

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 ITS2002論文集

広島市立大学



Art and Culture of Tibetan Studies, Present and Future
Proceeding of the International Tibet Symposium and the Exhibition
Kyoto 13-14 September 2002

広島市立大学附属図書館



0002727523

Hiroshima City University

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 ITS2002論文集



Art and Culture of Tibetan Studies, Present and Future
Proceeding of the International Tibet Symposium and the Exhibition
Kyoto 13-14 September 2002

御挨拶

本論文集は、「チベットの芸術と文化-その現在と未来」をテーマに京都において2002年9月13、14日にかけて国際チベット研究会議での発表をまとめたものです。その発端は、チベットの工芸美術と芸能をテーマにして日・中・英国と共同で科学研究費による国際学術調査をすすめている広島市立大学*がチベット仏教研究に伝統と成果を持つ龍谷大学との間で京都での国際会議、学術資料展示展を開催する共同企画にはじまり、本論文集の刊行に至りました。

研究に至る背景は、精神と物質両面で世界的に独自の文明観を有する少数民族のチベット(藏)族固有文化が衰退に直面しているという問題意識がありました。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の秘境といった地理的障壁も中国第十次五ヶ年計画のもとで大規模な鉄道・道路網建設、西部開発が進展し、同時に文化的な俗化が不可避となっています。この事は、チベット族だけの問題でなく、世界各地の少数民族が置かれる今日的な問題です。このような視点にもとづき会議では、チベットの芸術・文化の基層に関わる研究を現在から未来にひろげる視点で結びつけようと意図しました。そのため会議構成は、第一部・チベットの文化・現在、第二部・大谷探検隊とチベット研究、第三部・チベット・少数民族の民俗芸能、ならびに第四部・チベット資料・デジタルアーカイブの将来にわけ、その研究の先端的現状と未来への挑戦として構成しました。研究者、一般参加者ならびに学術展示鑑賞を含め約450名の参加者を得た本会議の論文発表および学術展示によってチベット文化の国際学術交流とさらなる研究展開に少なからず寄与できればと期待しております。現在においても研究は、ヒマラヤをとりまく文化圏をテーマにし新たな研究フェーズに入りました。今後の御支援と御協力を関係各位に改めて御願います。

最後に本会議の開催にあたって広島市立大学および京都での集会に共催を頂いた龍谷大学は述べるまでもなく様々な面でご尽力いただいた関係各位に改めて御礼申しあげます。また国内・海外研究発表者、文部科学省科学研究費補助金費、日本学術振興会日英共同研究事業、ならびに研究助成関係者には本成果物をもって一同にかわり感謝の意を伝えたいと思います。

事務局代表・広島市立大学・芸術学部・服部等作

- 注：平成12年-14年度文部科学省科学研究補助費・基盤研究国際学術調査(B・1)「中国雲南省・四川省藏族における工芸と芸能の記録保存と文化伝承をめぐる国際共同研究」(課題番号-12571002)である

Introduction:

This collection of papers is a summary of the content presented at the ITS-Kyoto, International Tibet Study Conference held at Kyoto on September 13-14, 2002, under the theme of the “Tibetan Art and Culture - Its Present and Future”.

The origin of the study was the co-operative planning to hold an international conference in Kyoto and a special exhibition between Hiroshima City University, which conducts on an international academic investigation under the theme of Tibetan craft art and performing art in collaboration among Japan, China, and England supported by grant-in-aid for scientific research, and Ryukoku University, which has a long tradition of achievements in Tibetan Buddhism studies. And now, finally these collected papers are being published.

The background leading to this study began from the consciousness that minority Tibetan's unique culture, which includes their own theory of culture, faces decline, both mental and material. Under the tenth Five-Year Plan in China, while the large-scale railroad and road network construction and western development proceeded, topographic obstacles such as the rarely visited Himalayan snow-capped mountains have been admired as a holly attribute by Tibetan people and have been metaphorically called the roof of the world. At the same time, it has become unavoidable for the Tibetan area to be vulgarized. That is an up-to-date problem for all minority groups around the world, including Tibetan people. On the basis of such a viewpoint, we tried in the conference to connect the study related to the foundational Tibetan art and culture with the perspective from present to future. Therefore, the conference was organized as follows; Part one: Tibetan culture • present; Part two: Otani Expedition and Tibetan Study; Part three: Tibetan Minority Folk Performing Art; Part four: The Future of Tibetan Material and digital Archive. About 450 people, including researchers and members of the public, participated in this conference. I hope that the presentation of these papers and the academic exhibition have made more than little contribution to international academic exchange of Tibetan culture and further development in the area. Currently, the study has been expanded to a further new study phase with the theme of the ethnicity around Himalayas.

Finally, I would like to express my sincere appreciation to Hiroshima City University, Ryukoku University, where the conference was held, and the study presentators, the study cooperators in foreign countries and everyone and everything concerned. Also, I would like to gratitude for Research project for grant-in-aid for scientific research of the Ministry of Education and Science, and Japan Society for the Promotion of Science Japan England collaborate study grant.

Japanese Commission and Information,
Hiroshima City University, Faculty of Art,
Prof. Tosaku Hattori

目次

■ 御挨拶	1
<hr/>	
■ 第1部 研究発表 チベットの文化・現在 SESSION I: The Culture and Art of Tibet	
<hr/>	
服部 等作 (広島市立大学) : ヒマラヤの文化圏とチベット文化 Tosaku Hattori (Hiroshima City University) The Himalayan Cultural Circle and Tibetan Cultures	5
中嶋 猛夫 (女子美術大学) : チベットの宗教空間 Nakajima Takeo (Joshibi University of Art and Design) A Study on the Precincts of Buddhism Temples in Tibet	7
蔡 武成 (中国雲南省文化局) : 雲南藏族文化芸術及現状 Wucheng Cai (Cultural Bureau of Diqing Tibetan Autonomous Prefecture, Yunnan Prov.) Tibetan Culture and Arts in Yunnan, Today	16
Michael D. Willis (The British Museum・大英博物館) SOME PRAYER-FLAGS AND THEIR TEXTS	18
中野 照男 (東京文化財研究所) : チベット系絵画の薬師十二神将* Teruo Nakano (Tokyo Cultural Properties Research Institute) Twelve Yakushi generals in the Painting of Tibetan Origin (註: 本稿は掲載出来ませんでした)	
<hr/>	
■ 第2部 研究発表 大谷探検隊とチベット研究 SESSION II: Ohtani Expedition and Tibetan Studies	
<hr/>	
白須 淨眞 (立志館大学) : 大谷探検隊とチベット、その研究の展望 Jyoshin Shirasu (Former Rector of Risshikan University) Ohotani Expeditions and Tibet, The research Review	29
能仁 正顕 (龍谷大学) : ヤプシプンカン邸とシャル寺版牧象図の紹介 Noninn Masaaki (Ryukoku University) Reports on the Yab gzhis phung khang family's house and the Painting of zhi gnas dpe ris in Zha lu monastery	37
岡崎 秀紀 (能海寛研究会) : チベット探検先駆者・能海寛と開明的教育の経歴 Hideki Okazaki (Institute of Buddhist Monk Nomi Yutaka) The Japanese Pioneer to Explore the Tibet, Buddhist Monk Noumi Yutaka and his Educational Background in the youth	44
三谷 真澄 (龍谷大学) : 大谷探検隊とチベット Mazumi Mitani (Ryukoku University) Ohtani Expedition and Tibetan Studies	51
金子 民雄 (小説家) : 大谷光瑞とチベット Tamio Kaneko (Novelist), Court Kouzui Ohtani's Tibet Expedition	54
<hr/>	

■ 第3部 研究発表 チベット・少数民族の民俗芸能
SESSION III: Traditional Performing Arts of Tibet

ページ

-
- 星野 紘（前東京文化財研究所）：藏族の輪踊りにみる踊りの本質----- 60
Hiroshi Hoshino (formerly Tokyo Cultural Properties Research Institute)
The Tibetan Guozhuang Dance in a Circle and the Essence of Dance
- 高山 茂（日本大学国際関係学部）：白馬チベット族の邪鬼祓いとチャムの悪魔祓い----- 70
Shigeru Takayama (Collage of International Relations Nihon University)
The Exorcism and Masked Performing Arts in Baima Tibetan's New Year Ritual and in Cham
performed in Tibetan Cultural Region
- 劉 金吾（中国少数民族舞蹈学会）：雲南的藏族舞蹈----- 80
Jinwu Liu (China National Dance Research Society)
Perfoming Arts in Tibetan people in Yunnan province
- 芳村 博実（龍谷大学）：法舞いの役割----- 87
Hiromi Yoshimura (Ryukoku University) The Role of Tibetan Religious Dances

■ 第4部 研究発表 チベット資料、デジタルアーカイブの将来
SESSION IV: Degital Archives and Tibetan Arts

-
- 服部 等作（広島市立大学）：デジタルアーカイブの課題とその未来像----- 90
Tosaku Hattori (Hiroshima City University)
Contents for Implimentation for Digital Archives and their Future
- 柴田 隆史（早稲田大学）：立体映像と立体音響を用いた伝統芸能のデジタルアーカイブ----- 93
Takashi Shibata (Waseda University)
Digital Archive of Traditional Performing Arts using Stereoscopic 3D images and
Binaural 3D Sounds
- 若原 雄昭（龍谷大学）：青木文教師旧蔵資料 CD-ROM 版の試作----- 98
Yusyou Wakahara (Ryukoku University)
A Trial Product of CD-ROM Containing Rev. Bunkyo Aoki Collection
- 大貫 美佐子（ユネスコ・アジア文化センター）：ACCUの無形文化遺産事業への取り組み* -----101
Misako Ohnuki (ACCU Asia/Pacific Cultural Center for UNESCO)
Activities and its Organization of ACCU to Cultural Heritage
- 神内 俊郎（株式会社・日立製作所）：DIS 技術とデジタルアーカイブへの応用-----104
Toshiro Kamiuchi (Hitachi Co. Ltd.,)
DIS Technology and its Application to Digital Archive

■ 第5部 学術資料展 シンポジウム関係チベット資料展示(2002年9/10~21)
SESSION V: Exhibiton of the Tibetan Arts , Crafts and the Archives
於 龍谷大学大宮学舎・本館展観室-----110

ヒマラヤの文化圏とチベット文化

The Himalayan Cultural Circle and Tibetan Cultures

服部等作・広島市立大学・芸術学部
Tosaku Hattori・Hiroshima City University

チベット(藏)族は、少数民族でありながらも広大なヒマラヤをとりまく各地に様々な影響を及ぼしつつ世界でも独自の文化圏を形成してきた。今日において精神文化に行き詰まりをみせる現代の物質文明観に藏族独特の宗教観や自然観を呈示しつつある。しかし中国第十次五ヶ年計画のもと西部で鉄道・道路網建設、都市整備による辺境の地への大規模開発が進展するなかで人々が世界の屋根と讃え、藏族が神と祀るヒマラヤの大地も道路が開通する毎に秘境イメージの障壁が除かれつつある。その結果、溪谷毎にすみ分けしてきた藏族をはじめ辺境の少数民族の固有文化が俗化、衰退化にさらされている現状がある。こうした状況に対し、今改めて藏族独自の伝統文化をみつめ、そして我々に投影し未来につなぐ新たな研究が必要となっている。

前6世紀頃の古代インドに誕生し汎世界的な宗教となった仏教は、その後に密教へと変容をとげつつ12世紀後半で終焉した。その長い歴史のなかで日本の真言密教およびチベットの大乗仏教が世界で今もってその姿を留めている。チベットへの仏教伝播は、中央チベットのヤルルン川沿いの王家にもたらされとされ、歴史的にはティソンデツェン王時代(742-797年)に崇仏勅書の発布以降、仏教の国教化を図り本格的な崇仏国家をめざした。ここにヒマラヤの東西を結びつける仏教による文化事業が始まったといえる。その後、1時は大唐帝国の首都長安を占領するなど覇権を誇った吐蕃の輝かしい時代を経て21世紀に至る今日まで人々の信仰の中心となっている。今もなおヒマラヤおよびその懐となる青蔵大高原、山間部、その周縁部で篤い信仰と民族文化が息衝き、いわばチベットをとりまく‘ヒマラヤ文化圏’を形成している。まさにチベットは、ヒマラヤの文化と信仰にある‘聖なる標章’が交錯する十字路のみならずユーラシア世界のなかで異彩を放っているのである。

チベット仏教の教義では、ラマ(師僧の意)があつてはじめて仏法が説かれることにより人々が開眼し真理に導かれるとし三宝(仏・法・僧)にラマ宝をおくラマ至上思想に立っている。そして古代チベットからの信仰を集めてきた梵教をも取り込んで今日に至っている。

チベットをとりまく各地では、‘聖なる^{アトリビュート}標章’への信仰の姿を身近に見ることが出来る。霊山、岩場、あるいは霊塔では、チベット各地から巡礼に訪れた人々が五体投地礼を繰り返し、摩尼車を持って右繞し、信仰する姿である。五体投地礼は、苦行を経て成道した仏陀を追体験し、悟るために実践・修行が‘聖なる標章’への信仰の姿として象徴するのである。

これらの有形、無形なる‘聖なる標章’は、西ヒマラヤのラダック、パルチスタン、カシミール、中央アジアの南のブータン・ネパール、あるいは西南中国の雲南、四川省を経て青海・甘粛にまで

至る広大な領域に伝わった信仰の名残であり、現代社会のなかで我々が有する経済・効率優先の価値観の対極にある根源的な精神のあるべき世界をみせつけている。

その一例としてチベット仏教の底流から現代社会に様々な問いを投げ掛ける‘バルトトゥドル・死者の書’に見られる輪廻転生観、葬送儀礼としての鳥葬がもつ自然との共生観をはじめとするチベットの信仰哲学や論理観、さらには生命-医学の体系が西欧文化と全く異質な考えとして世界的にも高い関心を集めている。

こうしたチベットをとりまく様々な有形・無形のイメージを実感するにはヒマラヤ文化圏の各地を訪ねると良い。各地を歩けば古い原始的な信仰に加えヒマラヤを取り巻く仏教が栄えた各地、西北インドのガンダーラやヒマラヤ西端にカシミール経由でラサに伝播した有形・無形からなる‘聖なる標章’がチベット各地、ガリ(西チベット)、ウ・ツアン(中央チベット)、アムド(四川、青海、甘粛の一部)、カム地方(四川、雲南)に点在する。それらは、有形の造形に止まらず‘聖なる標章’となるべく寺院、霊塔、岩屋や磨崖に由緒あるチベットの様々な神々の像、工芸品、経典といった信仰・文化と一体化し、また神々の万神殿^{バンテオン}に凝縮され、文化圏の各地で見出せる。

様々な有形の‘聖なる標章’は、多彩である。チベット各地の寺院の照仏台で壮大な大タンカ(仏画、クーグ)の開帳がウ・ツアン地方のデブン、セラをはじめシガツェのタシルンポ寺にかざられることなくアムド、カム地方でひろくみられる。これは幅、高さ数十mの巨大な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。

無形の祭祀、芸能・音楽、舞踊、宗教劇にみられる‘聖なる’表現は、視聴覚的に訴える。人々の人気を集める祭となる賽馬祭、ショトゥン祭(節頓・ヨーグルト祭)、さらには法舞^{チキム}いやアチョラモ(チベットオペラ)が様々なメッセージを今に伝える。そのなかで豊饒を祈るアムド地方・熱貢地方の六月会のような戦勝祈念の起源に由来した吐蕃時代を彷彿とさせる祭りもあり、村の若人達が先頭にタンカをかかげ狂喜し、焼香する^{ツン}香、人々の声、人々の五感の隅々まで功德を伝え、その光景は吐蕃の時代を彷彿とさせる。

20世紀初頭のダライラマ十三世時代のチベットは、英国、ロシアをも巻き込む世界列強の狭間で鎖国状態にあり簡単には踏み入れることが出来なかった。秘境の地・チベットを目指した日本人でその後行方不明となる能海寛、ラサを訪れることができた青木文教、多田等観、さらにはダライラマ十三世の信任を得た河口慧海師と言った日本人の先駆けとなった求法の僧侶達の困難なチベットへの巡礼は、21世紀に入り若い人の観光、巡礼の対象ともなって、このチベットの天空の聖地を観光、あるいは巡礼目的をもって体感することが可能となった。

私自身もヒマラヤの文化圏各地を十数年かけて時計回りで巡り歩いた末にたどりついたこの天空の地・チベットが、依然として古代の仏教時代を彷彿とさせる熱烈な信仰、独自の民族慣習が今も多く残る地上の最後の秘境とも言える。

ここにチベット歴史と文化-その現在と未来についての学術交流会議で貴重な考察を寄せられ、現在と未来への掛け橋となる自由な交流ができることを期待する次第である。

チベットの宗教空間

A Study on the Precincts of Buddhism Temples in Tibet

中嶋 猛夫・女子美術大学

Nakajima Takeo・Joshi University of Art and Design

1.はじめに

チベットの人々にとって毎日の生活の中に宗教活動は現在も活きていて、都市や田舎の町や村で様々な信仰対象を崇拜する姿を目にする。チベットには仏教伝来以前から岩と風の信仰がありタルチョ（祈祷旗）やマニ石を崇拜している。

本研究はチベットの民間信仰や寺院の建築物のみでなく、仏教寺院の境内構成の基本的パターンを調べ、祭事との関係を考察し、将来的には東アジアの宗教空間構成の重要な部分とする基礎的研究である。

2. 調査内容

ヒマラヤ山脈北部のチベット中央部（ウ・ツァン地方）と南部のシッキム地方の代表的チベット仏教寺院を調査対象とした。

(1) 調査概要

第一回調査：平成13年8月16日～25日

16日、四川、成都より空路ラサ着、ネタン石仏とネタン・ドルマ・ラカン、ラサ市内。

17日、セラ寺とジョカン（大昭寺）。

18日、終日、ポタラ宮。

19日、デプン寺、セラ寺、ノブリンカのショトン祭催事。

20日、ラサから約280kmの悪路、シガツェのタシルンポ寺。

21日、シャルー寺からギャンツェ。

22日、バルコン・チューデとギャンツェ市内。

23日、ギャンツェ城、豪農邸宅、農家等。

24日、ヤムドク湖を挟む約五千mの峠を2箇所越えラサ着。

25日、ラサから空路成都。

第二回調査：平成14年12月28日～平成15年1月4日

28日、ニューデリー着。

29日、天候不順の為シッキムへ着けず。

30日、ダージリング着。

31日、ゲーム寺院、カリンポンのドルピン僧院。

1日、ガントクのルムテック僧院、エンチェ僧院。

2日、ニューデリー着。

3日、チベットハウス、国立博物館。

4日、成田着。

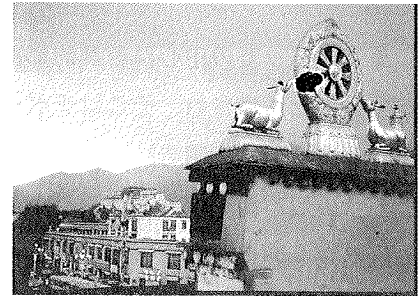


図-1 ラサ市内

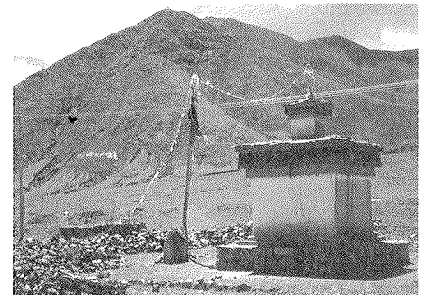


図-2 祠とタルチョとマニ石

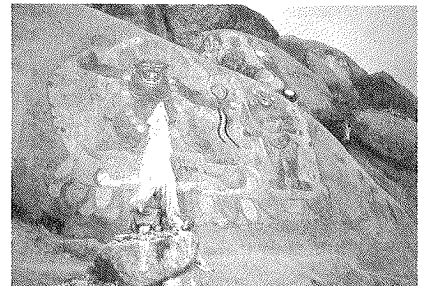


図-3 仏画の描かれたマニ石



図-4 チベットの調査地の地図

(2) チベット中央部 (ウ・ツァン地方)

チベット人が居住しチベット文化圏と呼ばれる地域は北はモンゴルに近い敦煌付近から、南はインドのシッキム、東は四川省の成都、西はパキスタンのカシミール地方まで広域であり、一般的に1500m以上の高地で乾燥地帯でもあり生活条件は厳しい。

そのチベットの中心は首都的都市のラサであり、その周辺地方が中央部と認識され、そこはチベット仏教の中心地でもある。

① ジョカン (大昭寺)

ラサの旧市街の中心地の賑やかな場所にあり、チベットを統一し最盛期を迎えた吐蕃王朝のソンツェン・ガンポ王はラサに遷都し、六四七年に建造が始ったとされ、一方で王の死後に二人の王妃が建立したとも伝えられる。

寺のプランは回りの字型で、中央に主殿のジョカン寺と外側をトゥルナン寺が取り囲む様に建ち、その間のマニ車が並ぶ巡礼回廊 (ナンコル) を参拝者は時計の針の右回り (コルラ) に巡回する。

中央の主殿は唐代の建築様式があり屋根は入母屋で金色に輝き、内部は僧侶たちが読経をする広間、正面に本尊の釈迦像、その他の彌勒、観音、薬師など様々な仏像が安置される仏間が広間を取り囲んでいる。

そしてジョカン全体の周囲にバルコル (八角街) と呼ばれる商店や露天に囲まれた市場の様な巡回路があり、参拝者がマニ車を回しながらコルラする。寺院正門は西向きでほぼ左右対称形で門前は巡礼者の五体投地 (キャンチャ) の場。

② ポタラ宮

七世紀にソンツェン・ガンポ王が建てだしたと言われ、現在の建物は十七世紀に宗教と政治の双方の権力者になったダライ・ラマ五世の時代からで、1645年から50年ほどの時間を掛けてダライ・ラマの居室や政務の場の白宮 (ポタン・カルポ) や宗教施設の紅宮 (ポタン・マルポ) などの主要部が造営され、以降各時代ごとに増築されてきた。

ポタラ宮の中央にある紅宮は基本的に「回りの字」プランで四層になり歴代ダライ・ラマの豪華な霊塔殿と書く湯の仏堂が並び、壁面には極彩色の様々なマンダラが描かれている。

特に重要なのが聖観音堂 (パクパ・ラカン) でダライ・ラマは観音菩薩の転生とされ、観音菩薩が住む所がポタラカ (サンスクリット語で普陀落山の意) であり、それ故にポタラ宮と言われる

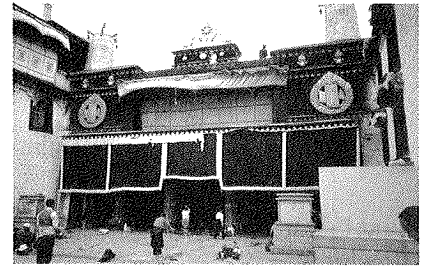


図-5 ジョカン正門前

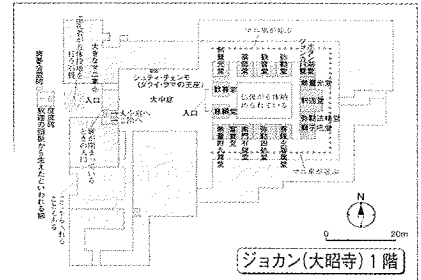


図-6 ジョカン配置図 *



図-7 バルコルをカルラする参拝客

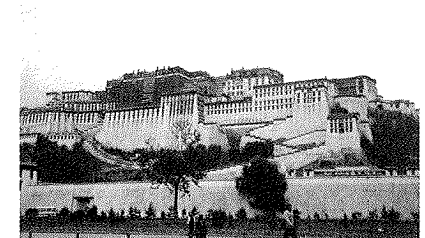


図-8 ポタラ宮南面全景

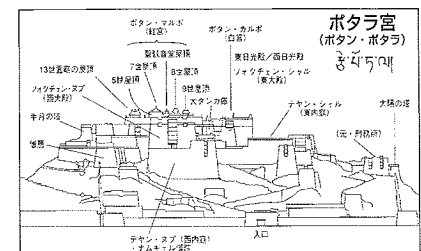


図-9 ポタラ宮立面図 **

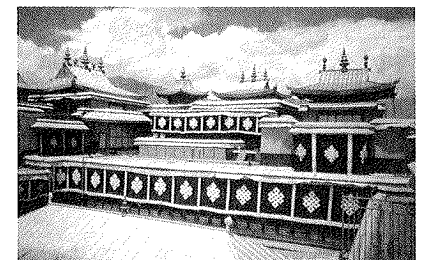


図-10 屋上の歴代ダライラマの廟

全体の構成は、紅山（マルポ・リ）上に南面するポタラ宮（高さ117m、東西360m、南北300m全建築面積13km²）、南の山裾には地方政府の役所や官舎等があるシヨル村で南壁にポタラ宮の正門がある、北の山麓には龍王潭という庭園があり全体で41km²になる。

ポタラ宮はチベットの中心でダライ・ラマの宮殿と寺院（ゴンパ）と官庁が一体化した巨大な美しい城塞と言えるであろう。

③ セラ寺

ラサの旧市街から北方約8kmのプルブ・チョクリ山麓の岩場に南面してあり、1419年チベット仏教の最大のゲルク派の開祖ツォンカパの弟子が創建した大僧院で、境内の中央の南北に主参道が位置し、主参道の西側には顕教のチェとメ、密教のンガパの三大学堂（ツァン）と寺の名称となった僧侶達が問答ををする果樹林（セラ）の中庭、東側には大集会堂（ツォクチェン）が位置し、それら周辺に30の僧坊（カンツァン）が集まっていた。

大集会場の東の岩場の高台には祭事に大きな仏画（タンカ）を展示する高さ約20mの展仏台がある。

展仏台の脇道を登って行くと日本の山岳寺院的奥の院のような位置付のツォンカパの瞑想堂があり、なおも登るとセラ・ウツェ寺に至る。

夏のショトン祭では参拝者たちが各学堂から大集会堂を経て、展仏台へお参りし東南の岩場のマニ石の仏画や石塔を右巡拝（コルラ）して門前へ下って行き茶店や露天を楽しんでいた。

④ デプン寺

ラサ市街から北西に12kmのペイプチェ山の中腹にあり、1416年ツォンカパの弟子のジャムヤン・ジュチェが建設し境内は20万m²のゲルク派寺院、盛時は1万人いたが現在は500人ほどになっている。

伽藍の中心は大集会堂（ツォクチェン）で堂は三層、総面積4500m²、本尊は15mの弥勒菩薩（チャムパ）でショトン祭の当日は特別拝観させていた。

大集会堂の周囲に四つの学堂、50の僧坊を抱えるが、その中でも特別なものがダライ・ラマ五世（チベットで初めて法王と国王を兼ねた）がポタラ宮に移るまで住居であったガンデン宮殿がある。

8月19日のショトン祭当日は夜明けにチベット最大のタンカ

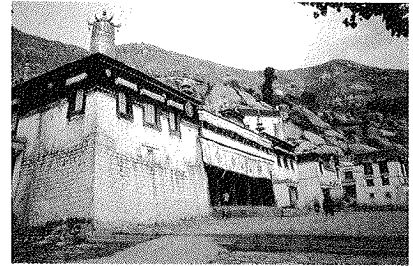


図-11 セラ寺の大集会堂と岩山

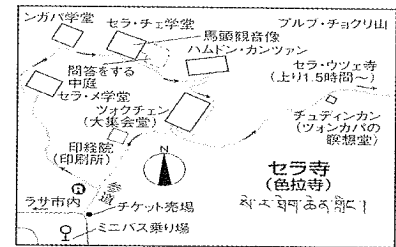


図-12 セラ寺配置図 **



図-13 境内を巡拝（コルラ）する参拝者

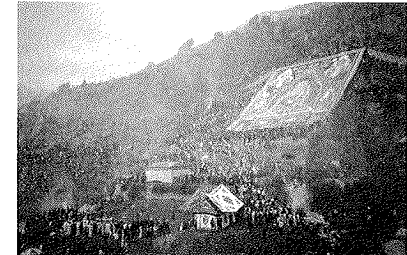


図-14 デプン寺タンカ開帳会場

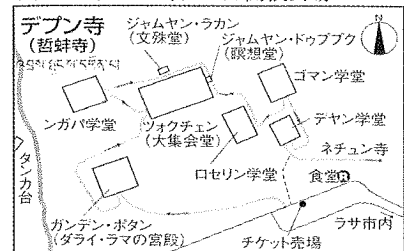


図-15 デプン寺配置図 **



図-16 タンカ前広場で奉納の仮面舞踊

(約40m×30m)のご開帳イベントが盛大に行われた。

会場は寺院群の西の巨岩が立ち並ぶ岩場にあり小川が両地の結界となっていて展仏台は塔状の建築物ではなく山の斜面に鉄パイプを格子状に組んだ上に広げるようになっていて斜面は東南を向きなので朝日を正面に受ける演出効果であった。

タンカ前広場では奉納の仮面舞踏劇が演じられ、参拝者達は東の寺院群を巡拝し麓の露天の並ぶ広場へ下りて行く。

⑤ ネタン・ドルマ・ラカン

ラサから西へ20kmほど離れた所にラカン（単立の小寺院）の典型ともいえるネタン・ドルマ・ラカンがある。

この寺の創建は、11世紀に西チベットのグゲ王が本場インドのベンガル地方より高僧のアテーシャを招来させ布教した事より始り、ゲルク派の元となるカダム派を築いた。

チベット仏教寺院の典型的プランの「日の字」型であり、南面する佛殿の前に石畳の中庭があり周囲を僧房が取り囲み南中央に山門がある。

佛殿中央に釈迦仏が鎮座し、壁面や天井は極彩色の仏画やマンダラで彩られているが、僧侶達の法事を行う場は南側の窓際の狭いスペースであった。

文化革命の時にチベット中の仏教寺院は大変な被害にあったが、ここは創建者のアテーシャがベンガル出身ということでバングラデッシュ政府の要請で無事に残った貴重な寺院となった。

⑥ タシルンポ寺

チベット第二の都市シガツェ（人口45000人）にありゲルク派六大寺の一つ、ダライ・ラマとならぶパンチェン・ラマの居寺でタシルンポとはチベット語で吉祥須弥山の意で1447年ツォンカパの高弟により創建された。

この寺院において一番古いのが大集会堂（面積約580㎡）で鳥葬用の岩の上に建てられ、東側にはケルサン・キャムラという諸々の行事を行う中庭があり、中央に大きなタルチョ（祈祷旗）が立つ。

西隣にパンチェン・ラマ1～3世の霊塔堂が続き北隣には5～9世霊塔、4世は始めて阿弥陀如来の転生と認められたので西側に独立したクンドゥン・ラカンという金色屋根の建物のなかに高さ11mの霊塔が鎮座する。



図-17 ネタン・ドルマ・ラカン山門

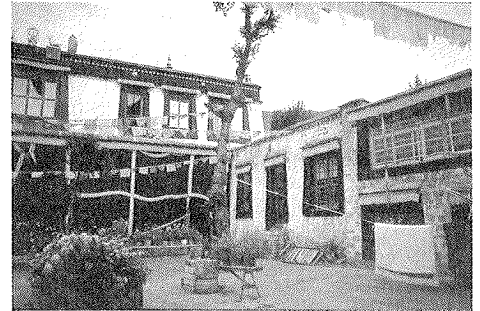


図-18 正面の佛殿と僧房に囲まれた中庭

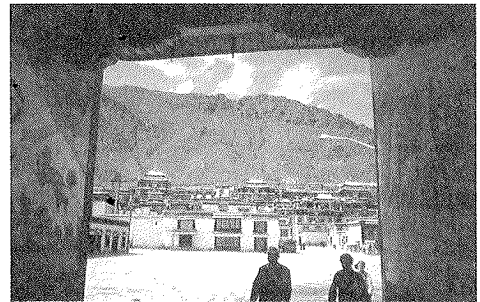


図-19 タシルンポ寺山門より主要伽藍

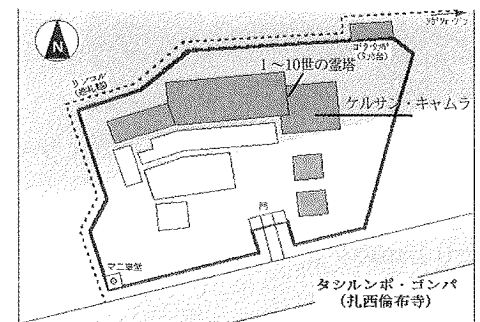


図-20 タシルンポ寺配置図 ***

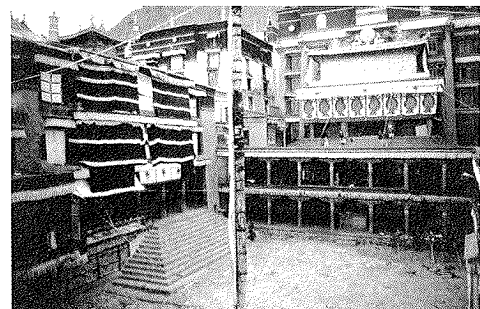


図-21 左、大集会堂とケルサン・キャムラ

続いて西側にパンチェン・ラマの住居ギェンツェン・ツウンポや高さ30mの大弥勒殿などが並ぶが、東端には1994年完成した10世塔殿があり、その東には巨大展仏台と広場がある巨大な僧院。

⑦ シャルー寺

シガツェから東南のギャンツェ方面に20km程離れた、海拔4000mのチョンデという現在は小さな村の中にある寺院であり1087年に創建され、14世紀には町が繁栄し大学者プトン大師（シャル派を興した学者）が再建した建物でチベットと中国の元朝様式が混在した寺院である。

寺院の中心はシャルラカン大殿（佛殿）で基層は1500㎡のチベット式の「回」の字の内庭式大経堂で部屋の数が49あり2800人の僧侶が居住可能、上層には前殿、正殿と左右配殿の四つの元様式の殿堂が並ぶ。

南面するシャルラカン大殿の前には二層の回廊（壁面はオレンジ色で諸処に吉祥紋が描かれている）で囲まれた矩形（約30m×30m）の石畳広場があり中央に大きなタルチョがそそり立ち、広場に対して南側回廊の山門は西寄りでシャルラカン大殿は東側に寄り南北の軸線がズレて左右対称形ではない。

⑧ パンコル・チューデ（白居寺）

ギャンツェ城の西山麓の三方を山に囲まれた所にこの寺院はあり、南の正門まえに門前町市街がある。

十五世紀にギャンツェ王により創建され、特定の宗派に属さず各派共存の学問寺として繁栄したが、文革以降荒廃して現在僧侶は五十人ほど。

正門を入ると正面に大集会堂（内部中央は大広間で僧侶達の勤行の場で正面の本尊は三世仏）とその背後の山腹にリンデン学堂が近年再建されていて、右手の山上には古い巨大な展仏台が残っている。

大集会堂の左手にはチベット仏教建築の秀逸仏塔のパンコル・チョルテンが現存し、威容をはなっていた。

この仏塔は1414年着工し十年後完成、八層十三階で37m基礎部は2200㎡、仏間が75室あり各々に密教聖典（タントラ）を表現する仏像、仏画、マンダラ（サンスクリット語で「本質を表すもの」「円」の意）がありチベット仏教美術の粋でありギャンツェ・クンプムとも言われている。

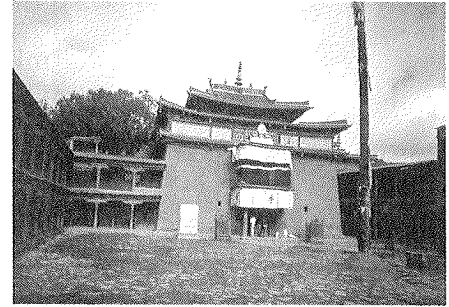


図-22 シャルラカン大殿

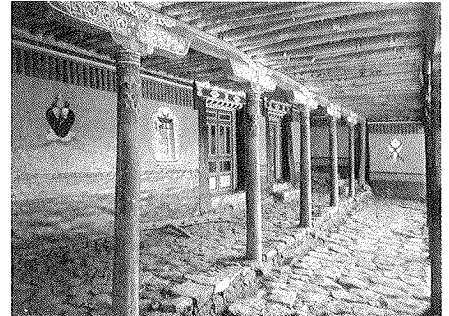


図-23 極彩色の回廊

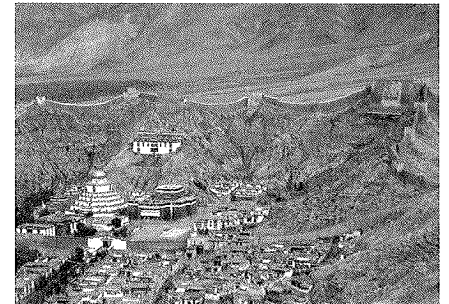


図-24 パンコル・チューデ全景

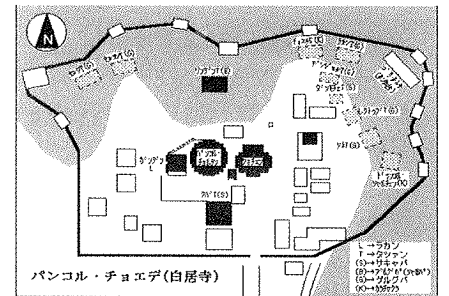


図-25 パンコル・チューデの配置図***

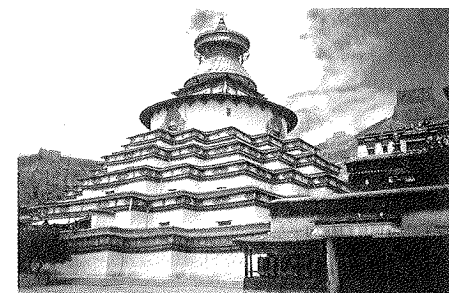


図-26 パンコル・チョルテン

(3) シッキム地方

ヒマラヤ山脈の南側の1000m以上の高地で、西にネパール、東にブータン、北はチベットの7~8000m級の山々に囲まれた溪谷地、シッキムの至る所からカンチェジュンガ

(8586m)が見え、聖山として現在も信仰の対象となっている。

此の地域は夏でも高地故に20℃はめったに越えず、冬は南のベンガルの亜熱帯の影響で7℃以下には下がらず温暖で過ごし易い。年間雨量は3000ミリもあり、緑も食料も豊富である。

歴史としては少数の山岳民族がいたが、17世紀にチベット族が移り住みシッキム王国を建てた。19席末にイギリス領インドに併合され20世紀にインド独立と共にシッキム州となる。

現在の人口は約40万人でネパール人(ヒンズー教)が半数を越すが、チベット仏教や文化は今でも活きている。

① エンチェ僧院

シッキム州の州都のガントクは、北西にカンチェジュンガを仰ぐ山の斜面にあり、その北部の尾根上にエンチェ僧院はある、

チベット仏教のニンマ派で200年の歴史を有し、山の中腹に山門がありマニ車の並ぶ参道が続く、訪れた日は新暦の正月元旦だが祭礼を執り行っていて白い旗のタルチョ(祈祷旗)や五色のルンタ(タルチョに印刷されている馬の絵:風の馬)がはためいている下には様々な露天が店開きして賑わっていた。

山上に本殿(三層の黄色の宝形屋根、白と赤のツートンの壁、四隅に二層の小屋が埋め込まれるように一体化した独立棟)は建ち、南の前庭で祭事が催される。

広場の南には東西に長い僧房舎があり、各種の独立した建物が本殿を取り囲む様に並び、本殿の回りはコルラ(右回りの巡拝)路がある。

元旦の祭事は、本殿でお坊さんがお経を読み、砂マンダラを描き、広場に集まった行列と共に本殿をコルラして麓の村や町を練り歩き祝福を与えてもどってくる。

行列の先頭は、タルチョやタンカをかかげ、僧侶が並び、太鼓やチベットホルンの楽隊が続き、穀物を神輿に担ぎ、綺羅びやかな奉納舞踏衣装の行列のあと地域の人々が嬌声をあげながら楽し気に後につづいた。

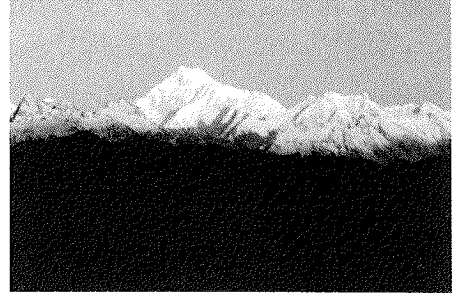


図-27 聖山カンチェジュンガ

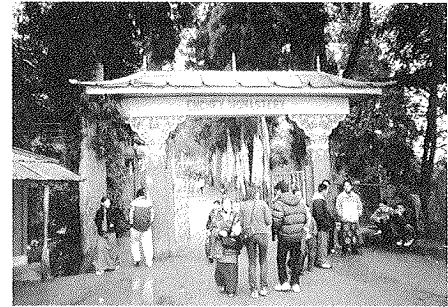


図-28 エンチェ僧院山門



図-29 エンチェ本殿



図-30 本殿前の広場

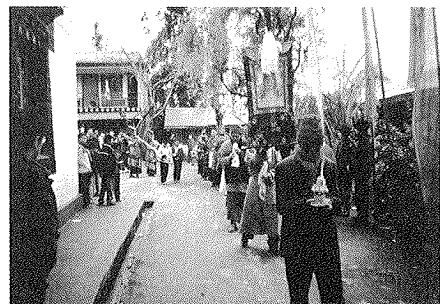


図-31 本殿をコルラする祭礼

② ゲーム僧院

避暑地として、高級紅茶で有名な町のダージリング（標高2000）のゲーム地区にあり、黄帽子のゲルク派の僧院で正式名はサムテン・チョリング・ゴンパと呼び、1875年に建てられた。

メインストリートを折れ街路を抜けると鳥居的の山門に出る、境内は山の斜面の狭い平坦地で山門と本殿の間に広場があり軸線はずれている、右は樹林でタルチョが立ち並び、左右と後ろに僧房等が建つ。本殿は二層独立宝形屋根で外壁は装飾があり内部は極彩色の仏画に飾られ、本尊は、弥勒菩薩（マイトレーヤ）。本殿の外部の右後背部にチベット式ストウパ、入口の左右の壁にはマニ車が設置されている。本殿の両脇には高くはないがタルポチェ（祈祷柱）が立つ広場は駐車場としても使われてる。

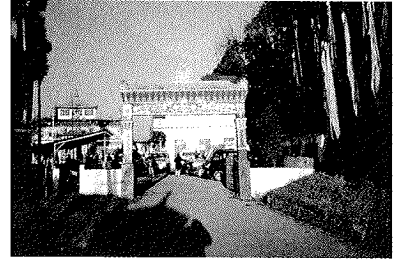


図-32 ゲーム僧院山門

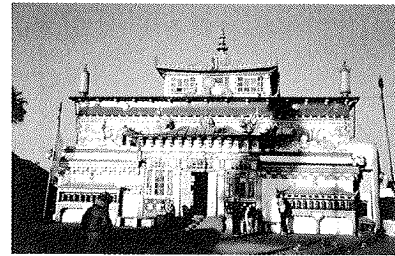


図-33 ゲーム僧院本殿

③ ドルピン僧院

ダージリングと州都ガントクの中継点のカリンポンの眺望の良い丘、ドルピン・ダラ・ヒルの頂上にあるニンマ派の僧院で、正式名はザンドック・ポダン・ゴンパで1972年の創建。

参道の坂道を登って行くとRC造の鳥居的の山門があり、シンボリックなタルポチェが立つ広場は駐車場を兼ね、奥に三層RC造独立宝形屋根の本殿が建ち、堂内部の壁面はマンダラや仏画がチベット風に彩られ、立体マンダラもあり本尊はチベット仏教の創始者パドマサンババ。境内は広く平坦地で本殿の周囲は諸堂やチベット型ストウパが並び、本殿左にも芝生の広場があり向かいに二階建ての大きな僧房棟などが建ち並ぶ。



図-34 ドルピン僧院山門と本殿

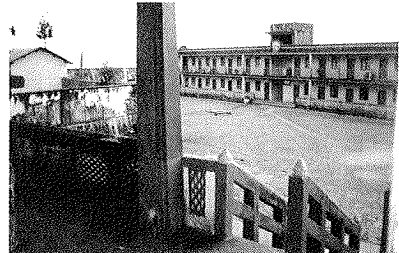


図-35 ドルピン僧院広場と僧房

④ ルムテック僧院

ガントク郊外にあるシッキム最大で約300年の歴史がある僧院で、カルマ・カギユ派のカルマパ法王の本山ともなっている。

カルマパ16世が1960年にチベットから亡命し、境内を整備し現在のチベット中央部様式の伽藍配置とした。

麓の溪谷にルンタで飾られた橋を渡ると第一の鳥居的の山門があり、なおも曲がりくねった坂道の参道を登って行くと茶店と駐車場にたどり着き第二の装飾のある鳥居型山門が待ち受ける。

ここからはマニ車の並ぶ坂道の参道になり、100mほど登ると白壁の回廊のチベット中央部様式の主要伽藍に着く。

正面の赤い山門前に高いタルポチェの立つ小広場があり、山門を入ると正面に四層陸屋根の大きな本殿と石塔の立つ石畳の広場が広がり、本殿の後背部に僧房、学舎などが並び建つ。



図-36 ルムテック僧院山門

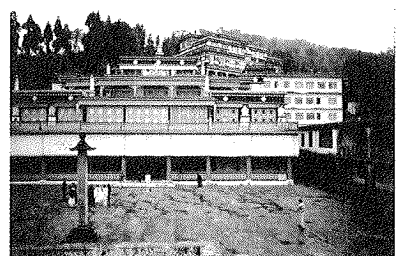


図-37 ルムテック僧院本殿

3.まとめ

(1) チベット中央部の仏教寺院

チベットの仏教寺院は大別してラカン（小寺院、祠堂）とゴンパ（僧院）とになる。

① ラカン

チベットの町中や高原、山上に孤立して建てられていて、庶民が日常お参りに来る所で、基本的には陸屋根の農家と同じ形態。

プランは漢字の「日の字」で南面し下部の口部は、中央に山門のある回廊や僧房で囲まれた石畳の前庭（中庭）で上部がお堂

（仏殿）で奥に仏壇があり、中央に本尊を祀り周囲に諸仏を配置し、その前面は僧侶達が読経や法事を行う広間で、周囲の壁には極彩色の仏画やマンダラが描かれて、僧侶は50人は越えない。

② ゴンパ

大規模な寺院で僧侶は何百人もいて僧院とよばれ、中心のお堂は大集会場（ツォクチェン）で規模も大きい基本プランはラカンと同じである。その周囲にはラカンと同じ基本プランの顕教や密教など多種の学堂（タツァン）や多くの僧坊（カンツァン）が取り囲み、都市のような景観を造りだしているが整然とは配置されてはいないが全体を塀で取り囲んでいる。

(2) シッキムの仏教寺院

宝形屋根の本殿（仏殿）が独立して建ち、回廊に囲まれた中庭形式の「日の字」型ではなく、鳥居型の山門や諸堂がゆるやかに周囲を取り囲み境内を構成して外塀はない。

本殿は四隅に小堂が組み込まれた（エンチェ僧院）プランが古い様式で、近年建て替えられたゲーム僧院やドルピン僧院にも変形して残っている。

シッキム寺院で特筆されるのは、標高8598mのカンチェジュンガを聖山として遥拝する場に建設されていることである。

(3) 両地方の境内構成比較考

同じチベット仏教寺院で隣接する二つの地域でありながら、上記のように大きな差が出来たことは調査して驚きであった。

その理由には二つの事柄が類推される、第一には「気候の差」でチベット中央部は乾燥地で年間雨量200mm前後で、シッキムはベンガル湾の熱帯モンスーンの影響で3000mmを越す雨量があり、前者は陸屋根で後者は宝形屋根が必要となる。

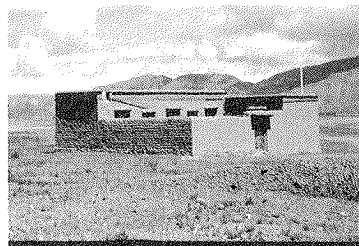


図-38 陸屋根の農家

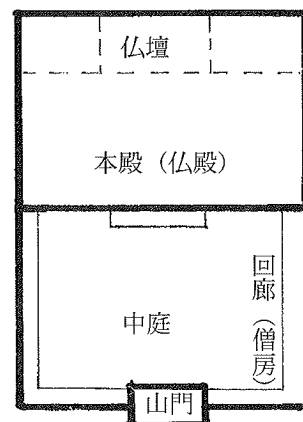


図-39 「日の字型」プラン

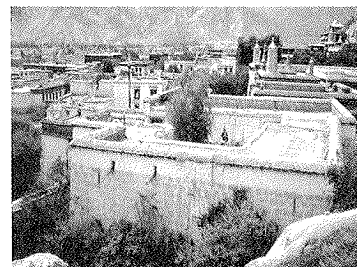


図-40 ゴンパ（セラ寺）



図-41 エンチェ本殿と諸堂

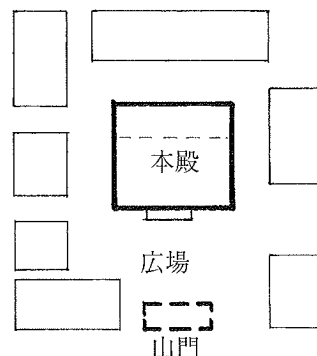


図-42 独立型ゴンパのプラン

第二の理由としては「歴史の差」であろう、チベット中央部は豊かな土地ではなくチベット族同士ほかモンゴルなど異民族との紛争により囲われた中庭が農家から寺院まで必要となり、一方のシッキムは豊かな農産物に恵まれ、高山に囲まれた溪谷地で外敵との争いがなかった事が現在の差となっているであろう。

(4) 日本との比較

日本の仏教寺院は中国江南の影響が強く、瓦屋根の建築物は外見的にチベットとは異なるし、基本プランの「日の字」が無い、だがゴンパの境内構成の要素や立地条件、巡拝路などで類似パターンが見受けられた。

京都の寺院では弘法大師の密教系で当てはめると、東寺は平坦地で平安京の都市計画的な立地で関係性は少いようだ。

醍醐寺は修験道の本山で、山麓に位置し、背後の山上に岩場の修行場があり奥の院となっていて諸条件が合う。

また、清水寺も音羽山の中腹にあり本堂は岩場の上に建ち、参拝者は境内を山門から三重の塔、本堂、音羽の滝、紅葉谷と右回り（コルラ）巡拝する形式である。

4. 後記

今回の調査研究でチベットの仏教寺院の境内基本構成を多少とも明らかにしたが、調査例も少なく今後の継続研究の必要性和精密な測量調査も感じた。

少ない事例ではあるが価値ある発見もあり今後の可能性は有りそうなので次のステップに繋げる予定である。

註：図版の*、**は同マークの参考文献より掲載、***は高木辛哉氏提供。

参考文献

- * 「チベット」橋本好和ほか著、1999（株）ダイヤモンド社 ◎「日本古寺事典」1979 百年社
- ** 「チベット」長田幸康ほか著、2000（有）旅行人 ◎「ラサ：アジア遊学42」2002勉誠出版
- ◎「チベット文化史」Snellgrove&Richardson, 奥田直司訳1998春秋社
- ◎「西藏歴史文化辞典」1998 西藏人民出版社
- ◎「中国蔵式建築芸術」揚嘉銘ほか1998四川人民出版社
- ◎「中国西藏寺廟」2001外文出版社 ◎「チベット天界の建築」友田正彦1995INAX出版
- ◎「チベット族の美術と芸能：アジア遊学23」2001勉誠出版
- ◎「Sikkim」Das & Ray, 2001, Permanent Book
- ◎「インド建築案内」神谷武夫、1996、TOTO出版
- ◎「旧シッキム王国とダージリング」2002、西遊旅行
- ◎「Sikkim & Bhutan」2001, Nest & Wings

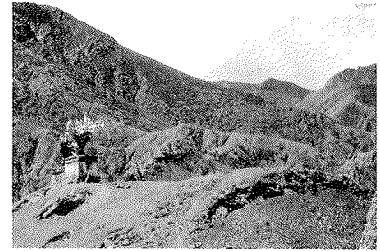


図-43 チベット丘陵部



図-44 シッキム段々畑



図-45 京都、清水寺伽藍

云南藏族文化艺术及现状

-Tibetan Culture and Arts in Yunnan, Today-

蔡武成 雲南省迪庆藏族自治州文化局局长

Wucheng Cai Cultural Bureau of Yunnan Province, China

关键词：西藏、藏民族文化艺术、青藏高原文化圈、民间歌舞

文化艺术的起源，曾引起诸多学术家们的争议、起源说之一：原始宗教——巫术。之二摹仿说：“所谓的歌唱，舞蹈主要是对自然的动物的动作和声音的摹仿”。之三是起源于情感交流的游戏说的观点。原始艺术起源于劳动的学说切中了其产生发展的命脉，总结了人类始祖早期猿人及距今五十万年的旧，新石器时代人类的生产生活。

古今中外诸多起源理论学说分析，每一种分别接触了一个方面，最终以劳动起源为主线，引出了每一种辅助线的社会意义。

事实上人的起源就是文化艺术的起源，艺术产生于劳动，说明劳动是其孕育的胚胎，在其离开母体后的漫长岁月里，是人类的活性思维和社会发展的需要，提供了文化艺术源远流长的生存条件，远古时代的人类从无字的口传咏叹启开了艺术诞生的帷幕，人的进化到进步，亦经历了蒙昧时代，野蛮时代，氏族原始公社的解体与阶级的产生，文化艺术这一特殊的从属于社会的历史现象、随着社会的发展而在变化。藏民族文化艺术，这一特殊环境里的载体，也分别经历了母体内最初的妊娠反映，经过了萌芽期破土前的垂死挣扎，走过了漫长的吞并，整和，自生自灭的路程，许多迄今享誉在当代的优秀文化，就是在古代恶劣的生存环境中，在生产力低下，封闭落后的社会生态中同呼吸，共命运，围绕社会发展的轴心，在圣地雪域高原文化圈内生根，开花，结果。

阶级产生的文化艺术走向

公元六世纪时，私有制在西藏中部地区已经明显出现，阶级的产生引起文化艺术的变化，各阶层势力用文化进行“拢络，兼并”，为门户之争争取政权优势。藏民族社会内部产生尊卑贵贱群体化分，外侵，争执，内讧现象此起彼伏，据敦煌藏文文献提到：“当时的青藏高原有四十多个小邦国家”。它们是阶级社会前期的产物。是奴隶社会解体后，封建领主阶级制度的萌芽以及不相统属的僧俗割据势力，在某些适合生长的状态下升温并发酵的结果。

古代西藏盛行多邦治国，与这种集权实体并存的治理政策，从某种方面则触发了文化思潮合久必分的发展趋势。这期间，文化领域多元汇合三足鼎立局面开始形成，这三股文化势力是由领主贵族文化（奴隶制时代的官家文化）。宗教文化（僧侣文化）。和与统治阶级领主文化和僧侣文化相对立的民间文化融汇而成。

领主贵族文化是藏族历史上建立“赞普”王朝的标志，最早的赞普聂赤赞布时代（公元300年间）就产生了领主贵族文化的前身官家文化。

领主是西藏进入封建社会，元代中央集权到达西藏之后，对割据一方的僧侣首领赐封的合法官位，这是确立地方执政地位分封管辖范畴的实施办法。是通过建立不同程序的隶属关系，达到各地方到宣政院形成一套封建管理的阶梯体系的目地，所采取的朝廷册封领主措施。领主有

严格的等级之分，领主贵族文化的最大贡献是全面吸收，消化，融合了诸多教派思想文化，在保持本土文化特性的同时，吸取外来文化和藏传佛教文化思想内容，激活复兴传统文化因子，并顺应历代王朝倍为推崇，优抚宗教文化思想体系，拥护社稷纲领，并与宗教僧侣文化互为渗透，达成社会共识，为建立藏区政教联盟“政教合一”的政治制度奠定了基础。“政教合一”的政治制度继续执政到十九世纪中叶（原西藏地方政府解散为止）。

宗教是原始社会发展到一定阶段的产物，最初是以原始人群的自发信仰而产生的，藏族信仰宗教由来已久，自六世纪末到七世纪开始全民信仰佛教，因而宗教信仰在群众中有着长期，广泛的影响。

宗教文化以一种理性的社会理想，在人们心理，感情的发生作用而被普遍接受。这种理念因素构成的文化成因，文化积淀，文化的丰富内容形式，在不同朝代被同一民族吸收融合，然后吐故纳新，弃其糟粕，时代相传。

宗教文化继承并传承了传统文化思想，藏区众多的文化类型能够承袭至今，与宗教理想行为带动分不开的宗教中的祭祀仪式，宗教活动的模拟示范性动作，几乎消化在民族文化艺术的各个内容里、比如藏区极为流行的民间歌舞“热巴”，“仓巴舞”，动物舞等等（举例呈述民族歌舞今天的发展现状）。宗教文化，领主贵族文化和民间文化三者，是独立的文化载体，又是相互作用，互为渗透的，藏族民间文化的特点，首先是宗教性，是藏传佛教文化为主的文化。藏族民间传统文化自佛教文化传入以来（吐蕃时期），就已水乳交融，民间文化间接的接受宗教思想影响，又从多

种渠道直接的继承和发展了宗教文化中健康的因素，是三种文化领域具有生命力的文化。民间文化涵盖民族生活的各个方面，其内容包罗万象。民间文化具有稳定性和广泛的社会基础，有特殊的文化运作周期和习惯力量等方面的维持优势，本文将通过分析特殊，揭示多元汇合文化的内在关系，三种文化的今昔对比展示。侧重探讨民间原始文化的衍生文化；群众文化，军旅文化，校园文化，旅游文化等的发展现状。

SOME PRAYER-FLAGS AND THEIR TEXTS

Michael D. Willis · The British Museum

In the Tibetan collections at the British Museum there is, as might properly be expected, a wood-block that was once used to make prayer-flags. This follows the standard format with lines of text and a horse in the centre (figure 01). As an example this is entirely mundane and unsurprising. To be precise, the ordinariness of this wood-block guarantees that it is a reliable representative of a widespread phenomenon. As any traveller will know, prayer-flags are frequently seen on high mountain passes and on practically every building in a Tibetan settlement. Despite their ubiquity, the secondary literature on prayer-flags is not extensive.¹ In this literature, to the extent that it is available to me, I have not found a detailed study of the actual text that appears on the flags. My purpose here, therefore, is to take up the text using the British Museum example as my main point of reference. I feel this is justified because everyday phenomena, especially those that are inscribed, have the potential to tell us much about widespread cultural ideals. This is especially so in the Tibetan setting where learning and literacy were held in

¹ Namkhai Norbu, appendix on rLung rTa in G. Tucci, *Tibetan Folksongs* (Rome, 1966); C. R. Bawden, 'Mongolian Wind Horse Offering' in *Indo-Tibetan Studies: Papers in Honour and Appreciation of Professor David L. Snellgrove's Contribution to Indo-Tibetan Studies*, edited by T. Skorupski (Tring, 1990); Samten G. Karmay, 'The Wind Horse and the Well-Being of Man', in *Proceedings of the International Seminar on the Anthropology of Tibet and the Himalayas: September 21-28, 1990 at the Ethnographic Museum of Zurich*, edited by Charles Ramble and Martin Brauen (Zurich, 1993): 150-57. There have also been some recent papers on rLung rTa: Xie Jisheng, 'A Re-examination of rLung rTa', read at the Eighth Seminar of the International Association of Tibetan Studies; Béla Kelényi, 'Different Myths of the Cosmic Turtle in the rLung rTa Tradition', read at the Ninth Seminar of the International Association of Tibetan Studies; Almaz Khan, 'The Tradition of Prayer Flags (rlung rta) and the Rituals Associated with them', read at the Ninth Seminar of the International Association of Tibetan Studies. Versions of these papers may be published in due course but they are not yet available to me. Namkhai Norbu, *Die Praxis des Lungta* (Düsseldorf, 2001) is not available publicly and until such time I will assume that it deals with the regulation of the breath and related yogic practices. I am most grateful to Burkhard Quessel whose encyclopedic knowledge of all things Tibetan lays behind this bibliography.

deep respect and where most aspects of ritual life were overseen by the monastic élite.

The British Museum wood-block probably dates to the late nineteenth or early twentieth century.² It is carved on one side and has eleven lines of text in Tibetan script (དབུ་ཅན་). In the centre is a 'wind-horse' (རླང་ཏ་ or རླང་ཏ་) carrying the *cintāmanī* or precious wish-giving jewel (ཡིད་བཞེན་ཚོར་བུ་). The text and images are set within a single-lined frame. The text can be read as follows:

སྐྱལ་ལྷོ་མོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་
 ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་

In transcribing this text I have preserved the physical position of the animal names at the beginning and end of the first line and the beginning and end of the last line. At the top these are tiger (སྐྱལ་) and lion (ལྷོ་ for ལྷོ་ལྷོ་), at the bottom Garuḍa (རླང་) and dragon or *nāga* (ལྷོ་). Before commenting on this, I would like to turn to the remaining portion of the text. This opens with a series of Tibetan Sanskrit *mantra*-s. These can be transliterated as follows:
om ā hūm | om vāgīśvarimūm | om maṇipadme hūm | om vajrapāṇī hūm | om ā marāṇījīvantīe svāhā | om tāre tuttāre ture svāhā |

The translation of *mantra*-s is a precarious undertaking for many reasons but some attempt at commentary is not out of place in an attempt to

² British Museum OA 1992. 12-14.110 Schmitt-Meade Collection (14.9 x 22.6 cm).

position our text within the Tibetan Buddhist tradition. The first *mantra*, *om ā hūm*, is a general invocation, the sound ‘ā’ in Sanskrit being an ejaculation typically connected with the process of sudden recollection. The *mantra* occurs frequently on ritual amulets and has been interpreted in a number of symbolic ways.³ The second *mantra* is addressed to Vāgīśvarī, speech in the feminine, that is Sarasvatī (འཇམ་དབྱང་ཅན་མ་), the goddess of learning and prophetic song.⁴ Her presiding Bodhisattva is Mañjuśrī, in this case Mañjuśrī as Mañjughoṣa, ‘he whose song is sweet’ (འཇམ་དབྱང་མ་ also འཇམ་དམལ་དབྱང་མ་). The connection is confirmed by a number of forms and epithets of Mañjughoṣa: he is regarded as the king of speech (སྐད་འཇམ་ལོ་ or སྐད་འཇམ་ལྷ་) and one of his forms is *aṣṭabhujadharmadhātuvāgīśvara*⁵ The ‘lion of speech whose song is sweet’ (འཇམ་དབྱང་མ་སྐད་ལོ་) is testified as a name of Vāgīśvara and this seems to have been understood as Mañjughoṣa to judge from the Tibetan wording.⁶

The third *mantra* is the celebrated *om maṇipadme hūm*, a subject which has drawn much attention. This is not the place to summarise the literature on this contentious subject; suffice it to say that from at least the ninth century Tibetan grammatical works take the *mantra* to be an example of the vocative case.⁷ Grammatically speaking the *mantra* thus invokes

³ Tadeusz Skorupski, *Tibetan Amulets* (Bangkok, 1983): 52 has called *om ā hūm* the ‘three spells’ but not given any source for this description. Nik Douglas has brought together a valuable assortment of wood-block prints in his *Tibetan Tautic Charms and Amulets* (Mineola, 1978; reprint ed., 2002). In figure 36 he describes the mantra as an empowerment charm, the embodiment of the body, speech and mind of the Buddhas; it is also, he reports, ‘symbolic of the three Transformation Bodies (trikaya [sic]) of the experience of meditation’. The source of this information is not given but the meditational practice seems to refer to ལྷ་གསུམ་ལམ་འགྲིང་ mentioned in Tsepak Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology* (Dharamsala, 1986): 16. An authoritative Tibetan commentary on *om ā hūm* has yet to be traced.

⁴ In reading *vāgīśvarī* found in all the prints studied here (figures 1-3); we might properly expect *vāgīśvarī* vocative endings vary considerably in the language infelicitously named Buddhist Hybrid Sanskrit but –ī is anyway correct for polysyllabic vocative feminines in –ī.

⁵ W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (Cambridge, 1937; reprint New York, 1965): 38 and 262.

⁶ Sarat Chandra Das, *A Tibetan English Dictionary*, p. 454.

⁷ For a valuable summary of the popular speculations, Donald S. Lopez, Jr. *Prisoners of Shangri-la* (Chicago, 1998): 114-35; for careful historical analysis of the problem see Sten Konow, ‘Om Mani Padma Hum’, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 11 (1925): 1-13 and P. C. Verhagen, ‘The Mantra Om Mani Padma Hum in an Early Tibetan Grammatical Treatise’, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 13 (1990): 134. It is perhaps worth

maṇipadmā, the goddess of the six-syllabled knowledge, technically Śaḍakṣarī Mahāvidyā.⁸ Her presiding Bodhisattva is Avalokiteśvara. The fourth *mantra* is quite simple in that it directly names Vajrapāṇi (རྩོམ་པ་ལོ་རྒྱུ་).

The fifth *mantra*, *om āmarāṇījīvantiye svāhā* is not so transparent. I understand this as referring to Tārā and Amitāyus for reasons which will, I hope, become clear as my argument proceeds. The word *jīvantiye* is ultimately from √*jīv* ('to live') and is probably a feminine dative in *-iye*.⁹ The use of datives in *mantra*-texts is frequent, with *namaḥ*s sometimes standing in the place of *svāhā*.¹⁰ The word *jīvanti* or *jīvanti* appears in the *Mānavagṛhyasūtra* as the name of an asterism and the commentator Aṣṭāvakra describes this as a star (*tārā*).¹¹ Now the earliest reference to Tārā as a Buddhist goddess seems to be in Subandhu's *Vasavadattā* which probably dates to the seventh century. The reference occurs in a play on words involving Tārā and the stars. The passage runs as follows: 'Lady Twilight was seen, devoted to the stars and clad in red sky, as a Buddhist nun (is devoted to Tārā and is clad in red robes).'¹² These indications suggest that the word *jīvanti* in our prayer-flag *mantra* refers to Tārā. This supposition is confirmed by *marāṇī*. The word comes from √*mṛ* ('to die') and thus connotes death (*mara*, *māra*, *marāṇā*).¹³ The link between Tārā and death is a key part

mentioning here that the *mantra*'s history is mentioned in Tucci, *Deb t'er dmar po gsar ma: Tibetan Chronicles*, Serie Orientale Roma XXIV (Rome, 1971): 148.

⁸ For a Sanskrit *sādhana* of Āryaśaḍakṣarīmahāvidyā, see Bhattacharya, ed. *Sādhana mālā*, 2 vols. Gaekwad's Oriental Series No. 26 (Baroda, 1968) 1: 27.

⁹ Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit*, 2 vols. (Delhi, reprint ed., 1970) §10.89.

¹⁰ I am grateful to Elizabeth English for comments on this point.

¹¹ *Mānavagṛhyasūtra*, edited by Ramakrishna Harshaji Sastri (New Delhi, 1982): athāsya tilaṇḍulānām phalaṁśrānām añjalim pūrayitvotthāpyāthāsya i dhruvam arundhatim jīvantim saptarṣinī darśayet (1.14.9). On this the commentary of Aṣṭāvakra says: asyai vadhvai dhruvām arundhatityādini nakṣatrāṇi darśayet jīvanti saptarṣiṇām antarā tārāh.

¹² The passage reads: bhikṣuki' va tārānurāgaraktāambaradhāriṇī bhagavati saṁdhyā samadṛśyata. Cited in Stephen Beyer, *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet* (Berkeley, 1973): 7. The play on words centres on the words *tārā* (which means both 'star' and 'Tārā') and *ambara* (which means both 'sky' and 'garment').

¹³ The word as it is spelt in our prayer-flag text, i.e. *marāṇī* does not seem to have been picked up by the lexicographic tradition and I have found no other occurrence beyond this *mantra*. The spelling quite common in wood-block prints and at this stage I would very tentatively suggest that the long vowel mark may have migrated from the first *akṣara* to the second and that this took place at a sufficiently early date for the position to be perpetuated in all nineteenth-century copies. The

of her religious role and significance. More exactly, there are a number of stories in Tibet describing how Tārā rescues her followers from a host of deadly perils.¹⁴ These dangers are sometimes internalised as spiritual flaws with a specific form of Tārā invoked to purify the appropriate danger. This is well illustrated in a painted scroll in the British Museum where all twenty-one Tārā-s are inscribed with a particular peril (figure 04).¹⁵ Despite these many forms and functions, Tārā is primarily a saviour, a compassionate and approachable deity who can dramatically rescue her followers from death. In this role her chief blessing is longevity. Beyer has recorded stories which emphasise how Tārā brings long life through regular worship; he also notes that when a novice in the Tibetan monastic tradition is initiated into ceremonies in honour of Tārā, the rituals are referred to as an 'initiation into life'.¹⁶ The source of these ideas can perhaps be traced to Atīśa who is said to have been especially devoted to Tārā and who did much to popularise her cult by translating three Sanskrit texts in her praise. These works were circulated widely in a cycle known as *Cheating Death*.¹⁷

From Atīśa's time, and certainly from the fourteenth century, Tārā has been closely associated with Avalokiteśvara. Several ancient stories were reinterpreted to place Tārā and Avalokiteśvara at the centre of Tibetan life. For example, the mythical progenitors of the Tibetan people, the monkey and mountain ogress of Tsetang, were taken to be none other than Avalokiteśvara and Tārā. Similarly, the seventh-century king Songtsen Gampo (སྲིང་བཙན་གླམ་པོ་) was explained as an incarnation of Avalokiteśvara while one or both of his consorts were deemed incarnations of Tārā.¹⁸ These well-known stories (there are others) decisively link Tārā to Avalokiteśvara within the divine family of Amitābha. The relationship can be further

implication is that the *mantra* was transmitted mechanically rather than orally in the later Tibetan setting.

¹⁴ Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols. (Rome, 1949) 2:391 for a discussion of the perils and their number.

¹⁵ British Museum OA 1898. 6-22.022.

¹⁶ Beyer, *Cult of Tārā*, pp. 386-88.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12 and bibliographic notes p. 474; to this might be added Richard Sherburne, *The Complete Works of Atīśa* (Delhi, 2000).

¹⁸ Beyer, *Cult of Tārā*, pp. 4-11 for a useful summary and historical assessment. His reference to the *Red Annals* is unclear; I cannot find the explanation in Tucci, *Tibetan Chronicles*.

particularised with reference to our *mantra*. In view of Tārā's connection with longevity and deliverance from death, it is worth noting that the words *jīvanta* and *jīvanti* frequently connote edible plants which are medicinal and thus life-giving.¹⁹ The *mantra*-text *om āmarāñijīvantiye svāhā* thus seems especially tied to Amitāyus, the Buddha of Infinite Life (ཚེ་དཔག་མེད་). This is a suitable resolution to the associations suggested by the *mantra* because Amitāyus is none other than Amitābha in his 'enjoyment body' (*sambhogakāya*).²⁰ This explanation is confirmed by Waddell's comment that *om āmarāñijīvantiye svāhā* is the 'spell' of Amitāyus, information Waddell gleaned, one suspects, from his learned Tibetan informants.²¹ The foregoing discussion of Amitāyus and Tārā anticipates the last *mantra* on our prayer-flag, *om tāre tuttāre ture svāhā*. With this we return to familiar ground in that the *mantra* invokes Tārā together with *tuttāre ture*, words that appear frequently in popular hymns to the twenty-two forms of the goddess.²²

¹⁹ This meaning is well-established in the *Mahābhārata* and *Saśruta*, see Otto von Böthlingk and Rudolf Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 vols. (St. Petersburg, 1855-75): s.v.

²⁰ For a general introduction to the Buddha's bodies, Donald Lopez, *Buddhism in Practice* (Delhi, 1998): 21-2; more detailed analysis in F. E. Reynolds, 'The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravāda Tradition', *History of Religions* 16 (1976-77): 374-89; Paul Harrison, 'Is the Dharmakāya the Real Phantom Body of the Buddha?', *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15 (1992): 44-93 and response in John Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (Albany, 1997).

²¹ L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet* (London, 1895): 411-14 reproduces a prayer-flag and offers a translation. In his example, the position of the vowel marks has been moved to fit the required space and as a consequence a reliable reading from this example would be impossible as shown by his suggestion 'Amaraññihsiwantiye svāhā'. This is unhelpful. Waddell's Tibetan informants are noted *ibid.*, p. xii. Douglas, *Charms and Amulets*, figure 48 give the reading om-amarani-tsiwante-ye-swaha and calls this the dharani of Amitayus [sic]. The reading is worse than that of Waddell and no source for the information is given. The reference to Amitāyus is noteworthy and may have come from Tibetan informants unless, of course, Douglas is simply depending on Waddell.

²² Notably in the celebrated *Homages to the Twenty-one Tārās*. ཕུག་འཚལ་དུ་རྩེ་རྩེ་ལེ་ཤེས་འདོད་དང་ཕྱགས་དང་རྣམ་མཁའ་གང་མ། and ཕུག་འཚལ་དུ་རིའེགས་པ་ཚེ་ན་ཤི། བདུན་གྱི་དཔའ་བོ་རྣམ་པ་རེའེམས་མ། The source of this scripture is Darmadra who brought various traditions from India in the eleventh century, see Beyer, *Cult of Tārā*, p. 474-5. The text is still widely circulated and memorised by Tibetans; it is noteworthy that during the recent illness of the Dalai Lama in early 2002, Tibetans repeatedly recited the *Homages* as a way of helping promote his recovery. For a translation of *Homages*, *ibid.*, pp. 211-213. A list of the *mantra*-s used to invoke each of the twenty-one Tāra-s is given in John Blofeld, *Mantras: Sacred Words of Power* (London, 1977): 41. This listing he describes as a *popular* (his italics) but he does not cite a source.

The comments in the preceding paragraphs clarify the organisational structure of the opening invocations of our prayer-flag text. Despite one or two difficulties (and a line of argument which some colleagues may find convoluted), I think we can understand the *mantra*-s as touching on the central religious concerns and divine figures of Tibetan Buddhism, that is to say, the knowledge of Mañjuśrī, the protection of Avalokiteśvara, the power of Vajrapāṇi, the long life of Amitāyus and the salvation of Tārā.

After the opening set of invocations, there is a mixed Tibetan and Sanskrit portion. Because this contains *mantra*-s, an exact translation is not really possible but the intention can be glossed as follows: In this [i.e. in the domain of the deities just invoked] let everything expand, let everything be brought together.²³ This would appear to be a call for spiritual balance: the powers of development, growth and purification which have been released by the *mantra*-s need also to be appropriately contained and regulated. The concluding four lines of the text are in Tibetan.²⁴ This can be interpreted in two ways. Given that the verb ལྷོད་པ་ is normally transitive we need to find an agent in the sentence. As no words are marked with an ergative particle we might take ལྷོད་ཅི་ as the logical agent and thus amend the text to ལྷོད་ཅི་རྒྱལ་མཁའ་ལྷོད་པ་. Accordingly the sentence could be translated: ‘Let the wind-horses greatly increase the life, happiness and might of he who is attended by a retinue and wealth, the man born in the year [blank].’ This works with the iconography but does not seem to be entirely satisfactory. An ergative particle is not attached to the word ‘wind-horse’ in any of the examples published here (see figure 02, 03) and it was not found in further examples available for study. Particularly notable is a printed *dhāraṇī* also in the British Museum, where the word ‘wind-horse’ is given as just one in a long sequence of good

²³ Taking the words after *sarva*s a separate phrase seems justified on the basis of lines five and six of the text discussed below and illustrated here in figure 02. In further support of this reading I would note the print given by Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 411 which does not have the Sanskrit portion beginning with *sarva* and simply reads འདི་རྒྱལ་འདུས་ལམ་རྒྱུད་དོ་ [sic]. Here I suspect that འ should be changed to བ and moved next to the verb which can then be corrected to བཞེད་. In any case, Waddell (p. 414) gives the translation ‘May all of the above (deities whose spells have been given) prosper’, which is the same general sense offered here for our text.

²⁴ Thanks are due to Dr Ulrich Pagel and Tsering Dhundup with whom I discussed this passage.

things.²⁵ As a consequence, the best resolution to the problem is to take the verb as intransitive in this particular case and to translate the sentence as follows: 'May the life, happiness, might and the wind-horses [of good luck], increase for he who is endowed with a retinue and wealth, the man born in the year [blank].'

Some further comments on this passage are perhaps worth making. Firstly, the word ཚོལ་, which I have translated literally as 'wealth', refers in popular usage to animals or livestock and this seems to be intention here.²⁶ There is, of course, little difference between wealth and livestock in the rural setting. The second point worth making concerns the blank space in the text before the word 'year' (ལོ). This allows the print to be filled in by the person making the offering, either conceptually or actually, and permits the wood-block to be used for any year. This interpretation is confirmed by a second text, also in the British Museum, where the name of the year is given in full (figure 02).²⁷

The closing two sentences also call for some remarks. Despite the punctuation mark, the phrase 'in eight' (བརྒྱད་ལ་) should be detached from the sentence mentioning the wind-horse and applied to the following statement. This is logical in grammatical terms, but the meaning of the phrase 'in eight' is not immediately obvious. It could be a symbolic abbreviation referring to the eight auspicious things that are listed in the ཅེས་གཞི་ཕྱགས་བསྐྱབས་, i.e. བཀྲ་ཤིས་ (*maṅgala, svastika*, auspiciousness), ལྷ་ (*deva*, god), ལྲ་ (*nāga*, serpent), ཚོལ་ (*artha*, wealth), གནོད་ས་ཅན་ (*Anantanāga*), སྲིད་པ་ (*rājya*, dominion), ལྷ་ (*anna*, sustenance), འགྲོ་བ་ (*gati* sentient beings).²⁸ Despite textual authority for this, a more likely and mundane explanation is found in larger printed banners where the body of the text is often flanked by the eight auspicious things, i.e.

²⁵ OA 1991. 12-14. 103 Schmitt-Meade Collection. It is called the Āryadhvajāgrakeyūrādhārāṇi according to the wood-block; because the text is a long one and contains a number of spelling errors its study is reserved for a future occasion.

²⁶ Personal communication Tsering Dhundup, July 2002.

²⁷ OA 1992. 12-14. 108 Schmitt-Meade Collection. Here the relevant portion reads: ལྷགས་ལྷག་ལོ་ལ་, i.e. the iron-sheep year. The point about the blank space is also made by Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 416 and Douglas, *Charms and Amulets*, figure 49.

²⁸ Cited in Sarat Chandra Das, *op. cit.*, p. 341.

the royal parasol, the eight-spoked wheel, the endless knot, the victory banner, the two fishes of happiness and utility, the vase of plenty, the lotus, and the conch-shell.²⁹ These items are a ubiquitous feature of Tibetan decoration, appearing on a host of objects such as textiles, offering trays and incense burners (figure 05). Our prayer-flag text thus appears to be substituting a phrase for the traditional set of eight emblems. The interchangeability of words and images is not particularly surprising given the importance attached to words in Indic and Buddhist thought. To be more exact, words are not simply a random selection of available sounds. Rather they are inherently powerful 'seeds' containing the essence of their referents. The penultimate sentence could thus be translated: 'Let the crops be good in eight auspicious ways!' While this is grammatically possible, I am at a loss to explain how the eight auspicious emblems could be connected with the crops. As a result I am tempted to regard the syntax as peculiar and to take the phrase 'in eight' with the closing sentence. The translation would thus be as follows: 'Let the crops be good! Let good fortune prevail with the eight auspicious things!'³⁰

The substitution of words for images brings us to the names of the four animals at the corners of our wood-block. In the majority of cases, the names are written in Tibetan but sometimes images are used. Examples of this can be readily found in available publications, but it can also be seen in the British Museum example to which we have just referred for textual reasons (figure 03). The meaning of these four animals has been the source of some speculation on the part of various writers and no consensus seems to have been reached. For example, in a compendium of Tibetan customs, the five animals are explained as symbols of the five elements.³¹ Samten G. Karmay refers to several legends recorded in manuscript sources which indicate that the animals were once warrior divinities of the ancient Tibetan clans; Nebesky-Wojkowitz describes them as 'enemy gods' (དགྲ་ལྷ་) which are especially capable of protecting the worshipper.³² Other views could be

²⁹ For a good example, Douglas, *Charms and Amulets*, figure 53.

³⁰ The closing exhortation is an abbreviated form of བཏུ་ཤེས་ཤོག

³¹ བོད་ཀྱི་དམངས་སྲོལ་གཟེས་བཏུས་(Beijing, 1999).

³² Karmay, 'The Wind Horse and the Well-Being of Man', pp.154-55; Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*(London, 1956): 333-34 also note p. 219.

noted here, but this would be outside the scope of the present paper. The key point I would like to make is that before we come to any firm conclusion about prayer-flags as cultural phenomena, a systematic overview of both typologies and texts is needed. On the typological question of the four animals, for example, it is worth noting that amulets also carry animal names. Skorupski has published an *mandala*-like amulet with the following names written in the four corners of a square: sheep (ལྷ་མོ་), dog (ཐི་ཁྱི་), ox (ལྷ་མོ་) and dragon (འགྲུ་མོ་). These are known, according to Skorupski, as the four fighters in Tibetan astrology and are to be placed at the four corners of calendar charts, thus controlling the cardinal positions.³³ The parallel to prayer-flags in terms of physical disposition, and an actual overlap in the case of the dragon, shows that the four names given on the flags need to be seen in a wider context of amulets, charms and *mandalas*. A similar point can be made about the text itself. Before we draw anything but provisional conclusions about prayer-flags we need to come to a reasonable understanding of the writing on them. As stated at the outset of this paper, the several versions of this text do not seem to have been collected and compared. The importance of doing this is shown by the flag in figure 03. In most respects this closely follows our first example. However, the words 'in eight' have not been used and at the end the closing wish about good crops is omitted. A *mantra* has been substituted; this addresses the well-established *vajra om supratīṣṭhavajraye svāhā*. These differences, and others, should be enough to demonstrate that fieldwork on ritual practice and popular belief should go hand-in-hand with a study of the text and its variants. Such work could well lead to a better understanding of the origin and meaning of the prayer-flag and the types of texts that were used on different occasions and in different the settings.

³³ Skorupski, *Tibetan Amulets*, p. 52 with no specific source cited; other authors have taken up this subject but it is beyond the scope of this paper to here detail the secondary literature.



Pl. 1 Wood-Block

(British Museum OA 1992.12-14.110
Schmitt-Meade Collection, 14.9X22.6cm)



Fig. 1 Modern Wood-Block Print of Prayer Flag

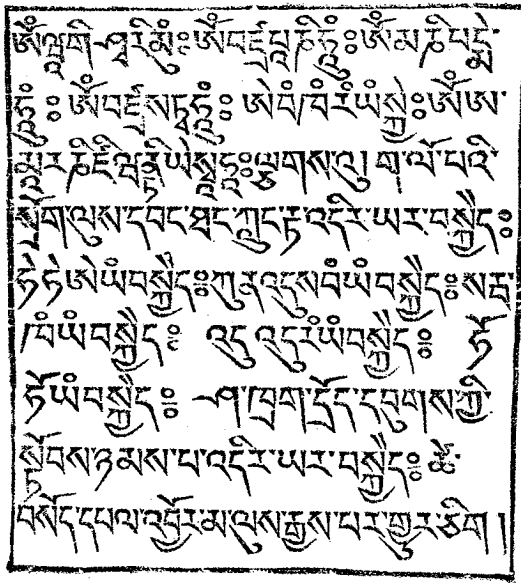


Figure 2 Wood-Block Prayer Flag Text
(British Museum OA 1992.12-14.108
Schmitt-Meade Collection, 14.7X15.7cm)



Figure 3 Wood-Block Prayer Flag
(British Museum OA 1992.12-14.109
Schmitt-Meade Collection, 22X14.9cm)

大谷探検隊とチベット，その研究の展望

—大谷探検隊とチベット研究のまとめにかえて—

Ohtani Expeditions and Tibet, The Review

Resime of The Ohtani's Expeditons and the Tibetan Study

白須 淨眞 立志館大学

Johshin Shirasu: Rishikan University

「チベットの芸術と文化・その現在と未来」と題したこのシンポジウムにおいて、「大谷探検隊とチベット研究」というセッションを設定したのは、すでに少しく言及しておいたように⁽¹⁾いくつかの理由があつたことである。西本願寺新門、次いで宗主となつた大谷光瑞(1876~1948)が中心となつて展開した海外調査活動は、いつしか内陸アジア調査を焦点化して「第一次(1902~4)・第二次(1908~9)・第三次(1910~14)大谷探検隊」として整理・総括されるようになり、並行して進められたインド調査、東南アジア調査、中国調査などへの関心は希薄化してしまつた。

その要因の一つは、いわゆる大谷探検隊を、ヘディン(瑞)、スタイン(英)、ペリオ(仏)、グリュンウェーデル(独)、ル・コック(独)、オルデンブルク(露)などが活動したヨーロッパ諸国の内陸アジア探検・調査への呼応とみなし、無意識にもそのヨーロッパ史の枠組み、すなわち「内陸探検の時代」のなかに位置づけてしまつたからであろう。しかしそれは結果的には、当時の西本願寺教団の近代化、とりわけてその一環として展開された同寺の広範な海外調査活動から内陸アジア調査だけを切り離して認識する傾向を強くしてしまつた。極めて前衛的であつた同寺の海外調査活動の総体が歴史研究者の視野に入りにくかつたのは、しばしば指摘したように明治新政府と競うほどの西本願寺の近代化を一宗門の特異性に帰結して、わが国近代史の所産とみることができなかつたからであろう⁽²⁾。

ところでここに取り上げる光瑞の指示のもとに展開された青木文教(1886~1956)、多田等観(1890~1967)の留学という形式で実施されたチベット調査は、大谷探検隊の活動の一環として扱われたことが皆無ではなかつたにせよ、内陸アジア調査を中心に整理された「第一次・第二次・第三次大谷探検隊」の枠組みからは除外されることが多かつた。

その除外の理由は明快である。探検の主催者・光瑞が、1914(大正3)年5月、本願寺住職ならびに浄土真宗本願派管長を辞任して西本願寺を去つたため、第三次大谷探検隊の吉川小一郎の帰国、すなわち1914(大正3)年7月を以て大谷探検隊が終つたと見なされたからである。もちろんこの時、チベットの都ラサには青木文教と多田等観の二人がいた。青木のラサ到達は1913(大正2)年1月、多田のそれは同年9月であろう⁽³⁾。しかし、青木の帰国は1917(大正6)年、多田のそれは1923(大正12)年であり、1914年をはるかに過ぎてしまつた。したがつて青木、多田

-
- (1) 拙稿「大谷光瑞と羅振玉」(高田時雄編)『草創期の敦煌学』2002年、知泉書館、14頁の註3、26頁の註53。拙著『大谷探検隊とその時代』2002年、勉誠出版、14頁の挿図7のキャプション。
 - (2) 拙著『忘れられた明治の探検家 渡辺哲信』中央公論社、1992年。前掲拙著『大谷探検隊とその時代』など。
 - (3) チベットを内陸アジアに含めるのか、そうした論議を経たようなものではない。

のチベット調査はいわゆる大谷探検隊活動を整理した一覧表には組み込まれず、それが踏襲して使用される過程でチベット調査の除外が定着化してしまったのであろう。

しかしこうした大谷探検隊整理の現状は、光瑞の海外調査活動、より広くは西本願寺の海外調査活動の現実を正確に反映するものではない。明らかに欠落があり改訂が必要であるが、「第一次・第二次・第三次大谷探検隊」によるあまりの定着は早急な改編にはなじまず、また西本願寺の海外調査活動の全容の詳細の把握が不十分な研究状況も考慮すれば、現状では敷衍化した整理を生かしつつ補訂する方が混乱が少ないと思われる。全面的な改訂は、研究の進展に歩調を合わせつつ機を熟すのを待ったほうがよいというのが私見である。

さてこうしたなか、今私が求めておきたいのは、光瑞のチベット調査への関心の深まりとその行動開始はいつまで遡りうるか、この点にある。確実な定点を模索しておきたいのである。

わが国において最初期にチベット行を公言し行動に移した能海寛は、光瑞が新門としてあつた当時の西本願寺立の学校に学んだ。能海が学んだその学校、すなわち普通教校への入学は1886(明治19)年である。この普通教校の一級うえの先輩に後に高楠順次郎と名乗る沢井洵がいた。ヨーロッパに留学、インド学を学び、東京帝国大学教授としてわが国の仏教学を牽引することになる彼は、この学校の出身であつた。その普通教校で能海は何を学んでチベットを意識したのか。彼の故郷で結成され全国的な活動を展開する能海寛研究会(島根県那賀郡金城町)の岡崎秀紀氏に能海の普通教校時代も意識した発表を、隅田正三氏に能海の普通教校時代の諸資料の展観を求めたのは(大谷探検隊100周年記念シンポジウム「チベットの芸術と文化」学術資料展、於龍谷大学本館)のはそのためである⁽⁴⁾。

ところで能海が、チベット行の必要性を述べたのが普通教校在学中の1888(明治21)年であり、インドに留学する同窓の東温謙の送別の席であつたと伝えられている。そして東京へ向かいさらに研鑽を積んだ能海が、普通教校から誕生した『反省会雑誌』(のちの『中央公論』)に「西藏探検の必要」を書いたのは、1893(明治26)年であり、チベット行を実施に移したのが1898(明治31)年のことであつた⁽⁵⁾。この岡崎氏の発表を受けて私が研究の焦点化を図りたいのは、欧米留学と並行する普通教校生のセイロン(スリランカ)を含めたインド留学への情熱である。というのは、その情熱がインドに留まらずチベット行と連動することになるからである。もしこうした研究の方向性が妥当であるとすれば、能海を強く刺激した東温謙に加えて、同じく同窓の徳沢知恵蔵や川上貞信、さらには普通教校を継承した文学寮の清水黙爾らのインド留学も含めて熱心に追っていく必要がある。こうした追求は必然的に西本願寺教団の枠を越え、セイロン・インドの仏教復興運動、アジア全域の仏教徒の動向、釈興然らに続くわが国の多数のインド居留僧の動向、さらには金子民雄氏が提起するチベットを巡る国際情勢というより大きな歴史舞台へも私たちを導くことになる。とすればこの明治青年僧のインド留学も、タゴール、岡倉天心、大谷光瑞の活動の場となつたアジア近代という舞台にその共通項を見出せることになるかもしれない。

さて青木文教の事績を整理したのが三谷真澄氏の発表である。その青木のチベット行までの経緯を、歴史的背景を加えつつ纏めてみよう。

光瑞が、仏教大学(普通教学、文学寮、大学林など西本願寺立の系列学校)を吸収した現、龍谷

(4)次に示すのがその展観目録である。白須浄眞・服部等作・三谷真澄監修、龍谷大学学術情報センター大宮図書館編集『青木文教資料、野村礼讓・能海寛資料、観水庵コレクション』1902、龍谷大学学術情報センター。

(5)拙稿「能海寛チベットへの旅立ち—明治青年仏僧は、なぜ入藏を試みたのか—」『アジア遊学』23、2001。

大学に繋がる大学) 在学中の青木を抜擢してインドに送り込んだのは1909(明治42)年9月のことである。そしてその青木は、ダーズリンでダライラマ13世と会見する。13世がインドのこの地にあったのは、清軍のチベット侵攻を受けたため英国インド政府に保護を求めたからである。チベットへの関心を高めていただけでなく国際情勢を熟知していた光瑞はこの機を逃さず、青木を即座にダーズリンに送った。ロンドンからの電命である。

続いて1911(明治44)、再び13世と会見した青木は、13世が光瑞に託したチベット人留学生ツァワ・ティトゥルら連れてインドから帰国する。しかし彼らの留学は一年に満たず頓挫する。理由はチベット情勢の急変である。同年10月、清国で辛亥革命が勃発、13世は、チベット回復を目ざして亡命地インドのカリンボン(13世は、ダーズリンからこの地に移っていた)の行宮から戦いの指揮を取った。13世が留学生に帰国を命じたのはそのためである。1912(明治45)年1月、青木は、多田等観らとともに帰国を急ぐチベット留学生に同行して再びインドに向い、カリンボンの行宮で13世と会見した。

その青木が、外国人のチベット潜入を阻止しようとする英国の監視を欺きカリンボンを脱したのは、1912(大正元)年9月のこと。それに先立つ6月、13世はチベットへの帰国を果たしていた。青木のラサ到達は、1913年1月ある。

そのラサ滞在中の青木の居所、ヤプシ・ブンカン邸を確認したのが、能仁正顕氏の報告である。ヤプシ・ブンカン家は、ダライラマ11世の生家であり、チベットを代表する貴族の一員である。

ところで三谷、能仁両氏が言及した青木のチベット行、その前提となるインド側における青木の足跡は、現在なおも確認できる状況にある。したがって服部等作、奥山直司両氏及び白須の三人が、2003年9月上旬、奥山氏の教示によりつつ新たに確認できた数例を、補足資料として追加し提示しておく(挿図1, 2a, 2b, 3)。なおこの調査は服部氏を代表とする「西藏自治区—青海省を結ぶ藏族の工芸美術と芸能の文化、その資料保存に関する研究」⁽⁶⁾によるものである。

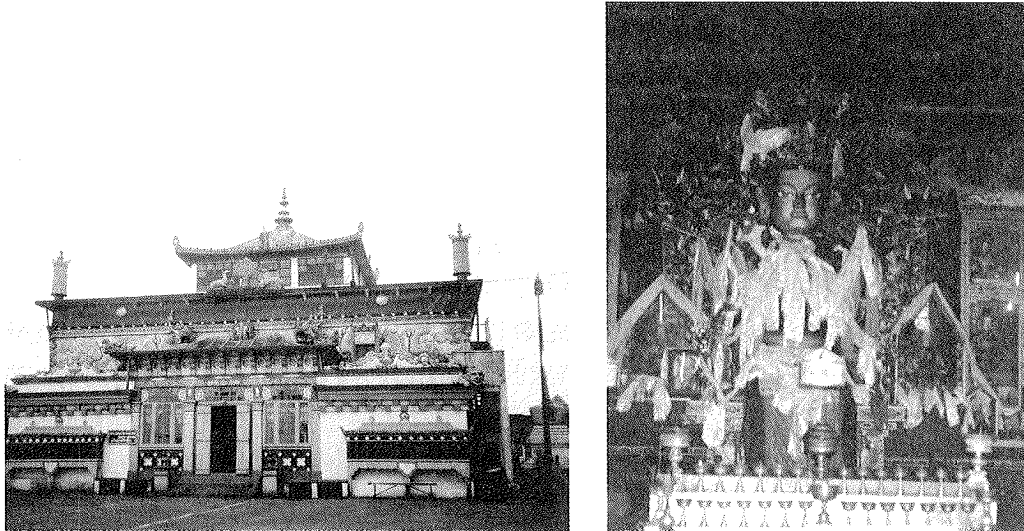
挿図1 「ゲームのライジグサン」



青木の『西藏遊記』に見える「グウム」の「ライジグサン」。入蔵を目ざす青木と多田は、ダーズリンの南のグーム駅(ヒマラヤ鉄道)の西方にある欧風コテージ(別荘風の小住宅)を借りて、近くのチベット仏教寺院に通い、チベット語を学んだ。今もコテージ入り口のアーチ上に rising sun とはっきり読みとれる。

(6)平成15年度基盤研究(B)(海外学術調査)。

挿図 2a, 2b 「ゲームのチベット仏教寺院」



青木と多田が「ライズィグサン」から通った「イーガ・チョリン」というチベット寺院。寺史は比較的浅く、1850年の創建。本尊は弥勒菩薩（高さ約4.5mの座像）。

挿図3 「カリンポンのブータン・ハウス」



インド亡命中のダライラマ13世が居留したカリンポンの行宮。掲載挿図は、その入り口。アーチ上の文字は、Bhutan house。内部の見学は不可能であった。

ところでインドに亡命したダライラマ13世と光瑞が送り込んだ無名に等しい青年・青木との会見が急遽実現できたのは、1908年5月、中国山西省の仏教聖地、五台山における13世と西本願寺との会見が前提にあってのことである。会見に臨んだのは、光瑞の指示を受けた彼の弟・大谷尊由である。この時同行した堀賢雄の簡単な報告「尊由連枝達頼喇嘛と会見す」（『新西域記』上巻所収、1937年）によってその内容は比較的良好に知られている。13世が五台山に滞在したのは、いうまでもなく聖地巡礼がその目的ではなく、ヤングハズバンド率いる英印軍がチベットに侵攻

したからである。チベットのロシアへの接近を警戒していた英国は、ロシアが身動きの取れない日露の開戦の好機をとらえて大軍をラサへ送り込んだ。これを避けて13世は、一時モンゴルにあったが、英印軍の手に落ちたチベットの潜在的宗主権を主張する清側の思惑が、五台山に13世を滞在させていたのである。したがって、そのようななかで13世と会談することは、次に触れる金子民雄氏の報告が指摘するように、光瑞、西本願寺が、国際政治の舞台に立つことを意味していた。とりわけてチベットに侵攻した英国がこうした光瑞の動きに警戒心を抱いたことは想像に難しくなく、彼への不審を増幅させていくことになったのであろう。大谷探検隊の活動に対する英国側の態度の変化は、チベットを巡る国際情勢を抜いては読みとれない。なお現在整理中の堀賢雄資料のなかに、五台山における賢雄を見出した。13世との会見時の可能性が強く、こうした歴史背景につながる資料の一つとしてその存在を紹介しておきたい。

さて白須が代読した金子民雄氏の報告（チベット調査中予見できないアクシデント遭遇し、当日欠席）は、当時の国際情勢に係わる豊かな知見を背景に、光瑞のチベットへの関心に順次迫った示唆に富む内容である。行論の関係上要約しておこう。

光瑞とチベットの最初の接点は、第一次探検中のインドのブッタガヤで、チベットからインドに出てきた直後の河口慧海と遭遇であろう。とすれば光瑞のチベットへの具体的イメージは、1902年12月以降に膨らんでいったと想定してよい。次いで1904年前後、ヘディンからチベット高原の旅とラサ潜入失敗の第二回中央アジア旅行記、『中央アジアとチベット』を受領して光瑞のチベットへの関心はさらに増幅した。そして光瑞がチベット入国を願うヘディンのために清国でパスポート入手に奔走する過程で（1906年8月、インド政庁は、ヘディンのインドからのチベット入国を拒否）、彼の入蔵プログラムはしだいに練り上げられていったのであろう。五台山でのダライ・ラマ13世との接触、『ジオグラフィカル・ジャーナル』への東チベットの調査も視野に入れるとおぼしき光瑞の探検予告は、それを裏付ける。そして光瑞のそのプログラムは、13世のインドに亡命をすかさずとらえて青木、多田を送り込んで実現することとなる。

ところでシンポジウム当日、白須が配布したものの時間的余裕がなく割愛した資料がある。「1909～10(明治42～3)年時、光瑞が、青木文教らをチベットに派遣しようとした外交記録」と題したものがそれである。この光瑞の入蔵プログラムに直接係わるもので、ここに簡単に説明を加えておきたい。

この資料は、外務省外交史料館に保管される外交記録の一つであるが、知られざるままにわが国の外交上の懸案となっていた大谷探検隊に係わる機密記録である。この記録は、研究者がまったく気が付くことなく過ごしてしまった資料群であるが、その情報内容が従来知られていなかったというだけでなく極めて正確であることに特色がある。その発現の経緯及び第二次大谷探検隊の橘瑞超行方不明問題に係わる概要などについては、すでに内外で報告し、論考として公にしたが⁽⁷⁾、ここに取り上げるのはその際触れなかった未発表のものである。関係部分の録文（官印・書き込みなどは省略）を先ず提示しよう。

(7) 「大谷光瑞と羅振玉」2001年11月、於、龍谷大学仏教文化研究所。「外務省外交史料館の大谷探検隊関係資料」2001年11月、於、広島史学研究会大会（広島大学）。「有関大谷探検隊的日本外交部外交記録紹介」2002年8月、於、国際敦煌学術史検討会（北京理工大学）。前掲拙稿「大谷光瑞と羅振玉」と、拙稿「有関大谷探検隊的日本外交部外交記録紹介」（北京理工大学・中国敦煌吐魯番学学会・中国国家図書館善本部編）『国際敦煌学術史検討会論文集』2002年は、その報告。

機密第二号

明治四十三年一月二十四日

在カルカッタ

総領事代理

平田知夫

外務大臣伯爵小村寿太郎殿

大谷伯一行ノ動静ニ関スル件

西本願寺法主大谷伯爵並ニ夫人ハ、欧米漫遊ノ途次、昨年九月末ヨリ当國ニ立寄り、全國ノ主要都市及旧蹟ヲ歴遊シタル上、本月二十九日孟買發渡歐ノ途ニ就カルル筈ニ有之候。

………

然ルニ一行ノ「カシュミール」滞在中、伯ノ命ニヨリ二年前ヨリ、蒙古・新疆地方ノ探検旅行ニ上リタルモノ二名ガ入國、一行ニ合スル有リ。伯自ラモ随員ト共ニ身辺ノ危険少カラサル藪林中ニ天幕生活ヲナシテ、仏蹟ノ探検ヲ試ミ或ハ一人ヲ中央印度土侯州内ニ放チ、更ニ一人ヲ尼波爾國及ビ西藏ニ派センコトヲ画シ、行動頗ル大規模ニ出デタルヲ以テ、事毎ニ当國官憲ト交渉ヲ遂ゲタルモノナルニ拘ラズ、彼等ヲシテ此真目的ニ関シ多少ノ疑念ヲ起コサシメタルヤノ觀モ有之候。右官憲ノ待遇振り並ニ特殊ノ行動ニ関スル交渉ノ顛末ハ、本邦ニ対スル当國政府ノ態度ヲ示スモノトシテ御含置キ願度候ニ付、茲ニ一行滞在中叙述供貴覽候。伯及ビ夫人ハ随員一名ト共ニ九月末、孟買ニ上陸シ、翌日直ニ「カシミール」ニ向ヒ、「スリナガール」市ニ於テ先發随員二名ト会シ、同地ニ滞在スルコト殆ンド一ヶ月ニ及ベリ。此間二ヶ年ノ日ヲ費シテ、蒙古及ビ新疆ニ考古的探検ヲ行ヒタル同伯門徒橘瑞超、野村栄三郎ノ二名、「カラコラム」山道ヲ躰エテ入國シ、同地ニ於テ一行ニ加ハリタリ。而シテ一行ハ十一月初旬、同地ヲ發シ、「パンジャブ」州、合併州及「ベンゴール」州内ニアル各所ノ仏蹟ヲ巡視シ、更ニ豫メ当國政府ノ許可ヲ受ケタル上、王舎城ノ旧蹟タル、「ベンゴール」州「ラジュギール」ニ於テ發掘探査ヲ行ヒ、猛獸ノ棲息地タル藪林中ニ天幕生活ヲナスコト二週余

日ニ及ベリ。

一行ガ十二月下旬ニ「カルカッタ」ニ来リ

………

伯ハ更ニ渡欧前佛ノ入滅地探検ノタメニ波
爾國內ヲ旅行セントシ、小官ヨリ伯ニ代リテ
入國許可ヲ請求シタルガ、外國人ノ入國ハ尼
波爾政府ノ拒ム所ナリトテ之ヲ拒絶シタリ…。

………

………，又梵
語佛經典蒐集ノタメ青木文教ナルモノヲ、尼
波爾國首府「カトマンズ」及ビ西藏「ギャ
ンツエ」ヘ派遣セシトシ、前ト同様小官ヨリ
當國政府ニ請求シタルガ、「カトマンズ」ヘ
直行スルハ外國人ニ對シ、必ズシモ絶対ニ禁
止スルモノニアラズトノ外務次官ノ内諾ニ基
キシモノナルニ拘ラズ、伯自身ノ場合ハ同様
ノ理由ニヨリ、之ヲ拒ミ尚之ト前後シテ、「
ギャンツエ」前往ヲモ拒絶シタリ…。

………

…實際交渉ノ目的ハ一、二ヲ除ク外、
何レモ至難ノ請求ニシテ、尼波爾ト云ヒ西藏
場合ト云ヒ、外國人ノ入國ヲ許シタルハ、殆ン
ド先例ヲ聞カザル所ニ有之モ、唯小官ハ伯ノ
宗教上ノ身分ト、日英間ノ深厚ナル交誼ニ鑑
ミ、特例トシテ或ハ許容スルコトアラント
ノ極メテ微々タル望ミ出デタル次第ニ候、故
ニ従前ノ拒絶ハ寧ロ常事ニシテ必ズシモ本邦
人ニ對シテ嚴酷ノ処置ヲナシタル訳ニハ無之
ト存候。御承知ノ通り、英國ガ尼波爾國ヲ印
度最強兵「グルカ」ノ供給地トシテ、又、西
藏ヲ印度北方ノ藩屏トシテ常ニ何レヲモ其絶
對的勢力ノ下ニ置カントシ、外國分子ノ寸毫
モ侵シ入ラサランコトヲカムルハ顯著ナ
ル事實ニシテ、這般ノ焦慮ハ實ニ英國ノ印
度防備ニ對スル政策ノ一場タルヲ思ヘバト一般
外國人ニ行ヘル制限ヲ本邦人ニモ同様ニ適用
スルトモ、毫モ怪ムノ理由無之候。

この外交記録は、1910（明治43）年1月24日、在カルカッタ総領事代理・平田知夫が外務大臣・小村寿太郎に報告した機密第二号である。そのタイトルに「大谷伯一行ノ動靜ニ関スル件」とされているように、同年1月29日、孟買（ボンベイ）を發つことが決まった大谷伯、すなわち

大谷光瑞の1909（明治42）年9月末のインド入国以来の詳細な動静報告である。平田総領事代理が機密報告として外務大臣に報告したのは、インド国内における光瑞の行動に対して英国インド政府の官憲が抱いた疑念が、わが国へと向けられることを危惧し、光瑞個人を越えるわが国の外交上の問題と判断したからであろう。

その英国インド政府の最大の疑念は、「二年前ヨリ、蒙古・新疆地方ノ探検旅行ニ上リタルモノ二名ガ入國、一行ニ合」して「仏蹟ノ探検ヲ試ミ」たことはともかくも、直接には「一人ヲ尼波爾國及ビ西藏ニ派センコトヲ画シ」したからである。ここに言う二年前から蒙古・新疆地方を探検した二人とは、後にも触れられるように第二次大谷探検隊（1908～9）の橋瑞超と野村栄三郎を指す。その彼らとカシュミールで合流し仏教に係わる遺跡を調査することは理解できるとしても、随員の内一人をネパールやチベットに派遣しようとして画策したことが不可解だということである。それだけではない。さらにはカルカッタに来て以降、光瑞自身がネパールに入ろうとしたこと、サンスクリット仏典の蒐集のためとして青木文教をネパールのカトマンズとチベットのギャンツェへ派遣しようとしたことが、さらに英国インド政府の疑念を深めたというのである。この疑念に対する平田総領事代理の情勢分析のあり様は、当時の国際情勢の様相から判断すれば決して当を得たものではない。後に機会を得て詳しく触れたいが、光瑞のこれら一連の希望を英国インド政府がことごとく拒んだのは、先に述べたチベットを巡る光瑞の動きを熟知してのことであった。ネパール入国さえ許可を与えなかったのは、ネパールからチベットに向かわれると判断したと見てかまわない。

この外務省外交記録の出現によって様々なことが明るみに出ることになるが、このシンポジウムのこのセッションにおいて確認しておきたいことは、青木をインドに呼び寄せた1909（明治42）年には、光瑞は、彼をネパール、チベットへ派遣するプログラムをすでにもち、実際にそれを実施しようと試みていたことである。光瑞のチベットへの青木派遣の行動開始は、確実に第二次大谷探検隊に直続したインド調査の期間内と確認できるのである。大谷探検隊を内陸アジア調査だけに重きをおくところとした光瑞の動きを見失うこととなり、チベット調査も見えなくなってしまう。大谷探検隊と一連にインド、チベット調査なども組み込んで考える必要性に一つの根拠を提示したことになる。

【質疑と応答】

高野山大学 奥山直司

明治日本僧のチベットへの関心は、純学問的なものではなく現状改革と表裏一体となった仏教原点究明への情熱、仏教アジア主義とも呼ぶべき日本仏教の戦略など政治がらみの要素もあったと思いますが、この点については。

立志館大学 白須浄眞

当日の解答の主旨は、前掲「大谷探検隊とチベット、その研究の展望 一第二部 大谷探検隊とチベット研究のまとめにかえて 一」に述べた内容と同じでありそれに譲る。追加すれば、アジア協会やチョーマドケレスにさかのぼったチベット研究史総体の中からも大谷隊のチベット調査を位置づけを試みる課題が、一層明白になったと言えよう。

ヤブシブンカン邸とシャル寺版牧象図の紹介

Reports on the Yab gshis phung khang family's house and the painting of zhi gnas dpe ris in Zha lu monastery

能仁 正顕

Nohnin Masaaki

龍谷大学文学部

Ryukoku University

〒612-8577 京都市伏見区深草塚本町 67

Kyoto-shi Fushimi-ku Fukakusa-tsukamoto-cho 67

TEL075-642-1111/E-mail: nohnin@let.ryukoku.ac.jp

要旨：1997年にチベットを訪れた際に得た情報・資料をもとに、以下の二点について報告する。

●青木文教(1886-1956年)は大正2年(1913)から大正5年(1916)までラサに留学するが、その住居に指定されたヤブシブンカン邸の今昔と彼のチベット調査研究活動について。

●瞑想の次第を視覚化したシャル寺の「牧象図」の特徴とその成立背景について。

Abstract: The author visited Tibet in 1997, and presents the following observations. While staying in Lhasa from 1913 to 1916, Aoki Bunkyo lived with the Yab gshis phung khang family, and studied Tibetan culture. At present, the family's house has been changed to an apartment house, of which some parts are rebuilt and others remain in the original state. Separately, a visit was made to Zha lu monastery. There, many old and valuable murals have been preserved and restored since the 14th century. A painting of zhi gnas dpe ris is one of them. It visualizes nine stages of spiritual attainment, and is a unique one.

Key Words: 青木文教 ヤブシブンカン邸 ラサ鳥瞰図 シャル寺 牧象図

【主題1】青木文教の活動拠点、ヤブシブンカン邸

1.1. 青木の入蔵前後

1912年6月24日、政情不安定のためチベットを離れインドに滞在していた法王ダライラマ13世は、カリンボンから帰国の途につくことになる。大谷光瑞からチベットへの交換留学生に指名され、同じくそこに居た青木文教について入蔵の機会が訪れる。しかし、イギリス・インド政府からの出国許可が下りず、彼らと同行することはできなかった。そのため、同年9月9日、青木はダージリンからネパール経由で秘密裏にチベット入国を決行するに至る。シガツェを経由し、途中、一足先に帰蔵した法王一行と合流し、翌1913年1月22日、念願かない、法王の凱旋とともにラサに入った。ポタラ宮殿内での拝謁式に参列したのち、ラサでの居所に指定されたヤブシブンカン邸に到着したのは、その日の午後4時であったことを彼は感慨深く記している¹⁾。結局、青木は留學生活中の起居・寝食をそこで送り、1916年1月26日、3年間の留學を終え帰国の途につくことになる。

1.2. ヤブシブンカン

まず「ヤブシブンカン」(Yab gshis phung khang)という名称についてであるが、「ヤブシ」とは「父君のお邸」という意味でダライラマの生家を指し、第11世ダライラマを世に出したのがブンカン家であったためにそのように呼ばれている²⁾。

青木は、そのようなダライラマの生家が居所に指定されたことについて、「かような著名の屋敷が与の住居に定められてあろうとは夢にも想像しなかった」(青木 111頁)、あるいは「ラッサの都に身分不相応な住所と手当とを支給せられ」(青木 256頁)と記していることから、相当な好待遇を実感していたことが知られる。ところで、青木の留學に先立ち、1911年、チベットからの交換留学生として日本に派遣されたセラ寺出身のツァワ・ティトゥルには京都の西本願寺および六甲山の二楽荘が居所とされており、浄土真宗本願寺派第22代門主の大谷光瑞師は彼を最高の待遇で迎えたといっても過言ではない。そのようなチベット人留学生に対する本願寺側の待遇に比較しても、ダライラマ側が用意した青木の住居は決して劣るものではない。

1.3. ヤブシプンカン邸に到る

青木は、1915年に4万人都市ラサを克明に描いた立体地図、すなわち「ラサ鳥瞰図」を編集しているが、それを彼の「入蔵記」と照合し、ヤブシプンカン邸の位置を確認してみよう。

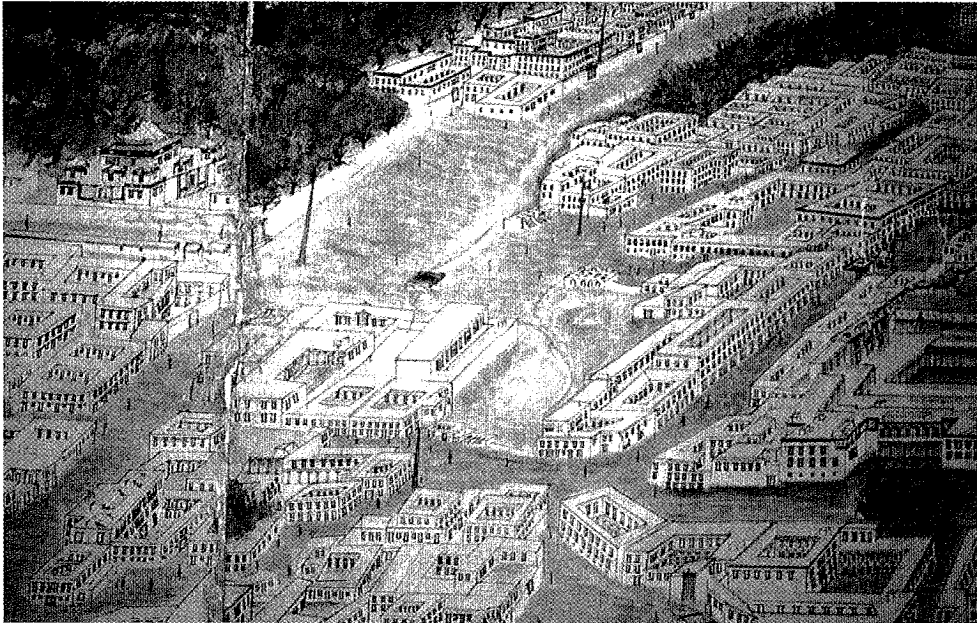


図1 「ラサ鳥瞰図」左側が北方向、右端はチョカン聖主殿（龍谷大学所蔵）

ポタラ宮殿を出ておよそ1キロ東に行くとなら市の市街になる、と青木は記している。その道は二条に分かれていて、青木はその左手(北側)の道を通って、市街の取付にある「石造三階の大きな家」、ヤブシプンカン邸にたどり着いている。しかし、「入蔵記」の情報量が少ないために、その記述から、鳥瞰図上にヤブシプンカン邸を特定することはできない。

ダライラマ11世の生家という情報をもとに、我々の踏査では、ポタラ宮殿前を東西に走る幹線道から南下してチョカン(大昭寺)に到る路地を進み、少し東に折れ入ったところにヤブシプンカン邸を見出した。鳥瞰図でもその道と邸宅を確認することができ、図1中、左下から右上へ通る幹線道の右手(南側)に位置する下から二軒目の中庭のある三階建てがそれである。今では北側や西側にも家が建ち込み取りまく環境も変わっているが、建物の形状や位置関係から、そこに同定することができる。

到着した青木は次のように語っている。

南面せる正門に廻り馬より下って中庭にかかると、当家の家従が丁寧に予を出迎えて、三階なる主人の居間に案内する。ここで主人のティチ侯に初対面の挨拶を述べ、わが居間にあてられた西殿というに導かれた。(青木111頁)

その正門(図2)には、

sha gsar zur srang lam gnyis pa 16
夏薩蘇二巷16

という住所がチベット文字と漢字を上下に併記して表示されている。漢人入植者の激増した昨今のチベット事情を象徴する住所表示板と言えるであろう。それはともかく、「南面せる正門に廻り」という表現から推して、おそらく青木は南東の方向にその路地を進んでヤブシプンカン邸正門に到着したものと考えられる。

現在、ヤブシプンカン邸はアパートとして使用されている。増改築された部分はあるが、当時のままの部分もかなり残されているという。鳥瞰図からもそのことはいかかである。正門はもと二階建てであったが、今では三階部分が増築されている。それでも正門の軒にほどこされた色彩鮮やかな装飾やその門構えには、もと貴族の邸宅であったことを偲ばせる威風を今に伝えている。



図2 ヤブシプンカン邸正門

その正門をくぐって中庭に入ると、正面に吹き抜け三階建ての本邸(図 3)が見える。青木はこの本邸三階にある「居間」に案内されて主人と挨拶を交わしたのである。現在、三階には、ダライラマ 11 世の礼拝の間(西南側)およびの居間(北西側)と伝えられる部屋がある。居間は改修されて新しくなっているが、礼拝の間はそのまま残されているといわれ、特に柱や梁に細工された紋様やその朱のなじんだ色合いに往時がうかがわれる。現在、その一室には貿易商を営む者がかなり高額な賃貸で住んでいる³。もちろんチベット仏教徒である。



図 3 石造三階の家

北面に位置する三階建ての本邸の正面を三方から囲む形で、東・西・南面に建物が配置されている。チベットの特徴的な建築様式である。東側の建物の三階部も増築されている。青木は「西殿」に導かれたと記しているが、おそらくその二階建ての西側の建物(図 4)のどこかに居住していたものと思われる。現在、この建物も住宅として使用されているが、老朽化がかなり進んでいる。

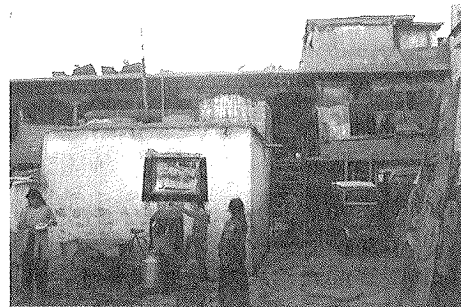


図 4 西殿の一角

1.4. 青木のチベット研究

ヤブシブンカン邸を下宿先としたラサでの青木の日課は、午前7時起床、散歩、午前9時より12時まで勉強、午後には各種訪問や郊外散歩・乗馬の余暇にあて、夜は午後6時に夕食ののち、11時まで所用の事務と学科の補習というものであった(青木 262 頁)。チベット語(ラサ口語と文章語)の修得を主としつつ、歴史学や仏典を研究対象としていた。

仏典研究では、チベット大蔵経に収められる阿弥陀経相当の「極楽莊嚴経」(‘Phags pa bde ba can gyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo)や無量寿経相当の「仏説大乘無量寿莊嚴経」(‘Phags pa ’od dpag med* kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo, *チベット訳では無量光)の翻訳研究に取り組んでいる。特に後者は大谷光瑞師の命令によることが明言され(青木 261 頁)、いわゆる大谷探検隊の一環として、青木のチベット派遣の目的を示すものである。その成果は、後に『大乘』誌上に公表された。

それ以上に青木の名を世に知らしめた業績はチベットの文化面に関する研究であろう。『西藏遊記』として公表された、チベットの歴史、地理、政治、宗教、教育、産業、風俗、史蹟といったチベット文化全般におよぶ文化・紀行誌である。同じく交換留学生として入蔵し、セラ寺に居住した多田等観(1890-1967 年)とは対照的に、青木は市井にあったために、必ずしも研究に専念できる環境とはいえなかった。それでも青木は「修学上に失った損害は活社会から得た知識経験で補われて余りあったと信ずる」(青木 263 頁)と語っている。この言葉から、ヤブシブンカンという民間の家庭に下宿し、町を歩き町の知識・文化人と交際する中に、チベット文化をその内側から理解し検証しようとする確かで誠実な眼が、大きく養われたであろうことがうかがい知られる。ともすると大蔵経を日本に将来したか否かという点で、当時、チベットに渡った研究者の業績が評価されがちであった。その意味では不運にも青木はチベット仏典を将来しえず、その榮譽を手にはなかった。しかし、青木のチベット研究の根底にあるそのような視点を、今日、我々は改めて評価すべきではなからうか。

【主題 2】シャル寺の「牧象図」

2.1. 発端

チベットの「牧象図」は、中国禅仏教の「十牛図」あるいは「牧牛図」に対応するものである。日本におけるその研究は、梶山雄一氏がネパール滞在中の 1954 年に一人のラマ僧から入手した牧象図をもとに自ら先鞭をつけ⁴、幾つかの資料紹介と研究が重ねられ、2000 年に発表された御牧克己氏の研究に至って現時点での集大成がなされた⁵。御牧氏の研究では 11 種の図版が資料として提示されているが、発表者がシャル寺で入手した新たな図版と比較すると幾つの特徴が見出されたので、ここに紹介しつつ若干の考察を加えることとする。

2.2. シャル寺とプトン

シャル寺(Zha lu dgon pa, 夏魯寺)は、シガツェとギャンツェを結ぶ幹線道の、シガツェ手前約20キロの所を4キロほど南に入った所に位置する。本堂入口の前に立つ案内碑によれば、チェツン・シェラプチュンネー(lCe btsun Shes rab 'byung gnas)によって1027年に創建され、中国様式を併用した独特の建造物で、室内には古く貴重なタンカや壁画類が保存されている、と紹介されている。もっとも現存する堂伽藍は11世紀のものではなく14世紀に再建されたもので、近代には文化大革命により一部壊され補修もされているが、14世紀にまで遡るタンカや壁画などを収蔵する仏教美術の宝庫でもあることはよく知られている。

この寺を一躍有名にしたのは、トプ寺に居たプトン・リンチェントゥブ(Bu ston Rin chen grub, 1290-1364年)がここに住持したことによる。彼は、ナルタン寺などから新たに仏典を収集し分類整理して、チベット訳大蔵經の礎を築き、また『仏教史』(Chos 'byung)を著述する一方で、カーラチャクラ(時輪)を究極として諸タントラを体系化するなど、顕密に精通した大学匠であった。ゲルク派の祖師ツォンカパ(Tsong kha pa, 1357-1419年)もシャル寺を訪れ彼の弟子に学んでいることから、教学面でゲルク派に及ぼした影響は少なからずあったといえよう。

ところで、11世紀に建立された、カダム派に属するシャル寺は、タクパギヤルツェン(Grags pa rgyal mtshan)とその息子クンガドントゥブ(Kun dga' don grub)によって再建されるのであるが、その寺の設計図はプトンによって描かれ彼のマンダラの技法がその構造に反映されているという⁶。さらに建築に際しては、建築・美術の技工師が中国・モンゴルから呼ばれ、チベット美術の伝統中にインド様式ばかりか、中国様式が取り込まれた注目すべき事業であった。トゥッチは、例えば瓦屋根とその装飾、あるいは護法堂中に安置される尊像に中国的影響を認め、チベット美術史上、このシャル寺が非常に重要な寺院であることを指摘している⁷。

そのように往年のシャル寺はチベット仏教の学問研究ばかりでなく、近隣諸国の仏教文化の粋が結集した国際的な仏教文化センターともいべき存在であったのである。このような由縁のある寺に牧象図が存在するということは、中国の禅仏教のもとで描かれた、特に普明の牧牛図との関係を探る上で、非常に重要な意味をもっていると言わねばならない。

2.3. 牧象図の類型

牧象図(zhi gnas dpe ris)は、戒・定・慧という仏教の修行体系中、定の徳目にかかわり、止観(Samatha-vipaśyanā)と呼ばれる瞑想中の、特に「九種心住」という心を統御し安定させる止の九段階(内住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持)を視覚化したもので、『声聞地』やカマラシーラの『修習次第』、あるいはバーヴァヴィヴェカの『中観心論』などのインド撰述の論書、さらにはそれらを承けたツォンカパの『菩提道次第大論』(Lam rim chen mo)を出典として描かれたものである。そこに描かれる象(心)の黒さは心の落ち込みをあらわし、それがヨーガ行者(修行主体)によって調教され次第に白く浄化されていくにつれて、心は安定し、明鏡に映るが如くに心に現れた対象を見る三昧の境地に入り、自在に智がはたらくようになることを示している。

作業仮説として、タンカ形式の2本を除き、御牧氏の収集された牧象図を止の第九段階に到るまでに三つの曲がり角をもつグループ[I]と四つの曲がり角⁸をもつグループ[II]に分類して考察することとする。今回紹介するシャル寺壁画(図6)はグループ[I]に含まれる。また比較のため参考までにクンブム寺(塔爾寺)の却西活仏院内に描かれた牧象図⁹(図7)もあげておく。諸図は以下のように分類される。

- [I] ラダック、スピトク寺壁画(御牧図版6)
*チベット、シャル寺壁画(本掲載図6)
*中国青海省(アムド)、クンブム寺壁画(本掲載図7)
- [II] 梶山雄一氏所蔵本(K本、御牧図版3)
Catherine Despeux 氏所蔵本(D本、御牧図版4)
小谷信千代・ツルティムケサン氏所蔵本(T本、御牧図版5)
ラダック、リキル寺壁画(L本、御牧図版7)
チベット、ダルギェ寺壁画(御牧図版8)
チベット、テンラカン堂壁画(御牧図版10)

インド, ダラムサラ出版本(I本, 御牧図版13)

チベット, セラ寺布刷本(S本, 御牧図版14; 本掲載図8)

御牧論文によって解明されたことは数多いが, 今は以下の諸点を確認しておこう。

- ・ 壁画を保持する寺院はゲルク派系統の寺院に限られること。
- ・ 絵の解説と由縁を記す跋文から, K, D, T, S本が20世紀の作であること。
- ・ 図の解説文のみを記載するリキル寺壁画がそれ以前に描かれた可能性のあること。
- ・ ただし壁画に関しては未解読の跋文があり今後の課題として残されたこと。

2.4. シャル寺の牧象図の特徴

さてシャル寺の本堂を2階に上がって正面左側にプトンとその弟子の尊像を安置し大蔵経を奉納したお堂がある。問題の牧象図は, 天文曆図とおぼしき絵と並んで, その入口左手の外壁に描かれている。以下, その壁画の特徴を何点か指摘する。

①図右下に非常に見づらけれども, 止(シャマタ)の道の欄外に, 黄色い帽子をかぶるラマ僧が立っている。黄帽はツォンカパを祖師とするゲルク派の一般的な特徴であることから, この牧象図がゲルク派に関係のあることをうかがわせる。ところで, シャル寺には黄帽をかぶるプトンの肖像画が伝えられるが, ただプトンはもちろん, シャル寺自体もゲルク派に帰属していたわけではない¹⁰。

②図左上にはラマ僧が坐って, 止の修習の進み具合を見ているようである。しっかりと描かれているが, 誰なのかは特定できていない。ダルギェ寺壁画では左上に坐って語り合う二人のラマ僧が, スピトク寺壁画でもたなびく雲に乗った全身赤色のラマ僧(?)が描かれていることから, 定型化された構図であったようである。

③背景には山と木を描き緑に彩色している。山道を登ることによって, 止の階梯の向上性が表現される。[I]はすべてこの様式で描かれ, [II]のうちリキル寺壁画も同じである。その他の[II]の図版(テンラカン堂壁画は上部不明)は最上部に山を描くのみで, 簡素化して登坂道では山を背景として描かず, 専ら象などに象徴される心のあり方そのものに主眼を置いた図案となっている。

④五感の対象を表現すると解釈される鏡, シンバル, 法螺貝, 布, 桃は, シャル寺壁画以外の図版すべてに共通して描かれる。[II]では, 鏡は第8段階の象が真っ白になった状態において示され, またそれぞれの配列順序も一定している。ただし[I]のスピトク寺壁画, クンブム寺壁画では描かれる場所も配列順序も一定していない。シャル寺壁画では, ②に述べたラマ僧の横に鏡のようなものが置かれ, シンバルは第六心住のヨーガ行者が手にもっているように見えるが, その他を含めて十分には識別できない。

⑤心を制御するための努力と解釈される火炎は, シャル寺壁画では第八心住までに七つ, 次の段階に踏み出す一歩のように描かれている。しかし, [I]のスピトク寺壁画では第四心住までの四つしか描かれない。またクンブム寺壁画ではその数は[II]と同数の六つであり, その位置も第六心住までであり, ほぼ[II]と一致する(テンラカン堂壁画の第四心住手前に火炎が描かれていないが, おそらく書き落しであろう)。

⑥個々の心住の図像表現について, 象とヨーガ行者の関係によって示される心が鍛練されつつある様相は, シャル寺壁画とその他では異なる場面が幾つかある。第一「内住」では象の頭が一部すでに白く, 第五「調順」では行者が綱を後ろから象に懸け, 第七「最極寂靜」では行者が象を先導する。ゲルク派系寺院の壁画においては, 第一心住に未調教の真っ黒の逃げる象が描かれ, 第五心住では行者は象の前に立って調教し, 第七心住では象が行者に先行する。その第一は両者間の根本的な相違点であるが, 未調教のものがそこに描かれるのは, 「心を安定させる」(sems 'jog pa, cittam sthāpayati)という第一心住を表現する用語の意味からは不自然なものと言わざるをえない。むしろそれらゲルク派系の牧象図に見られる図像表現の特徴は, 普明の牧牛図とよく一致しており, その影響無しには考えられない。

⑦[I]には四つの登坂道があり, [II]には五つの登坂道がある。象とヨーガ行者の配置について, もちろん[I]と[II]では異なるが, [II]はすべて一致し, [I]は三者三様である。シャル寺の場合, 第一の登坂道では頭の一部白くなった象がヨーガ行者に追われる二場面, 第二の登坂道では後を追う行者に綱で繋がれた先行する象が首を廻す三場面, 第三の登坂道では行者が象の前に立つ二場面, 第四

の登坂道では後半身の見えない象を残して行者一人が行く一場面が描写される。一方、[I]のスピトク寺壁画およびクンブム寺壁画ではともに、真っ黒の象が書き加えられており、そのために再配置を余儀なくされたものと思われる。その場合、調教後の寂靜になった第六(寂靜)・第七(最極寂靜)心住を三昧成就の最終登坂道に配するか、一步手前の第三登坂道に配するかで解釈の違いを見せている。これは⑤に指摘した特徴と関係してくる。クンブム寺壁画は[II]に近似し、そのような構図をさらに配置し直して出来上がったものが[II]であろう。

2.5. 考察の結果

以上のように、牧象図を「三曲」のグループ[I]と「四曲」のグループ[II]に分類して、シャル寺の牧象図の特徴をみてきた。まず牧象図が、修行の山道を登り上がるという基本構想をもって止の階段を描写しようとしている点では、[I]も[II]も一致している。その場合、[II]に山を背景とする図としない図があることは、後者が前者を簡素化した新しい様式であること予想させる。さらに「四曲」のグループ[II]が「三曲」のグループ[I]より成立の新しいことは、④に指摘したように、[I]に描かれる五感の対象の、止との関係での教義的意味付けが定まっていなかったのに対して、もはや[II]では一定していることから知られる。したがって、ゲルク派内では、三曲の道程の牧象図から四曲の道程の牧象図が考案され、さらに背景の山を消去して簡素化した様式を生み出していったものと考えられる。

シャル寺の牧象図は、そのようなゲルク派系寺院の牧象図とは一線を画しながらも、幾つかの描写内容においては共通している。その共通性は、ゲルク派の三曲図の段階での牧象図と関係していたことを示すものと考えられる。またこれまで普明の牧牛図との関係が取り沙汰されてきたが、それがゲルク派の牧象図の成立に不可欠の要因であったことを確認できたと思う。その場合、普明の牧牛図の影響を強く受け、ゲルク派の牧象図が作成される元版となった図がシャル寺壁画であったのではないか。その点で、シャル寺の牧象図はチベットの牧象図の祖型を示している。

プトンのお堂という、壁画の描かれていた場所を考慮すると、シャル寺の牧象図はプトンと何らかの関係があって描かれた可能性が高い。ただ成立事情やその内容を知る手がかりとなる跋文が未解読のため、その点を含めて確定はしえない。しかし、チベットの牧象図の成立を解明する貴重な資料であることは確かなことである。

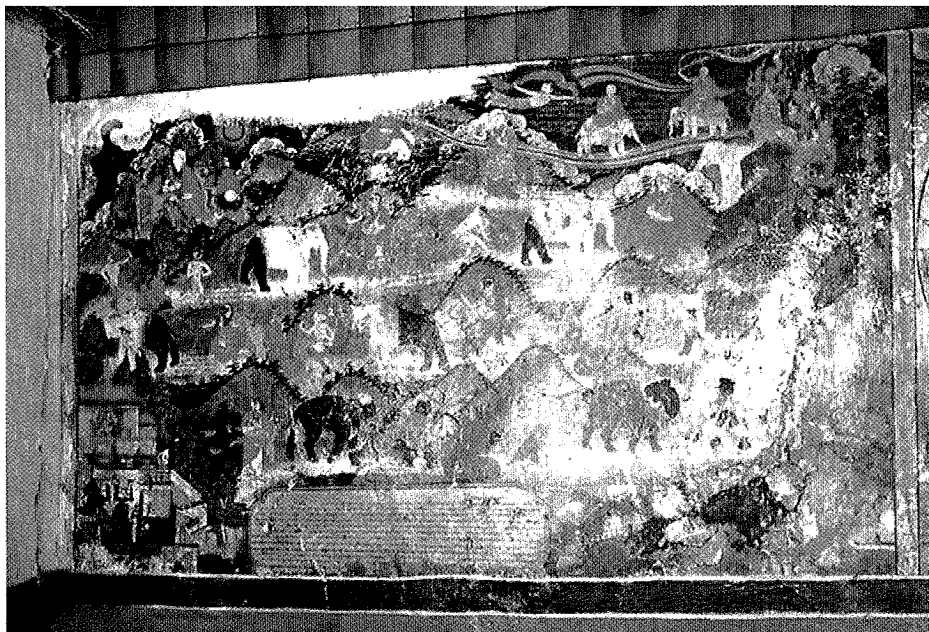


図6 [I]シャル寺牧象図壁画

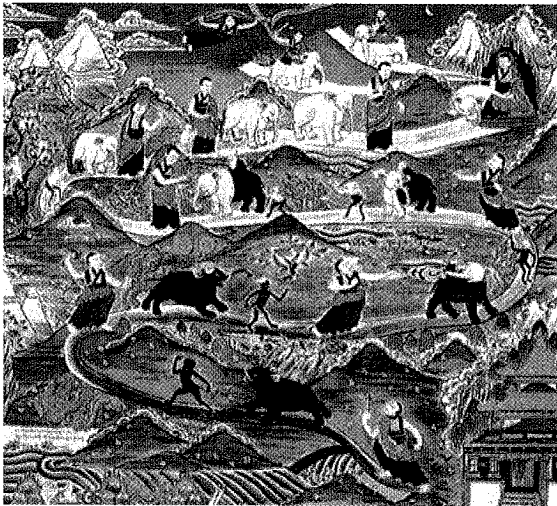


図7 [I]クンブム寺牧象図壁画

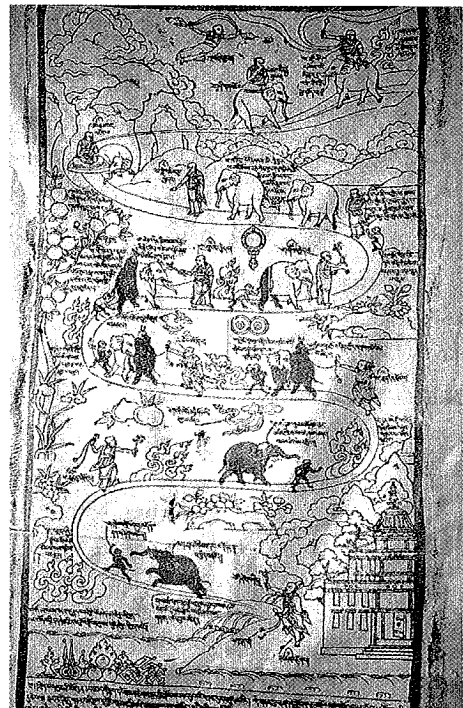


図8 [II]セラ寺牧象図布刷り版画

〔付記〕 発表終了後の懇親会の席上で、ツルティムケサン大谷大学教授および早島理滋賀医科大学教授より、また私信にて御牧克己京都大学教授より貴重なご教示とご助言をいただきました。ここに記して御礼申し上げます。

¹ 青木文教『秘密国チベット』、芙蓉書房出版、1995年(『西藏遊記』〈初版1920年〉の新編集版)、111頁参照。以下、本書から引用・参照の場合、「青木」と略称して頁数を記す。本書は「入蔵記」「チベット事情」「出蔵記」の三部から成っている。

² 山口瑞鳳「【解説】青木文教師」、青木326頁参照。ただし本解説文は1969年版初出である。

³ 1980年に、偶然に日本の仏教研究者たちがヤブシプンカン邸を訪れている。その報告によれば、当時その部屋は無人であったという。「ラサの現状報告」『日本西藏学会会報』27、1981年、14頁参照。また西川一三『秘境西域八年の潜行』下(芙蓉書房、1975年版、145頁)にも言及されている。

⁴ 梶山雄一「牧象図の西藏版に就いて」『仏教史学』7-3、1958年。

⁵ 御牧克己「チベット仏教修行の一断面—所謂「チベット牧象図」について—」『修行の研究』、京都大学大学院文学研究科、2000年。

⁶ D.S. Ruegg, *The Life of Bu Ston Rin Po Che*, 1966, pp16-17.

⁷ G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 1999 (First ed., 1949), p.177.

⁸ 御牧論文(63頁)では、曲がり角は六つに数えるべきことが示されるが、今は便宜上四つとして数える。

⁹ 掲載した図版は、『塔爾寺』(青海民族出版社編出版、1984年、96頁)に収録されたものである。また絵が描かれている却西活仏院の正確な建築年代は伝わっていないが、18世紀以降と推測される。『青海塔爾寺修繕工程報告』中国文物出版社、1996年、36頁参照。

¹⁰ M. Rhie and R. Thurman, *The Sacred Art of Tibet*, 1996, p.213. またツルティム教授によれば、黄帽だからゲルク派なのではなく、それは戒律遵守を表明するものであり、したがって、牧象図中に描かれた黄帽のラマ僧は決してゲルク派との関係を示すものなのではなく、プトンその人である、とのご教示をいただいた。

チベット探検先駆者・能海寛と開明的教育の経歴

— 慶応義塾でのE. アーノルド卿との出会い —

The Japanese pioneer to explore the Tibet, Buddhist Monk Nomi Yutaka and
his educational Background in the youth — Meeting Sir Edwin Arnold at Keiogijyuku

岡崎 秀紀、能海寛研究会

Okazaki Hideki Institute of Buddhist Monk Nomi Yutaka

Abstract:

The Buddhist Monk Nomi Yutaka(1868-1901) entered the Patang (now Sichuan Province in China) in 1899 as a first Japanese visitor, where was the Tibetan area at that time. He made three attempts to reach to Lhasa to get the Tibetan Buddhist Scriptures. His final aim was to translate the Tibetan Scriptures into English and finally to build the worldwide Buddhist revival.

He got the progressive education initially at Normal High School of the Honganji-Ha (Futsukyoku) in 1886, Keiogijyuku in 1890 and Tetsugakukan(now Toyo Univ.) in 1891. The master of the foreign languages, the studies of Buddhism and the fieldwork training prepared the basic ability to explore the Tibet. Nomi met Sir Edwin Arnold (1832-1904) at Keiogijyuku, who was the great journalist, poet and the writer of "THE LIGHT OF ASIA".

The author describes the life, the exploration to Tibet, the progressive education of Nomi and especially the meeting and discussion on the Japanese Buddhism with E. Arnold.

Keyword: Nomi Yutaka, First Japanese Explorer to Tibet, Futsukyoko, Progressive educational background, Keiogijyuku, Sir Edwin Arnold

はじめに

チベット探検先駆者・能海寛（1868－1901）が西藏探検と世界仏教確立への道をひたすら歩んだベースは、青年期に普通教校、慶應義塾、哲学館などで進歩的・開明的教育を受けたことに求められる。日本の梵学創始者・南条文雄博士との出会い、E.アーノルド卿をはじめ西洋人と積極的に交流し英語を学んだことなどが特筆される。また、青年期の教育と行動の特徴として、①仏典翻訳の手段として、英語をはじめ梵語・中国語など外国語の習得に力を入れたこと、②仏教学・梵学・東洋哲学を修得したこと、③フィールドワークの訓練を行なったこと、がある。こうして、広範な基盤を形成していったことが、西藏探検と西藏仏典の研究成果につながった。

1. チベット探検先駆者・能海寛の業績

1-1 郷土の傑人・能海寛（1868－1901）

「明治元年五月十八日那賀郡金城町長田真宗大谷派浄蓮寺に生まれる。十二年十月京都東本願寺に得度する。二十三年慶応義塾と哲学館に学び二十六年哲学館を卒業。同年十一月仏教哲学の論文『世界に於ける佛教徒』を自費出版しチベット探検の必要性を発表。二十七年一月浄蓮寺檀家あて「口代」を残し同年二月頭髪を切りチベット探検の意志を固めると共に深山幽谷を跋渉し冒険を試みる。二十八年益田市沖の高島で寺子屋教育を開設。二十九年三月東京で梵語と支那語を学ぶ。三十一年四月郷里で妻佐々木静子を娶れども志は変わらず同年十月神戸港から西京丸にて支那に向かう。三十三年三月般若心経西藏文直訳の梵・蔵・漢・英対照訳をなす。三十三年八月十五日チベット丹噶爾に入国。三十六年十二月チベット国境で殺害される。浄蓮寺には遺品が寺宝として所蔵されている。チベット訳の「般



写真 能海寛
(1868-1901)

若心経」は後に遺稿たる写本により「梵蔵日漢四體合璧心経」公刊なる。

昭和五十一年十一月二十八日 波佐文化協会

1-2 西蔵探検

(1) 第一次ルート（上海～三峽～重慶～成都～打箭爐～巴塘）

1898年（明31）11月21日—1899年（明32）10月1日

旅は政情不安の中、東チベット山岳地帯の高度とチベット犬、盗賊との闘いであった。当時西蔵領地であった巴塘まで足を踏み入れることができた（1899年8月11日巴塘着）が、金沙江を越えることはできなかった。能海は無念の気持ちを歌に託した。帰途、打箭爐で越年し、西蔵仏典翻訳を行なった。

「のぞめども 深山の奥の金沙江 つばさなければ わたりえもせず」

資料) 金沙江スケッチ、『飛越關碑記』、『西蔵国地誌略』、寺本婉雅著『蔵蒙旅日記』

参考) 河口慧海（1866—1945）が日本人として初めて、ネパールからヒマラヤ山脈のチベット国境を越え（1900年7月4日通過）ラサに達したのは1901年（明34）3月21日のことであった。

(2) 第二次ルート（巴塘～打箭爐～成都～西安～寧夏～青海）

1899年（明32）10月1日—1900年（明33）8月22日

青海からの西蔵入りを目指し、西安からシルクロードを西進する旅であった。陝西・甘粛の黄土高原地帯は、雨中歩行困難で、かつ苦水のみという苦しい行程であった。風邪で発熱し余儀なく停滞の日もあった。峠越えの難所は、六盤山（現・寧夏回族自治区内、島根県の友好提携先）であった。不運は続き、青海湖近くまで進んだところで、盗賊に遭い、重慶に引き返さざるを得なかった。資料) 『進蔵朝佛記』、『在渝日記』、「甘粛論」

(3) 第三次ルート（青海～重慶～貴州～雲南～大理～麗江～徳欽？）

1900年（明33）8月23日—1901年（明34）4月21日

最後の望みを駆け、雲南からのルートでラサ入りをおこなった。雲南は西蔵族をはじめ、少数民族が多く住む地域であった。西蔵は鎖国政策をとっていたので、外国人の入蔵は厳しく監視された。単身で雲南省奥地に向かった能海は、1901年（明34）12月末、西蔵国境・徳欽の山中にて少数民族の手で殺害された。

不惜身命（『能海寛遺稿』中「進蔵行程」より）

「今や極めて僅少なる金力を以て深く内地に入らんとす、歩一步艱難を加へ、前途氣遣はしき次第なれど、千難萬障は勿論、無二の生命をも既に佛陀に托し、此に雲南を西北に去る覚悟なり、……今後は多分通信六ヶ敷かるべし、明日出発、麗江に向かはんとす、時に明治三十四年四月十八日なり。」

資料) 最後の音信（南條文雄博士宛、1901年4月18日大理にて）。『雨夜物語』

2. 開明的教育の経歴

2-1 広島進徳教校

能海は京都普通教校に入学前、広島進徳教校に1877年（明10）入学している。この時期の進徳教校の学科課程は、真宗はじめ仏教関係を中心に、和漢書、洋学、西洋文化の科目がまかれていた。文明開化推進の精神的バックボーンとなった、『輿地史略』、『西国立志編』、『万国史略』が教授された。また、能海は1885年（明18）9月、進徳教校に再入校（同年12月退学）している。2度の在学を通して、能海は洋学と西洋文化に初めて接した。1879年（明12）には東本願寺での得度のため、能海は上洛。旅の途上と京都での見聞は、向学心の強い能海を強く刺激した。

2-2 普通教校

学制改革により、1879年（明12）西本願寺に大教校が設置された。宗門僧侶養成の目的か

ら、文明開化の進展とともに、普通学の必要性和僧俗共学教育の動きが高まった。1885年(明18)1月、西本願寺に普通教校が開設され、能海は翌年3月入学した。

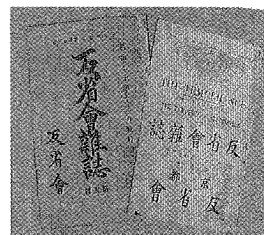
(1) 英語教育

普通教校のカリキュラムは、仏教学の他に文章規範、漢文、英語、数学、物理、地質学、植物学、体育(器械体操)など広範囲に渡った。英語の指導に重点が置かれ、会話作文はもとより、各教科でも英語の原書で講義が行なわれた。そのため、ボールドウィン、ランベルト、シェパードなどの外国人教師が招聘された。普通教校の教育は当時最も斬新で先進的なものであった。教員や学生の気風も進取的であった。

(2) 反省会

1886年(明19)10月、普通教校内に学生たちによって、反省会が結成された。学内の改革とともに、学内外での禁酒運動を進め、仏教界の改革さらに社会改良運動を志向するものであった。

能海は設立時の会員として誓約書を提出した。(M19. 10. 10付) 機関誌『反省会雑誌』は1887年(明20)創刊された。同時に、反省会は、欧米仏教研究の動向、海外宣教会、オールコットやダンマパーラなどの外国人の招聘など、学生の視線を海外に向ける活動を行った。能海は会活動で発言し、寄稿もした。1893年(明26)7月号には「西藏探検の必要」と題した論文を寄せた。これは、後に自著『世界に於ける佛教徒』(M26. 11)に取り入れられた。このような活動と雰囲気の中で、能海は仏教研究の真正追求、海外志向の基盤を醸成され、西藏探検を志す道へとつながっていったと思われる。



(3) 英文会

能海は普通教校時代、英語には特別の思い入れがあった。『春秋日記』や英文日記『Wisdom & Mercy』を読むと、能海らは1888年(M21)10月14日、自主的な学生サークルとして、英文会(English Composing Society: ECS)を組織している。その目的は、「英文ヲ持テ主義ヲ述セントス」、「to express our thought」と明記している。手帳には、E. C. S. purpose 1. Translation 2. Correspondences 3. Magazine or News 4. Fourigne Cultors 5. College of 1, 2, 3, and 4 と書き、また名刺には Every Saturday English Society Leading Article, letter, Editorial と書き添えている。相当英語に打ち込んでいる能海の姿勢が読みとれる。

2-3 慶応義塾

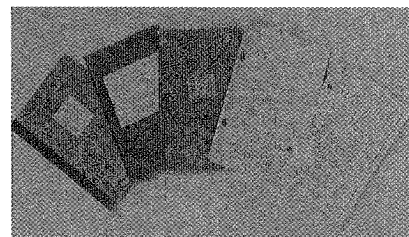
友人・梅原融(のち京都文学寮教授・中央商業学校主監)をはじめ、普通教校を卒業し慶応義塾に進学していた者がいた。能海は英語学習を主目的として、慶応義塾に1890年(明23)1月入学した。

(1) 英文日記

能海は『Wisdom & Mercy』(智慧と慈悲)と題した英文日記を毎日つけ、英語力を鍛えた。毎月1冊のペースで個人的に発刊した小冊子である。題名は大乗仏教の二大原理を意識したものであった。内容は、社説にはじまり、仏教評論、社会的出来事、出会った人物などが書かれている。

第一号(1890年(明23)1月31日発行)に、次のような記述がある。

「We find that English is a most common for all men on the world, for this language is used in not only Britain but her colonized lands as America and belonging all province to her and thogh are independence use as French and German, China and Nippon, hence this language has spread nearly over the whole planet and is a most common vrevarent.



Therefore we had organized the English Composing society to express our thought ……」

能海は英語表現の重要性と世界へ向けての発信を強く意識していた。今日の国際化・世界に通用する力を身に付けることの重要性を主張しているのである。

(2) 慶応義塾勤惰表

能海の属したクラスは予科二番（第一期）および一番（第二期）であった。教科課程と能海の「勤惰表」（成績表）が残されている。能海は非常に勤勉な学生であった。平常点は高得点であるが、試験成績は振るわない。試験のための勉強でなく、授業を通して総合的力量を高めていく、自己訓練中心の学習活動であった。福沢諭吉の精神的薫陶、実学重視・実利追求の精神と合致するものであったろうか。

2-4 哲学館

「学問成就の後は浄蓮寺住職を継ぐ」という、檀家との約束『学資金募集ニ付訂約書』（明 22. 9）が、能海の進む方向をしばった。慶応義塾での生活が1年も経たないうちに、能海は東洋哲学を求めて、井上円了が創設した哲学館（現・東洋大学）に移ることに決めた。

(1) 哲学館入学

哲学館は1887年（明 20）、井上円了が哲学をはじめ論理学・東洋諸学などを教育する「哲学専修の一館」として創設した。能海は、1891年（明 24）1月16日哲学館に入学、同年7月に普通科、翌年7月に高等下級、さらに1893年（明 26）7月に高等上級を修了した。在学中の研鑽の集大成として、修了後の11月に『世界に於ける佛教徒』を自費出版した。

(2) 哲学館の教育

能海在学の3年間の教育課程では、日本学、支那学、印度学はじめ倫理学、哲学、宗教学などの学科があった。特に、南條博士の博言学講義については、『春秋日記』に「予ガ経歴ニ付考フル処アルナリ 南條氏ノ博言学講義ヲ聞ク」と特筆している。教育の特徴では、創立以来の「独立自活の精神」、「自由討究」があった。そのような学内の雰囲気は、新しいもの、真なるものを求める精神につながった。

また哲学館は館外員制度を持っていた。1888年（明 21）より『哲学館講義録』を発行し、これをテキストに自宅で独習する通信教育制度である。能海は（明 21）より3年間館外員として勉強した。哲学館の学科内容と同じで、倫理学、支那哲学、宗教学などを学んでいた。

(3) 哲学館勤惰表

能海の哲学館での成績は、飯塚勝重氏の研究に詳しい。「各月とも高い出席率で非常に勤勉な学生である。どの学年も学年修業証書を得ず、得業証書も得てない。」と調査結果を述べ、「資格にこだわらず、ひたすら実力のみつけることに徹していたからであろうか。修業証書を得るためには試験を受けるが、受験料が必要であった。能海が苦学していたことは分かるが、経済上の理由のみで修業試験を回避していたとは思えない」と推定している。

3. 西洋人との交流

能海の『英文日記』から、従来知られてこなかった新しい事実が判明している。慶応義塾で出会った英語教師らに、英語教育の父・A. ロイド（1852-1911）、大詩人・ジャーナリストのE. アーノルド卿（1832-1904）、日本アルプスの父・W. ウェストン（1861-1940）らが出た。ここでは、慶応でのE. アーノルド卿との出会いと交流を中心に述べる。

3-1 「日本英語教育の父」、A. ロイド（Arthur Lloyd :1852-1911）

(1) A. ロイド

1885年（明 18）宣教師として来日。慶応で英語教師として従事する。福沢諭吉にして「英人ロイド氏を除くの外は真に学者なるものなし」と言わしめるほど学識の高い人物であった。その後、立教学院総理、小泉八雲（L. ハーン）の後任として東大で英文学を教授した。ロ

イドは日本および仏教に関心を持ち、『Every-day Japan』、『STUDYS OF BUDDHISM IN JAPAN』の著作がある。また、河口慧海の『チベット旅行記』の英訳を校閲している。

(2) 英語夜学会

慶応での外国人教師らの授業は、生きた英語習得の上で貴重であった。しかし能海は慶応を辞めた。同じ頃、1890年(明23)11月、英語夜学会に入会している。英語夜学会は慶應義塾と深いつながりがあった。福沢諭吉家の家庭教師は宣教師、A. C. ショウ(1846-1902)で、彼は芝・栄町に聖アンデレ教会を1879年(明12)に創立し、日本聖公会の多くの指導者を育てた。A. ロイドは、慶応に招かれる前に聖アンデレ教会を根拠に伝道していた。W. ウェストンも日本聖公会の宣教師であった。その聖アンデレ教会の講義所をもとに、1890年(明23)9月、英語夜学会が開会し、能海もしばらく学んでいた。

3-2 『アジアの光』著者、E. アーノルド卿(Sir Edwin Arnold :1832-1904)

(1) アーノルド卿との交流 ～慶応訪問と令嬢との会話～

アーノルド卿は令嬢を伴い、福沢諭吉の英客として、1890年(明23)2月19日、慶應義塾を訪問した。

演説館ではアーノルドの講演が行われた。「精神教育のために体育の大切なこと決して忘る可らず」と体育が国家的人材育成に与える好影響を訴えた。また、「耶蘇教、仏教、理学の三者互いに相違なる似たれども深く之を究むれば遂に一に帰するの道理なり…」と述べ、「耶、佛、理の三者帰一の理を証明する者が聴衆の中から出現するのを期待する」と締めくくった。能海は『春秋日記』、『英文日記』にアーノルド卿の演説や交流を記録した。



その後、能海はアーノルド卿の自宅を2度(3月23日および30日)訪ねている。『英文日記』に令嬢との会話や印象(「beautiful face, hand, clothed」)を書いた。美しい令嬢に心を動かされた能海の姿がわかる。日記の頁はサクラの花絵柄で飾られていた。

また、能海はアーノルド卿に仏教論をぶつけ、次のような会話を交わした。

能海「マックスミュラー氏は『日本の仏教は真の仏教と異なる』と言いますが、それは本当ですか？」

アーノルド卿「日本仏教は中国、朝鮮を経由して入ったもので、インド起源とは違いが生まれました。科学とキリスト教と仏教は三姉妹、同じ家族です。」

能海「三姉妹で誰が年長ですか？」

アーノルド卿「仏教はその哲学で年上です。キリスト教はそれ以外で年上です。」

アーノルド卿は自著『アジアの光』を見せながら、「English is most common on language in the whole world. This is spoken in many countries.」と能海に語った。それは、能海自身の主張「英語で表現することの重要性」(『Wisdom & Mercy』No.1, M23.1)と重なる言葉でもあった。

能海は仏教への傾倒、英語の重要性＝世界に通用する力、体育活動・肉体的訓練などの点で、アーノルド卿に大いに刺激された。大詩人とも臆せず会話する能海。機会を作り、積極的に自己修練、自己教育のために活用する能海の姿勢があった。

(2) 大無量寿経の英訳添削

能海は自分が英訳した「大無量寿経」を示して、アーノルド卿に指導を仰いだ。それは、後に能海著の『世界に於ける佛教徒』に記載された。

「大無量寿経に言わく、仏の遊履し玉う所、国邑丘聚化を蒙らざるはなし。天下和順に、日月清明に、風雨時を以ってし、災厲起こらず、国豊かに民安く、兵戈用いること無く、徳を崇い、仁を興し、務めて礼讓を修す。仏言わく、我汝等諸天人民を哀愍すること、父母の子を念うよりも甚だし。今我この世間において、作仏し、五悪を降化し、五痛を消除し、五

焼を絶滅し、善を以って悪を攻め、生死の苦を除き、五徳を獲、無為の安に昇らしめんと。」
（『世界に於ける仏教徒』）

『Wisdom & Mercy』vol. 1, No. 3 には能海の英文が“Micelaneous”と題して掲載されている。
"Micelaneous"

Translated by Stony Peak and corrected by Sir Edwin Arnold. March 30.1890.

The people in a land where Buddha appears have, no one without culture; the whole world becomes harmonious mild, sun and moon give their light more clearly and brightly, wind and rain blows and falls in just time, no malignant disease is prevalent, the country becomes fruitful, the nations live at ease, the military arms become of no use, all reverence virtue and exalt humanity and practice politeness:

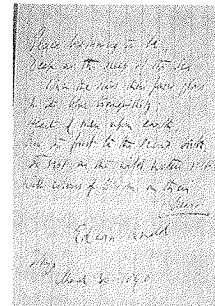
Buddha said "I pity you, all beings much more than do the parents who love deeply their offspring, Now I become a Buddha in this world and will destroy the five evils, burn up the five pains, cut off the five burnings, raise badness to be level with the goodness, eradicate the filterness of birth and death, and let you gain the give virtues and high to on the bliss of Nirvana" etc.

能海の英語力はこの時、仏典を英訳するまでの力を身に付けていた。

(3) アーノルド卿よりの英詩

能海の熱意と心意気に打たれた卿は、英詩を贈呈してこれに応えた。

Peace beginning to be,
Deep as the sleep of the sea
When the strs their faces plass
In its blue tranquility;
Hearts of men upon earth,
From the first to the second birth,
To rest as the wild waters rest
With colours of Heaven on tneir breast.



Edwin Arnold Tokyo March 30.1890

このアーノルド卿の詩稿に、能海は次のように裏書きしている。

「英国大詩人アーノルド伯日本渡来東京滞在ノ節予も在京中ニテ飯倉之寓居ヲ訪ひ数語之後天下和順之経文英訳ヲ示シ此時ニ於テ氏詩を直ニ作り予ニ与ヘラル、ものなり伯ノ直筆真ニ有難き物なり 能海寛誌」

3-3 「日本アルプスの父」、W. ウェストン (Rev. Walter Weston :1861-1940)

W. ウェストンは、1888年(明21)宣教師として来日し、熊本、神戸、横浜などで伝道活動に従事した。また、日本の山、特に中部山岳地帯の高山を中心に登山をし、「日本アルプス」を世界に紹介した登山家として知られている。『THE JAPANESE ALPS』(1896)などの著書がある。

能海の『春秋日記』、『英文日記』に、そのW. ウェストンが、慶応に英語の代替講師としてやって来たことが記されていた。W. ウェストンは、故郷英国ダービーの英字新聞を教材として使用し、英語会話を教えた。

4. 西藏探検へ向けて ～広範な基盤を準備～

能海の西藏探検の決意表明を振り返ると、能海著『予ト西藏』(明30)の中で「明治二十一年東温讓印度留学出發其送別会ニ於テ入蔵ノ必要ヲ述ベテ彼ノ行ヲ送ル」と書き、さらに「明治二十五年十二月(朝)自身入蔵の任に当らんと決す、是より先き二十四年一月以来、南條師より少しづつ梵語を学ぶ」と書いている。能海が西藏探検の決意を固めたのは、日本

の梵学創始者・南條文雄博士の影響が大きい。

4-1 世界へ向けての発信能力 ～外国語の習得～

能海は4カ国語を習得した。

- ①英語 普通教校、慶応義塾、英語夜学会
- ②梵語 南條文雄博士宅（2年間起居生活）
- ③中国語 宮島大八の善隣書院、同期に井戸川辰三（能海「横死訛傳」の当事者）
- ④西藏語 哲学館、南條文雄博士宅起居時代

成果)『Wisdom & Mercy』（智慧と慈悲）：英文日記

『梵学 第八号』（明 25. 11. 25）など：英語筆記体によるノート

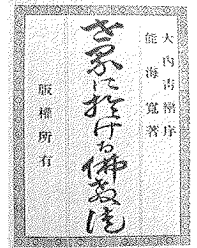
4-2 仏教研究の推進と深化 ～仏教学・梵学・東洋哲学の修得～

(1) 梵文典読了（明 26）

勉強会を組み、『梵文大経』を読了する。（能海・白山謙致・子安善義の記念写真）

(2) 『世界に於ける佛教徒』刊行（明 26）

哲学館修了後、『世界に於ける佛教徒』を自費出版した。最も大事なことは、「佛陀真聖なる経典の梵本を探り或は釈尊の正伝を求め其真説を発揚すること」と述べ、印度より直伝した西藏仏教の研究、原本の探索、すなわち西藏探検の必要性を表明した。そして能海は、世界に通用する仏教を求めて行動した。



(3) 「予ト西藏」(明 30)

(4) 『般若心経西藏文直訳』(明 33)

「明治三十三年三月二十六日 梵蔵漢英對照譯出訂正^{おわ}畢ル。在四川省打箭爐 能海寛」と記されている。その他にも、『無量寿智経』直訳（明 33. 3）、『弥勒菩薩誓願経』（明 33. 3）、『金剛経』（明 33. 3）、『五次第照明燈』（明 32. 11 打箭爐にて）などが知られている。

※出典：隅田著「求道の師 能海寛」より

4-3 フィールドワークの能力 ～登山・旅行の記録と紀行～

- ① スケッチ能力・音楽能力（尺八）
- ② 記録：「得度ニ付道中及入払帳」（明 12）、『春秋の日記』、『石見瀧高嶋記』（明 28 寺子屋開設）
- ③ 登山・旅行記：『富士山』（明 24）、『東京南島紀行』（明 25）、
『明治二十三年夏期旅行日記』（武蔵・下総・常陸・下野・上野）
- ⑤ 西藏探検記：『渡清日記』、『官話記一号』、『飛越關碑記』、『在渝日記』、『進蔵朝佛記』、『雨夜物語』など

まとめ

(1) 世界仏教へ ～英語による仏典翻訳～

仏教への思想基盤の広さと深さを持った能海に対して、チベット学の山口瑞鳳・東大名譽教授は「能海が生きて帰っていたら、日本のチベット学が50年すすんでいたろう」と評価した。

(2) 能海の生き方：「求めていく・探求していく生き方」。「旅には知が求められる」これを実践したのが能海である。能海の生き方と学びの姿勢は、今日のわれわれに大きな勇気と意義を与えてくれる。能海の出生地・島根の人間の一人として、能海研究を進めることは、極めて教育的で今日的課題に応えるものであると考える。

大谷探検隊とチベット

- 青木文教の事跡を中心として -

The Otani mission and the Tibet, The Evidence of his wxpeditons

三谷真澄 : 龍谷大学文学部

MITANI Mazumi : Ryukoku University

Abstract:The Otani mission began in 1902. .Therefore this year 2002 falles on the 100th anniversary of Otani mission. But the purpose of this project is not only the exploration of Silk-road in central Asia, but also investigation of the spread of Buddhism in whole Asia including Tibet. Aoki Bunkyo who dispatched by Otani Kozui stayed in Lhasa in 1913-1906. He brought the materials of Tibetan culture and many Tibetan texts. And now a part of his collection is owned by the library of Ryukoku University. This paper is an introduction of his achievements and the materials.

Key Word: the Otani mission, Aoki Bunkyo, Tibet, Collection of Tibetan culture

1. 大谷探検隊とは

大谷探検隊は、1902年から1914年までの三次にわたる西域探検により、文献・地理・考古・美術文化資料などを多くの文物を将来した。2002年はその第一次派遣から100周年になる。他の列国の探検が、国家的事業や博物館などの企画であったのに対し、大谷探検隊は大谷光瑞師（1876-1948）個人の事業であり、しかも西本願寺の新門・法主（宗主）という立場で、仏教伝播の足跡と現状を踏査したことに特色がある。また西域以外にも、仏教発祥の地・インドの他、中国、ビルマ、さらに、当時一般にほとんど知られていなかったチベットなど、その領域はアジア全域にわたっていた。西域のみが大谷探検隊の全てではなく、仏教東漸の道を明らかにするため、当時としては未知の仏教国チベットも関心の対象であった。従って大谷探検隊にはチベット踏査も当然含めるべきであって、青木文教（1886-1956）や多田等観（1890-1967）の事跡も、これに沿って理解する必要がある。

2. 青木文教の事跡

青木と多田はともに、大谷光瑞師の命によりチベット入りを果たした人物である。多田が、セラ僧院において10年にわたってチベット仏教の学修を行ったのに対して、青木は、3年間ラサの上流階級の家に寄宿し、1910年代初頭の「チベット文化」に直接ふれる生活を送った。

青木は、1886（明治19）年9月28日、滋賀県常磐木村（現・高島市安曇川町常磐木十八川）の正福寺で、父・覚生、母・きくの長男として誕生し、1907（明治40）年4月、仏教大学（現在の龍谷大学）に入学した。在学中の1909（明治42）年9月、光瑞師の命によりインドに派遣され、1977年5月から9ヶ月間、日本に滞在したツァワ・ティトゥル僧正（30歳）との交換留学生としてチベットに派遣されることになったのである。

チベットの都・ラサに到着したのは、1913（大正2）年1月22日であった。青木は、「ヤプシィ

ブンカン」という貴族の家に寄宿し、26歳から29歳の3年間をラサで過ごすことになった。ラサでの生活について、山口瑞鳳氏は「ラッサに於ける青木の勉学は俗学の分野に限られていた。」とされ、「文字による学問は文法学、修辞学、歴史学を主とした。その他は、風俗、習慣、名勝、遺蹟一般の手広い観察であった。(山口瑞鳳『チベット上』、東京大学出版会、1987)」と、青木の活動範囲が市井にあったことを分析している。こうして自由に「ラッサ社会の祭式儀礼」に参加することにより、チベット人の生の姿にも触れることができ、写真に興味を持っていた青木は、チベットの「活社会」をカメラに納めることができた。これも3年間の重要な成果の一つであった。

1914(大正3)年5月、光瑞師が本願寺派宗主を辞し、後ろ盾を失った青木は、1916(大正5)年1月26日、ラサを出発し、1917(大正6)年4月帰国。1918(大正7)年2月、東南アジア諸国に派遣され、5年間、ジャワの熱帯農業の実践調査などに従事したが、チベット関連では、京都大学でチベット語の調査研究をしたり、晩年になって、多田の後を襲うかたちで、1951(昭和26)年、東京大学文学部チベット語講師に就任したことが特筆される程度である。その間、外務省調査局嘱託として、チベット関係の調査に従事したり、連合軍総司令部民間情報局に教育顧問として勤務したが、チベット学者としては報われない人生であったといえよう。1956(昭和31)年11月7日、満70歳で亡くなった。

3. 青木文教将来資料について

多田が、チベット大蔵経をはじめ計2万4279部に達するチベット語仏教典籍を将来したのに対し、青木の将来品は、チベット文化資料と呼ぶべき性格のものである。

青木の将来品で所蔵確認されている資料は、河口や多田と比較すれば小さなもので、光瑞師の派遣した西域探検将来資料がたどったのと軌を一にして、各所、各研究機関に分散して蔵されている状況である。現在、所在の明確なものとしては、東京大学文学部(インド哲学研究室)、国立民族学博物館、龍谷大学大宮図書館所蔵分がある。その概要を示しておく。

1) 東京大学所蔵チベット語文献

13点(整理番号3, 264, 286, 288, 294, 302, 322, 323, 324)

北村甫『東京大学所蔵チベット文献目録』東京大学文学部印度哲学印度文学研究室、1965. 11

2) 国立民族学博物館所蔵資料

全142点

仏教図像(7点)、仏教図像白描(6点)、仏像(6点)、仏教儀礼用具(27点)、民具・生活用具(14点)、衣類(21点)、書籍類(洋装本9点)、文献(チベット式のペチャ52点(標本点数としては35))

長野泰彦編「国立民族学博物館蔵青木文教師将来チベット民族資料目録」『国立民族学博物館研究報告別冊』第1号、1983. 3. 1

3) 龍谷大学大宮図書館所蔵資料

A 青木文教師将来チベット文化資料

ラサ鳥瞰図1点、チベット語文献(貝葉)41点、ダライラマ法王親翰1式、チベット貨幣10袋、チベット切手3袋、玉類・装飾品8点、石斧1個、チベットの石8個、ラッサ・セラ方面の川砂1包、

小石5個、西藏麝香2瓶、チベット土面5点、紙製工芸品4枚、チベット地図1枚、チベット植物標本86点、チベット仏画（タンカ）1点

B 青木文教師関連資料

チベット語語彙カード28袋、チベット関係新聞記事切抜集1束、青木文教師メモ帳並びに手帳6冊、皇朝藩属輿地叢書六帙48冊、ダライラマ法王逝去ノ記事1枚、ダライラマ関連書簡類（下書）1式、仏教講義録（チベット語本）8冊、非チベット品「写真立」1点、青木文教師関連書簡類一式

Aは、チベットで青木が収集あるいは入手したチベット文化資料である。「ラサ烏瞰図」（134×168センチ）は、彼の甥・青木正信氏（故人）から寄贈されたものとされ、現在、修復の上厳重な管理の許で保管されている。1905年から1915年にネパール人によって描かれたものようで、1910年代前半のラサ市の地理的状況や、当時のチベットの宗教事情を研究する上で貴重な資料である。しかし、一部の関係者を除いてあまり知られておらず、シンポジウムにあわせて公開しているので御覧いただきたい。

文献資料については、民博や東大と同様、蔵外文献がほとんどである。小倉捨次郎氏が作成されたリストによれば「このチベット・コレクションは青木師がチベット旅行の記念として自身のチベット博物館を設けるための目的を以て採集したものである。そのうちの仏像、仏画、仏具、書籍などは主としてチベット知友よりの寄贈によるものである。故にこのコレクションは美術骨董の採集を目的としたものでないことを附記する。」とあり、購入したものではなく、採集や寄贈による蒐集品のようなものである。これらの将来品は、まさに1910年代初頭の「チベット文化」を示すものであることがわかる。

Bは、青木の事跡に関連した資料である。そのうち「チベット語語彙カード」は、「携帯用チベット語字引」とか、民博報告書では「辞書用メモ」とされていたものである。作成時期は不明だが、内容は、チベット語訳『阿弥陀経』、『無量寿経』の語彙カードであり、チベット語のアルファベット（30字）毎に袋に入れて保管されていたものである。ja, na, waを除く27袋に576の語彙が取られている。

青木自筆のメモが記された手帳は、旅行携帯品のメモや日記、チベット暦を対照して記されているものや、一定の時期にわたり当時のラサの天気、風向などの気象情報が記されている箇所があり、興味深い。

注：本稿にある青木文教師の関係資料A, Bについては、国際シンポジウム開催と併せ期間中に本館において展覧された資料を、5部に写真と共に三谷氏による解説を示したので参照されたい（事務局）。

大谷光瑞とチベット

Count Kouzui Ohtani's Tibet Expedition

金子民雄、小説家

Tamio Kaneko, Novelist

(1)

将来、西本願寺法主になるはずの大谷光瑞が、本願寺執行部の反対まで押し切って英国留学に出かけたのは、19世紀の末期の1899年で、ロンドンに着いたのは翌1900年になってからだった。

大谷光瑞が本願寺の門主だったという枠を外れて、いまなお一般に広く知られているのは、このロンドン留学のあと1902年から1914年まで、前後三回に及ぶ西域発掘調査を行う事業からであった。しかし、この彼も日本を発つまでは中央アジアへ行こうなどという発想は、まるでなかったと思われる。彼はロンドンにいた二年半の間に、こういったヒントを受け、これを実行に移したようである。ではどこからこんな大それた計画を実行しようとしたのだろうか。

現在も本願寺の西域探検に関する議論は、大変に盛んなようである。しかし、いまだこの着想についての議論は十分のようには思えない。わが国では、どうも光瑞のロンドンでの行動が半ば忘れられているように思えてならない。

光瑞がちょうどロンドン滞在中の1900年当時、ロンドンにいま一人、のちに大変著名になる日本人がひっそりと留学中だった。夏目金之助、すなわち後に作家として知られるようになる漱石で、漱石のロンドン滞在の記録は熱心に発掘されているのに、一方国際的に知られる光瑞の方は、まるっきり研究が止まったままである。光瑞というよりか、西本願寺の西域発掘調査の研究は、まずこのロンドンからスタートすべきではないだろうか。

(2)

今回のシンポジウムでは、光瑞と西域探検ではなくて、むしろ従来あまり注目されてこなかった、チベットと光瑞の係わりを追ってみようということである。

光瑞は1902年の8月に、総勢四名の若者たちを伴い、ロシア・トルキスタン経由で新疆省に入り、門下の二人、渡辺哲信と堀賢雄を残して、あと三人は新しく開発されたギルギット・ロードを通り、カシミールに出た。

あまり確実な資料の裏付けがないが、光瑞としてはヘディンとスタインによって、ごく最近西域各地で発見された仏跡を調査しようというのが、そもそもの探検調査の発端だったのではないかと思う。とくにホータン近傍で見つけられた遺跡は、明らかにグレコ・バクトリアのガンダーラ系統の影響を受けた、仏教遺跡であったということ、多分、仏教徒としての光瑞にとっては、仏教の伝播、仏跡の存在に強い啓発を受けたにちがいない。

ガンダーラを中心であったペシャワール、ガンダーラ美術の精華が蒐集展示されていたラホール博物館を見学した光瑞は、そのまま帰国するかと思うと、次いでブッタガヤに出かける。この頃、故国の京都では父の明如上人が病床に伏せていた。ともかくブッタガヤで、光瑞の身边に一つの事件が起きる。

(3)

光瑞が西域からインドに出てきた1902年という年は、西域とは別に、日本とチベットに大きな係わりの始まる年といってもよかつたろう。実際はその三年前の1900年、黄檗宗の僧侶、河口慧海が密かにネパール経由でチベットに潜入し、カイラス、マナサロワールの聖地を巡礼するとゆつくり東に向かい、翌1901年3月、念願のラサに到達することができた。といっ

て身分が知れたら大変なので中国僧ということで、ラサのセラ大学に滞在していた。しばらくして医術に長けているという噂が立ち、チベットの貴族やらダライ・ラマ十三世からも、信任を受けることになった。ところが1902年になって慧海の身元が発覚したため、大急ぎでチュンビ溪谷を経てインドに逃れた。

幸い慧海はチベットの官憲には捕まらなかったが、後に残して来たチベット人の友人たちには嫌疑がかけられ、投獄されたものの、これを救う手段はなかった。

チベットの刑罰というのは、大変残酷で、ちょっと盗みを働いても手首が斬り落とされた。植物学者でチベット探検家でもあったキングドン・ウオードによると、どうもチベット人には人が感じる痛みというもの、われわれの感覚とは少し違っているようだと言っている。だから酷い扱いが相手に平気できるし、自らが受ける場合も当然と思っているらしいという。ちょっと信じがたいところもあるが、刑罰は大変厳しい。(注1)

そこで困った慧海はネパール政府に訴えて、彼らの救済に奔走する。こんな中の(1902年12月)、慧海はたまたま日本での師でもあった井上円了に会った。そこで共にベナレスに行く途中、慧海がバンキプールという駅で汽車の乗り換えを待っていると、なんと西本願寺の藤井宣正に偶然会った。彼はインドに出てくる光瑞とペシャワールで合流し、一緒にインドの旅をしていた。びっくりした藤井は慧海にどこに行くのかと訊ねたので、実はブッタガヤに行くのだと伝えると、それはよいいまブッタガヤのバンガローに大谷光瑞猯下がおられるから、早速、電報を打っておいて、これから行こうということになった。

これが光瑞と慧海の最初の出会いだっらしい。そして、これは単に人と人との出会いだけではなく、少なくとも光瑞とチベットとの初めての接点ではなかったかという点である。一般には、のちの経緯からして、光瑞と慧海とはずっと肌が合わず、お互い仲が悪かったのではないかと思っている人がいるが、決してそうではなく、資料が示す限り、光瑞は初めは慧海に大変好意的であった。

仏教の最高の聖地であるブッタガヤで、これまた当時日本の仏教の最高の識者であった井上、慧海、それに光瑞、藤井が夜を徹して議論したのは、慧海がチベット人の救済のためネパールに行く件についてであった。藤井は、もうこれまでの河口慧海ではない、世界の河口なのだ、熱心に説得してくれた。彼がいましばらく元気でいてくれたらよかったのに、間もなく彼は他界してしまう。(注2)

議論が尽きないため、井上円了が「新門様のお考えはいかがですか」と水を向けると、「河口さんの言うのももっともな所はあるが、まあいまの場合は身を大切に、早く日本に帰られるとよいと思う。それだけの精神がなくてはおともチベット探検は完成して帰れなかったでしょうから」と、極めて好意のある意見を述べてくれた。

なぜか、このインドでの奇遇以後、光瑞と慧海との関係は、悪いことばかりが目につく。しかし、この会見からの数年間、そうばかりではなく、慧海が帰国してから日本の新聞で叩かれているのを知って、『中外日報』(明治36年6月)紙上で、光瑞が慧海に同情の言葉を漏らしていること、また1903-4年のヤングハズバンド麾下のチベット使節に、チベット語の通訳として参加したフレデリック・オコナー大尉が、光瑞を通して慧海にチベットに関する見解を送るようながしたという記事が、『中外日報』(明治37年8月)に載っている(注3)。少なくとも、日露戦争が勃発し、英印軍がラサを武力占領した頃まで(1904年)、二人の関係は良好だったはずである。では、その後二人の間に何が起こったのか、これは資料が欠けていて明らかでない。光瑞が次第にチベットと関わりを深めていく上で、この両者間の問題はぜひ解明したいが、手掛かりがつかめない。

(4)

話が元に戻るが、光瑞はロンドン滞在中に、西域の砂漠の中から仏教の遺跡が発見された

ことを知った。そして、それを記したヘディンの第一回の中央アジアの旅行記『アジア横断』(Through Asia, London, 1898, 2vols)の翻訳を始めた。これは正式に翻訳許可を取って、日本で出版するつもりだったようである。ただ1902年の7月末まで、ヘディンは、ヨーロッパを留守にしており、彼の帰国と入れ違いに、今度は光瑞が中央アジアに出かけてしまった。

こんなことで1903年早々に帰国していた光瑞は、スウェーデンにいるヘディンと手紙による交流が始まったようで、多分、1904年明けまでに、光瑞はヘディンから第二回中央アジア旅行記『中央アジアとチベット』(Central Asia and Tibet, London, 1903, 2vols)を受け取っている。この本の第一巻は西域、とくに楼蘭の発見など、第二巻はチベット高原の旅とラサ潜入失敗の冒険談が語られている。この辺りから光瑞は否でも応でも、西域の他にもチベットも視野に入れざるを得なくなったと、自覚したのではなかったかと思える。

光瑞はヘディンから最新刊の本を贈られる以前に、慧海から知られざるチベットの実情を当然聞いていたはずで、ダライ・ラマ十三世のこと、彼に巧に取り入ったブリヤート・モンゴル族出身で、ロシアの秘密代理人のドルジェフという怪僧のことなどである。

1904年には、本願寺の第一回の西域探検調査も終わったが、光瑞は第二回探検を行うかどうか明言していない。1905年の秋までには日露戦争も終わり、これを待っていたかのようにヘディンは今度、チベット探検に旅立っていく。このヘディンのチベットの旅は、光瑞にとりわけ係わりを持つことになるが、これとは別に光瑞にとって、この頃チベットの存在が大きく映って来たに相違ない。

西域にあるのは仏教の過去の形見しかないが、チベットには今も生きていて、膨大な仏典も、壁画も、絵画や仏像も豊富に揃っている。慧海の『西藏旅行記』二巻はすでに明治37(1904)年に、早くも出版され、知られざるチベットが白日の下に明らかにされた。記録が残っていないが、当然、慧海から光瑞にも謹呈されたにちがいない。

当時光瑞は、欧米人の手になるチベット関連の書籍をどのくらい読んでいたのか、これは手掛かりがないものの、組織的に集めていたと思っただけで間違いはない。これは想像であるが、日露戦争が終結し、同時にチベット使節のラサ解放が終わると、どっとばかりチベット関連図書が出版されるようになり、チベットの知識は急速に広まる。この機会を逃すと、欧米に遅れをとることになる。

(5)

ここで光瑞とチベットに触れる前に、時代を数年逆戻りさせたい。

1898年から99年頃にかけて、東本願寺はなぜか積極的にチベット政府に接触しようと、画策を始めた。1899年になると、東本願寺の法主大谷光瑩からダライ・ラマ十三世への親書が書かれた。これが実際にダライ・ラマの手に渡ったかどうか解らないが、この行動は以後の日本とチベットとの係わりに大いに注目に値する。そして1899年には東本願寺の能海寛と寺本婉雅とが、東チベット経由でラサ潜入を図るものの、彼らは旅行計画を事前にシナ官憲に漏らしていたし、東チベットの住民は極めて排他的な上、凶暴でもあったため計画はあえなく挫折してしまう。それに懲りず幾度か試みた能海は、結局、雲南省の奥地で消息を絶ってしまった。一方寺本は、方向を転換して北方の西寧から、1903年にタール寺に行くが、1904年、英軍がラサを武力占領したため、ダライ・ラマ一行はラサを逃れ、青海地方に来てタール寺に到着する。

ラサに活仏はいなくなってしまったものの、この間隙を縫うように、1905年早々、寺本婉雅は、タール寺を発ち、ココ・ノールを抜け、南行してチベット高原にとりつき、5月19日、とうとうラサを視界に入れた。

寺本はラサにはわずかに二週間足らずしか滞在せず、南行してギャンツェ、シガツェ、チュンピ経由で、英印軍のラサ進撃のコースをたどるが、この折り、チュンピ村でのちチベット

の専門家として著名になるチャールズ・ベルと、寺本は会った。当時インドの英国人の中にはチベット語の出来る人がわずか三人しかおらず、光瑞の親しかったオコナーはヤングハズバンドとラサに行き、ベルは新しいチベット語の研究者として、次代をになう人材に育っているところであった。

寺本婉雅は、残念ながらあまり日本で知られていないものの、しかし河口慧海、成田安輝に次いで三番目にチベット入りを果たしたが、寺本を寺本たらしめたのはラサではなく、実はダライ・ラマの逃亡生活を送った青海のタール寺や、北京郊外の五台山での活躍であった。当時、彼は最も親しくダライ・ラマに近侍していた日本人であった。

では寺本は東本願寺の指示か、それとも個人的プレーでダライ・ラマと接触していたのかというと、これは誤りで、初めチベットと接触するように命じたのは外務大臣の小村寿太郎、のちに参謀本部次長の福島安正で、彼が資金援助をしていた。この点、資料から見ると、西本願寺は外務省とも軍部とも紐はついていなかったようである。

西本願寺側が、流亡中のダライ・ラマと初めて接触するのは、実に1908年になってからで、この間を取り持ったのが東本願寺の寺本婉雅だった。ともかく日露戦争が終わって三年たった1908年春になって、光瑞はようやく第二次西域探検隊の派遣を決定した。今回は、若い橋瑞超と野村栄三郎の二人で、彼らは北京で、当時、五台山にダライ・ラマが滞留中のことを知り、これを京都の本山に知らせ、にわかには西本願寺はダライ・ラマと接点を探り始めたようである。

当時、光瑞は京都にいたが、弟の大谷尊由を五台山に派遣し、ダライ・ラマとの会見の段取りに入ったようで、寺本婉雅がこの橋渡しをした。光瑞本人は来ないがダライ・ラマ宛の親書を捧呈することになり、ただこれは光瑞自筆ではなく、北京の日本公使館で種々相談の上、これを漢訳したようである。このとき堀賢雄も参加していた。そこででよいよ8月、連枝の尊由とダライ・ラマとの会見が実現し、会見はなかなかごやかだったといい、ダライ・ラマは日本とチベットの留学生の交換が有益だろうと、述べたという。

西本願寺側は、ダライ・ラマが北京に出て来るのかどうか、それを知りたがったようである。もしこの期日が分かたら今度は光瑞自身が中国に来て、出来たら会見したいと非公式に打診したようである。これはまったく日本とチベット側の独自の交渉で、これには宗主権を主張する清朝政府も、ラサを武力解放し、ラサのチベット政府に絶大な影響力を持つ英国政府（インド政庁）も一切関係なかったようである。これは日本側の自主外交として他国から批判を受けるものではなかったであろうが、国際政治や外交はそう簡単なものではなかったようである。

(6)

清朝政府や英国政府の頭越しにダライ・ラマと会って話をする、別に何とも思えないかも知れないが、しかし相手が西本願寺法主・大谷光瑞となるとそうはいかない。清英両国にとって決して気持ちのよいことではなかったはずである。しかも、このダライ・ラマと光瑞両者間の取り持ちを北京の日本公使館付武官が仲介したとなると、これは単なる宗教的な枠を外れて、政治的なものと勘ぐっても間違いはない。ダライ・ラマは、元々が活仏とはいっても、きわめて政治的存在だからで、ただこの会見は実現しなかった。

ここで二年前のことを、振り返ってみる必要があるかと思う。1906年8月、第三回の探検のためインドに来ていたスヴェン・ヘディンは、インド政庁（英国政府）の方針が変わったからといって、チベットへの入国を拒否されてしまった。そこでヘディンは新疆に行くということで強引にラダックのレーから、チベット潜入してしまった。ただこの事前に、どうやらヘディンは京都の光瑞に手紙を書き、清朝政府と（できたら英国政府とに？）、自分のチベット旅行が出来るように説得してくれないかと、要請してきたようである。

光端はそのときちょうど北京にいた渡辺哲信に命じて、北京政府にヘディンのチベット旅行許可ができるように当たってみさせると、ヘディンに言ってやったようである。ところが清朝政府は応じなかった。しかたなくこの年の末に光瑞はわざわざ北京まで出向いて、改めて中国側に折衝したが拒否された。一方、北京駐在の英国大使とは、北京の日本代理公使の阿部守太郎を通して交渉してもらったが、英国大使もインド政庁は何人であれチベットへ入ることを許さない、ヘディンは国外へ退去すべきだと光瑞の希望をつっぱねた。光瑞の尽力は成功しなかった。(注4)

結果からいえば、ただこれだけのことであるが、この両国とも光瑞の行動に対し極めて批判的、かつ悪感情を抱いたのではないかと思える。チベットは日本などが口を出すべき領域でない、よけいな口出しするな、ということである。

1908年から9年にかけて、西本願寺の第二回西域探検が行われていたが、1909年の8月以降はカシュガルで、本願寺隊は英国側からスパイ容疑をかけられ、散々な目に遭うことになる。そして、再度、カシミールから新疆への入国をインド政庁は許可しなかった。これは完全な厭がらせであり、妨害で、この第二回の探検は1909年末に、橋と野村の二人の隊員がインドに出て終わりとなった。彼らはインドで日本から出て来ていた光瑞たちに、迎えられる。

1910年早々には光瑞たち一行はカルカッタにいたのであるが、この頃、光瑞は明らかに何か新しい計画を胸に抱いていたようで、それは現在、断片的な資料から探っていくしか方法がない。その一つは、1909年の秋、当時仏教大学(現在の龍谷大学)に在学中の青木文教を中退させ、インドに呼んで仏跡調査をさせようとしたことであつた。インドの仏跡調査のため、学業を途中で放棄させるなど、どうやら光瑞の目的はもっと別にあつたようであるが、ただ本当のところは分からない。

光瑞は今回、1909年から1910年初めまでに、すでに第三回の西域探検計画を練り上げていたらしい。というのは1910年4月号の英国地理学会の機関紙『ジオグラフィカル・ジャーナル』の〈月報〉欄に、次回の探検の予告を出していたからである。その中でとくに注目されるのは、第三回主力メンバーは橋瑞超であるが、この他に橋本氏と青木氏が参加する、とくに青木氏はグチェンとトルファンで発掘調査を行い、そこから蘭州に出る予定である。一方、橋と橋本氏は、蘭州から南に下って、四川省の成都に出ることにしていると言うのである。すると、東チベットの調査も当然視野に入れている風に見える。

この1909年から翌1910年にかけて、チベットを巡る国際政治はにわかに緊張し、ふたたび流動的になり始めていた。まず五年ぶりに1909年にラサに帰還したダライ・ラマは、今度は追撃する清軍に攻められ、インドに亡命して来たからだ。この微妙な時期に光瑞は、カルカッタにいたことになる。

ただ光瑞は、英国の雑誌に発表した予定といくらか違って、青木文教をネパールに入国させ、カトマンズで梵語(サンスクリット)の仏典を蒐集したいので、さらにチベット領内のギャンツェにも入る許可を、インドの日本公使館を通じてインド政庁に提出したものの、拒否されてしまった。すでにこれ以前に、光瑞自身もネパール入国許可申請は却下されていたようである。インド外務省の説明では、ネパールでもカトマンズぐらいなら入国がかまわないといった雰囲気だったのに、ここでも断固拒否されたという。

英国側は、この頃光瑞の指導する調査隊は学術隊というのはあくまで名目で、本来はスパイ隊と思っていたに違いない。ネパール調査など口だけで、ここからチベットに潜入すると踏んだのであろう。すでに河口慧海の例がある。結局、青木文教もネパールからチベットに入ってしまった。

光瑞は英国側に対し、悪意を抱かず、あくまで紳士的な態度を崩していなかったが、複雑

な民族をかかえて統治しなくてはならぬ英国政府にとって、新しく出現した日本が、アジアのパワー・ゲームに参入してくるのは歓迎できなかったのであろう。とくに腫物のようなチベット問題に、日本が関わって欲しくなかったにちがいない。

では光瑞はこういったことに気づかなかったのだろうか。いや十分に知っていたはずである。西域調査、いわゆる発掘調査も先が見えて新発見の場所がもうない。莫大な資金を使い、隊員を危険な目に遭わせるだけの価値が、西域にまだ残っているだろうか。先に見える光瑞には、次はまだ仏教が生きているチベットだと映ったにちがいない。1908年に、六甲山麓に建てた二楽荘を見れば、その謎が解けるはずである。ここにはアラビア室、インド室、イギリス室、支那室があるのに肝心なチベット室がない。光瑞が一番大切なものを落としている。光瑞と書面を通じて知ったダライ・ラマは、今インドにいる。これは好機ではないのか。英国側の腹の内も読めた。あとは感付かれないように、ダライ・ラマに接触し、ラサに入れよよいのである。国境の警備隊の目を盗むぐらいなんでもないだろう。それに青木文教と多田等観が選ばれ、彼らはまんまと目的を達したことは、すでによく知られている通りである(注5)。

しかし、青木文教や多田等観たちのせつかくのチベット訪問も、1911年の辛亥革命、1914年の第一次世界大戦勃発によってチベットの国内も安定を欠き、さらにこの年(1914年)の西本願寺を揺るがす事件により、光瑞は西域からもチベットからも手を引くことになった。ただ、光瑞とチベットをめぐる問題はまだ不明のことが沢山あり、研究の手がつけられていないといえよう。

注1) 犯罪人はまったく陽の射し込まない地下牢に、半永久的に幽閉された。河口慧海のチベット語の師だったサラット・チャンドラ・ダス、また慧海のチベット潜入に連座したチベット人は、この地下牢に入れられ、1904年の英国チベット使節でラサが解放されたとき、チベット語通訳官のオコナー大尉に発見され、やっと釈放された。

注2) 藤井宣正は、河口慧海に大変好意的で、慧海ものち彼を故友といい、彼からの忠告がチベット旅行に大変有益だったと言っている(『河口慧海著作集』第17巻, p.268, 2004年)。のち西本願寺の人たちと河口慧海の関係がぎくしゃくすることからも、彼の早逝が惜まれる。

注3) 高山龍三氏の教示による。

注4) ヘディンから光瑞に宛てて、自分のチベットの旅行ができるよう北京政府と、北京駐在の英国大使に説得して欲しいという手紙が出されたらしい。ヘディンから光瑞宛ての手紙は不明であるが、光瑞からヘディンに宛てたこの間の交渉の具体的な内容の手紙は、幸い存在する。(金子民雄「スウェン・ヘディンと二人の日本人」『清泉文苑』1995, 清水女子大学, 所牧)

注5) 1913年8月、たまたまツアンポー川畔のツエタンにいた情報特校のF.M. ベイリーは、地元の旧知のカシミール商人から、興味深い情報を聞いた。二人の日本人が堂々とカリンボンに行き、そこで突然姿を消すと、今度はラバ追い人夫に変装してラサに現れた。この二人は明らかに青木文教と多田等観で、英国側は二人の身元を光瑞が派遣した、西本願寺の僧であることを知ったはずである(Bailey, F.M.: No Passport p.181)。ベイリーはのちチベット領内のギャンツェにあったシッキム政務官になり、チベットの密航者の監視役になった。

チベット族の輪踊にみる踊の本質

Essentiality of Circle Dance in Tibetan

星野 紘・東京文化財研究所・芸能部部长

Hiroshi Hoshino,

Tokyo National Research Institute of Cultural Properties, Director of Performance Art Dept.

1. 汎ユーラシヤ的な輪踊

チベット族の芸能の中で知られているものは、羌姆^{チャム}という仮面舞踊と、グオツジョ（锅庄とか果卓と表記される）などの輪踊であるが、ヤクとか獅子^{ライオン}などの動物を象った舞、ラマ教の教えを盛りこんだりのチベット演劇（藏戯と表記される）などもあって、中国内にあってもチベット族特有の芸能文化圏を形成しているといった感がある^{注1)}。

ところでチベットで盛んな輪踊形式の集団舞踊は汎ユーラシヤ的な存在といってよい。中国の国境周辺沿いに居住している少数民族の多くには伝承をみているものである。

ハンガリー舞踊と称して日本の学校で踊られている一同手をつなぎあつての例の輪踊は、ヨーロッパ方面で一般的存在のようである。ロシアでもスラヴ系の人々の間ではこれは盛んである。ここにノヴゴルド近郊農村のクリスマス（1月7日）の遊びの中で行われたこの種輪踊の写真が一葉手元にあるのでここに掲載しておく。[写真1]

ご覧のように我が国の子供のカゴメカゴメの踊と同じようなものである。この種輪踊の源流がチベット族にあるなどと言うつもりはない。ただその特徴を典型的に示していると思われるチベット族の伝承事例を、今回の科学研究費による研究事業の中で現地採訪調査ができ、それに基づき踊の本質に関わる輪踊の特徴について、いささか考察究してみたのでそれをここに報告しておく。



写真1-クリスマスの輪踊(ロシアノヴゴルド近郊農村)

2. 屋内の輪踊

雲南省迪慶藏族自治州徳欽県で実地調査をした「グオツジョ」は「藏族の輪踊」の一種で、この種の輪踊は西藏自治区の東部から四川省などに多く伝承されている。[写真2]
その概要について、前掲『中国民族民間舞蹈集成-西藏卷』が記しているものを、かいつまんで紹介しておこう。

グオツジョ(果卓、鍋庄と漢字表記されている)の意味は、輪になって歌い踊るということである。これは、手をつなぎ合って地を踏みつつ踊る集団舞踊である。原始時代の人達は主に狩猟を生業としていて、猟を終えて帰って来る時、獲物を捕えた勝利感にひたり、一同集団となって喜び合い、射止めた動物のしぐさをしながら皆で踊った。これはそういった所為に出発する踊と考えられる。

グオツジョは手をつなぎあつての踊なので手の動作が制約されざるを得ない。そのかわり足の動作、運びが大変多彩なものとなっている。

これには、農業地域のもの、牧畜地域のものそれに寺院でのものの三種類がある。寺院のものを^{チュジュオ}曲阜と表記するが、これは西藏自治区昌都市の都巴林寺の僧侶達の踊るものを指す。但し現在は寺院では演じることが出来なくて公園にて踊られている(かつて寺院内で踊られていたということは、そうとは書かれてはいないけれども、ひょっとして寺院の屋内、板張りの床の上でも踊られていたのではなかろうか)。^{チュジュオ}曲阜は、都巴林寺の僧侶が踊る以外にも寺院の外で一般の人も踊る。

これを踊る機会は、藏族の三つの大きな祭祀行事においてである。一つは、藏族暦の正月1日に始まる新年に踊るもの。一同集まって互いに青稞酒とか食べ物を勧め合い、おめでとうを言いあつてから、皆でこれを踊る。徹夜で踊り明かし、新しい一年の風雨順調、五穀豊穡などを予祝する(先述の雲南省の徳欽県奔子欄郷のものはこの時の踊である)。

二つ目は、八月節とか九月節という作物収穫後の儀礼で踊られるもので当日の午前、ある者は神の山を巡って樹木の枝を煙で燻して神を拝し、ある者は寺院へ行って仏を拝む。その日の午後一同集ってこの踊を楽しみ、翌朝明け方まで踊る。三つ目は寺院の法会の折のもので、各寺院の僧侶が、祭祀舞踊(羌姆)^{チヤム}を演じた後、一般人が自発的に寄り集ってこれを踊る。これをもって法会はお開きとなる。

このグオツジョの特殊な踊り方として人差し指と中指を人間の二本脚に見立て、相対した二人がリズムカルに二本の指を動かしてあつてこの踊の真似を見せる。また、竹で作った円形のものに小さな木製人形五、六ヶを結いつけ、さらに楽器につけた三本の糸もそれに結わえる。そうして歌いながらこの楽器を奏すると、楽器の上下動にあわせて木製人形がリズムカルに踊り出す(いかにも変ったグオツジョの踊り形式であるが、藏族がいかにこの踊に熱中しているかを物語る話である)。冗長な紹介説明となったが第三種目の寺院でのグオツジョは注目すべきである。奔子欄のシッコーンでの屋内でのグオツジョと同形式のものが、ラマ教(仏教)信仰との関わりで、他地域の藏族においても多く存在している可能性を匂わす記事である。[写真2]

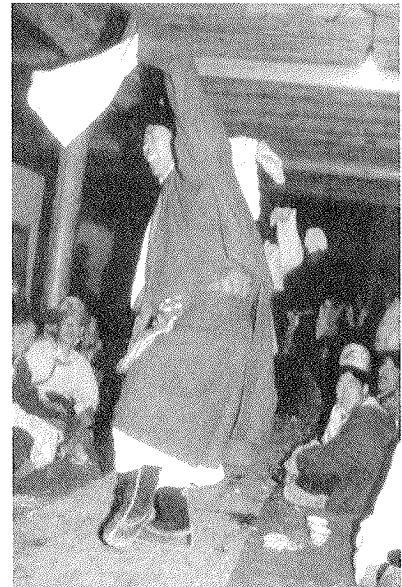


写真2- グオツジョ

実は屋内での輪踊は日本にも伝承されているのである。屋内の板張りの床の上を下駄履きでガタガタいわせながら踊っているのである。



写真3- 岡山県の大宮踊(真庭郡八束村)

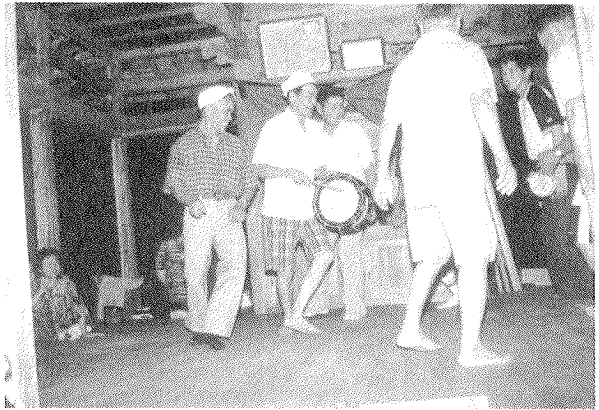


写真4- お堂床板上で踊られる踊り念仏

岡山県真庭郡の蒜山高原麓の大宮踊(重要無形民俗文化財)(写真3)はその一つだ。この種の屋内の輪踊をここ20年ばかりずうっと探し求めて来た筆者であるが、この岡山県の伝承のほか、鳥取県、徳島県(写真4)、京都府、奈良県、和歌山県、岐阜県、富山県など西日本から中部地方にかけての山間地で今なお命脈を保っているのである。これらの多くが茶堂とか辻堂とかと称される観音堂、阿弥陀堂、薬師堂、地藏堂、大師堂などといった仏堂(寺院ではなく村人の民俗信仰の拠点)で踊られている。これらは、中国雲南省の藏族の輪踊でシッコーンというラマ教の経堂(村人の民俗信仰の拠点としての公堂)で踊られているものと、あるいは仏教信仰を介して一つ糸で結ばれているものかもしれない。もっともこのことを証明するにはやっかいな手続きを必要とするのだが。もう一つこれに関連して飛躍した例を述べたい。それは我が国一三世紀、時宗の開祖・一遍上人の踊躍念仏の踊絵図(『一遍聖絵』)のことだ。踊屋という床高の吹抜けの堂を構え、その床板の上を多勢の踊手が輪になって鉦を打って踏み踊っている。しかも屋内の狭い空間に踊手がすし詰め状態になって、まるでおしくらまんぢゅうをしているみたいなのだ。ともかくこの屋内という踊り空間、そして踊り振りの息吹きは東西のこれ等伝承間の近縁関係に思いを走らせる。[写真3][写真4]

3. 踊の場所の変容とその本質

(1) 踊の場所の変容

前項2で記した日本の屋内の踊は状況として、今日その伝承が絶滅の危機にあると言っていい。そのことを物語る三つの事例を述べてみよう。一つはNHKの『民謡大観』中部編の富山県の項に記載されている、五箇山の平村上梨部落の「まいまい」と呼称されていた踊の場合である。当地は隣接する岐阜県の奥美濃と接した所にあり、これも、前項2で紹介した中の岐阜県に集中的に分布伝承されて来た、神社の拝殿などでの踊に連なるものと推測される。上梨集落の白山宮の拝殿の中で、村の青年男女が、猥雑な感じで踊っていたものである。「まいまい」盛行時の様子を伝える某人の手紙によると次のようである。互いに手をつなぎあって踊る男女の、握りあった両手の

うちの片方の手が隣接する后者の踊り手の秘所に触れるというエロチックな踊り振りであった。歌詞も卑猥な内容のものだったという。いかにも結婚適齢期の若い男女の秘密めかした興じ振りをうかがわせるものだ。昭和40年頃までこれは踊られていたというが、今は廃絶となっている。ちなみに現在の白山宮の拝殿は、重要文化財の建造物に指定されている白山宮の鞘堂に代用されている。昭和30年頃までは、地方の山村では夜這いの習俗が結構盛んであったと故老のインフォーマントからよく聞かされたが、この「まいまい」も同種のものではなかったかと思う。「まいまい」が衰退してしまったのは、ひとつには、夜這いの習俗を陋習、旧習と断じてきた第二次大戦後の健康的倫理観の普及の性であろう。このことは踊の側からすると、堂内という閉された空間、密室性が有していた緊迫したエネルギーが拡散されてしまったことになるのではないか。

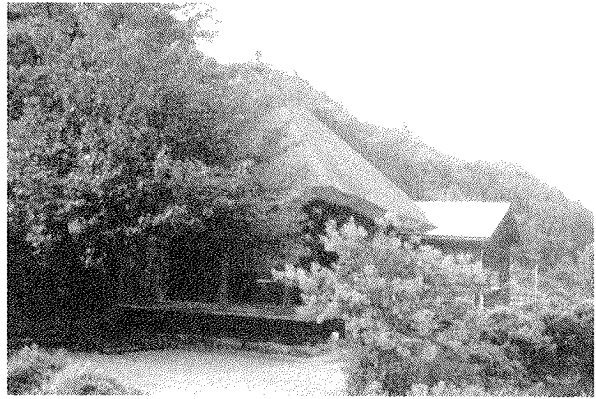


写真5- 廻り踊が踊られなくなったお堂
(徳島県美馬郡半田町山間部)

二つ目の衰退の状況は、踊が行われる堂屋そのものの存続が危ぶまれていることである。1988年に刊行された『阿波のお堂-氏堂・辻堂・茶堂・四ツ足堂』(徳島県出版文化協会発行)によれば、昭和50年代に徳島県全域で606ヶ所のこの種のお堂を調査したとのことであるが、当時すでにその存続は危ぶまれており、各集落村人の仏教的民俗信仰のセンター的施設としての役割(そこは大師堂、薬師堂、地藏堂などと呼称され、小仏像が祀ってある。また巡礼のお遍路さん達を村人がここでお茶の接待をしたところでもある)が忘れられ、公民館、農家の作業場、倉庫物置などに転用された。その為種々の民俗行事(踊を含めて)が喪失していた。廃屋となったものも多く、建物は存在しているが、板張りの堂上の床の上を下駄履きで踊る盆踊は姿を消してしまった。高度経済成長期以後の極度の山村の疲弊、過疎化、高齢化が大きく影響しているのである。 [写真5]

三つ目の現象は、学校のグラウンドとか公園といった公共の空間に音頭櫓を建てて踊る形式、踊のイベント化が全国的に流行していることである。例えば徳島県のお堂の床板上の踊が消失している地域では次のようなことが行われている。町や村の役所が音頭をとって進めている過疎地域農山村振興ふる里再興のためのイベントである。都会へ流失してしまった地域出身者が墓参に帰省する盆の季節に行われる。音頭櫓の上に音頭の歌い手、太鼓など囃子の楽器奏者を載せ、その音をマイクと拡声機を用いてポリウム一杯に拡大して響き渡らせて踊られる。しかしここでの踊り空間は、堂屋の踊と180度異なっていて、踊る場を閉じ込める障壁がないからエネルギーの集約度は稀薄化しているといえる。踊の場所は無限の暗闇と連続している。音頭櫓の音を極度に拡大化しているのは、踊の空間をなんとか統括しようという努力の現われのように思われる。 [写真6]

逆説的に言えば、このように音頭櫓を必ず踊の輪の中心に据えて、音頭櫓の音量を会場一杯に

響き渡らせるこの種の全国的現象は、ひょっとしたら輪踊とか集団の踊は、本来的に何かその中心を必要としているのだ。しかも踊の全体を一つに束ねるものが必要であるということは無意識のうちに表明しているのかもしれない。

中国藏族の輪踊の行われる場所についても日本と同じようなことがあるのかもしれない。前一項で引用したグオツジョの説明文にあったその一行はそう思わせるのである。三種の踊り方のうちの寺院でのグオツジョが、本来寺院内で踊られていたのに、今日では公園で踊られているというくだりである。日本での盆踊が今日イベント化されて、公園や学校のグラウンドなどで行われるようになってきているのと共通の事情がここにもあるように思われる。雲南省奔子欄郷の藏族のシッコーンでの屋内でのグオツジョは、今日な
お精気を帯びて脈々と伝承されている。日本の、今や衰退
しつつある堂内の踊の本来の姿をそこにみることは飛躍し過ぎであろうか。

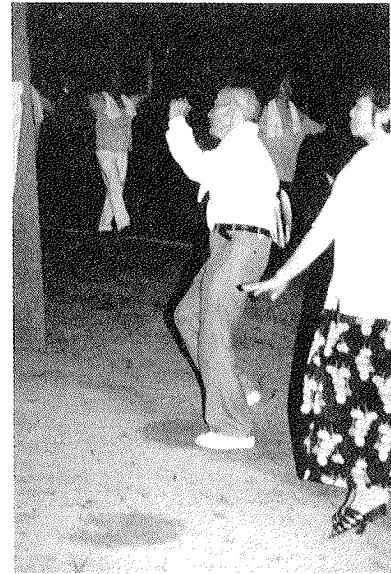


写真 6- 屋外で踊る廻り踊イベント
(かつて堂上床板の上で踊られていた)

(2) 踊の本質

庶民の踊は、今日の盆踊の一般的イメージに代表されるように、野外で踊られるもの、地面の上で踊られるものと思われがちである。ところが盆踊は、以前は屋内で踊られる場合と屋外での場合と両方あったのである。そのことを小寺融吉は次のように説明していた。(『民族舞踊研究』国書刊行会 1975年)

おどる場所は大別して屋内と戸外になる。まず屋内から云へば人を多数収容し得る堂宇の場合と、新佛の家の座敷の場合がある。(中略)次に盆踊は、新盆(ニヒボンともアラボンとも)の為に行ふのを大切とし、その家を歴訪し、狭い家なら入口や庭先まで、広い家なら座敷に上がって踊る。(中略)庭と云っても、純全たる庭園を意味せず、神社や佛閣や豪農の家では、入口前の廣場にもなるが、盆踊の一團は神社・仏閣・庄屋の庭を歴訪して踊るのが、國々にある。以上は移動的踊り場になる。(『郷土舞踊と盆踊り』)

このように新盆の家の座敷の上(屋内)でも踊られていたのだ。特定民家の座敷の上なのか、それとも前庭なのか、ともかく私的な場所で踊られていたものが、序々に家の前の路上だとか、公民館だとか公園だとか公的な場所を中心とするように移り変って来た。このことは盆踊に限らない話だ。例えば神楽でも当番にあたった個人の民家を会場としていたものが、当該民家が経済的負担の大きさに耐えられなくなったり、祭り時の食事を執り仕切る当家の若妻の猛反対があったりして公民館等に変更している。また中国地方の備中神楽などでは、神楽の時に一時的に畑をつぶした土地の上にごうどの神殿を特設して行っていたが、序々に常設の神社の神楽殿へと変更されている。

こういった村の歌や踊の場所の変容の趨勢を背景にしての堂内板張りの上の盆踊の衰退である。

しかしながらこういった形式の屋内の踊にこそ、踊というものの本来の特徴がビビッドに表象されていると私は考えている。もっともこの特徴は野外の地面の上の踊においても見られる。また将来においてもこういう特性が担保され継承されて行くものだろうと考えている。

堂内の踊の特徴は、一つは、踊空間の密室性、ある種、踊手一同がかたまって楽しむというか、一同が心をひとつにする点にある。もう一つは、板張りの床上をわざわざ下駄履きで、ガタガタ音を響きかせて強く踏む点にある。後者に関わる伝承として次のようなことがある。一つは、岐阜県奥美濃地方の拝殿踊など堂内の踊の歌の文句の一つに、「踊り踊るなら板の間で踊れ、板の響きで三味いらぬ」というのがある。下駄などで床板をガタガタいわせることが三味線の伴奏替りだというのだが、いかにも足を蹂み踏んだことの楽しさを示している。これと似たことは路上の地べたの上での盆踊にもみられる。青森県教育委員会発行の調査報告書『盆踊りと盆踊り歌』一九七九年によると、青森県北津軽郡中里町字中里の“ナニモサ踊”では、「手をあまり使わず、足の動きが主であった。盆期間中に、下駄を何度もすり減らしたとって自慢したという」と記してある。また佐賀県教育委員会の調査報告書『佐賀県の民俗芸能』1999年にも同じようなことが報告されている。佐賀県伊万里市波多津町の“浦の口説き”という盆踊では、「踊の所作は今も昔も変わらないが、以前はもっと激しく履いている下駄が割れるほど『パンパンゲタになるまで』踊らねばならないと言われた」と記してある。盆踊は、下駄で地面を蹴るようにして踊らねばならないものだと何処かで耳にしていたことと同じもの言いだが、こういったことは全国的に共通の言い方なのかもしれない。

今述べた足を踏みならずという特徴を示す堂内の踊は、我が国の歴史史料としても残されている。一つは群書類従におさめられている春日権現神主師淳の『明応六年記』の記載である。なお明応六年は一四九七年のことである。

南都中近年盆ノオドリ、異類異形一興。當年又奔走云々。不空院辻ニ躍堂自昨日初
建立。毎年盆ノ躍ハ。書新薬師寺ニテ躍リ。夜不空院ノ辻ニテ踊之处。新薬師寺毎年
ノ躍ニ。堂ユルギテ瓦モヲチ。御佛達モ御損ジアル間。彼寺ニ難儀ノ由申之故。躍堂
毎年用意ニ。当年構之云々。

これで解ることは、盆の踊を新薬師寺の堂内で踊っていたこと、しかもその踊により堂が揺れて瓦が落ち、仏様が破損した。つまりそれくらい激しい踊振りであったということである。床板をガタガタと踏み鳴らしたとまでは書いていないが、私が当稿で紹介している堂内の踊とイメージが重なって来るものである。終のところ、新薬師寺に迷惑がかかったので、躍堂を毎年構築するに至ったと記してある。躍堂といえば思い起こされるのが、前2項でも言及した例の時宗の一遍の踊躍念仏が、踊屋というものを建てて踊られていた絵画史料である。『一遍聖絵』には八葉のこの踊躍念仏の絵があるが、そのうち七葉までが踊屋の中あるいは、板張の床の上で踊られている。これは一三世紀の絵画史料であるが、この種堂内の踊はひょっとしたらその頃まで時代を遡れるものか

もしれない。以上にみて来た中国藏族の寺院のグオツジョ、日本の屋内(堂内)の踊はいずれも仏教の堂屋に関わるものであった。

ここで屋内屋外を問わず、輪踊(写真6にみるような)が中国大陸、日本列島、台湾ほかと広く分布しているものであることを確認してみよう。そしてその特徴について別の資料からも言及し、その目的意図を確かめてみよう。この種踊を端的に言って、“手をつなぎ足を踏む踊”と形容してもよい。これは丁度日本の子供達の遊びの“カゴメ、カゴメ”あるいはハンガリー舞踊にみられるような、踊手一同が手をつなぎあつて輪になって踊る芸態のものである。これは中国の場合、例えば藏族のグオツジョでは“聯臂踏歌”と形容表記されており、我が国でも、中国の隋唐時代の都で盛行し、渡来人により我が国に伝えられ、奈良平安時代の朝廷貴族達の間には流行した踏歌も“連臂踏地”と書かれたとされる。このような芸態の輪踊は中国領土の周辺域に住む少数民族によくみられ、以前私が手持ちの文献だけで数えあげたものによると、19民族に認められる。ことに雲南省では24の少数民族のうちの16民族、ほぼ3分の2と多くの民族にこれが伝承されている。ここには台湾の高山族のものも含んでおり(図1)、実は我が国のアイヌでも同形態のものが踊られている。これ等のようにカゴメカゴメ式に手をつなぎあつての手振りが今日ではほとんどみられないものの、我が国列島全域に分布する盆踊も芸態としてはこれと同じものとみなして考えたい。何ぜんらこれも多くは輪になって踊るものだから。

ところでこの形態の踊り振りの特徴に言及してみよう。一つは“打歌”という中国雲南省の彝族のこの種の踊についての説明をみていただきたい。いかに足の動きに力を入れているかが解ろうかと思う。「踊り方は、足の下動きに力を入れる。踏む・揉む・踏みならず・持ち上げる・蹴る・跳ぶ・旋回する等々。上半身は足の運びに合わせて左右に動かしたり、前に傾けたり、後へそったりする」(『雲南民族民間文学芸術』雲南人民出版社、1985年)例の踏歌も史料によれば、それはアラレバシリと訓じられたといい、同様に足の動きに特徴があったようである。しからば何ぜん足踏みに固執して来たのだろうか?柳田国男は、悪霊を追送することが踊の目的だということを何ヶ所かで書いていた。

要するに踊の目的は昔も今も災害除却と云ふ消極的の禱祀に在りて、
之を縦貫するものは内には御靈冤癘の思想なり。(柳田國男「踊の今と昔」)

同様の説明は中国側でもなされているようだ。例えば左脚舞(雲南省楚雄彝族自治州牟定県伝承)について、“とある池にかつて妖魔が住んでいて崇りをなした。人々は池に石や泥を投げ込んで、その妖魔を埋め込んでしまった。しかしなご心配でしょうがないので人々は、その埋めた土の上を足で踏みまわった”という言い方をしている。この種の踊には何らか、神霊の存在が意識されて来たようなのだ。そのことと足を踏むという芸態が結びつけられているのだ。一方、排除される悪霊のことではないが、同様に神霊的な存在への意識と、この種踊の輪の形となる芸態との関わりにつ

いて折口信夫は次のように述べていた。

道を歩きながら、鉦を敲いて、新盆の家の庭で輪を作って踊る式は神祭りと同一で、月夜の晩に、雨傘を指したり、踊りの中心に柱をたてたりする。神を招く時には、中央に柱を樹て、其まはりを踊って廻るのが型である。

(折口信夫「盆踊りの話」)

これは輪踊の中心に柱などを建てる例についての言及であるが、そういう物体がなくても中心を意識しているのが輪踊である。そもそも円形には中心がなければならぬわけであるが、踊が高揚して来た時点でよりそれが強く意識されていると思われる事例が色々とある。奥美濃地方の拝殿踊が、時にテンポが早まり、踊手一同輪をすぼめて中央に寄り集まり、やがてまた元の輪の形となる。この繰り返えしを見せた。鹿児島県の徳之島の井野川の浜降りの踊もテンポをアップしつつ躍りの円形を中心に向って狭めて行った。それから沖縄県八重山地方の巻踊は、その名が示すように何か中心を巻き込む形を踊りつつ示していた。徳島県美馬郡貞光町端山宇木屋の踊り念仏は、輪になった踊手一同後向きとなって左廻りに踊るのだが、踊のテンポが序々にアップし、最後にはその猛スピードについていけない踊手がこけそうになって、輪の形が崩れる。これはその年の新霊を供養する踊であり、何らかそれを巻き込む形ではないかと思われる。先述のように我が国の盆踊は、中国少数民族のそれと違って手をつながず、踊手個々人が指す手、引く手交互に左右の手を操る形に執着している。しかしながら踊手一同はそのリズムを一つに整えることが要求される。

盆だて一がに 踊り子一が揃うた 稲の出穂よ一りなお揃うた

といった歌の文句が全国どこでも歌われているが、踊の手をきちっと揃えることが要求されているのである。これなども円の中心への何らかの集中がこの踊に求められていることの表われではないかと思う。なぜなら踊手個々人は輪踊の円周を形成しているのだから。

ともあれ足を踏むこの輪踊、その意図する綾目をなかなか明瞭にしがたいのだが、これには少なくとも人々を何ぞか無意識のうちに興奮させるものがあるのである。最後に一つ奇妙な話を紹介して閉じよう。中国貴州省の偉家という苗族系統の民族が正月に踊る“踩青”と称される芦笙舞に伴う悲しい物語である(『節日風情与伝説』貴州人民出版社1983年)。この踊の時、若者は気に入った娘さんの足先きを我れ先にと踏みつけるという。ある年村一番の美人の娘がこの踊の場に出場した時、かわいそうにもこの娘の足を踏まんと男どもが殺到し、この娘の足が断ち切れ、この美人は命を落としてしまったというのだ。果してこんな事があるものかと疑いたくなるような話だが、とにかくそのようにして人々は踊らなければならなかった。この踊を踊らねばならぬ必要性だけは確かなのだ。時代の様子が今後どのように変化して行こうともこのようにして踊に固執する心は将来にも尾を引いて行くものではないかと思う。

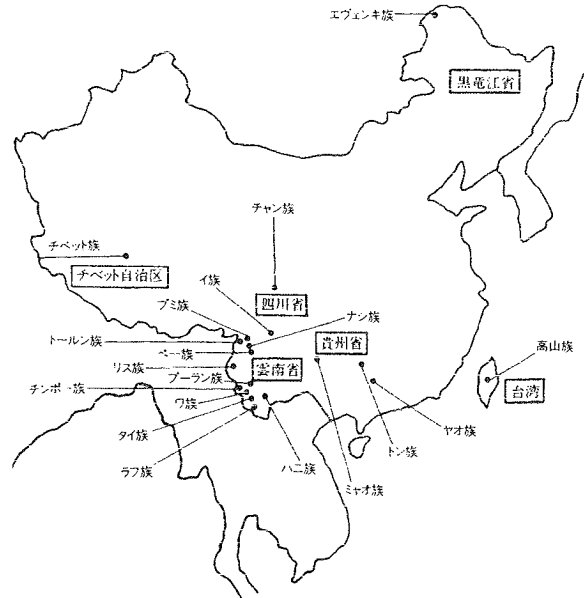


写真7- ナシ族の輪踊

(雲南省麗江納西族自治県)

図1- 中国の輪踊分布図

(輪踊を所有する民族)

中国雲南省の奔子欄の藏族のシッコーン堂屋の敬虔な踊振りは、ともかくただ事では済まされないものを秘めているようにみえた。

(3) (付記) 踊と色恋

人はなぜ踊るのか、踊の本質に関わることでひとつ十分に言及してこなかった点がある。それに気付かされるような顕著な伝承事例を2003年1月にロシアで探訪取材できたので、ここに付記しておきたい。

今日ディスコなどへ踊りに行く人々の気持は、多分自分の若い頃のことを振り返ってみても、その場で誰かすてきな異性にめぐり会えるのではないかという期待があってそこへ赴くのではあるまいか。率直に言ってそういう浮かれた気持があって踊に打ち込むというのは昔も今も変わらぬ人々の心理というものではないかと思う。そこでは老若男女が胸禁を開いて手足を動かしあうのだから、男女が相互に近親感を覚えるのは当然のことだ。

ロシアのコミ族の民俗伝承探訪の旅の途次にたまたまそういう踊の性格を如実に示している事例に遭遇した。本年1月19日コミ自治共和国南端のプロコピエフカ村のクリスマスの遊びにおいてそれを撮影できたので3葉の写真をここに掲載する。当所でも屋内板敷の床上を靴のままでスピーディにいくつかの演目を村の男女が踊っていた。ここで目を見張ったのは至るところで踊の輪の真中に閉じ込められた意中の女性を求めて必死になって中へもぐり込もうとする男性、それをばばもうとする踊り手とのせめぎあいの場面がある(写真9)。また相思相愛の男性と添い寝をしようとする女性に対して、他の男どもがくだんの男性に覆いかぶさって邪魔をするが、その女性は邪魔者(男ども)一人一人にキスを与えながら排除して行き最後に自分の男性のところにとどり着く(写真10)。こういった男と女の恋の邪魔しい遊びがこもごもに展開するのである。

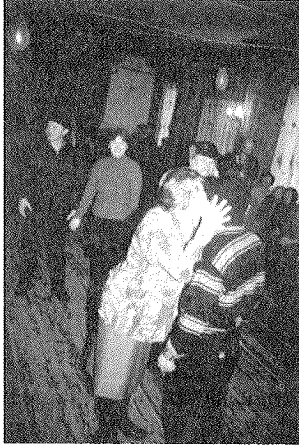


写真8- キスの場面が多い

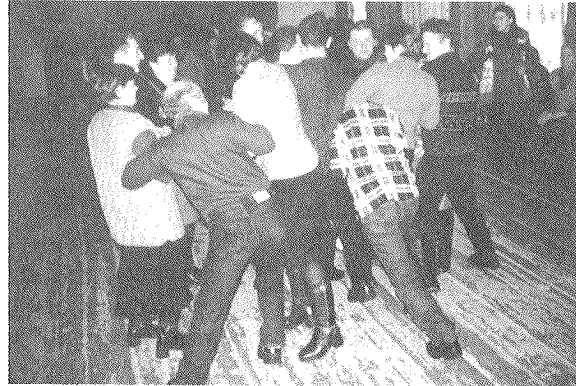


写真9- せめぎあい

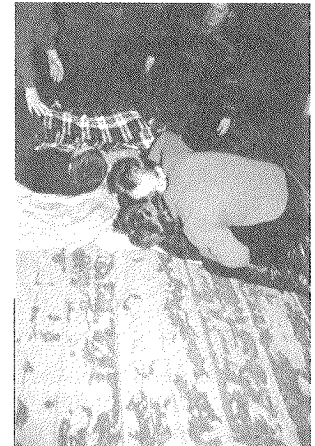


写真10- 意中の男性に

写真8-10 ロシア・コミ族のクリスマスの遊びの踊り（ロシア連邦・コミ自治共和国）

女のごっこ遊びがあからさまに展開される踊りの例は、私はほかには例を知らない。もっとも日本の盆踊には男女の色恋の話をともなう例が結構多い。例えば二のところで紹介した岡山県の大宮踊においては、かつて盆のこの踊の折には夜這いのようなことが自由に行われてたということである。また徳島県美馬郡方面の山間のお堂の中で盛んであったという廻り踊（板張りの床上を下駄履きで踊った）においても、尾根伝いの近道をたどって峠越えしてきた他村の男どもが、当村の娘とこの場で仲良くするのがこの踊の魅力だったと語られている。本田安次先生がかつて歌垣の名残りではないかと研究者に注意を喚起していたのが、福島県のヤッチキ踊とかばか踊と称されるものである。各地の盆踊には多かれ少なかれこの種の逸話がともなっていたのだが、盆踊という名称の盃蘭盆経の盆という仏教的概念から抜け出せない研究者が多く、盆踊と歌垣との関係議論などは非本質的なものと見なされて一蹴されてきた。しかしそのように仏教的に意味づけられる輪踊はおそらく日本だけにしか存在していないのではないか。

ユーラシアの他国の例をみると種々の意味合いの輪踊が存在している。踊の輪に加わる人々の動機が色恋沙汰にありなどと説くと、卑俗にすぎるといって、なにかもう聞き飽きた話と受け取られてしまう。しかしながら現今の踊の状況を眺めてみても、そういう意識の根強い持続を感じざるを得ない。

昨今また1980年代一世を風靡したディスコバーがまたぞろ賑わっているらしい。そこは暗がりの狭いやや淫靡な空間といったところであるらしい。また先年話題を呼んだお立ち台ギャルのジュリアナ東京というのは、板上に群がった女性がこれみよがしに姿態をくねらして見せる場所であるらしい。これらのことを思いあわせると、人々はいかにも単純なことに一生懸命になるものだなと思う。

注1) 中国民族民間舞蹈集成- 西藏卷、新華書店、北京、2000年

白馬チベット族の邪鬼祓いとチャムの悪魔祓い

The Exorcism in Baima Tibetan's New Year Ritual
and in Cham performed in Tibetan Cultural Region

高山 茂 : 日本大学国際関係学部

Shigeru Takayama: College of International Relations Nihon University

Abstract: Baima Tibetan's in Sichuan Province, China, observe a ritual exorcism at the new year of the lunar calendar. In this ritual, the villagers put on grim-faced masks or animal masks to draw evil spirits out of the houses and banish them from the village. By expelling evil spirits at the beginning of a year, Baima people can live calmly throughout the year. Meanwhile, in Cham, which are Buddhist mask dances performed in the Tibetan cultural region, various wrathful masks and animal masks are used. These masks possess magical powers to evict the evil spirits that threaten Buddhism and the life of the people, and play an important role in the Cham dances. These Cham and Baima rituals probably retain elemental forms of the ancient practice of exorcism.

Key words: exorcism, Cham, Baima Tibetan

(1) 白馬郷の邪鬼祓い

白馬チベット族は四川省平武県、南坪県から甘粛省文県にかけての山間部で農業を営む人口1万人ほどの民族で、独自の言語を話し、チベット仏教を有さないなど一般のチベタンあるいはチベット文化圏の人々とは異なった民族的・文化的特色をもつ。彼らは正月行事として特色ある邪鬼祓いの儀礼を伝えており、平武県白馬郷では曹盖と呼ぶ異相面のものが、南坪県では十二相という動物面のものがその主体となる^(注1)。

トラジャ(駝駱加)というムラは、谷沿いにつけられた自動車道から尾根道を辿って行った先の山腹に家々が谷のほうを向いて軒を並べた小集落である。このムラでペモ(白母)と曹盖が一緒になって、家々に巣食う邪鬼を祓って歩く正月の儀礼を調査した。ペモは白馬郷のムラに居住して、諸行事や結婚・葬礼・病気治癒などムラ人の日常・非日常の生活のさまざまな断面に深く関わっている宗教的職能者である。

まず、ここで曹盖について簡単に説明しておこう。曹盖はこの邪鬼払いを行うために、ペモに呼ばれてムラにやってくる来訪神的な存在である。現地では曹盖を人と神と動物がミックスしたものと認識しているが、多分に鬼の属性を有している。白馬郷では曹盖を意味するツォポ、ツォモという言葉のツォは曹のことだといい、南坪県の白馬チベット族のムラでは大鬼のことを白馬チベット語でツォ(ア)ゲという聞いた。このことから曹盖はツォ(ア)ゲにあてた漢字の表記のようである。したがって、曹盖は南坪県の大鬼と共通する性格をもった存在であるといえるであろう。異様な表情をした大型の仮面を被り、羊の毛皮で作った上着を身に着けている。

曹盖の数はムラによって5体、7体、9体というように奇数で現れる点に特徴がみられる。トラジャでは5体の曹



写真1 祭場に置かれた神々の依代



写真2 祭場で経を読み神々を招くペモ



写真3 祭場での曹蓋の踊り

蓋が登場し、3体がツォポ（略してポ、男の曹蓋）、2体がツォモ（略してモ、女の曹蓋）ということであった。仮面の表情が強く、牙が長いのがツォポであるというが、仮面を一見して男女別を見分けるのは難しい。トラジャの場合、木刀を持つ3体が男、何も持たない2体が女であろう。

邪鬼祓いの儀礼はムラの広場下方にある家の土壁を利用して布掛けをした質素な空間を祭場として、夕刻にはじまった。薄暗い内部を覗くと、一番奥の部分に細い棒に掛け渡した何枚もの白い切紙、その前に置かれた円筒状の祭具が目につく。白い切紙はソグといい、ペモが祭場に招く神々がここにやって来るといふから、日本の御幣や四手シテと同様に神の依代である。円筒状のものはシャドウといい、円筒の上に色紙・白紙を三角形に切って作った旗状のものが何本も刺してあり、これは依代であるとともに山神に捧げるニワトリの表徴でもあるという。その周辺にはチンクー麦の粉を練って作ったトマという小さな供物が並べられている。

これらの中にはヒトガタ（人形）をしたものもあり、広くチベットのゴンパ（僧院）でみられるトルマよりもプリミティヴで呪術的である。ペモは経文を唱えることによって、祭場に神々を勧請する。経文はチベット仏教一般のものと同様形状をしているが、白馬チベット族は文字を持たないため、チベット語のもの他に白馬チベット語の経をチベット文字で表記したものもあるという。

若いペモたちが祭場に並んで、太鼓・銅鑼を叩き、盤鈴の一種を振りながら経文を唱える。読経がはじまって間もなく1匹の羊が犠牲に供され、羊の血と内臓、毛皮の部分が祭場に供えられる。いうまでもなくこれは祭場にやって来た神々への供物である。この頃より辺りは夕闇に包まれ、祭場の小さな焚き火の中に投げ込まれた柏香樹枝がパチパチはじけた音をたてて燃え、広がっていく煙とともに一瞬内部を赤々と照らし出す。これは見たところヒノキ科の小枝のようで、チベット各地の寺院で燃やす香草と同じような意味をもっているであろう。

ペモたちの神々を招く読経によって、白馬郷の人々がもっとも神格が高い山神として崇敬するエシナモ（漢語で白馬老爺と表記）から、神格順に次々と神々が祭場にやって来る。そのほとんどが山神ということであるが、中には地神、水神もまじっている。これらの神が白母に憑依することはなく、ただペモはやって来た神々の存在を雰囲気で見知覚できるということである。夕刻はじまったペモの読経は、深夜に入っても途切れることなく延々と続く。



写真4 家々を回る曹盖

早朝五時半近く、まだ闇に閉ざされているムラの彼方から「ホー、ホー」という叫び声とともに松明の明かりが祭場のほうへ近づいてきた。曹盖の登場である。祭場の前に現れた曹盖は、ペモが激しく打ち鳴らす太鼓と銅鑼の音で片手、片足を交互にあげる跳躍的な踊りを祭場の奥のソグとシャドウに向かって踊る。つまり祭場に集まった神々に向かって踊りを踊るのである。この間、10分かせいぜい15分くらいであろうか、踊り終わると曹盖は再びムラの外れへと去って行く。以後、曹盖は昼までの間に間断的に現れては踊る。

正午過ぎ、4回繰り返された祭場前での曹盖の踊りが終わった後、すぐにシャドウが祭場から外に出される。そして1人の男がシャドウの軸棒を持って前方に掲げる前で、年配のペモが踊りを踊りだした。右手にもった1本の木の枝で地面を突付き、転がって両手をパタパタさせる所作から、それがニワトリをあらわす踊りであることがすぐにわかる。山神への贈り物であるシャドウのニワトリが踊れないので、かわりに白母が踊るのだという。

その後、1人の男がシャドウを持って、ムラの背後にある神山に向かう。男の後に多数の村人や曹盖がついて行くが、広場の端に至ったとき、突然叫び声をあげながら男の背中めがけてチンクー麦、大豆、トウモロコシなどの穀物を投げつけた。これらの穀物の呪力によって、男とともにこの先の神域に邪鬼の類がついて行かないように払ったのである。男は1人「ホー、ホー」と叫び声を発しながら神山の尾根道を登って行き、中腹にシャドウを安置して来る。祭場でペモが経を読み出してから、この邪鬼祓いの儀礼においてどのような展開がなされるのかほとんど予測もつかないまま一夜を現場で明かし、ここでようやく、ここまでが儀礼全体の神事的部分なのであろうという実感をおぼろげながらもつに至った。

さて、その後ペモと曹盖一行はまず東方の家々を回る。家の居間に入るとまず曹盖が炉の周りを右回りに3回踊り回る。続いてペモの1人が太鼓に合わせて銅鑼を鳴らし、2人が手にした杖で床を激しく突きながら、同様に炉の周りを踊り回る。踊りが終わるとペモの1人が家の祭壇のところで柏香を焚き、酒を周囲に振り撒いて経を唱える。一行が外に出るとき、家の入口で爆竹が鳴らされ、家によっては主人が一行の背後から空に向けて鉄砲を撃つ。これは曹盖が連れ出した家の邪鬼が、再び家に戻ることを防ぐために爆音で防ぐためとみてよかろう。

東方の各戸を回り終わると、一行はムラ人をしたがえて東側の尾根道の間にあるムラ境に向かう。ムラ境よりややムラ寄りの道の傍らにある大石に呪符を貼ると、ムラ人の1人がムラの外に向けて鉄砲を撃つ。それと同時に、居合わせた人々から「ワァッオー、ワァッオー」という大きな叫び声が発せられる。呪符には駆逐された邪鬼がムラに戻るのを封じる祈祷の呪文が記されているという。白馬チベット族の鬼やらいは、このようにして各戸から連れ出した邪鬼をまとめて駆逐する方式で行われるのである。追讎を終えた一行の雰囲気は、それまでとは一転してなごやんだ解放感に包まれる。次いで同様に曹盖とペモが西方の家々を回る。ただしこちらは西側の尾根の途中にあ



写真5 十二相の踊り

るムラ境で邪鬼を駆逐し、棒につけた呪符を立ててくる。前日の夕刻はじまった一連の鬼やらいの行事が終了したのは、翌日の夕刻であった。

(2) 十二相による邪鬼祓い

地域的に隔たった南坪県に居住する白馬チベット族が正月に行う邪鬼払いは、白馬郷のものとは様相を異にしている。南坪県では家々の鬼を連れ出すのは、十二相という動物の類である。そして十二相を先導するのは、シャウジョ(下勿角)というムラの場合には大鬼であった。こ

の地域での邪鬼祓いには、白馬郷のようにペモの関与をみることができない。かつて十二相に用いる仮面は多数あったようだが、文化大革命時の破壊後、この地では獅子・牛・竜・豹・虎・蛇・ニワトリの7面を復活し、それらを使用している。各戸回りではまず大鬼が戸口に立ち、手にした払子を横に構えて居間の正面奥にある祭壇に向かって3回拝礼を行う。太鼓・銅鑼・銅鈸の楽器の者が家に入り、居間中央で楽器を鳴らすと、十二相は獅子を先頭に斜め一列になって踊りながら居間に入って行く。十二相は長い袖をした色とりどりの衣装を着けており、居間の中で円陣を組んで袖を振りながら踊りを踊る。曹蓋の跳躍的な踊りに対して、十二相のほうは旋廻動作を主とした優美な踊りである。家の主人は祭壇の前で紙を燃やして祈禱を行い、用意した赤布を十二相の角や首に掛けて献上する。この布はチベット文化圏各地で用いられるカタに相当する意義を持つものであろうが、赤布であるのは漢族文化の影響によるものか。

踊り終わると十二相は獅子を先頭にまた斜め一列で戸外へ出て行く。最後尾の十二相が戸口から出た時、大鬼が器に入れた大豆とトウモロコシを十二相の背中めがけて投げつけ、戸口のところで爆竹が盛大に鳴らされる。これは十二相が連れ出した鬼が家に戻るのを防ぐためだと思われる。

南坪県のほうでは鬼の駆逐は正月最終日の16日目にまとめて行う。マーシャン(馬香)というムラでの聞き取りによると、この日十二相の踊りの後、ソバ粉で作った人形あるいは動物を獅子が刀で殺し、それを大鬼が地面に転がりながらちぎって、十二相が空に放り投げるといふ。ソバ粉、麦粉でこしらえた人形をニャオといい、それを殺すことをニャオダという。シャカンゾオ(下甘座)というムラでは麦粉でその年の干支の動物を作り、十二相が木刀でニャオダを行うという。これは鬼や魔の象徴としてのヒトガタの類を破壊して異次元空間に追い払う邪鬼祓いの方式で、チベット文化圏でのチャムにおける儀礼の方式と共通している。

(3) 曹蓋と十二相の仮面

白馬郷での邪鬼祓いにおいて曹蓋は、各戸に巢食う邪鬼を連れ出すという主体的な役割を担っている。そのような呪力を曹蓋は有しているとみられる。しかし、曹蓋単独ではそのような呪力は發揮できない。神の霊力を行使し、曹蓋の呪力を使役するのがペモの宗教的能力の1つであると考えられる。

曹蓋がその名称からも鬼の属性を有する存在であることは前に触れたが、仮面にしても歯の両端に牙をもつ鬼面の特徴を備えたものが多く、中には南坪県の大鬼に近似した面もみられる。しかし、羊か山羊のような角を持つものもあり、「曹蓋ガソ」といって門口に掛けて魔の侵入を防ぐ仮面に、明らかに動物相をしたものが存在する。すべての仮面がそうではないとしても、曹蓋の鬼としての形象の中に、動物的な要素も入っているようである。このようにみてく



写真6 曹蓋の仮面



写真7 大鬼の仮面

ると、南坪県の十二相の動物としての側面と大鬼の鬼としての側面の両面性を曹蓋が備えているのではなかろうかと思われるのである。なお、曹蓋と南坪県の大鬼は羊の毛皮を身に着けている。中国古代の追儺の主体であった方相氏は熊皮を身にまとい、白馬チベット族の場合はこれとは動物の種類が異なるが、毛皮を着ることによって、獣性を帯びるといことが共通しているように思われる。

さて、曹蓋の仮面は眼球の部分がやや突出するような形状に彫られているが、眼は刳り貫かれておらず、鼻の穴から外を見るような形状に造られている。踊り手は大ぶりの鼻の穴がちょうど眼のところにくるように仮面を着けるのである。眼が刳り貫かれていないのは、十二相の仮面も同じである。ただしこちらは口の部分が開いていて、そこから外を見るようになっている。したがって十二相の仮面はすっぽり被るというのではなく、口の部分が眼のところにくるように頭にのせて被るよう造られている。

十二相の獅子は日本を含めたアジア各地域に広汎に伝わる2人が獅子の胴幕の中に入る獅子舞とは異なり、1人の踊り手が獅子をかたどった仮面を着ける。この点は仮面の種類こそ違っても他の十二相と同様である。いうなれば日本の一人立獅子舞のような形態である。前に触れたように、この獅子は十二相全体の先頭に立つ。獅子は古くから邪を退ける力を有するとされ、日本では悪魔払いの獅子舞ということがよくいわれる。このような呪術性を有するゆえ獅子は行列の場合には先方に位置し、また芸能において最初に獅子舞を行うことが多い。十二相の獅子が先頭に位置するのは、やはりそのような獅子の特性によるものであろう。

(4) チャムにおける悪魔祓い

ところでチベット仏教の法会をいどころチャム（仮面舞踊）は、実に広範なチベット文化圏において行われている。諸仏諸尊、祖師などが1年に1度、ゴンパの境内に姿を現し、音楽と儀礼と踊りによってチベット仏教の世界を展開する。その形態と内容は地域によって特色を呈しているが、基本的な構成には共通性がみられる。

このチャムにおいて、悪魔祓いはたいへん重要な位置を占めていると思われる。たとえば、中国の四川省に居住してチベット仏教を信奉するギャロン・チベット族も、法会にはチャムを踊る^(注2)。理県上孟郷のギャロン・チベット族は、ガンガン寺というニンマ派寺院の法会における4月10日

の結願の日にチャムを行う。仮面・衣装類を文化大革命の時に失い、比較的近年になって衣装のみ再興し、チャムを復活させたとのことである。チャムには13番の次第があるというが、調査時に行ったのは彼らが「ツェスジャ」「デワ」「セユェ」と呼ぶ3番であった。

「ツェスジャ」が何の踊りであるかは一見してわかった。各地のチャムでシャナ、シャナク、ジャナクなどと呼ばれるBlack Hat(黒帽の踊り)である。この踊りは仮面を着けず、黒い帽子を被った集団の踊り手が、顕著な回転動作をまじえた所作で踊るという特徴を備えているからわかりやすい。

次の「デワ」は襷がけをして色とりどりの何本もの布を垂らした若者4人の踊りである。仮面を着けていないので最初はこの踊りが何であるか、判断できるかどうか不安に思った。僧侶に質問してもこの踊りは「全ての規則に違反しない」意味だという、不明瞭な説明しか得られなかった。しかし、しばらくして境内を跳躍して踊り回る4人が、2人一組となって向かい合っ、あるいは互いに入れ違ってシンメトリカルに踊る特徴的な所作から、それがドウルダ(チティパティ)というこの世と冥界を結ぶ骸骨の踊りであることが理解できた。通常この踊りは4人が骸骨面、骸骨をあらわす衣装をつけて登場するが、そう思ってみると「デワ」では白い衣装に配された赤色の線が骸骨をあらわしているようであった。

「セユェ」は柄物の衣装にやはり襷がけをして布を何本も垂らした若者2人が、布切れをたくさん結びつけたダタルという法具の細い棒を手にして、境内をいっぱい跳ね回り、回転動作をして踊る。ひとしきり踊った後、境内中央部に米とトウモロコシが入った四角形の台状の木製容器が出され、2人の若者がそれを前にして並んで座る。2人とも手に赤布をつけた刀をとり、深く拝礼した後、刀を水平にかかげる。この折、傍の上部が平らな石の上で線香が焚かれ、僧侶の読経の音がいちだんと高くなる。聞けば米とトウモロコシは悪魔の肉をあらわしているという。この「セユェ」が悪魔を破壊し、異界へ移送する次第であることはすでに疑いなかった。なお「セユェ」は「梅花鹿」の意味であるといい、ラダックのヘミスゴンパほかのチャムでは鹿面を着けたものが悪魔の象徴である人形を破壊することがあるから、この次第においてもかつては鹿の仮面を着けたものかと推測される。各地のチャムにおいても、上記の3番は悪魔払いに関わる重要な次第である。

ブータンのシャナは一般的に2段構成をとっているようである。つまり前段で悪魔を追放する目的の踊りを踊り、続いて手にした太鼓を叩く踊りを行う。ティンプー・ツェチュのプログラムでは前段について「地に対して儀礼を行い、まずマンダラを成して、次に悪魔を粉々に切り刻む」と説明し、後段について「あらゆる存在と仏教徒を脅かす邪悪な悪魔を滅ぼし終わったときに、踊り手たちは仏教の偉大なる太鼓を叩く。太鼓の音は宗教そのものをあらわす・・・」と解説している^(注3)。このようにブータンのシャナには悪魔を追放して、仏法をあらわす太鼓の響きで平穏な世界の訪れを告げるという解釈がされている。しかし、これはシャナの踊りの解説上では面白く感じられるが、はたしてそうであろうか。白馬チベット族の事例でもそうであったように、悪魔のような邪悪なる存在は大きな音を怖れる。後段で太鼓を叩きながら踊りまわるのは、いったん追放した悪魔をさらに封じ込めるためではないかと推察される。

シャナクの被る大きな黒帽の上に鬚髯を戴いたもの、またシャナクの踊り手が忿怒相面を描い

た前掛けを着ける例が各地で見られる。ブータンのシャナの黒帽の上部には、角をもった忿怒相面の上に髑髏を置き、その上にキジの羽を立てたものがある。この髑髏や忿怒相面はシャナが悪魔祓いに関わっていることを象徴的にあらわしていると思われる。ティンプーのシャナは悪魔祓いをする前段では忿怒相面を描いた前掛けを着けるが、続く太鼓を打つ場面ではこのような前掛けをして登場しない。怖く強い表情をした忿怒相を描いた前掛けは、この種の仮面と同様に悪魔を払う呪力を持つものであるようだ。



写真8 ティンプー・ツェチュのシャナ

このような点にも前段が悪魔払いを主要な目的としていることがあらわれている。

シャナクの踊りの最大の特徴はどこのものもシャーマニスティックな回転動作にあり、ブータンのシャナにはそれがとくに顕著にみられる。また仮面を用いないシャナクの呪術的な扮装にもシャーマニスティックな要素が感じられるなど、シャナクにはシャーマニズムの影響が強く投影しているとみられる。したがって、ブータンのシャナの持つ太鼓は、シャーマンの太鼓の系譜を引くものと考えられる。太鼓はシャーマンの呪具としてきわめて一般的な楽器で、太鼓を激しく叩いて病魔などさまざまな災厄払いを行う。白馬チベット族の追儺において家の中で太鼓などの楽器を打ち鳴らすのも、踊りの伴奏という意味よりも邪鬼に対する音の効果的意味のほうが大きいと思われる。

ドウルダは墓場の守り主とされている。普段は墓場という異界に住んで、仏法を守護する存在であるようだ。一見してそれとわかる具象的な骸骨面を着け、その上に上着やスカート状のものを着けることはあっても、一般的に白い衣装、白い靴を着けて登場する。ドウルダは基本的に4体で登場し、跳躍的な足どりでたいへん躍動的に踊りまわる。前にも記したように、この踊りの特色は2体ずつが一組となって向き合い、あるいは位置を入れ違ってシンメトリカルな展開をするところにある。ちなみに、この踊りの特徴的な様式は日本の田楽躍りを特色づける要素でもあって、両者間に類似性がみられる。

ところでネパールのタンポチェ・ゴンパのマニ・リンドゥでは、登場するドウルダは2体である。ドウルダは悪魔を象った人形を境内に運び出し、引きずり回して地面に横たえ、その周りで踊る。そこに2人のシャナクが登場して、悪魔払いの儀礼を行う。この際にドウルダが人形を空中に放り投げることによって、悪魔の異界への移送がなされる^(註4)。ラダックのスピトク・ゴンパのチャムではチティパティ(ドウルダ)にたいへんよく似たトクゴクギャリという骸骨面の2体が赤い布製の人形にロープをつ



写真9 ヘミス・ゴンパのチティパティ(ドウルダ)

けて出て、その先端を持って人形を空中で回転させて地面に叩きつけるという。これは子供の病疫退散の意味があるとされる^(註5)。マニ・リンドゥでも2体のドウルダがつけたロープで人形を結わえ、それを地面に投げつけるのであるから、両者には近似した要素がみられる。

ティンプー・ツェチュではドウルダが広げた布の上に悪魔の人形を乗せて境内に運び込む。そしてあらかじめ敷いておいたゴザの中央に悪魔を横たわらせ、ゴザの周囲を踊り回る。チャムの祓いの儀礼において破壊される悪魔の存在とその死を確認し、墓場へと導くのがドウルダの役割であり、ドウルダはこの世と異界とを結ぶ存在であるとみられる。

ドウルダが退いた後、アツアラと呼ぶ何人かの道化がこわごわと人形に近づき、それがたいへん怖い存在であることをあらわす動作をコミカルに行う。ブータンのチャムではこのアツアラがさまざまに活躍する。たとえばチャムを取り囲んでみている群衆が熱中するあまり次第に前に出て空間が狭まっていくのを広げたり、チャムの演技と演技の次第の間、いわば幕間をコミカルな動作でつなげたり、厳粛なチャムの堅苦しさを和らげる役割をしている。ブータンのチャムは他のチベット文化圏のものに比べて、踊りが洗練されている点、また構成に演劇的要素が加わっている点など芸術性に富んでいるといえるが、アツアラはこれにコミカルな楽しさを加えている。

ブータンではこのドウルダの次第に続いて、何体ものトゥンガムが登場する。トゥンガムは髑髏を戴いた赤や黒色をした忿怒相面を着けており、悪魔の横たわるゴザを中心に円陣をなして踊る。そしてそのうちの主体である1体のトゥンガムが、人形の前に跪いて刀をもって人形を殺す。

ガクパ(シャナク)がダオと呼ぶ人形の殺害に直接関与する例が、ラダックのリキル・ゴンパ、チワン・ゴンパなどにみられる。ダオはツェンパを練って作った人形で頭部、陰部にヤクの毛をつけ、腹部に動物の内臓を詰めてある^(註6)。チベット文化圏のチャムにおける悪魔の人形は、仏法を阻害する存在であると同時に、人の罪業やケガレ、人に災いをもたらす悪疫などこの世のあらゆる

災疫を担わされた存在で、その追放は日本の形代送りと共通する意味をもつように思われる。

前にもふれたように、シャワという鹿も人形の破壊を司る。ヘミス・ゴンパのチャムではシャワを先頭にした忿怒相面のもの8体が青布の上に横たえられたダオを囲むようにして踊りながら回り、しばらくしてシャワが刀でダオを破壊する^(註7)。そのとき僧侶が走り出てダオの断片を踊り手に配っていく。そして読経の声の流れる中、4体のチティパティがその破壊を確認するかのようにダオの横たわっていた地面を足で蹴り、跳躍的に踊る。日本でも鹿は霊獣とみなされている。たとえば東北地方の鹿踊り(シシ踊り)は鹿面を着けた獅子舞の一種であるから、この踊りは悪魔払いの要素も含んでいるといってもよかろう。ブータンのティンプー・ツェチュでは4体の鹿の踊りがプログラ



写真10 ティンプー・ツェチュのトゥンガム ムの最初で行われ、これには祭りの場を清める露払い

の意味があると思われる。チャムに登場する動物の中で、鹿はもっとも霊獣としての性格が強い動物であるとみなされているようである^(注8)。



写真11 ヘミス・ゴンパの忿怒尊

(5) チャムの仮面

以上のようにチャムにおける人形の破壊は、主としてシャナク、忿怒尊、シャワなどによって行われる。これらはいずれも悪魔を破壊する強い呪力を備えた存在だと考えられる。シャナクは素面(素顔)で登場するが、シャーマニスティックな呪力に加え、前にふれたように忿怒相面を描いた前掛け、髑髏を戴いた黒帽などシャナクが身に着けるものが、悪魔払いに際して効力を発揮するのであると思われる。

チベット文化圏のチャムには、強く怖い表情をした忿怒相面を着けたものが数多く登場する。チャムの仮面の眼は白馬チベット族の追儼面と同様にあげられていないものが多く、口が開いた仮面は口から外をみるように作られており、また柔和相面で口が閉じている仮面は口の両脇に穴をあけているもの、あるいは鼻の穴から外をみるものがある。忿怒相面、動物面のほとんどは口の部分から外をみるように作られている。忿怒相面には開いた口から長い舌をのぞかせ、上下2本ずつの長い牙をもち、頭上に5個の髑髏を戴くという一般的にかなり共通した特徴がみられる^(注9)。白馬チベット族やチャムの鬼・悪魔を払う仮面の眼があいていないのは、それ自体相手が脅える異形な姿であり、また相手がみえないことで恐れももたないことをあらわしていると考えられる。日本にも眼・口・鼻に穴があいていない仮面が多数存在し、このような形式の仮面は古いと想定されている^(注10)。これらの中には眼球が丸く突出したもの、鼻に穴をあけたもの、牙をもつものもある^(注11)。おそらくこのような仮面は、悪霊・悪疫払いを目的に使用されたものと考えられる。

前述したように牙は白馬チベット族の曹盖や十二相に伴う鬼も有するもので、これは鬼面の特徴でもある。ところで曹盖の仮面の一部に、頭上に何かの顔を象ったような五個の彫刻を戴いたものがあり、かつ額の部分に菱形の刻みを付けている。十二相の大鬼にもほぼ同様な彫刻がほどこされている。これらはチャムの忿怒相面の髑髏や額の眼が退化した形のようにもみられる。また大鬼の丸く突出した眼球の形状もチャムの忿怒相面との近似的要素である。以上のような点からもチャムの忿怒相面が追儼面としての特徴を備えていることがわかる。

シャワという鹿面が悪魔を破壊するのは、動物の獣性が悪魔に対して呪力を発揮し、前述したようにとりわけ鹿は霊獣としての性格が強い動物とみなされていたからではなかろうか。たとえばブータン・ツェチュにおけるケチャム(Kyecham)は多数の動物面が登場する次第であるが、これらの動物は呪力を有するゆえ、古来仏法や王の守護神としてみなされてきたようである。十二相の場合には聞いた範囲では鹿は含まれていなかったが、十二相は『後漢書』『礼儀志』にみえる追儼に登場した十二神獣の役割と対応していると思われるから、中国古代の追儼においても、白馬チベット族の邪鬼祓いにおいても動物の霊力が重要視されていることを示していよう。

ラダックのラマユル、スピトク、フィヤンなどのゴンパの本堂に、チャムの仮面が掛けられている。これらの多くが忿怒相面で、鹿面も混じっている。いうまでもなくこれらは外敵から仏法を守護する護法尊の役目を担っている。前述した白馬チベット族が家の戸口に掛ける「曹盖ガソ」も含めて、これらは仮面自体に悪魔を寄せつけない呪力が込められているという観念をあらわす事例であるといえよう。



写真12 ラマユル・ゴンパゴの仮面

さて、以上みてきたように、白馬チベット族は新年に災いのもととなる家々の邪鬼を祓う。これは彼らにとって1年の無事と平安を願う儀礼として欠かすことのできないものである。チャムにおいても仏法を阻害する悪魔を追放し、同時にこの世の罪業を払う儀礼は、たいへん重要な位置にある。というよりもこのことを核として、多くの次第が展開しているように思われる。これらは日本の追儺行事とも重なる意味をもつものである。そしてこれらの悪魔・悪霊祓いには、それを節目として新たな生のエネルギーを得るための再生儀礼・再生行事としての側面もあるように思う。

注

- (1) 白馬チベット族の邪鬼祓いについては、詳しくは拙稿「白馬チベット族の鬼払い」(『民俗芸能研究』20号、民俗芸能学会、平成6年、のち星野紘・野村伸一編著『歌・踊り・祈りのアジア』、勉誠出版、平成12年に「中国白馬蔵族の儺」として所収)に記述。
- (2) ギャロン・チベット族の芸能については松岡正子・高山茂共同執筆「ギャロン・チベット族の年中行事と芸能」(『比較民俗研究』10号、筑波大学比較民俗研究会、1994)に記述。
- (3) ティンプー・ツェチュ“Festival Programme”(Bhutan Tourism Corporation, 1988)。
- (4) 1986年10月11日、増上寺にて公演のマニ・リンドウの解説パンフレットおよびMario Fantin“Mani Rimdu, Nepal”, Bologna, 1976参照。
- (5) 『マンダラ群舞』(写真・加藤敬、解説・塚本佳道、ツプテン・パルダン、平河出版社、1984)。
- (6) 前掲書。
- (7) 前掲書にはスピトク・ゴンパ、ティクセ・ゴンパなどにおけるシャワによるダオの破壊の場面の写真が紹介されている。
- (8) 写真・永橋和雄、文・今枝由郎『ブータンのツェチュ祭』、平河出版社、1994および写真・田淵暁、文・今枝由郎『ブータン・風の祈り』、平河出版社、1996にも鹿が重要視されていると解説されている。
- (9) 前掲書および写真・永橋和雄、文・今枝由郎『ブータンのツェチュ祭』、平河出版社、1994ほかチベット関連の写真集を参照。
- (10) 後藤淑『日本の古面』、木耳社、1989。
- (11) 前掲書。

云南的藏族舞蹈

Tibetan Gohzuan Dance of Yunnan Province

刘金吾·中国少数民族舞蹈学会

Jinwu Liu·China National Dance Research Society

提要：云南藏族舞蹈原始、古朴、丰富多彩，具有浓郁的地域特色。通过对云南藏族传统舞蹈和当代舞蹈的研究，展示云南藏族舞蹈文化发展的未来。

关键词：云南 藏族舞蹈

云南藏族主要聚居在迪庆藏族自治州的中甸、德钦、维西县。其次在丽江、洱源、贡山、宁蒗、大理等市县有零散分布。藏族先民在汉文史籍上曾称为“吐蕃”，自称“博”。唐初，西藏、青海一带的吐蕃日益强盛，势力曾东达唐王朝的一些远州边境，南达滇西北的洱海地区，一批吐蕃也于此时先后进入滇西北地区，他们就是今天云南的藏族。

云南迪庆藏族自治州与西藏、四川接壤，千百年来，一直就是连接汉藏文化的通道，也是沟通疆内地经济和贸易的桥梁。

勤劳的藏族人民，开发了这片土地，也创造和积累了丰富的藏族文化。它既与整个藏族文化一脉相承，又由于与周围各民族文化的交流而显得更丰富多彩，又由于它远离藏族政治、经济、文化中心拉萨，而保持更多民间色彩，也由于它相对来说比较闭塞至今更显古朴而保存得更加完整，因此，云南藏族文化具有了鲜明地方色彩和个性特征。云南藏族文化的特征，在舞蹈方面表现尤为明显。

1. 云南藏区流传的舞蹈

1、锅庄：藏语称“果卓”或“卓”，“果”是圆圈的意思，“卓”是舞的意思。现常见汉译和习惯称谓为“锅庄”。《藏汉大词典》将锅庄引译为“发誓、誓言、当众宣誓之意”。据有关学者考究，大约与1000多年前，藏族奴隶社会时的盟誓活动相关。藏文《智者喜宴》记述：公元八世纪藏王赤松德赞时期，为庆祝藏区第一座喇嘛寺院—桑耶寺落成，人们：“跳起欢乐舞、唱着欢乐歌，日复一日不间断。”所载虽未明确是跳锅庄，但可肯定在许多歌舞欢跳中，应该有锅庄。在中甸锅庄里，也就有《建立桑耶寺》的一段。

锅庄流传于云南整个藏区，其中又以中甸地区最为传统、规范、普及、特色鲜明。因而在中国整个藏区有“拉萨踢踏”、“巴塘弦子”、“中甸锅庄”之说。

锅庄的内容、种类、舞步、舞姿均十分丰富。老歌手们说：“天上有多少颗星，卓就有多少；山上有多少棵树，卓就有多少词；牦牛身上有多少毛，卓就有多少舞姿。”从古到今，从天及地，内容涉及生产、生活劳动、英雄、草原、故事等。如羊毛锅庄一段，就包括放羊、剪羊毛、撕羊毛、捻羊毛、缠羊毛、绕羊毛、织“楚巴”（即男性藏袍）、穿楚巴等全过程，全过程的劳动动作，都用舞蹈表现出来。

锅庄在节日、祭祀、婚礼喜庆建房盖屋等都要跳，且男女老少均可参加。奔子栏东竹林寺王永成活佛说：跳锅庄是为了求得地气的茂旺、和平吉祥、六道安康。同时，也是对人进行道德规范教育。人们说过年节时跳锅庄，就为求得村子清吉平安，来年丰收有吃有穿。

锅庄又有“擦尼”（传统锅庄）和“擦司”（新锅庄）之分。擦尼程式严谨，歌词多为宣扬佛教和王臣。擦司除沿用擦尼的歌词和舞蹈套路外，还可即兴创作一些反映现实生活及爱情内容歌词的舞段。

在跳锅庄时，有一定的程式，中甸锅庄的程式，一般分开头、中间、结尾三个部分。开始一定要跳相会锅庄，一般是齐唱、通过齐唱整理好舞队。中间部分是比较丰富的问答锅庄，内容有歌颂爱情，赞美盛装，讲述武士传说、故事等。之后即进入激烈的比赛锅庄。如果双方感到跳法不一致，歌唱不协调就跳告别锅庄道别，两个舞者唱“我们像布谷鸟样能歌善舞，布谷鸟展翅就要飞。尊敬的舞伴，我们就要告别，等到花好月圆时，我们又在舞场欢聚。”每跳锅庄，开头、结尾两个部分都是不可缺少的。过去土司头人要百姓为他们歌功颂德跳锅庄时，程式更为严谨，有迎宾锅庄、赞颂锅庄、相会锅庄、辞别锅庄、挽留锅庄、送宾锅庄。但不管什么锅庄，中间部分都是锅庄最主要、最精彩、最动人的部分。如羊毛调、孔雀吸水、兔子跳等都是锅庄中间部分的内容。羊毛调前面已作介绍，这里在把精彩的孔雀吸水作如下介绍：在问答锅庄最高潮时，要跳孔雀吸水，现有双方领舞表演特殊技巧，有的双腿深蹲，身向

前俯，用嘴衔起一个碗，有的向后跪下板腰衔起碗，最后双方领舞一个衔起盛满净水的碗递过另一人嘴边，在传递过程中，不能让水洒出来。这种表演是在搭起的桌凳上进行。碗里盛着的净水，象征风调雨顺。所以这段舞蹈内涵深邃、舞姿优美、技巧高超。是最吸引人的一段锅庄。其中既寄托着人们美好的愿望和虔诚的追求，同时又得到美的享受。

锅庄古朴稳健、庄重而又粗犷、坦荡而又豪放。传统锅庄跳时，上身前俯角度较大，要求腰越弯越好，手上动作少，颤膝幅度大、踏跺动作较多，有一定的沉重感。新锅庄虽也古朴庄重，但则较为欢乐豪放，潇洒自如，上身不前俯，挺拔自豪，手上动作没有任何限制，随着身子自由摆动。

总之，我认为锅庄是云南藏区代表性的舞蹈，舞蹈中表现了藏民族的愿望和理想，体现了藏民族的性格和精神。在迪庆这块美丽古老的雪域高原上，养育了刚毅、豪爽、高洁、善良的藏民族，也孕育出了反映这种精神文化的锅庄。

2、弦子：云南藏语称“忍”或“仪”，西藏地区称“谐”。有边歌边舞之意。因领舞者手持“弦子”（藏族马尾胡琴）伴奏而得名。据说云南的弦子主要是从四川巴塘传来的，在云南藏区亦流传较广，其中以德钦县最为流传，故在云南藏区，又有“德钦弦子”之说。

弦子属群众自娱性舞蹈，它与宗教祭祀无密切关系，歌词内容广泛、大多比较直接的反映人民群众的生活情感。如歌唱家乡的风土人情、怀念亲人、道德风貌、讽刺人世丑态及大量男女情爱等。从歌唱内容到舞姿舞步都没有束缚感。人们说：“欢乐的弦子，庄重的锅庄”。每逢节日集会，赛马或劳动之余只要有一块平整的地方，只要有歌舞能手拉响弦子，奏出动人的旋律，人们就会逐渐的进入舞蹈行列中。男女各半圈，顺时针对面舞，男唱女应，女问男答，或男女轮流齐唱。也有在顺园进行基础上变换队形，男进女退，女进男退或男女两排交叉以及“扭麻花”等的变化。人们随着抒情、委婉、缠绵的琴声顿颤荡漾、抖动彩袖、暖情融融，心旷神怡。中华人民共和国成立前，在个别地方，认为弦子伤风败俗、不能登大雅之堂，曾被明令禁止。

弦子属抒情歌舞，除内容中的尽情抒发外，弦子舞运行优美、唱词迷人、特别女性在徐缓的慢板中，飘逸若仙的彩袖舞动，使美到充分的展现，它的抒情性也不仅限于慢板中，而在于从内容到舞蹈所给予的一种自由，直率、明朗、优美的无束缚感，它向蓝天白云倾诉着自己的衷情。

蓝蓝的上天市宽阔的舞场
日月的光晕是吉祥的舞者
绿绿的草地是平坦的舞场
欢蹦的白鹿是喜乐的舞者
峻峭的山峰是漂亮的舞场
高飞的灵鹭是自由的舞者
湍息的长河是如意的舞场
美丽的游鱼是长命的舞者

3、热巴：热巴是藏族舞蹈的一种类，也是热巴舞蹈专业人的称谓。流传西藏北部的比如，巴青、索县三县，其中比如县的“丁嘎热巴”为最佳。在西藏东部也普遍流行，而以塔城热巴最为古老。德钦的则称为流浪热巴。（即专门从事热巴表演并以此卖艺的流浪艺人）。在本世纪五十年代中华人民共和国成立前，热巴艺人在凄风苦雨的艰苦岁月里，走南串北，四海为家，风餐露宿，卖艺为生。热巴队伍的组成不尽相同，有的由一户小家庭组成，有的由师徒或亲友组成，大的甚至由一个村子的人自由组合而成。热巴艺人们为了生存，在一种无形的竞争中使热巴舞蹈不断发展完善，使之达到了相当高的水平。

热巴表演层次分明，结构严谨，演出开始一阵急烈快速的鼓点后，即由女子表演健美而舒展的舞蹈，其中敲鼓带快速旋转的技能令人惊叹。男子舞蹈刚健有力、潇洒雄健、模拟飞禽走兽、动作逼真、形象生动，当表演进入高潮是主要看男子的特技，其技巧名目繁多，难度大，有躺身蹦子、连珠小蹦子、单腿吸胯转等，有的在做躺身蹦子时还能从地上捡牦牛尾巴等，实在是扣人心弦，高潮后一般回来一段姑娘们轻盈优美的弦子歌舞，最后全体演员拿起鼓钹，在欢快热烈的手鼓节拍中，共同起舞，在激烈奔放、欢乐的舞蹈中结束。

跳热巴有求佛保佑村寨平安，人畜兴旺和禳灾求丰收之意，一般在跳热巴之前的开场白时，就会根据情景，说一些祈求祝福的话。如藏历新年就会祝村民新年快乐、吉祥如意、来年丰收等内容，一般情况。开场祝词会说：

今日天上是良辰，
今日地下是吉日，
天上人间皆吉祥，
太阳月亮放光明。
拉姆仙女降福光，
没有一处不团圆，
没有一村不幸福，
没有一地不收粮。
仙女下凡到人间。

多麽欢乐多幸福，
有福有份的人们，
高高兴兴跳起舞，
欢欢乐乐把歌唱。
结束时的唱词会是：
今年庄稼好，
今年大吉祥。
四方众神佛，
祝福全安康；
各处众宾客，
祝愿皆快乐；
万事既如意，
幸福又吉祥。

在云南，热巴不仅藏族人民喜欢，在藏区流传，临近的傈僳族和纳西族也非常喜爱。相传在清朝道光年间，土旺村公所把总，请了藏族热巴师傅去传授，土旺附近的纳西族、傈僳族就都学会了热巴舞。并在舞里增添了孔雀、鹤、马鹿、大鹏鸟、小马、牦牛等道具舞蹈。至今在丽江纳西族自治县的塔城纳西族中和维西县上江堆古傈僳族中还完整地保留此种舞蹈。他们称为勒巴舞。

热巴历史悠久，据民间传说，热巴是由当巴桑杰、米拉（1040—1123）和拉吉卓玛（1031—1129）传下来的。热巴唱词中唱道：“热巴是由米拉日巴创造的，是日迥巴跳出来的。”米拉他出生于阿里贡塘地区，公元1077年，到山南的洛扎拜西藏噶举巴马尔巴为师，经过了六年的磨炼。它的名著《道歌》在广大藏区流传，名扬中外，对热巴艺术的发展起了不可磨灭的重大影响。不少热巴艺人把圣者米拉日巴奉为热巴艺术的创始人。

4、羌姆：藏传佛教舞蹈。藏语意委屈贵跳身的动作，是大型跳神仪式的总称。随着佛教传入藏区而传入，这是为传播佛教交易而诞生的一种舞蹈，流传于藏区佛教寺庙。

羌姆历史悠久，公元8世纪，藏王赤松德赞从天竺请高僧莲花生前来弘扬佛法，在西藏最早建立的佛教寺庙桑耶寺的开光典礼上，莲花生将藏族民间舞与佛教哲学内容相结合，编成羌姆表演。在《莲花生传》中记载，译经师译经完后，由长老手持译经绕“务孜”殿三周，排列成行，戴上假面具，击鼓跳舞，为所译经典开光。这种仪式经传承、演变、规范，沿袭至今，称为喇嘛寺院由喇嘛戴各种神怪面具所表演的宗教舞蹈，即羌姆。在云南藏区各大寺院也都跳羌姆。特别是藏历年12月29日为驱鬼节。每年这天，中甸松赞林寺、归化寺，奔子栏东竹林寺等各大寺庙都要举行盛大的跳神活动，所有僧侣和百姓都前来观看，盛况非凡。

羌姆的宗旨在于酬神醮鬼，驱邪禳灾，守护佛法，祈求丰年，在人们渴求神的庇护的同时，还希望获得神所具有的勇猛和机智的品格。喇嘛教不同教派所供奉的不同神系。舞者大都是经过寺庙专门训练的喇嘛，表演时头戴各种神、鬼、兽的面具，身穿长袍。

每次跳神有多套节目组成，严格按程序表演。跳神开始，群神陆续出场，以缓慢的舞步绕场一周，接着表演片断。其中由金刚力士舞，护法神舞，骷髅神舞、凶神舞、鹿神舞、牛神舞等舞段，在舞段间穿插丑角或杂耍等嬉戏表演，最后一场神兵驱鬼，将鬼押至野外焚烧，结束。

羌姆的特色在于动作的性格化，舞姿庄重威严，讲究场面调度、动作慢则稳健，快则灵巧，具有雕塑感造型美。手势丰富，模拟各种佛的手势都含有特定的意义。图形基本是转大圈、小圈，或聚或散，有时对舞，有时交错，或一个个轮流表演。舞者手持的道具有人头盖骨、钵、各色彩土，法铃、金刚杵、三叉戟及各种鼓和兵器等，假面具丰富，有拟兽面具，拟神面具种种，拟神面具具有红、蓝、棕、黄、黑等色，大都为三目愤怒相，头顶还有小型骷髅为装饰，服饰着织锦绣花彩袍，也有身披袈裟或佩带武器，骨骸等饰品，头戴五叶佛冠。伴奏乐器有鼓、长号、钹、擦、唢呐-用人胫骨制成。

5、尼西情舞，流传在中甸县尼西的一种歌舞，是迪庆藏族仅有的，独秀于云南藏区，具有鲜明的地方色彩。情舞原为锅庄类，但同时融进了弦子的一些风格，改变了中甸锅庄的弯腰动作，加入了许多手臂动作和腿部动作，所以情舞既不同于锅庄，也不同于弦子，具有了自己的个性特征。它比锅庄欢快，又有弦子的手臂和腿部动作。队形变化也较为丰富。情舞分“擦沾”、“擦中”、“擦些”三大类。“擦沾”、“擦中”在婚嫁时跳，男女老少皆可参加，内容多为祝福、恭喜之类，主要在村庄内跳。“擦些”内容多为男女谈情说爱，主要是年轻人跳。舞场远离村庄，老人不参加也不看，唱词含蓄，寓意深刻，主要抒发男女之间爱慕之情。男子舞步腿部动作较多，主要有端腿换腿、连续小跳，同时一只手向后或向前有力甩动，女子主要有向前后、左右，上下各方的甩袖、抛袖、举袖、扫袖的动作。其他还有转圈、跺脚、单跺踢腿，双跺踢腿，左右脚跺地，控腿等动作。

2. 云南藏族舞蹈的特性

1、保存较多原生形态，具有古朴、原始、粗犷的舞蹈风格。云南藏区的锅庄、弦子、热巴、羌姆等传统舞蹈，大多为在甘、青、川、藏流行的舞蹈。其舞蹈风格旋律具有藏族舞蹈的共性特征。但由于长期以来各藏区之间自然环境、社会环境及周围文化环境的差异，云南藏区舞蹈具有了鲜明的个性特征：保存较多原生形态，具有古朴、原始、粗犷的舞蹈风格。表现在整个藏区著称的“中甸锅庄”上尤为明显。在云南藏区，凡属于重大民族节日，都要有一定的祭祀活动，这些祭祀活动中都有跳锅庄的内容，如藏历新年期间，每个村庄均约一日到神山朝拜，那天，男人们穿节日盛装，手提圣水，香树（柏枝）、鞭炮，天未亮就出发，从山脚爬到山顶，点燃柏枝，洒上圣水，放炮竹，在烟火缭绕中，围着玛尼堆传三圈后，全体面对神山坐下诵经，诉说心中的祝愿，之后回村，妇女们盛装在村头迎接敬酒，之后即到村中广场跳锅庄。全村男女老少均可参加。中甸锅庄肃穆庄重的舞蹈风格，实与锅庄所负有的使命有关，即在跳锅庄过程中，仍是祭祀的继续，它含有祈求神灵的庇护和驱恶除邪之意。在这冥冥的祈求中，实是原始宗教多神崇拜的遗俗。

同时在中甸锅庄舞蹈语汇中，有明显的模仿生产劳动过程和模仿孔雀、猴子、马鹿、山兔等兽类的动作。整个藏区的舞蹈已随着社会生产力的发展，有了较大的发展。但在中甸锅庄里还有一些狩猎生产和原始模拟的遗存。

在舞蹈程式上亦保存了老锅庄的严格程式。这在前面已有描述，这里不再重复。

2、保存较多民间色彩，云南藏区没有宫廷舞蹈。云南藏区的民间自娱性舞蹈至今真正在民间流传。藏族的民族节日和宗教节日和婚嫁盖屋都要唱歌跳舞，一跳就连续几天几夜，特别是重大节日，整个藏区就是舞蹈的世界，在中甸街头和沿公路两旁的村庄，都可看到舞蹈的人群。其次，即如已发展为职业艺人表演的热巴，在云南藏区也还流行着群众性的表演。如中甸县塔城。在这里男女老少都喜欢跳热巴舞。甚至家家户户，都有自备的服装道具。在劳动休息或茶余饭后，老人都要把热巴的各种技艺传给青年人，到节假日，人们就集中起来排练演出。每场演出，人们一丝不苟，除了服装道具化妆一应俱全外，会演出热巴的二十多个节目，每个节目，有大段唱词，复杂的舞蹈，但他们决不马虎。

由于云南藏区远离藏区政治、经济、文化中心，远离藏族最高统制集团，除舞蹈种类上没有如在拉萨地区的宫廷舞蹈供云乐舞外，民间舞蹈在云南藏区广泛流传，并具有一种无拘无束的感觉和民间的山野风味。

3、发展了特色鲜明的云南藏区特有舞蹈，和在共同流传的舞蹈中具有了鲜明的地方特色。

除融合了锅庄弦子之长的尼西情舞（前面已作介绍）外，这里着重介绍的是奔子栏锅庄。

奔子栏锅庄在“擦尼”（老锅庄）基础上有了较多发展变化，更多属于“擦司”（新锅庄）类。舞蹈丰富多彩，别具一格。首先在舞蹈风格上不强调庄重稳健，体态特征上亦不弯腰倾身，不似中甸锅庄要求腰越弯越好看，虽也有祭祀的内容，但那已融汇在人们自豪自信的心里，故整个舞蹈风格潇洒豪放，充

满自信和快乐，服饰亦华丽鲜艳，光彩夺目。女服上衣为藏绸长袖衫和大襟锦缎坎肩，坎肩领口的襟边，下摆镶有彩缎，下身着宽而长的拽地白色百褶裙，外系彩绸腰带。头鬓梳成辫，并用各色毛线或丝线掺编辫而成，或盘于头上或垂于背后。男性服装与川藏男子服饰大同小异，但在跳锅庄时，不许配带腰刀，不许头戴动物皮帽，不许穿兽皮镶边的毡靴。因为在奔子栏跳锅庄，是约定俗成地被视为一种对人进行道德行为的规范，是一种对高雅、圣洁、善良、吉祥的追求。刀毕竟是一种凶器，与人们的追求是违背的。此外若衣服上用兽皮镶边，说明人们去打野兽，伤害了生灵，这也是不容许的，而且奔子栏附近五个村庄，也从来没有打猎的。在这偏僻的山庄，在这古老的年代，人们就又如如此高的环保意识，其高洁、善良、实在令人钦佩。

关于奔子栏锅庄的丰富多彩，民间有这样的传说：过去人们从西藏用两匹马驮着四驮锅庄调子书来云南，一路来经过昌都等地，过一地放一驮，到奔子栏就都没有了。后来奔子栏土司派人出去专门学习，把四驮调子的锅庄都学回来了。所以今天在本子栏，什么样的锅庄都会跳。

传说增加了奔子栏锅庄的魅力，但真正奔子栏锅庄的丰富多彩和别具一格，是由于所处的自然环境，地理气候条件和社会环境包括历史发展，经济往来和跟周围汉、彝、纳西等族文化交流形成的。首先从自然环境来看，奔子栏虽属雪域高原，但它地处金沙江边，气候温和，土地肥沃，虽是藏历新年的冬天，这里却是桃红柳绿一片春色。相传文成公主赴西藏途中，十分忧郁，到了奔子栏，这里温和的气候，优美迷人的风景，是文成公主心情好转。她洗了一个澡，还观看了戏剧表演，从此欢欢乐乐。据说奔子栏就是文成公主欢乐的地方，或称文成公主的乐园之意。

此外，迪庆自古是连接汉藏文化的通道，奔子栏也是云南通往西藏和川藏等藏区的必经之地，古代茶马古道的崎岖小路至今在奔子栏群山中仍依稀可辨，奔子栏自然成为了茶马古道上的一个驿站和交汇点。随着商贸的往来，藏北、印度、尼泊尔，中原及周边民族对本子栏文化均会产生影响。据《维西见闻》载“万历年间丽江土知府木氏侵疆，日卒磨些兵攻之，……自奔子栏以北皆降，于是维西及中甸并观巴圻、理圻、木氏皆有之……”奔子栏妇女所穿之拽地百褶裙，民间即有称为“纳西裙”的。说明是与纳西文化交流所致。

综上所述我们可以看出：奔子栏锅庄的璀璨，即是由它优越的自然环境，生产生活稳定，经济贸易发展及各种文化的吸收而形成今天快乐、爽朗、豪放、多彩独具特色的奔子栏锅庄。

3. 云南当代藏族舞蹈发展概况

云南藏族舞蹈，二十世纪五十年代从建立中华人民共和国后得到了较大的发展。除民间舞蹈在民间大量流传外，五十年代就有专业的舞蹈工作者，根据新的生活内容，应用藏族民间舞蹈为素材，编创了新的藏族舞台艺术作品，是藏族舞蹈成功地登上了舞台。并通过各种方式，藏族舞蹈传到了昆明、传到了北京。特别是1953年。出生在四川巴圻，七岁到奔子栏长大，身怀高超舞艺的热巴流浪艺人欧米加被北京的艺术发现，并把它吸收到中央民族歌舞团后，把热巴艺术完整地介绍到内地，他（与张苛合作）编导的《草原上的热巴》1957年在莫斯科世界青年与学生和平友谊联欢节获铜质奖章，以后他又编创了藏族舞蹈《百万农奴站起来》，《雪山雄鹰》等舞台作品。几十年来，他在中央民族歌舞团担任了演员，编导，副团长，艺委会副主任，中国舞蹈家协会理事等职，成为了著名的藏族舞蹈家。

1958年成立了迪庆藏族自治州民族歌舞团后，又一支队伍专门从事藏族舞蹈的发展工作。培养了一批藏族舞蹈人才，也产生了一批藏族舞蹈作品。现将各个时期的代表作介绍如下：

1、五十年代——《藏民骑兵团》 男性集体舞蹈 胡宗澧创作 薛天等改编

1949年在中国人民解放军滇桂黔边区纵队七支队中，又一支由藏民组成的骑兵团，他们坚强勇敢、英勇善战，成为了领敌人闻风丧胆的队伍。如一战士，在送重要情报给友邻部队的途中，身受重伤，在肠子从腹部流出的情况下仍坚持情报送到，完成了任务。1950年当时省文工团团团长胡宗澧，即根据这支队伍的英雄史般的生活，以中甸锅庄粗犷、苍劲的舞蹈素材为基础，创造了一个男子集体舞蹈《藏民骑兵团》，塑造了藏民骑兵团的英雄形象。一队身着藏袍，头戴狐皮、腰挎长刀、身背卡柄枪的藏族战士，俯身乘骑，势如疾风地奔驰在雪山高原上，战马嘶鸣，骑兵们在演练着马上射击、单刀劈刺，对刺，以集体的劈刺形成全舞高潮，最后，战士们飞身上马、你追我赶，在喊杀声中，风驰电掣般地消失在雪山映照的晚霞中。

《藏民骑兵团》，从真实的藏民生活中提取舞蹈题材，又以在当地流传的，具有达标性的藏族民间舞蹈锅庄为基础，并将战斗生活中的一些真实动作加以提炼、美化，集中表现了藏族骑兵战士的生活和精神

神风貌，塑造出鲜明、生动，典型的藏族骑兵形象。如战士们疾驰上场、下马后，横排做骑马跨裆式，双臂成山膀展开，脚上做坚实的三步一抬步伐，上身随脚的移动而左右摆动，一下就把藏族骑兵自豪、英武、矫健的形象呈现在观众面前。

这个舞蹈经西南军区战斗文工团舞蹈队薛天等同志加工改编后，1952年参加全军第一届文艺汇演获得极大成功。成为了在50年代初期部队舞蹈创作发展方向的具有一定典范意义的作品。

2、六十年代—《北京有个金太阳》禾雨作词编曲。群众性舞蹈。

原是一首藏族民歌，经禾雨作词编曲后，在内地广大群众中迅速流传开来，由于歌词内容十分适合六十年代群众的要求，歌词简明，曲调好听又易上口，很受群众喜爱，不少地方编上了舞蹈，有的编成群众性舞蹈，在群众活动中跳，有的编成表演性舞蹈在舞台上表演。但更多是群众性舞蹈。

3、七十年代—《牧场社员挤奶忙》女子集体舞蹈

舒其惠编导，张新民作曲，由丽江地区歌舞团首演。舞蹈描绘的是一群牧场女藏民欢乐挤奶的情景，以活泼、轻松、愉快的舞曲，配上活泼、轻盈的舞蹈，给人以清新愉快的感觉。二十世纪七十年代中国的舞台上，更多见到的是样板戏，《牧场社员挤奶忙》的出现，似一阵清凉的风吹进了这沉闷的舞台，像在炎热的夏天喝了口清清的泉水。同时，对藏族舞蹈来说，也是一种推动和发展。

4、八十年代—《月夜》藏族集体舞蹈

褚永英、何文华、特姆编舞，和鼎正作曲。1980年迪庆藏族自治州歌舞团首演。并被选为参加同年9月在北京举办的全国少数民族文艺会演，获优秀节目奖。

茶会是中甸独有的习俗，是由一个村里的男女或女青年邀请别村的青年到本村赴会。儿进行集体社交的一种方式。茶会一般傍晚开始，直到第二天黎明结束。茶会间进行问歌对歌通宵达旦。茶会一般分九个阶段：(1)抢帽子。在节日或郊游时，青年人一起歌舞，休息时互相抢帽子或头巾信物，多位男性抢女性的物件。然后，由一方办茶会、邀请另一方异性青年参加。(2)迎宾曲。到约定之日，东道主在村口迎接来宾，用迎宾歌对方迎进村。(3)赞歌。客人迎至家后，“让客人作于火塘边铺有垫子的座位、摆糕点、上酥油茶、客房唱赞美食品、房子、垫子等的歌”。(4)心愿曲。这是茶会的高潮，男女青年将如醉如痴地倾吐爱情，倾诉心愿。这部分的歌曲很长、唱此歌时一般已是午夜。并将在这一时间交换信物，有的甚至是婚约信物。(5)黎明歌。当东方升起启明星时，客方先唱黎明歌，表示返回之意。(6)梦歌。将相会喻为梦幻来表达相聚的快乐。(7)分别歌。这是茶会的又一高潮，大家难舍难分。(8)忧伤歌。诉说不愿分别的痛切心绪。(9)祝愿歌。祝愿再相会、互助牢记友情。

茶会的习俗今天已不存在了。但在《月夜》中，我们似乎又看到了茶会再现的情景。在优美抒情、缠绵的弦子曲和舞步中，一对对情侣在月光下如醉如痴地倾诉心愿，那时多麼浪漫诗意的月夜。作者无疑是受着传统习俗和现实生活中男女纯真爱情的感染，而编出了感人的舞蹈。整个舞蹈结构严谨、音乐悦耳，舞姿优美、服饰得体。恰似一支高原的小夜曲。让人们从另一个侧面，了解高原藏族人民的美好心灵。和男女青年甜蜜的爱情生活。优美动听的乐曲和抒情美丽的舞姿给人们留下了深刻的印象。

舞蹈《月夜》的产生，说明了我省藏区舞蹈编导和演员已走向成熟，是藏族舞蹈发展的歌跨越。

5、九十年代—《卡瓦格博礼赞》大型舞蹈

和文华、特姆编舞，谢晓明作曲，1996年底请藏族自治州歌舞团首演。在云南新剧目中获一等奖。

卡瓦格博是梅里雪山的主峰。位于迪庆州德钦县境内。是藏民心中最圣洁的神山。与藏民族所崇拜的佛陀净土、信徒死后转生的王国香巴拉相系，是秘藏“时轮”的雪域。不少信徒千里迢迢，长跪到此朝拜。而卡瓦格博终年神秘地在云里雾里难见真面目。它是藏民心中佛的化身、是藏民族的精神支柱和依托。坚毅、圣洁、崇高的象征。大型舞蹈中将它作为孕育藏民族母亲的化身、在序中安排了面向卡瓦格博峰跪地长磕，艺术的再现了藏民生活中最神圣的时刻，不少藏族老阿妈观众为此留下了眼泪。

接着以“雪山深情”、“雪山春归”、“雪山飞彩”、“雪山放歌”完成了整台晚会。在以上各场中分别摄取了藏族生活的各个侧面，并运用藏区流行的传统舞蹈素材予以表现。把云南藏民族，连同她们文化背景活脱脱地展现在观众面前。观众为在舞蹈中表现了刚毅、高洁、善良的民族而震撼，为那五光十色的生活和多姿多彩的舞蹈而感动。

迪庆民族歌舞团这以九十年代的成功之作。把藏族舞蹈的发展推向了一个新的阶段。随着社会的进步，政治、经济、文化的发展。云南藏族舞蹈，不仅沿袭千年的优秀舞蹈得到了较好的承传，而且与时俱进，得到了弘扬和较大的发展。《卡瓦格博礼赞》的成功，说明今天云南的藏族舞蹈，已不满足于从某

一侧面或某一点滴去反映藏族人民的生活，而是能从历史的、全面的、更高、更广的角度，挖掘了藏族美好的生活，表现藏族人民生活本质，并化为舞蹈形象展示在人们面前。更可贵的是，今天在云南藏区还成长了一支藏族专业舞蹈队伍，《卡瓦格博礼赞》就主要是由族编导和藏族演员为主来完成。这支队伍从1958年成立自治州歌舞团以来，已逐渐走向成熟，他们和藏族人民融为一体，并能以艺术家的眼光来审视生活。从现象到本质，长磕跪拜是现象，而本质却是藏族人民刚毅执著纯真对美好愿望理想的追求。卡瓦格博不是一个具象的称谓，而是养育藏民族的圣地，是藏民族精神的象征。而这一切对卡瓦格博的礼赞，通过特色浓郁的藏族舞蹈生动地表现出来。是云南藏族舞蹈突破性的跨越。是二十世纪九十年代的精品。

云南藏族舞蹈，必将随着时代前进的步伐，走向更加美好的未来。

参考书目

1、论文中“云南藏区流传的舞蹈”部分，其中锅庄、弦子、尼西情舞，热巴部分参考了中国香格里拉丛书史义著《仙境风情》中李承翰先生在“灵魂高歌”一节中撰写的藏族舞蹈部分。

此外还参考和摘录了《中国民族民间舞蹈集成·云南卷》中马载赋、王筱萍撰写的“藏族民间舞蹈概况”及“卓”部分。

2、《藏民骑兵团》一节，参考和摘录了《中国近现代当代舞蹈发展史》189页，关于《藏民骑兵团》部分。

法舞の役割

The Role of Tibetan Religious dances

芳村博実、龍谷大学

Hiroimi Yoshimura, Ryukoku University

Abstract: In July 1992, I had the chance to observe a Tibetan religious dance and tantric rituals at Hemis temple (He mi dgon pa) in Ladack. Tibetan religious dance is called Cham ('cham) and performed in front of a huge tanka of Padmasambhava to the sounds of drums, bells, trumpets, etc. The Cham is known as "The Eight Manifestations of the Guru, Padmasambhava". Presenting eight different masks, each dancer shows an important event that happened in the Guru's lifetime, and the dance as a whole instructs that the salvation of Padmasambhava is still working for our benefit.

Key words: Hemis temple, Padmasambhava, Religious dance, Cham.

1. ヘミス寺の場所と沿革

ラダック地方(北緯32度17分から36度15分まで、東経75度15分から80度30分まで)は、インドの北西部に位置します。中華人民共和国と国境を接しております。カラコルム山系とヒマラヤ山脈に挟まれた高地というわけです。パンジャブ・ヒマラヤとカラコルム山系を分けるようにして流れるインダス川とショック川に潤される土地でもあります。高い山々に囲まれたラダックは、場所によって高低差が随分あります。従って、気温も場所によって大きく異なりますが、今取り上げるヘミス寺へ向かう拠点となるレーを例に取りましょう。一年間の平均雨量は92.6mmで非常に少ないことがお分かり頂けると思います。また年間を通じての平均最高気温は12.4度とされる一方、平均最低気温は-1.4度となっています。これらの気温は、あくまで年間を通じての平均気温ですので、これから見るとそれほど寒暖の差がないように見えますが、実はそうではないのです。平均気温も月ごとのものを見ますと、寒い月の一月では、平均-14度、暑い月では平均25度と言うわけで寒暑の差は激しいものがあります。これに朝晩の温度差を念頭に置き、高度が3500mあること、空気中の酸素が不足していることを考え合わせると、現代の都市に住む我々にとっては、どれ程過酷な環境にあるかを御理解頂けると思います。我々にとってのみ、過酷な環境であるのではないのです。子供を除く、多くのチベット人達にとっても過酷な環境であることには、変わりがないのです。そのラダック地方の中心的な都市、先ほどのレーより東南の方角、4.8km、インダス川左岸の位置にヘミス寺、すなわちヘミス・ゴンパがあります。

宗教舞踏の舞台となるのは、このヘミス・ゴンパの中心的建造物の前庭です。まあ、日本的に言えば「本堂」に匹敵する建物です。ドゥカン(勤行堂)とギャルワ・ツォーカン(勝者勤行堂)とを内蔵します。正面入り口の前に、長方形の広い前庭があり、この前庭を取り囲むように二層の回廊があります。回廊の外側は壁になっていまして、南側の壁つまり本堂正面の壁に庭に向かってカギユ派の84成就者の絵がドルジェチャン(持金剛)を中心に描かれています。草花が生えているわけでもないこの前庭は、従って、中庭と呼ぶ方が相応しく、10mほどの高さの4本のタルチョック(幡柱)が本堂にほぼ平行に並ぶ、乾いた空き地です。ここが、宗教舞踏が行われる場所となります。

ヘミス・ゴンパですが、この寺はチベット仏教の一派でありますカギユ派のさらに支派となりますドゥク派に属します。ドゥクとは雷の意味です。このドゥク派について、少し話しますと、昔、ツァンパギャーレーパという人が、ある寺を開いた時に雷が鳴ったので、その寺をドゥク寺と名付け、ドゥク派ができたという伝説があります。そのドゥク派の僧侶タクツァンレーパとラダック国王のセンゲナムギャルとによって、1630年か1640年頃に、この寺は開かれた、と伝えます。更に、ヘミス・ゴンパは1730年以降、飛躍的にその規模を拡大します。タクツァンレーパの第三代目の活仏であります、ギャルサーリンポチュエの代が、この時期に当たりますが、ヘミス・ゴンパの宗教舞踏祭も、この時始まります。

2. この宗教舞踏の前提

この宗教舞踏の前提となるものについて少し述べます。それは、チベットに仏教世界を開いたパドマサムバヴァの伝説です。そして、何よりもその伝説を真実とする人々が生きることが前提となります。宗教舞踏がなされる時には、先ほど説明しました本堂の壁面に巨大なタンカが掛けられます。パドマサムバヴァのタンカです。このタンカの展示は、それを見るチベットの人々に、否応なく、今やパドマサムバヴァが人々を救済するために、光によってやって来ているのだと改めて確信させるのです。パドマサムバヴァこそが、仏教に敵対する多くの悪鬼・悪霊と戦い、それらをことごとく調伏して、チベットに確固たる仏教世界を開闢した本人だということです。従って、この舞踏はパドマサムバヴァの誕生日に当たる日、チベット歴の5月10日になされるわけです。

3. 一連の舞踏

ざっと舞踏の流れを追います。全体に10の構成要素が連結するように流れます。この内、一つを除いて、あとの9つは複数の僧侶が面を被り、それぞれの持ち物、武器や楽器などをもち、輪になる様に動くことによって、一連の宗教舞踏が構成されています。例外的一つの要素は、一連の舞踏全体の中間に位置するセルケムと呼ばれる儀式です。ヘミス・ゴンパの長によって執り行われるのが通常の場合で、チャンと呼ばれるチベットのビールと穀物とを、神格達に捧げる儀式です。この儀式の前後で、一連の舞踏は前半と後半の二つにおおむね分かれます。

全体の構成要素を羅列しますと、次の様になります。1、境界定め、2、祝福を与える舞、3、パドマサムバヴァの八種の化身の舞、4、12人の護法神の舞、5、献酒、6、墓場の4人の支配者の舞、7、4撰菩薩の舞、8、5人のヘールカの舞、9、5人のダキニの舞、10、男女の英雄神格の舞、という。

前半部分の主要な舞踏は、「パドマサムバヴァの八相の舞」です。パドマサムバヴァの生涯での重要な八つの出来事を、それぞれ別々の仮面と衣装の踊り手が表現する舞踏です。八世紀にチベットにやって来て、仏法に害をなす悪鬼・悪霊を調伏し、チベット仏教の父とも仰がれる、この神格の徳と功績を讃えるものです。一方、後半の舞踏の主要部分は、いわば、パドマサムバヴァのチベットでの調伏の再現です。その忿怒の形相であるグル・タクポ・チェチョク・ヘールカの姿を現して、仏陀の説教と生きとし生けるものの吉祥を妨げる悪鬼・悪霊を鎮め、未だ仏法の下に調伏されていない者達の悪行・罪障を清め、清らかな心の支配する仏国土にそれらを投げ入れることを象徴的に示すものである。



写真1 ヘミス中庭での宗教舞踏

4. 舞踏の役割の抽出

これらの舞踏は、パドマサムバヴァの巨大タンカのもとでおこなわれるという意味で、エリアーデの言葉借りれば、一連の動きを伴った聖体示現とみなされよう。後半の舞踏は、チベット仏教徒にとって、その仏教世界が開闢された原初の時の再現とみなされます。歴史的には、7世紀、ソンツェンガンポ王の時にすでに仏教は国王の意志のもとにチベットに流入されています。あるいは、それ以前からも断片的には勿論あったでしょう。しかし、この祭に参集する仏教徒達の神話的伝説としては、パドマサムバヴァこそが、混沌（カオス）の漂えるあやかしの状態であったチベットを仏教の世界としての秩序ある宇宙（コスモス）に変えた神格なのです。この舞踏に宗教的に参加することは、＜通常＞の時間持続（すなわち日常）から脱出して、この祭に再現する時間＜すなわち非日常＞へ帰入することです。特に前半の「八相の舞」の前に行われる舞踏は、その聖体示現の実現する聖なる空間と時間が、どの様に構築されるか、という点

で興味深いものがあります。

まず結界を切ることの意味を持つ舞踏がなされます。現地では13人のシャナックの舞と呼ばれています。シャナックとは黒い帽子のことです。それを被り、密教行者の服装をした僧侶達の舞踏が行われます。この舞踏以後、その場所は、聖なる場所となります。それと共に、それぞれの神格を演ずる僧侶は、単なる僧侶ではなくなり、各々が演ずる神格そのものとみなされることになるのです。

その上で、次いで祝福を与える舞、すなわち「あるものを神秘的力によって現出させること」を意味する加持がなされます。チベット語でジンデップと呼ばれます。それは、宗教的に、場所と物と説法者と聞き手、それら全てを仏の浄土となすのだ、と言います。

エリアーデの聖体示現の考え方に従えば、この踊りを契機として、舞踏委の場であるこのヘミス・ゴンパの中庭は、信心に満ちたその観客も含めて仏、パドマサムバヴァの説法・調伏が実現する太初の充実を取り戻し、「一連の永遠」を回復する、ということになるでしょう。

このような役割が宗教舞踏の中に実現する課程は、歴史的な仏陀を後世の仏教徒達が、どの様に見たか、ということの中に見出すことが出来るでしょう。つまり、仏陀観の変遷の中に見ることが出来ます。仏陀が入滅なされて後、仏陀の徳を賛嘆するものが現れました。仏陀入滅直後には、なお彼の直弟子達が生きていました。彼らは、彼らの弟子達に、彼らの尊敬する仏陀の生涯を、その教えと共に語り伝えたのです。しかし、時を経て、やがて彼らは仏陀の生涯のみを対象として語り始める時期を迎えました。仏伝文学の登場です。そこには、すでに一連の定型化された八相の概念が、その物語の基調として使用されています。八相という定型化された表現方法が、どの様にしてできたかは、不明です。ともあれ、仏陀の生涯をいくつかの重要な出来事に纏めて表現することが、仏陀を賛嘆する行為の中から生まれました。そして、この賛嘆の行為が、人間を越えた存在へと仏陀を引き上げていったと考えられます。さらに、大乘仏教へと仏教が展開していく中で、歴史上の仏陀は、時間・空間を越えた超人格的仏陀が、生きとし生けるものを救済するために仮に現れたものだ、という考えが成立します。

この時間・空間を越えた存在は、今、ここに自己を救済するものを切に願う人々の心が作り出したものです。そのことを仏教徒自身が最もよく理解していたと考えられます。しかも、その自身の心が作り出したものに過ぎない存在が、自己の救済となりうることを最も自覚していたのも仏教徒達でした。ここに、宗教舞踏の持つ役割が見られねばならないでしょう。

-参考文献-

拙稿「ヘミス寺のツェ・チュ祭-チベット暦5月10日の舞踏-」『龍谷紀要』15-2, 1994, pp. 1-16.

拙稿「日常における非日常の構築-チベットにおける観想の意義-」『日本仏教学会年報』63, 1998, pp. 225-239.

デジタルアーカイブの課題とその未来像

- 少数民族の造形表現とそのアーカイブ化にむけて -

Contents for Implementation for Digital Archives and Its Future

- Study for the Minor Ethnological Arts and Crafts as the Archive Resources -

服部 等作・広島市立大学

Tousaku Hattori : Hiroshima City University Faculty of Arts

ABSTRACT: To establishing the Digital Archives for ethnic minorities especially focused to the Himalayan arts and objects. Some problems arise to the appropriate digital archives in hecomputerized environment are discussed.

KEY WORDS: デジタルアーカイブ、デジタル情報、造形表現、チベット、

1. はじめに

人間が有史より営々と築き上げてきた歴史と文化、しかし21世紀をむかえた文明は、その存在自体を脅かす人為的な紛争、さらにグローバルに環境悪化がすすみつつあり、ひいては環境のみならず文化の破壊が起こっている。

人為的な問題は、固有文化の衰退にとどまらず文化財の劣化と破壊まで広範に及び、その例は、簡単にあげることができる。

すなわち、1) グローバルな地球環境の悪化：いわゆる地球温暖化、環境悪化からくる酸性雨（カンボジア・アンコールワット遺跡など）、鉄道・ダム建設といった社会インフラの整備に伴う遺跡・文化財の破壊、2) 地域（民族）紛争による文化の喪失（バグダッド、カブール博物館収蔵品、バミヤンの大仏破壊）、3) 社会・地域の経済発展にともなう観光・俗化からくる地域・民族文化の独自性衰退や喪失（日本の農村部の伝統芸能、ヒマラヤ文化圏の少数民族文化）、ならびに4) 文化財・資料自体の劣化（酸性雨、塩害、炭酸ガスなどによる石窟寺院壁画や展示品の劣化）があげられる。この他にも時系列的な状況変化、すなわちグローバル化、情報化社会の進展により各地の少数民族が有する地域に根差した固有の文化、独自文化を急速に奪いつつある。

このような状況変化のなかで文化財が有する有形の造形（美術・デザイン・工芸）、および無形の表現（音楽、舞踊・芸能、宗教劇）という二つの面は、前述した人為的、時系列的な環境の悪化にともない、地域、民族、伝統にいきづく造形・表現領域の文化財の現状についての研究のみならず、文化財を未来に継承するための方法がますます求められている。文化財の現状維持、復帰可能なるようにする必要である。

2. 研究の目的

本稿では、少数民族の造形・表現という研究領域について研究をする筆者にあって、アーカイブの具体化の目的、方法論、実現と評価について検討する必要がある。

本研究で取り上げる対象は、工芸・芸能の文化保存に資する体系的な記録の領域である。この対象分野は、テーマが歴史、技術、地域といった項目(コンテンツ)が多いにもかかわらず現在のところアーカイブが少ない。そのためデジタルアーカイブの検討が必要となっている。以下、その検討にあたり、次のようにデジタルアーカイブの用語をとらえてみたい。

もともとデジタルアーカイブは、歴史・文化遺産として有形の文化財の造形(仏像、絵画、古美術品)、および無形の文化財の表現(音楽、舞踊・芸能、宗教劇、伝統芸能等)が対象となる。そしてその音声・画像(写真(静止)、撮影映像(動画像))をデータ化するとともにデータベース化し、最終的には再現できるものとする。

以上の定義のなかでその現状をすすめるためには、1) 意識の変革: メディアやコンピュータを援用するアートによるオリジナルとコピーによる資料記録と収集のありかた、などの理念の獲得がある。さらに2) 新しい技術の獲得: 文字の画像化、書画のオブジェクト化、といった方法論の獲得を目指して、その実現ができるデジタルアーカイブを実現する目的がある。

2. 1. 具体化の目的

基盤をなす文化財の資料の記録において、工芸の技や芸能の技という有形・無形の表現による民族芸能の共通基盤となる意識を把握するため、基本となるアーカイブ資料へ接近する正確度、精度、信頼性が重要となる。そのために資料自体の由来についてその情報(環境)、および関わる伝承者、収蔵元、ならびに研究協力者との共同作業をすすめ、その伝承や保存研究、すなわちアーカイブ化に資する資料の充実をはかる必要がある。同時に地域環境・民族の生態/生活の場を捉えていく研究。資源化の枠組、すなわち文化・芸術への貢献目的のための対象物の情報開拓とコンテンツの選定、その充実をすすめる必要がある。

2. 2. 具体化する方法論

コンピュータ資源を配慮した場合には、その限界性、すなわち簡便なデジタルアーカイブの環境構築を目指す必要がある。とりわけ少数民族の生活圏においてはデジタル環境の構築は困難な側面がいまだに多く、実現可能な環境が必要である。歴史、文化財、無形の文化資産も多様であり、先ずその現状の正確な記録保存が基盤となる。そのなかで対象となる問題・課題の抽出が始まり、それぞれ入力・デジタルアーカイブ処理・出力処理環境のなかでの実用的な方法選択が望まれる。

(1) 入力処理としては、現状の正確な記録保存がまずは出発点となる。その場合に従来のメディア(ガラス乾板写真、フィルム、アナログ音声記録)の利用も含まれ、その再生技術との連携が必要となる。デジタルアーカイブの入力では、最新技術(デジタル、アナログ、マルチメディア、データ

ベース、ネットワークなど)と従来技術(保存修理、文献資料検索、アナログ画像処理)などを積極活用し情報として蓄積・整備し、その資源蓄積から修復、保存、資源継承に有効活用、さらにデジタルアーカイブが必要とされる様々な分野に領域拡大する必要がある。またデジタルアーカイブの構築に1.新規作成の場合、2.既作成への新既追加登録(複製)する場合の配慮がある。

(2) デジタルアーカイブの画像処理の復元への課題として次の内容がある。

ディエイジング:時間経過とともに退色、変色した画像を、描かれた当時の色調に復元。

リペアリング:経年変化や扱い不良によるしみや汚れなどの不要成分除去、制作時の状態に復元。

撮影時のレンズひずみ補正等、画像を目的の形状に変形、演色照明による不要カラー成分の補正

カラーモーフィング:画像の色調を目標とする色調に変更、複数画像の色調の調整に最適化。

(3) 出力処理

出力処理としてデジタル技術に限定することなく、アナログ技術の援用が必要な場合もある。

2. 3. 評価

現在、文化資産の保存・公開手段、再現性、経済性、合理性、知的財産・著作権、論理性といった評価がまだ未確立な状況があり、ニーズ、市場としても未成熟期にある。そのため、デジタルアーカイブによる評価として、1)文化財の保存、蓄積への活用、2)文化財の修復、再現への活用、3)産業化(ビジネス、家庭・公共サービス)、ならびに4)文化財の波及援用、について評価軸が必要であろう。

従ってデジタルアーカイブに関わる様々な要求と解決に確定的な状況はないが、その現状を解き明かし文化の継承と発展につながる考え方、先導的指標を選択する必要性がある。

評価では、デジタルアーカイブに登録(複製)されるデジタルデータのなかで撮影映像(動画像)については、権利関係が複雑であり、社会的に未だ十分に議論がなされていないため、今後十分な議論を重ねたうえで整理すべき課題と考えられる。

デジタルアーカイブの資源をつかう運営については、素材の所有者又は著作権者の(許諾の範囲で)指示に従う。または利用者に対し再利用許諾を行い、あわせてデジタルアーカイブに登録(複製)されたデータ提供を考える。この場合、著作権や使用範囲も検討が必要であろう。

3. まとめ

以上のことからアーカイブの対象となるオブジェクトは、これから間違いなく劣化がすすむであろうし、技術革新は、常に先端的に高度化する。そのためデフォルトなき世界でデジタルアーカイブのあり方は、まずアーカイブとなる元資料の見極め方の確立、アーカイブ化すべき仕様とその運用のためにコストを含めた様々な指標の把握、ならびに運用にあたって誤差をすくなくするノウハウ獲得が勝負どころと考えられる。

立体映像と立体音響を用いたチベット伝統芸能の記録保存

Preservation of Tibetan Traditional Performing Arts using Stereoscopic 3D images and Binaural 3D Sounds

柴田隆史*、服部等作**、野呂影勇*、星野紘***、寺島信義*

Takashi Shibata*, Tosaku Hattori**, Kageyu Noro*, Hiroshi Hoshino***, Nobuyoshi Terashima*

*早稲田大学、**広島市立大学、***前東京文化財研究所

*早稲田大学大学院国際情報通信研究科

*Waseda University, **Hiroshima City University, ***National Research Institute for Cultural Properties, Tokyo

*Graduate School of Global Information and Telecommunication Studies, Waseda University

Abstract: In this paper a digital archive using stereoscopic 3D images and binaural 3D sounds was described. The purpose of this study was to preserve traditional performing arts of Tibet. A ceremony and a folk dance were recorded using a digital video camcorder with an electro-optical 3D adapter and a dummy-head microphone. And the utilization of the digital archive was examined.

Key Words: stereoscopic 3D images, binaural 3D sounds, digital archive, Tibet

1. はじめに

近年、映像情報技術の発展に伴い、有形・無形文化財のデジタル化が進められている。デジタルデータにすることにより、文化財を半永久的に劣化させることなく保存することが可能となる。デジタルアーカイブの方法は各種あり、それらを利用した様々な試みが行われている。しかしながら、技術的・社会的問題点もいくつかあり、それらの検討と解決が必要とされている^[1]。

デジタルアーカイブの分類を、立体物のアーカイブという観点から考えると、絵画や写真といったような平面形状を高精細に記録するというアプローチと、彫刻物や陶器などといったような立体形状を三次元的に記録するというアプローチに分類できる。さらに、後者においては、三次元スキャナやモーションキャプチャ、コンピュータグラフィックス(CG)を用いて、三次元座標上に記録する方法と、2眼式立体映像(以下、立体映像)やホログラフィなどを用いて、立体情報を記録する方法とに分類される。立体映像による方法の利点としては、デジタルビデオテープなどのメディアに記録するため、基本的にカメラのレンズを通して撮像される被写体を全て記録でき、かつ、その記録や再生が容易であることがあげられる。特に、建築物などのように大きい対象物の記録や、多人数の動作の記録、風景などの空間の記録などに適していると言える。

また一方で、文化財の記録方法やその利用方法の検討や、無形文化財である伝統芸能におけるメディアの役割と責任に関する検討^[2]などもされており、デジタルアーカイブの意義や、その重要性などを考えていくことが必要とされている。

本研究では、中国雲南省迪慶チベット族自治州のベンズランという村を対象とし、チベット族の伝統芸能を保存することを目的に、立体映像と立体音響による輪踊りの記録を行った。そして、映像資料の利用方法に関して、立体情報という観点から考察した。

2. 記録方法

2. 1 立体映像による記録

立体映像の撮影方法として、民生用デジタルビデオカメラに立体アダプタ(3D Video Inc.製、NuView)

を取り付けて記録する方法を選択した。立体アダプタでは、カメラのレンズ前部に設置されたハーフプリズムの反射と透過を、液晶シャッタで制御することにより、左右の視差画像をNTSC信号のフィールド毎に切り替え、立体映像信号の入力を行っている（図1）。

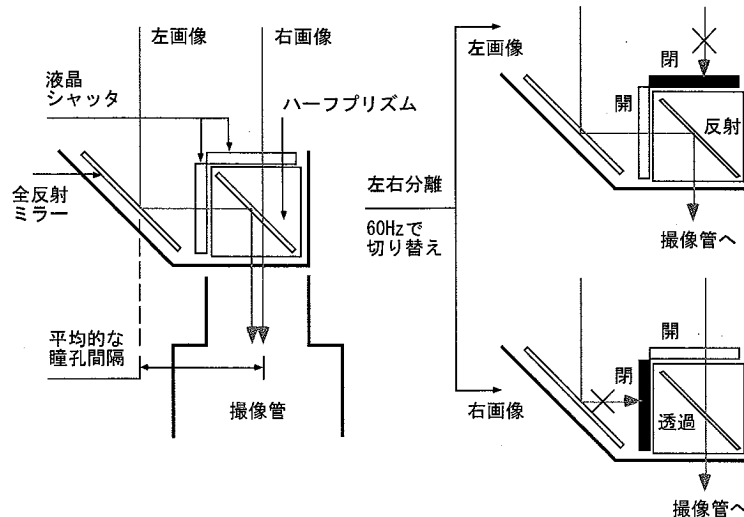


図1 立体撮影の原理

本方法の特徴は、カメラやレコーダを2台使用するものと比較して、簡易な立体撮影を可能とする点である。また、本方法の立体撮影におけるいくつかの問題点が指摘されている^[3]が、本研究においては、撮影条件をあらかじめ設定し、それらの問題点に留意することで、解決を試みた。なお、立体映像撮影には、左右映像の光軸を平行に配置する平行撮影法と、光軸を交差させる交差撮影法とがあるが、本撮影においては交差撮影法を用いた。表1に、指摘される問題点と本研究における解決策を示した。

表1 用いたアダプタの問題点とその解決

用いたアダプタの問題点	本研究における解決策
反射側側の画角が狭いため、ケラレが発生する	撮影条件の設定によりカメラの画角が決定し、そのために少しズームアップさせたことで、ケラレを除去した
片側のみで光軸を変化させるため、パンさせた場合に違和感が生じる	撮影条件の設定により一定の立体感とし、基本的にカメラを固定アングルにして収録した
左右の光路長が異なるため、近距離撮影で左右の被写体の大きさが異なる	近距離撮影を避け、光軸の交差位置である5m付近に被写体が配置するように、カメラを設置した

2.2 撮影条件の設定

立体撮影に先立ち、あらかじめ撮影条件を設定した。具体的には、視距離 5m、スクリーンサイズ 100 インチという再生条件をあらかじめ設定し、画像呈示面上の被写体が等寸大で再生されるよう、カメラの画角を設定した。加えて、立体アダプタにおける左右の光軸の交差位置を 5m 前方に設定した。それにより、撮影時にカメラから 5m の位置にある被写体は、再生時に画像呈示面上に再生されることになり、被写体の大きさに加えて、立体感も実際の状況に近似して記録された。

このように、撮影条件と再生条件を設定したことにより、一貫した立体感の記録と、臨場感の向上を図ることができた。また、一貫した立体感であることから、記録後に、奥行き感を定量的に予測することが可能となった。



図2 収録に用いた立体カメラとダミーヘッドマイク

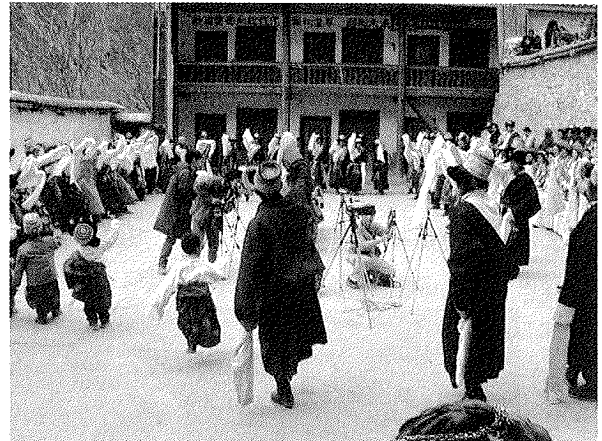


図3 輪踊りの収録の様子

2. 3 立体音響による記録

ベンズランでの輪踊りは、伝統的礼服で着飾った男女が、歌を掛け合いながら踊る。男女は、それぞれ半円形に列をなして歌を掛け合い、その際、楽器による伴奏ではなく、特徴的なステップを踏むことで踊り続けていく^[4]。さらに、男女はそれぞれ踊りながら、時計回りに少しずつ移動していくため、声が発せられる音源の位置が、踊りとともに移っていくことになる。そこで、本研究においては、その音源の位置、および音源の移動を記録することを目的として、ダミーヘッドマイクを用いて立体音響の記録を行った。それにより、男女の歌の掛け合いを効果的に記録でき、さらには、踊りが行われている空間の音響を高臨場感に記録することが可能となった。なお、立体音響の収録は、立体映像とともにデジタルビデオテープに同時に記録した。さらに、ダミーヘッドマイクの位置および向きを、立体撮影カメラのそれらに近似させることで、収録における位置関係を明確化した。つまり、再生時において、音が後方から聞こえているシーンは、映し出されている被写体との位置関係に対して、後方から音が発せられていたことになり、あたかもその場にいるかのような、視覚・聴覚情報を記録した。なお、今回、主に輪の中央から踊りの様子を収録したため、視聴者を取り囲むような音響が記録されている。

3. 収録結果

設定した撮影条件のもと、2001年にベンズランで行われた、“グオジョ”(Guozhuang)と呼ばれる春節の輪踊りを記録した。輪踊りが記録の中心であったが、輪踊りの前後に行われた“グオジョ”の一連の行事も可能な限り本システムにより記録した。

ベンズランでの“グオジョ”は、昼前から始まり、食事などの休憩を挟みながら翌日の明け方まで行われたが、その間、基本的に連続して収録を行った。その結果、約10時間におよぶ“グオジョ”の様子が記録された。

今回、“グオジョ”が行われた会場の中心付近からの収録を主に行い、それにより、立体映像に関しては、両眼視差が奥行き感度に極めて重要だと言われている10m以内の奥行き情報が記録された。また一方、立体音響に関しても、男女の歌の掛け合いとその音源移動が効果的に記録され、収録における本研究の目的は達

成されたと言える。しかしながら、今回、諸条件により、輪を形成している全体の様子は記録されなかった。本収録を通して、輪踊りの全体を収録することも非常に興味深いことであると考えられた。そこで、複数台のカメラの設置や、輪踊りの中心からの360°全周撮影などを検討することで、“グォジョ”における空間情報を、多面的に記録できる可能性が示唆された。これらは、無形文化財の記録方法とその利用方法という観点から、今後検討すべき課題である。

図4～6に、本システムにより記録された立体映像の一部を示した。これらの画像は本来、デジタルビデオテープに記録された動画像であったが、紙媒体に載せる関係上、静止画像として左右画像を取り出したものである。このように、記録後に必要に応じて二次加工できる点が、デジタルデータの利点の一つであると言える。なお、これらの画像は、左側に右眼用画像を、右側に左眼用画像を配置した。したがって、交差法による裸眼立体視（眼を寄り目にして視線を交差させる方法）を行うことで、立体観察が可能である。

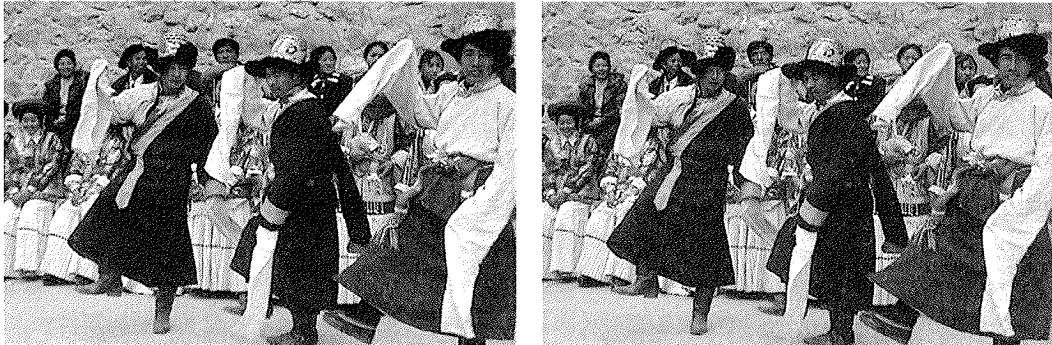


図4 輪踊りの様子1（左：右眼用画像、右：左眼用画像）



図5 輪踊りの様子2（左：右眼用画像、右：左眼用画像）



図6 屋内での輪踊り（左：右眼用画像、右：左眼用画像）

4. まとめ

本研究では、チベット族の輪踊りを、立体映像と立体音響を用いて記録した。時代の移り変わりとともに失われつつある文化財を記録し、現在の姿をそのまま保存したという観点からも貴重な記録といえるが、それ以上に、平面映像と比べて、より高次元な奥行き情報を記録している点が重要であると考えられる。それはつまり、立体映像として記録することにより、視差による奥行き情報を利用することが可能となるためである。加えて、記録後に、平面映像が必要であれば、立体映像から抜き出すことは比較的容易であることが大きな特徴である。しかしながら、現状の立体映像撮影では、通常の撮影と比較して、立体映像特有の撮影技術や手間が必要となり、また、記録する情報量が平面映像よりも単純に2倍以上となるため、撮影機材の規模や、画質などを検討した上、撮影方法を選択しなくてはならない。そこで、簡易で高品位な立体撮影を可能とするシステムの開発が必要とされている。

さて、記録した資料は、学術研究資料や伝統芸能継承の資料などといった、様々な用途での利用が可能である。そのためにも、記録した情報の利用方法とそのための記録方法の確立が必要とされる。本研究においては、あらかじめ撮影条件を設定し、一貫してその撮影条件を維持することで、記録後の定量的な奥行き情報測定を可能としている。しかしながら、立体空間の再現性やレンズ特性、立体アダプタの精度などにより、測定値の客観性に影響を与えてしまうという問題点もある。そこで、記録方法と併せて、立体情報の定量的な測定方法の検討が今後の課題としてあげられる。それにより、記録した立体情報をより効果的に活用していくことが可能となる。

最後に、本研究に際し、早稲田大学大学院国際情報通信研究科の河合隆史助教授、および、株式会社有沢製作所の河野通之氏、高橋通氏に多大な協力を得たことを感謝致します。

参考文献

- [1] 中嶋正之：“22世紀へ残せ、滅び行く映像・文化遺産”，映像情報メディア学会誌，Vol. 55, No. 1, pp. 2-4 (2001)
- [2] Rhoda Grauer：“A Role and Responsibility for Media in the Future of Traditional Arts”，Proc. of Symposium on Preservation and Promotion of Asian Traditional Performing arts, pp. 88-99 (2000)
- [3] Takashi Shibata, Takashi Kawai, Tetsuri Inoue, Yusuke Sakaguchi, Kazushige Okabe, Yasuhiro Kuno：“Development of an electro-optical 3D adapter for stereoscopic video recording”，Proc. of SPIE4660, pp. 325-330 (2002)
- [4] 服部等作，他：“アジア遊学No. 23 特集チベット族の美術と芸能”，勉誠出版 (2001)

青木文教師旧蔵資料CD-ROM版の試作

A Trial Product of CD-ROM Containing Rev. Bunkyo Aoki Collection

若原 雄昭・龍谷大学

Yusyou Wakahara・Ryukoku University

概要

龍谷大学仏教文化研究所では、平成10年度より12年度までの3カ年、日本私立学校振興・共済事業団より学術研究振興資金の交付を受けて、共同研究「サンスクリット仏教写本の文献学的研究」を遂行した。この共同研究の課題の一つは、龍谷大学図書館所蔵の大谷探検隊将来品のうち、ネパール写本を中心としたサンスクリット写本を画像データ化して恒久的保存と閲覧の便を図り、電子媒体によって広く内外の学界に公開する、というものであった。その成果として、龍谷大学図書館収蔵のサンスクリット写本全32点（下記一覧参照）を収めた『龍谷大学図書館所蔵大谷探検隊収集梵文写本（CD-ROM版）』（閲覧用ソフトウェア・取扱説明書付CD-ROM 14枚組）を平成13年に刊行した。国内外の研究機関及び研究者に逐次無償配布している。

Key Words: 無形文化遺産、アーカイブ、伝統文化

1. 龍谷大学図書館所蔵大谷探検隊収集梵文写本一覧

- (1) No. 601 Pañcarakṣā 五護經 (2) No. 602 Dhāraṇī-Isaṃgraha 陀羅尼集經
(3) No. 603 Amoghapāśahṛdaya 不空絹索神呪心經
(4) No. 604 Sarvadurgatipariśodhana 一切惡趣清淨經
(5) No. 605 Varṣāpaṇavidhi 請雨儀軌 (6) No. 606 Mahāmegha mahāyāna sūtra 大雲經
(7) No. 607 Mahāmegha mahāyāna sūtra 大雲經 (8) No. 608 Jātakamālā avadāna 本生鬘 (9) No. 609 Mahāvastu avadāna 大事 (10) No. 610 Karuṇāpuṇḍarīka 悲華經 (11) No. 611 Laṅkāvatāra 楞伽經 (12) No. 612 Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā 八千頌般若經 (13) No. 613 Śatasāhasrikā prajñāpāramitā 十萬頌般若經 (14) No. 614 Mahāyānasūtrāṃkāra śāstra 大乘莊嚴經論 (B本) (15) No. 615 Mahāyānasūtrāṃkāra śāstra 大乘莊嚴經論 (A本) (16) No. 616 Abhisamayāṃkāraloka-prajñāpāramitāvyaḥyā 現觀莊嚴論 (17) No. 617 Kapphiṇābhyudaya 劫賓那王讚 (18) No. 618 Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā 八支心髓集 (19) No. 619 Rogaviniścaya (alias Mādhavanidāna) 疾病決択 (20) No. 620 Siddhiyoga (alias Vṛndhamādhava) 成就瑜伽 (21) No. 621 Saddharmapuṇḍarīka (fragments) 法華經斷簡 (22) No. 622~(28) [No. 628] 未同定斷簡1~未同定斷簡7 (29) [No. 701] Sukhāvativyūha 無量壽經(柳本) (30) [No. 702] Sukhāvativyūha 無量壽經(光壽会本A) (31) [No. 703] Sukhāvativyūha 無量壽經(光壽会本B) (32) [No. 704] Sukhāvativyūha 無量壽經(光壽会本C)

2. CD-ROM製作の技術的側面

写本CD-ROM製作の技術的側面について簡単に述べておく。これら32点の全写本を再整理した上で、先ず全点を現時点で最も高品位のカラーマイクロフィルムに撮影した。写本固有の諸現象はモノクロでは識別しがたい場合が多いため、カラー化は本研究当初からの計画であった。総カット数は3425コマ、リール数は8本となった。次いでこのマイクロフィルムから、画像データを記録したプロフォト

CDを作成した。高解像度の大容量デジタル画像データであるため、CD一枚あたりの収録カット数は100コマ程度が上限であり、完成したプロフォトCDの総枚数は35枚となった。同時に実際に頒布するための媒体について検討した結果、DVDの採用は見合わせ、CD-ROMを採用することとした。上記の高解像度プロフォトCDをもとに、収録資料を2点のみとしたパイロット版CD-ROMを数種試作し、実用的な解像度や、画像表示方法、画面レイアウト、ハードウェア及びソフトウェアとの対応などについて検討を加えた。

その結果、Windows、Macintosh いずれにも対応し、閲覧ソフト（ブラウザ）についても Internet Explorer、Netscape Navigator の両方に対応する仕様とした。デジタル画像ファイル・フォーマットとしては、将来的にインターネット上で公開する可能性も考慮し、鮮明かつ高速であることで定評のある FlashPix ファイルを使用することとした。この画像ファイルをブラウザから操作するための Plug-In ソフトには、FlashPix フォーマットの開発そのものにも関わっている Live Picture 社の Live Picture Viewer 3.2(TM)を採用し、同社の許諾が得られたので、インストール・プログラムと共にディスクに収めることとした。最終仕様はCD-ROM 14枚組となったが、詳細は、写本の整理番号、マイクロフィルム撮影コマ数（ほぼ写本葉数+1）、ファイル・サイズ、収録ディスク番号、各ディスク容量などを一覧にした別表を参照されたい。このディスク・セットに取扱説明書を添付、専用ケースに収めて完成版とし、200部を刊行した。

なお、写本画像データのインターネットによる公開は現時点では行っていないが、全学的なデジタル・アーカイブ計画をも視野に入れて検討中である。

上記の成果を踏まえ、今回のチベット・シンポジウムを契機として、青木文教師旧蔵チベット文化資料のデジタルデータ化を試みることとなった。同資料の来歴や内容については、第2部会に於いて本学講師三谷真澄氏より詳細な報告がなされる予定であるので、同氏の発表に譲る。

今回は、青木文教師の多岐にわたるコレクションの中から、その多様性を反映させるべく以下の6点の資料を選び、それらをCD-ROM一枚に収録して試作版を作成した。

- (1) ラサ鳥瞰図
- (2) ダライラマ親翰
- (3) 青木文教手帳（1913年分）
- (4) チベット仏教経典（『死者の書』）
- (5) チベット軸装仏画（釈迦如来三十五仏）
- (6) チベット植物標本

これら『龍谷大学図書館所蔵大谷探検隊収集梵文写本（CD-ROM版）』及びCD-ROM版『龍谷大学図書館蔵青木文教師旧蔵チベット文化資料』（仮題）の2点についてデモンストレーションを行い、専門家諸氏からの批評や助言を仰ぎ、今後の改善・改良の指針としたいと考えている。

表 写本別葉数データ容量等一覧表

写本 No.	コマ数	ファイル容量(MB)	ディスク No.	ディスク容量(MB)	リールNo.	プロフォトCD No.
601	98	481.8	1	481.8	1	1
602	165	173.2	2		1	2-3
603	10	9.2	2		1	3
604	11	10.3	2		1	3-4
605	37	176.6	2		1	4
606	25	23.0	2		1	4
607	27	25.7	2	418.0	1	4
608	362	359.1	3	359.1	2	4-8
609	331	330.8	4	330.8	3	8-11
610	175	191.6	5		4	11-13
611	151	146.7	5	338.3	4	13-15
612	298	322.3	6	322.3	4	15-18
613	417	498.8	7	498.8	5	18-22
614	188	168.9	8		6	22-24
615	172	174.3	8	343.2	6	24-25
616	221	261.9	9		6	25-28
617	19	94.8	9	356.6	6	28
618	236	1080.8	10-11		7	28-30
619	18	15.9	11	1096.7	7	30
620	179	900.4	12-13	900.4	7	30-32
621-[628]	16	69.0	14		8	32
[No.701]	86	72.6	14		8	32-33
[No.702]	66	65.5	14		8	33-34
[No.703]	51	50.7	14		8	34
[No.704]	66	66.2	14	323.9	8	34-35

ACCUの無形文化遺産事業への取り組み

Some projects to the Cultural properties of ACCU

大貫美佐子・ユネスコ・アジア文化センター

Misako Ohnuki : ACCU Asia Pacific Cultural Center for UNESCO

ABSTRACT :

ACCU (ACCU Asia Pacific Cultural Center for UNESCO) は、情報通信技術の発達によって文化の多様性が失われつつある環アジア太平洋、およびその周辺地域に保存活動や普及活動を行ってきた。本稿では、1) 伝統文化の保存と普及活動、2) アジア太平洋地域伝統芸能・民俗芸能データバンクのウェブサイト公開、収集したデータについての現状を報告する。

KEY WORDS : UNESCO、無形文化遺産、環アジア太平洋、アーカイブ、伝統文化

1. ACCUの無形文化遺産事業への取り組み

1. 1 伝統文化の保存と普及活動

情報通信技術の発達によって文化の多様性が少しずつ失われている国が多いアジア太平洋にとって、その国の、その民族固有の伝統文化を、そこで暮らす人々にとっていかに大切な「生きた」遺産であり、それらを「豊かな」「貴重な」遺産として価値に気づき、保存する意味を理解してもらうことは、重要な課題である。

ACCUでは、具体的な方法で、この課題を各国と共同で解決していくために、ともにプランをたて、保存活動や普及活動を行ってきた。1974年から、アジア太平洋諸国との共同制作方式で音声・映像による音楽資料の収集と教材制作事業を行っており、これまでに、計800曲以上を収集し保存している。またそれら音声・映像資料を、カセットテープ、ビデオテープ13巻に編集して配布し、各国文化の相互理解に資している。

また、1993年度からは、芸能を中心とする無形文化遺産の記録保存にかかわる人材養成のために、域内各国とワークショップを共同開催し、機材供与、講師派遣などの協力を行っている。さらに、パイロット事業として、1997年のラオスでのワークショップの研修生による芸能の映像記録製作に対して支援を行った。

しかしながら、これらの事業を進める過程で、域内各国のそれぞれの国の無形文化遺産の保存活用の現状に関する資料情報の不足、個々の芸能など無形文化遺産の具体的な情報の不足、および各国間の交流不足を補う努力の必要性が、参加国から指摘された。

そこで、ACCUでは、「1998年アジア太平洋文化活動推進セミナー：無形文化遺産の保存と普及」を開催し、19か国20人の専門家とユネスコ代表の出席を得て、無形文化遺産の保存活用

の現状について各国の情報交換を行うとともに今後行うべき具体的な事業の意見を交換した。

1. 2 アジア太平洋地域伝統芸能・民俗芸能データバンクのウェブサイト公開

ACCUでは、無形文化遺産のなかでも特に伝統芸能・民俗芸能の分野で「アジア太平洋地域伝統芸能・民俗芸能データバンク」(Data Bank on Traditional/Folk Performing Art In Asia and the Pacific)を制作、2001年、ウェブサイトにて公開した。このサイトにて目的としたのは、

- (a) 伝統芸能・民俗芸能についての情報を、関連する政策決定、プロジェクトの具体的開発、調査研究、教育などのための収集、共有、活用する。
- (b) データバンクそのものを文化間の理解に役立てる教材とし、伝統芸能・民俗芸能を通じて各国文化の相互理解に役立てる。
- (c) データバンク構築の過程での関係者のネットワークを強化する。
- (d) 将来、伝統芸能・民俗芸能に関する動画映像・デジタル映像を含む映像記録のアーカイブを構築するため、またその他関連事業の基礎資料とする。
- (e) 伝統芸能・民俗芸能の保存活用の重要性について国際社会の注意を喚起する。

よって伝統芸能・民俗芸能の保存活用に資する内容は、3部構成で各国データを収集し以下のものを公開した。

(1) 伝統芸能・民俗芸能ディレクトリー

参加各国が、ACCUが別にさだめる「製作ガイド」にもとづいて選択する伝統芸能・民俗芸能について、内容、特徴、保存のための努力などについてのデータを、写真とともに収集し、編集。(将来、動画映像・デジタル映像を含む映像アーカイブ構築の基礎資料となる予定)

(2) 機関団体ディレクトリー

各国がACCUが別にさだめる「製作ガイド」にもとづいて選択する、伝統芸能・民俗芸能の保存活用の分野の関連機関団体について、その団体概要や活動内容のデータを、写真とともに収集し、編集する。

(3) 各国状況概観

各国からACCUに寄せられた、各国の伝統芸能・民俗芸能の保存普及に関する現状と課題についての資料をまとめ、編集する。今後、これらのデータベースについては、

- (1) 焦点を絞った、品質の高いデータを、わかりやすく興味をひくような表現で提示する。
- (2) 段階をおって発展させる。
- (3) 共同製作のコンセプト・方法を大切にしながら構築していく。
- (3) 誰からもアクセス可能な、開かれたデータバンクとすること。以上をめざす予定である。

2. ユネスコの「人類の口承及び無形遺産の傑作宣言」の普及にむけた ACCU の挑戦

アジア太平洋地域には無形文化遺産は、急速な社会変化の影響によって消滅の危機にさらされているものが少なくなく、早急な保存活動が必要とされている。

それぞれの文化の伝統を体現し創造性の源でもある無形文化遺産を保存し未来の世代に伝えることは、緊急の課題である。

ユネスコは1989年「人類の口承および無形文化遺産の傑作に関する宣言」を採択、2001年5月には「人類の口承および無形遺産の傑作宣言」の第一回審査を行い、19件の口承及び無形遺産を指定した。この中には、日本の能楽、インドのクリヤッタム（サンスクリット劇）、中国のクンチュなど6件のアジアの無形遺産が含まれている。ユネスコは、2年に一度の割合で口承、無形遺産を審査し、宣言していくことで世界遺産と同様、保護と普及をはかる事を目指している。これらは、音楽、演劇、儀式、祭礼、伝統芸術などの「文化表現」と大衆的・伝統的な文化活動が、常時あるいは定期的で開催される場所「文化空間」の二つのタイプが含まれる。ACCUでは、この新しいプログラムへの理解を深め、大衆レベルでの普及を図るために、今後様々な企画を予定している。

DIS 技術とデジタルアーカイブへの応用

DIS Technology and its Application to Digital Archive

神内俊郎 (株)日立製作所 試作開発センタ センタ長/国立情報学研究所

Toshiro Kamiuchi, Development Research Center Hitachi Co.Ltd.

Abstract :

高度情報化の大きな流れのなか、電子政府、電子図書館、デジタルミュージアム等新しい取り組みがなされている。また、デジタルアーカイブの必要性も広く認識されつつあり、貴重な自然・文化遺産をデジタルアーカイブし活用する動きが世界的に進められてきている。

こうしたなか、我々はDIS (Digital Image System) 技術を開発し、国宝源氏物語巻、伊能図など数々の貴重な素材のデジタルアーカイブ化に応用してきた^{1), 2), 3)}。

本論文では、DIS 技術の概要と二条城障壁画、デジタル・シルクロード・プロジェクトへの取り組みなどについて報告する。

High-level information technology is starting to move forward in this new century. To realize its potential, there have been many trials to build governments, libraries, museums, and so forth in electronic and digital form.

In the midst of these trends, Hitachi, Ltd. has developed the Digital Image System (DIS) that involves high quality image processing of artworks and transforms the digital data into multi-purpose applications such as visual presentation, digital restoration, etc.

In this paper, the DIS technology and its applications will be discussed through our projects on various great treasures including Nijyo Castle in Kyoto and Digital Silk Roads.

Keywords : digital archives, multimedia database, digital restoration, digital replica

1. DIS 技術の開発

DIS は、「時間と空間を越えて美と感動を伝える」を基本コンセプトに画像を中心としたデジタル処理技術と処理したデータをマルチユースに展開するシステムの総称である。

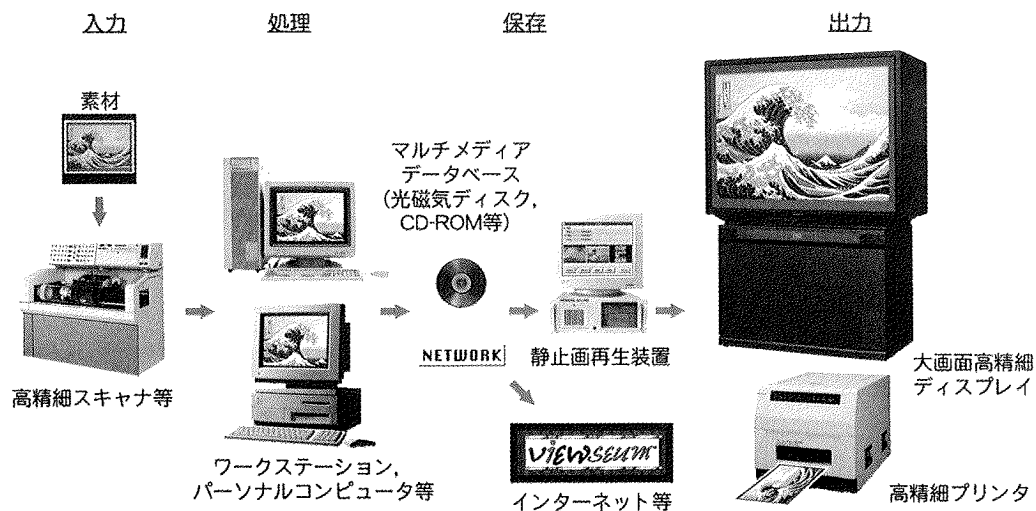


図1 DISの基本システム構成

図1はD I Sの基本システム構成を示すもので、コンテンツの入力・処理・保存・出力の各プロセスを一貫してデジタル処理することで、コンテンツの持つ情報を最大限に活用可能とする。

画像処理では、コンテンツの活用に応じ、様々なデジタルフィルタを用いている。このデジタルフィルタの代表例を以下に示す。

- ・ディエイジング：時間経過とともに退色、変色した画像を、描かれた当時の色調に復元。
- ・リペアリング：経年変化や取扱い不良によるしみや汚れあるいは傷などの不要成分を除去し、描かれた当時の状態に復元。
- ・変形：撮影時のレンズによるひずみの補正等、画像を目的の形状に変形。
- ・カラーモーフィング：画像の色調を目標とする色調に変更。複数画像の色調の調整に最適。

画像処理例を図2に示す。素材は京都西芳寺（苔寺）の庭園を4カ所から撮影した写真である。各写真には、微妙な色調の違い、撮影時の角度の違い、レンズによる歪み等が存在する。ここでは、これら各写真間のズレが補正され、違和感のない一枚の映像に合成されている。完成した映像は人間の視野角、あるいは周辺の木々の影響により、実際には一度に見ることができない映像である。D I S技術を用いることにより、実物に極めて忠実な映像、制作当時の状態を再現した映像、さらにはバーチャルでありながら、よりリアルな映像の作成が可能となる。

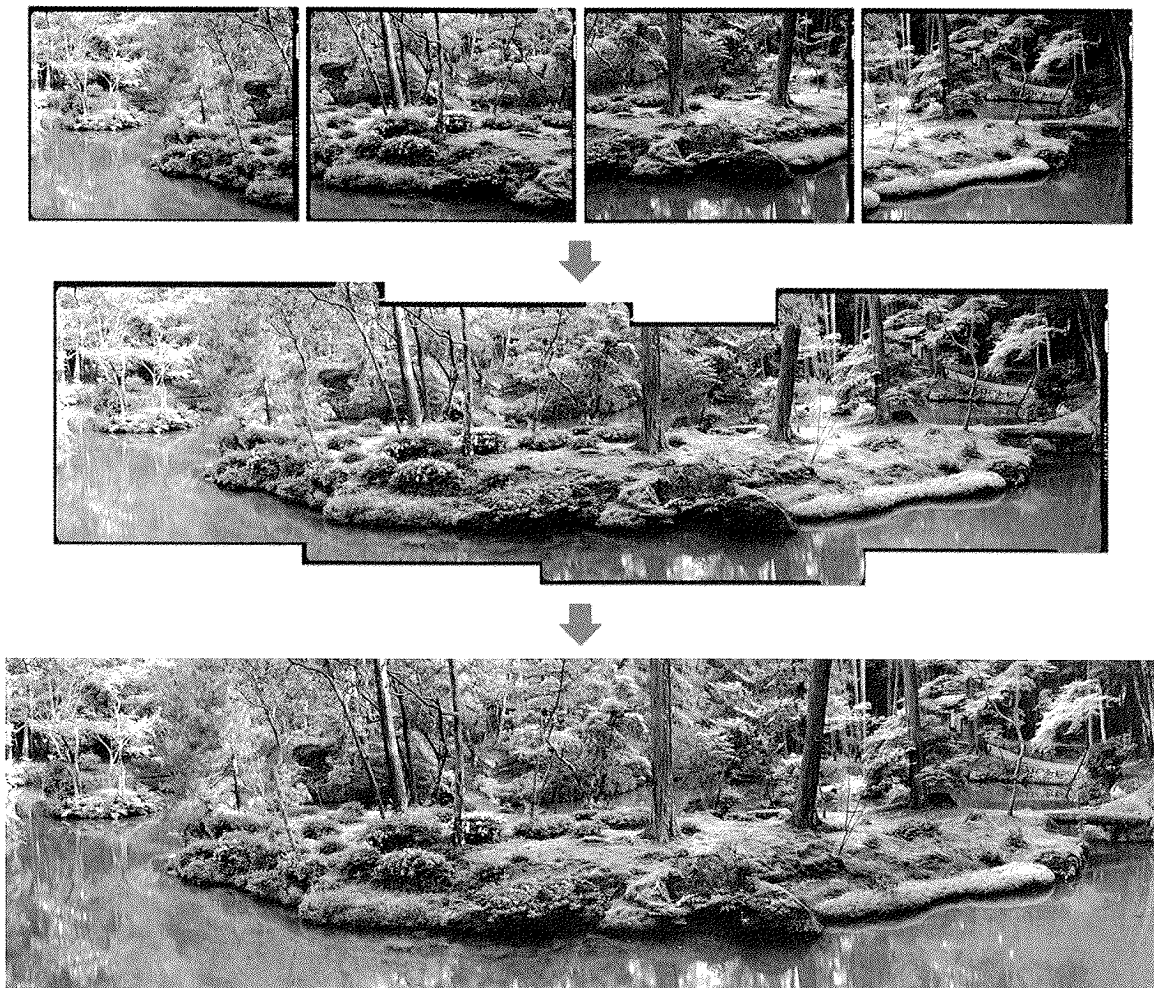


図2 デジタル画像処理例：変形／合成

また、図3はD I S画像の活用として、東京大学文学部 青柳正規教授が集めたローマ／ポンペイ周辺の遺跡、出土品等の研究資料をデジタル化し、地図情報に関連付けてデータベース化したシステムの例である。このシステムでは、地図情報からすばやく、かつ簡単に映像を検索でき、さらには映像に関連した文字情報を表示したり、ナレーションによる解説を聞いたりすることができる。これにより研究用にとどまらず講演／講義用等様々な活用が可能となる。

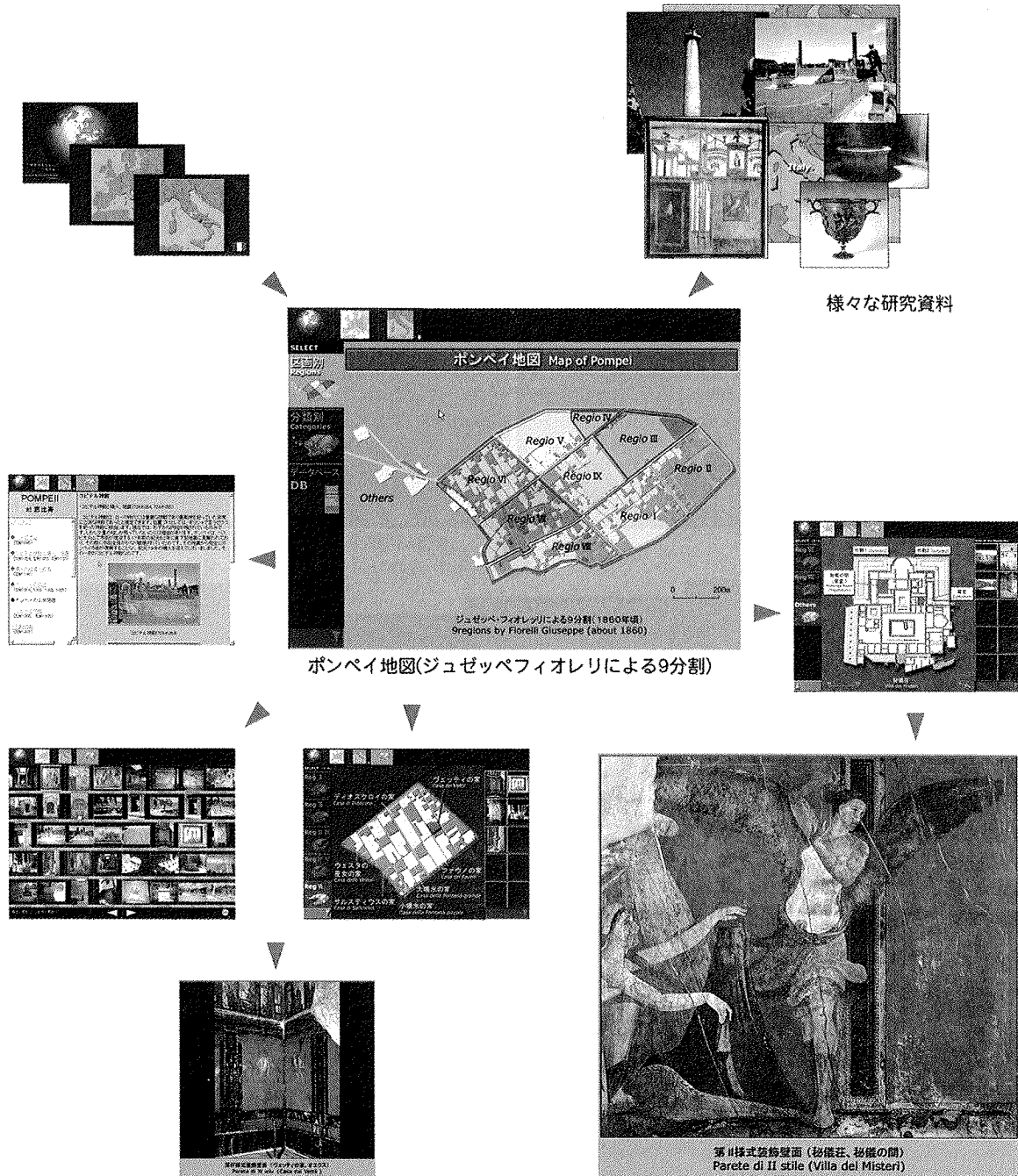


図3 象形文化資料(ポンペイ)のデジタル化

D I S技術を活用した他の実例としては、「国宝源氏物語絵巻」を素材とした、デジタル修復、デジタルプリント／レプリカ制作、ビジュアル講演会の開催など、様々な取り組みがある(4), (5)。

2. D I S 技術のデジタルアーカイブへの応用
2. 1 二条城二の丸御殿 失われた障壁画の復元

京都市では、2003年に築城四百年を迎える二条城とその内部の荘厳を後世に伝えるべく努力を続けている。特に二の丸御殿には狩野派の障壁画があり、その保存事業として1972年から模写制作が行われている。

D I Sは、模写制作に携わる匠の技をデジタルアーカイブし後世に伝えるとともに、長年の模写制作や研究成果をもとに、二の丸御殿式台の間の腰高障子貼付絵に注目し、失われた障壁画のデジタル復元を試みた。

まず、腰高障子貼付絵を料紙の継ぎ目位置で分離し再配置する。これにより、一本の海棠の木が現れてくる。しかし転用時に欠落してしまった部分が存在しており、これを日本画家が描いた輪郭情報をもとに補完することとした。復元した障壁画は、取っ手後の位置などより、本来は襖に描かれたものであることが推定できる。図4にデジタル復元した障壁画と、室内をシミュレーションした例を示す。デジタル技術と匠の技を融合することにより、個々の技術のみでは証明の困難であった事実を明らかにすることができる。

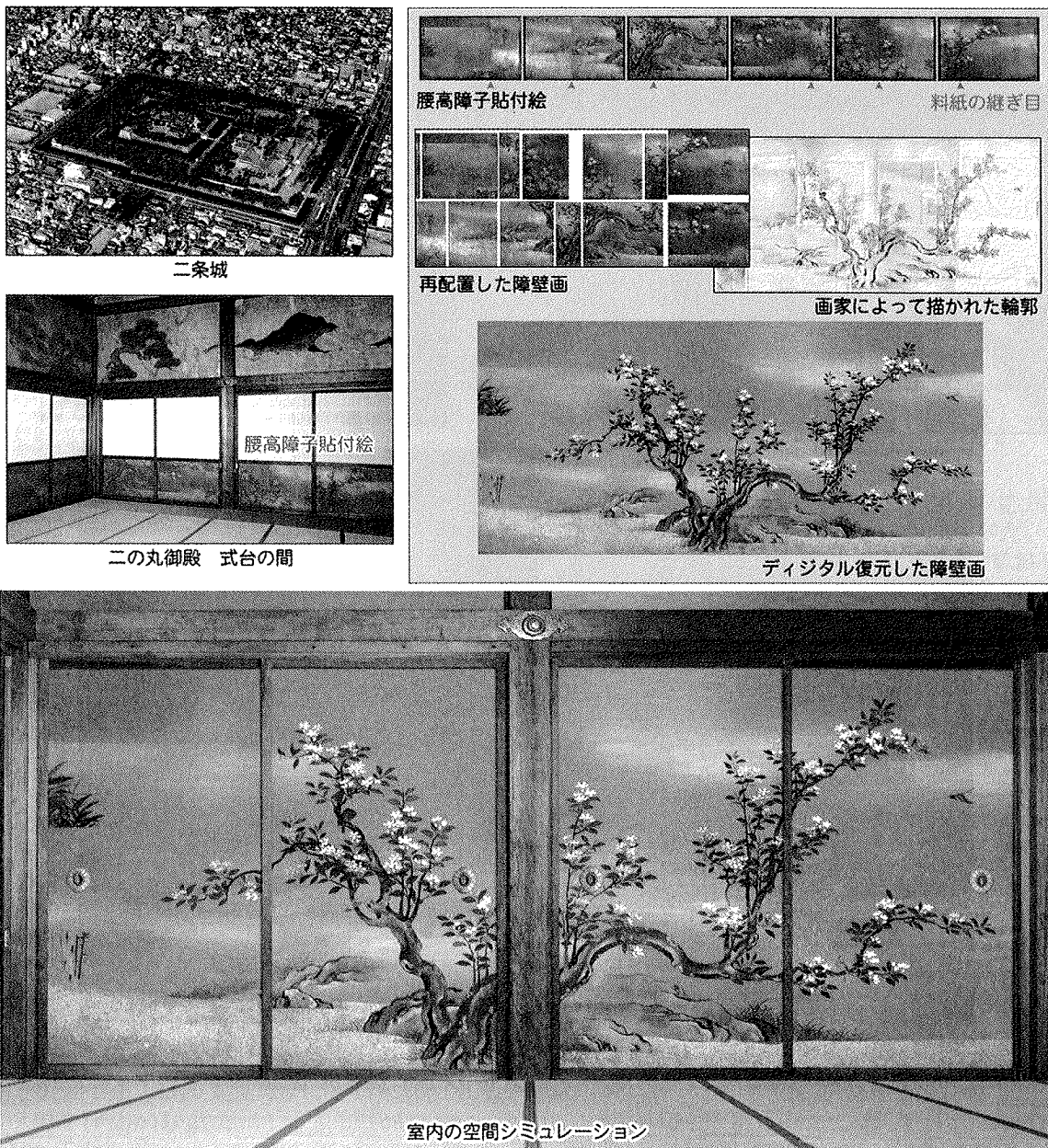


図4 二条城障壁画のデジタル復元

2.2 デジタル・シルクロード・プロジェクト

国立情報学研究所（NII）では、国際的な研究構想「デジタル・シルクロード」（21世紀における東西のコミュニケーションルート）を UNESCO などの協力のもとに進めている⁶⁾。

本プロジェクトでは、シルクロード地域の貴重な自然・文化遺産のデジタルアーカイブを構築し、デジタルミュージアムの作成など、国際的なコラボレーションのもと世界的なネットワークとしての運用し、グローバルコミュニケーションの実現を目指している。

デジタルアーカイブ構築では、現状の姿を正確に保存することに加え、破壊などで失われてしまったものを、過去の資料等様々な情報をもとに復元することなども行う。

図5にバーミヤーン大仏の洞窟内に描かれた壁画の復元例を示す。破壊前に撮影された写真と探検隊により描かれたスケッチをもとに壁画を復元する。復元された画像をもとに、実際の環境なども含めた映像展示やレプリカの作成など、デジタルミュージアムでの公開が可能となる。

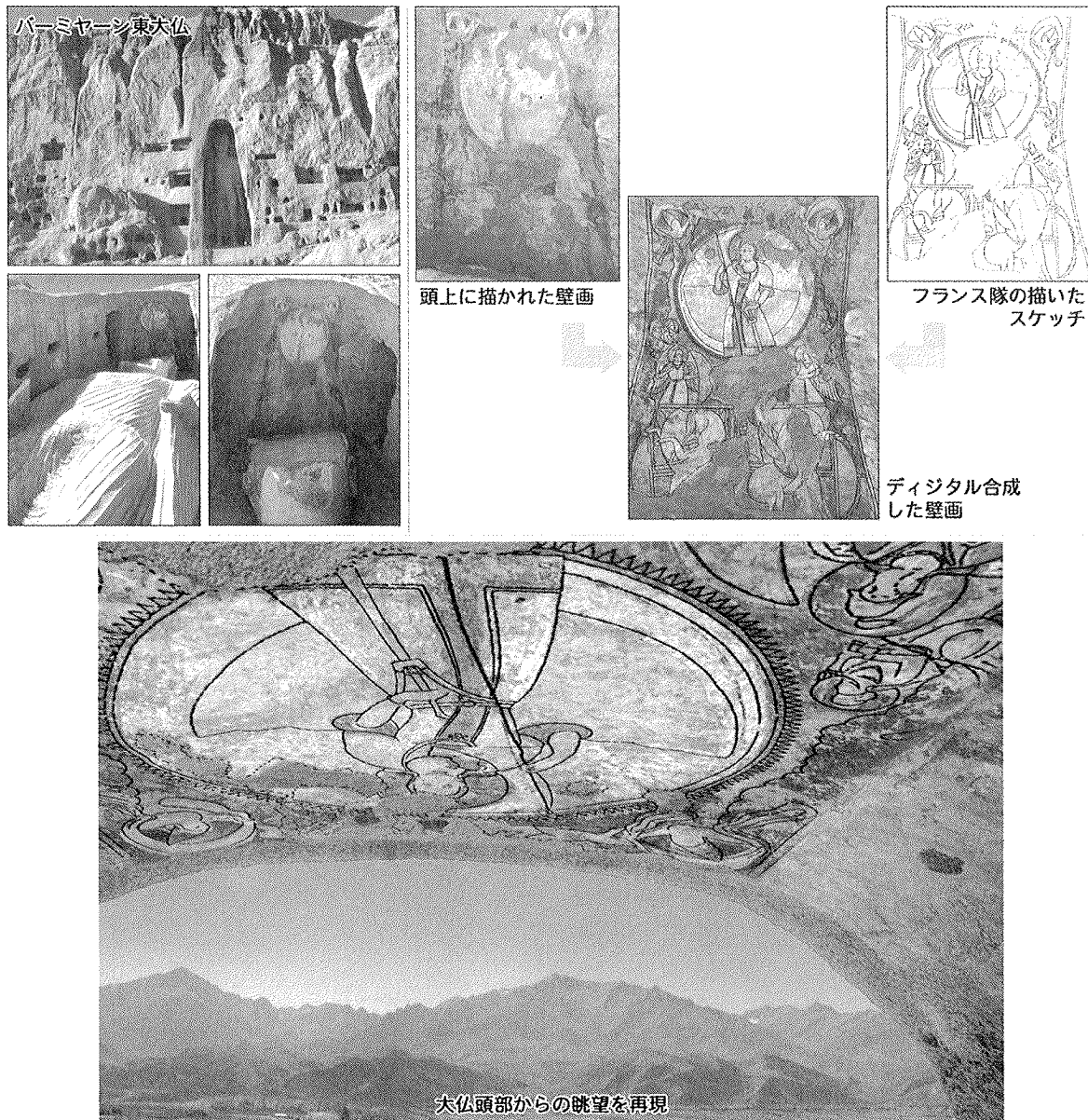


図5 バーミヤーン東大仏のデジタル復元

2. 3 チベット・タンカのデジタル化

チベット・タンカは布に描かれた伝統的な仏教画、曼陀羅絵であり、今回は広島市立大学芸術学部 服部等作教授所蔵のタンカのデジタル化を行った。このタンカは、退色やシミが目立ち、描かれている像を判別することも困難な状態であった。そこで、現状のデジタル保存に加え、描かれている像を識別することに主点をおきデジタル処理することとした。

まず高精細入力を行い、布地の織り目に至るまで詳細に観察できるようにした。また、シミ等のデジタルクリーニング、色調の調節により描かれた像の輪郭等を鮮明にし、個々の像の判別に加え、剥落部分等の判別も可能にした。さらに赤外線情報もデジタル化し、可視光で見ることのできない情報を加えることにより、より詳細な研究への活用が図れる。この研究結果、他のタンカとの比較等も合わせ、より広範囲に活用できるデジタルアーカイブへと発展させたい。

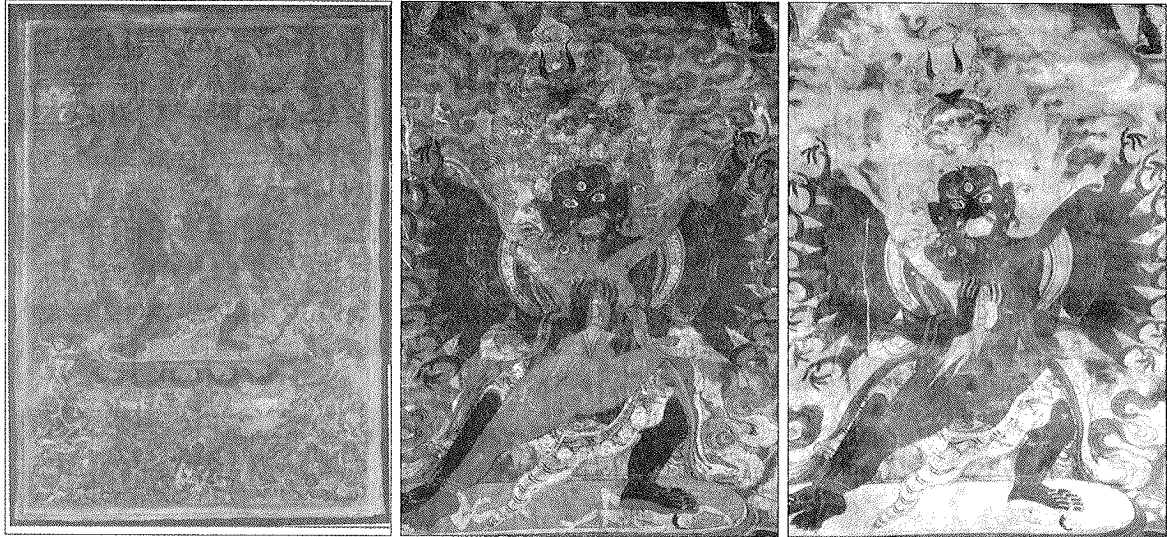


図6 チベット・タンカのデジタル化（左より、原画、処理画像、赤外線画像）

3. おわりに

本論文では、DISというデジタル技術を紹介し、そのデジタルアーカイブへの応用として、二条城障壁画、デジタル・シルクロード・プロジェクトへの応用について述べた。

また本シンポジウムに合わせ、チベット・タンカのデジタル化の取り組みも始めており、その経過についても報告した。今後は専門家の知識等を合わせ広く活用可能なデジタルアーカイブへと発展させたいと考えている。

本論文作成にあたり、ご指導、ご協力いただいた、京都西芳寺、東京大学文学部 青柳正規教授、元離宮二条城事務所、川面美術研究所、大手前大学 武田恒夫教授、京都デジタルアーカイブ研究センター、奈良県立橿原考古学研究所 樋口隆康所長、(株)スムーズ 越前隆代表取締役、国立情報学研究所研究総主幹 小野欽司教授、広島市立大学芸術学部 服部等作教授に深く感謝する。

参考文献

- (1)「デジタルイメージシステムの開発とその応用」、神内他：日立評論 Vol.79 P27-34 (1997)
- (2)「デジタルイメージシステムの開発とその応用(その2)」、神内他：筑波大学感性評価構造モデル構築プロジェクト 年次報告集 Vol.2 P399-404 (1999)
- (3)「デジタルイメージシステムの開発とその応用(その3)」、神内他：筑波大学感性評価構造モデル構築プロジェクト 年次報告集 Vol.3 P435-442 (2000)
- (4)「DIS(Digital Image System)技術の図書館における活用」、神内：2000年京都電子図書館国際会議：研究と実績 論文集 P192-197 (2000.10)
- (5)「Digital Image System and Its Applications」、神内他：月刊 NEW MEDIA(2000.4) P79-86
- (6)「DIS Technology and its Application to Digital Silk Roads Project」、神内：Proceedings of the Tokyo Symposium for Digital Silk Roads P61-6

5. 学術資料展 シンポジウム関係資料展示

Exhibition of the Art and Culture of Tibet and Himalaya Circle

会場：龍谷大学大宮学舎本館・展覧室

会期：2002年9月10日(火)～21日(土)

本章の図版解説は、国際チベットシンポジウム「チベットの芸術と文化」にあわせて2002年9月10日(火)～21日(土)の間に龍谷大学大宮学舎本館・展覧室において展示開催された学術資料展の内容である。

解説の順は、1. 青木文教資料、2. 野村禮讓資料、3. 能海寛資料、4. 観水庵コレクションに従い、展示では各番号を付した。

展示場内の陳列順は、本目録の番号通りとは限らない。

展示品の解説は、青木文教資料を三谷真澄(龍谷大学)、野村禮讓・能海寛資料を白須淨眞(立志館大学)、観水庵コレクションを服部等作(広島市立大学)が担当執筆した。

解説の一部は、()内に解説者名を記した。

展示品のうち龍谷大学図書館所蔵品は特に所蔵名を表示しない。以外のものは、所蔵元名を表記している。

展示では、龍谷大学学術情報センター大宮図書館、他展示関係者の協力を得ている。

I 青木文教資料

1. 青木文教の事跡

(1). 前半生～ラサ到達まで

青木は、1886（明治19）年9月28日、滋賀県常磐木村（現・高島郡安曇川町常磐木）の正福寺で、父・覚生、母・きくの長男として誕生した。安曇高等小学校尋常科、同高等科、京都府立第二中学校を卒業後、1907（明治40）年4月、仏教大学（現在の龍谷大学）に満20歳で入学した。

在学中、23歳の青木に転機が訪れた。1909（明治42）年9月、西本願寺第22世宗主・大谷光瑞師の命により、仏教大学を中退し、インドに派遣されたのである。本願寺派末寺の後継者として生まれた青木にとって、宗主からの抜擢はまさに青天の霹靂であったであろう。いわゆる大谷探検隊第二次隊のインド隊に合流する形で、青木はカルカッタに留まり仏教遺跡調査に従事していた。その時、ロンドンにいた光瑞師から、チベットからインドに向け出発し、ダーズリンへ留まっていたダライラマ13世と会見せよとの指示がおりた。大役を任された24歳の青木は、34歳のダライラマと会見、交換留学生の約束を果たしたのである。



写真 青木文教

これには1908（明治41）年7月31日、山西省五台山にて、ダライラマと大谷尊由氏（光瑞師の実弟）が会見し、すでに友好関係の約束がなされていたことが大きく関係している。ともかくも、これまで寺本婉雅など大谷派を中心として運んでいた日本側のチベットとの窓口が、これ以後本願寺派に転換していったことになる。

その後、光瑞師の命によりイギリスへ赴き、約1年間ロンドンの教育事情の調査に従事していたが、1911（明治44）年春、ダライラマの親書により、ダーズリンで会見、チベットから日本への留学生が決定するまで、2ヶ月間インド仏跡の調査をなした。同年5月、ツァワ・ティトゥル僧正（30歳）が日本へ派遣されることになり、青木の案内で京都・西本願寺に到着した。僧正は、時の政治状況から身分を隠しながら、京都・西本願寺や神戸・二楽荘に留まり、青木や多田等観にチベット語を教えていたが、突然の帰国命令があり、青木の他、多田・藤谷晃道も同行し、1月23日に神戸を出帆した。僧正の日本滞在は9ヶ月であった。1912（明治45）年3月、カリンボンで、ダライラマと共に滞在。僧正を師としてチベット語の学習を進め、6月、ダライラマより入籍認定証と旅券が下付された。青木は、ダライラマの名（トゥブテン・ギャンツォ）から「トゥブテン・タシ」というチベット名を与えられた。

6月24日、ダライラマがチベットへ出発した後、改元し大正元年となった同年9月9日、青木はチベットへ向け出発した。カリンボン→ダーズリン→イラム→タシラカ→シガツェ→チュンコルヤンツェ（ダライラマ在所）に到着。10月16日、ダライラマと会見、翌年1月12日まで滞在した。

チベットの都・ラサに到着したのは、1913（大正2）年1月22日であった。龍谷大学所蔵の手帳には「I arrived at Lhasa」と記されている。青木は26歳から29歳の3年間をラサで過ごしたのである。

(2). ラサでの青木文教

光瑞師の命を果たすことができた青木は、その時の感激を以下のように記している。「ああ予が幾年か空想を走せた目的地、すべて予想外の状景にみてる天地、世界の探検家が死力をつくして接近せんと試みた外人禁制の都、「雪有邦土吐国」の中心、「妙法刹土の称ある神仏のいませる聖都ラッサ」は、ここに予をして無上の満足をもってひと先ず長途の旅装を解かしめたのである。」（青木文教「秘密国チベット」芙蓉書房出版、1995年、以下引用は同書による。）

「ヤブシブンカンという貴族の家で、前代の一ダライ法王を出した由緒ある名家」に一室を与えられ、「ラッサの都に身分不相応な住所と手当てを支給せられ、国語に熟達するまでは特命によって家庭教師も付せられた。」と、本願寺から派遣された留学生として優待され、十分な学習の機会が与えられ

たようである。

一方、「予はその鴻恩に酬ゆるため時々法王の下間に答え、内外の諸新聞によって海外の重要事件につき奏上し、あるいはその記事を翻訳して送呈するの義務があった」と述懐しているように、ダライラマは青木を通して世界情勢を知ることでもできたのである。

山口瑞鳳氏は「ラッサに於ける青木の勉学は俗学の分野に限られていた。」とされ、「文字による学問は文法学、修辞学、歴史学を主とした。その他は、風俗、習慣、名勝、遺蹟一般の手広い観察であった」（山口瑞鳳「チベット上」東京大学出版会、1987年）と、青木の活動範囲が市井にあったことを分析している。

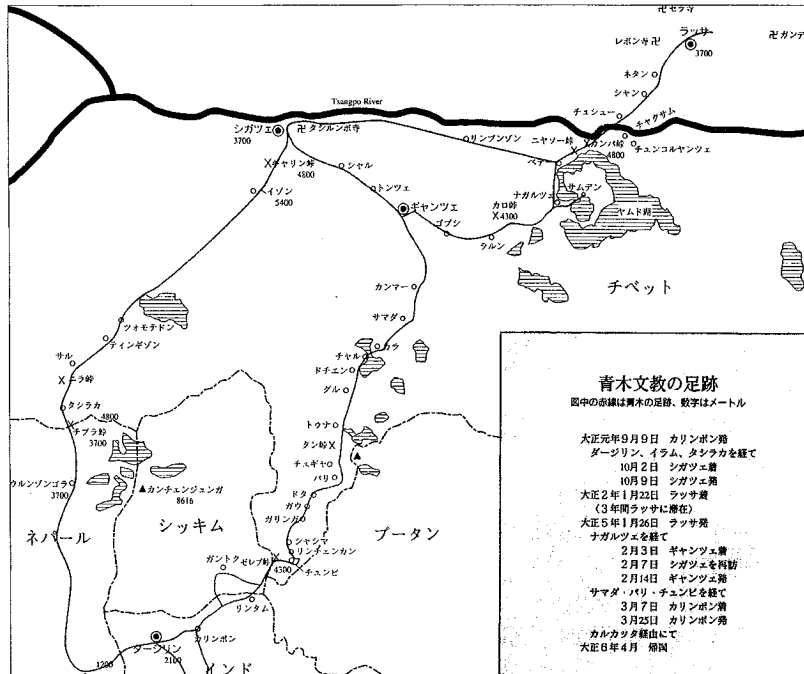


図1 青木文教のたどった踏査のルート(青木文教著:秘密国チベットより)

現在所在の明かな将来資料

によってもそのことは確認できる。同時期セラ僧院に入った多田に対して、巷間にあった青木は、自由にラッサ市内に入り、種々の祭式儀礼に参加でき、チベット人の生の姿に触れることができたのである。また、写真に興味を持ち、カメラを自在に操る青木は、当時のチベット人たちにたいへん重宝がられたようである。そうした写真による「活社会」の観察が、3年間の滞在の重要な成果の一つであることを語っている。

(3). 後半生～ラッサ滞在後

1914(大正3)年5月、光瑞師が本願寺派宗主を辞し、後盾を失った青木は、1916(大正5)年1月26日、ラッサを出発。ナガルツェ→ギャンツェ→シガツェ→ギャンツェ→サマダ→パリ→チュンビ→カリンボン→カルカッタを経由し、1917(大正6)年4月帰国。後、写本カングルル宛先を巡り、河口慧海と論争した(大正の玉手箱事件)が、最後は青木が身を引く形で収束せざるを得なかった。1918(大正7)年2月、事件を避けるように、東南アジア諸国に派遣され、5年間、ジャワの熱帯農業の実践調査などに従事したが、チベット関連では、京都大学でチベット語の調査研究をしたり、晩年になって、多田の後を追いかたちで、1951(昭和26)年、東京大学文学部チベット語講師に就任したことが特筆される程度である。その間、外務省調査局囑託としてチベット関係の調査に従事したり、連合軍総司令部民間情報局に教育顧問として勤務したが、チベット学者としては報われない人生であったといえよう。1956(昭和31)年11月7日、満70歳で亡くなった。

2. 青木文教師将来資料について

青木文教は1913年1月22日から1916年1月26日までの3年間、チベットの都・ラッサに滞在、市井にあって、ダライラマ13世の秘書的な役割をこなしながら、チベット社会の観察と、文献、美術、地理学的資料など種々の資料収集を行った。

彼の将来品で所在の明らかなものとしては、現在、東京大学(東大)、国立民族学博物館(民博)及び、龍谷大学大宮図書館(龍大)所蔵資料が知られている。そのうち東大は文献資料(13点)のみであり、購入の経緯は不明である。民博と龍大所蔵分は、旧小倉捨次郎氏所蔵資料を購入したものである。1983年の民博報告によれば「このコレクションは戦前に大谷光瑞氏から託されたもの」とされ、小倉氏

作成の「神戸市住吉町小倉捨次郎所蔵 チベット・コレクション目録(元チベット入国者青木文教氏の蒐集によるもの)」に記載された資料のほとんどの所在が確認されることになった。

民博所蔵の142点は、仏教図像(7点)、仏教図像白描(6点)、仏像(6点)、仏教儀礼用具(27点)、民具・生活用具(14点)、衣類(21点)、書籍類(洋装本 9点)、文献(チベット式のペチャ 52点)と分類整理されている。また来歴については、「神戸市在住の小倉捨次郎氏が所蔵されていたものを、同氏の御希望により、昭和53年11月18日に本館に搬入、整理・評価などの作業を終えたうえ、翌54年8月17日に正式に受入れたものである。」と記されている。しかし「小倉氏の御希望と博物館側の整理の都合により、若干のものが、その後も小倉氏の手許にとどめられることになった」とされており、これが、以下に挙げる龍大所蔵資料とほぼ一致するものである。

3. 龍谷大学大宮図書館所蔵資料

龍大所蔵分を便宜的に、チベットで青木が収集した資料(B)を分類して示す。

資料A :チベット文化資料—ラサ鳥瞰図1点、チベット語文献(貝葉)41点、ダライラマ法王親翰1式、チベット貨幣10袋、チベット切手3袋、玉類・装飾品8点、石斧1個、チベットの石8個、ラッサ・セラ方面の川砂1包、小石5個、西藏麝香2瓶、チベット土面5点、紙製工芸品4枚、チベット地図1枚、チベット植物標本86点、チベット仏画(タンカ)1点

資料B :青木文教の事跡に関連した資料—チベット語語彙カード28袋、チベット関係新聞記事切抜集1束、青木文教メモ帳及び手帳6冊、皇朝藩属輿地叢書六帙48冊、ダライラマ法王逝去ノ記事1枚、ダライラマ関連書簡類(下書き)1式、仏教講義録(チベット語本)8冊、青木文教関連書簡類一式など

Aのうち文献資料については、民博や東大と同様、蔵外文献がほとんどである。小倉氏作成のリストによれば「このチベット・コレクションは青木がチベット旅行の記念として自身のチベット博物館を設けるための目的を以て採集したものである。そのうちの仏像、仏画、仏具、書籍などは主としてチベット知友よりの寄贈によるものである。故にこのコレクションは美術骨董の採集を目的としたものでないことを附記する」とあり、元来、購入されたものではなく、採集や寄贈によるもののようである。

Bの資料は、大谷探検隊のうちチベットに派遣された青木の生涯と人物像を知る資料であり、彼自身の業績や自筆メモ、書簡類などから構成される。

4. 龍谷大学大宮図書館所蔵資料の来歴

先ず「ラサ鳥瞰図」は、彼の甥青木正信氏により寄贈されたものである。1983年刊行の民博報告では所在が明らかにされていない。これ以前にすでに小倉氏のもとにはなかったようである。また下線を施していない資料群は「青木文教師将来チベット文化資料」として一括登録されているものである。2000(平成12)年3月22日に所蔵登録され、正式に龍谷大学大宮図書館蔵となった。さらに、2002年度になって新たに「チベット植物標本」86点と「チベット仏画(タンカ)」1点、及び青木文教関連書簡一式が購入された。これにより、青木文教が収集した「チベット文化資料」(A)が増補され、彼の事跡を語る資料(B)も追加されたことになる。

参考資料

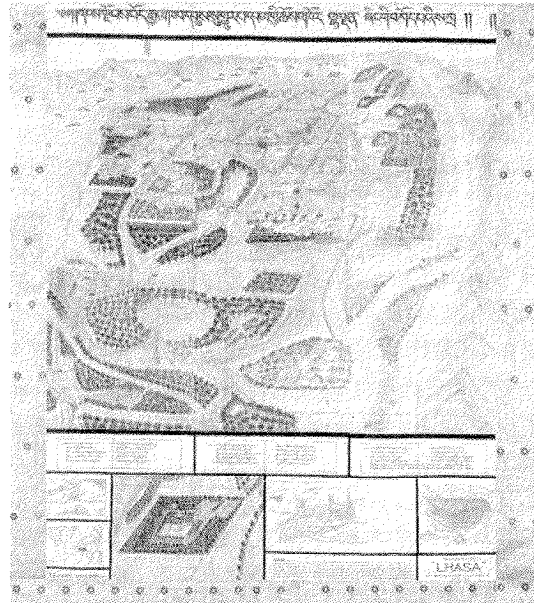
- ・北村甫:東京大学所蔵チベット文献目録—東京大学文学部印度哲学印度文学研究室、1965年11月
- ・東京大学附属図書館編:東京大学所蔵仏教関係貴重書展展示資料目録、2001年6月20日～7月4日展観解説
- ・長野泰彦編:国立民族学博物館蔵青木文教師将来チベット民族資料目録—国立民族学博物館研究報告別冊第1号、1983年3月(民博報告と略記)
- ・龍谷大学大宮図書館:青木文教師将来チベット文化資料、2000年3月(資料の内容リスト)

青木文教展示資料

1. ラサ鳥瞰図 the bird's eye sketch of Lhasa: 134cm × 168cm

1905年から1915年までのラサ市を鳥瞰的に描いた地図で、青木文教が滞在した1913年から16年にかけてのラサの状況を示す貴重な資料である。最上部には//gangs ljongs bod rgyal khab dbus su gyur pa dpal gyi chos 'khor lha ldan zhing gi bkod pa'i sa kra // (雪域西藏国中央(ウー)に成就した吉祥なる法輪・ラデン(ラサの別名)の地を配した地図)とタイトルが書かれている。

地図上方が東を示し、地図上部中央にトゥルナン寺(チョカン寺)・左上にラモチェ寺、左下にポタラ宮、右に流れている川はキチュ河である。また鳥瞰図の下にチベットの位置やラサの位置を示す縮尺の異なる4枚の地図が切り貼りされている。下部中央には青木文教により英文でラサ市略史が書かれており、ソンツェンガムボ王による仏教導入期の7世紀前半に建設されたこと、昔「ra sa(ヤギの地)」と呼ばれ、これが「lha sa(神の地)」となったこと、チョカン寺の釈迦牟尼仏像の由来などが示されている。また右下に「THE BIRD'S EYE SKETCH OF LHASA' BY A NEPALESE PHOTOGRAPHER OF LHASA IN 1905-1915」と書かれており、この鳥瞰図作成にネパール人が関与していたことがわかる。

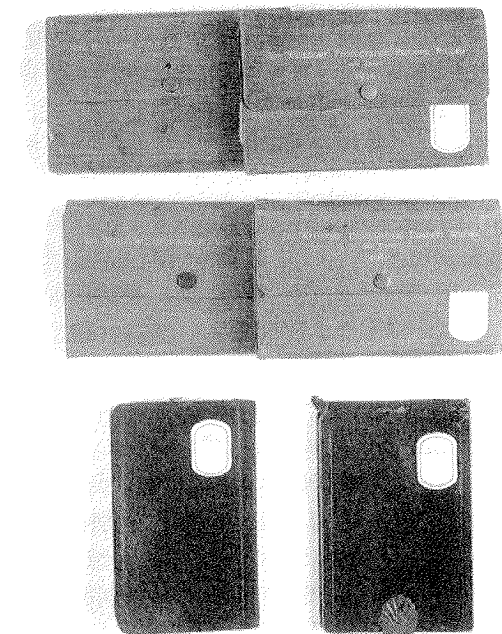


1

2. 青木文教手帳 及びメモ帳 ries

1911年メモ帳(8.0cm × 12.7cm)・1912年メモ帳(8.5cm × 13.1cm)・1912～14年、1916年手帳(縦7.9cm × 横13.7cm × 厚さ1.1cm～1.5cm)

青木文教の使用した手帳及びメモ帳である。6冊のうち4冊は、「The 'Wellcome' Photographic Exposure Record and Diary」(BURROUGHS WELLCOME & CO. LONDON)であり、1912年～1914年と1916年版があり、黄緑色の装幀で、サイズは、縦7.9cm × 横13.7cm × 厚さ1.1cm × 1.5cmある。ここには青木文教のラサ滞在前後の自筆メモが記入されている。旅行の準備品や日本の二楽荘から香港、シンガポール、ペナン、カルカッタ、ダーズリン、カリンボンからチベットへおもむき、タシラカ、サル、タシルンポ僧院、シガツェ、ティトウルリンポチェの家、チュコルヤンツェ僧院、そしてラサへという旅程及びチベット暦との対照やチベットの気候などが記されている。1913年版1月22日(チベット暦12月15日)の項には、「I arrived at Lhasa」(私はラサに到着した)と記されているが、ラサ滞在中の1914年版の日記部分が欠損してい



2

る。

残りの2冊は、1911年12月28日発行の三井銀行関係の深緑色メモ帳(マス目、8.0cm×12.7cm)と、1912年印刷と推測されるオーストリア製の黒色メモ帳(横罫、8.5cm×13.1cm)である。これらは破り取って使用されたらしく、残された部分にはほとんど情報はない。

3. チベット語語彙カード the cards of Tibetan vocabulary

縦8.5cm×8.9cm×横14.7cm×15.4cm

本資料は、チベット訳「無量寿経」「阿弥陀経」の語彙カードである。テキストから単語を収集し、チベット語の基本文字ごとに分類し、基字を大書した袋に入れて整理されたものである。28文字分しかないのは ja、na の袋がないためであるが、テキストには単語が存在するので、いつかの時点で紛失してしまったと考えられる。また wa 字の袋にはカードではなく、貝葉形写字本5葉(手習いか)が挿入されている。従って ja, na, wa を除く27の基字について、1枚から59枚のカードが入れられ、総計576の語彙が取られている。これがいつの時点で書かれ整理されたのかは不明であるが、青木は「大乘」誌に両経典の和訳を掲載(「仏説阿弥陀経の西藏文和訳を紹介す」「大乘」1:12. pp. 37-53. 大乘社、1922年12月、「大無量寿経の西藏訳」同2:3. pp. 39-50, 1923年3月)しており、このカード作成との関係を伺わせる。

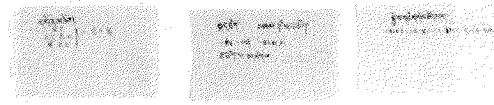
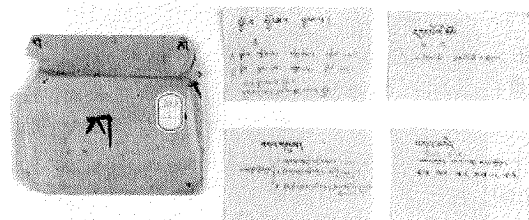
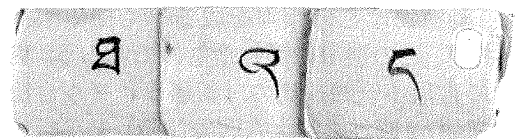
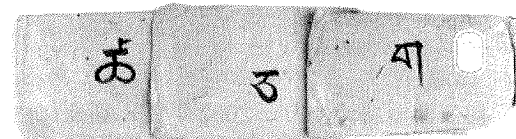
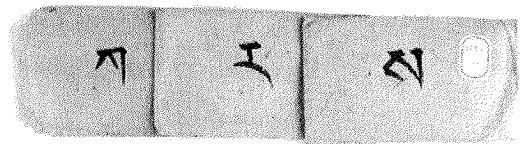
「辞書用メモ」にしては、用語が限定されており、他のテキストの用例なども併せ、本格的な辞書作成の目的の途上にあっただのか、浄土経典のチベット語学習用語彙にとどめようとしたのかも不明である。

いずれにしてもダライラマ13世に仕えるほどチベット語に堪能であった青木文教が「携帯用チベット語字引」を必要とするはずはなく、また用例も限定されており、「チベット語訳浄土経典の語彙カード」とするのがふさわしいと考えられる。

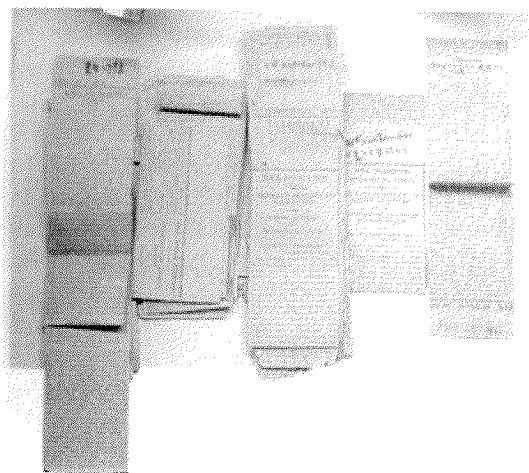
4. チベット関係記事切り抜き集 the newspaper clippings connected with Tibet

42片

‘THE STATESMAN’ 記事の切り抜き集である。主としてチベット情勢の記事を収集したもので、1912年9月10日から1913年1月11日までの記事が、計42片一括りにしてある。日付不明のものもあるが、内容から推して、この期間に入るであろう。‘THE STATESMAN’ は、1875年にカルカッタで



3



4

創業したインドの英字新聞である。この間のイギリス、中国、チベットの政治状況や、明治から大正に改元直後の日本の状況など特派員報告が掲載されている。青木がラサに入ったのは1913年1月22日であるから、直前まで世界情勢をこの新聞記事によって得ていたものと考えられる。

5. チベット植物標本

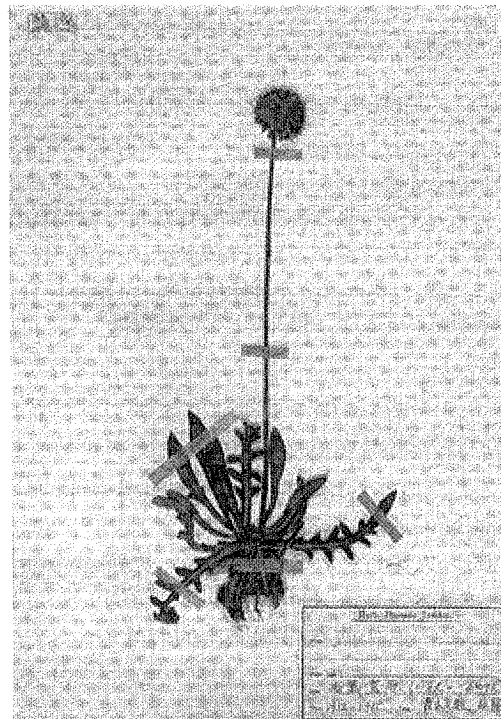
the herbariums of Tibet

標本台紙 27.1cm × 38.7cm、及び 25.5cm × 36.2cm

「主トシテ拉薩及其附近ノ高山（1500～1600）大正2年ヨリ四年迄採集」とあり、台紙に添付された自筆メモによると1912～1915年までにラサで青木文教が採集した計86点の植物標本である。

本学初公開資料であり、2002年度に新たに大宮図書館蔵となったものである。「旅行教範」287項に、「動植物はその標本を成るべく採集すべし」とあり、この指示に従ったものであろう。第三次隊の吉川小一郎採集の「新疆ウイグル自治区天山植物」（龍谷大学大宮図書館蔵）と平行する資料として品種名の調査研究が進められつつある。

小倉捨次郎氏によるリストには「83 チベット高原の植物標本約百種」として「採集地域は、チベット・ネパールのヒマラヤ山脈地帯で、海拔8,000呎から、チベット高原のラサに至る途中で海拔17,000呎に達する部分の各所で採集されたものである。」とされている。他の青木文教将来チベット文化資料と同様、小倉捨次郎氏の旧蔵資料であり、1910年代前半のヒマラヤの植生を知る上で貴重な資料である。

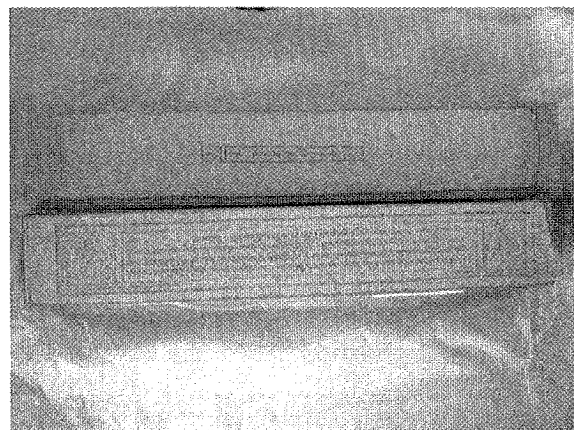


5

6. チベット語仏典（ペチャ）

ꠄphags pa tshe dang ye shes dpag tu med pa
zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

青木文教将来テキストの内でも珍しいインド仏典からの翻訳本。25章から構成されている。12枚48頁からなる。元々のサンスクリット題名は、*A_ya-aparimita_ur-jn_a-na_a-maha_a_a-su_ra*で、漢訳もなされているテキスト。チベット訳、漢訳ともに、密教部に組み入れられている。チベット語の題名を翻訳すると「量り知れない寿命と知恵と名づけられる聖なる大乘経典」となる。因みに漢訳の題名は「大乘無量寿経」である。浄土三部経の「大無量寿経」とは全く異なり、陀羅尼に主眼を置く経典である。他の祈願経典類と一緒に纏められていた。（芳村博実）



6

7. 魔除け面 Amulet mask

5点 高さ16cm×幅15cm×厚さ5.7cm 時代不詳 砂岩製、将来地不明

楕円状に切りだした砂岩に開口したユーモラスな表情をもつ正面向けの面、およびその顎から下にかけて紙か何かを嵌め込む様に凹面状に成形する。青木文教の「西藏記」には将来地と用途についての詳細が記されず不明である。

資料からチベット文化圏の魔除けの類として考えられる。その例として先ず四川省阿壩藏族・羌族自治州松藩県や茂県の民家の門に1mに満たない高さの砂岩や石灰岩による角柱に 僻邪を彫った門神をたてる羌族の民俗的慣習がある。本面も取り付けの穴、および図像的な共通性がある。

また同類の例として青海省の蔵族自治州の村では、柱状の氷塊を正月期間中に門柱にたてる慣習が今も見ることができる。

何れの例も豊饒への祈禱を託す類と考えられ、興味深い資料である。(服部等作)



7

8. 釈迦如来三十五仏画 (タンカ)

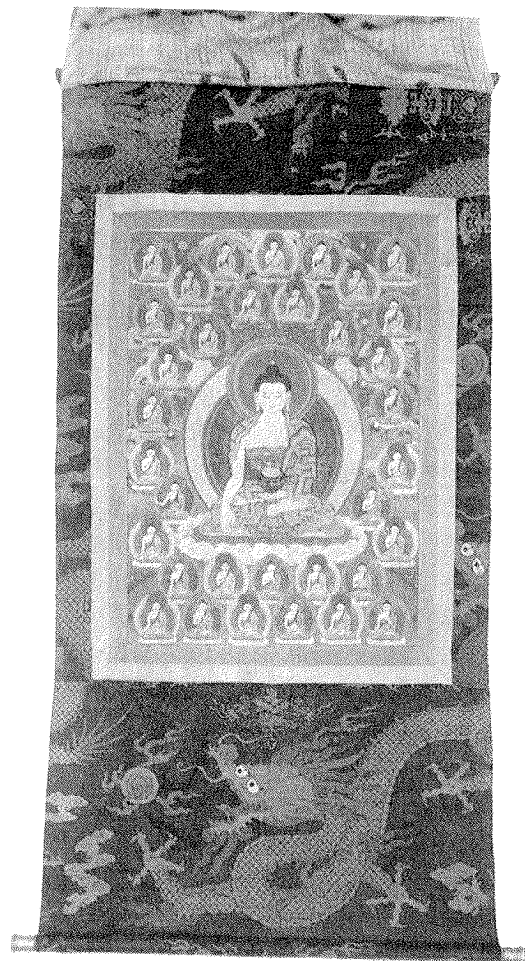
thsnangka of Shakyanyorai with 34 Buddhas
キャンヴァス寸法 46.6cm × 65.0cm
外形寸法 73cm × 138cm

中央の本尊は、触地印を結んだ釈迦如来であり、その周囲に34の仏が描かれた、釈迦如来三十五仏のタンカである。タンカとはチベット仏教美術の世界における軸装仏画のことであり、キャンヴァスを取り囲む赤と黄色の縁、全体をおおう包布、「風抑え」と呼ばれる紐が付随している。この表装様式によれば、14～15世紀の作ではなく近現代の作のようである。

青木文教がどこでどのように入手したかは不明であるが、これも小倉捨次郎氏の旧蔵資料リストの中に見いだされるもので今回初公開の資料である。

参考資料

- ・田中公明：タンカの世界-チベット仏教美術入門、山川出版社、2000



8

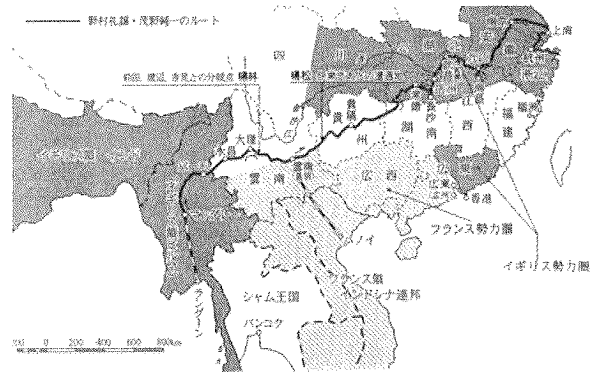
II 野村禮讓資料

野村禮讓の事跡

野村禮讓は、1903（明治36）年2月11日、吉見円藏、渡辺哲乗、茂野純一、前田徳水らとともに、ミャンマー（ビルマ）のマンダレーを出発、イラワジ川をさかのぼって中国・雲南省に向かった第一次大谷探検隊「ミャンマー・雲南ルート」の隊員である。野村は、雲南省の楊林で、四川省へ向かう吉見、渡辺、前田と別行動を取り、茂野とともに貴州に向かい長江流域をへて上海へ抜け、9月15日帰国した。この途上、貴州の楊松で、わが国の建築の源流を求める東京大学の伊東忠太と遭遇したことは劇的であった。野村については、従来ほとんど知られることがなかったが、2001年、調査活動の概略、経歴、将来資料の一部が明らかとなった。ここに紹介する所以である。

野村は、1878（明治11）年、岐阜県安八郡南平野村大字西保1729（現在の安八郡 神戸 ごと西保1729）の浄土真宗本願寺派・青光山・正願寺に生まれ、長じて本願寺の「文学寮」に入学した。その後第三高等学校に入学、この時第一次大谷探検隊に参加した。卒業後、東京帝国大学に進み、文学部で東洋史学を専攻、1909（明治42）年に卒業した。

なお明治期における東京大学東洋史学科卒業生の総数は45名で、そのなかには白鳥庫吉、藤田豊八、桑原隲蔵、松井等、箭内互、今西龍、池内宏、加藤繁、大谷勝眞、原田淑人などがいた。野村と「文学寮」の同窓であり、チベット研究者となった楠基道（明治33年文学寮本科卒業）も、その一人である。2名もの「文学寮」卒業生が東京大学東洋史学科に進学していたことは、「文学寮」を語るとき留意されてよい。野村は卒業後、中学校長、文部省督学官として教育界で活動したが、1930（昭和5）年、53歳で他界した。なお野村の交友関係は広く、内陸アジア史研究のパイオニアの一人羽田亨、歌人の九条武子から文学寮の同窓でカルピス食品工業を興した三島海雲に及ぶ。



2. 野村禮讓将来チベット仏教関係資料

1. 第一次大谷探検隊「ミャンマー・雲南ルートの隊員」たち：岐阜県正願寺蔵

写真前列左が野村禮讓。後列右が前田徳水、左が茂野純一。前列右は不明。

前田は、三重県桑名郡桑名村の西福寺の出身で、彼の長兄は明治仏教界の碩学・前田慧雲。茂野は、和歌山県有田宮原村の浄念寺の出身。吉見円藏は、明治26年文学寮本科の卒業生で、山口県萩市上五間町の光源寺の出身。吉見は、多様な経歴の持ち主で、この調査以前、彼らの先輩・中島裁之が設立した北京東文学堂の教師であった。渡辺哲乗は、広島県三原市西町の浄念寺の出身で、第一次大谷探検隊として、ユーラシア大陸を横断した渡辺哲信（明治28年高等科卒）の弟である。

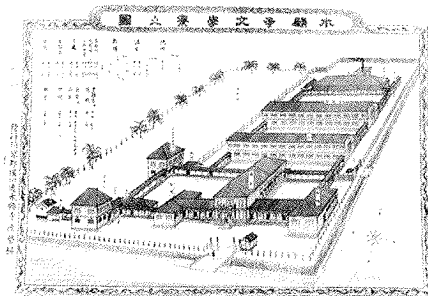


2. 野村禮讓の「文学寮」本科卒業証明書と

野村らが学んだ「文学寮」

A 龍谷大学大宮図書館蔵 B 岐阜県正願寺旧蔵

大谷探検隊となった多くの青年たちは「文学寮」の卒業生であった。第一次大谷探検隊の本多忠隆は、明治29年文学寮高等科の卒業、同じく井上弘



円と島地大等は、明治29年の高等科の卒業である。文学寮は、明治24年（1891）大学林令が廃止され新たに文学寮規則が發布されて明治25年（1892）3月に新築された。

3. 無量寿仏座像 Amita_yus

高15.2cm 幅6.1cm 台座高4.7cm 個人蔵
像は、両手を平らにしてその上に蓋付き甘露瓶をのせ禅定印を結び右足を前に結跏趺座する青銅製の無量寿座像(Amitayus)である。本像は、不死の妙薬が入っているとされる甘露瓶を持つが、図像的に阿弥陀如来と団体説がとられる場合がある。制作地は、宝冠と台座の形態から東チベットの旧カム地方の造形性をもつ一方で、表情の一部に中国風の柔らかな造形の影響がみられる。時代は、17～18世紀頃とみられる。



3

4. 文殊（師利）菩薩座像 Manjusri

高8.9cm（台座高2.2cm）幅6.7cm 個人蔵
胴が細くくびれた正面むきの上半身に右手にもった利剣を上方にふりかざし、左手を正面にかざす青銅製の文殊（師利）菩薩像。文殊は、知恵の菩薩で常に若々しく威厳ある知恵が世界中に生じるように、と請願する。本像も一般的な造形にならない座像表現をとり、左手に般若経を持ち、右手には知恵の標識で煩惱を断ち切るとされる両刃の剣を持つ。時代的に17～19世紀頃とされる。



4

5. 文殊（師利）菩薩座像 Manjusri

高11.3cm（含む台座高2.4cm）幅8cm 個人蔵
右手をふりあげ首を少し左側に傾ける正面性を持ち、右足を上にして結跏趺座するため「文殊菩薩」像と考えられる。
青銅製で精密な鑄造技術、天衣の条帛U字型折り返しを含めたその造形性、精緻な毛彫から中央チベットの名残が見てとれるが、顔はすでにチベットやネパールの造形表現から中国的に変容した像容を有する。17～18世紀頃の作と考えられる。



5

Ⅲ 能海寛資料

Private Collections from Kan Nohmi

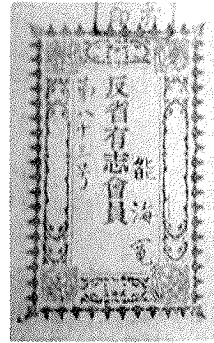
能海寛の事跡

能海寛は、1868（明治1）年、現在の島根県那賀郡金城町の真宗大谷派・浄蓮寺に生まれ、広島に進徳教校（現、崇徳高校）をへて、1886（明治19）年、西本願寺の「普通教校」（龍谷大学の淵源校の一つで、現在の大宮学舎東麓がその跡地）に入学、次いで慶應義塾、哲学館（現、東洋大学）に学んだ。そして1898（明治31）年、チベット行きを決行、翌年8月、日本人として初めてチベットの領域に入り、最も東の町、巴塘 パタンに到達した。しかしここからは進めず、以後入国を試みたが、1901（明治34）年、「身命を惜しまず」と文末を結んだ便りを最後に消息を絶った。

1. 能海寛の「反省有志會員証」

6.4×10.4cm、表 金城町歴史民俗資料館（島根県）所蔵

「反省有志会」は、1886（明治19）年3月15日、「普通教校」の学生・沢井洵（高楠順次郎）らによって結成されたサークルで、まもなく「反省会」と名を改め、教職員、学生らの多くが加入した。このサークルから生まれた雑誌「反省会雑誌」が、わが国で最も長い歴史を持つオピニオンリーダー誌「中央公論」の母体となったことはよく知られているとおりである。能海寛の「反省有志會員証」（第83号）は、「反省会」と名を改める以前の最初期のもので貴重な資料である。



1

2. 能海寛の「海外宣教會員之證」

5.8×9.6cm、表 金城町歴史民俗資料館所蔵

「反省会」と連動しながら独自の活動を続けたのは、「普通教校」の「海外宣教会」である。このサークルは、欧米仏教通信会が発展したもので、1888（明治21）年7月に発足した。英字誌「亜細亜之宝珠」を発行し、広く、欧米、インドなどに送っていた。能海寛の「海外宣教會員之證」はその賛成会員で第93号である。

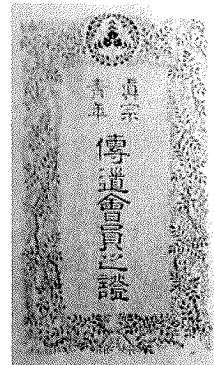


2

3. 能海寛の「真宗青年傳道會員之證」

金城町歴史民俗資料館所蔵

「真宗青年伝道会」は、1888（明治21）年5月、「大教校」で結成されたサークルで、「反省会」に刺激されたものといわれている。能海は賛成会員第626号である。

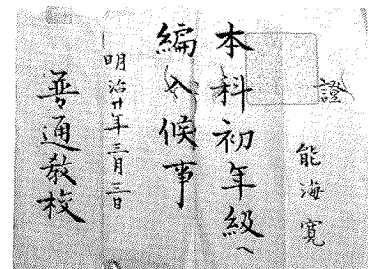


3

4. 能海寛の「普通教校本科編入の證」

金城町歴史民俗資料館所蔵

能海が普通教校本科初年級へ編入したのは、1887（明治20）年3月3日のことである。右片上の方印が普通教校のそれである。

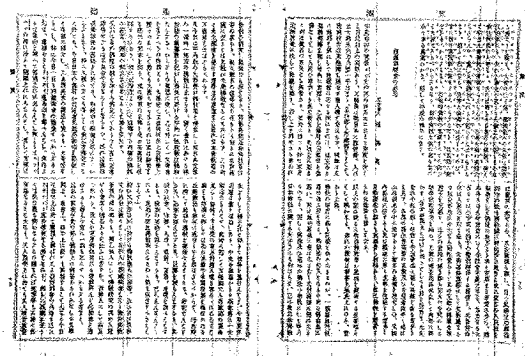


4

5. 論説「西藏国探検の必要」

能海寛が「反省雑誌」に掲載した「西藏国探検の必要」の論説である。反省会員であった能海寛は、「反省雑誌」の明治26(1893)年7月号に、論説「西藏国探検の必要」を掲載した。能海の探検への意欲がいよいよ頂点に達した頃である。

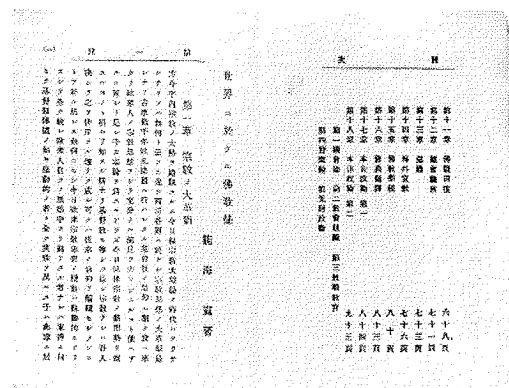
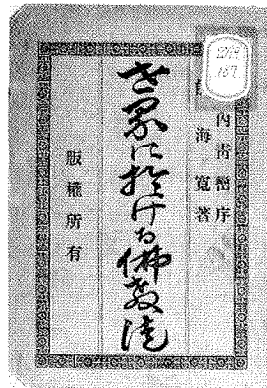
のち自著「世界に於ける佛教徒」(次の6参照)第9章に収録。



5

6. 能海寛の著書「世界に於ける佛教徒」

明治26年11月18日、能海寛は、「世界に於ける佛教徒」を出版した。18章、98頁。



6

7. 能海寛の稿本「予と西藏」

金城町歴史民俗資料館所蔵

1897(明治30)年に書かれたこの一文に、チベット行の必要性を、明治21年、東温讓のインド留学の送別会において述べたことが見える。東温讓は、「普通教校」の同窓生。こうした、「普通教校」のインド留学についてはその実態がほとんど明らかにされていない。

チベットを目ざした能海、大谷探検隊員とともに並行した研究が求められている。

IV 観水庵コレクション・ヒマラヤ文化圏関係資料

Private Collections from Kansui-An depicted from Himalayan Circle and Related Arts

観水庵コレクションは、ヒマラヤ山系をとりまく周辺各地からはるかに離れた日本にまで文化的影響を及ぼした古代仏教美術を中心にする個人収集品からなる。本展示では、いわゆる「ヒマラヤ文化圏」の重要な部分を形成するチベット美術に加えて、文化圏の各地からの資料をとりあげている。

ヒマラヤ文化圏の展示資料には、今日も仏教信仰が息づくチベット三州のウ・ツアン、カム、アムド地方における彫刻、工芸、絵画、経典、貨幣を中心に、その範囲が西ヒマラヤのラダック、ヒマラヤ南麓のネパール、インド・シッキム州まで及ぶ。また歴史的には中国の清代をはじめ、仏教が栄えた古代ガンダーラ、現在のアフガニスタンと北西インド、さらには中央アジアや半島を經由し仏教の‘聖なる標章’となって仏教の伝播を静かに物語る各地の資料である。その中には初公開の資料が含まれる。ガンダーラ美術の三尊形式に連なるクシャン朝代の青銅製指輪、密教時代の北西インド・スワートの磚型や蓮華で荘厳した舍利容器、アフガニスタンの泥塑製仏頭、ならびに写経経典など多数ある。

■ 彫刻資料 (1～6)

1. 青銅製観音菩薩座像

Seated Bodhisattva

パキスタン北西辺境州スワート・ウディグラム、
7～9世紀頃、青銅製、高12.5cm×幅8.5cm

頭光背をもち方形の二重蓮華座上に結跏趺座し与願印をとる観(世)音菩薩座像で、豪華な宝冠、連珠の首飾り・臂釧、腕釧などで飾る。眼は象嵌の痕がのこり顎がすぼまる顔容に加えて整然とした体軀、衣文に引き締まった造形表現をもつ。頭光背は、胴体背面の突起に光背の取り付け孔を通してピンで固定する方式である。ヒマラヤ西端で密教の一大聖地スワートのウディグラム請来とされる。



1

2. 青銅製弥勒仏座像*

Seated Buddha Maitreya

カシミール、9世紀頃、青銅製、像高38cm、立像
高26cm 台座幅28cm

花卉柄の台座に結跏趺座し、右手を施無畏印を組み左手に水瓶を持つ弥勒仏座像で、頭光背も含め状態がよい。本像全体は、端正な作りで宝冠と身体各部に豪華な飾りをつけ、頭髪が肩へ軽やかにかかる。弥勒仏は、菩薩の姿をとるがゴータマブツダの後56億7千万年を経て悟りを開いて仏陀となるとされ、チベットでは現在も弥勒信仰が篤い。菩薩形の弥勒は、クシャン朝カニシカ王の銅貨に採用されて以降、弥勒信仰が広く流行した。その造例は、ガンダーラを始めカシミール、スワート、中央アジアで多数が知られる。本像と同じ犯型と見られる北パキスタン将来とする大英博物館収蔵品(OA1957.2-12.3)がある。



2

3. 観音菩薩立像

Standing Bodhisattva

西ヒマラヤ 11世紀頃 黄銅製

高 19cm、台座幅 5 × 4.3cm

阿弥陀仏の化仏の頭冠をもつ観音(観世音)菩薩立像である。像の方形台座左右に獅子を配置し台座正、裏面に数字の銘文を持つ。後期グプタ様式にみられるトリバングの三屈姿勢は、硬直した表現をもつ。右手は勇気を施すアバヤ・ムドラー(施無畏印)をとり、掌にスワチカ、左手は先端が天衣の裾を握るなど希少な資料である。チベットでは、古くより観音信仰の伝統があるが、本像も長期間にかけて煤が付着した濃い茶色を呈し、その信仰ぶりがわかる。西ヒマラヤのラダック将来とされる本像は、パキスタンのラワルピンジにあったとされ、もとの将来地は不明である。



3

4. 金銅製宝冠如来座像

Gilt Bronze Copper Statue of Buddha

ネパール、18世紀頃、銅製、鍍金、像高 18.5cm、立像高 15cm 台座幅 12cm (台座高 3.8cm)

二重蓮弁の台座に結跏趺座し、九品印の一種の印相を組む如来座像である。宝冠と身体各部に豪華な飾りをつけ、肩からの条帛をなびかせ菩薩の姿をとるが報身阿弥陀如来像か、全体に端正な作りで鍍金がよく残る。かつて如来を中尊におく立体曼陀羅が実在し、本像も金剛界立体曼陀羅の一部(西方)を構成していたと考えられる。



4

5. 銅鍍金製金剛手立像

Gilt Bronze Copper Statue of Vajrapani

東チベット、18世紀 清時代、銅鍍金製、像高 18.5cm、台座幅 12cm

右手に金剛杵(バジュラ)を持って右足を屈し、左足を伸ばす展左姿勢で忿怒の表情をとる金剛手立像、わが国の執金剛神にあたる。腰には毛皮を巻き張り出した腹、蛇を踏みつける足、身体各部に華麗な装身具をつける。二重蓮弁の台座底板裏に金剛杵を毛彫を施すなど像全体が端正な作りで、今もなお鍍金がよく残る。



5

6. 7. 仏頭*

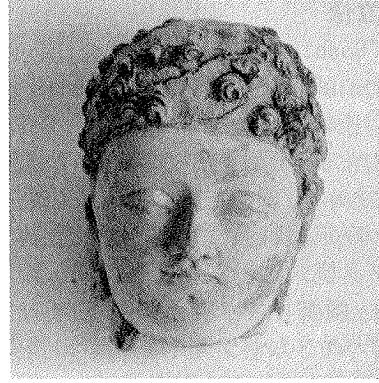
Head of Buddha

アフガニスタン・ハルワル、3世紀頃、

塑像・化粧漆喰、6 / 高14.5cm、幅10.5cm、
7 / 高14.2cm、幅9.5cm

木材資源が限られ木彫品が発達しなかったチベットの仏教美術では、その代用品となった材料が泥塑やストッコである。塑像の場合は、仏像、脇侍像、護法神などが現在もチベットで多数造られている。

仏頭は、青灰色の泥土で造られ、その表面を白い化粧土で仕上げ、頭部には泥土でつけた螺髪を黒く彩色し、他にも髮際、睫毛、白毫、目、口の周囲に彩色が残る。顔の中心(鼻)に向け目や口を集める表現にシルクロードの西域南・北道沿い出土のテラコッタ、中央アジア・アムダリヤ河沿いの仏教遺跡出土の塑像との共通する特色が認められる。アフガニスタンのハルワル将来とされる。



6



7

8. 大日如来座像*

Seated Statue of Vairocana

日本、11世紀頃、桧製、像高23.5cm、
顔高7cm 幅6.2cm (台座高3.5cm)

桧材で銅体躯から腰までの前・背面にわけ、その内部に内削りを持つと見られる部材を二つ合わせた体幹部へ頭部を差し込み組み合わせた大日如来の檀像とする。残念なことに頭と体躯の部材しか残っていないが、端正な作りでやや幅広い面部に眉毛や口元に静寂観をもつ表情、頭髪と衣紋の軽やかさ、背面の肉付けに仏師の力量を示し慶派を遡るとも思われる。また本像が乾漆、一木彫へ移行し、寄せ木造りへの転換期の作とも考えられる構成には興味深い。



8

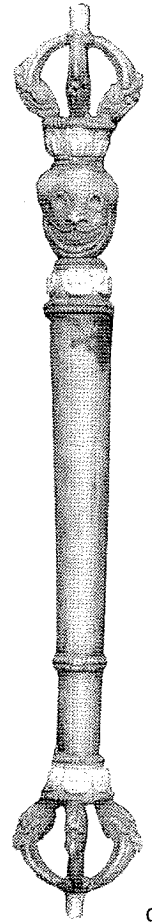
■ 工芸関係資料 (7～22)

9. 降魔法具

P arasu

東チベット、18世紀頃、銅鍍金製、
 高27.2cm、幅3.8cm

煩惱を断つ象徴、金剛杵の鋭刃を怪獣マカラ
 が口元でくわえ、その下に煩惱の世界を表す髑
 髏と蓮弁が輪廻(生死)を象徴するよう握り手を
 装飾し、頂頭部に髑髏をもつ。
 降魔法具の一種として高度な技量により製作さ
 れた本品は、生命性・象徴性を表現する。



9

10. ガルーダ像

G aruda

チベット、16世紀、黄銅鍍金製、高8cm

鳥の頭に人の体をもつ伝説の巨鳥ガルーダ
 (金翅鳥)は、両翼をひろげる姿で天敵の蛇(龍)
 をくわえた表現をする。鑄造で裏側に取り付け
 穴と古い造形様式を有す。日本では仏教の護法
 神の天龍八部衆の迦楼羅にあたる。



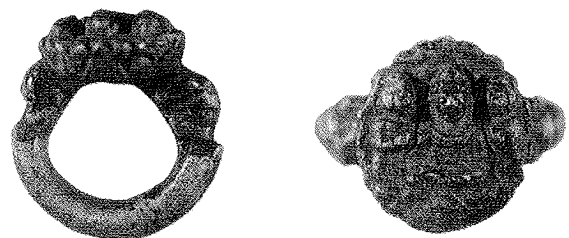
10

11. 如来三尊指輪

Ring with seated buddha and attendants

2世紀半～4世紀 青銅製 パキスタン北西辺境
 州・ペシヤワール付近 指輪外径2.2cm

通肩で禅定印の如来座像で三尊形式の像であ
 る。頭髪は丸く高い肉髻を波状に表現し優しい
 表情で梵天勧請の場面を表現するのであろうか
 仏教精神の理念を漂わす。また指輪の台座に蓮
 弁が表現され、蓮弁台座を支えるリングは象の
 鼻を模している。ガンダーラ美術の特長的な三
 尊表現をもつ本品の当初の所有者は、クシャン
 朝当時の仏教の国際化を流行の先端として身に
 つけていたのか、ガンダーラの三尊形式の青銅
 製像は希少で、後のチベットの三尊神表現につ
 ながるものである。



11

12. 埴型(1)・ 供養菩薩座像

Dai of Sitting Bodhisattva

パキスタン北西辺境州・ミンゴーラ 6世紀頃
 テラコッタ 高6.3cm 幅5.0cm

二重の頭光背を有し、蓮華座の上で持物(絹
 索か三鈷杵)をもつ右手を腰にあて、左手に蓮
 華のようなものを持つ供養菩薩座像の型である。



12

かつては本型を用いて壁面や基壇の装飾したと見られる。展観では西ヒマラヤにおける密教の一大聖地スワート請来の型として展示した。

13. 埴型 (2)・飛天

Dai of Apsaras

パキスタン北西辺境州・ミンゴラ 6世紀頃 テラコッタ 高3.4cm 幅3.8cm

腰紐でゆわえた腰衣を付け、豊満な胸の上半身で天衣を横に翻し（または花綱を持つ）飛翔する女性飛天の埴型である。グプタ様式の影響をうけるた密教時代のスワート・プトカラ遺跡出土とされる。



13

14. 釈迦牟尼仏陀座像・テラコッタ

Terracotta of Sitting Shyakamuni Buddha

中央チベット・ギャンツェ近郊 15世紀頃 高8.7cm 幅6.5cm

右手を触地印、左手は禅定印をとり結跏趺座する釈迦牟尼仏陀の金剛座座像、その左右に二大弟子（舍利弗、目連）立像がつく。台座には銘文が残る。足にかかる薄い衣の縁、少し角張った顔貌、体躯に引き締まった形態意識と装飾的傾向から15世紀前後の古い様式をもつ。泥塑(6の仏頭塑像)の応用として後述の擦擦と共にテラコッタが発達したと見られる。



14

15. 十一面千臂千手観音立像・擦擦

Tsa-tsa of the Eleven-Faced, Thousand-Armed Avalokiteshvara

東チベット、18-19世紀頃 擦擦製

立像高21cm 15.5cm

各々の手に一眼を持つ千手が背後に放射円状に構成した光背をなす。主な手は八臂で、中央の二手は合掌、他の手には念珠、弓、矢など様々の法具や武器を握る。足下には文殊菩薩と金剛手を配する。本像と同じ頃に製作されたとみられるものがギメ東洋美術館(MA 6017)に収蔵される。

擦擦は、泥や焼成した粘土、金型製の型に粘土を押し当て取り出し乾燥したもので仏教への猛烈な信仰のなかで奉納されたものである。

木彫品が少ないチベットでは、このような擦擦が歴代ダライラマやバンチェンラマの霊塔宝座、埴仏、埴塔、寺院の内陣壁面の装飾などに使われ、図像には、仏陀像、祖師、観音菩薩、仏塔、明王など多数のモチーフがある。



15

16. 金剛手立像・擦擦

Vajra-pani

東チベット、18 - 19世紀頃 擦擦製

像高8cm 立像高11cm 幅10cm

右手に金剛杵(バジュラ)を持ち忿怒の表情で右足を屈し、左足を伸ばした展左姿勢をとる金剛手立像。腹部、条帛をひるがえす身体各部に華麗な装身具をつけ金銀泥で彩色する。展示のガウ(番号25)の内蔵品である。



16

17. 明王座像・擦擦

Tsa-tsa of the Achal-na-tha

東チベット、18 - 19世紀頃 擦擦製

座像高8cm 幅7cm

蓮華座上で座し、頭には宝冠をかぶる裸身二臂の明王座像である。右手に利剣をかかげ、腹の前で左手にカバラ(髑髏杯)をもちトリラトナ(三叉戟)をかかえる。擦擦の表面には彩色を施す。



17

■ 舍利塔 (16~20)

Stupa-shaped relic Casket

仏陀や高僧の遺骨を納めた仏塔・舍利容器は、仏教文化圏全域に仏陀のシンボルとして重要なモチーフであった。後にヒマラヤ文化圏からシルクロードを経由するなどして仏塔を構成する平頭・傘蓋、伏鉢形を模した舍利容器が造形され、はるばるその造形が天平時代の法隆寺百萬塔と呼ばれる木製の三重小塔に伝わった。それらの形態に通じる舍利容器を展示した。

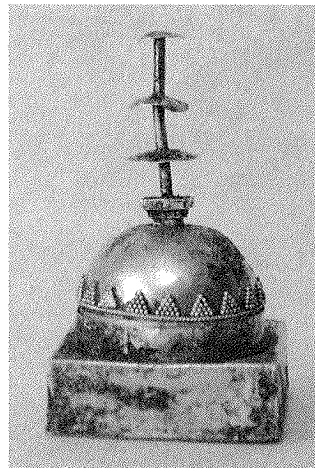
18. 金製舍利容器*

Stupa-shaped relic Casket

パキスタン 1 - 3世紀頃 金製

高7.1cm、伏鉢径3.6cm

鍛金の技法で平頭・傘蓋、伏鉢を方形基壇に組み合わせた金製舍利容器である。伏鉢には粒金細工による△形装飾をもつ。ガンダーラ地方の方形基壇を有する仏塔を模したと考えられる。

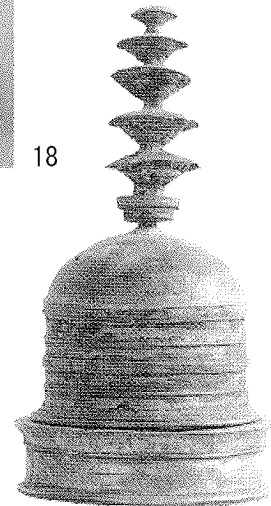


18

19. 銀製舍利容器

Stupa-shaped relic Casket

アフガニスタン 1-2世紀頃 銀製 高3.8cm×径4cm 内蔵舍利容器 金製 高8cm×径1cm 鍛金技法による銀製舍利容器は、平頭・傘蓋、伏鉢、円形基壇の三点にわかれる。本品は伏鉢のなかにガーネットを象嵌し肩の張り出しをもつ金製円筒容器がある。



19

大英博物館収蔵品(OA-1887. 7-17. 20)に伏鉢、円形基壇のみ残す同じ形態のものがある。

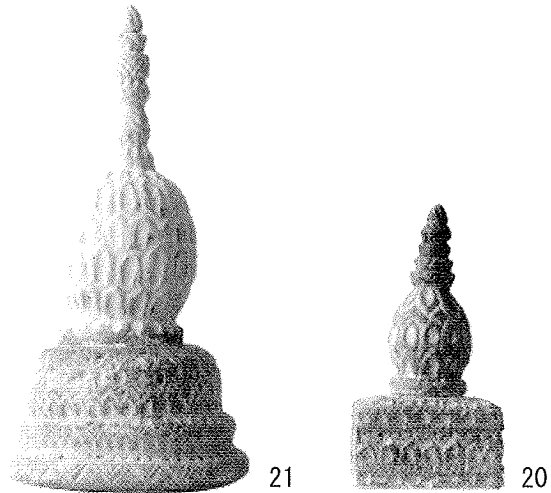
20. 21. 舍利容器

Stupa-shaped relic Casket

パキスタン北西辺境州スワート Sher Athraf
時代不詳 緑色片岩製 20右/高13.4cm×辺
6.7cm、21左/高24cm×径13.5cm

仏塔を模した舍利容器で円形の基壇(21)と
方形基壇(20)をもち、また胴部から半球形
の覆鉢と頂部にかけて全体を蓮花装飾を施し
荘厳する特徴をもつ。

インドで主流を占める仏塔の円形基壇は、
北西インドでは方形基壇へと変化する点から
本例にみる両様式の表現は興味深い。舍利
容器表面に蓮華を装飾する例は、インドの
Sonari第二塔出土品やドイツトルファン探
検隊トヨク請来品に類例の品がある。方形
舍利容器の内容物は、灰と共にガラス片が、
円形の方には、ガラス、玉、ならびにビー
マ・タクト王(2世紀初)銅貨が入ってい
るが元々のものかは不明である。

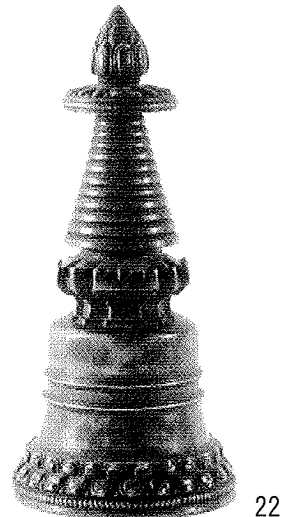


22. カダム塔

Stupa-shaped relic Casket

東チベット・カム、14～15世紀頃 銅製
高16.3cm×径7.6cm

カダム塔と呼ぶ仏塔は、チベット仏教圏に
流布した鑄造仏塔の一形態である。チベ
ット仏教で仏塔は、ブッダの「心の象
徴・トゥクテン」と呼ばれ重視された。
カダム塔の起源は、高僧アティーシャ
がチベットに請来したインド製の鑄造
仏塔、あるいはその没後に聖遺物を収
納した塔に範をとって鑄造された。本
品には木版刷り経文三巻が内蔵される。



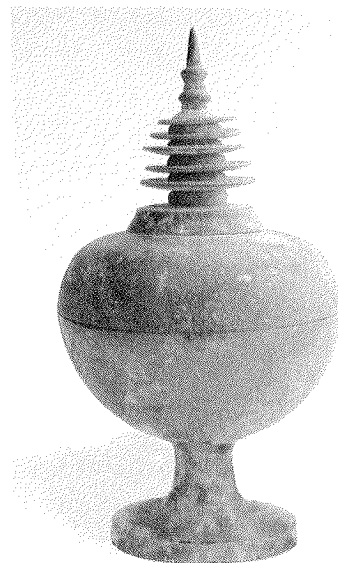
23. 舍利容器*

Stupa-shaped relic Casket

統一新羅時代・韓国、7～8世紀頃 銅製
高14.9cm×径7.8cm (台座は後補)

銅(佐波里)を轆轤引きし上下二つを組
み合わせる胴部は、張りのある曲線を持
つ。毛彫をもつ相輪の外縁は、上蓋側
に固定される。台座は後補である。本
品上下の両蓋裏には墨書きで内容は未
解読の数字が残る。

同形態の舍利容器例が韓国湖林美術
館に、また正倉院宝物にも類似の黄銅
合子が知られる。



23

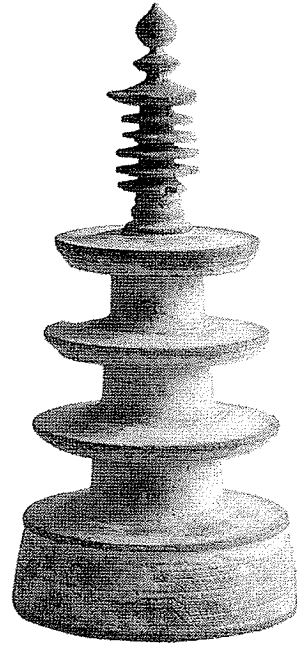
24. 百萬塔

Hyakumanto & Jishin in Darani-kyo

天平時代 7世紀頃 ヒノキ製 高21cm×
径13cm (相輪部無 10.5cm)

木材を轆轤を用い塔身部と相輪部を成形した
いわゆる百萬塔と呼ぶ三重小塔である。相輪部
が脱着できその塔心には日本最古の根本陀羅尼
經を納める。孝謙女帝は護身と国家の守護のため
この陀羅尼經の教えを実践し、藤原中麿呂一
族の反乱(天平宝字8年・764年)の怨霊を鎮め
るためこの百萬塔を製作した。

7世紀頃の求法僧玄奘三蔵が巡礼した北西イ
ンドにおける仏塔・伽藍や陀羅尼について記述
が「大唐西域記」に残る。当地の仏塔の形態と
陀羅尼信仰が天平時代の我が国に伝わっている
ことは、仏教文化が汎世界的宗教として精神文
化となっていたかがこの小仏塔からもわかる。



24

25. ガウ・厨子

Gau

東チベット・カム 19世紀頃 銀製
(裏蓋・銅) 高15cm×幅10.8cm

携帯用の厨子・お守入れのガウは、通常二分
割でき表蓋は銀の板に蔵八宝と呼ぶ吉祥装飾を
精緻に打ちだしている。その模様は、最頭頂に
人身有翼獅子の頭部に左右に龍を配置し、時計
まわりで、右巻き貝、双魚、宝瓶、蓮華、下側
にはバターランプの灯明台、左側に吉祥格子、
勝幢、法輪、宝傘からなる八文様を打ちだし毛
彫する。銅製の裏蓋にはダーキニーの姿をえが
いた布を貼る。内蔵品には、金剛手立像擦擦(図
版16)、紺紙金・銀泥のチベット語未同定写本
(図版43)がカタ(帛布)にくるまれている。



25

■ 貨幣・紙幣資料(26～37)

Kushan Coin, Tibetan Coins and Bills

仏陀の像を図像に採用した貨幣は、インド・
サカ朝頃のティリアテペ出土金貨、およびク
シャン朝カニシカ1世貨幣が知られる。

青木文教、多田等観がチベットに滞在した当
時のチベット通貨には銀・銅貨、および紙幣が
あり、当時の鎖国同様のなかでチベット政府よ
る銀貨、チベット手漉き紙を用いた紙幣は、自
主・独立の機運を伺わせる。

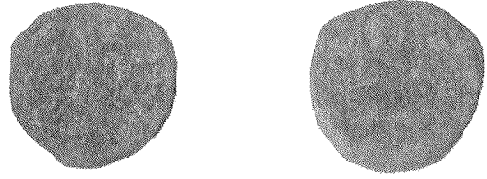
他に英領インド、四川省鑄造銀貨の三種がチ
ベットで通用していた。

26. 仏陀ドラクマ銅貨*

Copper Coin of Buddha

直径25mm、16g、クシャン朝2世紀半頃ガンダーラ、
 貨幣表側にカニシカ1世立像、裏側ギリシャ文字
 ボドド(BODDO)の銘文を時計まわりに記す。

他にも仏陀貨幣は、立像(金・銅貨)と座像(銅貨)、
 並びに弥勒仏陀座像(銅貨)がある。いずれもチベッ
 トにおける仏教モチーフ図像の源流である。



26

27. 甘丹頗章銀貨

Silver Coin of Gan dan Tamga

直径27mm厚さ1mm、発行1895-1901年(藏暦16.10)、
 貨幣表側・八蓮弁

28. 3 Srang 桑松果木銀貨

Silver Coin of Sang song guo mu

直径31mm 厚さ2mm、発行1936年(藏暦16.11)

貨幣表・雪山と星に獅子、吉祥結び絞様

29. 1 1/2 Srang 桑松果木銀貨

Silver Coin of Sang song guo mu

発行1936-37年(藏暦16.10) 直径24mm

厚さ1.75mm 貨幣表・雪山と星を背に獅子

30. 7 1/2 SKAR 銅貨

Copper coin of 7 1/2 skar. Dode Mint

発行1920年(藏暦15.54) 貨幣表・見返り返獅子、
 裏側・天空と星

31. 5 SKAR 銅貨

Copper coin of 5 skar. Dode Mint

発行1921年(藏暦15.55) 貨幣表・見返り獅子

32. 1 Sho (10 Srang) 銅貨

Copper coin of 1sho. Dode Mint

発行1922年(藏暦15.56)

貨幣表・見返り獅子と竜巻

33. 1 Sho 銅貨

Copper coin of sho. Dode Mint

発行1927年(藏暦16.1) 貨幣表・頭をあげる獅子

34. 1 Sho 銅貨

Copper coin of sho. Mekyl Mint

発行1935年(藏暦16.9) 直径2.4cm

貨幣表・頭をあげる獅子、吉祥結びの印の間に文字

35. 3 Sho 銅貨

Copper coin of sho. Mekyl Mint

発行1950年(藏暦16.24) 直径2.9cm

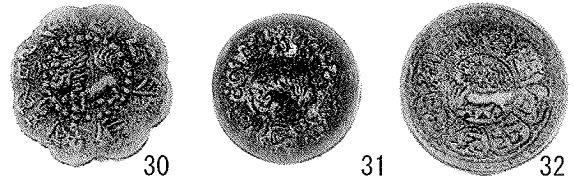
貨幣表・メール山と太陽と月、かかる雲、山下に獅子



27

28

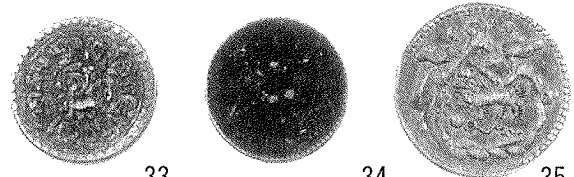
29



30

31

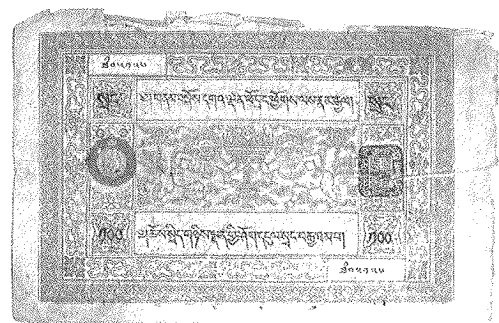
32



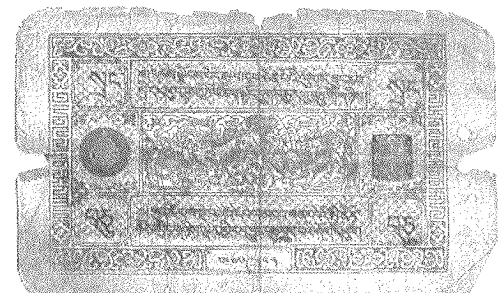
33

34

35



36



37

36. 100 Srang 紙幣 Bill of 100 Srang

発行1937-1959年(西藏暦16.11)

37. 10 Srang 紙幣 Bill of 10 Srang

発行1941-1948年(西藏暦16.15)

■ 仏画資料(38～39)

Thangka painting

チベット独特の仏画の総称をタンカ(唐卡)と呼び芸術性の高い絵画である。その形態には、軸装、壁画、刺繍、切り貼り、堆綉、石刻、木刻、印画など様々な応用がある。

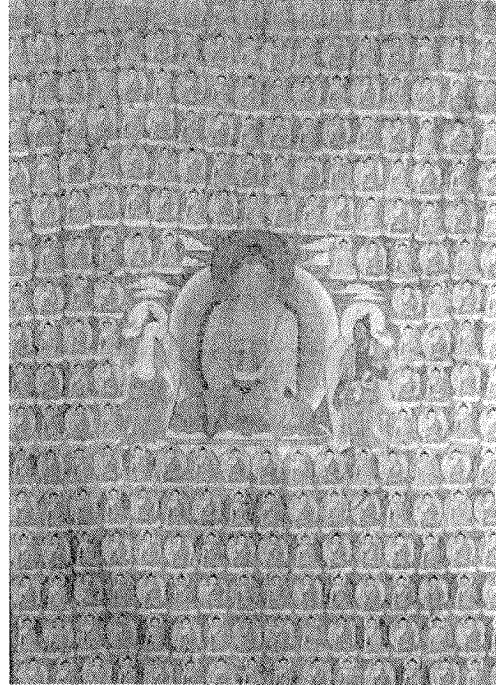
38. 釈迦牟尼仏陀座像・タンカ

Thangka painting of Shakyamuni Buddha

東チベット 16～17世紀頃 帛布画 画面高さ59.5cm×幅45cm

画面中央に二重の身光背をもち定印を組み結跏趺座する赤い僧衣の釈迦牟尼仏陀の座像。その左右を持蓮華の二大弟子(舍利弗、目連)が立つ。周囲には降魔成道の場面をあらわす施触地印を組む如来が千仏形式で表現される。

このタンカに見られる空間的なひろがり、および表現より15世紀以降17世紀頃の様式がくみ取れる。



38

39. ウエルセ像・タンカ

Thangka painting of Uerthe

東チベット 17-18世紀頃 麻布画 画面高さ75.5cm×幅53.5cm

ボン教の護法神であるウエルセは、右足を伸ばし、左足をひく展右の姿勢をとり、青色で一面二臂の女妃を抱擁する。その周囲をウエルセの家族である、守護者などが囲む。ボン教の絵画は、少なからず知られるが日本では初公開の資料である。

本資料をデジタル処理した内容について展覧室に展示した。デジタル処理した結果から様々な図像が明らかになり、現在その内容の解析をすすめている。



39

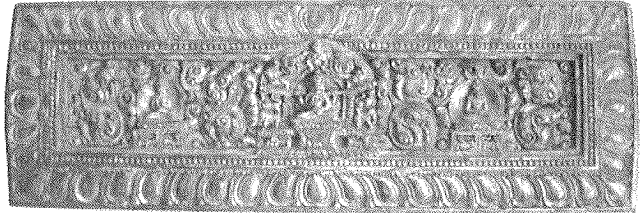
■ 経・文書 (40～43)

チベットにおいて経(ペチャ)は、仏の智慧体得の「しるし」で、仏教がもつ超越した智慧の象徴である。

40. 経板挟板*

シッキム、時代不詳、高さ17.4×幅53.2cm×厚2.5～3.1cm、木製金泥字

仏教の経典を荘厳し保管する板の上側である。中央に阿弥陀仏をその左右に脇侍像を配す。外形にそって蓮華を配置する。光背は、霊塔の仏龕を荘厳するガルダや白象が付きチベットの仏像光背と同じ意匠が見いだせる。



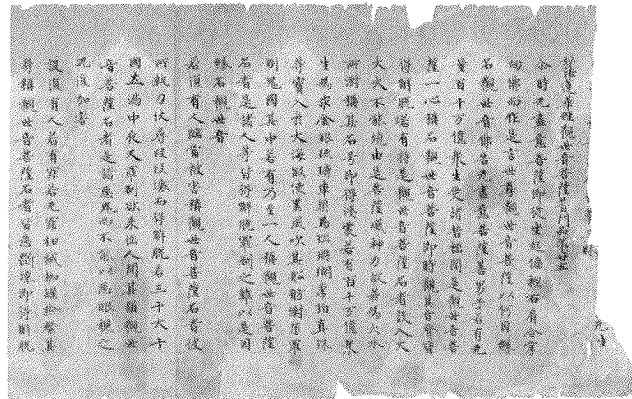
40

41. 妙法蓮華経品第二十五～二十八*

晩唐(848-907)、伝敦煌将来、淡褐色紙天地27.7cm、700cm(1紙)首尾完、有罫 行17字

本妙法蓮華経の写経書式は、行17文字で書体が唐代後期の書体で行間19mm、行幅20.5mm、である。観世音菩薩普門品第二十五、陀羅尼品第二十六、妙莊嚴王本事品第二十七、普賢菩薩勸発品第二十八を写経する。写真は、第二十五品の冒頭部分を示す。

妙法蓮華経普門品第二十五の観音(観世音)菩薩の三十三身におよぶ種々の変化を説く。チベットにおいてダライラマは、観音菩薩の化身であり特別な存在であった。

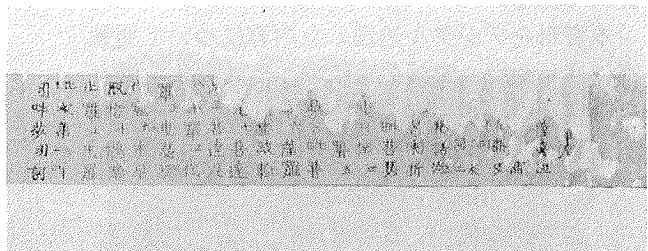


41

42. 陀羅尼経(写真24 百萬塔内蔵品)

日本、天平宝字八年(764) 和紙

無垢浄光大陀羅尼を1行5字23行で印刷した経で紀年の明らかな現存印刷物では世界最古である。元々は法隆寺にあった根本陀羅尼経を納めた木製三重小塔の百萬塔が明治期に外部に流出した。本品を収納する箱に法隆寺印を認めることができる。陀羅尼経には経には塔を建立することにより成仏がかなうという教えを説く。



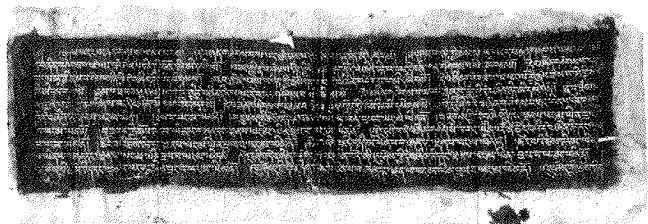
42

43. チベット語未同定写本

(写真25・ガウの内蔵品)

東チベット、18～19世紀頃 (1)高さ21×幅60cm (2)高さ19×幅60cm、手漉き紙、紺地金泥銀泥字

厚い手漉き紙に紺色の地色をぬり、その上に金泥、銀泥、朱色の楷書体で丁寧に写した文書で「法性」が度々記される。



43

編集あとがき

本論文集は、「チベットの芸術と文化—その現在と未来」をテーマにして、平成14年(2002)9月13、14日の二日間に関西で開催された国際チベット研究会議に発表された内容をまとめています。

広島市立大学と京都の龍谷大学の共催によるこの研究会議は、タイトル「チベットの芸術と文化—その現在と未来」が示すようチベットに対する四部構成の様々な分野、チベットの文化・現在、大谷探検隊とチベット、チベット・少数民族の民俗芸能、ならびにチベット資料・デジタルアーカイブの将来、の四分野で活躍されている研究者による発表内容であり、会場では様々な領域の自由な研究交流がすすんだことが報告できます。本論文集の発刊にあたり改めて感謝する次第です。

一方で本論文集にまとめるあたっては、その一部を掲載出来ませんでした。それは、編集側からの要請と幾度かの請求にもかかわらず最終原稿が届けられなかったためです。その論文内容については、目次のページに*印を注記し、未着原稿のうち本会議において配付された概要集の内容があるものについては、発表内容を留めるため再掲載致しました。それ以外の発表内容についてはテープからの原稿を起す時間がとれず今回に至ったことを編集側の責任としておことわりしておきます。

最後に広島市立大学および京都での集会に共催を頂いた龍谷大学は述べるまでもなく様々な面でご尽力いただいた関係各位に改めて御礼申しあげます。

とりわけチベットの工芸美術の研究にあたって国内・海外研究発表者、文部科学省科学研究費補助金費、日本学術振興会日英共同研究事業、ならびに研究助成関係者には本論文集をもって編集側一同にかわり感謝の意を伝えたいと思います。

今後も、研究交流をさらにすすめて参りたいと考えております。今回の研究会議に参加された各位の益々の御発展を念じると共に御指導、御鞭撻をたまわればなによりです。

タシデレ

寄贈	広島市立大学・芸術学部
	服部等作 (ITS2002事務局)
	氏



- 本報告は、広島市立大学平成16年度特定研究助成費による
- 表紙 : 吉祥多宝塔をあらわす磚
- 中表紙: 「カダム子法(プチョエ)」より
天竺の東金剛座(ドルジェテン)の北方に「プルギャル=ポエ*」という国がある
天を支える柱である高山があり
トルコ石の
美しいこがね色の花が咲く
鮮やかな夏にはトルコ石色の花が咲く
ああ、この雪山の国の保マンダラである「低地の湖」がある
水晶の仏塔である白い万年雪があり
黄金の須弥山である黄色い草原がある
薬草の甘い香がただよい護者 観世音菩薩よ！！
この大地にあなたの国がまします
この国土にあなたが導くべき衆生がおります
(註*いわゆる、チベットをさす名称)
引用資料: ツルティム・ケサン(口述) 西藏文化研究所、1999 改訂版
- 表紙: 3Srang チベット銀貨(桑松果木)
1936年(西藏暦16.11)発行、直径3.1cm、厚さ0.2cm、
貨幣裏面: 豊饒の壺と藏八宝の一つ吉祥結び紋様(写真上)
貨幣表側: 雪山と星を背に獅子(裏表紙 写真)

寄贈

広島市立大学
事務局



༡༡། །བཀའ་གདམས་བྱ་ཚེས་ལས།

ཤར་རྗེ་གདན་གྱི་བྱང་ཕྱོགས་ན། །གནས་པུ་རྒྱལ་བོད་ཅེས་བྱ་བ་ཡོད།།
རི་མཐོ་བོ་གནས་གྱི་ཀ་བ་ཡོད། །མཚོ་དམའ་མོ་གཡུ་ཡི་མཚལ་ཡོད།།
གངས་དཀར་པོ་ཤེལ་གྱི་མཚོད་རྗེ་ཡོད། །སྤང་སེར་པོ་གསེར་གྱི་ལྷན་བོ་ཡོད།།
དྲི་ཞིང་པོ་སྤུན་གྱི་བདུག་སྤོས་ཡོད། །ཚོན་བཀྲ་བ་གསེར་གྱི་མེ་ཉླ་ཡོད།།
དབྱར་བཀྲ་བ་གཡུ་ཡི་མེ་ཉླ་ཡོད། །ཀྱེ་གངས་རིའི་མགོན་པོ་སྤུན་རས་གཟིགས།།
གནས་དེ་ན་ཕྱིད་གྱི་ཞིང་ཁམས་ཡོད། །ཞིང་དེ་ན་ཕྱིད་གྱི་གདུལ་བྱ་ཡོད།།