（山から村の広場まで戻った）

と次の年にラホとなる村人が座する神座の前で神の遷移によりそのメッセージを神懸かりの様相で、集まっている村の人々に神の啓示を伝える。供犠となる羊の屠殺儀式は、当局の規制で行われないが、村によっては実際に行われている。

5) これら一連の流れが終わると祭りのクライマックスとなり長い輪の列を作り広場を幾度となくドラと当地特有の「羊皮鼓（チベット語ではラナ）をたたきながら輪を作って右回りで、神の名を大声で叫び踊る。チベットの旧暦13ヶ月に相当する13周するとされる。そして時々7～8種類の踊りを使い分け、隊列を崩して敵と見方を模したように隊列を2分し、相互に武器にみたてた竹棒をうちならし合戦を演じ、そして輪の隊列を再び円陣に組み直して輪になって土地の神々の旗をかかげて踊る。そして終戦を象徴するように踊り手達は、竹棒を地面に置く。

6) ラホは、地面に方位となる×印をつけて白酒とヨーグルトをかけ清める。 [図16]

7) 最後にラホと村の男達は、×印をつけた場所に天と地の神々のために酒やヨーグルト、さらにはドルマとよぶツァアパ（小麦粉）で精巧に作った供犠の羊などのお供えを備える。煙が多く出るつくりの「ラツェ」（松、栢の枝、餅などで作ったもので、火をつけても一挙に燃えない）に白酒とヨーグルトをかけ、爆竹を鳴らすなかで「ラツェ」に点火して燃える煙を天にのぼらせる。通常の場合、ドルマはバターで造られることが多いが、ゴマル村のはツァンパ製である。 [図17]

空に向かって青裸麦（ハダカムギ）、さらにはルンタと呼ぶ馬、龍、獅子、トラ、オオトリと方位に祈祷文を摺った祈祷文を刷った版画を空に向けてまく。最後に永遠の休戦を意味するラプゼに木矢を突き刺す。その後ハワがこうした呪文、道具を燃やす。 [図18]

7) 以上でゴマル村における一連の「六月会」行事が終了する。

一方でこのような伝統とは別に新しい踊りが創作され、村人が参加している。踊りは円陣をくみ右回りでまわる単調であるがテンポが少し早く、手のふりなどが従来と異なっている。新しい流れであろうか。 [口絵9]

2. 3 トジャ村・ソングジョン（吾屯下・上寺村）合同の六月会

「六月会」は、村毎に催されるのが慣例となっているが、合同開催の場合がある。次にトジャ村とソングジョン（吾屯下・上寺村）の合同による「六月会」の開催例をとりあげる。二村の合同となった理由は、別の村が伝染病のため参加できなくなったことによる。また何らかの領地係争や事件が生じると村が参加できなくなる場合もある。祭りが盛り上がる一日は、次の内容で進行する。

1) 雨天にもかかわらず早朝から村人がラッオ村の廟に集まりカタが捧げられ生きたまま羊の心臓を取り出し動物の供犠、羊を供犠台で燃やすマルサン（赤い焼香）を行う。霊媒のメッセンジャー役のハワ（シャーマン、あるいはハワ・法師）が神廟で祈祷し、神廟前の広場にでて村の守護神、地域の産土神の言葉を伝達、 [図19]

- 2) 神廟を（女性が？）時計まわりで3回踊る
- 3) 神廟前広場・オオボ（矢を集めた塔）中心に時計まわりで3回、口伝え
- 4) 旗をかかげ、広場を3回まわり、旗には仏画（アニワゾン神）が描かれている。
- 5) 六月会開紅山、挿口針と呼ぶ口の周りや背中に鉄製の長い針をさす
- 6) 正装した女性、男性が総出で時計回りの大なる感謝の踊り、
- 7) 大きな長い石の踊り（弓を持つ）
- 8) 天に近づくためのパフォーマンスか竹馬・棒の上で歩く、
- 9) 畑作りを模した踊り、
- 10) ハワが神廟にこもり、トランス状態になり座したまま空中浮揚のパフォーマンス、直後に神廟をでて広場に立つ。その間にルンタ馬と方位毎の呪文を摺った色紙を空にまき、焼香台で、供物（供犠の羊、酒、麦粉・ツアンパ、花）、杜松を燃やす。
- 11) 神廟の周囲を村人は旗を掲げて時計周りで1回まわりの後に集まった村人にハワが新しい村の神廟建築の計画を伝え、村の長老、家の主を敬うことを述べた。
- 12) その後、ハワが広場にでる。広場の中央に供犠のドルマがおかれ、踊り手達がとりまくなか、結界（この場合は踊り手が大地に捧げ棒）を幾度となく越えようとハワがト占をし、兆し（きざしの意味）がでた一瞬に越える。 [図20]
- 13) その後、ハワが呪文をかいた紙を貼り付けた棒を回しながら、村の外れにある隆務河を見晴らせる高台にでて、闘争相手の村の方向に向い呪文をとる。ここには、村人がついてこない、ギャラリーは村の好奇心が強い少年たちとわずかな里帰りの村人達のみである。ここで村の「六月会」行事が終了する。

2. 4 同仁県の「六月会」の要素

以上、同仁県にあるソワル村、ラッオ村神廟にてトジャ村とソングジョン（吾屯下・上寺村）の合同、ゴマル村における踊りと神への儀式を中心にする六月会の一日の流れを追った。

同仁県の六月会の特徴は、なによりも、神舞、^{ランゼ}龍舞、ならびに^{ロンウー}軍舞、ならびにと村によりそれぞれ個性的な違いがある。共通点は、民族衣装や使われる道具である。

龍舞の場合は、聖なる空間として村の四方の屋外広場や林間が使われ廟前の広場という空間設定がない。踊り手は、打鬼の斧や魔除けの面を用い長蛇のように踊る等の特徴のもと天空の神を称賛する踊りが無く、神舞や軍舞に使う羊革太鼓、ドラ、軍旗などを持たない。軍舞の場合は、聖なる空間が龍舞と共通し、踊りの間には必ず合戦を模した踊りを演じるが、女性は参加しない。

また男・女の役割も特徴的である。男性の役割は、犠牲獣となる羊の供物儀式、焼香供養、ハワによる神がかり、無名の霊媒—神霊信仰を仕切る。一方の女性は、未婚女性の参加が前提である。その場合、未成年の女子は、伝統継承の役割を担って参加が許されているのに対して既婚女性は見学だけが許される状況と比較し、男性が村長や村の有力者、ハワから子供の年齢

層まで参加する点と大きな差がある。

別の説では、「六月会」の三種類の舞である、神舞、龍舞、軍舞は、すべてハワが監督したという。神の化身で神の代弁者であるハワの言行は、即ち神の言葉であり、演出中に少しでも神の気に障ったようなことがあったら、神は憑依してくれないので、其の場合ではハワは神の言葉をもらえず、吉祥の言葉が発せなくなるという。ニヤント（年都乎）の村人達によると、神がついた法師は、神の言葉を伝えはじめる。神のための神舞であるから、すべては神の意思に従い神を楽しませる一方で、地上の人々をも楽しませる舞踏である。同仁県の南部に位置する扎毛の人々に別の伝承があり、数百年前の村に都から派遣された高官が、扎毛の村民を集め村の下の荒地を耕し城を築き、三つの舞踏を披露したという話がある。

3. チャム（跳神・法舞い）

チベット仏教を荘厳する無形の文化は、アチャラモよぶチベットの宗教舞踏、およびチャムとよばれる寺院で行われる法舞い（跳神）が代表的である。 [口絵10] [図21]

チャムは、広くヒマラヤのチベット文化圏の各地の仏教寺院で行われている。跳神はチベット語でチャンム、カムの雲南省徳欽県でコトチャン、香格里拉県ではバチャンという。バは仮面で、チャンは跳ぶという意味によって仮面の舞とも言われる。納西族は跳神をバツンという。ツンは跳ぶことで、バは仮面の意味である。

チャムの開催期間は、各地の寺院で相違する。本稿でとりあげるアムド地方のゴマル寺（青海省黄南藏族自治州同仁県郭麻日寺）は、藏暦2月であり、カム地方の東竹林寺（雲南省迪慶藏族自治州徳欽県）は毎年の藏暦年末に行われる。同じカム地方でも維西の東林寺は毎年の八月に、デルゲのチャラ寺では藏歴6月、松賛林寺（帰化寺・雲南省迪慶藏族自治州香格里拉県）は、雲南省の寺院の中でチャムの規模が最大で毎年の藏暦の年末（12月26-29日）格冬節の時に開催するように相違する。

総じてチャムが始まる15日間前から、経を読み、神を迎える練習をする。毎年冬になると、若い僧侶は、全員で三日間連続跳神を集中学習する。訓練は、寺院のチャンヌン（踊りの先生）が行い、チャンイ（踊りの譜）に従い練習する。次にアムドとカム地方の二つの寺のチャムをとりあげる。

まずアムドの黄南藏族自治州同仁県ゴマル村（郭麻日村）のゴマル仏寺（郭麻日寺・もとはサキャ派で現在ゲル派）は、留学中の僧は除き124人の僧侶（別の資料では70名）が在籍する。現地調査は、2005年2月7日（月）に行った。

この寺のチャムは、随所に残る伝統を垣間見ることができる。寺院の庭で行う。まず寺院の全僧侶が本寺の活仏を迎え、ハダによる歓迎の儀礼をする。

チャムの開始は、ラドン（チベットホルン×2人）の序奏、ブッチェイー（大型シンバル×10人）ではじまる。他に兼任でンガー（両面太鼓×6人）の奏楽が加わる。チベット仏教独特

の、人骨製の楽器・^{カバーラ}髑髏杯、^{カンリン}大腿骨笛の使用はない。 [図22]

牛角神、土地の神様などの法神を演じる僧侶達が仮面をして、法器を持ち、次々と登場し僧侶達が踊る。踊り手の僧侶達は手綱のかわりに^{シヨハ}鉄輪を持つ。 [図23～24]

その順番は、1) 黒帽 (シャナ)、2) トルマの皿を持つ (ドウジュンケルワ)、3) 新しい骸骨 (ガンリサルワ)、4) 法王 (チジュニア)、5) 馬頭観音 (ザムジャニ)、6) 紅面具 (バクマル)、7) 骸骨 (バラマ)、8) 黒いマスク、9) アザラ、10) ティザパラ、ならびに11) タンバゲイチョの順で演じられる。特に4演目の法王は、ゲル派の護法神であるヤマンタカ (ダンチェンシジャ) を動員する重要な演目である。チャムの合間にはチチパティという骸骨の装束をした墓場の神様も動員するが少年僧が演ずる。 [図25] [口絵11]

ことで魑魅魍魎、生と死、善と悪、苦と楽の報いを演じ、右回りで大場面の踊りをする。そして、髑髏の舞、牛神の舞、鹿神の舞を踊る。どの踊りも仏教の内容を表現する。各踊りの間にお笑いをさそうアシュラといった道化的な演出があり、寄進をせびり、大勢の見学者を楽しませる。

最後に鬼を追い出す。神様達は酥油と米で作った団子を鬼の頭 (ドルマ) をつくって、寺院の外の広場で燃やす。この由来は、ゲル派の護法神ヤマンタカを信じる僧侶たちがヤマンタカの姿しか信じることができなまま鬼となる。別の行者が皿の上にツァンパで鬼を造り、これを滅ぼすとされている。チャムの終りではドルマを運び出すときに老若男女を問わず多くの村人がその通路に横たわり僧侶がその上を渡るといふ熱烈な信仰の姿を見ることができる。 [図26] さらにドルマを燃やしティザパラが切ることによりこれからの一年間の邪を追い出し年の平穩無事を祈る。 [図27] [口絵12]

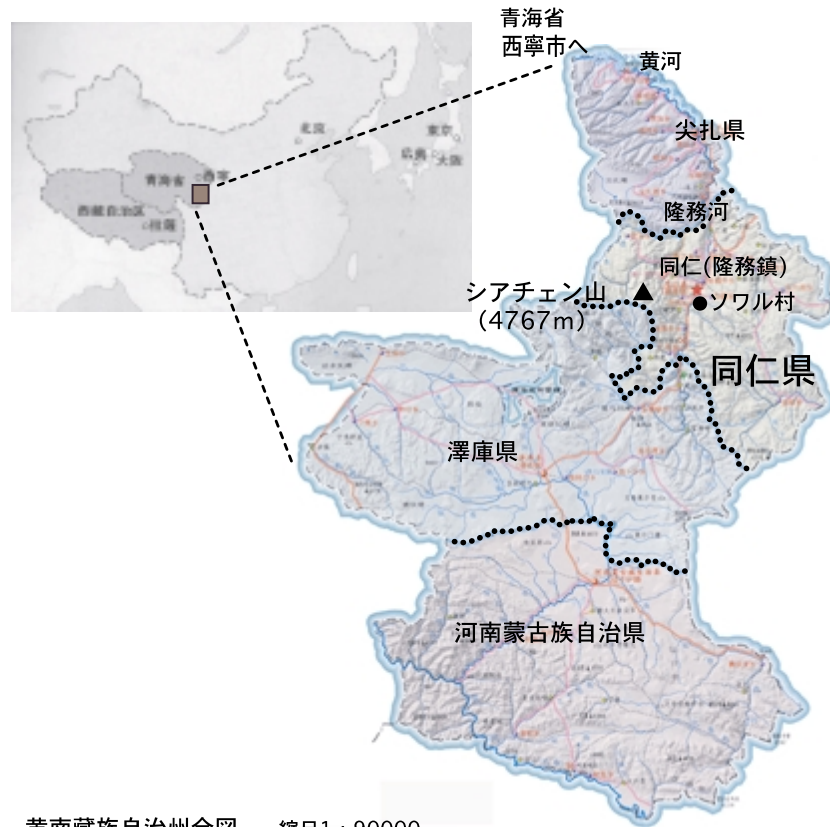
4. まとめ

アムドからカム、さらにウ・ツアン地方にかけて様々な伝統芸能の活動が盛んである。紙数の関係でとりあげられなかったカム地方は、ゴージョ (鍋庄、果庄)、カムパシエ (弦子)、ネバ (熱巴) が良く知られ、ほかにアチョラモ (チベットオペラ)、賽 (競) 馬祭、ヨーグルト (雪頓) 祭、さらに宗教行事としてチャムどれ一つも特徴的である。なかにはウー地方で標高4718mのナムツオ湖畔の薄い酸素下で見た地上と天空の結界を奪いあう「綱引き」も運動会の性格を越えた祭りである。

しかし、伝統のなかで変貌が著しいのも現実である。従来村で人知れず開催されてきた芸能や身体性の文化が時代と共に男、女共に意識が変化し豪華な親子代々受け継がれてきた身体につける精緻な工芸品、銀製の胸飾り (ガウ) や背中飾りを飾らなくなっている。また同仁県のゴマル村では「六月会」の行事終了後に新しい踊りを自由に踊る、また各自治州政府主催の民族運動会を開催するなど様々に変化している。近年の西部大開発による経済発展と近代化が同時に地域の伝統に変化をもたらすことは想像にかたくない。村に高い建物が建ち、狭い路地に

自動車が入り込み、そして村の過疎化が今後すすむのも時間の問題であろう。

以上のような近代化に伴う伝統の変化状況にあって、我が国では本年6月に「保護国際協力法」が成立した。すなわち日本が体験した伝統文化の喪失から学んだことを海外の破壊や損傷の恐れのある文化財保護に係る国際的な協力の推進に協力できるようになった。ここに日本が世界に残された伝統文化への先導的な貢献が問われる時代となったのである。



黄南藏族自治州全図 縮尺1:90000
地図1 黄南藏族自治州全図

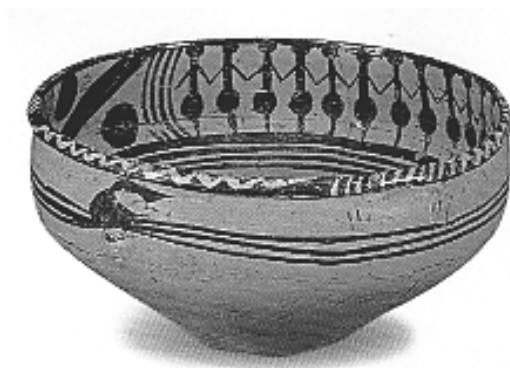


図1 舞踏紋彩陶盆の輪踊りの表現
(青海省大通県上孫家寨遺跡出土)



図2 ゴマル村から同仁のソウル村方向をみる
(画面中央奥手)



図3 ソワル村六月会の会場、矢立と焼香台



図4 六月会開始のドラ



図5 神に歓迎のハダをかかげるハワ、羊皮太鼓をたたく踊り手



図6 神に歓迎のハダをかかげるハワ



図7 供犠のバター製羊、神にささげる



図8 高足で跳躍の踊り



図9 ヨーグルトの布施、カーマ鉄針刺しの正装の踊り



図10 鮮血の布施



図11 タンカの行進



図12 祭りは大きな輪舞、カオスの小宇宙



図13 神を待ち受ける踊り手・ソワル村



図14 六月会・御輿と舞手・ゴマル村



図15 ラホと軍舞・ゴマル村



図16 地鎮儀礼・ゴマル村



図17 散華・ゴマル村



図18 燂を燃す・ゴマル村



図19 三村合同六月会ーラッオ村神廟前・ランジャ村



図20 ハワの突進・ランジャ村



図21 チャム楽奏開始・ゴマル寺



図22 チャム・ゴマル寺



図23 チャム・ゴマル寺



図24 チチパティ・ゴマル寺



図25 チャムー法舞終幕



図26 通路の横臥村人

文成公主ロードを行く

—青海の寺院と遺跡—

奥山 直司

はじめに

大小の湖沼が点在する高原地帯に広がる広大な牧草地と砂漠、万年雪を頂く山脈、そしてアジア有数の大河の源流域を形成する広大な河谷が果てしなく続く青海の大地は、チベット（蔵）族、漢族、回族、モンゴル（蒙古）族、トゥー（土）族、サラール（撒拉）族などの諸民族が混住する多民族地帯である。なかでもチベット族のこの地域における活動は古来、顕著なものであった。彼らの伝統的な国土区分によれば、青海の大半はアムド（A mdo）と呼ばれ、西南部の玉樹蔵族自治州はカム（Khams）に属する。

青海地方におけるチベット族の活動を象徴する一つのルートが唐蕃古道（入吐蕃道）であり、一人の人物が7世紀前半に唐からチベット（吐蕃）王のもとに輿入れした唐王朝の姫君、文成公主である。むろん、青海を介した中国とチベットとの歴史的な関係、さらには青海とチベット本土とのそれは、特定の道や人物に集約させるにはあまりにも大規模で複雑である。だが同時にこの道とこの人物とが持つシンボリックな意味合いは、今日もなお影響力を失っていない。

北京から飛行機で青海省の省都西寧に入った私たちは、自動車に乗り換え、西南部の玉樹目指して幹線道路を進んだ。その沿線には文成公主にまつわる古跡、あるいは新しい記念物が散在しており、まさに文成公主ロードと呼ぶにふさわしい。

文成公主記念堂のある日月山、すなわち古のドニダ・ラ（rDo nyi zla la、日月石碑峠）に達する以前から、私たちは文成公主にまつわる逸話をいろいろと聞かされた。その一つは、中央チベットへの長い旅の途中で、公主が、ソンツェンガムポ（Srong btsan sgam po [581-649]）の命によって唐朝に使いして彼女のチベット王への降嫁を実現し、今また彼女をチベットまでエスコートする役目を負った人物、すなわちガル・トンツェン（mGar sTong btsan）と恋に落ちたというものである。彼女はガルの子どもを身籠り、そのために公主一行は東チベットに長く留まらざるをえなかった。彼女は男子を出産し、その子は鍋に入れられて黄河に流されたが、途中である者に拾われて養育された。レプゴン（黄南蔵族自治州同仁県）には今もその子孫の村があるという。この話は、おそらく青海ではさまざまに物語られてきた「文成公主異聞」の一つであるが、これを聞いていて、たちまち青海の古代世界に引き込まれるような気がした。

ともあれ、私たちが目指すのは諸文化の接触領域としての青海地方に残るチベット文化を探ることにある。以下では、まず私たちが調査した仏教寺院の歴史と現状について概説し、次に玉樹県ラッコ谷にある古代チベット王国時代の遺物について報告する。

1. 青海の仏教寺院

1989年出版の『甘青蔵伝仏教寺院』によれば、青海省には仏教寺院が726箇所、ボン教寺院が10箇所存在する。現在ではさらに多くの寺院が再興、あるいは新設されていると考えられる。私たちが現在までに調査しえた寺院は、数で言えばその中の極一部に留まるが、それらはそれぞれに特徴的で、青海のチベット仏教とその寺院のあり方をいろいろな意味で代表している。

青海に限らず、チベット文化圏における寺院（僧院）の主な役割の一つは、巡礼の聖地としてのそれである。チベット語で聖地を意味する一般的な言葉はネー（gnas）である。ネーは単に場所という意味でもあるが、聖地の意で用いられる場合、それはテンスム（rten gsum、三所依）のある場所と規定される。テンスムとは仏の身語心の所依である仏像と經典と仏塔を指している。それらがふんだんにある場所こそ聖地であり、そうした場所を巡って功德を積む行為がネーコル（gnas skor）、つまり巡礼である。

また寺院は地方の政治、経済の中心でもある。青海の諸寺院の管長や著名な活仏たちは、20世紀の半ばに至るまで、その地方の有力者であり続け、地方政府の長や政協委員を務めていた。だがむしろそのことによって、文化大革命期における諸寺の被害は深刻なものであり、堂塔・仏像・仏画等の破壊・焼却はもとより、高僧の獄死なども伝えられている。実際、以下に報告する諸寺は、ほとんどが破壊と閉鎖を経験している。こうした悲劇を乗り越えて復興の努力が続けられている、というのが青海の諸寺の現在の姿であると言える。

以下では青海省南西部の玉樹蔵族自治州から始めて、果洛蔵族自治州、黄南蔵族自治州、そして青海省都西寧周辺へと視点を移動させてゆく。ただし湟中県にある著名なクンブム寺（sKu 'bum byams pa gling、塔爾寺）については、すでに多くの報告があるので割愛することにする。

玉樹蔵族自治州

○ジェグ寺（[sGa] sKye rgu'i don 'grub gling/sKye rgu dgon、結古寺）

青海省南西部の玉樹蔵族自治州は、連綿と続く山脈と河谷と高原の中に長江、黄河、瀾滄江（メコン河）の源流地帯を抱え、「三江源」（gTsang gsum 'byung yul、三江の源流域）と呼ばれている。上述のように、この地方はチベット人の伝統的な国土区分からいけばアムドではなくカムに属する。その中心都市である結古鎮（ジェグンド sKye rgu mdo）、または玉樹（ユシュ Yul shul）は、ディ・チュ（'Bri chu、長江上流の通天河）の支流に当たる三つの川（Bya shul chu、dPal chu、sKye rgu chu）が交わる谷の中にあり¹、これを囲むようにして三頭の象に譬えられる頂の丸い三つの山（Dug 'dul glang ched、Nam long bum pa、sKye rgu ri bo che）が聳えている。古来この町はこの地方の政治・経済の中心であった。

1 ジェグンドのド（mdo）とは、まさにこのような地形、つまり谷が平地に出る所、または谷と谷とが交わる所を指す。

ジェグ寺は、この町を北から見下ろす山の斜面にあるサキヤ派の僧院である。金屋根を乗せた赤い仏堂と白いチョルテン (mchod rten、仏塔) と青灰色を基調とする僧坊の組み合わせは壮観といってよい [図1]。その中にはダライ・ラマ13世トゥプテンギャムツォ [1876-1933] との対立から中国に亡命したパンチェン・ラマ6世 (追贈を含めれば9世) ロサンチュエーキニマ [1883-1937] が、14年に及ぶ亡命生活の末に帰国を待たずに没した行宮の跡も含まれている。しかし現在の伽藍は全体としては荒廃に帰しており、住僧も100人に過ぎないといわれている。

ジェグ寺の沿革などを記した“sGa sKye rgu dgon gyi ming gi rgyud rim mdor bsdus”によれば、この寺の淵源は、ヤルルン王家 (古代チベット王家) の神話的な祖スプデグンギェル (sPu de gung rgyal) の時代に、西チベットのシャンシユン地方からボン教の教師ムサ・ガギェルワ・ロドゥー (dMu tsha sga rgyal ba blo gros) がこの地に布教に来て、現在ジェグ寺がある場所にユンドウンナムチョン・ゴン (gYung drung gnam mchong dgon) を建立したことに求められる。8世紀後半、ヴァイローチャナ (Vairocana) がここを訪れ、このボン教僧院をニンマ派のボンチェン・ゴン (Bon chen dgon) に変えたという。ヴァイローチャナは、779年、サムイェー寺大本堂の落慶に際して、ケンポ・シワツォ (mkhan po Zhi ba 'tsho)、すなわちシャーンタラクシタ [725頃-784頃] より具足戒を受けた、いわゆる「試みの6人」(Sad mi mi drug) の一人で、カムに伝道したと伝えられている。四川省のデルゲ (sDe dge) に近いジャクラ寺 (lCags ra dgon) には彼の遺髪を納めたとされるチョルテンがある。1265年、サキヤ派のパクパ・ロドゥーギェルツェン ('Phags pa Blo gros rgyal mtshan [1235-1280]) は、この僧院に釈迦牟尼のタンカなどを贈り、寺名をジェグ・ゴン (sKye rgu dgon) と改名させた。1398年にはサキヤ派のダクチェン・シェーラプギェルツェン (bDag chen shes rab rgyal mtshan) が来錫し、この寺をニンマ派からサキヤ派に完全に転宗させた。この時、寺名も現在のガジェグ・トゥンドゥプリン (sGa skye rgu don 'grub gling) に改められた。

以前、この寺にはダウ (Gra'u)、ボンポ (dBon po)、ジャナ (rGya nag) の三つの活仏系譜があった。このうちダウとボンポは、現在はそれぞれ6世と11世がインドで活動しているが、ジャナは7世クンガーギェルツェンチョク (Kun dga' rgyal mtshan mchog [1950-1993]) が遷化して以来、系譜が途絶えているらしい。

さて、ジェグ寺で見ることができたのは本堂の集会堂のみである。この建物は近年再建、または修築されたものようである。堂内は、仏壇正面に釈迦牟尼と二大弟子の像が祀られており、その前に宝座が置かれている。両側の壁には『アヴァダーナ・カルパラター』に基づくと思われる説話図が描かれている。この堂には裏堂があり、三世仏などが祀られている。これらの像は1980年に造立された。

この堂内を飾る絵の中に日本のプライベート・コレクション (池田コレクション) のタンカと構図が極めて似通ったものがあった。すなわち、右には宝座に坐したカルマ赤帽派のラマを

描き、その前に水差しを奉げ持つ弟子らしき僧が立っている。左後方には何も描かれていないにもかかわらず表装された紺地のタンカが大きく描かれ、上空右からは尊格が一つ雲に乗って接近しつつある。手前には仏のタンカを製作中の画僧などが描かれている。

池田コレクションの図録²には、これと同じ図様のタンカが収録され、「カルマ赤帽ラマ」と名付けられている [図2]。人物や物語の特定はなされていない³。ところがジェグ寺の絵には銘文が書き込まれている。すなわち、右の宝座に坐するラマに対して、“ma hā paṅḍi ta kun mkhyen Si tu chos kyi 'byung gnas la na mo/”（大学者一切知者スイトウ・チューキジュンネーに敬礼）、その前に立つ僧に対して、“rje Zhwa dmar Chos grub rgya mtsho la na mo/”（赤帽派法主チュートゥプギャムツォに敬礼）という書き込みがある。これに従えば、前者はカルマ派の学僧として著名なスイトウ・チューキジュンネー [1699/1700–1774]、後者はカルマ赤帽派ラマ10世チュートゥプギャムツォ [1742–1791/1792] ということになる。

○ジャナ・マニド (rGya nag ma ṅi rdo、嘉納瑪尼堆)

結古鎮の東の郊外、西寧に向かう街道沿いにあるマニ堂で、境内には膨大な量のマニ石の石板が牆状に積み上げられており、「世間第一のマニ堆」と称される。ここは、先に挙げたジェグ寺の三大活仏の一人ジャナ・トゥルク (rGya nag sprul sku) 1世 (年代不詳) が晩年を過ごした場所である。彼は東チベットのチャムド (Chab mdo、昌都) の出身であるが、峨眉山、五台山などで長年修行したため、ジャナ・トゥルク (中国の活仏) と称される。この堂に納められたマニは、おそらくは世界最大級のものであるが、現在のそれは文化大革命後の再建である。他にこの堂ではこの活仏の手形や足形、ランチュン (rang byung) のマニ等を見ることができ

る。ランチュンとは「自ら生じた」、「自然の」といった意味である。奇妙な形をした岩石や植物などに特別な意味が付与され、それら自然の造形、あるいは自然の造形に似せて作られた人工物が信仰の対象とされるのはチベット文化圏に限ったことではない。チベットでは、そうしたものがランチュンと呼ばれて崇拝されている。その例は後にも出てくるが、ここで私たちの実見した例をもう一つだけ挙げておくと、東チベットのニンティ (林芝) の近くにはカデン・ランチュン・ラデンバプチュ (Kha gdan rang byung lha ldan 'bab chu) の霊跡がある。そこでは落差200メートルほどの滝の落ちる岩山の麓を原生林が覆っており、岩壁にランチュンの仏、観音菩薩、ラモ (lha mo、天母)、護法尊などが浮き出ているとして信仰の対象となっている。

○大日如来堂 (rNam par snang mdzad kyi lha khang)

ビド ('Bis mdo) の大日如来堂は、結古鎮から巴塘 (パタン dPal thang) 郷に通じる川パ・

2 [Gallery I.S. 1991 : 19]

3 [Gallery I.S. 1991 : 31]

チュ（dPal chu）を南に遡り、途中からビ・チュ（'Bis chu）沿いの道に入って、いくらか進んだところにある。一般的にはむしろ文成公主廟の名で知られている。カルマ・カギユ派に属し、近くにある同派のタング寺とディクン・カギユ派のドルマ・タクツァ寺によって共同管理されている。私たちが訪れた時には、宿坊、食堂などの建設工事が進められていた。

この堂は、岩壁に高浮雕りにされた胎蔵大日如来とそれを囲む八大菩薩の摩崖仏に覆い堂を被せたもので、この仏像群は、補修は受けているものの、古代チベット王国時代の9世紀に遡る貴重な遺品である。また前室左奥の岩壁にはこれらの石仏造立の趣旨を記したインスクリプションが見られる。これらについては次節で再び取り上げることにする。

なお本堂内のガラスケースには龍樹やパドマサンバヴァの足石や馬形の石などが展示されており、神聖なテン（所依）として巡礼者の帰依を受けている。既に述べたのと同類のランチュン石である。

○ドルマ・タクツァ寺（sGrol ma brag rtsa dgon）

結古鎮から南に25キロメートルほど離れた巴塘郷にあるディクン・カギユ派の僧院。ディクン派の創始者ジクテンゴンポ（'Jig rten mGon po [1143–1217]）によって創建されたもので、同派最初の僧院と見なされている。ジクテンゴンポは、現在の結古鎮西航村のニンマ派の家系に生まれ、ラマ・パクモトゥ [1110–1170] に師事した後、1160年代にこの僧院を設立した。しかしまもなくサキャ派との抗争からこの寺を焼き討ちによって失い、彼は弟子たちと共に中央チベットに逃れて、1179年にラサの北東にディクン・ティル寺を開いた。これがディクン派の本格的な出発である。

ドルマ・タクツァ（ターラー菩薩の岩根）の名は、この寺の裏手にある崖に21種のドルマやディクン派の護法尊のランチュン像が浮き出ていることに因んでいる。ジクテンゴンポの時代にはこの崖に沿って三層の高楼式の大堂があったといわれるこの僧院も、現在は再建された小さく質素な本堂といくつかの僧坊を数えるに過ぎない。本堂の中にはジクテンゴンポ、十一面観音、ドルマ等の塑像が祀られている。

なお、この寺の近くには鳥葬場があり、チョルテンが立ち並び、青海では決して珍しくはないが、柱にタルチョー（祈祷旗）を結んだ綱を張り渡して全体をテント状、あるいは塔状にしたものが見られる。この鳥葬場はカルマ・カギユ派が管理するもので、チベット語でチョルテン・ナクバル（mchod rten nag 'bal）、中国語で巴塘白塔天葬台と呼ばれている。

○タング寺（Khra 'gu bkra shis chos 'khor gling/Khra 'gu dgon pa、禪古寺）

西航村にあるカルマ・カギユ派の僧院で、上下両寺に分かれている。12世紀にこの地を訪れたカルマ・カギユ派の創始者トウスムキェンパ（Dus gsum mkhyen pa [1110–1193]）によって開かれた。その後、地震によって一度壊滅するが、14世紀末に再建され、玉樹地区のカルマ・

カギユの中心寺院として影響力を振るった。最盛期には500人以上の僧侶がいたといわれている。現在の伽藍の中心は80柱の本堂であるが、私たちは訪問する時刻が遅かったために内部を調査することはできなかった。

果洛藏族自治州

○ラブジャ寺 (Rwa rgya dgon dga' ldan bkra shis 'byung gnas、拉加寺)

果洛 (ゴロク mGo log) 藏族自治州の中心都市大武鎮 (瑪沁) から北東に70キロメートルほど離れた黄河沿いにあるゲルク派の僧院 [図3]。1769年にアリ・ゲシェー・チャムパゲレクゲルツェンペルサンポ (A rig dge bshes Byams pa dge legs rgyal mtshan dpal bzang po [1726-1803]) によって創建された。アリ・ゲシェはこの地方のアリ村の出身で、ラサのセラ寺チェーパ学堂と下部密教学院で修行した後、ダライ・ラマ7世 [1708-1757] の命を受けて帰郷し、この寺を開いた。彼の弟子からは香薩活仏が現われ、歴代の寺主を務めて、青海の仏教界で重きをなしてきた。1958年にはこの寺は、大小の活仏29人、寺僧1300人を数えたが、文化大革命期に徹底的な破壊を受けた。1980年以降、復興の努力が続けられており、現在は寺僧が5、600人にまで回復したといわれている。私たちがここを訪れたのは夏安居の最中であったため、本堂の集会堂と護法堂 (ゴンカン mgon khang) を見学するに止めた。

海南藏族自治州

○テルゾン寺 (Brag dkar sprel rdzong thos bsam yon tan dar rgyas gling、賽宗寺)

海南藏族自治州興海県の中心である子科灘鎮 (興海県城) から西に進むと、道は大河壩 (タフバ) が造った大峡谷の中に下りてゆく。この辺りから、前方にさほど大きくはないが一目で識別できる特異な岩峰が見えてくる。それがダツカルテルゾン (Brag dkar sprel rdzong)、すなわち「白い岩の猿の城砦」である。聖地にはおあつらえ向きともいふべきこの岩山には、パドマサンバヴァの修行窟やツォカンカパの法座など神秘的な雰囲気包まれた古跡が多く存在する。「猿の城砦」の名の通り、この山は猿の面をした産土神シンキョンニェン・テルダワチェンモ (Zhing skyong gnyan sprel zla ba chen mo) の棲み処とされ、申年には特に多くの巡礼者を集める [図4]。ここには巡礼者用の木賃宿や商店、食堂などが軒を連ね、門前町を形成している。

この岩峰の下に堂宇を並べるのがテルゾン寺である。ゲルク派に属するこの寺は、1923年にレプゴンのロンウオ寺 (後出) の活仏系譜の一つであるアルー (A rol) 活仏3世レントクテンパーギャルツェン (Lung rtogs bstan pa'i rgyal mtshan [1888-1959]) によって開かれた。かつてこの寺は多くの活仏を抱え、経済的にも富裕を誇ったが、文化大革命中には閉鎖を余儀なくされて荒廃した。1981年にチュチャ・リンポチェ (Chu kya rin po che) によって再建。現在は大本堂、弥勒殿、アルー大師堂などが並ぶまでに復興している。

黄南藏族自治州

○ホル寺 (Hor dgon theg mchog bkra shis gling、和日寺)

黄南藏族自治州沢庫県の和日 (ホル Hor) にあるニンマ派の僧院で、テルトゥン・チュエガル・ゴンパ (gTer ston chos sgar dgon pa) とも呼ばれる。元来は天幕を寺房としていたが、1831年、テルトゥン1世デチェンドゥンドウル (bDe chen bdud 'dul) がこの地に初めて建物を建設した。ホル寺を有名にしているのは、毎年旧暦の1月13日、14日に行なわれるチベット劇「ソンツェンガムポ」と背後の丘の上にある石経牆である。石経牆は、カンジュル、テンジュルの経文、仏像、凶案、説話図などを刻んだ石板を牆状に積み重ねたもので、1930年代からおよそ20年をかけて造営された。その規模は、高さ3メートル、長さ200メートルにも及ぶもので、「世界石書奇観」と讃えられたが、文化大革命中にホル寺が破壊された時にこれもまた破壊された。現在のものはその後の再建であり、積み上げられた石板にも古いものと新しいものがあるようである。

○ロンウォ寺 (Rong bo dgon bde chen chos 'khor gling、隆務寺)

黄南藏族自治州同仁県は、チベット語ではレプゴン (Reb gong)、またはレゴン (Re skong) という。レプゴンは青海におけるチベット文化の一大中心地である。この県の中心都市隆務 (ロンウォ Rong bo) 鎮の西山の下に伽藍を構えるのが、ゲルク派の大僧院ロンウォ寺である。この僧院の規模は青海南部のチベット仏教僧院の中では最大であり、青海省全体を見渡してもクンブム寺に次ぐものといえる。僧侶の数も、最盛期の数とされる2300人には及ばないものの、調査時現在で約500人と聞いた。

ロンウォ寺の起源は元代の1301年、この地にサキヤ派の小寺が建立されたことに求められる。だが僧院としての本格的出発は、1342年に、ツォンカパの根本師として名を残すサムテンリンチェン (bSam gtan rin chen) がこれを拡張して僧院としての設備を整えたことにある。ロンウォの寺名も彼が付けたとされる。明の万暦年間 [1573-1620] になると、青海でゲルク派の影響が強まり、この寺もサキヤ派からゲルク派に改宗した。1630年、カデンギャムツォ (sKal ldan rgya mtsho [1607-1677]) が因明学院を設置した。この人物を初代とするのが歴代のロンウォ寺主を務めるシャルツァン (Shar tshang) 活仏の系譜である。彼の転生者たちも密宗学院、時輪学院などを次々に創設し、ゲルク派の学問寺としての体裁を整えていった。だが文化大革命期にはこの寺も大きな被害を受けた。その後1980年に開放され、以来復興の努力が積み重ねられて今日に至っている。

伽藍は大集会堂、文殊堂、天女寺 (lHa mo dgon)、ドルマ堂、弥勒堂、上記の三大学院などが軒を連ね、多くの僧舎が並んでいる。また以下に取り上げる同じレプゴンの諸寺、すなわちセンゲション上下寺、ニェンド寺、ゴムル寺はロンウォ寺の末寺としてその支配下にある。

○センゲション上寺 (Seng ge gshong ya mgo dgon pa dPal ldan chos 'byor gling、吾屯上寺)

隆務鎮の東7キロメートルのセンゲション(吾屯)は、金工師や絵師が多く住む芸術村として知られる。この村は上村と下村とに分かれており、それぞれに上寺と下寺とがある。いずれも小さな村のゴンパとしては相当に立派なものである。特にこの上寺はレプゴン芸術発祥の地とされ、著名な画師を多数輩出しており、「レプゴン芸術学校」と讃えられている。

上寺は1385年に創建された「投毛寺」を前身とし、この寺の4世寺主がロンウォ寺のカデンギャムツォの弟子となったことからロンウォ寺の末寺となり、ゲルク派に属するようになったとされる。この寺ではこの時、すなわち1645年をもってこの寺の創建年としている。現在の伽藍は、1946年に一度焼失した後の再建で、大集会堂、ツォンカパ殿、釈迦殿(Jo khang chen mo)、弥勒仏殿が並んでいる。このうち弥勒仏殿は1981年以降に建立されたもので、高さ約14メートルの弥勒大仏を中心に華麗な内部装飾がなされている。特に「レプゴン芸術学校」の卒業生とも言うべき画師たちが腕を競ったパネル式のタンカがみごとである[図5]。

○センゲション下寺 (Seng ge gshong ma mgo dgon pa dGe ldan phun tshogs chos gling、吾屯下寺)

1648年に創建されたゲルク派の僧院。寺伝によれば、この場所には古代チベットの王レルパチェン(ティツクデツェン[815-841在位])の治世まで遡る一小寺があった。これをロンウォ寺のカデンギャムツォが拡張し、さらにその弟子が他寺と合併させて今の下寺を創建した。これが1648年の出来事である。現在の下寺は大集会堂、弥勒殿、観音殿などを有し、門前には善逝八大仏塔(bde gshegs mchod rten brgyad)を始めとする塔が立ち並んでいる。上寺と並んでこの寺の僧も絵画、彫塑に長じ、多くの画師が出ている。

以上センゲションの両寺は、古い建物こそ残っていないものの、各堂内は高度な技法を駆使した絵画、彫刻、装飾工芸品などによって満たされており、芸術村の中心としての面目を保っている。

○ニェンド寺 (gNyan thog sgar bKra shis dar rgyas gling、年都呼寺)

隆務鎮に隣接するニェンド村にあるゲルク派の寺院。ロンウォ寺活仏シャルツァン3世[1740-1794]の時代に同寺の所属となった。大集会堂、弥勒殿、サジン堂(Sa 'dzin lha khang)などがあり、弥勒殿とサジン堂には文化大革命以前の壁画が残されている。

○ゴムル寺 (sGo dmar sgar dga' ldan phun tshogs gling、郭麻日寺)

隆務鎮から5キロメートルほど離れたゴムル村にあるゲルク派の僧院。明の万暦年間に創建された。大集会堂、弥勒殿、護法殿を中心に僧坊が立ち並んでいる。寺内にはもう一つの小さな弥勒殿がある。これらの諸堂には文化大革命以前の古い壁画が残されている。これらについての詳しい紹介と分析については別稿を期したい。また門外には高さ約38メートルの仏塔、時

輪曼荼羅堂などが新たに建立されている。

西寧とその周辺

○大仏寺 (Thub bstan kun khyab gling)

西寧市内にあるチベット仏教寺院の一つで、西大街の青海省人民政府の西側にある。この寺の創建は、9世紀前半に起きた古代チベット王国の崩壊に伴う中央チベットにおける仏教の衰退とその復興というチベット史上の大事件にまつわる一つの著名な伝承との関連において説明される。すなわち、伝えられるところによれば、古代チベット王国最後の王ダルマ・ウイドゥムテン (ランダルマ [809–842]) によって断行された「破仏」⁴の難を逃れるために、「三賢哲 (学者)」（ケーパミスム mKhas pa mi gsum）と呼ばれる三人の僧侶、すなわちヨ・ゲジュン (gYo dGe 'byung)、ツァン・ラプセル (gTsang Rab gsal)、マル・シャーキャムネ (dMar Shākya mu ne) の三人は、律やアビダルマの文献を携えて中央チベットから、初めはガリ (西チベット) に落ち延びた。だがそこでは安住の地を得られず、ホル・ユル (Hor yul、ウィグル) を経て、このドメー (mDo smad、アムド) の地に辿り着き、教えを伝えた。彼らが具足戒を授けた者の中にラチェン・ゴンパラプセル (Bla chen dgongs pa rab gsal [840頃–980頃⁵]) も含まれていたという。ラチェンは、10世紀後半に中央チベットから、この河湟の地 (rMa Tsong gi yul)⁶ に正統な戒律が残っていると聞いてこの地にやって来たルメー (Klu mes) を始めとする「ウー・ツァンの十人の出家」に「低地律 (メンドゥル sMad 'dul)」を伝えて、チベット仏教の後伝期 (チタル phyi dar) 開始のきっかけを作る人物である。「三賢哲」は没する前に、現在の大仏寺のある場所が地相的に優れていることから、そこを墓所とするように遺言した。この遺言に従ってここに一堂が建立されたのは990年のことと伝えられる。

以上のような創建にまつわる伝承によって、かつてこの寺はそれに相応しい権威を保持していたらしく、明代の1390年には三層吹き抜けの楼閣が建立され、1394年には朝廷より「寧番」の勅額が下賜されている。だが清代に入ってこの寺は衰えた。民国時代の1922年には同寺の活仏ラモシャプドゥンカルポ (La mo zhabs drung dkar po) 7世ゲンドゥン・テンジンノルブ (dGe 'dun bstan 'dzin nor bu) によって伽藍が復興されたが、1958年に殿内の仏像が壊され、文化大革命中の1967年には建物自体が破壊された。その後、再び復興が試みられ、2000年には新しい本堂が落成している。その内部には「三賢哲」の塑像を中心として十六羅漢二侍者の像などが祀られている。

4 [山口 2004 : 49] によれば、「ランダルマの破仏」の伝承は事実を伝えるものかどうか疑わしい。

5 [羽田野 1986 : 231]。『青冊史』(Deb ther sngon po) は、彼の年代を892年生れの975年没としている [Roerich 1976 : 63–67]。もしもラチェンの年代がこのようであるとすれば、彼が「三賢哲」から直接具足戒を受けた可能性は薄くなる。

6 黄河上流のマ・チュ (rMa chu、瑪曲) とその支流であるツォン・チュ (Tsong chu、湟水) の間の土地の意味。

大仏寺の他に西寧市内には、大仏寺の他に、弘覚寺、金塔寺、蔵経寺という三つのチベット仏教寺院がある⁷。

○マルツァンタク寺 (dMar gtsang brag dgon pa、白馬寺)

西寧市から湟水(ツォン・チュ)に沿った高速道路を東の蘭州方面に進み、西寧飛行場を過ぎてしばらく行くと、湟水北岸の赤茶けた岩山にへばりついたような小さな堂宇が見えてくる[図6]。そこは平安県を中心とする平安鎮の対岸に当たるが、湟水の北に位置するため行政区画は互助土族自治県に入る。ここは上述の「三賢哲」が住んだ場所とされている。仏教が根付く以前、ここは赤崖大神(タクマルラチェン Brag dmar lha chen)と呼ばれていたという。おそらくは産土神の坐処として崇められていたものと思われる。

その土地のムジセル(Mu ji gsal)という名の牧童が「三賢哲」に帰依し、具足戒を受けた。彼こそラチェン・ゴンパラプセルその人であるという。この寺の開山は、化隆回族自治県のタンティクシェルギ・ヤンゴン(Dan tig shel gyi yang dgon、丹斗寺)と共にラチェンに帰されている。寺伝によれば「ウー・ツァンの10人」がラチェンから具足戒を受けたのはまさにここということになっているが、タンティクシェルギ・ヤンゴンにも同様の伝承があり、チベットの史書の記述はむしろ後者の方を示唆する⁸。いずれにしても、マルツァンタクがチベット仏教史の一大転換点に関わりを持つ場所であることは認めてもよいであろう。ただし、伝承される「三賢哲」→ラチェン→「ウー・ツァンの10人」という「低地律」の三代の相承のみで、9世紀前半から10世紀後半までのおよそ150年間に埋められるとは思えない。

さて、この寺の名前は上掲のようにチベット語でマルツァンタクという。タクは崖の意。マルツァンは「三賢哲」の出身に因むもので、これもラチェンの命名とされる。その漢語名である白馬寺の由来については諸説ある。その一つで、後述の石碑に記された説は、ダライ・ラマ3世ソナムギャムツォ[1543-1588]がここを訪れた時、乗っていた白馬が死んだので、その馬の塑像を作って寺に安置したことに由来するというものである。

現在のマルツァンタクの伽藍は、崖の中腹に建てられた小さな堂宇があるに過ぎない。堂は上下二つあり、下の堂には十一面観音、「三賢哲」、ランダルマの暗殺者とされるラルン・ペルギドルジェ(lHa lung dpal gyi rdo rje)、そしておそらくは「三賢哲」がラチェンに具足戒を授けるに当たって人員不足を補うために選ばれた漢族の二人の比丘をかたどったと思われる二つの像が祀られている。上の堂にはラチェン・ゴンパラプセルの像が祀られている。これらの堂へ至る参道の入口には、屋根が架けられた上半身だけの石の大仏があり、この寺の縁起を記した石碑が立っている。この石碑は2001年4月30日の日付を持つ新しいもので、表裏の両面にそれぞれチベット語と中国語による碑文が刻まれている。

7 このうちの金塔寺については[成田山新勝寺 2003: 86-89]に簡単な報告がある。

8 Cf. [羽田野 1986: 216]

○ドツァン大持金剛堂 (Gro tshang rDo rje 'chang chen po'i lha khang) / 瞿曇 ('Go'u tam) 寺

楽都県瞿曇鎮にあるこの寺は、明代の建築物を保存する青海でも稀な僧院である。その創建は明の洪武22年 [1392]、三羅喇嘛 [? -1414] によってなされた。翌年、朱元璋 [1328-1398] より「瞿曇寺」の名を下賜されている。元来はカギユ派に属していたが、明末にゲルク派に改宗した。文革期にも保護されて、破壊を免れることができた。

伽藍自体は中国寺院の形式を取っており、山門、金剛殿、瞿曇寺殿、宝光殿、隆国殿が一直線に並び、金剛殿以下の諸殿を回廊が囲み、両側に護法殿と三世殿が配されている。その間に碑亭、チベット式の仏塔などがある。中国絵画とチベット絵画が混在し、隆国殿、三世殿等にはチベット様式の尊像図壁画があって資料的価値が高い。

2. 玉樹県ラッコ谷の遺物について

以下の報告は、玉樹県の中心結古鎮（玉樹）から南に約30キロメートル離れたラッコ (Legs [pa] khog)、またはレプコ (Leb khog) の谷（勒巴溝）の石刻に関するものである。この谷は金沙江に西から流れ込む溪流によって形成されたもので、これを遡って峠を西に越えるとビド ('Bis mdo) の大日如来堂も遠くない位置にある。実際、結古鎮→ラッコ谷→峠→ビドの大日如来堂→結古鎮は周回巡礼路を形成しており、夏場にはこのコース沿いの草地を選んでテントが張られ、近郷近在の人々のリンカ（園遊）の場ともなる。

この谷に見られる遺物は、古代チベット王国時代まで遡り得る貴重なものである。私たちが調査しえたのは次の4件で、いずれも冒頭のチベット語はその場所の名である⁹。

- ① ランダ (Legs mda') の石刻
- ② オラムサムカ (O lam zam kha) の石刻
- ③ チャガ (Cha 'gag) の石刻
- ④ ズハンコ (Dzi shing khog) の仏塔

このうち④については服部等作教授の概説を参照していただくこととし、以下には①から③について報告したい。

① ランダの石刻

ラッコ谷の入口には新しく建てられた碑亭があり、石碑にはこの谷の遺物の概要が示されている。その碑文によれば、この谷はかつて文成公主が滞在し、さらには金城公主¹⁰も訪れた場所であるという。ランダの石刻はその近くの岩壁にある。

中心となるのは弥勒仏と見られる仏の立像である [図7・カラー口絵]。だがより注目されるのは、この仏の向かって左に位置する男女の供養者の像である [図8・カラー口絵]。前に

9 この谷の遺物は、この4件に止まるものではなさそうである。Cf. [Heller 1997]

10 710年にティデツクツェン [704-754在位] に嫁した唐朝の公主。

いる男性は、特徴的なターバン状の帽子を被り、仏に対して恭しく鉄鉢らしきものを捧げている。後ろの女性は髻を結び、袖の長い服を着ている。手は、残念ながら岩の破損のため指先と掌の下部を除いて失われているが、おそらくは合掌して満開の蓮華の茎を捧げ持っている。男性の下には僧形の人物が柄の付いた香炉と思われる容器を差し上げており、そこから薫煙と思しきものが立ち上っている。

この二人はソンツェンガムポと文成公主を表したものと伝えられている。確かに男性像の顕著な特徴であるターバン状の帽子は、ポタラ宮の法王禪定堂のソンツェンガムポ、グンソングンツェン、トンミ・サンポータ、ガル・トンツェンの諸像と共通するもので、古代チベット王国時代の貴人の服装の特徴を示すものと考えられる。また彼らが礼拝する仏が弥勒と考えられることは、文成公主が入蔵（チベット入国）の際にデンマタク（IDan ma brag）という地に滞在し、7肘の弥勒像と『普賢行願讃』を刻ませたという伝承と符合するものである。

この石刻の年代を確定することは困難であるが、後述のように、ここに近い③チャガの石刻の想定年代が814年であることから、この石刻も少なくとも9世紀初頭に遡るものと考えて大過ないであろう。

この岩壁には他に結跏趺坐で説法印を結ぶ仏、同じく結跏趺坐で合掌する菩薩、象、虎、馬などの動物も刻まれている。

② オラムサムカの石刻

右岸の岩壁にチベットの古字 (brda mying) による経文と画像が刻まれている。この石刻は鉄柵で保護されているため、近付いて十分に観察することはできないが、経文はチベット語訳の『無量寿宗要経』と『般若心経』を確認できる。図9は『般若心経』の一部である。そのテキストは〔高 2001 : 171-174〕に復刻されているので、参考までに写真に写っている部分のテキストを引用する(行頭の数字は筆者が付した仮の番号。×は判読不能箇所。〔 〕内は筆者による補足)。

- 1 so| | de bas na shes rab kyi pha rol du phyin pa'i sngags| rig pa chen po'i sngags| bla na myed pa'i sngags| myi mnyam dang mnyam pa'i sngags×××××
- 2 pa' sngags su shes par bya ste| bden te mnor pas shes rab kyi pha rol du phyin××'gad te par××
- 3 par sang 'gad [te bo] de swa ha| sha ri'i bu dang byang chub sems dpa' sems dpa'××××shes rab kyi pha rol du phyin pa'×××
- 4 bslab par bya'o| | de nas bcom ldan 'das ting nge 'dzin d[e] las bzhengs te byang chub××××
- 5 dbang po la legs so zhes bya ba byin nas| legs so legs so| rigs kyi bu| de×bzhin te×××khyod kyi××××
- 6 bsnyad pa de bzhin du| shes rab kyi pha rol du phin pa za××d par bya ste| de bzhin××××

7 bcom ldan 'das dgyes shing de skad ces bka' btsal te| tshe dang ldan pa'i sha ri'i bu da[ng]| bya××
××

③ チャガの石刻

これは、胎蔵大日如来 [図10・カラー口絵] とその左右に控える脇士の2菩薩 [図11・カラー口絵、図12・カラー口絵] の三尊像であり、さらに向かって左の岩壁には供物を捧げて飛来する天人 [図13] が刻まれている¹¹。大日如来は宝冠を被り、法界定印を結び、蓮華座の上に結跏趺坐しており、蓮華座の下には二頭の獅子がいる。その下に次のような銘文が古字で3行にわたって刻まれている。

sangs rgyas mam par snang mdzad dang
phyag na rdo rje dang a rya ba lo la phyag 'tshalo
rta'i lo la bgyis|

「大日仏と金剛手 (Phyag na rdo rje) と聖観音 (Arya Avalo) に敬礼。午年に作り」

この午年を西暦何年に同定するかについては研究者の間にくらかの意見の相違が存するが、[Richardson 1997:366f] に従えば814年、チベット王ティデソンツェン (Khri lde srong btsan) の治世である。

この王の時代の胎蔵大日如来像といって即座に想起されるのは、ラッコから8キロメートルほどしか離れていないビド ('Bis mdo) の大日如来堂にある胎蔵大日如来と八大菩薩の摩崖仏である。これは中央に大日如来を置き、その左右に八大菩薩を配したもので、大日如来の右側上段に弥勒 (rGyal ba Byams pa) と虚空蔵 (Nam snying)、下段に地蔵 (Sa'i snying po)、左側上段に普賢 (Kun bzang) と金剛手 (Phyag rdo)、下段に文殊 ('Jam dpal、[図14]) と除蓋障 (sGrib pa mam stsol) が並んでいる。

大日如来堂の前室内の岩壁にはインスクリプション [図15・カラー口絵] が刻されており、これらの石仏の造立縁起を伝えている¹²。その内容は、ツェンポ (チベット王)・ティデソン

11 [Baumer & Weber 2005:53] は、この像には触れず、大日如来と2菩薩の他に、この石刻の施主 (the patron of the rock carving) の像もあるとするが、確認できなかった。

12 そのテキストは次のようである (行頭に番号を振った。tshegは原文にはまったくない)。

- 1 (日月点) | khy'i lo la sku gzugs 'bur du brkos pa dang
- 2 dar ma kun bris pa'i smon lam la sogs pa btsan po khri lde srang (sic) btsan gyi
- 3 sku ring la rje blon yon bdag dang sems can thams cad kyi don kyi phyr dge
- 4 slong lo chen ye shes dbyangs kyis bgyiste| bzo bo dge slong rin snang mdzad dang| rgyal
- 5 bzang dang dpal ldan dang lag dpon thams cad dge legs su byed pa gtsug nas
- 6 gla la mi stobs ldan rnamste| brag la sku gzugs dang dar ma 'di mams bris pa dang

ツェンの治世の戌の年 (khyi'i lo) に、大翻訳官 (lo chen) である比丘イエシェーヤン (Ye shes dbyangs)¹³が、王、大臣、施主と一切衆生の利益のために発願し、工人比丘リンチェンナンゼーとギェルサンとペンデンを始めとする工匠たちを動員して造像に当らせたというもので、これらをあらゆる衆生が見て、触れて、礼拝し、聞いて、念ずる福德と智慧とによって、ツェン父子と一切衆生が無上菩提を成ずることが祈念されている。

ティデソンツェエンの年代は、777-815年であり、797年に仮登位し、803年に正式に即位し、815年に没するまで王位にあった。その間に戌の年は806年の一度しかないので、碑文の戌年はこの年に当てるのが妥当と考えられる。

このような胎蔵大日如来と八大菩薩の組み合わせは、8-9世紀にアジア各地に流布した形式で、それが8世紀後半から9世紀初頭にかけてチベットにも伝播したことが指摘されている¹⁴。ビドの摩崖仏は、明らかにカムの地におけるそのような造像活動の所産であり、チャガの大日如来三尊像もそれとの関連においてその位置付けが求められなければならないだろう。

付言すれば、大日如来堂の下手の岩壁にはチベット語訳の『普賢行願讃』¹⁵が古字で刻まれており、仏像も線刻されている。経文が『普賢行願讃』であることは、上述の文成公主入蔵伝承を想起させる。公主が入蔵の途中で滞在したというデンマタクについては、カムのチャムドゥンに比定する意見があるが、ビドからラッコにかけての一带もまたその候補地の一つとして改めて考慮されるべき場所とすることができる。

参考文献

Gallery IS編『チベットの曼荼羅とタンカ』1991年。

D・スネルグローヴ、H・リチャードソン著、奥山直司訳『チベット文化史』（新装版）春秋社、2003年。

田中公明「胎蔵大日八大菩薩曼荼羅の成立と展開」『密教図像』第20号、2001年。

7 dkon mchog gsum gyi rten gyi mam pa sems can gang dag gis mthong

8 ba dang reg pa dang phyag 'tshal ba dang thos pa dang dran pa'i bsod nams

9 dang ye shes kyis btsan po yab sras dang sems can thams cad bla

10 na med pa'i byang chub du grub par smon to | |

〔高 2001：162-163〕にも全文が掲載されているが、2行目のsrangはsrongに訂され、4行目のrinの後にchenが挿入されている。また6行目のglaはblaに、10行目のgrubはsgrubに変えられている。〔Karmay 1997：482〕もまた6行目のglaをblaと読み、bla laを「plus」の意味に理解するが、普通の用法ではないと断っている。ここは原文通り、gla（報酬）と解すべきであろう。

13 この人物については〔Heller 1997：394-396〕を参照せよ。

14 〔田中 2001：11-12〕

15 〔高 2001：163-171〕にそのテキストが掲載されている。

成田山新勝寺『シルクロードとチベット仏教寺院—アムド地方のチベット仏教寺院—』成田山新勝寺・成田山仏教研究所、2003年。

羽田野伯猷「カムの仏教とそのカーダム派並びに衛蔵の仏教に与えた影響について」『羽田野伯猷チベット・インド学集成 第1巻 チベット篇I』法蔵館、1986年。

高瑞編著『吐蕃古蔵文文献詮釈』甘肅民族出版社、2001年。

蒲文成主編『甘青蔵伝仏教寺院』青海人民出版社、1989年。

謝佐、格桑本、何玲編『青海的寺院』青海省文物管理处、1987年。

謝佐『瞿曇寺』第3版、青海人民出版社、1998年。

張君奇『青海庫建築論談』青海人民出版社、2002年。

dGe 'dun Legs tshogs, *Ron bo dpal gyi dgon chen bde chen chos 'khor gling gi lo rgyud mdo tsam brjod pa bden gnam rna ba'i bcud len*, Ron bo dgon pa (not dated).

Baumer, Christoph & Therese Weber, *Eastern Tibet: Bridging Tibet and China*, Bangkok: Orchid Press, 2005.

Heller, Amy, “Buddhist Images and Rock Inscriptions from Eastern Tibet, VIII to Xth Century, part IV,” in *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, Vol.I Tibetan Studies, Wien: Austrian Academy of Science, 1997.

Karmay, Samten G., “Inscriptions Dating from the Reign of *btsan po* Khri lDe srong-btsan,” in *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, Vol.I Tibetan Studies, Wien: Austrian Academy of Science, 1997.

Richardson, Hugh E., “Tibetan Religious Art of the Eighth/Ninth Centuries from Kham and Amdo,” in Karmay, Samten G. (ed.), *Les habitants du Toit du monde*, 1997.

Roerich, George N., *The Blue Annals*, 2nd edition, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.



図1 ジェグ寺全景



図2 「カルマ赤帽ラマ」(池田コレクション)



図3 ラプジャ寺の本堂



図4 猿の面をした産土神

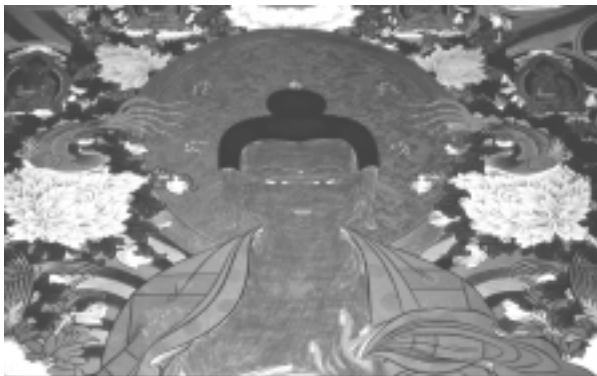


図5 センゲション上寺弥勒仏殿内のタンカの一例



図6 マルツァンタク寺



図7 ランダの摩崖仏
弥勒仏と思われる



図8 ランダの供養者図
ソントェンガムボと文成公主と思われる

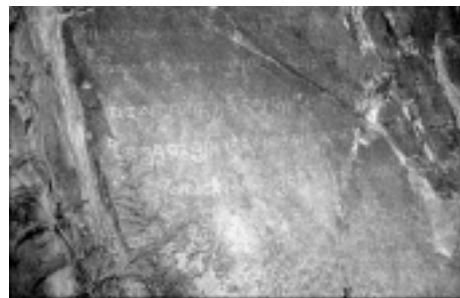


図9 オラムサムカの刻文『般若心経』



図10 チャガの胎蔵大日如来



図11 右の脇士 金剛手と思われる



図12 左の脇士 観音と思われる

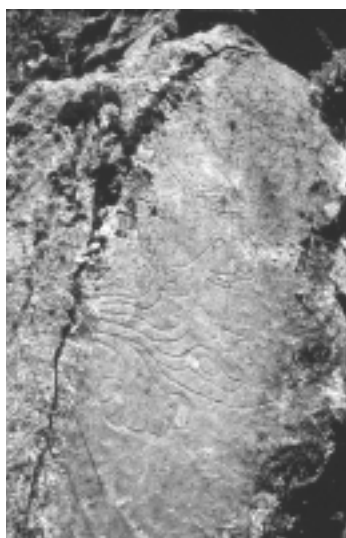


図13 供養天



図14 ビド大日如来堂の文殊像



図15 ビド大日如来堂の銘文

チベット系絵画の薬師十二神将像

中野 照男 東京文化財研究所美術部

1. 薬師如来曼荼羅

チベットでは、薬師如来の信仰が盛んに行われ、薬師如来が独尊として造形されたのみならず、薬師経法と呼ばれる修法が行われ、その本尊として薬師如来曼荼羅が造られ、またそれを礼拝用のタンカに仕立てたものも多く制作された。チベットの薬師経法は、中国の各地に伝わり、漢訳の經典の中に、清の工布查布訳の『修薬師儀軌布壇法』など、数種のチベット系の薬師経法を重訳したものが収められている。

チベット系の薬師如来曼荼羅は、チベット周辺のみならず、中央アジアのカラ・ホトからも見出されている。薬師如来曼荼羅は52尊で構成されるものと51尊で構成されるものの2種がある。52尊の場合は、薬師経の梵篋のまわりに、釈迦如来と七仏薬師、十六菩薩、十二天、十二神将、四天王が配され、51尊の場合には七仏薬師、釈迦如来、般若仏母、十六菩薩、十二神将、十方天、四天王が配されることが多いが、構成する諸尊に若干の出入りが見られることもある。

今日、欧米や日本に所在するチベット系絵画の薬師如来曼荼羅の主な作例としては、以下のものが知られている。

(1) 薬師如来曼荼羅 [写真1]

チベット、紙本木版、32.2×31.7cm、東北
大学文学部蔵・仙台市

Bhaisajyaguru Mandala

Tibet, Woodcut Print on Paper, 32.2×31.7cm

Faculty of Arts and Letters, Tohoku University

引用資料：

『河口慧海請来チベット資料図録』(河2-
131-I、II)、1986

Tibetan Materials in the Collection of
Kawaguchi Ekai, 1986

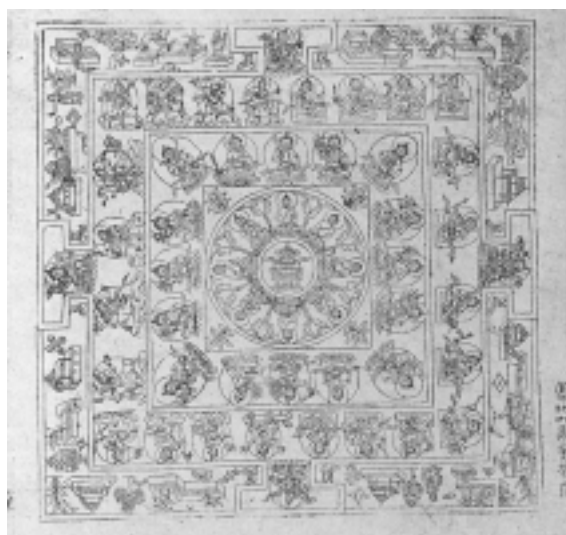


写真1 薬師如来曼荼羅

(2) 薬師如来 [写真2、2-部分]

中央アジア カラホト、1227年以前、綿布著色、110×82cm、

エルミタージュ美術館蔵・サンクトペテルブルグ、

Bhaisajyaguru



写真2 薬師如来



写真2 - 薬師如来部分

Khara Khoto, Central Asia, Tangka, gouache on cotton, before 1227, 110×82cm

The State Hermitage, St. Petersburg, X-2332

引用資料：

Lost Empire of Silk Road, Buddhist Art from Khara Khoto (X-XIIIth Century), Milan, 1993

『絲路上消失的王国 西夏黑水城的佛教藝術』1996

Wisdom and Compassion, The Sacred Art of Tibet, Asian Art Museum of San Francisco and Tibet House, New York, 1991

『天空の秘宝 チベット密教美術展』1997

(3) 薬師如来 [写真3]

中央アジア カラホト、12世紀末～13世紀初、綿布著色、121×82cm、

エルミタージュ美術館蔵・サンクトペテルブルグ、

Bhaisajyaguru

Khara Khoto, Central Asia, Tangka, gouache on cotton, the end of 12th century - the beginning of 13th century, 121×82cm

The State Hermitage, St. Petersburg, X-2335

引用資料：

Lost Empire of Silk Road, Buddhist Art from Khara Khoto (X-XIIIth Century), Milan, 1993



写真3 薬師如来



写真4 薬師如来

『絲路上消失的王国 西夏黒水城的佛教藝術』1996

『エルミタージュ美術館特別名品展 一神と人間一』1996

(4) 薬師如来 [写真4]

チベット中央部、14世紀、綿布著色、100.3×77.5cm、

ツィンマーマン・ファミリー・コレクション蔵

Bhaisajyaguru

Central Regions, Tibet, Tangka, gouache on cotton,

14th century, 110.3×77.5cm

The Zimmerman Family Collection

引用資料：

『天空の秘宝 チベット密教美術展』1997

(5) 薬師如来 [写真5]

西チベット (グゲ)、15世紀、綿布著色、80.6×61.8cm、

ロサンジェルス・カウンティ美術館蔵・ロサンジェルス

The Healing Buddha and His Celestial Assembly

Western Tibet (Guge), 15th century, 80.6×61.8cm

The Nasli and Alice Heeramaneck Collection



写真5 薬師如来



写真6 薬師如来



写真7 七仏薬師と十六菩薩、十二神将

Los Angeles County Museum of Art, M. 77. 19. 13

引用資料：

Pratapaditya Pal, Art of Tibet, Los Angeles County Museum of Art/University of California Press, 1983

(6) 薬師如来 [写真6]

西チベット、15世紀、綿布著色、52.6×44cm、

エドウィン・ビニィ三世コレクション蔵

Bhaisajyaguru and his Devine Realm

Western Tibet, 15th century, 52.6×44cm

Edwin Binney 3rd Collection

引用資料：

Pratapaditya Pal, Tibetan Paintings, Ravi Kumar/Sotheby Publications, 1984

(7) 七仏薬師と十六菩薩、十二神将 [写真7]

チベット、紙本木版、74.0×46.0cm、

東北大学文学部蔵

Bhaisajyaguru, sixteen Bodhisattva and twelve Yakusasenapatis

Tibet, Woodcut Print on Paper, 74.0×46.0cm



写真8 薬師如来



写真9 薬師如来曼荼羅

Faculty of Arts and Letters, Tohoku University

引用資料：

『河口慧海請来チベット資料図録』（河2-098-I、II）、1986

Tibetan Materials in the Collection of Kawaguchi Ekai, 1986

【参考】壁画、彫刻

(8) 薬師如来 [写真8]

タボ・ゴンパ、シェンロン堂

引用資料：

『スピティの秘仏』大本山成田山新勝寺成田山仏教研究所、1987

(9) 薬師如来曼荼羅 [写真9]

チベット又は中国、18世紀中頃、真鍮：鑄造・彫金・金泥・彩色、14～16cm、

エルミタージュ美術館蔵・サンクトペテルブルグ、

Mandala of Bhaisajyaguru

Tibeto-Chinese, Brass:with chasing, cold gold paste and pigments, Mid-18th century, 14 to 16 cm

The State Hermitage, St. Petersburg

引用資料：

Wisdom and Compassion, The Sacred Art of Tibet, San Francisco and New York, 1991

2. 十二神将像

これらの薬師如来曼荼羅には眷属として十二神将像が描かれている。十二神将は、薬師如来を説く経典を読む者、信じる者を護る十二人の夜叉神将、あるいは薬師如来の十二の大願を守護する神と考えられている。その位置づけとしては薬師如来の眷族であるとする説、薬師如来の分身とする説、十二時、十二日、十二月を司って衆生を護る守護神とする説などがある。十二神将の名称は、漢訳経典では、古くは達摩笈多訳『薬師如来本願経』、玄奘訳の『薬師琉璃光如来本願功德経』、義浄訳の『薬師琉璃光七仏本願功德経』、『陀羅尼集経』第二、薬師琉璃光仏大陀羅尼呪などに見られ、漢字表記は異なるものの、基本的には共通している。

十二神将の儀軌、すなわちその形像、身色、持物、獣座、配置する方角等に関する取り決めは、漢訳経典では元の沙囉巴（シャラバ、サラバ）訳『薬師琉璃光王七仏本願功德経念誦儀軌』、清の阿旺扎什補訳の『浄琉璃浄土標』に見られる。『浄琉璃浄土標』は、高野山金剛三昧院にこの経が説く説を図化した白描の図像「二十八部衆并十二神将図」（大正図像七・479頁～）があること、13～14世紀に成立したと考えられる『白寶口抄』卷十三（大正図像六・400頁）にこの経の説が引用されていること等を考慮すれば、そのもともとの成立はかなり早いと考えられる。

日本においては、平安時代後期以降、十二神将の形像、身色、持物、方位、本地、十二支との対応などについて、様々な説が展開されている。

3. チベット系絵画における十二神将像

上記のチベット系の薬師如来曼荼羅や薬師如来像に描かれた十二神将像の形像や身色、持物などは、『薬師琉璃光王七仏本願功德経念誦儀軌』、『浄琉璃浄土標』の説とは一致しない。種々の解説によれば、十二神将を夜叉、鬼神、王子、神話に出てくる医術の仙人、インドの修行者、財宝神ジャンバラなどと解釈している。財宝神と解釈するのは、十二人の夜叉がそれぞれマンガースを抱えている例があるためであろう。

チベット系絵画の十二神将の図像については、まだ十分に研究されているとは言い難い。その表現にさまざまなヴァリエーションがあること、作品によっては損傷などにより、その身色や持物を判別し難いことなどの理由により、各々の神将に名付けをすることができないのである。漢訳経典の中に収められたチベット系の薬師経法をもってしても、十分には解釈し得ない。もっと種々の典拠を探さなければならないだろう。

日本においては、十二神将の場合、実作品の方が儀軌に先行した例がある。「世流布像」があり、それが後世、儀軌的な役割を果たしているのである。チベット系の十二神将の場合も、同じような状況があったかもしれない。これもまた検討すべき課題である。

内陸アジア・東アジア・チベット世界における 文殊信仰の歴史的トポロジー（位相）

－その序章：9世紀後半における比叡山「文殊楼」創建の史的意義－

白須 淨眞

はじめに

本稿は、東アジア・内陸アジア・チベット世界における文殊信仰の歴史的トポロジー（位相）を求めようとする一つの大きな構想の下に、9世紀後半、わが国の比叡山に創建された「文殊楼」の焦点化をまず試みたものである。多様に重層する文殊信仰に確かな史的定点を探り、それを起点として研究の展望を見出したいからである。「序章」と副題に添えるのはこの研究構想の予備作業を意図してのことである。

文殊を主尊（本尊）とする文殊楼（あるいは文殊院・文殊堂）¹は、8世紀後半から東アジア世界やそれを越える広域にも次々と創建されていったが、当初の姿を今日にまで伝えているものは極めて少ない。内陸アジアの敦煌に10世紀中葉造営された文殊堂、すなわち現敦煌千仏洞・莫高窟第61窟²（挿図1）はまさしくその稀有の一例であるが、今ここに焦点化を試みる比叡山の文殊楼は現存でありながらも（挿図2）それには含まれない。幾たびかの再建をへて今日に至っているからである³。がしかし創建時の様相を知ることは不可能ではない。というのもこの比叡山文殊楼に係わっては、精度も高く量的にも過少とはいえない諸記録が千年もの時を越えて伝えられている、それ故である。しかもそれら諸記録によれば創建は莫高窟第61窟をさらに70余年も遡る。各地の大半の文殊楼（あるいは文殊院・文殊堂）が記録資料を失ってしまったなかであって、これもまたまさしく稀有の一例である。比叡山文殊楼は、「現存の敦煌文殊堂」に比肩する「記録の文殊楼」なのである⁴。したがってこの比叡山文殊楼の諸記録は、平安時代（794～1185頃）前期のわが国の文殊楼だけに限らなれない内陸アジア・東アジア・チベット世界共有の文殊楼資料、そうした認識がおのずと求められることとなろう。

内陸アジアの歴史を担当してきた者がこの比叡山文殊楼に関心を持つのは、ひとえに敦煌の文殊堂・第61窟をきっかけとし、さらに敦煌220窟の甬道北壁から1975年に見出された「新様文殊の壁画」⁵（挿図3）への関心が相乗してのことである。いささか不慣れな異領域に苦慮を重

1 文殊の異表記「曼殊」で記される曼殊堂の類も、当然内包する。

2 『中国石窟敦煌莫高窟』五（平凡社、1982年）図版52～79、解説215～220頁。

3 現存のものは、寛永19（1642）年徳川家光の再建。村山修一『比叡山史 闘いと祈りの聖域』（1994年）89頁。

4 しかもこの比叡山文殊楼は、845年から始まる「会昌の法難」のその直前に五台山を巡礼した円仁が創建しようとしたものである。法難以前であることは、後述するように留意を要する。

5 敦煌文物研究所「莫高窟新発見的複壁壁画」『文物』1978年第12期、41～6頁、及び図版壱～参。



挿図1 現敦煌千仏洞・莫高窟第61窟⁶



挿図2
比叡山の文殊楼⁷



挿図3 敦煌莫高窟・新様文殊の壁画⁸

ねることになるが、この「記録の文殊楼」に一步でも近接したいと願う。

1 比叡山文殊楼の創建

「三塔十六谷二別所」と称される天台宗総本山・比叡山延暦寺の広大な山内、その東塔の「根本中堂」正面の丘上に比叡全山の総門のごとく建てられている楼閣がある⁹。文殊楼である。別名を一行三昧堂あるいは常坐三昧院という。天台の重要な修行・四種三昧の一つ「一行三昧（常坐三昧）」が修せらる¹⁰からである。重層入母屋造りのこの現楼閣は、度重なる焼失を経た後、江戸時代初期の寛永19（1642）年に再建されたという¹¹（挿図2参照）。

6 『敦煌石窟10 莫高窟第六一窟』（文化出版局、2002年）170頁。

7 撮影は潮留哲真氏。2007年2月1日。

8 『中国石窟 敦煌莫高窟』五（平凡社、1982年）図版20。

9 比叡山延暦寺への道はいくつかあるが、近江・坂本から東塔に至るのが表参道、京都・赤山から東塔に至るのが裏参道（勅使坂）であり、合流して文殊楼から根本中堂へと向かう。景山春樹『比叡山』（角川選書、1975年）30頁。

この現文殊楼は、階下を通路とし、階上に、臥せた獅（師）¹²子の背に蓮花座を置いて座す文殊菩薩を安置する（挿図4）¹³。

比叡山十六院にあって総門のごとき位置を占めるこの文殊楼の淵源は、最後の遣唐使留学僧として唐土に学んだ第3代天台座主・慈覚大師円仁（794～864）にまでさかのぼる。文殊信仰の聖地・五台山を巡礼し文殊化現の奇瑞にまで遭遇した円仁は、帰朝後、国家の鎮護と黎元（衆生）への利益をこの文殊に求め、わが国にも文殊化現の場を創設しようとした。大切に五台山から持ち帰った清浄の土を中央、東・西・南・北の五方に埋め、その上に文殊楼の建立を試みたのである。この師・円仁の「本願（本懐）」を果たし、比叡山に重楼（二重楼）の文殊楼とその楼内に納める主尊・文殊を中心とする尊像群の造立を最終的に完成させたのは、弟子の承雲であった。円仁示寂後一紀（12年）を経た貞観18（876）年のことである。文殊楼の完成とともに太政官は、清和天皇（在位858～76）の裁可を仰いで直ちに「符」（命令書）を延暦寺に下し、この比叡山文殊楼を誓護国家（鎮護国家）を託す国家の宗教施設と指定したのである¹⁴。そして、元慶3（879）年、近江国の大浦庄を施入してその維持を図るとともに、昼夜、誓護国家のための文殊会を修することを課したのである¹⁵。

なおこの文殊楼は、『平家物語』巻二の座主流に、

大津の打出の浜（逢坂の関から琵琶湖畔に出た所の浜）にもなりしかば、文殊楼の軒端のしろじろとしてみえけるを、二目とも見給はず、袖をかほにおしあてて、涙にむせび給けり¹⁶。

とみえる文殊楼でもある。治承元年（1177）、後白河法皇は、時の比叡山の天台座主・明雲を還俗のうえ伊豆に流配に処した¹⁷が、明雲は大津の打出の浜から文殊楼を仰ぎ見て涙したのであ

10 中国天台宗の祖・智顛（538～597）が『摩訶止観（まかしかん）』のなかで説いた心の安らぎをえる四種三昧（四つ修法）の一つが止観坐禅によって身心を安じ因果道理を観ずる「常坐三昧」である。なお、阿弥陀仏を念じて名号を唱えて行道し安心をえる「常行三昧」、罪を懺悔して止観坐禅して仏心を成ずる「半行半坐三昧」、日常生活のなかで念仏し観法して悟りの境地をえる「非行非坐三昧」が他の三つ。

11 前掲村山著書、同頁。

12 獅子は、仏典では「師子」と記されることが多い。しかし必ずしも統一されているとは限らない。本稿では、資料引用の場合はそれに従って「師」とするが、それ以外は、獅（師）子、獅子とする。

13 なお騎獅文殊像の左右には2軀づつ四天王（？）立像がみえるが、調査は留保中。

14 資一参照。資七として挙げる『伊呂波字類抄』に「文殊楼。安置文〔殊〕生（坐？）像一軀 高四尺八寸。乗化現文殊師子立像四軀 高八尺。或書云貞観二一（「一」は年？）始建立之。脇侍文殊立像四一（軀？）高五尺二寸。（E）侍者化現文殊童子五一（尺？）一一（寸？）立（高？）五〔尺〕二寸。…」とあって、諸尊像の記録の途中を割って紀年「貞観二一（年？）（860年？）」（波線部分）を挿入しているのは興味深い。この諸尊像も一挙に出来たものでなく順次完成されていったことの反映かもしれない。しかし本稿は、文殊楼尊像群が完成し太政官符（資一・二）が下された貞観十八年（876）で統一して記述。

15 『類従三代格』巻2 修法灌頂事所収の「元慶灌五年三月十一日太政官符・応置延暦寺文殊楼四僧事」『新訂増補国史大系 類従三代格前篇』72～3頁。関連論考として、荒木計子『奮然将来“五台山文殊”と「延暦寺文殊楼」及び「文殊会」』『学苑』（昭和女子大学近代文化研究所）674、1996年、72～3頁。

16 『平家物語』（新日本古典文学大系44、1993年）68頁。

る。12世紀、文殊楼は比叡山の一つの象徴的存在であったのであろう。また室町時代（1338頃～1573頃）初期の写本の残る『伊呂波字類抄』（「いろは」順に事項を配列した類書。次節2参照）にも、文殊楼を比叡山延暦寺と冠しない独立の単独項目で収録する。文殊楼と言えば比叡山のそれとなおも認知可能であったのであろうか。

2 比叡山文殊楼の創建に係わる諸資料と創建の経緯

比叡山文殊堂については、

資一『類聚三代格』巻二の貞観十八年（876）の条¹⁸

資二『三代実録』巻二九の貞観十八年（876）の条¹⁹

などの公的な記録に加えて、

資三『叡岳要記』（推定成立年代は鎌倉中期。『群書類従』本の奥書は文永4年・1267年²⁰）

資四『山門堂舎（山門堂舎記）』（成立年代は不明。『群書類従』本の奥書は応永24年・1417年²¹）

資五『三塔諸寺縁起』（『大日本仏教全書』本の奥書は建武4年・1337年本を、慶長2年・1597年に書写したとする²²）

などの比叡山延暦寺に係わる総合的記録、さらには

資六『阿婆縛抄』（鎌倉期、極楽房承澄が1275年に完成）

という台密の教学と作法を集大成した鎌倉時代の仏書にも、あるいは

資七『伊呂波字類抄』（本稿に使用したのは室町初期の十卷本）²³

という先に触れた辞書などにも記載がある。これらが主要なものとしてよいであろう。

さてこれらの内容は相互に重複する個所が少なくないが、それら重複内容の相互には比較的齟齬が少ない。記録の総体的正確さを物語るのであろう。もちろん詳細に対校すれば相違も皆無ではなく、また重複のない固有の記述も含まれている。

資一から資七を概観すれば、その内容が最も豊富で信頼度も高いのは資一と資二の二つの公的記録であり、概要を把握するにはこれらによるのがよい。またこれら二つのうち資一は、弘仁・貞観・延喜三代の格をそのものに近い形で諸内容によって分類した『類聚三代格』に含ま

17 明雲（1115～1184）は、仁安2（1167）年に天台座主に就任。平清盛出家時の戒師。1177（治承元）年、延暦寺の末寺・白山と加賀の国司が争った際、後白河法皇によって解任され配流されたが、その途上衆徒によって奪回されて叡山に帰還。後、治承3（1179）年に座主に復位。

18 『新訂増補国史大系 類従三代格前篇』（吉川弘文館）71～2頁。

19 『日本三代実録後編』（吉川弘文館）377～78頁。

20 関係箇所は、『新校群書類従』巻第439上、釈家部15所収。199頁。

21 関係箇所は、『新校群書類従』巻第438、釈家部14所収。161頁。

22 関係箇所は、『大日本仏教全書』第120冊、寺誌叢書第4所収。183頁。

23 使用した『伊呂波字類抄』は、大東急記念文庫蔵の原裝影印版。解説は川瀬一馬。『伊呂波字類抄』（古辞書叢刊第9・10回配本）10。

れ、資二は、藤原時平・大蔵善行ら撰修者の手によって清和天皇在任期（858～76）の諸事項を編年形式で整理編纂した記録『三代実録』に含まれる。ということは編者の手があまり加えられていない原記録に近いものは資一となろう。そこで資一を取り上げてまず移録のうえ読み下し、これを諸資料整理の基準としたい。なお移録に当っては、異体字を通用体に改め、行数（01～16）を付し、さらに行論の便を図って(A)～(F)の記号も加えることとする。

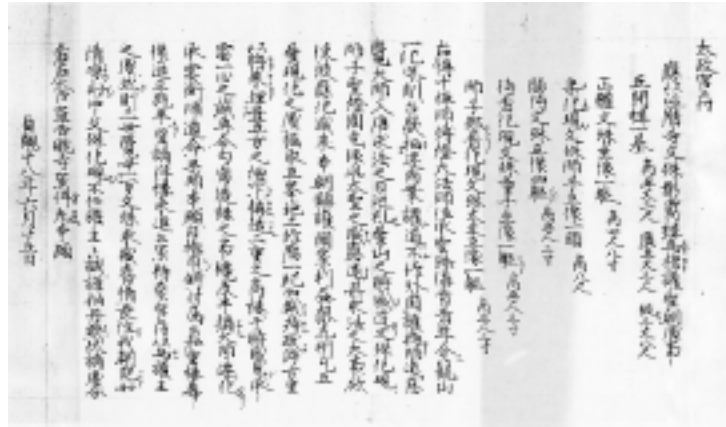
資一『類聚三代格』巻二の貞観十八年の条（挿図5）

- 01 太政官符
- 02 応_下以_三延曆寺文殊影嚮楼_一為_中誓_三護聖朝_一処_上事
- 03 (A) 五間楼一基 高五丈三尺 広五丈三尺 縦三丈八尺
- 04 (B) 正体文殊坐像一軀 高四尺八寸
- 05 (C) 化現文殊乘師子立像一軀 高八尺
- 06 (D) 脇侍文殊立像四軀 高_各五尺三寸
- 07 (E) 侍者化現文殊童子立像一軀 高五尺三寸
- 08 (F) 師子御者化現文殊丈夫立像一軀 高五尺三寸
- 09 右得_三内供奉_一十禅師伝灯大法師位承雲牒_一称。昔者年分籠_レ山。一紀守_レ制。台嶽栖_レ迹。両業護_レ道。不_レ経_三外国_一。
- 10 護_三持師迹_一。慈覚大師入唐求法之日。巡_三礼台山_一之時。感_三逢文殊化現師子聖灯円光_一。縁_三此大聖之感応_一。遂_三其
- 11 求法之大事_一。欲_下使彼_三大聖之_一応化_一。感_三来本朝_一。鎮_三護国家_一。利_中益黎元_上。祈_三乞五台現化之处_一。堀_三取五峯_一清浄
- 12 之土_一。経曆一紀而載持。跋_三涉万里_一以将来。埋置五方之壇下。構_三造二重之高楼_一。于_レ時感_三見承雲一心之誠_一。
- 13 専令_レ勾_三当造楼之事_一。纔及_三半構_一。大師遷化。承雲銜_三師遺命_一。果_三師本願_一。自抛_三巾鉢_一付_三属公私。重楼尊像造立
- 14 既畢。望請。件楼永進_三公家_一。特蒙官符。以為護王之処。然即三世覚母。一万文殊。永感_三睿情_一。長住_三我朝_一。宛_三如_一
- 15 清涼山中文殊化現_一。不_レ任護_三主之誠_一。謹抽丹欸。伏請処者。右大臣宣。告_三曉寺家_一。^{〔基経〕}
俾_レ充_三本願_一。
- 16 貞観十八年六月十五日

この「符」の内容は、「まさに延暦寺の文殊影嚮楼を以て聖朝を誓護する処となすべき事」（02行）と題された「事書」に集約される。文殊菩薩が「影嚮」したもうた延暦寺の文殊楼をもって文殊菩薩がわが国を護り誓うとされた処と決定したというのである。「影嚮」は影向、影

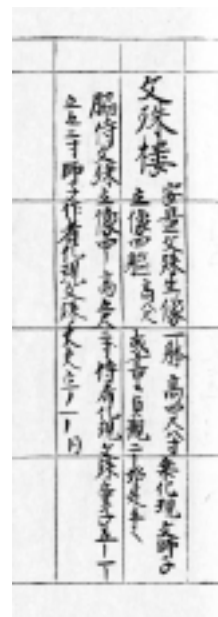


挿図4 比叡山文殊楼・階上の文殊菩薩²⁴



挿図5 『類聚三代格』巻二の貞観十八年の条の写本²⁵

響とも書き「ようごう」と読み習わす語で、^{おうげ}応化・^{おうげん}応現・^{けげん}化現に通じ、仏や菩薩などが仮の姿でその時代の人々の前に現れることを意味する語である。この「符」の内容の詳細は、この「事書」に続く「右」以下の「^{じじつがき}事実書」を読み下していくことによって自ずと明らかになる。



挿図6 『伊呂波字類抄』²⁶

右、内供奉十禅師²⁷・伝灯大法師位²⁸の承雲の牒を得たるに称すらく、

「昔者、^{むかし}年分（^{ねんぶん}天台僧・承雲²⁹）山（比叡山）に籠もり、一紀（12年間³⁰）制を守り、^{だいがく}台嶽（比叡山）の^{しやく}迹（^す聖地）に^す栖み、^{しやく}両業（止観業と遮那業）の道を護る³¹。外国を経ざれども、師（慈覚大師）の^{あと}迹を護持いたしき。慈覚大師の入唐求法の日、台山（文殊の聖地・五台山）を巡礼せし時、文殊化現の師（獅）子聖灯円光を感逢し、この大聖（文殊）の^{かんろう}感応に縁りて〔師・慈覚大師は〕その求法の大事を遂げたもう。かの大聖（文殊）の^{おうげ}応化して本朝に感じ来た

24 撮影は潮留哲真氏。2007年2月1日。

25 『類聚三代格』一（尊経閣善本撮影集成37 八木書店、2005年）29～30頁。

26 『伊呂波字類抄』十（古辞書叢刊第9・10回配本 雄松堂書店 1977年）。

27 内供奉（ないぐぶ）とは、宮中の内道場に仕え、御齋会（ごさいえ）の読師（とくし）や夜居（よい）の役を勤める僧を言う。定員は十人。十禅師を兼職したので内供奉十禅師とも呼ぶ。

28 伝灯大法師位は僧位、すなわち僧侶に対し与えられた位階の一つで、三位に准ずる。

29 年度分者とは、平安時代、毎年一定数を限って国家が出家を許した僧のこと。ここではその一人の天台僧・承雲自身を指すと理解した。

30 歳星（木星）が天空を一周する12年のこと。

まいて国家を鎮護し、黎元を利益せしめんと欲せらる。〔師・慈覚大師は〕五台（五台山）の〔大聖・文殊の〕現に化し処に祈り乞いたもうて、五峯の〔清浄〕の土を掘り取り、一紀（12年間）を経曆して載持し、万里を跋涉し以て将来し、五方（東・西・南・北・中央）の壇の下に埋め置き、二重の高楼を構え造りたまいき。時に〔師・慈覚大師は〕承雲の一心の誠を感じ見られて、専ら造楼のことを勾当（担当）せしめらる。纔に半構（造営の半ば）に及ぶに、大師（慈覚大師）遷化したまいき。承雲は師の遺命を衒み、師の本願を果すに、自ら巾鉢（巾も鉢も僧がわずかにに所有を許された日用品）を抛げて公私を付屬して、重楼尊像の造立すでに畢りき。望み請うらくは、件の楼を永しなえ公家に進め、特に官符を蒙りて以て護王の処となさん。然ればすなわち三世覺母（覺母は智慧を生ずる母。文殊菩薩の異名）・一万文殊（後述するように文殊の眷族³²）永しなえに睿情（天子の厚情）を感じたまいて、長しなえに我朝に住みたもう。宛も〔比叡の山は〕清凉山（五台山を指す）中に文殊の化現したもうがごとし。主を護るの誠に任せず。謹んで丹款（款）を抽き、伏して処を請う。」てえり。

右大臣宣す、「寺家に告曉して〔慈覚大師の〕本願を充しむべし。」

貞観十八年六月十五日

これによって、円仁の発願した文殊堂はその弟子の〔内供奉〕十禅師・伝灯大法師位の承雲によって(B)~(F) (03~08行) の諸尊を安置して最終的に完成し³³、国家によって聖朝を誓護する処と指定された、その経緯を知ることができる。

31 この牒の冒頭は、最澄のいわゆる『山家学生式』の「天台法華宗年分学生式一首（六条式）」によれば諸用語を理解しやすいので、それを示しておく。

年分度者二人（柏原先帝新加天台法華宗伝法者）○凡法華宗天台年分。自弘仁九年。永期于後際。以為大乘類。不除其籍名。賜加仏子号。授円十善戒。為菩薩沙弥。其度縁請官印。○凡大乘類者。即得度年。授仏子戒。為菩薩僧。其戒牒請官印。受大戒已。令住叡山。一十二年。不出山門。修学両業。○凡止観業者。年々毎日。長転長講法花金光仁王守護諸大乘等護国衆経。○凡遮那業者。歳歳毎日。長念遮那孔雀不空仏頂諸真言等護国真言。○凡両業学生。一十二年。所修所学。随業任用。……

年分度者二人（柏原の先帝、新たに天台法華宗の伝法者を加ふ）○凡そ法華宗天台の年分。弘仁九年より、永く後際を期して、以て大乘の類と為す。その籍名を除かず。仏子の号を賜加し、円の十善戒を授けて、菩薩の沙弥となす。その度縁には官印を請はん。○凡そ大乘の類は。即ち得度の年、仏子戒を授けて、菩薩僧となし、その戒牒には官印を請はん。大戒を受け已らば、叡山に住せしめ、一十二年、山門を出でず。両業を修学せしめん。○凡そ止観業者の者は、年々毎日、法花・金光・仁王・守護の諸大乘等の護国の衆経を長転長講せしめん。○凡そ遮那業者の者は、歳歳毎日、遮那・孔雀・不空・仏頂の諸真言等の護国の真言を、長念せしめむ。○凡そ両業の学生、一十二年、所修所学、業に随ひて任用せん。……

原文と書き下しは、『最澄 日本思想体系4』（岩波書店、1974年）361~20頁、194~195頁。その理解は、『昭和新纂国訳大蔵経・宗典部第1巻・天台宗聖典』（名著普及会覆刻版、1976年）の「山家学生式」3~4頁、『最澄 空海』（中央公論、日本の名著、1977年）も「山家学生式」83~85頁も参照。

32 こうした眷族を省略した「一万文殊」というの記述が、誤解の一因（後述）となったのであろうか。

33 円仁の本願から完成までの経緯は、註15に触れたようにやや複雑である。しかし本稿ではその詳細までは不要であり、言及しない。

なおこの太政官符は、原形に近いが明らかな省略もあり「符」そのものではない。したがってこの「符」の宛先もその省略のなかにあるが、「寺家」(15行)を延暦寺と見て当寺宛と判断する。こうした書式は内陸アジア出土の「符」と比べても興味深い³⁴、ここでは指摘に留めておく。

3 比叡山文殊楼とその諸尊に関する記録資料

さてそれでは完成した延暦寺文殊影嚮楼、すなわち文殊楼は、どのような楼閣でどのような諸尊が納められたのであろうか。

そこで資一『類聚三代格』に付した(A)~(F)を基準とし、資二以下の諸資料の文殊楼とその諸尊に係わる個所も同様に(A)~(F)で示して順次対応させていこう。

資二『三代実録』卷二九の貞観十八年の条

(六月……十五日庚申。霖雨。)

- (A) 故延暦寺座主慈覚本願文殊五間影嚮楼一基。高五丈三尺。広五丈三寸。縦三丈八尺。
- (B) 安_下置正体文殊坐像一軀。高四尺八寸。
- (C) 化現文殊乗_二師子_一立像一軀。高八尺。
- (D) 脇侍文殊立像四軀 高各五尺三寸。
- (E) 侍者化現文殊童子立像一軀 高五尺三寸。
- (F) 師子御者化現文殊大士立像一軀 高五尺三寸_上。

太政官処分。以為_下誓_二護聖朝庭_一之処_上。先_レ是…〔資一『類聚三代格』とほぼ同内容であり省略〕至_レ是聽_二其所_一請焉。

資三『叡岳要記』上

文殊楼院。名_二一行三昧堂_一。又名_二常坐三昧院_一出_二東塔縁起_一。

- (A) 葺檜皮五間二重楼一基。高五丈三尺。広五丈三寸。腹三丈八尺。
- (B) 安_二置正体文殊坐像一軀_一。高四尺八寸。
- (C) 乘化現文殊師子立像一頭。高八尺。
- (D) 脇侍文殊立像四軀。高五尺三(「_イ二」)_イ(堂舎記。三)寸。
- (E) 侍者化現文殊童子立像一軀。高五尺三_イ(堂舎記。二)寸。
- (F) 師子御者化現文殊丈夫立像。高五尺三寸。

34 拙稿『麴氏高昌国における王令とその伝達—下行文書「符」とその書式を中心として—』『東洋史研究』第56巻3号、1997年 141~170頁。

資四『山門堂舍（山門堂舍記）』

文殊楼院。

- (A) 葺檜皮五間二重楼一基。高五丈三尺。広五丈三寸。脇三丈八尺。
- (B) 安置正体文殊座像一躰。高四尺八寸。
- (C) 乘化現文殊師子像一頭。高八尺。
- (D) 脇侍文殊立像四軀。高五尺三寸。
- (E) 侍者化現文殊童子立像一躰。高五尺二寸。
- (F) 師子御者化現文殊丈夫像一躰。高五尺二寸。

資五『三塔諸寺縁起』

文殊楼院

- (A) 葺檜皮五間二重楼一基 高五丈三尺 広五丈三寸 維三丈八尺
- (B) 安置正体文殊像坐一軀 高四尺八寸。
- (C) 乘化現文殊獅子像一頭 高八尺。
- (D) 脇侍文殊立像四軀 高五尺二寸。
- (E) 侍者化現文殊童子立像一軀 高五尺二寸。
- (F) 獅子御者化現文殊^善大夫立像一軀 高五尺二寸。

資六『阿婆縛抄』

文殊楼院。[考]南雜俱頭書云格上云三代実録第廿九二葉。

- (A) 葺檜皮五間二重楼一基。高五丈三尺。広五丈三寸。維三丈八尺。
- (B) 安置正体文殊坐像一軀。高四尺八寸。
- (C) 乘化現文殊師子[考]子下真有字像一頭。高八尺。
- (D) 脇侍文殊立像四軀。高五尺二寸。
- (E) 侍者化現文殊童子立像一軀。高五尺二寸。
- (F) 師子御者化現文殊丈夫立像一軀。高五尺二寸。

資七『伊呂波字類抄』（挿図6）

文殊楼。(B) 安置文殊生（坐？）像一躰 高四尺八寸。(C) 乘化現文殊師子立像四軀 高八尺。或書云貞觀二—（年？）初建立之。
(D) 脇侍文殊立像四—（軀？） 高五尺二寸。(E) 侍者化現文殊童子五—（尺？）
一—（寸？）立（高？）五〔尺〕二寸。(F) 師子作（御？）者化現文殊丈夫立—
（像？）一—（軀？）。□

4 まず文殊楼の検討から

まず「文殊楼」から検討を開始する。その規模は、資一『類聚三代格』に

(A) 五間楼一基 高五丈三尺 広五丈三尺 縦三丈八尺

とあるように、五間の楼閣であって、高さは五丈三尺、広さ（正面）五丈三尺、縦（側面）三丈八尺という。しかし資二、資三、資四、資五、資六は広さを五丈三寸として、資一に相違する。しかし高さ・縦はすべて資一に等しいからここでは文殊楼を高五丈三尺、広五丈三寸、縦三丈八尺と一応みなしておく³⁵。先に『平家物語』巻第二座主流に比叡山文殊楼の記載のあることに触れたが、江戸時代初期、土佐左助が描いたとされる越前松平家伝来、現、林原美術館（岡山市丸の内2-7-15）所蔵の『平家物語絵巻』第九紙の右角上部に、比叡山文殊楼が描かれていることは注目されてよい（挿図7）³⁶。その図によれば屋根の部分はないもの二重楼であること、階上には欄干を巡らし、その大きさは柱と柱の間隔を一間としてよいのであれば³⁷階下の柱の配置からは五間の二重楼と見て取れよう。それがいつの時代の文殊楼を写したのかは特定が難しいが、寛文19（1642）年再建の三間二間（正面・側面）の現文殊楼ではなくそれ以前のもので見てよい。これは諸資料に言うに「五間」に等しいことなる。

ところでこの「五間」という大きさは、注目すべきデータである。この文殊楼を創建しようとした円仁が五台山で参詣した「菩薩堂院」の大きさに等しいからである。この菩薩堂院は、円仁が『入唐求法巡礼行記』巻三に、

〔開成五（840）年五月〕十七日

晩際与数僧上菩薩堂院……開堂礼拜大聖文殊菩薩像。容貌顯然、端嚴无比。騎師子像、満五間殿在。其師子精靈、生骨儼然、有動歩之勢。口生潤氣、良久視之、恰似運動矣。

晩ぎわ、数僧とともに菩薩堂院に上りて、……堂を開きて大聖文殊菩薩の像を礼拜す。容貌は顯然として、端嚴なることたぐいなし。師子像に騎りたまひ、五間の堂（殿）に満ちてましませり。その師子は精靈あり。生骨儼然として動歩の勢あり。口に潤氣を生ず。やや久しくこれを視れば、あたかも運動するに似たり。³⁸

と記録したのがそれである。生きて今にも動き出すかと思えるほどの生氣あふれる獅子に騎った文殊菩薩は、「五間」の仏殿に満ちていたが、この五台山の菩薩堂院の騎師（獅）文殊こそ、後述するように文殊菩薩の「真容」を写しとって造られたという伝承を持つ五台山を代表する文殊像であった。円仁が続けて、

35 直接、文殊楼に接し実見している叡山側の記録の一致を以て採用した。便宜的なものでこれ以外に根拠はない。

36 小松茂美編『平家物語絵巻』巻第二（中央公論社、1990年）11～12頁。

37 内陣の柱間が三十三あることから「三十三間堂」と呼ぶように、建築物の柱と柱との間を「間」と数える慣例による。

38 小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』巻三（鈴木学術財団、1967年）3頁、6頁。原文も書き下しもこれに従う。以下も同様。

今五台諸寺造文殊菩薩像、皆此聖像之様。

今五台の諸寺文殊菩薩像を造れるは、皆この聖像の様にする。³⁹

と伝えるように、五台山の諸寺が文殊菩薩像を造る際のモデルとされたものであった。とすれば円仁自身もこの菩薩堂院の真容文殊をモデルとして文殊楼と文殊像の創建を試みたに相違なく、文殊楼の大きさが「五間」であることは間接的ながらもその裏付けの一つとなるであろう。

さらに加えて検討すべき課題は、五台山のこの菩薩堂院と比叡山文殊楼の立地景観であろう。現比叡山文殊楼が当初より現位置にあったのかその検証には困難な諸点を残しているが、この文殊楼を比叡山の総門であったと見なすことの不自然さ、それに係わる諸点にも触れておきたいからである。根本中道前のあまりに急な階段⁴⁰を登りきった山上に位置するこの楼閣は、もとより比叡山の総門として造られたものなのであるだろうか。総門（現文殊楼）前の急な階段⁴¹を登り切って総門（現文殊楼）をくぐって延暦寺の境内に入っても、平らかな道を進んで根本中道へは向かえない。山上の総門（現文殊楼）から再び急な石段を下らなければならないのである。これは総門としてはあまりに不自然な立地だと思われる。ということは総門の機能よりも先行する文殊楼としての立地条件があり、それに総門が併兼された可能性も捨てきれない⁴²。その立地条件として浮かび上がってくるのが、五台山の菩薩堂院である。これが検討すべき課題なのである。

円仁が唐の開成5（840）年に見た「真容」の文殊菩薩を安置するこの五台山の菩薩堂院は、小野勝年氏が考証を加えたように、8世紀初頭の仏堂に由来する。それは「化文殊台」あるいは「菩薩頂」と呼ばれた鷲峰（靈鷲山、耆闍崛山。釈迦が説法をしたインドの山）に似た小さな峰に文殊が化現することに由来して「真容」の文殊像を安置したものであった。したがって菩薩堂院は、「菩薩頂真容院」、あるいは「真容菩薩院」と呼ばれるのである。この菩薩堂院は、唐の武宗（840～46）や後周の世宗（954～59）の廃仏の後に復興して北宋代には一挙に盛大となり、大華嚴寺に組み込まれて「大華嚴寺菩薩真容院」あるいは「大華嚴寺真容菩薩院」と呼

39 小野前掲書は、「今五台諸寺造文殊菩薩像、皆聖此像之様。」として「今五台諸寺が文殊菩薩像を造るはみなこの像の様を聖とす。」とする。小野前掲書巻三 4頁、7頁。またこの一文を、「今五台の諸寺文殊菩薩像を造れるは、皆この聖像の様に模す。」とも読む。日比野丈夫・小野勝年『五台山』（東洋文庫、1995年）349頁。

40 階段の総数は48段。ただし踊り場となっている場所とをも含めると51段。数え方によっては相異が出よう。調査は、2007年2月1日。写真撮影も含めて潮留哲真氏（本願寺新報記者）の協力を得た。記して謝意を表す。なお階段は修復などもへているようで元の状態を伝えているか否かは不明。なお48は、大乘仏教にとっては特別な数。ここに階段の数まで記録しておくのは、まもなく開始する五台山調査に備える比較データ（五台山の菩薩堂院の階段数）とするためである。

41 この階段も48段。

42 文殊菩薩の安置される文殊楼の階上へは、あまりにも急峻な階段を昇らなければならない。これまた文殊像を安置する場としては、不自然である。階下を通路とする総門としての機能が付加されたためなのであるだろうか。



挿図7 林原美術館所蔵の『平家物語絵巻』の比叡山文殊楼⁴³



挿図8 五台山の菩薩堂院の景観（上）と比叡山文殊楼の景観（下）⁴⁴

43 小松茂美編『平家物語絵巻』巻第二（中央公論社、1990年）11～12頁。

44 上右 日比野丈夫・小野勝年『五台山』（東洋文庫 1995年）巻頭図版。下 根本中堂側から。撮影は潮留哲真氏。

ばれるようになった⁴⁵。この菩薩堂院の景観は近年の映像資料によっても比叡山の文殊楼の立地景観に酷似して見えるのである(挿図8)。両者の原景観をともに求め比較することはかなわないとしても、鷲峰に似る小峰の菩薩堂院、山上の比叡山文殊楼は立地条件は同様であって相互にあい似た景観が生じて不思議はない。したがって菩薩堂院の景観を比叡山文殊楼の原風景、そのように受け止めたとしても偽りとまでは言えまい。主観ながら先に述べた「五間」の共通性に消極的ながらも加えるべきことではなからうか⁴⁶。

さて次に五間の比叡山文殊楼の諸データ(資一03行A)を、一尺(約29.6cm)で換算してみると、おおよそ次のようになる。

高五丈三尺、53尺は、約15.7^尺

広五丈三寸、50尺3寸は、14.9^尺

縦三丈八尺、38尺は、11.2^尺

建築史に不案内のものが安易に換算をすることは不用意とは承知しているが、近似値でも得たいとの思いからの作業である。というのも、現存文殊堂の稀有の事例として先に言及した敦煌莫高窟第61窟(ペリオ番号第117窟、謝稚柳の番号は第75窟)との比較を試みたいからである。

この第61窟は、現存600余の仏洞を数える敦煌莫高窟にあっても最大級の規模を呈するだけでなく、壁面を覆い尽くす壁画の秀麗さ、とりわけて文殊の聖地・五台山を精緻に描き切った縦3.42^尺、横13.45^尺もある敦煌石窟群最大の大壁画は著名である。その形式は覆斗頂殿堂窟と呼ばれるもの、つまり岩山から殿堂の形にくりぬいたものである(挿図11)。その殿堂には東壁に開かれた甬道から入る(挿図11)。この殿堂窟が「文殊堂」あるいは「文殊洞」と呼ばれていたことは、19世紀初頭まで伝承されており、この地を訪れた清の徐松(1781~1848)は、その著『西域水道記』巻三に、

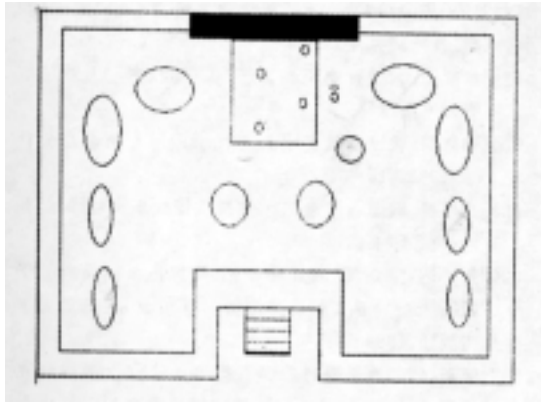
岩(莫高窟)之文殊洞外有元皇慶寺碑。

と元代の至正十一年(1351)に建てられた皇慶寺碑に係わって文殊洞の名を伝えている。皇慶寺は第61窟の前に立てられた寺院であり、皇慶寺碑(敦煌研究院所蔵)も、もとはこの地にあった。したがって徐松の言う文殊洞は、文殊堂である。文殊洞ではなく文殊堂としての初見は、辛亥(951)年十二月の「敦煌石室臘八燃灯分配窟龕名数」(敦煌研究院所蔵)と題された著名な文書(莫高窟の総数を推定する基本資料の一つ)に見える文殊堂であり、それが創建当初からの名称であったことはすでに確認済みである⁴⁷。

45 小野前掲書巻三、9~11頁の註(3)。

46 なお比叡山の現文殊楼は、記録に残る五間の文殊楼よりも縮小して再建されている。また当初より階下が通路であったかも定かではない。いずれにせよ縮小されたのであるから階上の文殊像(挿図4)も影響を受けたはずで、獅子が伏せるのはそのためであろう。円仁が見た五台山の文殊堂院の獅子は立ち上がった獅子であろう。今にも動き出すと見えた獅子は伏せてはいまい。

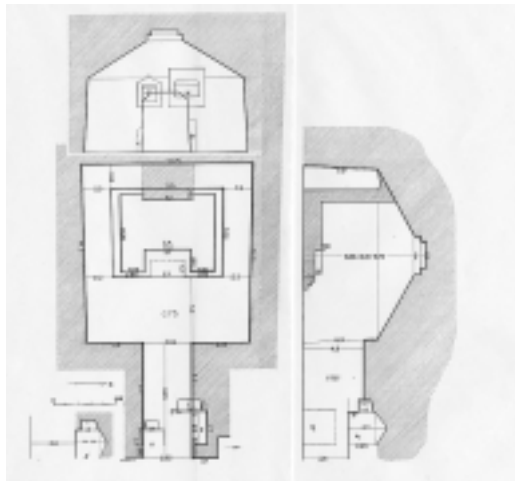
47 金維諾「敦煌窟龕名数考」『文物』1959年5期。土肥義和「莫高窟千仏洞と大寺と蘭若と」『敦煌の社会』(池田温編・講座敦煌3、1980年)351~2頁。潘玉閃・馬世長『莫高窟窟前殿堂遺址』(1980年)39~40頁。



挿図9 第61窟の須弥壇（仏床）の痕跡⁴⁸



挿図10 第61窟・背屏の痕跡⁴⁹



挿図11 第61窟・文殊堂構造図⁵⁰

この敦煌の文殊堂（洞）がまさしく文殊を主尊とする文殊堂であったことは、現在、主尊を失っているとはいえ凹形の須弥壇（仏床）と天井まで達するほどの背屏（晩唐五代期の石窟にみえる須弥壇に安置した尊像群の中尊の背後に造られた壁）の痕跡（挿図9、挿図10）によって確認されている⁵¹。背屏に遺る獅子の尾や須弥壇の足の跡によって、獅子の高さは3尺以上の推定もある⁵²。その上に文殊は坐していたと見てよい。

段文傑・趙声良等の諸氏によってこの文殊堂の造営は、中国史に言う五代の後漢の天福12年から後周の広順元年（947～951）の間と推定されている⁵³。

48 『敦煌研究』2005年3期、31頁。

49 『敦煌石窟10 莫高窟第六一窟』（文化出版局、2002年）図版14。

50 石璋如『莫高窟形』（1996年）図64と図65。

51 沙武田「敦煌“P.4049”新様文殊画稿及相關問題研究」『敦煌研究』2005年3期、31～2頁。「図版解説52・53」前掲『中国石窟 敦煌莫高窟』五 215頁。趙声良「敦煌晩期の芸術上の成果—莫高窟第61窟の内容と芸術—」『敦煌石窟10 莫高窟第六一窟』（文化出版局、2002年）22頁。

52 趙声良「第61窟図版解説①」前掲『敦煌石窟10 莫高窟第六一窟』171頁。

53 段文傑「第61窟」『敦煌学大辞典』（1998年）63頁。趙声良前掲「敦煌晩期の芸術上の成果」26頁。

またこの文殊堂は、西壁に描かれる敦煌石窟最大の五台山図（縦3.42尺×横13.4尺）を内包する敦煌屈指の巨大窟であり、情報は多いにもかかわらず、その正確なデータは意外にも求めにくい⁵⁴。壁画等に関心が集中するためであろうが、敦煌研究院編『敦煌石窟内容総録』（1996年）、意欲的に編集された『敦煌学大辞典』（1998年）にも石窟そのもののデータは含まれていない。しかし民国31年（1942年）の石璋如の測定が公にされているとの教示⁵⁵を得たので、これによって方形の殿堂窟の大きさ（挿図11）を示しておく⁵⁶。

高さ（最高部）	9.75尺
西壁（須弥壇の背後）	13.75尺
北壁	14.4尺
南壁	14.3尺
東壁（甬道の入り口側）	4.6+3.85+4.65=13.1尺

この敦煌第61窟・文殊堂のデータ（高さ9.75尺、平均約13.42尺×約14.35尺の平面）を、高15.7尺、広約五丈三寸（約14.9尺）×縦三丈八尺（約11.2尺）の長方形の平面を持つ比叡山の文殊楼を対比すれば、敦煌の文殊堂がやや床面積が広いとしてもその高さは比叡山が上回ってその差は大きいものではない。敦煌と比叡山、東西に3000^キを越える隔絶がありながら、わずかに70余年の年代差しかない文殊楼と文殊堂は、双方格段の差のない大きさであったことになる。開成5（840）年に円仁が見た「五間」の大きさを呈する五台山の菩薩堂院を、比叡山だけでなく敦煌の文殊堂もまた同様に準拠した可能性が見いだせばはなはだ興味深い。敦煌の文殊堂が殿堂洞の形式をとっていたことももちろんこれに加えてよい。比叡山の文殊楼の様相は、岩山にくりぬかれた敦煌の文殊堂とかくも近いのである。

5 文殊楼諸尊の理解の現状

さて続いてこの創建文殊楼に安置された諸尊の検討に移る。ここに列挙した諸資料を参酌した一定の理解がすでにいくつか示されているので、まずこれらを参照してみたい。研究成果のわかりやすい概論で取り上げてみよう。

佐和隆研氏の『日本密教 その展開と美術』（NHKブックス、1996年第一刷）に、

円仁が比叡山に残した美術のうちに、五人の従者をしたがつた文殊菩薩像のあったことが知られる。これは文殊楼を建立して、そこに安置したもので、文殊信仰で有名な中国の五台山文殊を模して作ったものである。円仁は入唐しながら、はるばると奥地の五台山まで訪れ、その山岳信仰の盛んな状態をみてきたのである。そして五台山における文殊の信仰

54 実測図は、敦煌文物研究所「敦煌莫高窟窟前建築遺址発掘簡記」『文物』1978年第12期、48頁の図一。ただし断面図はない。

55 大阪大学大学院D3赤木崇敏氏の教示。記して謝意を表す。

56 石璋如『莫高窟形』（中央研究院歴史語言研究所田野工作報告、臺北・中央研究院歴史語言研究所、1996年）1巻 130～32頁、第2巻 34～5頁。

を持って帰ったのである。しかしこの五台山文殊の信仰は、平安時代にはあまり行われず、鎌倉時代になって、文殊楼の五台山文殊に似た、渡海文殊像の造立が盛んに行われるようになった⁵⁷。

という見解が提示されている。氏によれば、円仁が比叡山に建立し文殊楼に納めた諸尊は「五人の従者」を従えた文殊菩薩像であり、それは中国・五台山の文殊信仰を持ち帰ったもので、これが鎌倉時代に盛んに造作られた渡海文殊につながるのだという。氏が関連挿図として挙げられたのは鎌倉時代の「醍醐寺文殊渡海図」(挿図12)であるから、このような渡海文殊を念頭に置いての見解であろう。

また村山修一氏の『比叡山史 闘いと祈りの聖域』(1994年)には、その諸尊を

高さ四尺六寸の文殊坐像、高さ八尺の師子像、高さ五尺の脇士文殊菩薩立像、高さ五尺の化現文殊童子像等が置かれた⁵⁸。

と整理されている。しかしこの村山氏の見解を渡海文殊につながるとみる佐和氏のそれ対比させても、両氏の見解を統合して理解することは容易ではない。そこで先に挙げた**資一～資七**も含めながら検討してみよう。

佐和氏の言う文殊菩薩、村山氏の言う文殊坐像は、(B)正体文殊坐像・一軀に対応する。これは後述するように諸尊像の中尊と見なされることから、中尊以外の諸尊は、(C)化現文殊乗師子立像・一軀、(D)脇侍文殊立像・四軀、(E)侍者化現文殊童子立像・一軀、(F)師子御者化現文殊丈夫立像・一軀、すなわち総計7軀となる。もしこれらが佐和氏の「五人の従者」であるとすれば2軀ほど多いこととなる。そこで(C)化現文殊乗師子立像・一軀は文殊の乗る獅子だけを指すのだとして「従者」から除外しても6人となって「五人の従者」とはならない。数が合わないのである。しかし佐和氏は、「文殊楼の五台山文殊に似た」ものとして渡海文殊像を想定された上での見解であるから、渡海文殊像の従者の数が何人なのか、この確認が先行しよう。挿図として挙げられた「醍醐寺文殊渡海図」(挿図12)の従者は、それぞれ善財童子、于闐王、仏陀波利、大聖老人に対応させ4人と数えるのであるから、ここでも「五人の従者」とはならない。したがって比叡山文殊楼の諸尊を渡海文殊の原形と見ること自体を含めてもとからの再考が必要と思われる。

また村山氏は尊像の数を除外されているのでこの点に係わっては氏の見解はわからない。ただ氏は諸尊に係わって、(B)正体文殊坐像・一軀から「正体」を除いて文殊坐像とし、また(C)化現文殊乗師子立像・一軀から「化現文殊」を除いて獅子像とされる一方で(E)侍者化現文殊童子像・一軀からは化現文殊は除かない独自の表記を取られている。こうした一見、不統一と見える村山氏の省略の意図がどこにあるのか、これを提示された文面だけから求めることは難しい。したがって「正体文殊」とは何か、「化現文殊」とは何か、それらを問うべき課題として、とら

57 佐和隆研氏『日本密教 その展開と美術』(使用したのは、第42刷、1985年本) 138頁。

58 村山前掲書、87～9頁。

えていきたい。

さてこのように整理してみると創建当初の文殊楼の諸尊の理解あっては、(B)～(F)のような諸資料の詳細な検討がさほど厳密には実施されなかったかのようである。これら諸尊が失われてしまった現在、文献からの想定は難しいだけでなく、またそれを課題視する必要性も当時は稀少だったのであろう。しかし本稿は、この比叡山文殊楼を焦点化しようとする試みであるから、諸尊の相関に留意しながら、順次、詳細に検討を加えていくこととする。

6 正体文殊坐像・一軀とは

資一『三代格』(B)は、

正体文殊坐像一軀 高四尺八寸

と諸尊記載のまず筆頭にこの正体の文殊の坐像を挙げる。この順序に違う資料は一例もない。したがって正体の文殊の坐像を諸尊像の中尊、つまり文殊楼の本尊と一応見なしてかまわない。

さてこの本尊・文殊坐像において留意すべきは、「正体」という語である。この文殊菩薩にわざわざしかも諸資料に例外なく冠せられた「正体」とは特別な語であったに相違ない。こうした仏・菩薩に係わる「正体」とはどのような正体を指すのであろうか。

仏・菩薩に係わる「正体」は「せいたい」ではなく当然「しょうたい」と読む。衆生を済度すために姿を変えてこの世に現れた仏・菩薩の隠されたそのもの本来の姿をいい、神仏習合の本地垂迹説にあっては神の姿となって現れた垂迹身すいじやくの本地、すなわち本当の姿としての仏・菩薩をさす語としても使われてきた。こうした「正体」の用例は多く散見するが、比叡山文殊楼を扱う今は、比叡山に係わるものを鎌倉時代に成立した軍記物語である『平家物語』巻第一（長門本⁵⁹）の一節から引いてみよう。これは、法皇が京都の安祥寺に法要を厳修した際、法要を終えた御導師が忽然と消えてしまったことに端を発する話である。

むかし田村の御門（文徳天皇）の御時、高子と申女御かくれさせたまひて後、安祥寺（京都山科）にて、御わさせさせ給ひけるに、在中将（在原業平）のよみたりける。

山のみなうつりてけふにあふことは春のわかれをとふとなるべし

御善根の御心さしのふかさは、御ふせ（布施）の色にてあらはれて目出たかりし御事なり。せきよう（夕陽）にし（西）にかたふ（傾）きて夜みん（陰）にをよ（及）ひければ、御導師のまへ（前）に万とうゑ（燈会）をほされたり。御たう（導）師、すでにかへ（帰）りたまひ（給）けるに、ちょうもん（聴聞）しゆ（衆）おほ（多）くして、たやすく出さ

59 『平家物語』には語り本の系統と読み本系統があるが、長門本は後者の一例である。この個所は他本に見えない固有の記述であるが、この個所を引用する理由（本文に述べたように比叡山に係わることに加えて）は、ここに見える御導師が極貧の僧でありながら法王の主催する法要に幾たびも現われてくること（引用文では省略）への関心からである。こうした極貧の姿を取って仏が化現するあり方は、伝えられている文殊の化現の様相とあまりにも類似性が高く、東アジア・内陸アジア・チベット世界における文殊信仰の歴史的トポロジー（位相）を求めようとする際に留意すべきことと認識するからである。

せ給ふべき様もなし、其時、御導師は、はしめ
 (初)は正めん(面)よりいて(出)ゝ、土のう
 へ(上)二尺ばかり(計)は、あゆ(歩)ませ給
 けけるが、のち(後)には、こくう(虚空)をさ
 してとひあか(飛上)りて、惣門の上よりかきけ
 (消)つやう(様)にて、ゆくかた(行方)見え
 たまはず。法皇は、いよいよふしき(不思議)に
 おほしめ(思召)されて、「何様にも、たゝこと
 (唯事)にあら(非)す。仏ほさつ(菩薩)の化
 現にて御座しけり」と、たつとくおほしめされて、
 「しんしち(真実)の正たいをしめさせ給へ」と、そ
 の夜、よもすから御祈念あり、少し御まとろみあ
 りけるに、二人の従僧と見えつるは、日光月光の
 二ほさつ(菩薩)、ひかり(光)をかゝやか(輝)し、
 十二人の下僧と見えつるは、十二神しゆう(将)にておはします。御導師は、ちんしゆこ
 んけん(鎮守権現)の御本地、ひゑい(比叡)山のこんほん(根本)中堂の、やくし(薬
 師)如来にておはします。をのをの(各)こくう(虚空)にあらは(現)れたまふと夢う
 つゝ(幻)ともなく、この仏事に、やうけん(影顯)ありとおほしめ(思召)して、則さ
 と(悟)らせ給ひけり。⁶¹



挿図12
 「醍醐寺文殊渡海図」(鎌倉時代)⁶⁰

これによれば法皇は、不思議にも虚空に消えてしまった御導師を「仏ほさつ(菩薩)の化現」と感知して「しんしち(真実)の**正体**をしめさせ給へ」と祈念したのである。すると御導師の「正体」は「ひゑい(比叡)山のこんほん(根本)中堂の、やくし(薬師)如来」であったというのである。つまり「正体」は「化現」に対してこのように使われる語であったことを知ることができよう。

したがって「正体文殊」とは、続いて取り上げる(C)化現文殊乗師子立像、(E)侍者化現文殊童子立像、(F)師子御者化現文殊丈夫立像に見える「化現文殊」に対する語となっていることに注目しなければならない。よつて「正体」は「化現」の語とともに考察すべき語であることを確認し、後述する「化現文殊」を冠する諸尊像とともに再考することとし、まずは先に進もう。

7 化現文殊乗師子立像・一軀、あるいは乗化現文殊師子像・一頭とは

次に資一『三代格』の(C)が置くのは、

60 『日本古寺美術全集』第14巻(集英社)

61 テキストは、麻原美子・名波弘彰編『長門本平家物語の総合研究』第一巻校注篇上(勉誠出版、1998年)17~8頁。()への挿入は文意をわかりやすくするために本書校注を参照して筆者が加えたもの。

化現文殊乗師子立像一軀 高八尺
とある尊像である。資二の(C)は、
化現文殊乗_二師子_一立像一軀。高八尺。
とあって同文であるが、訓読のための一・二点を施している。
ただし資三の(C)は、
乗化現文殊師子立像一頭。高八尺。
とし、資四の(C)も、
乗化現文殊師子像一頭。高八尺。
とし、資五の(C)も、
乗化現文殊獅子像一頭 高八尺。
とし、資六の(C)も、
乗化現文殊師子_罽子下真有立字像一頭。高八尺。
とし、資七の(C)も、
乗化現文殊師子立像四軀 高八尺。
としている。

このように整理してみると、資七の(C)だけが他資料と相違して四軀としていることに気づく。これは後述する(D)脇侍文殊立像・四軀との混同による明らかな誤りで除外して差し支えない。

次に気づくのは、資一・資二の「化現文殊乗師子立像一軀」と資三～六の「乗化現文殊師(獅)子立像一頭」の相違する二様の表記である。「乗」字の位置が違うだけでなく「一軀」と「一頭」の助数詞も相違している。「頭」は尊像ではなく獅子に付そうとされた意図的なものであろうから、この両表記が同一尊像に対する異表示なのか、あるいは異なる尊像に対する異表示なのか、その検討が必要となってくる。ただしすべての記録が高さを「八尺」として同一なのであるから、同一尊像の異表示の可能性が高いなかでの検討となる。これは些細への不必要なまでのこだわりと見えるかもしれないが、後述の過程に明らかとなるようにこの尊像の理解に重要な問題を孕んでいるのである。そこでこの異表記をまず読み下してみよう。

資三～六の(C)の表記、すなわち「乗化現文殊師(獅)子立像一頭」の読みは困難ではなく「化現文殊を乗せる師(獅)子の立像・一頭」、あるいはもっと丁寧に「化現文殊を乗せたまう師(獅)子の立像・一頭」と読めばよい。しかし資一～資二の(C)の「化現文殊乗師子立像一軀」はいささか問題のある表記である。資二(C)は「化現文殊乗_二師子_一立像一軀」とわざわざ「一・二点」まで添える。これを「化現文殊が師子を乗せる立像・一軀」と読んだのでは意味が通じない。「化現文殊が師子に乗る立像・一軀」として意味は通じる。すでにこの比叡山文殊楼諸尊に言及した小野勝年氏は、「化現文殊が乗れる師(獅)子の立像」と読んで、「乗化現文殊師(獅)子立像・一頭」と同内容と理解した。従うべき読み方であろう⁶²。

とすれば残る問題はこの「化現文殊を乗せる師(獅)子の立像・一頭」(乗化現文殊師子立

像・一頭)と「化現文殊が乗れる師(獅)子の立像・一軀」(化現文殊乗師子立像・一軀)の高さ「八尺」の理解である。前者は一頭とあるから化現文殊を乗せる師(獅)子の本体一頭だけの高さが八尺、つまり獅子高が八尺となる。これは問題はない。しかし両者を同内容と見たものの後者は「一軀」とあるから化現文殊が乗れる師(獅)子の立像は、化現文殊が乗れる師(獅)子、つまり文殊と獅子あわせての総高が「八尺」とも読めてしまう。「軀」と「頭」助数詞に厳密にこだわりすぎるとこの様になってしまう。はたして八尺とは獅子本体だけの高さなのか、化現文殊と獅子をあわせた高さなのか、一応検討しておこう。そこで**資二**に、

- (B) **安_下置**正体文殊坐像一軀。高四尺八寸。
- (C) 化現文殊乗_上師子_下立像一軀。高八尺。
- (D) 脇侍文殊立像四軀 高五尺三寸。
- (E) 侍者化現文殊童子立像一軀 高五尺三寸。
- (F) 師子御者化現文殊大士立像一軀 **高五尺三寸_上**。

と見える(B)の「**安_下置**…」～(F)の「**高五尺三寸_上**」、すなわち「上」「下」点にこだわってみよう。これは諸資料統一がなく、**資三**(B)は「安_上置正体文殊坐像一軀_下」と「安置」を正体文殊坐像だけにかかけ、**資四**と**資六**は(B)「安_上置…」～(F)「師子御者化現文殊大(丈)夫像一軀_下。高五尺三寸」と最後までかけ、また使用したテキストに誤りがなければ**資五**は「安置」に「二」点を施したものの「一」点を付け忘れてしまったようである。いずにせよ統一がない。

実はこの「安置」の文字は、原資料である「太政官符」を忠実に写した**資一**の『三代格』には見られない文字であって、**資二**の『三代実録』の編纂に当って付け加えられたものなのである。したがって**資三**、**資四**、**資五**、**資六**はこれに従ったか、あるいは独自に付したものと思われる。その際、不用意にも「二」点を脱落させたり、その付けるべき位置に齟齬が生じてしまったのであろう。とすれば従うべきは**資一**の『三代格』であり、それは本来(B)(C)(D)(E)(F)個々の尊像の独立を意味するものであった。

ただし**資三**、すなわち『叡岳要記』の読み方は単なる誤りではないようで、「正体文殊坐像」で区切ってこの尊像のみに「安置」の語を掛けたのは熟慮があつてのことかもしれない。というのもこの比叡山の記録である**資三**は、「文殊楼院。名_上一行三昧堂_下。又名_上常坐三昧院_下。出_上東塔縁起_下。」と他の資料には見られない比叡山の固有の情報か加えられており、そこに「比叡山当事者としての目」を見るからである。とすれば文殊楼尊像を知見ではなく実際に拝顔しての読み方であり、「正体文殊坐像一軀」と「乗化現文殊師子立像一頭。高八尺」との明確な区分を意図してのことではなかったろうか。もしそうであれば「乗化現文殊師子立像一頭。高八尺」は、化現文殊をお乗せする獅子の立像⁶³一頭なのだと強調することになる。 **資一**の『三代格』、

62 小野勝年「行記」を通してみた円仁の求法と唐代仏教』『入唐求法巡礼行記の研究』第四卷(1969年)463頁の註9。ただし引用する『三代実録』卷二九(本論の**資二**)を「乗化現文殊獅子立像」としたのは、「化現文殊乗師子立像」の誤り。

資二の『三代実録』の公的記録がともに「一頭」ではなく「一軀」としているのに対し、この資三が獅子そのものとして「一頭」と整合させていることを読みとるべきであろう。続く資四～六、すなわち比叡山の記録や伝書もすべて「一頭」を採用しているのは偶然ではなかろう。つまり獅子一頭が「八尺」なのである。

したがって私は、以上の文献整理からの結論として、獅子に乗る化現文殊までを含めた総高を「八尺」とせず、獅子だけの高さを「八尺」とみることを追加して確認しておきたい。「乗化現文殊師（獅）子立像」と「化現文殊乗師子立像一軀」を異表示の同内容としたことへの追加である。よって表記は、「化現文殊乗師子立像・一軀」（資一・二）よりも、「乗化現文殊師（獅）子立像・一頭」（資四～六）を採用した方が誤解がなくてよかろう。

とすればこの獅子に乗りたもう化現文殊とは、具体的にはどの尊像を指しているのであろうか。また高さ「八尺」のこの獅子は、化現文殊を乗せないまま単独で尊像群に加わえられているのであろうか。この問題は、次の脇侍文殊立像四軀と絡めながら求めていこう。

8 脇侍文殊立像・四軀とは

次に資一『三代格』が置くのは、(D)の

脇侍文殊立像四軀 高五尺三寸

とある尊像である。先に諸記録の最初に配置された(B)「正体文殊坐像一軀」を主尊・本尊の可能性が極めて強いと認識したのであるから、この(D)「脇侍文殊立像四軀」ははなはだ理解に苦しむ尊像となる。「脇侍」とは脇士・夾侍・挟侍とも書かれるように、言うまでもなく中尊の左右に控える諸尊像に当てられる語である。とすれば中尊の文殊の脇侍がまたもや文殊となり、しかも「四軀」だということからさらに苦しむのである。しかもこの「脇侍文殊立像四軀」は資一～資七まで、つまりすべての資料が相異なることのない同内容なのである。これはどのように理解すべきなのであろうか。

しかし幸いにもこの点に係わっては、宇野茂樹氏に「比叡山文殊楼成立と文殊諸尊蔵」と題した専論があり、すでに一定の見解が提示されているので、これによりつつ検討させていただこう。氏の見解は、文殊の脇侍を文殊であるとする諸記録の記載を重視して解決を図かろうとされたものである。氏は円仁の『入唐求法巡礼行記』の五台山での記録を手がかりとして、その五台（頂が台地状の東西南北中台と呼ばれる五つの峰が五台。これが五台山の名の由来）それぞれに文殊像があったことを背景として次のように述べられる。

中台の他東・西・南・北の各五台の頂にも、それぞれ文殊菩薩像が安置されていたと円仁は述べている。即ち東台の台頂には三間の堂があつて、堂の周囲は石を築いて垣となし、その堂の中に文殊が安置され、…西台の台頂は四方各五丈ばかりの池があり、池の中心に

63 立像とは、現文殊楼の獅子のように脚を折り曲げて坐した獅子ではなく脚を立てている獅子となる。現在の文殊楼の獅子（挿図4）は、原形とは異なることになろう。本論の註46を参照。

四間の竜堂があつて文殊をまつり、…南台頂上は三間の堂内に白玉石でつくった文殊菩薩が白玉の師子にのつており、台北の頂は澄んだ深淵があつて竜堂が設けられ、竜王と文殊が祀られていると記している。円仁建立の文殊楼の主尊である像高八尺の師子に乗った四尺八寸の正体文殊坐像は、恐らく中台の大華嚴菩薩堂院の文殊及び師子であり、そして脇侍文殊立像四軀こそは東・西・南・北四台の文殊に該当するものであろう。⁶⁴

確かにうがった見解である。しかし円仁の実見によれば五台山・南台の文殊像は白玉で造られた獅子に乗る騎獅文殊であつたと明確に報告している⁶⁵のであるから、比叡山文殊楼の「脇侍文殊立像四軀」のうち少なくとも一軀の脇侍は「立像」ではなく騎獅像であってもよいことになる。また円仁は、東・西・南・北の四台以外にも文殊像を見ているのであるから、この四台頂の文殊だけに限って比叡山の脇侍文殊立像四軀と相対させる必要はなからう。加えて氏が中尊に対応させた大華嚴菩薩堂院（菩薩堂院）の騎獅文殊が、先にも触れたように五台山の文殊像のモデルであつたと円仁は報告しているのであるから、五台山の他の文殊像も立像ではなく騎獅像の可能性が極めて高いのである。したがって比叡山の「脇侍文殊立像・四軀」を、五台山の東・西・南・北四台の文殊像に対比するには、主尊文殊の脇侍が同じく文殊であるという他の尊像群を実例として示すか、あるいは主尊文殊の脇侍が文殊であり、かつ「立像」という文献的根拠を提示されるのでなければ、この見解には容易には従えない。発想にはそれを支えるに足る根拠が必要なのである。

またこの他にも、1987年の五台山調査の知見をふまえて書かれた紺野敏文氏の「文殊の信仰のメッカ―五台山紀行」（金子啓明『文殊菩薩』に収録）にも、この「脇侍文殊立像・四軀」に関する独自の見解が示されているので、参照してみよう。氏は、

脇侍四体（「脇侍文殊立像」と記録にみえるが「化現文殊立像」の意で、菩薩を指すかと考えられる）と伝えるから（『叡岳要記』『山門堂舎記』）、南禅寺から仏光寺の文殊構成に見られる形式が基本となつていたものと思われる。⁶⁶

と、「脇侍文殊立像」も「化現文殊立像」なのだと言われている。その根拠を提示されていないので、「脇侍文殊立像」の脇侍を否定しての「化現文殊立像」と言われているのか、脇侍として認めた上での「化現文殊立像」なのかははっきりしない。ただし「化現文殊立像」と言われるのは、唐の会昌五（845）年の廃仏を免れた南禅寺（五台县東冶鎮李家莊）、あるいは唐代の遺構を残す仏光寺（五台县豆村郷）の文殊構成を実見されたことを背景とされたようである。その実見の説明によれば両寺とも文殊を主尊とする構成ではなく文殊と普賢菩薩とが対峙する形式ではあるものの、そのなかにあつても文殊が独立性を高めていることを根拠とされるようである。

64 宇野論文は、『大阪商科大学論集』82・83、1988年に収録。該当箇所は、851～849頁。

65 『入唐求法巡礼行記』卷三開成五（840）年7月2日に「方到台（南台）上。於三間堂内、安置文殊菩薩像。白玉石造。騎白玉師子。」と見えるのがそれである。小野前掲書卷三、95頁。

66 金子啓明『文殊菩薩像』（日本の美術第314号、1992年）93頁。

ある⁶⁷。しかしそれを以てしても、文殊を主尊とする比叡山の文殊楼の脇侍四体と南禅寺・仏光寺の諸尊構成を結びつけ、なおかつその四体が「化現文殊立像」とであると理解するのは容易ではない。限られた記述であって背後に省略されている見解までは、私には推察はできない。

とすればやはり重点を置いて検討しなければならないのは、文殊の脇侍が本当に同じ文殊となるのか、この点に絞られてこよう。そこで次に小野勝年氏の苦慮の見解と、第61窟の文殊堂を産み出した敦煌、その地から出土した仏画を検討して手がかりを得ていこう。

9 ギメ博物館所蔵ペリオ将来「五台山文殊菩薩化現図」

円仁の『入唐求法巡礼行記』を一字一句漏らさず検討した小野氏も、この比叡山文殊楼の「脇侍文殊立像」に、

四軀は脇侍文殊立像とあるだけで、菩薩形であったか、応化様であったか未詳である。……菩薩が眷属として本尊に並侍する形は中国にもわが国にも例があり、また二菩薩と二声聞をもつてする場合もある。ここでは文殊の眷族である一万の菩薩を表象するのであろう。と言及する。苦慮は隠さないものの、それは「文殊の眷族である一万の菩薩を表象する」のではないかと推察した⁶⁸。この推察が『華嚴経』の次の記載を根拠としていることは疑いない。東晋の時代に天竺三蔵・仏馱跋陀羅（359～429）の訳した最も遡る『大方広仏華嚴経』60巻本（『六十華嚴』）菩薩住処品に、

東北方に菩薩の住所あり、清涼山と名け、過去の諸の菩薩常に中に於て住せり。彼に現に菩薩あり、文殊師利と名け、一万の菩薩の眷属ありて、常に為に法を説く。⁶⁹

東北方有菩薩住所。名清涼山。過去諸菩薩常於中住。彼現有菩薩。名文殊師利。有一万菩薩眷属。常為説法。⁷⁰

とある「一万の菩薩の眷属」である。また唐の実叉難陀（652～710年）の訳した『大方広仏華嚴経』80巻本（『八十華嚴』）菩薩住処品に、

東北方に処ありて清涼山と名づく。昔より已来、もろもろの菩薩衆、〔清涼山〕中に止まり住みたまいき。現に菩薩あり。文殊師利と名づく。その眷族の諸菩薩衆・一万人と俱なりき。常にその中に在りて、法を説演したもう。

東北方有処。名清涼山。從昔已来。諸菩薩衆。於中止住。現有菩薩。名文殊師利。与其眷族。諸菩薩衆。一万人俱。常在其中。而演説法。⁷¹

67 金子前掲書収録の紺野論考、89～94頁。

68 その後、「現存の五台山化現像から類推すると、そのうち二軀は声聞ないし仙人の姿を持っていたかとも疑われる」としている。なお割り切れなかったようである。『密教大系』第17巻 密教の美術 I（1994年）380頁。なお原掲『仏教芸術』44号（1978年）。

69 『昭和新修国訳大蔵経』華嚴経第2、367頁

70 『大正蔵経』9巻590頁 a。

71 『大正蔵経』10巻241頁 b。

とある「その眷族の諸菩薩衆・一万人」である。この両『華嚴経』に等しく「眷属」と訳された語は言うまでもなく従者、配下を意味する語であるから「一万の菩薩の眷属」、「その眷族の諸菩薩衆・一万人」とは、文殊のお供の菩薩となる。文殊は、現に清涼山にあってこのお供の一万の菩薩のために常に法を説いているというのである⁷²。とすれば文殊の脇侍に文殊の眷族である一万菩薩が従ってかまわないのである。したがって私には小野氏のこの「脇侍文殊立像四軀」を文殊の眷族である一万の菩薩の表象とする見解は魅力的である。「脇侍文殊立像・四軀」とは脇侍文殊の眷族の菩薩の立像四軀のニュアンスではなかろうか。こう理解すれば文殊の脇侍が文殊の眷族の菩薩となって、文殊の脇侍が文殊となる矛盾は解決する。なお蛇足ながら、『華嚴経』の言う「(インド世界) 東北方」の清涼山こそ現に今まさしく文殊が住まいし万菩薩に法を説く中国の五台山なのだ、こうした観念化が五台山文殊信仰を産み出していくのである⁷³。

ところで先に少しく触れたように10世紀中葉に造営された敦煌の文殊堂、すなわち第61窟には、敦煌石窟最大の壁画として著名な「大五台山図」が、本尊・騎獅文殊の背後をなす西壁に描かれていた。その「大五台山図」の中央、まさしく中軸線上の「大聖文殊真身殿」の下方に「万菩薩楼」と明記された四階の楼閣が描かれている(挿図13)。これがその明記の通り文殊の眷族である一万の菩薩が文殊の説法を聴く楼閣として描かれていることはもはや言を待たない。ただしそこに描かれているのは1軀ずつの集合体からなる万菩薩ではなくわずかに12菩薩を数えるにすぎない。とはいえ「万菩薩楼」と明記するのであるからこの12菩薩を以て文殊の眷属・万菩薩を代表する菩薩と見なすことに躊躇する必要はない。とすればこうした表象の仕方が「脇侍文殊立像・四軀」に繋がると見ることは比較的たやすい。したがって文殊に脇侍する4菩薩の実例を探し出せばこの問題は解決しよう。

私が注目するのは、「五台山文殊菩薩化現図」と題されているフランス・ギメ博物館所蔵の10世紀末から11世紀初めと推定されている絹本着色画である(挿図14)⁷⁴。フランスのペリオ隊が敦煌莫高窟第17窟(蔵経洞)から将来したものである。

この敦煌画は、獅子に乗った文殊菩薩が今まさに化現している様子を描いたものである。解説は背景をなす山々が、五台山の南台・中台・東台に相当するとして「五台山文殊菩薩化現図」との命名する。比叡山文殊楼も「文殊影嚮楼」(資一〇二行)、すなわち文殊が化現した楼閣であつて、文殊楼に納められた尊像群がこうした文殊化現のテーマにしたがって制作されているであろうことは言うまでもない。したがってこの敦煌画に描かれる諸尊群は、比叡山の文殊楼の諸

72 「一万の菩薩とともに常に法を説いている」という訳も見うけるがそうではない。文殊は一万菩薩と「ともに」ではなく一万菩薩「ために」に法を説いているのである。前掲金子著『文殊菩薩像』、24頁。

73 清涼山が五台山に当てられ行く経緯は、日比野丈夫・小野勝年『五台山』(東洋文庫、1995年)が詳しく論じている。

74 ジャン・フランソワ・ジャリージュ、秋山光和監修『西域美術』第2巻 ギメ美術館ペリオ・コレクション、「図版6の解説」、293～95頁、1995年。



挿図13 第61窟西壁「大五台山図」の「万菩薩楼」⁷⁵



挿図14 フランス・ギメ博物館所蔵
「五台山文殊菩薩化現図」⁷⁶

尊群とも対応する可能性は高い。

さてこの敦煌画で何よりも注目したいのは、天空から尾を引いて今まさしく五台山に下っている五色の彩雲、その雲の先端上の尊像群である。それらは獅子に乗るひときわ大きい文殊菩薩を中尊とし、文殊を仰ぎ見る童子と獅子を牽く御者がその前に立ち、さらにそれらを囲むように4体の菩薩が立っている⁷⁷。このうち御者と童子が、比叡山文殊楼の(E)侍者・化現文殊童子立像と(F)師子御者・化現文殊丈夫立像に対応することは問題はない。とすれば柄香炉、蓮花、華盤を持って中尊の文殊菩薩に脇侍している4軀の菩薩立像⁷⁸は、「大五台山図」の「万菩薩楼」に文殊眷族一万菩薩の表象として描かれた12菩薩と同類の表象であろう。したがって比叡山文殊楼に見える(D)「脇侍文殊立像・四軀」を、まさしく「脇侍・文殊眷族菩薩立像・四軀」のその実例として提示できたことになろう。「脇侍文殊立像・四軀」を文殊の脇侍の文殊と理解したり、五台山の四台の文殊と見なすことはまったく必要のないことなのである。

10 中尊の確定と中尊と脇侍、そして中尊と獅子との相関

さて次にこの「脇侍・文殊立像四軀」と中尊、また獅子と中尊との関係を群像全体から改めて検討してみよう。そのためにはまず文殊楼の中尊と見なして考察してきた(B)の「高四尺八寸」の「正体文殊坐像一軀」をやはり中尊であると確定しておく必要がある。

75 前掲『敦煌石窟10 莫高窟第六一窟』図版39。

76 『西域美術』第2巻 ギメ美術館ペリオ・コレクション 図版6。

77 本論では言及を控えるが、化現する文殊が乗るの五色の雲には共に乗らない群像、仏陀波利と老翁（大聖老人）などがあることに注目している。彼等は雲の外である。いわゆる「渡海文殊」を論じるに当っては重要な視点となろう。

78 その姿はまさしく菩薩であって、声聞（仏弟子）ではない。

中尊と見なしてきたこの文殊に冠せられる「正体」の語は、すでに触れたように資一～資七にたび重ねて用いられる「化現文殊」に対する語であった。したがって「正体」とは単に「偽りの姿」に対する「正しい姿」ではなく、文殊が衆生を救い導く方法として多様に姿を変(化)えてこの世の特定の場に現われる「化現」(応現・応作)に対する語なのである。言い換えれば「化現」する以前の根源の文殊、本当の文殊を指すのが「正体」なのである。先に引いた『平家物語』の法皇の言葉で言えば、「しんしち(真実)の正体」である。

ところで五台山にあって円仁は、今にも動き出すかと思えるほどの獅子に乗った大聖文殊菩薩像を礼拝していた。「菩薩堂院」の文殊菩薩像である。この菩薩像は端正にして「生きているかのような(原文は「颯然」)容貌」であったという。円仁はその文殊菩薩の造立について、五台山の老宿(禅林寺の広修座主)から次のような話を聞かされている。

ある博士(仏師)が文殊菩薩の造立にとりかかったが、完成に近づくとどうしたことか尊像が裂けてしまう。それが六度となった時、造ろうとする尊像が文殊の心になっていないからだ、そう確信した博士は、

もし^{ほんとう}に^{しか}然からば伏して願わくば大聖文殊菩薩わがために親しく**真容**を現じたまえ。親しく金顔を観たてまつりて、すなわち倣らいて造らん。

若実然者、伏願大聖文殊菩薩為我親現真容。親観金顔、即仿与而造。

と文殊菩薩にその「真容」を現すことを懇願したという。すると文殊が五色の雲の上に金色の獅子に乗って「真容」のままに現われたのである。その文殊菩薩の「真容」を拝顔した博士(仏師)は、七度目にしてはじめて文殊像を完成させることができた。それがまさしくこの菩薩堂院の騎獅文殊であると。

この話は、五台山の靈験を説く「清涼三伝」の一つ宋の沙門・延一が著わした『広清涼伝』巻中にも、次のように見える。

大孚靈鷲寺の北に小峯あり。…西域の鷲峯(靈鷲山、耆闍崛山。釈迦が説法をした山。西域とあるがインドのこと)に類す。その上に祥雲しばしば興り、聖容(文殊菩薩)頻りに現られる。古にこれを化文殊台と謂うなり。唐の景雲中(710～11)に僧・法雲なるものあり。…大華嚴寺に住む。つねに惟うに、大聖(文殊菩薩)の示化したまうも、まさしく尊像(文殊菩薩の尊像)なければ、四方の遊する者(巡礼者)をして何をか瞻仰せしめるところとなさん。すなわち堂宇を繕い治め、工を募りて形を儀る。処士の安生なるものあり。…〔僧・法〕雲のために像を塑る。…〔安〕生、〔僧・法〕雲に謂いて曰く、「もし**真像**を目観せざれば終に疑いなきことあたわず。」と。すなわち香を焚き懇に啓して時を移つに、大聖(文殊菩薩)たちまちにして庭に現る。…よってすなわちこれを塑る。故に**真容**をもって院(大聖文殊院、つまりしばしば言及した菩薩堂院、つまり「真容」菩薩院)にあ目つ(「真容」の語を「院」に当てた)。

大孚靈鷲寺之北。有小峯。…類西域之鷲峯焉。其上。祥雲屡興。聖容頻現。古謂之化文殊

臺也。唐景雲中。有僧法雲者。…住大華嚴寺。每惟大聖示化。方無尊像。俾四方遊者。何所瞻仰。乃繕治堂宇。募工儀形。有處士安生者。…爲雲塑像。…生謂雲曰。「若不目覩眞像。終不能無疑。」乃焚香懇啓移時。大聖忽現於庭。…因即塑之。…故以眞容目院焉⁷⁹。

円仁の言う博士（仏師）は、ここでは処士の安生となっている。また文殊の「眞容」の語は、文殊の「眞像」と並行して使われている。とすればこの五台山の「菩薩堂院」の文殊菩薩像こそは、文殊菩薩の「眞容」・「眞像」、つまり「眞のお顔に眞のお姿」であったことになる。先に触れた円仁が参拝した五台山の「菩薩堂院」を「菩薩頂眞容院」あるいは「眞容菩薩院」のように呼ぶのは、「眞容」を強調してその語を追加したからとすることになる⁸⁰。

さてこのように整理してくると、問題とする(B)「高四尺八寸」の「正体文殊坐像一軀」の「正体」とは、この文殊菩薩の「眞容」・「眞像」、つまり「眞のお顔に眞のお姿」の姿と必然的に一致して来るであろう。

円仁の後、五台山を巡礼した東大寺僧・^{ちやうねん}齋然（938～1016）は、巡礼に当たってしたための願文の一説に⁸¹

齋然願わくば先ず五台山に参り、文殊の即身に逢わんと欲す。

齋然願先参五台山、欲逢文殊即身。

と記した。齋然によれば五台山の文殊は、「即身」、すなわち生きている菩薩との認識なのである。それが当時の認識であった。だから五台山では、この世に居て生きている本当の文殊に現に遇えるかもしれないのである。五台山には「生身」の文殊菩薩がおられるという表現もそこから生まれてくるのである。「生身」は「なまみ」ではなく「しょうじん」と読むべき語である。

さてこの五台山に住むとい文殊菩薩は、五色の雲の上、金の獅子に騎って博士（仏師）あるいは安生の眼前に現われ「化現」した。しかもそれは本当の姿である「正体」のままに「化現」した。こうした特異な「化現」のあり方もあるのだと認識すべきである。『広清涼伝』などに記される五台山の数多くの文殊の化現譚に飲み込まれ、文殊の「化現」を「貧しい女」、「老人」、「胡僧」…等だけなのだと思いますと、「正体」のままに「化現」する文殊のあることを見逃してしまうことになろう。この「正体」・「眞容」のままに「化現」した文殊菩薩は、黄金の獅子に騎っていたのである⁸²。

79 『大正蔵経』51巻1110頁 a。

80 これは莫高窟第61窟・文殊堂の大五台山図にあっても確認される。図の中央の「万菩薩楼」の上に描かれた楼閣の獅子に騎る菩薩は、「大聖文殊真身」と明記されている。この「真身」が文殊菩薩の眞容・眞像を意味することは間違いない。前掲『敦煌石窟10 莫高窟第六一窟』171頁の第38図。

81 塚本善隆「清涼寺釈迦像封蔵の東大寺齋然の手印立誓書」『塚本善隆著作集』第7巻（浄土教史・美術篇、1975年）171頁。

82 諸例は多いが、「大聖文殊師利菩薩眞容」の明記のある敦煌220窟の新様文殊も、眞容の化現の好例と考えてよい。前掲「莫高窟新発現的複壁壁画」『文物』1978年第12期、及び前掲『中国石窟 敦煌莫高窟』5210頁。

とすれば、比叡山文殊楼の(B)「高四尺八寸」の「正体文殊坐像一軀」も必ずや(C)の「化現文殊乘獅子立像」あるいは「乗化現文殊獅子立像」と表記された「八尺」の獅子の背中に坐して乗って、「正体」のままに「化現」していたのである。「正体」のままの文殊は間違いなく文殊楼の中尊なのである。この中尊としての「高四尺八寸」の「正体文殊」は「八尺」の高さを持つ獅子の背中に乗っていたのである。執拗に獅子だけの高さを「八尺」なのだと強調してきたのはこれを指摘したためだったのである。したがって獅子と文殊像を合わせたの総高は、12尺5寸となる。

ところで(B)「正体文殊坐像一軀」を単独で中尊とみなしているかのように読める論考がある。荒木計子氏の一連の文殊研究の中に一つに見えるもので、

円仁の文殊楼の主尊が五台山の化現騎子（師の誤植？）文殊ではなく、文殊坐像であることに注目し、鎮護国家の“八字文殊法”の修方法目的とする以上“文殊楼”の主尊は“正体文殊坐像”である点を再確認したい⁸³。

というのがそれである。「正体文殊坐像」そのものを主尊とすること私見に同じとしても、騎獅の姿を否定されているのであれば見解を異にする。はたして「正体文殊坐像」は文殊楼に単独で主尊として坐していたのであろうか。私見の主旨はすでに尽きてはいるが、この点に係わって少しく補足しておきたい。

もし荒木氏の見解から文殊楼に(B)「高四尺八寸」の「正体文殊坐像」が主尊として坐していたと仮定しよう。すると(D)「高五尺三寸」の脇侍の文殊立像四軀が主尊よりも当然のこととして高くなる。これは(E)「高五尺三寸」の「侍者化現文殊童子立像」や(F)「高五尺三寸」の「師子御者化現文殊丈夫立像」も同様で、侍者や御者が主尊よりも大きくなる。はたしてこうしたアンバランスな群像の配置は現実により得たのであろうか。鎮護国家の「八字文殊法」と結びつけることが急なあまり、尊像の集合体としての文殊楼の総体を見失ってはならない。なお鎮護国家を願う為政者の文殊信仰については、私も課題として考察を進めているのでここでは言及はしない。

11 侍者化現文殊童子立像・一軀と師子御者化現文殊丈夫立像・一軀

さて、資一『三代格』が記録する尊像のうち残るのは(E)の

侍者化現文殊童子立像一軀 高五尺三寸

と(F)の

師子御者化現文殊丈夫立像一軀 高五尺三寸

となった。これら二つは先に(D)の「脇侍文殊立像四軀」を「脇侍・文殊眷族菩薩立像四軀」とした例（脇侍＝文殊眷族菩薩立像、つまり脇侍と文殊眷族菩薩立像を同格と見る表記）に照らすと、

83 前掲荒木論考『喬然将来“五台山文殊”と「延暦寺文殊楼」及び「文殊会」』72頁。

(E) 侍者・化現文殊童子立像一軀 高五尺三寸

(F) 師子御者・化現文殊丈夫立像一軀 高五尺三寸

は、それぞれ「脇侍」と同格に並列する「侍者」、「師子御者」としてまず認識できよう。そしてそれは、「侍者」としての「化現文殊童子立像」、「師子御者」としての「化現文殊丈夫立像」であるとの理解も同時にもたらず。こうした認識をまとめれば、「化現文殊童子立像」は、化現文殊の「侍者」としての童子、「化現文殊丈夫立像」は化現文殊の「師子御者」としての丈夫となる。この様に確認して改めてここに見える「化現文殊」について考えてみよう。

さて比叡山文殊楼の諸尊を記録した**資一～七**にみえる「化現文殊」は、しばしば言及したように「正体文殊」と対をなすものであった。したがって繰り返しつつ言い換えれば、「化現文殊童子立像」とは化現したその文殊に従う侍者としての童子であり、「化現文殊丈夫立像」とは化現したその文殊が騎る獅子の手綱を取る御者としての丈夫（壮健な男）を意味していることになる。ところでこの「化現文殊」は、先に述べたように正体の姿そのままに化現したと理解したのであるから、まさしく「正体文殊」に等しいのである。したがって「化現文殊童子立像」と「化現文殊丈夫立像」も、まさしく獅子に乗って現われた（化現した）真容・真身の正体文殊に従う侍者としての童子であり、手綱を取る御者としての丈夫なのである。

12 比叡山文殊楼の諸尊像とは

煩雑な検討の結果、わが国の五間の比叡山文殊楼に9世紀後半納められた

(B) 正体文殊 坐像一軀 高四尺八寸

(C) 化現文殊乗師子立像一軀（頭） 高八尺

(D) 脇侍文殊立像四軀 高五尺三寸

(E) 侍者化現文殊童子立像一軀 高五尺三寸

(F) 師子御者化現文殊丈夫立像一軀 高五尺三寸

の諸尊像は、次のように整理が可能となった。

高さ八尺の師（獅）子の立像(C)の背に、正体のままに化現した高さ四尺八寸の正体文殊一軀(B)が坐して乗り、それに高五尺三寸の文殊の眷族の菩薩の立像・四軀(D)が脇侍として、また高さ五尺三寸の童子立像・一軀(E)が侍者として、高さ五尺三寸の丈夫立像一軀(F)が師（獅）子の御者として従っている。

と。したがって私は、(B)の正体文殊を獅子に乗らない単独の座像と見なしたり、(D)の脇侍文殊を文殊菩薩と見なしたり、あるいは化現文殊とは考えない。

またこれら比叡山文殊楼の諸尊を「醍醐寺文殊渡海図」（挿図12）のようないわゆる「渡海文殊」の直接の原形とみなすこともやはり慎重であるべきであろう。というのもこの文殊楼の諸記録が、(E)侍者化現文殊童子立像を「童子」とは呼んでも「渡海文殊」のように「善財童子」とはせず、(F)師子御者化現文殊丈夫立像を「丈夫」とは呼んでも「渡海文殊」のように「優填

王」あるいは「于闐王」とはしないこと、「渡海文殊」の尊像にみえる「大聖老人」と「仏陀波利」も記さないことがその要因である。また「大聖老人」と「仏陀波利」を(D)脇侍文殊立像四軀の中に含めようとするような見解もまた、根拠がなく受け入れられない。なお、いわゆる「渡海文殊」については、諸説を整理し改めて言及したい。

おわりに

五台山文殊が中国世界だけでなくそれを越えるアジアの広域から厚い信仰を集めたのは、まさしく真容・真身の正体のまま、すなわち生身を以て化現するこの一点にあったと理解すべきであろう。人として「さとり」を開いた釈迦は、この世の实在の仏であった。まさしく「生身」であったが、それは遠い遠い昔のインドでのこと。しかし五台山の文殊菩薩は、今まさにこの山にあって万菩薩に法を説いているだけでなく、求める衆生の眼前にも生身の姿のままに現われるというのである。もしその正体・生身の文殊の化現に出会うことができるとすれば、それは在世の仏・釈迦に見えたにも等しいことなのである。今、世界のどこを探しても求めえない、釈迦の生まれたインドにすらないこの稀有の宗教体験を提示するのは、五台山を除いてどこにもない。まさしく真容・真像の正体としての化現こそ、五台山をアジア仏教世界屈指の聖山へと押し上げたのである。私はこの様に理解する。

こうしてアジア広域から五台山を次々と訪れた巡礼者たちは、文殊への熱い思いを倍加させて国に帰りそれぞれの立場で文殊信仰を宣揚した。ここに触れたわが国の円仁もそのアジア広域からの巡礼者の一人なのであり、比叡山に建立を試みた文殊楼もその文殊信仰の所産であった。がしかしこの比叡山文殊楼は、多くの文殊楼が消滅しその記録さえ十分に見いだせないなかであって当時の文殊信仰の様相を直接、しかも正確に文献によって伝えているのである。とりわけてその様相が、845年、唐の武宗によって引き起こされる「会昌の法難」や、続いて後周の世宗によって955年に引き起こされた法難以前のことを伝えていることは重要である。宋代になって復興した文殊信仰と比較できるからである⁸⁴。信仰も社会の変容と無縁ではなく連動していることは言うまでもない。唐宋の大きな変動期に一举にアジア広域に拡大した文殊信仰も例外とするわけにはいくまい。こうした視点に立つ時、「記録の文殊楼」としての比叡山文殊楼は、多様に重層してとらえどころのない文殊信仰を探る一つの確かな史的定点となりえるはずである。繁雑な作業を繰り返したのは、その確信を得ようとするためだったのである。

84 円仁及び彼の遺志を継承した師弟たちが比叡山文殊楼に託したのは鎮護国家（言うまでもないが奈良時代にも鎮護国家は宣揚されている）であった。五台山文殊信仰に基づく鎮護国家とは、はたして何を意味し、意図するものであったのだろうか。それはおのずと、五台山文殊信仰を背景としつつ唐朝政権の中核に深く関わった不空三蔵、また彼の言を入れて仏教による護国を図ろうとした唐の8代皇帝・代宗（762～79）らの諸活動へと射程を広げる課題となっていくはずである。しかしこうした文殊による鎮護国家は永続したのであろうか。その検討の一つとして、いわゆる「渡海文殊」が大きな示唆を与えると考えている。しばしば「渡海文殊」に触れたのは、こうした展望を抱くからでもある。

藏族人的袍

韩 丽英

中国是一个多民族的国家，民族服饰可谓是种类繁多、异彩纷呈。从整体上看，南北方的民族服饰有着明显的差异：属于山地文化的南方各民族多为上衣下裳式装束，而“长衣盛饰”则是中国北方各民族服饰的主要特色。无论哪一种形制都洋溢着丰富的文化内涵，就袍这一种形制，从追溯历史的渊源，到今天不同民族、地区具体样式的呈现，都是值得不断地考察与研究的。藏族服饰属于一种“长衣盛饰”的典型形制。

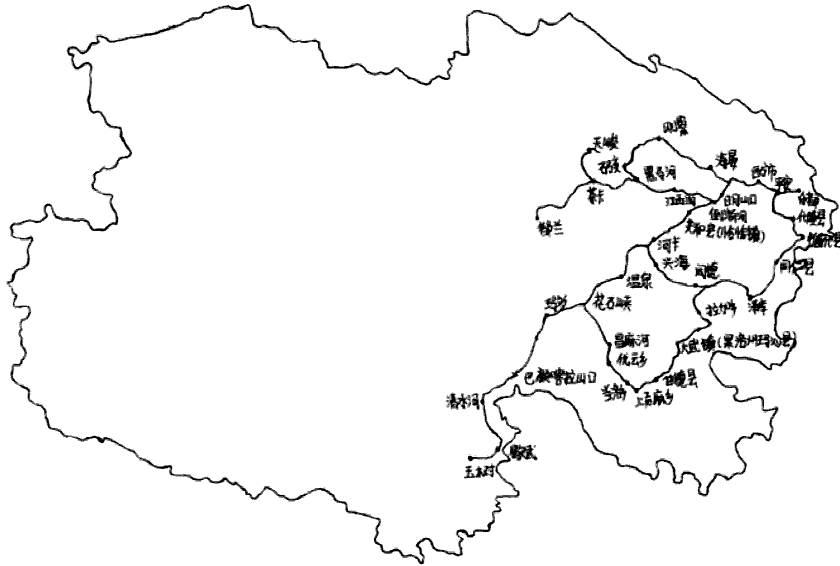
藏袍的概述：

藏族的服饰属于一种袍衣。有关袍衣的起源与解释至今没有一种权威的说法。中国的袍一般认为有两个意思，其一是包住身体，上下连在一起的宽大的衣服；另一种意思是指有里子的长衣服，也叫夹袍或是絮有棉花的长衣。《后汉书》中关于袍的起源的一种说法是，大约在公元前 1025—1005 年，周公为抱着幼帝成王睡觉，做了宽大的衣服，袍是从这里开始。简单来说袍就是一种上衣和下裳连成一体长衣服，在袍之前有曲裾深衣和直裾襜褕都属于这种形制，今天，在中国穿袍服的民族有满、蒙、藏、侗、维吾尔、塔吉克、裕固等民族。

不同着袍民族虽然袍服的基本形制一样，但具体的细节上风格迥异，如开衿的方式、宽松的程度和装饰的部位等。藏装的基本结构是肥腰，长袖，大襟。牧区的皮袍，夹袍，过去官吏、贵族的锦袍，都具有这种特点。

2004年7月我随同日本广岛大学考察团在青海对西藏人的袍进行了初步的考察。

考察的路线：



在历史进程中，由于政治、经济和文化等因素不同程度的影响，使得现在的藏族分布广泛，主要分布于西藏及甘肃南部、青海、四川、云南的藏区。玉树藏族自治州（简称玉树州）位于青海省的西南部，北与海西蒙古族藏族自治州为邻，东与果洛藏族自治州相通，东南与四川省甘孜藏族自治州毗连，南及西南同西藏自治区的昌都地区和那曲专区交界，西北角与新疆维吾尔自治区的巴音郭楞蒙古自治州接壤。

藏族的服饰虽然在整个藏区相对恒定的环境中长期延续着基本的形制，但由于各地区的自然环境、生活习惯和文化交流等各方面的差异，也造就了藏族服饰不同的区域风格，大致分为卫藏、阿丽、工布、安多和康区等几种服饰类型，而每个区域不同县、乡的

服饰虽属于同一类型，但细分起来，也会有细微的区别，真可谓统一又丰富。此次考察的青海玉树藏族自治州的服饰属于康区的服饰类型。

从下面玉树州赛马会上着藏袍的男子和女子不难看出康区服饰这一类型的显著风格，男子喜将长发结辫

盘顶，上缠红缨，俗称“英雄结”，皮袍用 5 寸—1 尺左右宽的大幅虎豹皮、獭皮镶边，束腰丝纓上挂着长腰刀。



身穿藏袍的康区男子



身穿藏袍的康区女子

康区的女子则用各种金银珠宝饰物将自己

装扮得分外绚丽，给人以雍容华贵之感。除颈、胸、手腕各种配饰外，在发辫上也或戴或穿缀红珊瑚、玛瑙、绿松石、翡翠、黄蜜蜡及其他金银头饰，再于长袍腰侧竖挂浮雕纹饰银质女藏刀。

玉树赛马会上的盛况记事：7 月 25-26 日正逢玉树州的赛马节。蓝天白云之下，远处雪山映着朝阳，彩旗飘扬的赛马节到处沸腾着身着盛装的男男女女，有的绚丽多彩、华丽富贵，有的色彩单一、清肃简朴，如下面的图。从年已花甲的老人到懵懵懂懂的孩童都精心打扮、神采盎然。这种盛大的场面，我在内地的大城市里从来没有见过的，真是令人眼接不暇。顾不上仔细观察，一会拍照，一会

录像，一会又拿出笔记本记录。看着这些琳琅满目的藏族服饰，更使我加深了对藏族服饰的浓厚兴趣。



华丽富贵的藏族女子盛装



色彩绚丽的藏族女子盛装



绚丽多彩的藏族儿童盛装



色彩单一的藏族服饰

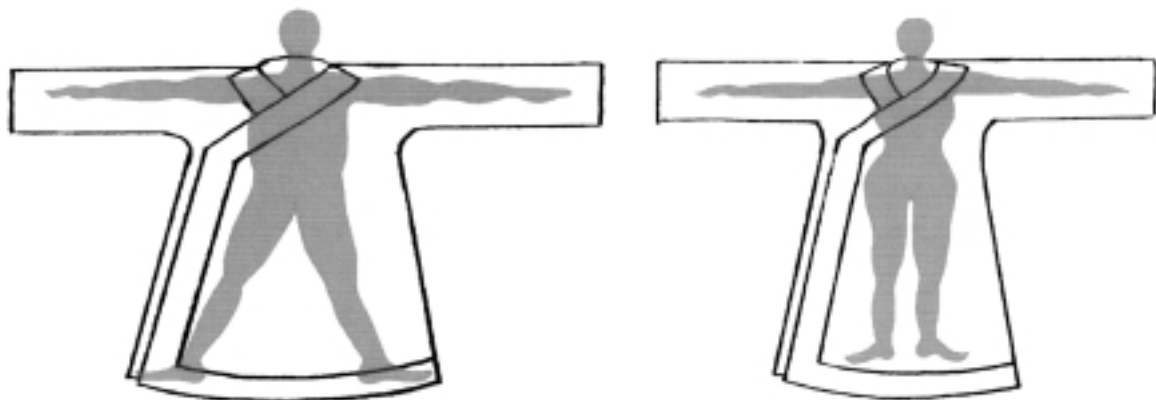


清肃简朴的藏族服饰

藏袍的空间功能

任何一个民族、地区的服饰风格都与当地的经济、气候、习俗、

宗教和审美等因素有着密切的联系。正是诸多不同的因素造就了藏袍的多种功能，成为最贴近实际生活，符合生产需要，又有多层审美的民族服饰。通过考察我深深感到：藏袍的确是藏族人生活中的必然和必需。在一件袍服中蕴含着藏族人物物质生活和精神生活的全部。玉树地区女式藏袍的款式肥大，除头部以外，在身体与四肢之间都有相当宽的余量，这就在人体与服装之间形成了一个很大的空间，这个空间在穿着过程中的技巧与使用功能的充分应用是其它着袍服的民族不可比拟的。



藏袍的款式与人体产生的空间

(一)、将袍的后身铺在地上是一个足够宽窄的褥子，将下衿也就是右臂的袖子折起来正好是个枕头，人躺在上面将上衿（大衿）盖在身上就是一床温暖的被子。一件藏族袍服不仅是穿着，在劳动中户外休息或牧民远离住地夜宿在外时，可以代替帐篷营造一个像家一样温暖的空



用作被褥的藏袍

间，如图所示。

藏袍功能考察记事：7月30日，从玉树出发去果洛州的路上，通过巴亚喀拉山之后，约下午5点左右。坐在行使中的车里向外望去，看到左侧远处的斜坡上白花花的，车开近了，原来是剪下的羊毛。在藏被出现之前，人们也许大多用羊毛制成的氍毹来做藏袍。在布满羊毛的斜坡上有正在休息的藏民，藏袍一半铺在地上，一半盖在身上，枕着袖子。温暖的阳光、广阔的草地，使身临其境的我都有一种着实的安全感，正所谓“天为被、地作床”。

（二）、袍服一般都没有口袋，就我所熟悉的华服、和服也都不按口袋，只是在袖口和前胸装一点贴身的东西，如手帕和钱财等，并不在外观显露。当我们看到着装者从袖口或前胸掏出东西时，让人感到隐秘和贵重。藏袍却是另外一番风景，在穿着时腰带是关键，在腰部将藏袍提起后束紧，腰以上的部分固着于身体上，余量自然放松，这使腰至胸部出现一个大的空间，这样在外出时可以存放酥油、糌粑、茶叶、饭碗，需要是可以放婴儿。这是通过服装的款式与穿着过程之中塑造出来的可变的大行囊，它产生于身体与服装之间，使服装与身体成为一个有机的整体，服装和人体共同塑造了魁梧、自信的男子气概，也塑造了女性的母爱与包容。

藏袍功能考察记事：7月25日，在熙熙攘攘的赛马会上，突然一位中年男子注入我的眼帘，我是被他鼓鼓囊囊的前胸所吸引，里面好像装了很多的东西。原来这就是藏袍特殊的口袋，一个大行囊。过了一会，我又看到一个正在给婴儿喂奶的妇女，把孩子放在自己

袍服的大行囊里，如右图。



携带大行囊的男子



携带婴儿的妇女

(三)、藏袍的周边都镶有毛皮，玉树地区的袍服大多镶有水獭皮，边饰的宽度不等，特别是底边一般在 15 公分以上，也有 20、30、40……这不仅美观，也有相当重要的实用效果，水獭皮防水性能好，对于清晨的露水渗透根本不用担心。除此之外是功能的更加人性化，在青藏高原人烟稀少，没有也没必要有像现代城市那样齐全的公共设施，于是居住在这里的人们赋予了款大的藏袍又一特殊的功能，即用作可以为人方便的厕所，这是腰下的裙部与人体姿态所营



用作厕所的藏袍

造的又一空间功能。藏袍比较厚实，有一定的支撑作用，再加上镶有一定宽度的水獭皮，更加挺硬，人在下蹲时使藏袍与地面形成了一个塔形空间，即使有点风力空间也不会遭到破坏。这种随时可以方便的厕所是一个多么人性化的空间。如图所示。

藏袍功能考察记事：在玉树赛马节时，我们在厕所旁等待排队，这时看到附近的一个斜坡上蹲着几位藏区的中年妇女，当她们起身离去，看到几处水印，我顿时明白了，他们是把藏袍作为了厕所。

（四）、藏袍是中国所有游牧民族中唯一有“袒袖”之俗的民族。袒袖的装束既可以显露女子华美的内衣和颈上的装饰品，又能够展现男子的豪放性格和风度。“袒袖”的穿着方式发生和延续最根本的还是因当地的特殊的气候变化所致，体现了藏袍在生活中需要的多种实用功能。

青藏高原地区昼夜温差大，基本上只有冷暖之别，无四季之分，全年冷季 7-8 个月，暖季 4-5 个月。藏袍所使用的面料、款式与其穿着的方式是适应当地气候变化而产生的。藏袍的袖笼、袖口都比较宽松，在不解开腰带的情况下，臂膀伸缩自如，在太阳出来，气温渐渐升高时，可以脱掉一个臂膀，方便活动，调节气温。在日照强烈的灼热天气里，人们将两袖都脱掉系在腰前，这样即使穿着皮制或夹制的藏袍也不感到太热，而影响活



袒袖的藏袍

动量。早晚两袖穿齐，可以御风寒，特别是早出晚归。以穿着方式的变化起到了增减衣服的作用，随着需要发生变化，又可以将应有的空间破坏掉。

藏袍功能考察记事：在果洛的庆典上，我看到藏民无论男女都或穿皮毛藏袍、或其它穿厚面料的藏袍，而当时我穿的是秋衣、衬衣和外单衣。我在暗想，他们会不会热？这样的天气，穿一件夹袍就足够了！到了晌午，阳光高照，我发现身着藏袍的人们陆续开始将袖子脱掉，系在腰间。我不那么质疑刚才的问题了。在与一位中年妇女有了交流的机会之后，我得知他们大多数是从离这里几十里以外的地方来参加盛典的，回到住地要几个小时，太阳下山之后会渐渐变冷，尤其是到了晚上，穿着皮袍正合适。亲身体会之后我更加明白了，藏袍的穿着方式是适应当地特殊的气候变化而产生的。



袒袖着袍的藏族一家人



袒袖着袍的藏族男子和女儿



袒袖的藏族妇女

袒袖的藏族女子——露出漂亮的内衣

(五)、藏传佛教对西藏的历史曾产生过重大的影响，直到今天，藏族人的衣、食、住、行都遵从这佛教的思想和理念。几乎任何一件物体在它自身价值存在的同时，都具有浓烈的精神意义，在创造物资的同时往往也以各种方式渗入精神因素。现实与信仰总是同生共存的，每天穿着的藏袍是他们爬山涉水、顶礼膜拜的护身衣。在朝拜的路上，他们几步一跪，整个身体都趴在地上，这就是人们所说的五体投地吧，这样数日、数月，甚至一年……藏袍伴随着他们在通往心中圣地的

的路上。对膜拜人来说，厚实、

宽敞的藏袍不仅



用作膜拜的藏袍

是防风御寒，而且在路上对身体起到了相当的保护作用。包身的衣

服，在人体接触地面时受力、磨损的位置没有余量，局部接触地面部位，即使是结实的牛仔布也会很快地破露，而又很大余量的藏袍，人体在跪拜时，与地面接触的面积每一次都会或多或少地发生变化，特别是下半身在有限的空间中足以让腿和衣服之间调整磨损的接触面。偶尔在山脚下看到一些衣服，据向导说，有的膜拜者到了目的地将一些跟随自己、保护自己的衣物留下，让衣物带着自己的愿望留给佛祖，是感谢佛祖让衣物一路保护自己的肉体？是以衣物让自己和佛祖离的更近？

藏袍功能考察记事：8月3日晚上6点多在从果洛到塞宗寺的山路上，天已经暗下来，通过行车的路灯照耀下，还能看到不时膜拜的男女老少，如右图。他们走几步就跪下了，整个身体都趴在地上。据说，在藏区这是很平常的。



虔诚的膜拜者

藏袍本身的款式与穿着方法和使用方式的变化使身体与服装之间的有限空间随着个体的需求不断地改变，如前面介绍的，可以根据天气的变化将原来的空间破坏，使上半身“袒露”，这种自由自在地穿着最大效益地功能应用，在世界民族服装中也是罕见的。总之，我们是否可以认定藏袍不仅仅是一件具有护体御寒的服装，更是一件藏族人行、立、坐、卧等无时无刻的必须物？甚至上面贵重的装饰物也寄托了自己虔诚的信仰？

藏袍的款式与穿着方法：

以此次考察青海省玉树州玉树县幸福巷一对藏族姐妹参加赛马节时的盛装为例： 姐：青梅措毛 17岁

妹：才吉拉藏 14岁

这件藏袍是夹袍，表布面料为暖棕色提花织锦，织锦图案是传统的团花纹样提花缎面袍，里布面料为交织格呢，与表布属于同类色系下摆以珍贵的水獭皮作边，配以宽大的彩色织锦贴边及角饰。织锦贴边镶有宽度约一公分左右的细条金色緃边。整件藏袍非常华丽；内衣为中式上衣、下裤。上衣为织锦面料的右衽大襟华服，领与袖口分别采用袍的边布作为装饰。裤子选由市贩的化纤斜纹布制。

- (一)、将藏袍右侧的绸带系结。
- (二)、系绸穗腰带。束腰的绸带由前向后绕系，束腰绸穗。
- (三)、整理袖口，在姐姐的帮助下，整理右袖袖口，将袖子过长的部分翻在外面，露出里布的花色边饰，然后脱掉右袖子。自己将左袖袖口整理好。
- (四)、整理袍身余量。在腰带下面的臀部，将袍身宽余量赶折
- (五)、带外面系装饰腰带，将装饰腰带系在脱掉的袖子外面，把过长的部分掖在装饰腰带下面。

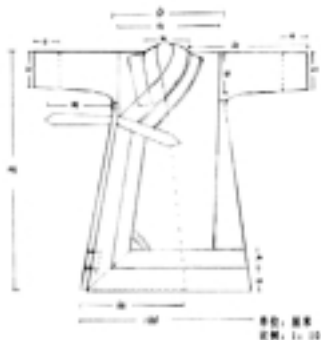
藏袍穿脏后的处理，藏袍脏了，一般不洗，装皮的部分拆下来重做，衣服小了也是一样只留下皮毛的部分再重做。



袍服与内衣



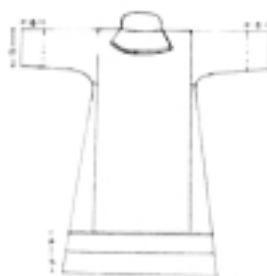
衣表前视图



衣表前款式图



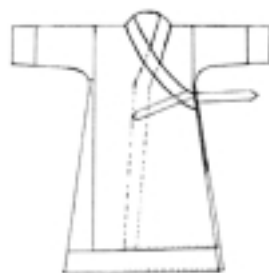
衣表后视图



衣表后款式图



衣里前视图



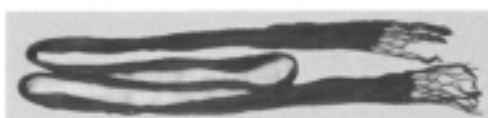
衣里前款式图



衣里后视图



衣里后款式图



绸穗腰带
(绸带长 280cm 宽 26cm 单边穗长 21cm)



束于腰间的银板腰带(长 112cm)



轻挽于臀下的股带(长 112cm)

(一)



系结方法如图所示

(二)



(三)



(四)



折叠袍衣的示意图

(五)



藏袍整理完毕后效果。

参考书目：《藏族服饰史（藏学文库）》杨清凡 著 西宁：青海人民出版社 2003.10
《中国服饰名物考》高春明 著 上海：上海文化出版社 2001.9

チベット族の金属工芸

韓 志胤

1-1 チベット金属工芸の様式及び製作技法

チベット族は伝統的に白をめでたく、神聖で純潔な色として意識する。そのため銀製品の種類と用途が非常に多い。用途としては茶碗、酒具、壺類、皿など20種類以上の日常生活用品やイヤリング、ピアス、ピン、ネックレス、指輪、簪、腕輪、指輪、晴れ着、ベルと、最近では装飾的に変化している刃剣類など30種類以上の装身具、ガウと呼ばれる護身用お守り入れや仏教の宗教具などがある。¹ 遊牧民であるチベット族に装身具は重要な財産の一部で、代々受け継がれるものであり、部族的、地方的帰属、身分の表しでもある。



写真1 伝統的な銀製の飾りを身に纏ったチベット族の女性（2005年、青海省）

銀加工の造型、材料、製作技法、様式の歴史は長く、宗教の影響が強い。様式からは中国、インド、中央アジアの影響が見られる。

チベット金属工芸品に使われる代表的文様には蔵八宝と呼ぶ吉祥紋様がある。蔵八宝と呼ぶ吉祥紋様とは蓮華、吉祥格子、宝傘、右巻き貝、法輪、勝幢、宝瓶、双魚である。その他にも百紋、花、動物、雲紋、水紋、幾何学などが使われる。

銀と共に使われる材料として金、トルコ石、琥珀、瑪瑙、珊瑚、玉、淡水真珠などの高価な物から銅、鉄、ガラス、牛や羊の角などがある。

チベットで生産される鉱物には石榴子石 (Garnet)、蛋白石 (Opal)、瑪瑙 (Agate)、水晶 (Rock crystal)、紫水晶 (Amethyst)、烟水晶 (Smoky quartz)、玉石 (Jade)、碧玉 (Jasper)、玉髓 (Chalcedony)、化石 (Coral, Shellfish; Fossil) などがある。

1 魯永明：ラサへ通じる「茶馬古道」の工芸美術—特集・ラサ・天空の世界遺産都市、アジア遊学、pp. 55～65、42号、勉誠出版、2002年



写真2 人工トルコ石（2005年、玉樹）



写真3 人工珊瑚（2005年、玉樹）

2) 製作技法

製作技法としては浮き彫り、透かし彫り、細線技法（filigree）、粒金技法（granulation）など多様な技法が使われている。そして鑄造を活用して製作時間を短縮させている。ヤニと鑿を使った打ち出し技法は装身具、生活用品など金属工芸の表面装飾に使われている代表的制作技法である。その他、細線技法（filigree）はその繊細さが生かされた装身具などが現在にも作られているのに対して粒金技法（granulation）は失われつつあると見られる。

i 魚々子技法

魚々子技法は一般的に広く使われていて、装刀の鞘の表面などに見られる。

鑿で一つずつ丁寧に打つ魚々子技法はよく工芸品の余白を装飾するため使われることが多い。



写真4 魚々子技法が使われたチベット装刀

ii 粒金技法と細線技法

粒金技法は貴族階級の遺品によく見られることから近代までよく使われたと考えられる。しかし現在、製作される装身具などにはその精密さが失われている。大きい粒子をロウ付け

した物や鑄造したものが主流になっている。また粒金技法は連続して使われず、ポイントを強調するぐらいの省略した表現として使われる。形態自体は伝統的であっても製作技法は簡略化していると考えられる。粒金技法に比べ、作業が容易である細線技法は比較的によく使われている。



写真5 細線技法を使った腰飾り



写真6 近代のガウ



写真7 現代に作られた装身具を身につけたチベット族女性

iii 打ち出し技法

チベットで製作される金属工芸品に一番多く見られる製作技法である。ヤニや鑿を使い、ヤニ板の上に焼きなました銅や黄銅合金板に打ち出し道具を用い原形に忠実にたたき出す、鍛金の技法である。

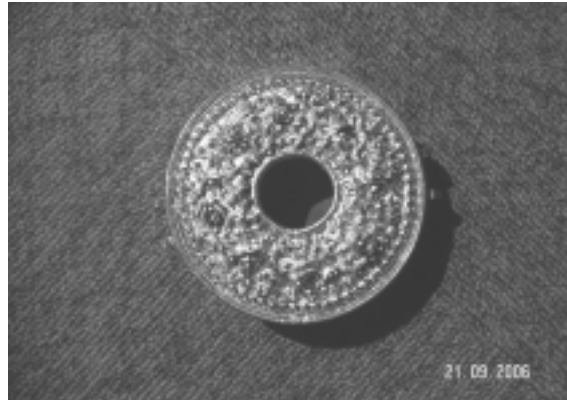


写真8 蔵八宝が表現されたガウ
(雲南新華民族村 2006年)

iv 宝石の留め

チベット金属工芸によく使われる宝石はトルコ石、琥珀、瑪瑙、珊瑚、淡水真珠、練りガラスなどである。

チベットでは宝石を留める時、松脂が一般的に使われている。接着力があまり強くない松脂で宝石を留めることによって、宝石が取れ易くなる。宝石を再利用するためと見られるが、ヤニによる接着は、宝石が欠落した装身具が多い理由として挙げられる。

現在は瞬間接着剤や松脂にコールタールを混ぜて、使う場合もある。²

3) 現在の金属工芸工房の状況

各地の村には伝統的な金属工芸品を生産する個人の工房があり、チベット族の工房では注文製作が一般的で、手作業で丁寧に行われる。磨きや鍍金までの工程が自体的に行われるのが一般的である。原型を作り、それを鑄造することによって大量製作が可能になっている。

蔵族の他に雲南省からの白族の職人たちの工房がラサヤや玉樹、昌者などチベット自治区の各地にある。白族の場合、チベット族の注文による物だけでなく、大理の新華民族村との材料、完成品の輸出関係によって工芸品を生産している。

材料の仕入れは都会からである。銀、金の場合は鑄造製作が一般的であり、銅、真鍮、白銅などは板の状態で仕入れ、切断や成型、仕上げなどは工房で行われる。

宝石の場合、最近では樹脂などで人工的に作られたトルコ石や珊瑚などが多く装身具に使われていて、また金属工芸の様式の簡略化、製作技術の低下が見られる。

2 玉樹の白族の工房では宝石を留める時、松脂にコールタールを混ぜたものや瞬間接着剤などが使われていた。

1-2 チベット金属工芸工房

1) 青海省の同仁県の工房

2004年の工房や製作道具の撮影



写真9 工房、製作道具(1)



写真10 工房、製作道具(2)



写真11 装身具

3人の職人が分担して作業。四川省からの注文による仏教の宗教具の製作である。使われている技法は鍛金、打ち出し、比較的太い線のfiligreeである。材料の銅版は0.8mmくらいの薄い板を使用している。青海省西寧市から仕入れている。打ち出しに使われるヤニは菜の油を入れ、灰を配合した物でヤニの比率が高いため色は明るく、軟らかい。打ち出しのためヤニに銅版を付着させたあと冷水に入れて5分から1～2時間ほど冷ます。打ち出しに使われる鑿は30種類くらいである。鑿は使いよくひねって作った物が使われる。曲線を連続させて打つ時に打ちやすく工夫されたもので日本でも使われる鑿の形である。このように火で赤めながらヤットコでひねって作る事によって指に馴染みやすく回しやすい鑿になる。³

3 香取正彦・井尾敏雄・井伏圭介 共著『金工の伝統技法理工学社』1986、p4-21



写真12 鑿

例1) ラサ市内の金銀加工の町

2006年8月11日 ラサ市内の金銀加工の町

職人の名前：李 年桂 (21歳)

彼は金属職人5代目であり、14歳から金銀加工の仕事をはじめたと言う。彼を含めて働いている4人の職人は雲南省の大理の新華民族村からチベット自治区のラサ市に移住してきた白族である。

材料：主な材料は99%の純銀である。銀などの材料は雲南省の大理の新華民族村から仕入れている。現代的設備と昔ならに手工芸が共存するこの町には銀の残りを回収して新しく板にしてくれる専門工房もある。彼は自分の店から出た銀の残りを専門工房に頼んで溶かし、大型の電機ハンマや電動圧延機で1mmくらいの板にして貰う。板の表面に気泡が見えると最初からやり直す。

純銀の装身具や銀杯に使われる板は完成の段階には0.2mmくらいの薄さになる。



写真13 工房

様式、製作技法：店で作られる物は全てチベット族に使われるデザインに合わせて作られている。



写真14 鉛を鑄造する



写真15 鉛を取り出す

打ち出しなどのために鉛をヤニの代わり使う。町の店のほとんどが工房の中で簡単な設備を利用し、鉛を鑄造して使っている。

例2) 2006年8月11日 ラサ市内の金銀加工の町

住所：

職人の名前：洪 忠生（45歳）

18歳の息子も一緒に働いている店には二人を含めて5人の職人がいる。

彼は7代目であり、7-8歳から祖父や父に仕事を教えて貰ったという。彼の父はまだ仕事をしていて、祖父も健在である。

チベット族の装身具を製作する彼はチベット自治区の林芝県にて3年間、仕事をした経験を持つ。自然が美しく、山林がある林芝県の紅木は青稞酒やバター茶を飲むための杯に使われている。彼によると太陽島金銀加工珠峰路には白族の工房が150店、漢族の工房が20店くらいが在している。

鉄道建設によるチベットの発展や来年2月から建設予定であるラサと大理を結ぶ鉄道による経済上昇効果に大きい期待感を示していた。

材料：銀、銅、鍍金

鍍金は工房で独自で行われていて、100年間は変色しないと言う。

トルコ石（松耳石；中国では松緑石とも表記する）、珊瑚などが装身具に用いられている。トルコ石はネパールからも輸入されているが、チベット自治区内で生産されるものの品質が一番いいと言う。彼によると山珊瑚もチベット自治区内で採掘されている。

様式、製作技法：大半の装身具や金属工芸はチベット族の伝統的様式のものである。

何千種類のデザインを製作している彼は自分で作った鋼の鑿だけでも何百種類を持っている。主な製作技法は鑿と鉛を利用した打ち出しである。



写真16 金工師：洪 忠生



写真17 工房の職人



写真18 鉛による彫金作業

1日分のバターが入るランプ



写真19 ガウ

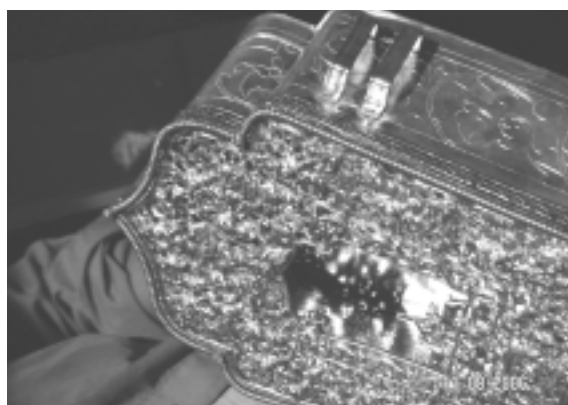


写真20 ガウの側面



写真21 鍍金した耳飾



写真22 耳飾

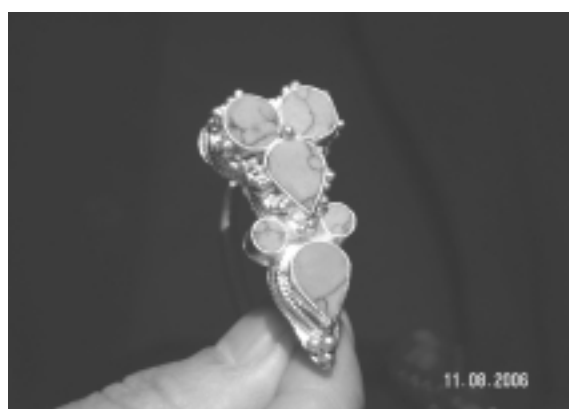


写真23 銀製の耳飾り

9. 附編・収集資料

1. 付録資料：デルゲで入手したチベット語文献

以下の9種類の資料、30枚の木版図をデルゲで入手した。

チベット語文献として1) デルゲ版チベット大蔵経、2) チベット大蔵経の小普及版、3) 大乘経典の一部、4) ジャムヤン・ケンツェワンポの著作、二点を現地で収集した(解説は奥山直司による)。

1) dBu ma rtsa ba' tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba

『根本中観頌「般若」』龍樹(Klu sgrub) 作

中観派の祖ナーガールジュナ(龍樹)の主著『中論』(『根本中観頌「般若」』)のチベット語訳。私たちも見学したデルゲ・パルカンに蔵されるデルゲ版チベット大蔵経の版木から刷られたものに間違いのないとの専門家の鑑定を得ている。

2) 'Phags pa Phung po gsum pa'i mdo+bCom ldan 'das ma Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po 『聖三蘊と名づくる大乘経』+『般若心経』(大本)

二つの大乘経典の合本。表紙から7枚目裏の3行目まで『聖三蘊と名づくる大乘経』、3行目の最後のところから終わりまで大本の『般若心経』。大本はわが国で一般に唱えられている玄奘訳の小本よりも長い。

3) 'phags pa gSer 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po las g-yang skyabs zhes bya ba

『「聖金光明勝経王」より「吉祥を守る」と名づくるもの』

『金光明経』の抄録のようであるが、よく分からない。

4) dpal rDo rje 'jigs byed chen po dpa' bo gcig pa'i sgrub thabs bDud las mam par rgyal ba'i bZhad sgra zhes pa

『吉祥金剛怖畏エーカヴィーラ尊の成就法「魔に打ち勝つ笑い声」と名づくるもの』

ヴァジュラバイラヴァ(Vajrabhairava、金剛怖畏)の成就法(尊格を呼び出しこれと合一する瞑想法)。チベット人の著作。

5) rGyud sde bzhi dang rjes su 'brel pa'i rje btsun sGrol ma'i sgrub thabs rGyun khyer snying por dril ba

『四部タントラと結び付いたターラー女尊の成就法』ジャムヤン・ケンツェワンポ(Jam dbyans mkhyen brtse' dbang po) 著

ジャムヤン・ケンツェワンポ(1820-1892)はデルゲ近郊に生れた大仏教学者。ニンマ派で具足戒を受けたが、サキヤ派やニンマ派なども広く学び、歴大な著作を著した。カムの無宗派運動を代表する存在。この文献は当地の限定。

6) O rgyan rin po che'i gsol 'debs bSam pa lhun grub

『オルギエン・リンポチェの勸請「思念が自然に成就する」』ジャムヤン・ケンツェワンポ作

オルギエン・リンポチェ、すなわちパドマサンバヴァへの勸請文。これもケンツェワン

ポの作。

7) mkhas grub Ra ga asyas mdzad pa'i mam dag bde chen zhing du smon lam gdab pa'i rim pa

『極楽浄土へ祈願する次第』 ケートップ・ラーガースヤ (mkhas grub Ragasya) 作

8) Bla ma'i thugs sgrub bar chad kun sel las gsol 'debs bar chad lam sel

『「ラマの御心の成就のあらゆる障碍を除く」から抄出された「勧請の障碍の道を除く」
(と名づけるもの)』

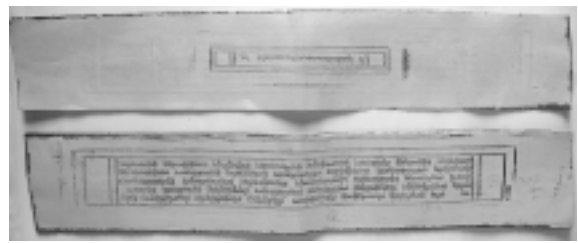
9) mKha' spyod rgyun khyer

カチュ (mkha' spyod)、つまり空行母 (ダーキニー) の成就法的一种と思われるが、1葉
(16枚目) のみ。

2. デルゲ入手の木版テキスト



1. 大藏経



2. 大藏経と般若心経



3. 金光明経抄録



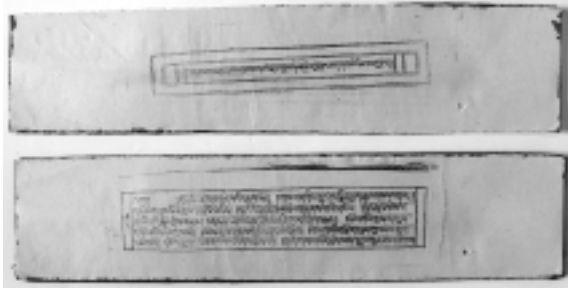
4. 吉祥金剛怖畏成就法



5. 四部タントラターラ女尊成就法



6. オルギンリンポチエ勧請文



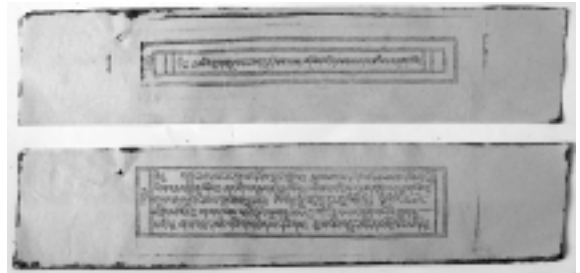
7. 極樂浄土祈願文



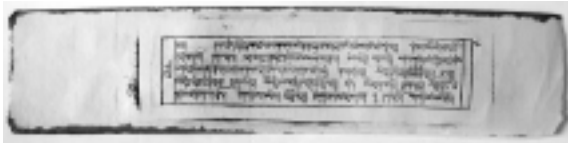
8. 勸請祈願文



9. 空行母成就法



10. 出典不明文書



11. 出典不明文書

3. デルゲ入手の木版圖像



図1. 真言

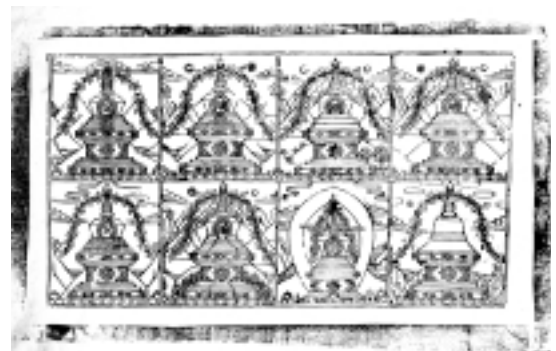


図2. 徳格印経院八大仏塔



图 3. 天干地支納音生克圖



图 4. 宝塔梵符輪



图 5. 11面觀音立像



图 6. 那若空行母圖



图 7. 八變蓮華生



图 8. 生死輪回圖



图 9. 蓮華生太子變相圖



图 10. 三道寶階降下



图 11. 生死輪迴圖



图12. 生死輪迴圖 2



图13. 大威德金剛神



图14. 大白傘蓋仏母



图15. 八吉祥梵符輪



图16. 九宮八卦圖



图17. 大威德明王



图18. 金剛手梵符輪



图19. 藥師曼陀羅回 (ガンデン寺入手)

10. 地図1. 調査行程



図1 チベット人の文化圏

付表：調査概要

平成15年度（2003）：

2003／8／20～9／7 インド・ヒマラヤ南麓の仏教文化圏調査

2004／2／4～2／10 黄南チベット族自治州同仁県郭麻日寺法舞調査

平成16年度（2004）：

2004／7／23～8／14 青海省・西寧－玉樹蔵族自治州、果洛蔵族自治州－海西蔵族自治州調査

平成17年度（2005）調査：

2005年7／26～8／20 青海省・西寧－西藏自治区・ラサ間のチベット文化調査

平成18年度（2006）調査：

2006年3／8～3／18 北京故宮博物館 蔵族工芸資料調査 北京市首都博物文物調査