

# 宗教復興と

## グローバル化を経た「辺境」のいま

——四川省松潘県のボン教徒をめぐるネットワークの変容——

小西 賢 吾

●●●●●

### はじめに

筆者は二〇〇五年以来、四川省阿壩<sup>アバ</sup>藏族羌族自治州松潘県、現地のチベット語でシャルコクと呼ばれる地域を主なフィールドにして、チベットの伝統宗教ボン（ボン）教に関する人類学的調査に従事してきた。松潘は、いわゆる「川西民族走廊」の北部に位置し、青海と雲南を結ぶ通称「茶馬古道」が通過する交易の拠点として知られている。唐代に松州がおかれて以来、この地域は漢族社会と諸民族

が接する最前線として位置づけられてきた。一方で、チベット高原側からみても、この地域はラサから遠く離れた辺境の地であった。ボン教は、八世紀にチベットへ仏教が伝来する前からの伝統の流れをくむとされる宗教であり、マジョリティであるチベット仏教からは周縁的に位置づけられてきた。

こうした多層的な周縁性「小西 2015a」を生きるボン教徒たちは、他宗派や他民族、中央政権との複雑な関係の中で、急速な社会変動の中を生き抜いてきた。とくに二〇世紀中盤における公的領域からの宗教活動の消滅と、伝統的

な村落社会の再編は彼らの生活基盤に多大な影響を与えた。その後改革開放を経て、彼らは日常的な宗教実践の場と宗教的知識の継承を回復するための道筋を模索してきた。筆者のこれまでの研究では、一九八〇年代から九〇年代にかけての「宗教復興」の過程を跡づけるとともに、復興した宗教が二〇〇〇年代の急速な経済成長の中でいかに存続してきたかを明らかにしてきた〔小西 2015b〕。

本論はこれらの続編の一つとして位置づけられる。二〇〇八年の汶川大地震、そして二〇一七年の九寨溝地震は、九〇年代以降この地域を牽引してきた観光産業にとって大きな打撃となった。二〇一七年夏、筆者は成都から空路で九寨黄龍空港へ向かった。同空港では、国内の大都市を結ぶ旅客便が一日数十便発着していたが、この時はわずか二便に減便され、筆者が搭乗した便もわずかな地元客とおぼしき乗客しか見られなかった。九寨溝と黄龍とを結ぶ交通の要所である川主寺鎮は閑散としており、人びとはあきらの表情をうかべていた。中長期的に見た場合、こうした災害はこの地域が持つ中国有数の観光地としての地位を揺るがすことはないだろう。とはいえ、経済発展やグローバル化が地域を進展させ外部に向かって開かれていくという、二〇世紀末から二一世紀初頭にみられた傾向に一定の歯止めがかかりつつあることも事実である。

二〇一七年夏に筆者が松潘県を訪れたのは、二〇〇六年

以来調査を続けているボン教僧院S僧院の集会堂<sup>①</sup>の落慶法要に参加するためであった。この集会堂は、一九八四年に再建されたものを二〇一二年から解体し、ふたたび新築に近い形で改築したものである。この改築は、僧院を取り巻く三つの村と、その出身者からの多額の寄進によって行われた。金色に輝く屋根と絢爛な内装は、過去三十年間の経済発展を物語る。落慶法要は、僧院と世俗社会の関係と、僧院の将来像が明示される場でもある。法要に先立つ祝賀行事でスピーチをした第二二代僧院長は、弱冠一八歳であった。彼は、九〇年代以降後継者問題に揺れてきたS僧院における次世代を担う存在として選ばれた。それを見届けたのが、S僧院と歴史的に関係の深い僧院から招かれた高僧たちであった。彼らの顔ぶれは、僧院とこの地域の歴史を反映したものである。

本論ではこの落慶法要を一つの切り口として、シャルコクのボン教を支えてきた僧院ネットワークの動態について考察し、かわりゆく「辺境」の一側面を描写する。八〇年代以来の宗教復興を側面から支えていたのは、ボン教徒の地域をこえたネットワークであり〔小西 2015b: 129-135〕、その結節点となっていたのが一九二〇年代から三〇年代生まれの高僧たちであった。彼らと、彼らから教えを受けた一九七〇年代生まれの僧侶が中心となって、僧院の再建や教育環境の整備が行われた。高僧たちはしばしばカリスマ



写真1 S僧院集会堂の落慶法要  
(2017年8月筆者撮影)

的な魅力を持って人びとを惹きつけ、地域社会を巻き込んだ興奮の中で復興が進んだ。だが、そうしたある種の非日常的な時間が過ぎて、宗教実践がふたたび日常のものとなったとき、それをどのように維持し、次世代に受け継いでいくのかという、より地道で答えの見えにくい問題が立ち現れてきた。グローバルな人や資本、情報などの流れに取り込まれることで、この地域が持っていた周縁性は薄れつつある中で、どのような形で世代交代が進んでいくのだろうか。

本稿は、四川省松潘県S村とS僧院における二〇〇六年から二〇一七年にわたるのべ一八カ月の現地調査および、インド、ヒマーチャル・プラデーシュ州における二〇一三年の調査によって収集した一次資料をもとにしている。なお、本文中に登場

する人物名で存命中の人物については、原則として仮名とする。

## 一 対象地域の概観

### (一) 民族の接点としての松潘

松潘県は成都から岷江をさかのぼり、チベット高原東端部に至る街道沿いに位置している(図1)。この地域はチベット語でシャルコク(東の地)と呼ばれ、チベットの古典的な地理区分であるアムドの南端部に位置している。中央チベットに比べて、アムドの人びとは共産党の支配以前から中国の行政システムに慣れ親しんでいたとの指摘があるように[Huber 2002: xvi]、多民族状況や漢族社会との地理的な距離の近さに起因して、民族間の多様な相互交渉が常に行われていたことがこの地域のきわだった特徴である。中でもシャルコクは、漢族の勢力圏との境界をなしてきた歴史を持ち、この特徴を最もよく体现する場の一つだといえる。

シャルコクという地名がさす範囲について、最もよく聞かれたのは、岷江の源流域を北端とし、牟尼溝付近を南端とするものである。多くの集落は、北から南流する岷江が刻む谷がなだらかなり、南北約三〇キロ、東西約五キロ

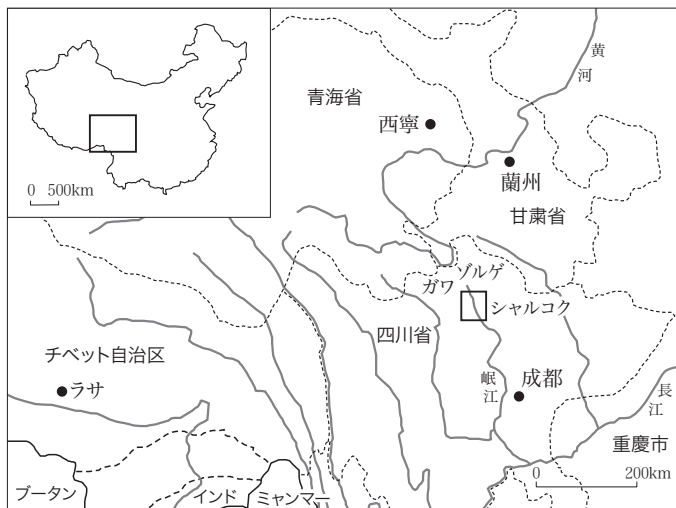


図1 シャルコク（松潘県）の位置

にわたって段丘状の地形が形成される部分に位置していた。谷底の標高は約三二〇メートル、谷の両側は四〇〇メートル以上の急峻な山々にはさまれている。松潘県の県政府が置かれる県城（進安鎮）は、歴史的に中国側の政権の最前線基地としての役割を担っていた。岷江沿いに北上する道は四川盆地から青海方面に至る最短ルートだが、県城から先は、長く中央の統治システムの影響が直接及ばない地域として区分されてきたのである。

松潘の古称である「松州」の名は、唐の正史である「旧唐書」「新唐書」にはじめて登場する。中央チベットからシルクロードの諸国、中央アジアに至る広大な領域に覇を唱えた吐蕃のソンツェン・ガンポ王は、チベット高原西部のシャンシュン王国を併合し、東チベットにも勢力を伸ばしつつあった。この過程で、吐蕃は唐に対する降嫁の要求が拒絶されたことをきっかけに出兵し、唐との間に位置する親唐勢力の白蘭、吐谷渾、党項などを攻撃、軍勢は松州に至って唐軍と直接対峙した【岩尾2010:18】。唐側の反撃によって吐蕃軍は退却するが、唐の皇帝太宗は降嫁を認め、文成公主が吐蕃に嫁ぎ両者の関係は安定した。当時から、この地域が唐の影響力が及ぶ境界であったことがわかる。

中華民国期に編纂された『松潘縣志』【張典2007:14】によると、松州は七六三年に一旦断絶し、明代の一三七八

年になって松潘衛が設置された。明代に描かれた地図を見ると、シャルコクには集落ごとに異なる民族・氏族名が記載され、多数の小規模な勢力の割拠状態とみなされていたことがわかる〔陳宗祥 1979〕。松潘衛の下、シャルコクの南端部に位置する漳腊に漳腊營が置かれ、以北の諸勢力に對する備えとした。背後の山に良質の金鉱を有していた漳腊の地名は現在も残っており、漢族や回族が居住し街道沿いに商店が建ち並ぶ集落になっている。

シャルコクに住むチベット系の人びとは、ボン教の僧院と隣接する集落からなるシヨカとよばれるコミュニティを形成し、ゴワ（頭人）と呼ばれる領主によって統治されていた。シャルコクのゴワたちは、一七〇三年に土司の位を受け〔張典 2007: 439-441〕、清朝の間接統治下に入っていた。松潘衛は一七六二年に松潘庁に改称し、その管轄範圍は松潘だけにとどまらず、現在、阿壩州の若爾蓋、紅原、阿壩、壤塘の各県から青海省果洛藏族自治州にまたがる、アムド南部の広域に及んだ〔四川省阿壩藏族自治州地方志編纂委員會 1994: 193〕。

中華民国が成立すると、一九一四年に松潘庁は松潘県に改組された。二〇世紀前半は革命後の軍閥の割拠、それに続く国民党政府と共産党勢力の対立、日中戦争といった国家の枠組みを大きく揺るがす事態が続いていた。シャルコクは、国民党政府軍に敗れた紅軍（第一軍）が一九三四年

から三五年にかけて行つた長征の通り道となった。北の甘肅省方面に向かう紅軍を接待したという伝承がS村には残っている。これが共産党との初の接触であった。また一九四一年には松潘県城付近が日本軍に爆撃を受けたという事件があり〔馬俊修 1986〕、現在でも人びとの日本人イメージの一端に残っている。

## （二）シャルコクにおけるボン教の継承

民国期に土司制度は廃止されるが、聞き取りによると、一九五〇年代はじめまではかつてのゴワの一族が実質的に集落を治める体勢が続いており、僧院の活動も活発であった。近代国家の影響を受けながらも、それ以前から続く社会構造が維持されたのがこの時期であり、一九八〇年代以降に僧院が再建された際にもモデルとして参照された。とはいえ、当時との大きな違いは、僧院の継承に大きな決定権を持っていたゴワの一族が断絶したことであり、それが後述する後継者問題を引き起こすことになる。

ボン教に関する概説は紙幅の関係上省略するが、ここでは僧院の継承にしばって記述する。僧院の継承にはいくつかのタイプがあり、(1)ドゥンギユ…父系親族の系譜による継承、(2)ラギユもしくはカギユ…研鑽を積んだ者が所定の儀礼を経て選出される、(3)トゥルク（いわゆる化身ラマ、転生活仏）による継承にわけられる。

氏族宗教としての側面を色濃く残すボン教は、ダウンギュによる継承を残している僧院が少なくない。このため、親族関係を通じてルートツを共有する僧院同士は密接な関係を形成している。一方で、ボン教の教学の中心であり実質的な総本山として機能しているメンリ僧院は、一四世紀末にシェーラプ・ギエンツェン（一三五六一四一五）によって中央チベットに設立されて以来、(2)のタイプの嚆矢となり、研鑽を積んでゲシェー（善知識）の学位を得た者から継承者が選ばれて存続してきた。一九五〇年代以降、共産党の支配に伴って多くのボン教徒が国外へと脱出し、一九七〇年代に北インド、ヒマーチャル・プラデーシュ州ドランジに再建されたメンリ僧院はグローバルに展開するボン教の中心地となっている。

シャルコクに点在するボン教僧院の多くは、パクパ・ナムスムと呼ばれる一一世紀から一二世紀にかけて活躍したとされる三人の伝説的な聖者にルートツを持つとされる。本稿が対象とするS僧院は、そのうち聖者シャンパクの子孫であるソナム・サンボという人物が、ボゾ（若爾蓋県包座地区）から招かれて一二六八年に創建されたと伝わっている。このため、S僧院は同じくシャンパクをルートツとする複数の僧院と密接な関係を保持してきた。こうした僧院は、現在の九寨溝県、若爾蓋県、甘肅省迭部県に点在している。S僧院はソナム・サンボの子孫によって継承されて

きたが六代で途絶え、その後一九五〇年代に至るまでゴワが僧院長の決定に大きな権限を持ってきた。<sup>4)</sup>ゴワの一族は、僧院の最大のパトロンでもあった。しかし、一九五〇年代後半の反右派闘争から文化大革命にいたる混乱の中でゴワの一族は断絶した。僧院の建物は破壊されて僧侶たちは還俗し、周囲の村落は生産隊に再編された。このように、単に僧院が破壊されただけではなく、僧院の継承を支えてきた権威と地域社会のシステムそのものが解体されたのである。

## 二 S僧院の「二度目」の落慶法要からみえるもの

### (一) 僧院の後継者問題

改革開放以後のシャルコクにおいては、宗教実践の場を地域社会の中で復興することに人びとの関心が向けられた。そこでは、一九五〇年代以前の僧院のすがたを一つのモデルとして、建造物や僧侶教育、諸儀礼などが再構築されてきた。こうした再構築のプロジェクトは、二〇〇〇年代中盤に至って一応の完成をみた。そこから、いかに宗教実践の場を維持もしくは発展させ、次代へと引き継いでいくかという問題に人びとは直面しつつある。かつてとは地



域社会の構造や政治経済的状況が大きく異なる中で、伝統に根ざした僧院の枠組みをどのように維持できるのか。それは正解のない模索のはじまりを意味していた。

S僧院をとりまく状況は、二つの側面から特徴づけられる。一つは、国際的な観光地としての地域特性であり、もう一つは、混乱期に失われた「正統な」僧院の継承ラインをいかに補強しつつ、改革開放以降に生まれた世代に宗教実践を引き継いでいくかという課題である。

前者は一九九二年の九寨溝・黄龍の両自然保護区の世界自然遺産認定をきっかけとしている。松潘県を訪れる観光客数は二〇一五年には年間五〇三万人に達した〔卓林・尼美 2016: 385-386〕。拡大する観光開発は、僧院にも大きな影響を与えた。一九九六年の時点ですでに僧院を訪れる観光客が見られ〔Schrenpf and Hayes 2009: 300〕、その後二〇〇〇年代前半にかけて、本格的な観光地化が進展した。

しかし、マス・ツーリズムに僧院が組み込まれることは、地域住民にとって宗教実践の場が脅かされることにつながり、僧院の公開は二〇〇〇年代後半に至って縮小した〔小西 2015b: 142-146〕。こうした背景もあって、近年では観光のもたらず利益と同時に、その不安定性も強く人びとに実感されるようになっていた。また、地震をはじめとする天災は、大規模な人の流動を前提とした経済活動を中断するリスクがあることが、二〇〇〇年以降の二度の震災に

よって経験された。九寨溝・黄龍の風景区は、地勢的にも、気候的にも年間を通じて大量の来訪者を継続して受け入れることは決して容易ではない。そこに、一九九〇年代以降大量の資本が投入されることで、有数の観光地が構築されてきた。その一方で、僧院はそのリスクを見極めた上で、観光と一定の距離をおくことを選択してきたのである。

後者の背景には、一九九〇年代から続く僧院の後継者問題がある。僧院の再建を牽引した世代は、一九五〇年代以前に僧侶としての研鑽を積み、断絶の時期を越えて知識と実践を伝えることを使命としていた。その一方で、かつて僧院の継承の根拠となっていた社会構造をそのまま再構築することは困難であった。ゴワの家系が断絶し、世俗の政治権力は僧院のパトロンではなく、宗教政策を通じた管理者へと変容したためである。

後継者問題に関する二〇〇〇年代中盤までの状況は拙稿〔小西 2015〕でも論じたが、その経緯の要点を以下にまとめると。一九四〇年代から五〇年代にかけて活躍した第一七代僧院長テンジン・ロドゥ・ジャムツォ（一八八九—一九七五）は、中央チベットで研鑽を積んだ後S僧院に戻って僧院長に就任し、多くの弟子を育てた。その中には、中国を離れて国外で活躍するものも多く出た。彼らはグローバル化するボン教の中心人物として、S僧院を側面から支える役割を果たしてきた。

ルントク・テンペーニマ（一九二九—二〇一七）とサムテン・ギエンツェン・カルメイ（一九三六—）はインドで英国のチベット学者デヴィット・スネルグロブに見いだされ、ヨーロッパでボン教研究に携わった。その後ルントク・テンペーニマはインドで再建されたメンリ僧院の第三代僧院長に選出され、ボン教の精神的支柱として長年活躍した。一九九四年と二〇〇四年の二度にわたってシャルコクに「帰郷」している。

サムテン・ギエンツェン・カルメイは、その後フランスを拠点として世界的なチベット学者として活躍し、日本でも研究活動を行った。その著書はチベット語や漢語に翻訳されて中国でも出版されており、北京の中央民族大学でも講演を行うなど、その知見は中国におけるチベット研究・ボン教研究にも大きな影響を与えてきた。

一方、テンジン・ロドゥ・ジャムツォの弟子のうちS僧院に残った人びとは、本来僧侶としての働き盛りの時期に、還俗や集団労働への参加といった苦難の時代を経験した。改革開放後、かつて還俗したことや結婚したことを恥じて僧侶に戻ることをためらった者もいたものの、多くが僧侶として活動を再開した。S僧院の僧侶たちのリーダー格であったロゾン・ジャムツォ（一九二八—一九九一）は、資金集めや資材の調達をはじめとして、僧院再建に重要な役割を果たし第一九代僧院長となった。また、筆者の

フィールドワークにおいて重要なインフォーマントとなつたチョデイ（一九三五—二〇一〇）は、還俗・結婚の経験と僧侶としての活動の正当性のはざまで葛藤を抱えながらも、宗教実践の再構築と継承に心血を注いだ。

S僧院の後継者問題は、ロゾン・ジャムツォの死去に端を発している。数年間にわたり後継の選出が進まず、僧院長の空位が続いた。これはとりもなおさず、S僧院の僧院長を選出する手続きが存在しなくなったことに起因している。ロゾン・ジャムツォも、厳密には正式な僧院長とみなされていなかったという話も聞かれた。僧院の集会堂には、ティと呼ばれる宝座が据え付けられ、この座につく資格のある者はティジン（座主）とよばれる。本稿では僧院を代表する僧侶で、僧院の系譜に名が記される人物を僧院長と表記しているが、一九八〇年代以降の僧院長でティジンの地位に就いた者はおらず、人びとからは高位の僧という意味でのラマと呼ばれてきた。

僧侶たちの合議による僧院長の選出は、僧院の再建という非常時は乗り切ったものの、その後継者の選出には多大な時間を要した。打開策として一九九四年にルントク・テンペーニマが帰郷した際に後継者を指名したが、第二〇代僧院長となった人物は三年で僧院を出て山中で瞑想修行に入ってしまった。この背景については、彼がかつて還俗していたことを恥じて僧院長としての責務を果たせないと考



えていたと説明される。

この問題は、二〇〇〇年になってようやく進展をみせた。二人の僧侶、ラマ・ユンドウン（一九七〇―二〇一五）とアク・プンツォ（一九六八―）がそれぞれ僧院長とロポン（経師）に選出されたのである。彼らはともに、改革開放後に最初に僧侶になった世代である。とくにアク・プンツォは同世代の僧侶たちとともに僧侶教育課程の整備に着手し、二〇〇一年に設立された「S寺文明学院」は多くの若い僧侶が学ぶ一大教育拠点となった。その後も、世俗の人びとを惹きつけるカリスマ性をもって多くの宗教的プロジェクトともいえる活動を推進し、巨大な供養塔の建設や大規模な法話などを行い、この地域における宗教実践の場の整備を行った。

アク・プンツォをバックアップしていたのが、S僧院と関係の深い高僧ティメー・オーゼー（一九三五―）である。ティメー・オーゼーはシャンバクの流れをくむ化身ラマの一人であり、若爾蓋県を拠点としつつ地域を越えた大きな影響力を持っている。アク・プンツォはかつてティメー・オーゼーのもとで瞑想修行を行っており、S僧院に戻ったのは師の勧めによるものだったと回想していた。

ティメー・オーゼーはその後もS僧院への影響力を保持している。二〇〇六年一月、文明学院で学んだ四名の僧侶にゲシェーの学位を授与する儀礼が行われた。当時、四人

のうち三人は二〇代前半、一人は一九歳であり、通常取得に最短十数年を要するとされるゲシェーにしては例外的に低年齢であった。ティメー・オーゼーと、ボン教の祖師シェンラプ・ミボの子孫とされるシェン氏の後継者（チベット自治区シガツェ地区在住）を立会人として学位の授与が行われた。これはこの地域において宗教知識を受け継ぐ若い僧侶の育成が急務であったためと考えられるが、彼らに続く新たなゲシェーは二〇一八年現在輩出されていない。

二〇〇〇年代を通じて、S僧院はアク・プンツォの主導のもとで宗教実践を充実させ、改革開放以来人びとを動かしてきた、僧院の再構築という到達点はほぼ実現されたように見えた。二〇一〇年の時点で、人びとからの圧倒的な支持を得ていたアク・プンツォはティジンンの地位につくのではないかという噂がささやかれていたが、本人は固辞する姿勢を崩していなかった。人びととの関わりの中で求心力を高めてきたアク・プンツォと、僧院の「正統」な後継者の行方が、大きな関心を集めていたのである。

## （二）二〇一〇年代の新たな展開

こうした状況は、二〇一〇年代に入っていくつかの転換点を迎えた。二〇一二年に文明学院は「S寺講修学院」と改称し、集会堂のそばに新たな施設が建てられて移転した

が、若い僧侶の数は減少傾向にある。二〇〇九年時点で少なくとも四〇人以上いた学僧は、二〇一七年には半数ほどに減少していた。かつては問答を中心とした教理哲学の学習がさかに行われていたが、現在では基本的なチベット語の読み書きや、儀礼の作法などが中心になっている。教理哲学の学習については、チベット自治区昌都地区丁青県のボン教僧院から、アク・プンツォの個人的なコネクションによって講師を不定期に招聘しているのみである。

学生数の減少について、長年僧院の管理委員会で要職を務めた僧侶は、そもそも子どもの数が減っていることと、政府の僧侶登録の厳格化によるものであると語った。前者については村単位の人口状況を確認することができなかったが、後者については、二〇一〇年三月に公布された、阿壩藏族羌族自治州宗教事務条例の影響が大きい。これは、二〇〇八年のいわゆる「三・一四事件」を踏まえて宗教活動の管理を強化すべく、二〇〇九年に公布された、「阿壩藏族羌族自治州藏伝仏教事務管理暫行辦法」を引き継いだもので、僧侶はすべて所定の手続きを経て「宗教工作人員」の身分証を取得する必要がある。このため、かつてよく見られた、正式に僧侶としての受戒や政府への登録を経ない者が僧院で学ぶことが困難になったのである。

もう一つの転換点は、第二代僧院長ラマ・ユンドウンが二〇一四年に病に倒れ、二〇一五年秋に死去したこと

である。アク・プンツォほどのカリスマ性を持っていたわけではなかったが、僧院の代表として各地域での会議への参加や、儀礼による寄付集めなど、僧院の外部向けの代表として二〇〇〇年代の僧院を支えてきた。彼の死去を受けて、知人の僧侶は筆者に「しばらく次のラマを選ぶことはないだろう」と伝えてきた。しかしそれに反して、翌年には新しい僧院長となる僧侶がアク・プンツォによって選出された。第二二代僧院長に選ばれたのは二〇〇〇年生まれの一〇代の若者であり、S僧院に隣接する村の出身である。

この選択の理由について、アク・プンツォは二〇一七年のインタビューにおいて、若い世代に僧院を引き継ぐ必要性とともに、新僧院長の出自を挙げた。第二二代僧院長に選ばれたラマ・サンジュは、ダキュン・ドウンギユと呼ばれる世襲ラマの系譜に属しており、ボン教徒にとって歴史的に重要なキュンポ地方（チベット自治区昌都地区丁青県）にルーツを持つとされている。この選択は、必ずしもシャルコクの地域性のみにこだわることなく、より広くボン教にとつて意義がある系譜にも接続しながら僧院を継承していくという方向性を示したものだといえよう。

こうした中で、二〇一〇年から集会堂の改築が開始された。これは、仏像をふくむ内部の装飾を運び出し、もとの建物の骨格だけを残して外装を拡大し、もともと瓦葺きだった屋根を金色に輝く金属製に変更するなど、外見から

は新築と遜色のないような加工を行っている。建物の完成後、長期にわたって内部の装飾が行われ、ようやく完成したのが二〇一七年の夏であった。そうして行われた落慶法要は、新たな僧院長の披露の場であるとともに、S僧院をとりまく僧俗のネットワークが改めて示される場となったのである。

### (三) 二〇一七年八月の落慶法要

落慶法要は、二〇一七年八月二十九日から八月三〇日の二日間にわたって行われた。伝統的な衣装で正装した多くの参列者で僧院の敷地内は埋め尽くされ、厳粛さのなかにも祝祭的な雰囲気があったよう。二日間のプロセスは、大きく三つの部分から構成されている。それは、施主である世俗の人びとへ集会堂を披露すること、政府関係者も出席した公的な行事としての式典、堂内で行われる儀礼である。参加者には事前に招待状が配られるなど、数カ月前から周到な準備のもとで計画されてきた。

チベット社会では、僧院と儀礼を通じた出家者と在家者の密接な関係が広く見られる。出家者である僧侶は、シャルコクでは常に僧院に常住するわけではなく、家族を含む世俗社会とも大きな接点を持ちながら生活しているが、専門的な知識を持って人びとの諸問題の解決にあたる職能者としての側面を強く持っている。大規模な儀礼の遂行や、

僧院や仏塔などの建設、補修などには多額の寄付が行われる。こうした現金や物品、食事などは布施とみなされ、それ自体が僧侶のみならずブッダの教えに対する供養であり、善行となると考えられている。この関係が明瞭に可視化されるのが、大規模な儀礼の場であり、施主である人びとが丁寧な扱いを受け、その貢献が大勢の前で明示されるのである。

八月二十九日の午前、集会堂前の広場には、寄付者の受付台が設置され、多くの人びとが列を成していた。受付の事務を行うのはすでに多額の寄付を僧院に行うなど、僧院の運営と密接な関係をもつ俗人である。寄付者の多くは、伝統的にS僧院を支えてきた三つの村の出身者であるが、現在成都などの都市部で暮らしている者もいる。彼らは持参した現金や物品を受付台で渡して氏名を記帳すると、記念品一式が入った袋を受け取る。この袋は、僧院の名前などが印刷された特注のものである。袋の中には、僧院の歴史を記した冊子二種類、木製の記念プレート、新僧院長とアク・プンツォの顔写真入りストラップ、そして儀礼によって加持されたチベット薬が入った包みが入っている。

冊子の一つは、従来公開されていたS僧院の歴史を再編集したものである。もともとS僧院の歴史はまとまったテクストとして伝承されていたわけではなく、口頭伝承や断片的な記録の形で残されていた。それを八〇年代の僧院再

建時に当時の僧院長であるロゾン・ジャムツォが編纂し、私家版として発行した[Blo bzang rgya mtsho 1993]。その後、この版に加筆されたものが四川民族出版社から刊行された[Tshul khrim dpal 'byor 2006]。このバージョンにロゾン・ジャムツォの伝記など、関連するテキストを加えてインドで発行されたものが配布されたのである。これには、シャルコクとインドのメンリ僧院が強いつながりを有していることが背景にある。

もう一つの冊子は、前者の記述の縮約版に、一九八〇年代から二〇一七年に至る多くの写真を加え、一部を漢語に翻訳したものである。これらの冊子はS僧院の歴史と現状を示す随一の資料としての性格を持ち、単なるパンフレット以上の意義を持っている。これが数百人を超える寄付者全員に配られたことから、この落慶法要が改革開放以降の僧院活動の集大成と位置づけられていることが読み取れる。

寄付を行った参列者は、僧院の周囲に設けられたテントで飲食の接待を受けた後、僧侶の先導のもと、順番に集会堂を見学する。堂内では五体投地の礼拝を行った後に、ボン教徒の通例に従って、反時計回りに内陣を一周する。堂内の一番奥には、ボン教の祖師シェンラプ・ミボを中心に、脇にはチャンマ、マワンセンゲなどの尊格、さらにその両脇にはボン教中興の祖と言われるシェーラプ・ギェ

ンツェンと、S僧院のルーツであるシャンパクの像が安置されている。そして、巡拝の順路にそって無数の尊像が配置されている。こうした像の多くには、寄付者の氏名がチベット文字で記されたプレートがその前に置かれている。堂内を巡拝する参列者は、大きな寄進を行ったのは誰なのかを確認することになる。これは、世俗社会と僧院との関係を明示するとともに、寄進者が地域社会において受ける評価に影響を与えていると考えられる。

この巡拝が終わると、集会堂の前の広場でアク・プンツォによる三〇分ほどの法話が行われる。その内容は、人びとへの感謝の念を述べるとともに、僧院の再建の歴史を振り返るものであった。このとき、アク・プンツォは何度となく涙を流しながら、ロゾン・ジャムツォをはじめとするかつての高僧たちについて語った。同日のインタビューで彼は、かつてなにもない状態から資金や資材を集め、僧院の再建に奔走した人びとのことを思っ、自然と涙がこぼれてきたと述懐していた。筆者は二〇〇六年以来継続してアク・プンツォの法話の記録を行ってきたが、彼が人びとに対してここまで感情をあらわにしたのは初めてのことであった。この日の一連の過程を通じて、これまで構築されてきた僧院と世俗の人びとの関係が改めて提示され、共有されることになったのである。

対照的に、翌八月三〇日の行事と儀礼は、僧院をとりま

く公的な枠組みや、地域を越えたネットワークが明示される場になる。早朝から、僧院は慌ただしく緊張感に満ちた雰囲気のみたされていった。来賓となる高僧たちや、政府の幹部を迎えるための準備が進められているためである。来賓の中心となるのはティメー・オーゼーであり、車で数時間かかる若爾蓋県から来訪するのを僧院の用意した車で出迎える。車は僧院の事務方を長く務めた人物が所有する最高級のレクサスであった。二〇〇六年にゲシエーの授与式が行われた際に出迎えに用いられたのがフォルクスワーゲンの普通車であったことと比較すると、僧院をめぐる経済規模が拡大していることが示唆される。

朝九時半、幹線道路に面した僧院の門に、カタ（チベット文化圏で供物として用いられる絹のスカーフ）を持った僧侶が整列する。先頭には、S僧院の年中行事に登場するチャム（宗教舞踊）のうち、シ（サル）、センゲ（獅子）、アラガラ（露払い役の童子）の衣装を着た僧侶が並んでいる。特にシは、S僧院の守護神の化身とも言われる独自の演目であり、僧院を象徴する演目になっている。そのほか、儀礼で用いられるラッパや太鼓といった楽器、旗や傘、飾りのついた矢などを持った僧俗の人びとが集う。

それまで晴天が続いていた現地に約三週間ぶりという小雨が降る中、高僧や政府関係者ら式典の出席者を乗せた車が次々と到着すると、人びとが車を取り囲み、祝福のカタ

を捧げる。車から降りて僧侶たちと挨拶を交わし、ことばをかけあいながらゆっくりと僧院に向かう出席者もいる。僧院へ続く道は、さながら高級車の展示場のような豪華さと、祝祭的な意匠が組み合わさった独特の雰囲気包まれている。チベット文化圏において小雨は、宗教的文脈において吉兆とみなされる。シャルコクの僧侶によると、高僧が到着する際に小雨が降ったり、それによって虹が出たりすることは、土地神が歓迎の意を表したためと考えられている。雨の中で車を待っていた僧侶たちの衣はみな濡れていたが、多くの人びとが、この小雨をみて落慶法要の成功を確信したという。

落慶法要に招かれた高僧は、松潘県内から八名、若爾蓋県から四名、九寨溝県から一名の計一三名であった。一〇時から、集会堂の前に設けられた舞台で式典が開始される。若爾蓋県から招かれたのは、いずれもS僧院と同じくシャンバクをルートとする僧院の高僧たちであり、ティメー・オーゼーはその代表としてスピーチを行った。松潘県内からは、トップ格であるG僧院の僧院長、また松潘県政協委員長を務めるN僧院の僧院長をはじめとして、すべての僧院からの参加があった。また、政府関係者としては松潘県副県長と宗教局長が参加したほか、僧院を支えてきた三つの村を代表して村の書記がスピーチを行った。

彼らのスピーチのあと、僧院に貢献のあった人びとへ





写真2 堂内で行われる儀礼  
(2017年8月筆者撮影)

に対しては「私はなにもしていない。父の代理でもらっただけだ」と語っていた。チヨデイには四人の息子がおり、長男と次男はいずれも政府で職を得て、三男は成都で大学教員になった。四男はラサのテレビ局で働いていたが、交通事故で早世した。地元ではよく知られた名家であるが、長男は父と弟がともに交通事故で命を落としたことを悔やみつ、こういうことはよくあるものだ、と淡々とした表情で語っていた。

の表彰が行われ、シエンラブ・ミボの図像を大型の額にしたものが贈呈された。その中には、僧院の再建に大きな貢献があった僧侶チヨデイの長男も含まれていた。彼は僧院と隣接するS村の書記を長年にわたって務め、その貢献を評価されての表彰であったが、筆者

このように、落慶法要に先立つ一連の式典では、S僧院をとりまく僧俗のネットワークが示されるとともに、これまでの三〇年以上にわたる復興の歴史を参加者に想起させるものであった。一九五〇年代から受け継がれた僧院の伝統が、混乱期に生まれ改革開放後に僧侶になった世代を経て、二〇〇〇年生まれの新たな僧院長へ引き継がれることが示されたのである。これは、二〇世紀中盤において教への継承ラインを失ったS僧院において、人びとが試行錯誤を重ねながら独自の継承の場を築いてきた結果であり、それがS僧院と歴史を共有する高僧たちによって承認されていくプロセスであったと考えられる。

それを裏付けるように、堂内で行われる儀礼においては、この地域における宗教的権威が、シャンパクともっとも深いつながりを持つティメー・オーゼーであることが示される。彼は集会堂の奥に正面を向いて設置されたティ(宝座)に座し、他の僧侶たちを従えて儀礼を主導する。堂内の僧侶の席は外部から訪れた者を含めた約二〇〇人で埋め尽くされた。これは普段の僧侶数の約二倍に達する。堂内での読経が続く中で、参列した世俗の人びとは僧侶たち一人ひとりにカタや現金を渡しながら巡拝する。ある男性は二〇〇〇元を五元札に両替してすべてを渡しきったという。休憩時間の食事はS村の男性が給仕し、トマ(チベット高原に産する芋の一種)とバターをのせた甘い米飯



とヨーグルトが振る舞われた。儀礼のあと、参列者は集會堂を出て整列し、ティーマー・オーゼーを中心とする記念写真の撮影が行われて落慶法要は終了した。法要の最中やんでいた雨が再び雨脚を強めて降り出したことに、人びとは驚きの表情を浮かべていた。

### 三 更新されるネットワーク

これまで見てきたように、S僧院を中心とする宗教実践の場の再構築は、かつて僧院の継承に大きな影響力を持っていた領主の家系断絶という事態を受けて、僧俗双方の人びとが僧院の運営の軸を模索する過程であったといえる。その際に側面から大きな役割を果たしたのが、外部の宗教的権威であった。その一つはローカルな僧院のネットワークであり、漢族社会との境域をなす伝統的な地域性に根ざしたものであった。中でもティーマー・オーゼーは一貫してこの地域の宗教的リーダーとしての求心力を保持してきた。

それと同時に、一九七〇年代以降インドやネパールを足がかりにグローバル化したボン教徒のネットワークが、ローカルな宗教実践を支えてきた。メンリ僧院のルントク・テンペーニマは、故郷であるS僧院の後継者問題に助言を行うなど、ボン教のトップという地位だけにとどまら

ず、人びとの精神的支柱としての役割を果たしてきた。

こうした状況は改革開放以来続いてきたが、奇しくもS僧院の落慶法要が終わった後の二〇一七年九月一四日にルントク・テンペーニマが逝去した。中国のボン教に関するウェブサイトでもこのことは大きく報道され、ボン教徒たちは地域を越えて哀悼の意を表明した。混乱期以前からの宗教的知識を受け継ぐ世代が徐々に減少し、若い世代が台頭する中で、S僧院をとりまくネットワークもまた変容し更新されていくことが予想される。

現在僧院の中心となっているのは、改革開放後に僧侶になった一九六〇代後半から一九七〇年代前半生まれの世代である。彼らと師の世代には三、四〇年の隔たりがあり、その中間にあたる一九五〇年代から六〇年代生まれの僧侶は混乱期の影響を大きく受けたためその数が極端に少ない。これまで述べてきたように、改革開放後に生まれた世代にどのように宗教的知識と僧院の運営を継承していくかが大きな課題になっている。とくに一九八〇年代生まれの僧侶の中心となるのが、二〇〇六年にゲシエーを取得した四人である。

彼らはゲシエーの学位を得たものの、それはあくまでもS僧院とその周辺においてのみ通用するものであった。当時のS僧院において学ぶことができた教理哲学の範囲は限定されたものであり、宗派を問わず取得に十数年以上はか

かるとされるゲシェーには本来満たないものであった。それを踏まえた上で、あえて次世代への宗教的知識の継承を意図した学位授与が必要であったことは先に見たとおりである。したがって、より高度な内容をもとめる場合は、他の大規模な僧院に向かう必要があった。

二〇一七年の時点でS僧院に残っていたのは、僧院管理委員会の一員となった一人だけであり、残り三人のうち一人は現在中国で最大規模のボン教僧院として知られる阿壩県のナンジ僧院で学んでいる。あとの二人はいずれも二〇一〇年頃にインドへと移動し、一人は南インドにあるチベット仏教ゲルク派のデブン僧院で学んでいる。もう一人は、ボン教の実質的な総本山であるメンリ僧院で学んでいる。

メンリ僧院で学ぶテンジンは、筆者がシャルコクで調査をはじめた当時からの重要なインフォーマントの一人であり、二〇〇〇年代前半にはすでにS僧院随一の俊英として名をはせていた。二〇〇六年に若くして学位を受けた彼は、アク・プンツォを補助して僧侶教育に関わりながらも、外に出て学びたいという思いを募らせていった。これは、問答を主体とする高度な論理学の修習には膨大なテキストの暗記と、当意即妙の受け答えが必要なため、早くよりレベルの高い場で学ばないと間に合わないという考えからであった。そしてついにシャルコクを出ることを決意し

た彼は、同世代の僧侶二人とともにメンリ僧院に移動し、一からゲシェーの取得をめざして学びはじめた。順調に進んだとしても一〇年以上はかかる道のりである。このように、学問を求めてメンリ僧院に来るシャルコク出身の僧侶は増加している。二〇一八年時点で、一九八〇年代以降生まれのS僧院出身の僧侶は七人を数える。

こうした中国側からインド側への移動する人びとは、かつては政治的背景を主とする「亡命」や「難民」といったことばで説明されていた。現状でも、彼らはインドにおいて「チベット難民」と扱われていることは変わらない。しかしその一方で、S僧院出身の僧侶たちは学問を修めて地元のシャルコクに戻り、僧院を支えたいという意志を持っている。彼らは常にスマートフォンで地元の家族や友人と連絡をとり、僧院の最新の状況を把握しているのである。伝統的な地域性や、カリスマ的な高僧に支えられてきたボン教徒のネットワークは、こうした若い世代に引き継がれることで更新されていくことが予想される。それは、インド側から中国側に「正統」な教えが環流していくことを意味している。

もともと、現在のメンリ僧院の教育課程や儀礼は、シャルコクから大きな影響を受けている。メンリ僧院の座主であったルトク・テンペーニマは、一九五〇年代にS僧院で学んだ知識や技術を、若い僧侶たちに伝えてきた。特

に、宗教舞踊であるチャムは自ら指導することも多かったと言われる。また、故郷への二度の訪問を通じ、S僧院の再建や継承にも大きな影響を与えてきた。二〇一七年九月に死去した後、後継者に関心が集まっていたが、選ばれたのは同じシャルコク出身で、一九七二年生まれの僧侶であった。世代交代がボン教徒全体に及ぼす影響は未知数であるが、こうした流れの中で、シャルコクがかつて有していた周縁性は徐々に希薄化し、現代のボン教徒を支える重要な地域の一つとしての位置づけに移行してきたことを読み取ることができる。

## おわりに——宗教復興とグローバル化のあとで

本論では四川省松潘県で継承されてきたチベットの伝統宗教ボン教を事例として、この地域をめぐる宗教的ネットワークの変容について論じてきた。ボン教は、中国の他地域の宗教と同様に、一九六〇年代から七〇年代にかけて公的領域から消滅し、継承の断絶を経験した。一方でインドへと脱出した人びとは、亡命先で新たな宗教活動の拠点を形成し、さらに西洋社会へとつながっていった。改革開放後の宗教復興において、人びとは共通の歴史に基づいた地域性を基盤として僧院を再建したが、かつてこの地が有していた周縁性は徐々に変容しつつある。

一九九〇年代以降、九寨溝・黄龍の世界遺産登録に端を発する観光地化と、西部大開発を背景とする急速な経済発展によって、この地域は急速に外へと「開かれる」ようになった。二〇〇三年の九寨黄龍空港の開港は、成都から一時間以内での到達を可能にし、都江堰から細く曲がりくねった道をたどり山地に分け入っていく経験は観光客にとって過去のものになりつつある。現在建設中の成蘭鐵路が開通すれば、さらなるアクセスの向上が予測される。こうした交通インフラの発展は、かつて辺境、異民族と接する最前線とみなされていた松潘と、漢族を中心とする都市社会との距離を急速に狭めつつある。そしてボン教徒たちの暮らしも、グローバルな人・モノ・資本の流れの中で成り立つようになったのである。

その一方で、本論で見てきたように、彼らの宗教実践の場は無制限に開かれてきたわけではなく、固有の歴史と地域性を維持しながら、現在に至っている。その担い手となったのが、僧侶たちとそれを支える世俗の人びとであった。彼らが継承してきたボン教の実践は、多様な意味での周縁性をもっていた。ボン教は、その歴史の長さの反面、現在のチベットの宗教全体からみればマイノリティになっている。近代以前から、多くの地域でチベット仏教への改宗が進む中で、シャルコクはボン教が維持される数少ない地域であった。加えて、中央チベットとの距離の遠さか

ら、シャルコクのボン教徒は他のボン教徒からみてもさらに周縁に位置づけられていたといえる。しかしこうした性質は一九五〇年代以降、チベット文化が国境を越えて広まったことを契機に変容した。そのきっかけが、西洋におけるチベット学の研究対象として確立したことで、その知見を踏まえて中国で展開した「本土宗教」としてのボン教研究であった。また、シャルコク出身の僧侶がインドのメソリ僧院の中心的存在になったことも、ボン教徒内部でのシャルコクの位置づけを変容させたのである。

本論が着目したのは、こうした動きの中で世代交代の問題であった。宗教復興を支え、グローバル化に対処してきたのは、混乱期を生き延びた長老格の僧侶たちであり、彼らから直接教えを受けた僧侶たちであった。こうした人びとによって再構築された宗教実践の場を、一九八〇年代以降生まれの世代にいかに関継いでいくのかは、二〇一〇年代に入り長老格の僧侶が姿を消しつつある中での喫緊の課題として浮上している。

それは、一僧院だけではなく、地域を越えたボン教徒のネットワークがいかに更新されていくのかという問題と接続している。僧院の継承ラインとその後ろ盾となる世俗権力が断絶したことで、このネットワークに接続していくことが僧院の存続に不可欠なものとなった。その一方で、二〇一七年の落慶法要においては、地域固有の歴史や、僧院

と世俗の人びとの関わりが参加者に強く想起されることになった。現在外部で学ぶ僧侶たちの多くが将来の帰郷を念頭においていることは、知識の環流を伴いながらこうした場が近い将来にわたって維持されうることを示唆している。この点にテーマをしぼった継続調査が、今後の大きな課題である。

宗教復興の熱気が去った後、進展するグローバル化の中で地域の宗教実践はどのような道をたどるのか。希薄化する周縁性と、故郷の僧院を維持し発展させたいという人びとの思い、そして現代中国における宗教と社会の関係の行方が交差する中から、その答えが立ち上がってくるのではないだろうか。本稿はその過程を読み解くための一歩として位置づけられる。

〔謝辞〕本稿にかかる調査研究には、科学研究費補助金・若手研究(B)「縁」概念に着目した宗教的共同性の研究…チベットのボン教徒を中心に」の交付を受けた。記して謝意を表す。

## 注

〔一〕僧院の中心となる建造物で、僧侶たちがつどい儀礼を行うことを主要な機能とする。チベット語ではドウカンやツォクカンと呼ばれることが多いが、ボン教独自の名称と

してセーカンという名称も用いられる。セーはボン教のルートであるシャンシュン語で「神」をさすことばであり、セーカンは小規模な堂や儀礼のための施設をさしていたが「才讓太 2001」、近年では仏教と差異化するためにより広い範囲で用いられつつある。

〈2〉 白蘭は党項と同じく羌の系統に属する集団であり、その位置については松州の西南部とする説「山口 1969; 1971」などがある。

〈3〉 Karmay [1975] は、ボン教僧院での学修経験を持つ研究者による概説としてまとめたものであり現在でも参照される。二〇世紀中盤以降のボン教研究の流れについては Kzame [2000] に詳しい。また御牧によるトゥカン一切宗義「ボン教の章」邦訳の序論「御牧 2014: ix-xvii」は、こうした研究を踏まえながらボン教の時代区分について要点がまとめられている。シャルコクのローカルなボン教の開闢や中央チベット、インドの難民社会との関連に関する現時点での知見は小西 [2015b] を参照。

現在のボン教徒が依拠する教義体系は特にユンドウン・ボン（永遠なるボン）と呼ばれ、シェンラブ・ミボ（トンパ・シェンラブ）という人物によつてチベットに伝来したとされる。その教義は、現世利益を求めるものから、顕教、密教、ゾクチェンの広範囲に及ぶ。最終目的として、サンジェー（ブッダ）の境地を得ることが掲げられる。この意味ではもう一つの「仏」教ということもできる。二〇〇〇年前後の時点で中国に活動拠点二八カ所があり[Nagano

and Karmay 2003]、ほかにインド・ネパール・欧米にも存在する。

〈4〉 この経緯については Tshul Khrim dpal byor [2006] をもとに小西 [2015c] にまとめた。ゴワは僧院のパトロンのとして僧院長の決定に大きな権限を持ち、時にゴワの一族から僧院長が出ることもあった。

〈5〉 中国におけるボン教研究は一九八〇年代以降本格的に展開した。その中心人物の一人である中央民族大学藏学研究院長の才讓太教授は、自身も青海省生まれのボン教徒であり、一九八五年の「古老的象雄文明」(『西藏研究』一九八五年第三期)以来、チベット文化の基層という観点からシャンシュン文明に着目し、その中心をなすボン教について、文献研究とチベット高原各地での実地調査に基づく記述的研究を行ってきた。彼をはじめとして中央、西北、西南民族大学や中国藏学研究中心で展開したボン教研究は、欧米や日本の知見も取り込みながら展開した。その中で、ボン教のテキスト集成である『崗底斯雍仲本教文獻叢書』(二〇一一年)の刊行や、二〇一二年から開始されたボン教テキストの漢語訳といった大規模な研究プロジェクトが進展している。こうした活動を通じ、ボン教をチベットの「本土宗教」(才讓太 2006)として仏教と対置させる表現が広まってきた。そして、研究者と密接な関係を持つボン教僧侶の中にもこの認識が共有されつつある。

〈6〉 詳細なライフストーリーについては小西 [2015b: 136-142] を参照。

〈7〉 Schrenpf [2000] では、僧院の年中行事への寄付と、それに応じて授与されるギエンツェン（勝幢）を事例に、寄付と世俗社会での威信の關係について論じられているが、この落慶法要でもより大規模に寄付者の氏名が参加者に示されている。

〈8〉 松潘県で行われるチャムに関しては、白瑪措 [1998] に詳しい。また、S 僧院のチャムとその継承については拙稿 [Konishi 2017] を参照。

〈9〉 ボン教僧侶が仏教の僧院で教理哲学を学ぶことは近代以前から行われていた。例えば、シャルコク出身でメンリ僧院で学んだ一九世紀の高僧ダワ・ギエンツェンはチベット仏教サキャ派の僧院で学んでおり、これは当時のメンリ僧院学僧の典型的な修行パターンでもあった [「三宅 2002: 57」]。その一方で、以前他宗派の僧院で学ぶ時にはボン教徒であることを隠さないといなかったという話も聞かれた。しかし、近年のボン教の地位の向上によって、堂々とボン教徒と名乗れるようになったと、ある若い僧侶は語っていた。

## 参考文献

Blo bzang rgya mtsho 1993 "Dpal gshen bstan pun tshogs dar rgyas gling gi dkar chag mu tig tshom phreng zhes bya ba zhugs so," *Zing chu rtsang dgon pa so sogs dkar chag*, Mimeograph, pp. 68–91.

白瑪措 1998 「松潘苯教神舞簡介」『西藏研究』一九九八年

第一期、八五—九〇頁

才讓太 2001 「苯教塞康文化再探」『中国蔵学』二〇〇一年第三期、七二—八九頁

才讓太 2006 「苯教的現状及其與社会的文化融合」『西藏研究』二〇〇六年第三期、一一五—一二二頁

陳宗祥 1979 「明季『松潘辺図』初探——試証图中黑人、白人爲阿大部落群体」『西南民族学院学报』一九七九年第二期、四八—五九頁

Huber, Toni 2002 "Introduction," *Ando and Its Modern Transition*, ed. by Toni Huber, Leiden: Brill, pp. xi–xxii.

岩尾一史 2010 「古代王朝時代の諸相」沖本克己・福田洋一編『須弥山の仏教世界 新アジア仏教史09 チベット』佼成出版社、一六—四三頁

Kumay, Santen G. 1975 "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon," *Memoirs of Toyo Bunko*, Vol. 33, pp. 171–218.

小西賢吾 2015a 「周縁」を生き抜く僧侶たち——四川省チベット社会「ボン教僧院の事例から」澤井充生・奈良雅史編『「周縁」を生きる少数民族——現代中国の国民統合をめぐるポリティクス』勉誠出版、三三—七〇頁

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

小西賢吾 2015c 「再編される共同性と宗教指導者の役割——中国、四川省のチベット社会を事例に」藤本透子編



『現代アジアの宗教——社会主義を経た地域を読む』春風社、二〇九—三六五頁

Konishi, Kengo 2017 “Maintenance of the Bonpo Monastic Community in Contemporary Tibetan Society: With Special Reference to Performance of ‘cham in Amdo Shar-khog,” *The Memoirs of the Toyo Bunko*, Vol. 75, pp. 177-203.

Kyerme, Per 2000 “The Study of Bon in the West Past, Present and Future,” *New Horizons in Bon Studies* (Senri Ethnological Reports 15), ed. by Samten G. Karmay and Yasuhiko Nagano, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 7-20.

馬俊修 1986 「日本飛機轟炸松潘鼎美況」『阿壩藏族自治州文史資料選輯』四、七八—八三頁

Nagano Yasuhiko and Samten Karmay (eds.) 2003 *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* (Senri Ethnological Reports 38). Osaka: National Museum of Ethnology.

御牧克己 2014 『トウカン一切宗教 ホン教の章』(Studia Tibetica no. 47, 『西蔵仏教宗義研究』第十卷) 東洋文庫

三宅伸一郎 2002 「一九世紀のボン教僧タワ・ギェンシェンの二つの伝記について」『日本西蔵学会会報』四七、五三—六七頁

Schrempf, Mona 2000 “Victory Banners, Social Prestige and Religious Identity: Ritualized Sponsorship and the Revival of Bon Monasticism in Amdo Shar-khog,” *New Horizons in Bon Studies* (Senri Ethnological Reports 15), ed. by Samten G. Karmay and Yasuhiko Nagano, Osaka: National Museum of

Ethnology, pp. 317-347.

Schrempf, Mona and Hayes, Jack Patrick 2009 “From Temple to Commodity? Tourism in Songpan and the Bon Monasteries of Amdo Shar Khog,” *East and West*, Vol. 59, No. 1-4, pp. 285-312.

四川省阿壩藏族自治州地方志編纂委員會編 1994 『阿壩州志』上卷、民族出版社

Tshul khrim dpal 'byor 2006 “Dpal gshen bstan skyang tshang dgon phun tshogs dar regyas gling gi byung ba cung zad bryod pa ko ki la'i sgra dbyangs,” 澤仁扎西編『東方海螺聖山雪寶頂』四川民族出版社、一三—一六二頁

山口瑞鳳 1969 「白蘭とSum paのrlans氏」『東洋學報』五二卷一号、一—六二頁

山口瑞鳳 1971 「東女国と白蘭」『東洋學報』五四卷三号、一—五六頁

張典主編 2007 (1924) 『松潘縣志』松潘縣地方志編纂委員會

卓林・尼美主編 2016 『阿壩州年鑑』巴蜀書社