

チベットの民間信仰の呪術性に関する試論 —「魂」(bla)を呼び戻す儀礼とフロイトの夢理論—¹

村上大輔

アブストラクト：

本稿は、拙論である民族誌資料「魂」(bla)を呼び戻すチベットの儀軌「ラグツェグ」(bla'gugs tshe'gugs) — ニンマ派伝承の祈祷書の訳註と儀軌の記述 — (『国立民族学博物館研究報告』2019年43巻3号485-548頁)の続編である。拙論で示したデータをもとに、チベットの民間信仰における呪術性について理論的に考察していくことを目指す。前半部では、チベット・ヒマラヤ文化圏の諸宗教について概観し、ラグツェグの儀礼がどのような宗教的・イデオロギ的位相にあるのか、チベット学の知見や拙論に依拠しながら分析していく。後半では、浜本満の著『秩序の方法』(2001)において抽出された概念 — 儀礼の「原理的無根拠性」 — を紐解き、フレイザーやウィトゲンシュタインの儀礼論を経由しつつ、フロイトの精神分析学における夢の仮説が、どのようにラグツェグの儀礼の呪術性を捉えるアナロジーとして、ひいては、呪術一般を理解するための枠組みとして機能しうるかを検討する。

キーワード：

儀礼、呪術、夢、フロイト、浜本満、ウィトゲンシュタイン、フレイザー

ritual, magic, dream, Freud, Hamamoto Mitsuru, Wittgenstein, Frazer

I はじめに

チベット仏教文化圏には、仏教やボン教のほか民間信仰と呼ばれる「宗教領域」が存在する。だがそれは、チベット学以外ではほとんど認知されておらず、研究対象としてもあまり注目されることはない。

チベット仏教の研究はチベット学の創始以来重厚な実績が積み重ねられており、またボン教に関してもこの数十年來、その研究の裾野が急速に広がってきている²。しかしながら、チベット・ヒマラヤ文化圏に広く息づく民間信仰の儀礼や呪術に関しては、研究者の関心に応じてそのエスノグラフィーが散発的にあがってきているものの、量・質とも前者ふたつの宗教研究と比較すると非常に限定されたものとなっている。そのうえ、儀礼であれ呪術であれ、チベット学のなかからチベットの民間信仰一般にアプローチしていくための理論的なフレームワークや方法論もほとんど提出されることがなかったのではなからうかと思われる。これにはチベットの民間信仰研究に内在する特有の困難さが潜んでいると推測されるが³、文献学の分野においては民間信仰に関する非常に価値ある研究・考察がなされてきたのもまた事実なのである (e.g. Stein 1972[1962]; 2010, Karmay 1998[1987])。人類学的なパースペクティブからは、Nebesky-Wojkowitz(1993[1956])によるエンサイクロペディックな研究以降、チベット本土であれネパールや北インドのチベット文化域であれ局地的な報告・分析が大勢を占めており、他の文化域にも繋がっていく可能性があるような一般性を伴う議論はほとんどなされなかったように思われる。

この状況下において本稿では、チベット・ヒマラヤ文化圏で広範に行われている「魂 (bla) を呼び戻す」ラグツェグの儀礼をいくつかの呪術論と交錯させることを通して、チベットの民間信仰における呪術性とはどのように考えていくことが可能なのか、そして、そのためにどのような抽象概念が必要とされるのか、という問いに答えていきたい。筆者は『国立民族学博物館研究報告』(2019年43巻3号)

においてこのラグツェグの儀礼の民族誌的記述をおこなったが、それを基本資料として議論を進めていくことにする⁴。

本稿は、チベットの民間信仰を分析するパースペクティブを構築するためのひとつの試論にすぎないものの、前回の拙論で避けた重要な問い「なぜ、ラグツェグの儀礼（あるいは呪術）はチベット人たちに効くのか」を本稿の基底に据えて議論を進めていきたいと考える。なぜ失った「魂」（生命力）はこの宗教儀礼のあとに戻ってくるのか、なぜ（魂を失って）うつ病のようになった状態から回復するのか、もしくはなぜチベット人たちはそう思えるのか、という本源的な問いである。ある意味において陳腐ともいえるこれらの問いに真正面から対峙することは、「チベット人たちはそう信じているから」などという彼らの信仰（belief）^{ブラックボックス}の問題にこの呪術の有効性を安易に還元してしまう習慣に抗うことに繋がるであろう。さらにはこの問いを設定することによって、（たとえ彼らのその実践に対して理解や共感は不可能であっても）我々の立場を損なうことなくその現場感覚にできうる限り漸近することが可能になるのであり、そのなかから、呪術や民間信仰に関するなにかしらの批判的洞察が現れ出てくるのが期待されるからである。その洞察の次元においては、「かつて呪術とよんでいた対象を、そう名づける以前の状態へとおくり返す」（関 1997: 341）ことが論理的に求められてくるのであり、本稿終盤はその議論に捧げることにする。

だがその前にいくつか準備が必要である。次章では、チベットの宗教空間における民間信仰の位置付けについて俯瞰的に眺めてみる。一般的にチベットの民間信仰は、仏教がチベットに導入されて以来、その宗教儀礼のなかに徐々に（あるいはドラスティックに）取り込まれ、現在ではチベット仏教文化を構成するひとつの要素になっていると捉えられることが多い。しかし、実際の宗教現場においては、いまだに矛盾や不一致、軽蔑、抑圧、無視などの不協和音が流れている場合が少なくない。例えば、本稿で扱うラグツェグの儀礼もチベット・ヒマラヤ文化圏で広範に営まれているものの、仏教の教えに反

する、迷信じみた行為としてタブー視されることがある。ある種の民間信仰の習慣が「内なる異端」として、チベット人仏教徒たちのあいだで広く認識されているのであり（e.g. Ramble 1998）、その抑圧の具体的様相について〈宗教 (religion) / 呪術 (magic)〉の軸を参照しつつ議論していきたい。続く章では、拙論 (2019) をもとに、ラグツェグの儀礼・呪術の主要部分を紹介する。前回には紹介できなかった議論やデータで補強しつつ、本稿のディスカッションのための要点を整理していきたい。

呪術は宗教と根源的な闘争を絶え間なく繰り返してきたと言われるが（e.g. Frazer 2009 [1922]）、チベットの宗教空間においては、民間信仰の神々や悪霊たちの齎す呪力（mthu）というのは、いまだに尊重・崇拝されるものであると同時に、人々の脅威そのものとなっている⁵。そこでは呪術（への誘惑・恐怖）というのは、人間の欲望が仏教の抑圧・制御の対象となるのと同じように、宗教（仏教）側の抑圧や調伏（dul）の対象になっていくのであり、その葛藤・闘争の場の内奥にこそ、チベットの民間信仰の儀礼や慣習は自分たちの居場所（有効性）を確保しているといっていよう。「なぜ呪力は効くのか」という問いに対しては、民間信仰のなかに宿るこの微かな葛藤・矛盾を見だし、その場に具体的かつ形而上的に肉薄することを通して、我々になんらかの道筋を示すことができるように思われる。本稿はそのための試論である。

なお本稿読者には、本稿の論理展開をスムーズに理解してもらおう意図から、拙論 (2019) との併読を勧めしておく。

Ⅱ チベットの民間信仰とは

この章では、チベットの諸宗教のなかに民間信仰を位置付けることにより、その際立った志向性を炙り出すとともに、民間信仰の神々の一般的な特徴を記述していく。そうすることにより、ラグツェグという民間信仰の儀礼がチベットのどのような宗教的背景のなかで実践されているものなのか示していきたい。

1. “nameless” and “pagan”

現代のチベット学 (Tibetology) は、チベット・ヒマラヤ文化圏で信仰・実践されている宗教として、仏教、ボン教、そして民間信仰の三つをあげる⁶。

ここでいう仏教とは、釈迦牟尼を起源とする古代インド由来の宗教が7、8世紀にチベットに伝えられた後、民間信仰の影響を受けながら独自の発展・深化を遂げたチベット仏教のことである。そのなかには、戒律を重視し、僧院で論理学などの学問行を修めることを重視する宗派（ゲルク派など）や、ヨガや瞑想、呪術に長ける行者たちを輩出する傾向の強い宗派（ニンマ派）など多様性が見られるが、顕教と密教が分かち難く組み合わせられた信仰・修行の体系を有する点は、どの宗派も共通している。各宗派は独自の経典・系譜 (rgyud pa) を保有し、僧侶集団を基点に組織的にその教義・修行体系が継承され、輪廻からの解脱や悟りなどといった時空を超えた目標が共有されている。

これに対し、チベット学によるボン教の説明は、仏教のようにスムーズにはいかない。「チベットに仏教が入ってくる以前の土着宗教である」という捉え方も存在するが、実はいまだにその実態はよくわかっていない。確かに、古代チベット（7～9世紀半ば）において、ボンやボンポ、あるいはシェンと呼ばれる霊的職能者が、羊やヤクなどを供儀にして葬送儀礼を行っていたことは敦煌文書の研究などから明らかになっている。しかしながら、ボン教が「宗教」として存在していたかどうかは議論の分かれるところであり、判明しているのは、当時仏教をチベットに積極的に導入しようとした者たちや後代のチベット人歴史家たちが、「ボン」という総称タームを土着の霊的職能者たちやその宗教儀礼一般を指す呼称として使っていたという断片的な証拠のみである (van Schaik 2013)⁷。仏教の教義や修行体系を取り込みながら信者自らが意識的に「ボン教」という宗教あるいは宗派を急速に形成・組織化したのは、チベット仏教内部でもさまざまな宗派が生まれつつあった10、11世紀以降のことであり、それが現在まで続くボン教（ユンドゥン・ボン「永遠なるボン」）となっている。研究者たちはその「宗教」と

してのボン教を、古代チベットの「ボン」(bon) と明確に区別する必要から「新ボン教」(Bon) と呼ぶことがあり⁸、本稿でもそれに準じたい。新ボン教は、現在でもネパールや中国の四川省の一部など、主にチベット文化圏の周縁部にその活動は見られ、「仏の教え」としてチベット仏教の教義と並べて議論がなされることも少なくない (e.g. 三宅 2021)。

三番目のカテゴリーである民間信仰が、本稿のメインテーマとなる。ヨーロッパの研究者のあいだでは、“Folk Religion”あるいは“Pre-Buddhist Religion”などと呼ばれ、主に古代文献学とネパール・北インドのチベット文化域のフィールドワークから見いだされてきた宗教カテゴリーである。呪いや呪い返し、あるいは動物の供犠を伴う儀礼、運氣を取り戻す呪術、財産を増やす祈祷、そして悪霊祓いや病気治療のシャーマニズムなど現世利益的な志向性があり、利他行を重んじる仏教やボン教（新ボン教）の教義とは離反するような実践が多くみられる。祖師や正典といったものは存在せず、文字を媒介することなしに行為そのものがある種の習慣として継承されているものであり、個人や村、あるいは地域単位で僧侶・俗人の区別を超えて幅広く営まれている。その多様性と脱中心性、そしてある種の無意識性に由来する「捉えどころのなさ」から、“nameless religion” (Stein 1972[1962]) という名称で呼ばれることもある。名づけることができない、つまりは、その対象をはっきりと指し示すことができないことを仄めかすデリケートな名称であり、その慎重な命名には「宗教」や「民間信仰」などといった既存のカテゴリーに収まりきれない広がりや複雑さが暗示されている。そのいっぽうチベットの民間信仰の領域は、“Pre-Buddhist”という形容語句からも推察されるよう、古代チベットの「ボン」の神々や宗教儀礼の世界と部分的ながら共通性があることが知られており (e.g. Stein (2010))、現代に残る民間信仰の研究はチベットの宗教文化の古層に届く可能性があるものと広く認識されている⁹。本稿もその立場を共有する。

さて、チベット学における分類をざっとみてきたが、興味深いことにこの分類は必ずしもチベット人

たちには共有されていない。特に中央チベット(ウ・ツァン) やラサに住む多くの仏教徒の人々は、上の分類に違和感、あるいは嫌悪感さえ感じるものと思われる。実のところ彼らは、チベットの宗教を三つではなく二つに分類する。仏教かボン教か、である。仏教に関しては概ねチベット学の説明と合致するところが少なくないが、問題はボン教である。彼らにとってボン教とはまず第一に、過去に存在したチベット土着の宗教であると素朴に信じられており、それは薫香サンのの参拝儀礼や供物トルマを用いる儀軌など、特にモノの次元のなかにゆるやかに伝わっているものと認識されている。しかしながら、現在も生きているボン教の信仰・実践となると、偏った見方がされる場合が少なくない。彼らにとってボン教とは、羊などの動物の殺生をして「血の供犠」を行ったり (dmar mchod)、呪術を駆使して現世利益を求める「迷信じみた」宗教と映っている。「ボン」(bon) という言葉には、どこかしら忌むべき、軽蔑すべき語感が漂っており、逆にいえば、チベットにおける呪いや呪い返しの実践(そしてそれへの誘惑)が、「ボン」というフレーズをもとにタブー視されているといえる。無論、チベット仏教のなかにも密教の儀軌など現世利益的な祈祷が存在するが、それはここでは問題とされない。先のチベット学の分類でいうと「民間信仰」の一部が、ボン教の本質であると認識されている(そして無論「仏の教え」としてのボン教—新ボン教—などは彼らの想像の範囲外となる)。さらに、血生臭い供犠などを除いた民間信仰、例えば、土地神ユラ (yul lha) や龍神ル (klu) を宥める信仰実践や、悪霊たちの呪いを避けるため魔除けの護符を使用したりする行為は宗教ではなく、一種の習慣や風俗、チベット語でいうところの「ルクソー」(lugs srol) に近いものとして認識されている¹⁰。つまりそれらは、仏教の教えとは何ら抵触しない行為、あるいは「ボン」などと次元の異なるニュートラルな世俗行為として受けとめられている。さきに紹介した“nameless religion”というフレームワークは、このような目に見えるようで見えにくい宗教世界を掬い上げる。

ところで“nameless”と同様、民間信仰に対す

る現地チベット人たちの認識・感覚を鋭く表現した重要な用語がもうひとつある。それは“pagan”(異教的) というものである。この問題含みの用語は、ネパール・ムスタン地区のボン教の村々を長年フィールドとしてきたイギリスの人類学者 Charles Ramble(1998; 2008) によって提出された。ヨーロッパのキリスト教世界の歴史の重荷を背負わされたタームではあるものの、民間信仰の実践・信仰のある領域が本質的に局所的であること (essentially local character)¹¹、そしてなによりも仏教や新ボン教の教義と相容れない精神性 (ethos that is at odds with the tenets of high religion, whether Buddhism or Bon)¹² を伴うことから、その異教性・異端性を鋭く切り取った言葉として興味深い。民間信仰が〈抑圧の対象〉になりうることを明示しており、先に見たようラサで呪術や殺生を伴う供犠がタブー視されていることと符合する。

これまでの記述を整理する。チベットの宗教に関してチベット学の見いだした分類とチベット人の認識上の分類には、少なからず齟齬がみられる。「ボン教」なるものの認識についても相違がみられる。本稿にとって興味深い点は、チベット学の見いだした「民間信仰」のさまざまな実践・信仰は、チベット仏教の中心地であるラサのような場所では、「ボン」の名の下に抑圧の眼差しに曝されるか (pagan)、あるいは、宗教性の剥奪された単なる習慣としてまるとでないものかのようによびられる (nameless)、ということである。

このポイントを別の角度からみてみる。実のところ、かつては分類上の矛盾などは存在しなかった。20世紀半ばぐらいまでヨーロッパのチベット学者たちは、チベット人仏教徒の基準にそのまま従って仏教 (chos) / ボン (bon) の軸でチベットの宗教事象を分類し理解していたのである¹³。迷信 (rmong dad) や呪術で彩られている「黒い」ボンと、人間を教化・文明化する「白い」教えである仏教という二項対立的な構図である。この強固なフレームワークの深淵から Stein や Tucci などチベット学の泰斗たちは「民間信仰」という第三のカテゴリーを掬い出し、現代に生きるボン教 (bon) をより客観的に評

価する道を用意するとともに、チベットの宗教の混沌とした領域、その全体の対象化が困難で同定できないものでありながら、そこにはなにか宗教めいたものが漂っている、そのような世界を見据える視点を措定したといえる。そこから、普段は仏教の影で目立たない小さな神々もよく見えてくるようになる。

2. 民間信仰の神々

チベット人たちは自然界に棲む無数の民間信仰の神々に取り囲まれている。有名無名のその神々たちは捉えどころがなく、ある固定された秩序のなかに整理するなどには不可能なようにみえる。名前さえないものも実際に多い¹⁴。これでは理解の足がかりがまったく掴めないことになるのだが、実際には、地域ごとの固有名は無尽蔵ながらよく知られた神々の類型が存在し、それぞれの特徴も一定の傾向がみられる。ここではそれを整理してみたい。だがその前に、新たな言葉を定める。

チベット仏教の伝統的なパンテオンにおいては、ダライ・ラマの守護尊パнденラモや密教の忿怒神マハカラなど加持力ある神々は、観音菩薩などと同じカテゴリである「世俗を超えた」(jig rten las 'das pa) 神であると分類され、チベット仏教の護法神(chos skyong / srung ma)として広く崇拝されている。対して民間信仰の多くの神々は、神であるにもかかわらず欲望に囚われては現世に執着し、われわれ人間と同じく六道輪廻を彷徨うとされ、それらは「世俗の神」(jig rten gyi lha)として前者の神と明確に区別されている。本稿ではこの民間信仰の神々を、原語の矛盾めいた語感にそのまま従い、「俗神」と呼ぶこととする。

俗神は、神でありながらも現世に棲んでいることから、人間たちにとって脅威であると同時に、菩薩や如来などと異なり世俗的な願いを即時に叶えてくれる、まことに頼りやすい存在として捉えられている。人間たちと同じよう憎しみ怒ることもありながら、こちらが礼儀正しく敬意を払いさえすれば大きな力を貸してくれるのである。

たとえば、人家近くの山など特定の場所には、ユ

ラ(yul lha)やケラ(skyes lha)などと呼ばれる土地神が宿っている¹⁵。それらはチベット人にとって最も身近な俗神として、そこに住む者たちに加護をもたらすとともに病いや悪霊を退散させてくれる有難い存在となっている。チベットの農村地域では毎年夏と正月の時期に、その土地神の棲み処とされる岩や樹木、祠などに参拝し、加護を求めてその神を宥める祭事が催されるが、参拝を怠るとその嫉妬心から逆に呪いや病いを人間に齎すといわれる。

いっぽう、河や湖、池、湿地などの水場に棲む俗神はルと呼ばれる¹⁶。下半身が蛇もしくは龍であることから、龍神・ナーガとも混同されることも多いが、厳密には異なる(e.g. 村上 2022)。ルの棲む水場を穢したり、ルの棲み処の上に家などの建造物を建てたりなどすると(ルは土中に棲むこともある)、当事者たちに皮膚病や眼病、関節痛などを齎す。だが、ルは財産や豊穡を齎してくれる善神として、家のなかになんか迎え入れて祀られることもある。このような現世利益に根ざした両義的で不安定な性格が、俗神の大きな特徴となっている。

さらに、ツェン(btsan)やマモ(ma mo)など、人間側が宥めることの困難な邪神もいる。ツェンは僧院の周囲や巡礼路沿いにある奇怪な形の岩に宿る男神であり、その岩にはその存在を示すため朱色に塗られることが多い。マモは獐猛な性格の女魔であり、往々にしてゲルポ(rgyal po)という邪悪な男神の伴侶とされる。最も厄介な俗神がこのゲルポである。ゲルポとは、戒律を破ったり、寿命尽きることなく殺されてしまった僧が、死後生まれ変わりのプロセスに入ることなく現世に残ってしまった怨霊の一種である。密教の修養があるため、その呪力も強力であると畏怖される。いっぽうこのゲルポの類は、古代チベットの伝説の大呪術師パドマサンバヴァ以来、普段は護法神の力によって調伏され抑えつけられているとされる。ゲルポだけではなく、先に挙げたユラやル、ツェンなど他の俗神たちも仏教に仕える護法神やラマたちの影響下のなかでは、輪廻に棲まう一介の仏教徒として振る舞うものと期待されている¹⁷。俗神たちは、人間側に原因があってもなくても、呪いや病い、天災などの危害を加えることが

あるが、「世俗を超えた」仏教の神々の力を凌駕することはないと考えられており、本稿のラグツェグのケースのように僧侶が儀礼をおこなうことにより宥められるとされる。

ところで上の記述と矛盾するようだが、俗神のなかには仏教の護法神として存在するものがある。その「俗なる護法神」とは、過去において俗神であったものが護法神に「昇格」させられたものである。たとえば、ゲルク派の護法神であるペハル（ネチュン）は、もとはゲルボの一神に過ぎなかったが、パドマサンバヴァによってすべてのゲルボが調伏された後に、ゲルボを束ねる棟梁として仏教のパンテオンのなかに組み込まれた俗神である。いっぽうで、近現代の急速な時代の変化のなかで突如護法神に昇格していった俗神は、その不安定さが露呈することが多い。たとえば、ラサの流行り神タプチは、もとはツェンやニェンの類だったものが、富をもたらす護法神として急速に人々に敬われると同時に嫌厭されるようになった俗なる女神である。「この女神を崇拝するのは漢民族や商売人だけだ」とラサのチベット人たちはよく言うが、実際には老若男女・聖俗問わず参拝者は多く、タプチ女神は現地チベット人仏教徒たちの葛藤が投影されたような存在となっている（Murakami 2013）。また、ゲルク派の護法神シュクデンは、もとはゲルボという俗神に過ぎなかったにも関わらず、ペハルを凌ぐ呪力を持つゲルク派の護法神として崇められるようになり、ニンマ派など他宗派を圧迫し、現世の欲望を強力に叶えてくれる「世俗を超えた」神と崇拝されてはチベット人コミュニティのあいだに深刻な亀裂を生んできた。仏教的な価値観からいえば、この種の神々は俗神であるため宥める対象であっても、崇拝や皈依の対象とはなりえない（cf. Dreyfus 2008）。しかしながら、現世利益を力強く叶えてくれる俗神でありながら、同時に護法神でもあることからその呪力も仏教的な権威が賦与され、多くのチベット人たちからカルト的に崇拝されるようになっていく。このアノマリーな信仰状況が、この種の護法神が崇められては忌み嫌われる背景となっており、民間信仰のなかに巢食う人間の欲望と仏教的価値観の衝突のなか

から不意に現れては、信心深いチベット人仏教徒たちを当惑させていくようになる。前節でみた民間信仰の pagan 的な特徴のあらわれといえよう。

3. 仏教／民間信仰の葛藤としてのラグツェグ

これまでみてきたようにチベットの民間信仰とは、俗神を宥め崇めては加護を求めつつ、病いや呪いを呪術によって跳ね返す、聖俗混淆した形而上の実践の総体といえる。単なる習慣や風習として半ば無意識のうちに実践されるものから、個々人の欲望に根差した意識的な行動まで、その包摂する領域は広い。そのいっぽう、教義化された信仰と利他行を掲げる仏教や新ボン教の理想とは相容れない要素が存在することはある程度共通しており、民間信仰的な実践は本質的でないものと退けられ無視されることもあれば、蔑まれては抑圧されることもある。この状況は想像を逞しくするならば、近代ヨーロッパにおける宗教をめぐるイデオロギーの状況になぞらえて考えることができるかもしれない。つまり、言語化された信仰と崇高な精神性で自己定義される宗教 (Religion) = キリスト教と、その宗教の定義に収まりきれない非西欧社会の呪術 (magic) の二分法である (e.g. Tambiah 1990)。異教 (pagan) とされる「未開社会の宗教」や「古代の宗教」、あるいは古今東西の多くの「宗教」においては、体系化された信仰や教義はなくとも様々な儀礼 (ritual) や実践 (practice) で成り立っていたのであり (e.g. ラドクリフ = ブラウン (2002)、関 (2012))、翻ってそれらは本稿のなかでこれまで記述してきたチベットの民間信仰のありように近くなっていく。

ここで、チベットの民間信仰の輪郭をより鮮やかにするために、これまで議論してきたことを踏まえて、仏教／民間信仰の二項対立的な構図を描いてみる（表1）。無論、この表は決して小さくない歪みを抱えているものの¹⁸、準備的なディスカッションに繋げるための一時的な整理の試みとしては許されるであろう。その前に一点指摘しておく。本章第1節で論じたチベット人仏教徒の世界観に従うと、この二分法は「仏教／ボン教」の二項対立に変換される。つまり、「仏教：ボン教：：宗教：呪術」と

いう大衆的かつ伝統的な定式である。この定式は歴史的には、古代チベットのティソンデツェン王(742~797)による仏教国教化の勅令(=ボン教弾圧)にその始原は遡ることができようが、とりわけ「仏教復興」の運動が始まった11世紀以降、チベットの宗教史を貫くひとつのイデオロギー的な軸として長いあいだ機能してきた。チベット中世史を専門とするDan Martin(2009[2001])によると、13世紀にディクン・カギユ派の僧侶たちによって最初の権威あるボン教批判が展開され(『一意趣書』)、それが後代のチベット人仏教徒たちのボン教観に多大な影響を与え続けてきたのだという¹⁹。その反=ボ

ン教の著作のなかで展開された「ボン教の三段階説」²⁰は、呪術やシャーマニズム、そして鬼神に溢れるボン教のイメージとともに、トゥカン(1737-1802)の著した有名な『一切宗義』の「ボン教宗義史」にほぼそのまま継承され²¹、現代のチベット人仏教徒の素朴なボン教観にまで影響を及ぼしている²²。その意味で仏教/民間信仰の階層的な二項対立は、必ずしも外部のチベット学者たちが勝手に投影した枠組みなのではなく、呼び名は違えどチベット人自身が自分たちの宗教文化のアマルガムのなかに熟成してきた、ひとつの伝統的な秩序感覚といえる。

表1 仏教(・新ボン教)と民間信仰の二項対立

	仏教(・新ボン教)	民間信仰
目的	悟り・輪廻からの解脱	現世利益
アプローチ	仏法・戒律	呪術
伝承の媒体	仏典	神話・行為そのもの(無文字)
霊的存在との関わり	神仏や護法神を「崇拝する」	俗神(世俗の神)や悪霊を「宥める」
中心的な役割を担う社会組織	僧侶・尼僧の組織(サンガ)	個人・家族・村(一般大衆)
運命のよし悪しを支配する力	因果律	呪力
精神的志向性	利他(～すべき)	欲望(～したい)
個々人に求められるもの	意識的な信仰・祈祷	習慣にならうこと(無意識)
近代ヨーロッパ的な分類	religion	magic

さてここで、本稿のテーマであるラグツェグの儀礼について、この仏教/民間信仰の二項対立の構図と照らし合わせながら考えていきたいと思う。

ラグツェグの儀礼とは、俗神や悪霊たちに掠め取られた人間の「魂」(生命力)を、本人の身体に取り戻すための呪術である。よく知られているようにその儀礼の内容と形式には、非常にアルカイックな要素が観察されることから、その起源はおそらく古代もしくはそれ以前に属していると考えられ、その探求には汎ユーラシア的なパースペクティブが必要になってくるものと思われる。チベット社会のなかで僧侶が宗教的な権威となる以前には、このラ奪還の呪術はシャーマンによって執り行われていたこ

とが知られており、彼らは自身のラを飛ばし(脱魂)、自ら悪霊の世界に赴き任務を遂行するという非常にアクロバティックな儀礼をおこなっていた(e.g. Nebesky-Wojkowitz 1993[1956]: 551-552)。悪霊と直に対峙するこのシャーマンの儀礼は現代でも行われており²³、ときにシャーマンと僧侶は自分たちのラ奪還の霊的效果をめぐる「競合状態」になることもあるという(Mumford 1989)。僧侶による奪還は、ラグツェグの祈祷書に依拠することになるが、ラを呼び戻すモンゴルの祈祷書を研究したBawden(1962: 90)は次のような指摘をしている。

…思うに、ここで探求する祈祷のテキストは「死

の瞬間にいる」人間の魂を呼び戻すというシャーマンの儀礼を体現している。[テキストを仏教の外観で繕うため]ラマの用いる語彙でやんわりと偽装(disguise)しているだけである — 主な例でいえば、病人の魂を掌握するものたちに仏教に出てくる神々が含まれていたり、あるいは、最終の祈祷でパドマサンバヴァが形式的にあらわれたりする…

(強調点および[]の挿入は筆者による)

この指摘は、本稿の参照する祈祷テキスト(拙論2019)の内容とも符合する重要なポイントである。ラグツェグを執り行う僧侶は、少なくとも祈祷のナラティブの次元においては、シャーマニックなプロセスを辿るのである。人類学者 Geoffrey Samuel はその主著『Civilized Shaman』(文明化(仏教化)されたシャーマン)のなかで、チベットの仏教行者たちは民間信仰の伝統を汲みながら古代インド由来の密教の儀軌を深化させ、神仏や俗神、悪霊たちと直接交信(あるいは同化)するシャーマニックな存在として、社会的に機能してきたのではないかという(Samuel 1995)。彼はチベットの宗教空間における「Shamanic なモード」(民間信仰やニンマ派)と「Clerical なモード」(ゲルク派など)を措定し、その宗教的・政治的葛藤に注目してマクロな視点からチベット文明を分析するが、本稿におけるラグツェグの呪術は、その葛藤を極めて素朴なかたちで具現化したものになっているといえる。表1の構図でいえば、仏教と民間信仰の諸要素がその儀礼のアクチュアルな実践のなかで鮮烈に交錯するようになっている。そのなかでも信心深いチベット人仏教徒にとって最も衝撃的なものは、その儀礼において羊の大腿骨(できれば肉付きのもの)が用いられることであり、これは生命を殺めて供犠とする「ボンの儀礼」を彼らに否応なく想起させる。仏教の寺僧院の護法神の御前で、実際に僧侶がその骨肉を用いてラグツェグをおこなう様子は、どうしても「異教的」な外観を伴うことになり、ボンないしは「外道」(例えば、ヒンドゥー教)の要素が不意に現れ出ているようにみえるのである。

しかしながら、よりファンダメンタルな矛盾が

このラグツェグの儀礼のなかに潜んでいる。それは「魂」(bla)の概念そのものにある(e.g. Karmay 1998[1987]: 311; Tucci 1988[1980]: 192)。チベット仏教(特にゲルク派)においては、魂という「実体」は認められていない。仏教の世界観では、人も動物もラもすべてのものは実体があるように見えるだけであり、原理的にはすべての存在物は「空」(stong pa nyid)とされ、世界は縁起のはたらきによって離合集散していると捉えられている。人間のようにまるで自律して存在しているかのように振る舞うものもあるが、それは一時的な仮の実体にすぎない。生命の根本 — これ以上細分化できない生命の本質 — のように思われるラも無論例外ではなく、その存在に確固とした地位を与え、それに依存することは迷信(rmong dad)に繋がっていく。つまりは「仏教的な善悪」(厳密には「因果律」)ではなく「ラの強弱」に人間の倫理観が支配されてしまうようになり、ラを狙うブラック・マジックや呪力の世界に容易に取り込まれてしまう危険をともなうことになる。そこで原理的には、ラ概念やラにまつわる習慣、儀軌などは、非仏教的な要素であるとして排除されるようになっていく²⁴。ラグツェグの儀礼に投げかけるチベット人たちの視線には、「ボン」(bon)的なもの、呪術的なものに対するある種の警戒感と畏怖が複雑に入り混じっているものであり、それがゆえにラグツェグは、チベットの人々の生活空間のなかに一種収まりの悪い異形な儀礼として存在しているといえる。

本章を締めるにあたって、上でも触れた、仏教/ボン教の二項対立の構図を強化したとされるトゥカンの『一切宗義』『ボン教の章』の結びの偈頌を紹介したい。二世紀以上前に書かれたものだが、現代のチベット人たちの「ボン教」の儀礼に対する葛藤を垣間見る思いである²⁵。

仏法とボン教は対立するものであるが仏法にボン教が混ざりボン教に仏法が混ざっているので汚れなき法眼を持たない私のようなものは仏法とボン教の違いを区別することにうんざりしてしまった。

ボン教と言って蔑んでいても、差し迫った場合には

占いひも (ju tig) を持ったボン教徒に取捨選択のお伺いをし、ボン教のように呪文を唱えることを喜び、禳災の儀礼 (gto thabs) などのボン教の方術 (bcos ka) によって利益を得ることを皆が望む。

考えてみるとまさにこの生きている間にこのような多くの戯論をどうしてなすことができようか。

…

(御牧訳 2014: 51-3)

仏教徒でもボン教徒のような行いをする。それは否定できない。だがそれは許されない。だからこそ、ボン教的に見えるものは仏教的な「偽装」を通して抑圧されることになる。ラグツェグの儀軌の祈祷書にみられるように。だが、じゅうぶんに抑圧しきれない要素が残っていく。それは異端・異教的なものとして、あるいはある種の悪夢のようなものとして、チベット人仏教徒たちの前にあらわれる。

Ⅲ ラグツェグの儀礼の実際

本章では、ラグツェグの儀礼の説明に入っていくと思う。詳細は拙論 (2019) に譲るとして、ここではできる限り簡略的な説明を試みる。拙論では、儀礼の文化的な背景とともにその祈祷書の訳注に焦点をあてたが、本稿では祈祷書の大まかな流れについて、儀礼中に為される行為や使用されるモノの象徴的意味合いを補足しながら記述していくことにしたい。

1. 儀礼の前に

多くの場合、ラグツェグの儀礼前にはそれを実際に執り行うべきかどうかの賽子占いがなされる。恐怖や悲しみなどのために「魂が飛んでしまった」ように見える場合、当人の親族や友人、時には当人自身がその真偽を僧侶に占ってもらおうのである。もし「魂がなくなっている」と判断された場合、当人の干支から儀礼執行にふさわしい曜日が定められ、当日にはトルコ石とバター茶の木椀を持参するように言い渡される。

2. 悪霊の代替物とクライアントの身代わりを設置

する

儀礼を執り行う僧侶はその準備として、水とツァンパ (大麦を炒て、粉にしたもの) そしてバターを用いて、悪霊 (後にみるように、実際は「俗神」) の代替物であるトルマ (gtor ma) とクライアントの身代わりであるル (glud) を作成する。拙論で報告したルは非常に簡略化されていたが、筆者自身が別の僧院でラグツェグの儀礼を受けたときには²⁶、精緻な人型のフィギュアとともに悪霊に捧げるさまざまな供物が一緒に据えられていた。これが本来のルのありようであるといつてよい (写真1)。人型のフィギュアには、クライアントの服の切れ端や髪の毛なども混ぜられるが、これは後に記すようにクライアントの代わりにこの身代わりのフィギュアに悪霊たちが執着するようにするためである。また、この悪霊のトルマのそばには、神 (lha) と魔 (bdud) をあらかずとされる土色 (白色) と黒色のトルマがそれぞれ一体ずつ据えられるが、これらは儀礼の最後にその効果を判断する際に言及される神 (白) と魔 (黒) の争いとなんらかの関連があるものと思われる。白黒の二元論的なモチーフはボン教特有のものであり (e.g. Karmay 1998: 126-132)、この白黒の対比はラグツェグの儀礼のなかで複数回繰り返されるパターンとなる。

3. クライアントの身代わりを悪霊に捧げつつ、捕われているラを奪還する

クライアントと儀礼を行う僧侶は、「乳海」(牛乳の入られた^{たらい}盥) を挟んで向かい合って座る。僧侶が、数メートルほどもある六色 (白・黒・赤・橙・青・緑) の糸の端を悪霊のトルマの前に、そして、もういっぽうをクライアントの体に巻き付けてシンバルと太鼓を鳴らしながら読経をはじめる。

…キュー! / ところはラのところ、緑の山に / 魔の黒い磐で、九つの尖がりがあるものの中に / 魔の大いなる主は / 体の色が黒で暗黒の色 / 生きとし生ける者のソダ (魂の所有者) はここにおわす / ソダは法螺貝の頭飾りを持つ者で / 手にはラを握り、縄を振り回し / ラの黒鳥が上を旋回し

／ ラの黒犬を辺りで引く／ 施主の命の身代わり
 (ル)をお前に捧げる／ 快楽的で凶悪な誓いを持つ
 者よ／ 肉と血の代わりをお前に捧げる／ この清
 浄なド(トルマ)とルを受け取りなさい／ 弱った
 ラとツェをこっちに戻せ／ 数多のラの魔よ降りて
 来い／ 掴んでいたものを放し、結びをほどけ／
 呪いを解いて、縛りを緩めよ／ 魔の顔が変わり、
 魔の縄が切れる…²⁷

この祈祷が語句を微妙に変化させて五回繰り返された後に、前章第2節で触れたゲルボやマモ、ルなどの俗神が列挙され、彼らとその縄で捉えたラを今すぐ手放すように促される。この部分の読経が終わると僧侶はクライアントに巻き付けていた六色の糸を解くことから、この六色の糸はそれぞれの俗神の縄をあらわしているのもであると判断される。よって、トルマで表象された「悪霊」とは、俗神のことであると考えられる。

4. 俗神の注意を逸らせているあいだに、ラをクライアントの身体に呼び戻す

この段ではまず、俗神たちの注意を逸らす工夫がなされる。俗神のトルマとクライアントの身代わりであるルが三叉路や十字路に打ち捨てられ、ラに執着する俗神たちがクライアントから離れるよう誘導される(チベット人の素朴な考えでは、三叉路や十字路は「魔の行き交う空間」であるとされている)。そして、僧侶によって白黒それぞれ六個の小石に真言が吹きかけられ、乳海の中に入れられる。さらにラスク(bla gzugs [「魂の身体」の意味])と呼ばれるバターでできた羊のフィギュアにも真言が吹きかけられるが、それはクライアントの持参した木椀のなかに入れられた後、僧侶が自ら木椀ごと乳海に浮かばせる。その後、俗神によって解放されたラをクライアントの身体に回収させる作業が行われる。クライアントの名前、その干支と五行が三度繰り返し唱えられ、まるで空中に彷徨うラを誘導するように²⁸五色の祈祷矢ダタル(mda' dar)を天に向けて回転させ始める。その際、仏教の神仏や空を舞う精霊ダーキニーたちが召喚され、ラを回収するよ

うに祈祷が唱えられる。

5. ラがどの程度クライアントに戻ってきたかを診断する

三種類の診断がなされる。前段で乳海に浮かべておいた木椀にダタルの矢先でそっと触れて、木椀を乳海上で回転させる(写真2)。もし羊のラスクがクライアントの方向を向いて止まれば、魂は無事に戻ってきたと判断され、僧侶はその椀のなかにやよもったいぶった調子でトルコ石を入れる。この瞬間、このトルコ石にもクライアントの魂が宿るとされ、クライアントの生涯の守護石として肌身離さず身に着けるよう言い渡される。もし将来、魂が飛んでいってしまうような恐怖や悲しみを味わう体験をしてしまったときには、このトルコ石がクライアントの身代わりになって(割れて)くれるという。木椀もまた、シンボリックな意味合いがある。チベットでは一昔前まで、バター茶用の木椀はどこに行くにも携帯され、まるで持ち主の分身のような扱いを受けていた。親族が亡くなったときにも当人の木椀だけは一種の形見のようなもの(あるいは運気の素「ヤン」(g.yang))として残されることが多い。ラグツェグで使われた木椀は、以後クライアントの自分用の新しいバター茶のカップとして使用されることになる。

二番目の診断は、乳海に沈められた白黒の小石を拾うことによって為される。詳細は拙論(2019)に譲るが、白石の数が黒石より大きい場合、魂が無事戻ってきたと判断される。三番目の診断においては、白と黒それぞれの賽子を振って、その目の出方で魂の戻り具合が判断される。無論、白の目が大きい方が望ましいとされる。この二番目と三番目の診断は、前述した白/黒(神/魔)のボン教的なモチーフの反復である。また、賽子というアイテムは古代以来、神意を窺う手段として用いられてきたのであり(e.g. Dotson 2007)、ここでも用途は基本的には同一であるといえる。

6. 締めめの祈祷

この段においては、クライアントは羊の大腿骨を

手に握るよう僧侶に促され、締め読経がなされる。それが終わると、バターでできた羊のフィギュアであるラスクは、クライアントに差し出されるバター茶のなかにそのまま入れられ、その場で溶かして飲むよう勧められる。あるいは、家に帰ってそのラスクのバターで調理をしたものを食べてもよいとされる。なぜ羊がラグツェグの儀礼において重要な獣となっているのかの明確な説明はインフォーマントからは聞かれなかったが、古代チベットの葬送儀礼においては、羊が死者の魂を導く獣として供犠に用いられていたことはチベット学が教えるところである。

以上が儀礼のプロセスとなる。このなかで最も顕著な特徴といえるのは、読経だけの他の多くの民間信仰の儀礼とは違い、その流れが「実際に目に見える」(dngos su mthong)点である。クライアントのラが俗神にその縄で囚われている様子や、ラが戻ってきたことを示すさまざまな「徴」、そしてラスクを体に取り込むことによってラを体しるしに馴染ませるプロセスなど、目で追うだけで儀礼の流れが了解されやすい。実際、ラグツェグのことを「見ていて楽しい」(ltad mo chen po — 原義は「大きな演劇」)などというチベット人は少なくない。実際のところ彼らの目には、回転するラスクの羊の向き具合は儀礼の効果を測るものというよりも、ラグツェグの呪力(mthu)の現れのように見えているようであり、ラグツェグの有効性がその儀礼に参加する人々のあいだであらためて確認されることになる。現実にはおそらくその効果の程度はばらつきはあるであろうが、現地のチベット人たちからラグツェグの有効性に疑義を挟むような話はまったくと言っていいほど聞かれることはなかった。

ラグツェグをなにかしらの表現行為やコミュニケーション行為と捉え、その象徴性や神話的背景を探っていくのは人類学の伝統的な研究方法ともいえるが、本稿では別のアプローチを辿ってみたいと思う。



(写真1) 身代わり「ル」(glud)
(2014年8月8日 筆者撮影)



(写真2) 乳海に浮かんだ木碗を、
僧侶がダタルを使って回転させる
(2013年5月8日 筆者撮影)

IV 仮説のための試論

本稿の問いは、チベットの民間信仰における呪術性とは、どのように考えていくことが可能なのか、そのためにどのような抽象概念が必要とされるか、というものであった。この漠とした問いに答えるために、民間信仰の一般的な特徴を整理し、ラグツェグを仏教/民間信仰のある種の葛藤の儀礼ととらえ、その儀礼のあらましを見てきたのだった。ここからは、このラグツェグの儀礼について、いくつかの呪術論を援用しつつ理論的かつ一般的な角度から考えていきたいと思う。そのプロセスのなかから、ラグツェグの儀礼のみならず、チベットの民間信仰という pagan でもありかつ nameless でもあるような宗教領域を捉えることの可能なパースペクティヴ

が生まれてくるかどうか見届けていきたい。それは同時に、ラグツェグの儀礼はなぜ効くのかという、冒頭に発した陳腐な問いよりもむしろ、ラグツェグの儀礼とは一体なんなのかという、超越論的な問いに繋がっていくようなプロセスを通してなされる。これからの議論は一種の思考実験のようなものとなる。

1. ウィトゲンシュタイン＝浜本の議論

浜本満はその主著のひとつである『秩序の方法』(2001)のなかで、儀礼というものに対する人類学者の既存のアプローチをその根底から転覆させるような議論を展開している。儀礼を儀礼に見せているものの根源には、それが歌であれ演劇であれ何と呼びうる行為であれ、その行為がそのコンテクストにおいてなされなければならないという事実そのものに対する、一種の「違和感」のようなものがあるのではないかという(例えば、トルコ石を身につけると、ラが飛んでいくのを防ぐという見解には、外部者には「奇異」に聞こえる)。行為とコンテクストを結びつける唐突さや恣意性に焦点をあてることで、儀礼の行為の背後にその理由や象徴性を求める以前の、つまりは、意味やフレームワークで対象を包圍する誘惑から離れた、いわば素の状態のままで儀礼そのものを眺めようとする。そこで問われるのは、「すべての[意味とコンテクストの]接合に理由と意味を求めることは、はたして問題に対する正しいアプローチだったのだろうか。原理的に無根拠でしかありえない接合というものもあるのではないだろうか」²⁹という真摯な問いかけである。これは端的に言えば、我々が儀礼や呪術と呼ぶもののなかには必然的に「原理的無根拠性」が宿っているのではないかという懐疑であり、より正確にいうと、「ある行為の中に、こうした無根拠性を見いだしたとき、その行為は呪術的・儀礼的にみえてくる」³⁰のだという。

この浜本の議論は、無論、氏のフィールドワーク先であるケニアのドウルマ社会での儀礼の調査体験に拠っているのであろうが、その理論的な骨子はウィトゲンシュタインによって読書メモのような形

で残された「フレイザーの『金枝篇』についての所見」(Remarks on Frazer's Golden Bough)に由来している。ここでは浜本の議論を参照しつつ、ウィトゲンシュタインの儀礼観を追うことで、本稿の議論につながっていく領野を導き出したいと思う。

ウィトゲンシュタインはこの断片的な文章のなかで、フレイザーによる儀礼や呪術の扱いに対して徹底的に不満を表明している。儀礼的・呪術的な行為というのはそもそも説明できる類のものではなく、フレイザー自身が彼と同じように考える聴衆に向かって「もっともらしく」(plausible)語っているだけにすぎないという。その要諦は、「未開人」はフレイザーの思い込みとは裏腹に、何らかの結果を意識的に目指して呪術的な行為をするのではない、というものである(I believe that the characteristic feature of primitive man is that he does not act from *opinions* (contrary to Frazer).)³¹。一見すると奇異にきこえるこの表明は、さまざまな具体例をあげるなかで、ひとつのテーゼに収斂していく。「人に似せた人形ひとがたを燃やすこと。恋人の写真にキスをすること。それ[ら]は、その写真にあらわれた対象になにかしらの特別な効果を信じてするような行為では決してない。それはただ満足を求め、達成するだけである。あるいはむしろ、なにも目的などない(it aims at nothing at all)。我々はこのように振る舞い、そして満足する。」³²やや唐突な譬えだが、儀礼や呪術の行為とは、この種の半ば無自覚的な衝動、あるいは身体性に根ざす反射的な発露のようなものだという。次の譬えがよりわかりやすいかもしれない。「何かにもものすごく腹をたてたとき、私は時おり地面や樹を杖でたたくことがある。しかし、地面が責められるべきだとか、私のその杖の一振りが何かの役に立つなどと信じているわけでは決してない。〈私は怒りを爆発させている〉。あらゆる儀礼とはこの種のものである。そのような行為は本能的な行為(Instinct-actions)などと呼べるかもしれない³³。それを歴史的に説明すること、たとえば、私や私の先祖が地面を打つことが役に立つと信じていたなどという説明は、何も言っていることにはならない(shadow-boxing)。というのは、それは何も説明

しない無用の仮想にすぎないからだ」³⁴。浜本満はウィトゲンシュタインの挙げるこの種の例や独特の思考実験³⁵を丁寧に辿っていくなかで、儀礼や呪術には説明や理論を寄せ付けない何かしら余剰のようなものがあるという事実を論理的かつ感得的に見だし、儀礼的慣行の「原理的無根拠性」というラディカルなテーゼを抽出していく。これが彼の儀礼理論のコアとなっていくのだが、彼の議論のなかで最も興味深いのは、ウィトゲンシュタインのフレイザー批判に並列させて、フレイザーを遺物（異物）扱いにする二十世紀の人類学者たちを批判することで、儀礼的・呪術的行為の重要な局面を浮かび上がらせている点である。

それは、儀礼あるいは呪術は（たとえ部分的であれ）現実的な効果をもつものとして実践されているという事実である。当の人々は災いを回避するとか、病人を回復させるとか、死者を天国に導くなどといった、極めて実際的な効果を期待して呪術や儀礼をおこなっているという厳とした事実である。フレイザーはこのポイントを強調することによって、呪術は誤謬に基づいた愚かな実践であるという帰結に論理的に導かれていくことになるが（たとえば、雨乞いの儀式が雨降りに繋がる「合理的な」根拠はない）、浜本によると、この認めがたい結論を避けるために二十世紀後半の人類学者は呪術・儀礼の実践性に目をつぶり、象徴論的な解釈に避難していくことになったのだという。エスノセントリックな見解を回避する代償として、現地の人々にとって「当たり前」ともいえる呪術感覚＝現実感覚を独自の理論でいわば換骨奪胎したともいえるであろうか。だがそのいっぽうで、浜本は象徴性を見いだそうとするこのアプローチの遺産を完全に排除するわけでもない。『秩序の方法』のなかでは、儀礼や呪術を象徴的な表現行為とみる伝統的な人類学の立場と、フレイザーの注目した呪術の有（無）効性、そしてウィトゲンシュタインの「原理的無根拠性」という互いに激しく相反する立場を、調停させていくかのような秩序を周到に組み立てていく³⁶。しかしながら本稿では、浜本の興味深くも複雑な議論をここでいったん締め、儀礼の無根拠性というテーゼを確認する

に留めておく。そのうえで、ウィトゲンシュタインとフレイザーの接合の可能性を、浜本のものとは全く異なるルートから探っていきたい。

2. メタファー／メトニミーと夢

フレイザーによると、未開人の呪術実践を支える思考原理は大きく二つに分かれる。ひとつは類似性の原理によるもので、二つの異なる事物の類似性が、いっぽうがもういっぽうに影響を与える根拠になっているものである。あるいは、似ているものは似ているもので置き換えることが可能であるという思考である。それは「類感呪術」(homeopathic magic)と呼ばれ、本稿のラグツェグの儀礼のなかでも、俗神の代替物であるトルマを放逐したり、六色の紐でクライアントを縛ったり解いたりする行為など複数のプロセスで観察される。もうひとつの原理は隣接性に根拠をもとめるもので「接触呪術」(contagious magic)と呼ばれる。接触しあったものは、離れていても相互に影響を及ぼし合う、あるいは、部分によって全体を置き換えることは可能であるという思考であり、ラグツェグの儀礼ではたとえば、トルコ石や木椀をクライアントがまるで自分のラ（＝魂）そのものように大切に扱うことにそれは反映されている。だが、ウィトゲンシュタイン＝浜本の議論に沿うと、(フレイザーが思い描いたように)チベット人たちはこれら類似性と隣接性の原理を半ば意識してラグツェグの儀礼を駆使しているわけでは決してなく、それはただ現象としてそのようにあらわれている（見いだされる）だけとなる。ラグツェグを含め古今東西のあらゆる呪術において、類似性と隣接性の観念集合がどれほど広範に確認されようとも、それらの現われそれ自体には求められるべき根拠や意図などは存在しない。

ヤコブソンは「言語の二つの面と失語症の二つのタイプ」という有名な論考のなかで、人間の発話行為を構造化させる二つの軸を取り出した。ひとつは、同じ意味を表現しうる複数の言葉のなかから一語を選択するという隠喩的特性であり、もうひとつは、意味や統辞の上から言葉を連結させていく換喩的特性である。隠喩（メタファー）は類似性に依る語法

レイザーの見いだした類感呪術／接触呪術は呪術の事物・モノの間だけに見られるメタファー／メトニミーではなく、呪術・儀礼そのものが(言語と同じく)なにかしらの比喩となっていないだろうか、という推測も可能であろう。ここからが本稿の仮説である。ある種の呪術・儀礼というのは、あるいは、チベットの民間信仰のいくつかの要素は、フロイトのいう夢と同じように葛藤や妥協の現われとして理解することができないであろうか。別の言い方をすれば、チベットの民間信仰における呪術・儀礼は、精神分析のいう夢と構造的に類似した存在様式を伴うことがあるのではなからうか、というパースペクティヴの可能性である。仮にそのパースペクティヴが成り立つのなら、儀礼や呪術というのはその文化のなかに生きている人々にとっては、存在論的な意味合いにおいて、一種の夢(の断片)のようなものとして体験されることがありうるのではないかと論理的に想像することも可能である。

フロイトの夢の発生の議論においては、無意識と意識が触れ合う緊張関係が重要になっていた。チベットの民間信仰の場合、たとえばラグツェグの儀礼は、シャーマニズムや悪霊との交渉というアルカイックな実践が、仏教的な価値観との葛藤のなかで発生してきた儀礼・呪術と捉えることが可能になるであろう。そこでは羊の脚の骨肉の使用やラの思想など、敬虔な仏教徒に不安を掻き立てる要素があるかもしれないが、僧侶の存在をはじめ仏教的な外面で繕われているために「ラを悪霊から取り戻す」という民間信仰的な精神性は、一種妥協した形式で仏教空間のなかで生き続けることが可能になっているといえる。さらに、ラグツェグの儀礼が現地の人々にとってある一定の有効性がある(リアリティがある)と感じられているならば、それは、その呪術そのものの夢としての存在のあり方—形而上的な意味合いでの、意識と無意識の混淆、個人的なもの集合的なものの融合⁴²—と何かしら関係性があるのではなからうか、という理論的な問いを立ててみることは決して荒唐無稽ではない。少なくともラグツェグの儀礼は多くの研究者が指摘するように、シャーマニズムという原初の姿のメタファーとして捉えら

れうるのであり、フロイトの言葉を使うのなら、その古代由来の実践が儀礼という形に「圧縮」されたものであるといえよう。

別の例で考えてみる。本稿Ⅱ章第2節で触れたルと呼ばれる民間信仰の俗神である。その霊的存在は水場や土中に棲んでいるが、その存在に気づかない人間たちが彼らの住処の上で生活活動を行うと、そのルは人間たちに病気を齎すことがある。筆者は拙論(2022)において、このルとはいかなる存在なのか議論を試みたが、そこで明るみになったのは、人間に高い精神性を齎そうとする仏教を支柱とする文明側—それはチベットの大地に寺院僧侶を打ち立てる—が、人間の生の身体と大地が地続きであるという古代の宗教感覚と衝突したときに、その葛藤・矛盾のなかからルという俗神が発生してきたのではないかと、いうものであった。人獣混淆したルの姿態やその振る舞いには確かに人間側に不安を引き起こすものがあるが、ルを敬い宥める儀礼を執り行う限り、仏教=文明側と民間信仰的な大地との一体感は調停されていく。これは夢=呪術のパースペクティヴから見ると、宗教的な敬慕や畏れの対象が、大地そのものから、そこに「隣接して」棲むとされるルに「移動」していった結果であり、これは換喩的な夢のはたらきと捉えることが可能であろう。

レイザーとウィトゲンシュタインの見解に戻る。

ヤコブソンとフロイトを通過した我々は次のように言えよう。レイザーはその主著のなかで古今東西の呪術を「極めて悲惨な錯誤」(great disastrous fallacy)⁴³と呼ぶことになるが、それは呪術(=夢)を合理的に解釈しようとしたことの当然の結果であった。彼が呪術のなかに見いだした類似性と隣接性の思考は、ある独立した意識がある目的を達成するために意図的に編み出したようなものではなく、言語の発生の議論と同じく、その存在の合理的な理由を説明する試みは限りなく不毛となる。あるいは、超越論的な議論が必要になる。つまりは「圧縮」や「移動」は、言語がメタファーとメトニミーの「編み物」のようなかたちで形成されるのと同じく、人間側の意志とはまったく関係なく作動するた

め、その一時的完成品である儀礼や呪術に何らかのメッセージを探し出そうとする試みは原理的に不可能となる。できるのは互いに喩の関係になっている別の事象を慎重に探っていくことだけであり、それを探り当てたところで、なぜ儀礼がそのような形になっているのか — なぜある喩を使って、別の喩を使わなかったのか — の理由は明らかにできない。ウィトゲンシュタイン＝浜本の見いだした儀礼の「原理的無根拠性」とはこういうことであろうと思われる。しかしながら、ウィトゲンシュタインがその『所見』のなかで「論拠」として挙げていた、恋人の写真にキスをする、怒りにまかせて杖で地面を打つ、あるいは、シューベルトの兄弟が彼の死後に彼の楽譜を細かく切断して彼の愛弟子たちに贈ったというエピソードは、もしそれらが「儀礼」と呼べるのなら、彼の信じるよう本当に“Instinct-actions”であったのだろうか。もしそれらが、儀礼として夢の構造を原理的に伴うのなら、それらは無意識の衝動が、例えば「オーストリアの文化」や「ヨーロッパ紳士の社会」などといった文化や社会に根ざしたある種の規定性と衝突しあったときに現れた、一種の妥協の産物と言えないであろうか。これに関しては憶測の域をでないが、ひとつ心に留めておくべきは、フレイザーもウィトゲンシュタインも「未開人」(primitive man)の呪術を実際に目の当たりにしたことはおそくなかったであろうという事実である。その外部者の視点から得られた洞察というのは、クライアントの夢に対するフロイトの外部性(思考)と構造的な親和性がみられるように思われる。

3. 「～とわかっている、でもやはり…」のフレーズへの覚え書き

「～とわかっている、でもやはり…」は、人類学者ファヴレ＝サアダ (Favret-Saada 1977) が妖術の受容に関する現代フランス (1960年代末から70年代前半のボカージュ地方) の人々の葛藤を表現するものとして注目したフレーズである⁴⁴。それはたとえば、「ガンで治らないことは分かっている。でも、その妖術の治療師は治してくれるかもしれない」のような形で現れる。呪術に関する最近の人類学的研

究のなかで (e.g. 白川・川田 2012)、このフレーズが重要な分析の枠組みのひとつとして批判的検討がなされていることから、本稿でもチベット人たちのラグツェグの儀礼に対する姿勢を別の角度から捉えていくため、このフレーズとの対話を暫定的に行ってみたい。

このフレーズは、たとえば「幽霊などいないとわかっている、でもやはりそこに行くとか何か現れるかもしれない」などと身近な例に置き換えて考えることもできるし、本稿のラグツェグに取って代はめれば、「ボンの儀礼であるラグツェグは迷信だとわかっている、でもやはり、元気になるかもしれない」となるだろう。あるいは、僧院であれ世俗の教育機関であれ、高度な教育を受けたチベット人はこう言うかもしれない。「仏教的な考えや科学的な見地からはありえないとわかっている。でもやはりラは存在し、それはちゃんと戻ってくるかもしれない(戻ってくるだろう)」。関一敏はその興味深い論考「呪術とは何か」のなかで、「～とわかっている、でもやはり…」の前半部分は「経験的領域」もしくは「信や知の言葉の領域」、そして後半部分が、「非経験的領域」もしくは「言葉未満の行為の領域」であろうと述べている (関 2012)。さらにこのフレーズは、言葉の領域と行為の領域を架橋していくものとして、あるいは「言葉の次元から行為という本源的なマッスへと「跳躍」できる語法⁴⁵」としてある一定の評価を与えている。そのうえで、その論考の末尾で重要な問いを投げかける。「言葉／行為を繋ぐ語法がなぜこの(呪術の)場面でとりたてて必要であるのか、…いわゆる日常生活では「繋ぐ」必要性が高くないのに、呪術世界では「繋ぐ」必要性がある」。それはなぜか、というのである。

もし、前半の「信や知の言葉の領域」を〈仏教〉、後者の「言葉未満の行為の領域」を〈民間信仰〉と置換することが可能であるならば、ラグツェグの呪術に関する限り我々にはひとつの解答があるように思われる。それは無論、両者はすでに混淆しているので、繋ぐ必要などない、というものである。翻って考えると、「～とわかっている、でもやはり…」というフレーズそのものが、どっぶり言葉の次元に

属しており、呪術や儀礼の起きているリアルな現場感覚に迫っていくものとしては、どうしても後付けの、事後的な解釈との印象を拭い得ない。前半部分と後半部分のあいだに時間的ラグが生じてしまっているために、合理的な理解ができるよう綺麗に区画整理されてしまっているのである。前節で論じたパースペクティヴに沿って考えるならば、呪術世界の当事者たちには（理知的に内省する場合は除いて）、前半部分と後半部分は相矛盾しつつ同時に進行しているとみるべきなのであり、それは「言葉」と「言葉未満」、「経験」と「非経験」のみならず、「そうであるべき、そうあるはず」という意識と「そうであってほしい、そうであってほしくない」という欲望や不安が混ざり合った夢の構造のようなものとして立ち現れるのではなからうか。その緊張関係こそが核心的なのであり、そこでは、起きるはずのないことでさえ起きるかもしれない、という矛盾が（ほんの一瞬）現実味を帯びる。幽霊は「存在しているのかしていないのか分からないのに確かに存在している」からこそリアルになってくるのであり、幽霊の客観的な存在を探知・確信してしまうと、それはもはや幽霊とは呼ばれないのと似ている。上の議論でいえば、幽霊は「言葉」であれ「言葉未満」であれ、言語化してしまった途端に（過去のその存在記憶とともに）消え去る。

このあたりの機微を別の角度から捉えたある格率を添えてこの章を終えたい。アリストテレス (Aristotle) の『詩学』(Poetics) からの引用である。この書はギリシア悲劇というジャンルの詩作の技術について論じたものであるが、儀礼 (ritual performance) とはそもそも演劇 (theatrical performance) とは明瞭に区別されにくいものである (cf. Turner 1996[1969]; 1982) ことを思い起こすと、それほど唐突ではなからう。そして本稿第三章でも触れたように、事実、ラグツェグの儀礼に魅せられるチベット人自身が、この儀礼のことを「テモチェンボ」(大きな演劇) と形容するのである。

Probable impossibilities are to be preferred to implausible possibilities (60a 26-27).

(詩作には、) 信じられないけれども可能であることがらよりも、ありそうでありながら実際には不可能であることがらのほうを選ぶべきである⁴⁶。

平たく言い換えると、ありえないことが実際に起きているほうが、十分にありえると判断されることが起きているよりも、人々に支持されやすい、感動を与えやすい、ということである。チベット人にとってラグツェグの儀礼とは、魂の帰還という「(仏教では) ありえないことが起きている」といえる。それも彼らが蔑むボンの呪術のなかで、不可能・不可思議でありながら実際に「起きそうな」ことが起きている。そして、上の“probable impossibilities”という矛盾した表現のなかに、「～とわかっている、でもやはり…」を見て取るのは難しくはないように思われる。もしかすると両者は互いにヴァリエーションの関係にあるのかもしれない。敢えてベタに対応させるならば、前半の「～」部分が impossibilities であり (末期ガンなので治るのは不可能だ)、後半の「…」の部分が probable となろう (でも治療師なら治してくれるかもしれない)。これはあくまで暫定的な解釈であり、さらなる批判的検討が必要であることはいうまでもない。しかしながら、この「…」の後半部分はいかなれば無意識からの呼び声であり、それは夢の時空間という葛藤のなかで成就されていく類のものであるという想定は、論理的にそれほど無理がなからうと思われる。

Vむすび

本稿は冒頭において、「チベットの民間信仰における呪術性とはどのように考えていくことが可能なのか、そのためにどのような抽象概念が必要とされるのか」という問いを設定した。これらの漠とした問いに答えるにあたって、ラグツェグに焦点をあてるとともに「(チベットの) 儀礼・呪術とは一体何なのか」といういわば超越論的な問いを新たに措定することで、最初の問いに対峙しようとしてきた。その試みがどれほど意義のあるものであったのか、可能性のあるものであったのかは、よく分からない。あまりに思弁的 (speculative) すぎるようにも見え

るし、ラグツェグという儀礼だけを取り上げて一般論を論じていくのも限界があったかもしれない。そもそも、チベットの民間信仰という“nameless”で捉えどころのないものを、仏教やボン教のなかから掬い出し、一個の輪郭ある研究対象として対象化していくことさえ無理がないとはいえない。祖師や正典が存在しないために体系化されておらず、無意識の習慣や欲望の発露のようにになっているアモルファスな宗教領域を、理論的な枠組みで把握しようとするなどあまりに空想的だといえないだろうか⁴⁷。

しかしそれだからこそ、夢という支離滅裂に見えるモノに秩序を与えたフロイトの議論に吸い寄せられていったのは、ある意味で不自然ではなかったといえる。夢というのは民間信仰と同じく、覚醒者・外部者の目には断片的で矛盾だらけであり、欠陥が多く混乱に満ちているように映る。それゆえ両者は「健常な意識」のうえでは価値が低く、無視されることも多々あるのだが、そのいっぽう、特定の人間を選ばないという遍在性があり(誰でも夢はみるし、チベットの民間信仰の実践は宗派や地域、聖俗を越える)、伝統的あるいは古代的でもあり、存在論的な意味で無意識の深淵の入り口にあたるようなものなのである。それらの本性が欲望に由来することから、不安(anxiety)を引き起こすような異端・異教的な様相を呈することもある。精神科医が「圧縮」や「移動」などという分析枠組みから、クライエントの見る夢(顕在夢)の潜在思想にまで降りていくことがあるのと同じように、人類学者も類似の枠組みを援用することで、民俗や民間信仰の儀礼・呪術の内奥まで潜っていく—たとえば、その「歴史性」(historicity)について吟味する⁴⁸—可能性はありえないだろうか。あるいは、(チベットの)民間信仰のある要素を夢の存在様式として捉えることは、一種の分析ツールやメソドロジーに留まらず、その呪術や儀礼の力を人々が否定することのできない現実のものとして感得してしまう背景そのものを探る契機になりえないであろうか。そこではおそらく、人類学者が「現地の人々の〈夢〉の中に入る」ということも十分ありえるだろう。ほんの一瞬のあいだかもしれないが、それは研究者にとって僥倖といえる。

チベットの文化域からの局所的な報告、あるいは、百科辞書的な研究⁴⁹が大勢を占めるチベットの民間信仰の人類学的研究において、本稿はその主流となっているアプローチからかなり逸脱したものであったといえよう。しかしながら筆者の願望としては、チベット学の内部で消費され、埋没されがちなその研究領域を、より一般的・普遍的な視座へと接合させていきたかった。

本稿はその試みのひとつであった。

参考文献

英語・フランス語

- Akaso, A., Burnett, C. and Yoeli-Tlalim, R. (eds.)
 2016 *Islam and Tibet — Interactions along the Musk Routes*. London and New York: Routledge.
- Aristotle
 2013 *Poetics*. Translated with an Introduction and Notes by Kenny, A. Oxford University Press.
- Bawden, C. R.
 1962 Calling the Soul: A Mongolian Litany. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 25(1/3): 81-103.
- Bjerken, Zeff
 2004 Exorcising the Illusion of Bon “Shamans”: A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions. *Revue d’Etudes Tibétaines* 6: 4-59.
- Dotson, B.
 2007 Divination and Law in the Tibetan Empire: The Role of Dice in the Legislation of Loans, Interest, Martial Law and Troop Conscription. In Kapstein, M. T. and Dotson eds., *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, pp.3-77. Leiden and Boston: Brill.
- Douglas, M.

- 1984[1966] *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge
- Dreyfus, G.
2008 *The Predicament of Evil: The Case of Dorje Shukden*. In Eckel, M.D. and Herling, B. L. eds., *Deliver Us from Evil* (Boston University Studies in Philosophy and Religion), pp. 57-74. London and New York: Continuum International Publishing Group Ltd.
- Favret-Saada, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M.
2002[1966] *The Order of Things — An archaeology of human sciences*. London and New York: Routledge.
- Frazer, J.G.
2009[1922] *The Golden Bough — Abridged Edition*. Sacramento, California: Ancient Wisdom Publications.
- Karmay, S.G.
1998[1987] *The Arrows and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Karmay, S.G. and Nagano, Y.
2001 *A Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts*. National Museum of Ethnology
2003 *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya*. Senri Ethnological Reports 28, National Museum of Ethnology
- Kværne, P.
1987 *Dualism in Tibetan Cosmogonic Myths and the Question of Iranian Influence*. In Christopher I. Beckwith ed., *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, pp. 163-174. Bloomington: The Tibet Society.
- Lopez, D.S., Jr.
1997 *Exorcising Demons with a Buddhist Sūtra*. In Lopez, D.S., Jr. ed., *Religions of Tibet in Practice*, pp. 511-526. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mannoni, O.
1969 *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Paris: Seuil.
- Martin, D.
2009[2001] *Unearthing Bon Treasures: Life and Contested Legacy of a Tibetan Scripture Revealer, with a General Bibliography of Bon*. Kathmandu: Vajra Publications.
- Martin, D., Kværne, P., and Nagano, Y.
2003 *A Catalogue of the Bon Kanjur*. National Museum of Ethnology
- Mumford, S. R.
1989 *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Murakami, D.
2013 *The Trapchi Lhamo Cult in Lhasa*. *Revue d'Etudes Tibétaines* 27: 21-54.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de
1993[1956] *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Delhi: Book Faith India.
- Ramble, C.
1998 *The classification of territorial divinities in Pagan and Buddhist rituals of South Mustang*. In A. -M. Blondeau, ed., *Tibetan Mountain Deities, their Cults and Representations*, pp.123-143. Vienna: Verlag der Österreichischen

- Akademie der Wissenschaften.
 2008 *The Navel of the Demons: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*. Oxford: Oxford University Press.
- Samuel, G.
 1995 *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- van. Schaik, S.
 2013 The naming of Tibetan religion: *Bon* and *Chos* in the Tibetan imperial period. *Journal of the International Association for Bon Research* 1: 227-257.
- Stein, R. A.
 1972[1962] *Tibetan Civilization*. Translated by J. E. Stapleton Driver. Stanford, CA: Stanford University Press.
 2010 *Rolf Stein's Tibetica Antiqua: With Additional Materials* (Brill's Tibetan Studies Library 24). Translated and edited by A. P. McKeown. Leiden and Boston: Brill.
- Tambiah, S. J.
 1990 *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tucci, G.
 1988[1980] *The Religions of Tibet*. Translated from the German and Italian by G. Samuel. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Turner, V.
 1996[1969] *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London and New York: Routledge.
 1982 *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications.
- Wittgenstein, L.
 1996[1979] Remarks on Frazer's Golden Bough (Translated by John Beversuis). In C. G. Luckhardt ed., *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, pp. 61-81. Bristol: Thoemmes Press.
- 日本語・中国語**
 アリストテレース
 1997 「詩学」『アリストテレース 詩学・ホラティウス 詩論』7-222 頁、東京：岩波書店。
- 井筒俊彦
 2018[1956] 『言語と呪術』安藤礼二監訳，小野純一訳 東京：慶應義塾大学出版会。
 岩尾一史・池田巧（編）
 2021 『チベットの歴史と社会（下）社会篇・言語篇』京都：臨川書店。
- 白川千尋・川田牧人（編）
 2012 『呪術の人類学』京都：人文書院。
- 関一敏
 1997 「呪術再考」（特集序文）『民族学研究』62(3): 340-341。
 2012 「呪術とは何か—実践論的転回のための覚書」『呪術の人類学』81-112 頁、京都：人文書院。
- 孫林
 2010 『西藏中部農区民間宗教的信仰類型与祭祀儀式』北京：中国藏学出版社。
- 張怡蓀（主編）
 1993[1985] 『藏漢大辞典』（縮刷A 5版 上下）北京：民族出版社。
- 十川幸司
 2019 『フロイディアン・ステップ 分析家の誕生』東京：みすず書房。
- 西田愛
 2021 「古代チベットの宗教」『チベットの歴史と社会（上）歴史篇・宗教篇』233-236 頁、京都：臨川書店。
- 浜本満
 2001 『秩序の方法 — ケニア海岸地方の日常

生活における儀礼的实践と語り』東京：弘文堂。

フロイト

1969[1900] 『夢判断(上・下)』(高橋義孝訳) 東京：新潮文庫。

1977[1940] 『精神分析入門(上・下)』(高橋義孝・下坂幸三訳) 東京：新潮文庫。

御牧克己

2014 『西藏仏教宗義研究 第十巻—トウカン『一切宗義』『ボン教の章]—』東洋文庫。

三宅伸一郎

2021 「^ふ仏」の教えとしてのボン教『チベットの歴史と社会(上) 歴史篇・宗教篇』306-332頁、京都：臨川書店。

村上大輔

2019 「魂」を呼び戻すチベットの儀軌「ラグツェグ」(bla 'gugs tshe 'gugs) —ニンマ派 伝承の祈禱書の訳注と儀軌の記述— 『国立民族学博物館研究報告』43(3): 485-548。

2022 「チベットの「龍神」ル(klu)の信仰について」 『国立民族学博物館研究報告』46(3): 501-536。

ヤコブソン

2015[1956] 「言語の二つの面と失語症の二つのタイプ」 『ヤコブソン・コレクション』143-180頁(桑野隆・朝妻恵理子編訳) 東京：平凡社。

ジャック・ラカン

1987 『精神病(下)』(ジャック・アラン・ミレー編、小出浩之・鈴木国文・川津芳照・笠原嘉訳) 東京：岩波書店。

ラドクリフ = ブラウン, A. R.

2002 『未開社会における構造と機能(新版)』青柳まちこ(訳)、東京：新泉社。

チベット語

(祈禱書)

rje thu'u kwan chos kyi nyi ma'i gsung bla 'gugs tshe 'gugs kyi cho ga rin chen srog gis chad

methud. 『トウカンのラグツェグの祈禱書』(国立民族学博物館 資料ID: F106001483)

ウェブサイト

The Shugden Affair: Origins of a Controversy (PartI)

<https://www.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/contemporary-scholars/ganden-tripa-the-shugden-affair-i> (2023年3月1日閲覧)

The Shugden Affair: Origins of a Controversy (PartII)

<https://www.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/contemporary-scholars/the-shugden-affair-ii> (2023年3月1日閲覧)

注

¹ 本稿は、国際共同研究加速基金(国際共同研究強化(B))「チベットの宗教基層におけるモノと聖性の動態に関する国際共同調査研究」(代表者: 長野泰彦/ 2020-2023) および基盤研究(C)「チベットの民間信仰に関する宗教人類学的研究」(代表者: 村上大輔/ 2022-2026)の研究成果の一部である。また、本稿におけるチベット語のアルファベット表記は、日本及び世界のチベット学で広範に利用されているワイリー表記(Wylie)に準ずる。

² 本邦のものに限定して挙げるならば、Karmay and Nagano (2001; 2003)、Martin, Kvaerne and Nagano (2003)、御牧(2014)など。国内外の著名なボン教研究著書に関しては岩尾・池田(2021: 317-320)に一部紹介されているほか、Martin (2009[2001]: 287-442)には、過去一世紀以上にわたるボン教に関する研究論文・書籍に関する詳しい文献目録が収められている。

³ 本稿第II章でも述べるように、チベットの民間信仰は文書によって体系化されておらず、無意識の習慣のようなものとして捉えられる傾向が強いことから、外部の研究者の目には(あるいは、チベット人自身の目にも)「見えにくい」宗教領域となっている。また、本稿全体のテーマとも関係するが、仏教側が民間信仰の要素を「抑圧」することがあることも、見た目には見えにくい状況を作り出す要因のひとつとなっている。さらにもうひとつ、チベットの民間信仰研究が難しい理由を挙げるならば、中国領内のチベット地域、特にチベット自治区においては外国人研究者のアクセスが極めて困難であることから、

文献研究でもある程度の方が可能なチベット仏教・ボン教の研究と比較するとその研究環境はあまり理想的とはいえない。

⁴ 筆者は、2000年から2014年のあいだ断続的に通算約10年間、中国チベット自治区のラサに住んでいた。本稿第二章において展開される、ラグツェグの儀礼のデータやそれに対する見解の多くは、この期間のあいだに蒐集、培ったものである。

⁵ 個人や村落レベルのものではないが、いわゆる「シュクデン問題」(Dorje Shugden Controversy)と呼ばれるチベット人社会の内紛がよく知られている。この内紛は、ゲルク派の護法神シュクデン (shugs ldan) に対する一部のチベット人たちの「過度な信仰」に対し、ダライ・ラマ十四世が否定的見解を述べたのをきっかけに再燃したチベット人社会に生じた亀裂であり、近現代を通じて聖俗チベット人を巻き込む社会問題となっている。これは歴史的には、宗派同士あるいはゲルク派内部の政治闘争であるといえるが、信仰的な観点からみれば、チベット仏教の伝統に内在する民間信仰的な要素(現世利益的な志向性)が仏教の理想との葛藤のなかで現れ出たものだといえる。本稿第二章2節でも少し触れたが、チベット仏教学者 Dreyfus の論考(2008)や同氏がダライ・ラマ法王事務所(The Office of the His Holiness Dalai Lama)のホームページに寄稿した解説文(The Shugden Affair: Origins of a Controversy (Part I / Part II))などには、教義的・歴史的側面からこの問題の本質が詳説されている。

⁶ 厳密にいうと、中国の青海省・四川省の一部やパルティスタン周辺地域(パキスタン北東部から北インド・ラダックの一部に跨る地域)などには、少数ながらチベット語を話すイスラム教徒たちが住んでおり、現代のチベット学は無論、彼らの言語や社会をも研究対象にしている。チベット文化圏とイスラム文化圏の歴史的・社会的な交流に関しては、チベット学の研究者たちもその寄稿者として名を連ねる『Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes』(Akasoy, A., Burnett, C. and Yoeli-Tlalim, R. 2016)に詳しい。

⁷ van Schaik (2013)などによると、チベット土着の非仏教的な儀礼や習慣を総称するタームは、古代チベットの時代においては、「ボン」ではなく「チョー」(chos)であったという。ただし法(ダルマ)も同じく「チョー」と表

現されることから、後者を lha chos (神の法) や chos bzang po (良い法) などと呼んでいたのに対して、前者を chos ngan pa (悪い法)、chos chung ngu (小さい法) などと呼んでいたという (e.g. 西田 2021)。ついでながら van Schaik は同論文において (2013: 229)、R. A. Stein の主張を引き合いに出しながら、古代チベットにおいては「ボン」と呼ばれる組織だった宗教は存在しなかったと述べている。いっぽう御牧 (2014: xi-xii) は、古代チベットの「ボン」に言及するなかで、それは儀礼や儀礼執行者だけを指すのではなく、古代チベットにおいては明らかに「古ボン教」と言われるべき宗教が確立していたという。古代チベットの研究者のあいだでは、Stein=van Schaik の立場を取る者が多いように見受けられるが、現在に生きるチベット人ボン教徒たちが自分たちの宗教のアルカイック性を謳っていることもあって、いまだに議論の火種が燻っている。

⁸ 「新ボン教」の命名は御牧 (2014) など。また、ヨーロッパ語圏の学術論文では Stein の影響からか、この「新ボン教」を大文字で “Bon”、古代チベットの「ボン」を “bon” と小文字で表現する傾向がある。

⁹ この点に関しては、ボン教研究者である Per Kværne (1987) の指摘が参考になる。彼は、古代チベットの二元論的な世界観はイラン文明からの影響かどうか吟味するその論考のなかで、二元論 (dualism) は古代チベット人たちが独自で培った概念である可能性は排除できないと主張する。と同時に、古代イラン起源で語られることの多いその二元論は実のところ、汎ユーラシア的な広大な領域でかつて存在した有史以前の共通の基層 (common prehistoric substratum) の現れなのだろうか、と他論文を引用しながら問うている。このスタンスはチベットの民間信仰の起源への問いにもパラレルに移行可能であると思われる。つまり、呪いや神霊の溢れるチベットの民間信仰の各々の要素は、チベット独自のものであろうか、あるいは古代中国やインド、そしてイランから流入してきたものであろうか、さらには有史以前の新石器時代にその淵源を辿りうる、人類の普遍性につながる形而上的な思考なのだろうか、という問いかけである。

¹⁰ この認識は、日本人にとっての正月の初詣でや御守を携帯する行為などと類似しているのかもしれない。多くの日本人は一種の「習慣」として初詣でに赴くのかもし

れないが、外部者にとっては初詣でも御守の携帯も明らかな「宗教行為」に見える。

¹¹ Ramble (1998: 124)

¹² Ramble (1998: 124)

¹³ Bjerken(2004) は、ヨーロッパのチベット学がどのようにシャーマニズムを扱ってきたかその系譜を辿っており、そこでは、ベンガル出身のチベット学者 Sarat Chandra Das(1849-1917) の著作が、仏教 (chos) / ボン教 (bon) の二項対立的な構図を確立するにあたって果たした決定的な役割を詳述している。

¹⁴ Tucci(1988[1980]: 167) は、チベットの民間信仰の神々について記す文章のなかで、その捉えがたさをこう記している。「チベット人を取り巻く超自然的な神々は無尽蔵にあり、その特徴も多くの場合、あまりにも曖昧模糊としたものであるため、固定された、信頼のおける秩序のなかに入れ込むことは困難である。そのため（人々の恐怖と希望で満たされた）想像力によって、神々のパンテオンは不断に広がっていき、刷新されていく… このタイプの numina（神霊）は [その実態が] 不明瞭で曖昧であるだけではない、ときにそれらは名前さえもない。聖の気配の漠としたしるしがあるのみだったりする。なぜある場所から離れたほうがよいのか、なぜその場所で礼儀正しくしないといけないのかチベット人に尋ねるとしよう。すると、ほとんどお馴染みの答えが返ってくる。「なぜならそこに神がいるから」。

¹⁵ ここではユラ（地域の神、あるいは領土の神）とケラ（誕生の神）を総称して「土地神」と称することにする。日本の土着の神とのアナロジーを適用するならば、ユラが「鎮守の神」、ケラが「産土神」に相当するであろう。日本において、生涯を通じて同じ場所に住む場合には、当地人の「鎮守の神」と「産土神」が同じであると同様、チベットの場合も個々人のユラとケラは同一である場合が少なくない。

¹⁶ ユラやケラ、そしてルはある特定の土地を占有していることから、総称して「サダ」(sa bdag 土地の主) と呼ばれることもある。

¹⁷ 本文にあげた俗神のなかには、「八部衆」(lha srin sde brgyad) と呼ばれる仏教の護法神に数えられるものもあるが、どの神を八部衆に組み込んで「世俗を超える神」(jig rten las 'das pa'i lha) に「格上げ」するかは小さくない混

乱がみられる（例えば『藏漢大辞典』3090-3091 頁など参照されたい）。しかし、厳密にはこれは「混乱」ではなく、正典の存在しない民間信仰のひとつの特徴であるといえる。

¹⁸ 主だったものを三点挙げる。まず一点目は、馬頭観音やパンドンラモなど仏教の護法神、あるいは仏陀の存在さえも、チベット人たちの現世利益の儀礼で重要な役割を果たすことがある点である。例えば、儀礼執行者の僧侶自身が仏陀そのものであると観想し、般若心経を用いて現世利益を祈願する儀軌書さえ存在する (Lopez 1997)。二点目は、理論上では「崇拝すること」と「宥めること」は全く異なる次元のものであるが、本章第 2 節で少し触れたタブチラモやシュクデン信仰のように、往々にして俗神が崇拝や帰依の対象になっている場合がある点である（ただしこの場合は、本文に触れたように pagan として認識される傾向もあるので、その場合はこの表 1 に矛盾するポイントとは言えないであろう）。そしてさらに、菩提心という利他の実践は、必ずしも個々人の欲望と対立するものであろうか、つまり、「利他を欲望する」という可能性を排除することは仏教そのものを否定することになりえないか、という点である。これが第三点目である。

¹⁹ Dan Martin(2009[2001]: 107) は次のように言う。「それ（一意趣書）は、仏法 (Chos) の観点からボン教 (Bon) に関する権威ある言明を行った最初のテキストであり、（その内容が）後代に続く関連文献において繰り返言及されることから、それ自体でそれは、現代までのボン教と仏教の関係性 (Bon-Chos relations) に力強い作用を及ぼしてきたように思われる。」

²⁰ 御牧 (2014: 57) の訳語をそのまま採用するならば、ボン教の三段階とは「シェンラブミボの「自然生のボン」(rdol bon)」、「外道の悪しき宗義である「逸脱のボン」(khyar ba'i bon)」、「教への魂の混合である「改変のボン」(bsgyur bon)」であり、この段階に沿ってボン教は発展してきたとするのが「ボン教の三段階説」である。同書(56-73 頁)には、『一意趣書』で展開されたこの「三段階説」部分のテキストと和訳注がある。同部分の英訳及びその校註は、Martin(2009[2001]: 187-197) などがある。

²¹ 『一切宗義』「ボン教の宗義史」の批判的校訂本と和訳は、御牧 (2014: 1-53) を参照されたい。

²² トウカンの『一切宗義』は、現代のチベット人仏教徒

たちだけではなく、20世紀の日欧のチベット学にも少なからず影響を与えてきた。1881年、ベンガル出身のチベット学者 Sarat Chandra Das によって英訳出版されたそのボン教セクションは、ボン教の起源や教義に対するアクセスが難しかった20世紀前半、外国の東洋学者・チベット学者たちのボン教観に多大な影響を与えてきた (e.g. Martin(2009[2001]: 134))。チベット仏教側の保守的なボン教観から距離を置いた、一次資料・フィールド調査に基づく総合的なボン教研究は、20世紀半ば以降となる。²³ 筆者がラサに住んでいた時期(2000-2014年)には、筆者の知る限りラを取り戻すシャーマンの活動はラサには存在しなかった。しかし、ネパールとチベット自治区の国境のあたりからラサに移住してきたチベット人たちから、ラを奪還するシャーマンの話を何度か聞いたことがある。国境近くにある定結県の陳塘(dren thang)というシェルパの村出身の者の話によると(2014年8月)、その村には「サンマ」と呼ばれるシャーマンの女性が数人ほど住んでおり、地元の護法神や土地神など複数の異なった神を降ろしては、ラの奪還も行っているという。そのプロセスはまず、土地神の力を借りて、魂を奪った悪霊の所在をつきとめ、次に、その悪霊を降ろし、魂を返してもらうために供物を捧げながらその悪霊と直に交渉するものであるという。この村落では僧院もなく出家僧侶も不在であるためか、ラグツェグの儀礼は行われていないようである。

²⁴ その代わりに仏教で措定されるのが、「ナムシェー」(rnam shes)という概念である。ナムシェーとは、人間などの生き物が死んでその肉体から出離し、次の転生先に伝えられるいわば一種の記憶のデータのようなものである。その「データ」は個々の生き方 — 最も典型的には「善悪」 — で常に変容し続け、それが未来の転生を定める条件として蓄積されていく。つまりナムシェーとは過去生の記憶を保持しつつ輪廻を超えて相続するものであり、因果律(las rgyu 'bras)を重んじるチベット仏教の重要な概念となっている。本文の(表1)の「運命の良し悪しを支配する力」の項目において、民間信仰の「呪力」に対し「因果律」を置いたのは上記のような理解に拠る。

²⁵ 因みにトゥカン自らラグツェグの儀礼書(*rje thu'u kwan chos kyi nyi ma'i gsung bla 'gugs tshe 'gugs kyi cho ga rin chen srog gis chad mthud*)を著しており、ゲ

ルク派の僧院を中心に現在でも広く用いられている。ラサ・セラ寺の分院であるタブチ僧院でも簡易的なラグツェグの儀礼が執り行われるが、そこでもこの儀礼書が用いられている。本稿第III章で紹介するニンマ派の儀礼書がラを盗んだ悪霊の様子を描写したり、ダーキニーを召喚してラを回収させるなど呪術的な傾向が強いのに対し、筆者がこのトゥカン著のラグツェグ儀礼書を読む限りでは、僧侶自身の観想の力でラを引き戻す志向性がいくぶんか強いように思われる(例えば、同儀礼書フォリオ(8b)から(9b)にかけての、ラを取り戻すメカニズムに関する描写など)。呪術に対する態度が宗派(ゲルク派とニンマ派)によって異なることが反映されている可能性が考えられるが、筆者の単なる「印象」にすぎないかもしれない。この点に関しては、他宗派・他地域のラグツェグの原典とも比較しながら分析していくと何かしらの傾向が掴める可能性はあるだろう。

²⁶ この儀礼は2014年8月8日、ラサのツェモンリン(tshe smon gling)にて執り行われた。儀礼にあたって使用された祈禱書は、脚注25で言及したトゥカン著のものである。

²⁷ 村上(2019: 516)

²⁸ この譬えは正しくないかもしれない。ただ、チベット・ラサでは葬儀のとき、遺体を家から鳥葬場へ運ぶ際、家族などがダタルを空に向けて回転させ、亡くなった当人のナムシェーを鳥葬場に誘導することがある。ナムシェーに関しては本稿・脚注24を参照されたい。

²⁹ 浜本(2001: 72)

³⁰ 浜本(2001: 91-92)

³¹ Wittgenstein(1996[1979]: 71)

³² Wittgenstein(1996[1979]: 64)

³³ 井筒俊彦は、ヤコブソンが高く評価したとされる『言語と呪術』(2018 [1956])のなかで呪術を次の三種類に分類する。(1)意味という根源的な呪術、(2)まじないや呪文など言語的記号による呪術、(3)強烈な欲望や感情の「自発的」な呪術である(同88頁)。ウィトゲンシュタインの呪術の捉え方は井筒のこのカテゴリーの第三番目に近いであろう。唯一決定的に違うのは、ウィトゲンシュタインが「呪術」とは見なさない振る舞いに、井筒は極めて特権的な呪術性を見ているという点である。彼はマリノフスキーを参照しながら、この自発的な呪術について次のように説明している(長い引用となるが、本稿の後の議論とも

関連するのでそのまま載せる)。「自発的な呪術は、形式化され標準化されたタイプの呪術とは対照的に、抗いがたい感情や執拗な欲求に対する人の自発的で本性的な反応に基づいている。それらは、痲癩を起こして人を脅すときの言動のように、爆発する制御不能な感情や、敵に対して呪詛の言葉をおのずと吐くこと、待望する結果を自発的に模倣して再現することなどである。これらは何と言っても日常の実践的な活動のただなかで人に襲いかかる強い情緒的な経験であり、そうである限りは本性的なものの領域に属している。とはいえ、見方を変えれば、これらの自発的な振る舞いや行いは、未発達ながらも実際に呪術的な儀礼のあらゆる原理を内包していると考えられる。自発的な呪術という新しい観念を導入するなら、呪術と言語のもつ関係という問題が新たな細部にわたって、しかも大半の研究者がこれまで気づかなかった側面をもつものとしてみえてくるだろう。とりわけ、私は、言語の起源という問題をも解明する光がこの側面から投げかけられることを期待している。」(同 11 頁。強調点は引用者による。)

³⁴ Wittgenstein(1996[1979]: 72)

³⁵ Wittgenstein(1996[1979]) は、儀礼の無根拠性 = 恣意性を「実験的に」証明する試みとしてたとえば、シューベルトの死後、彼の兄弟が彼の楽譜を細かく紙片にして彼の愛弟子たちに贈ったという「儀礼」を挙げてこう説明する。「哀悼の徴としてのこの行為は、(たとえば) 楽譜を誰にも触れさせないようにするといった違ったバージョンであったとしても、我々には全く同じように理解されやすいものとなる。シューベルトの兄弟がたとえ楽譜を燃やしたとしても、それもまた哀悼の徴として理解されるだろう。」(同 66 頁)

³⁶ 浜本はこの著書のなかで、現地の人々が比喩の論理を用いて語り合う領域(本稿の例でいえば、「悪霊に取られたラを奪い返すと元気になる」といった言明)と「類比的、意味論的な有縁性」(例えば、「羊はラのメタファー」なので、それがクライアントに向くと「ラが選った証拠である」という象徴論的な解釈)が、恣意的に結び合わされたその脆弱性のうえに儀礼は成り立っていると説く。「我々の目の前にあるのは、象徴論的な人類学が誤認するであろうような、何かを言い表す象徴のシステムであるというよりは、〈恣意性〉を中枢にすえた秩序の機構であ

る。そのみをとると隠喩的であるしかない平面で展開する論理性と、類比的、意味論的な有縁性が、恣意的であると同時にその内部では必然的であるしかない結び付きの中で、結合している」(浜本 2001: 123)。そういう意味で筆者には、この浜本の著作物そのものが彼にとっての一種の儀礼のようなものに見えてくる。呪術や儀礼をめぐる様々な人類学者・哲学者の比喩的な(論理的な)語りの領域と、ドゥルマの人々の儀礼の現場(類比的、意味論的な有縁性)のあいだに跨る深いギャップを前景化し、綿密に議論された「恣意性 = 必然性」の概念を用いてその両者を架橋することによって、(人類学者にとっての)秩序を打ち立てる行為そのものに見えるのである。

³⁷ ラカン『精神病(下)』109-110 頁。

³⁸ フロイトの夢の構造に関する記述は、主に『夢判断(上・下)』と『精神分析入門(上・下)』、さらに十川(2019)を参考にした。

³⁹ フロイト『精神分析入門(上)』79 頁。

⁴⁰ フロイト『精神分析入門(上)』39-40 頁。

⁴¹ フロイト『夢判断(上)』276 頁。

⁴² 例えば、「これまで長いあいだ同胞たちは、このラグツェグの儀礼でもってラを取り戻してきた」という想像的事実は、ラグツェグで使用されるモノ(バター茶の木椀やトルコ石など)が喚起するメタファーやメトニミーによって支えられてることは容易に推測できる。

⁴³ Frazer(2009[1922]: 32)。

⁴⁴ もとは精神分析学者マノーニ(Mannoni 1969)が着目したフレーズである。

⁴⁵ 関(2012: 105)。

⁴⁶ 邦訳よりも英訳のほうが論理の歯切れがよいので、両者を載せることにした。邦訳はアリストテレース(1997: 94)、英訳はAristotle(2013:50)より。

⁴⁷ もう一点、本稿に欠けていた点を挙げるとするならば、「呪術」という分析概念に関する丁寧な議論がなされなかった点である。筆者が行論上用いていた呪術、チベット学や人類学において使われてきた学術用語としての呪術、さらにはチベットの人々が用いていた民俗概念としての呪術のあいだの、腑分けやそれぞれの含意の相違性・同一性に関する説明は非常に重要であったと思われる。

⁴⁸ 『言葉と物 — 人文科学の考古学』の末尾においてフォーコーは、人類学(ethnology)と精神分析学(psychoanalysis)

は実証的な人文科学の認識論的基盤を問い直すことができるという特徴を共有すると主張しているが、そのなかで、互いが互いの理論領域に及ぼしうる特権的な状況を見いだしている (Foucault 2002[1966]: 414)。そのなかのひとつはこうである。人類学が共時的に「未開人」の文化を研究するという自身の定義から離れて、その対象としている文化を特徴づける「無意識のプロセス」を探求する方向へと意図的に舵をきっていくならば、その研究対象の「歴史性」(historicity)、あるいは「文化の無意識」(cultural unconscious) といった領域が浮上し、それはとりもなおさず、精神分析学が個人レベルの局面で成果を挙げてきた領域と重なっていくであろうというのである。フーコーのこの主張は、はたして人類学一般に対して述べられたものなのか、あるいは、レヴィ＝ストロースの構造人類学に特化したものなのか見極めが難しいが、少なくとも本稿で扱ったような民間信仰や呪術の研究においては、極めて重要な指摘だと思われる。フーコーのいう「歴史性」とは本稿のテーマでいえば、ボン教や民間信仰が「文明的な」チベット仏教に対して置かれてきたイデオロギー的・歴史的位相であるといえるのであり、そこでは精神分析学の諸概念が有用となる可能性を批判的に検討する価値があると思われる。フロイトの理論はオイディプス・コンプレックスを中核とする性欲動を基準にした強固な体系であるため、人類学者たちは過去一世紀近くにわたって精神分析学と直接対話することを警戒してきたように思われるが、人間の精神の働きに漸近していくことをそのミッションのひとつとしている人類学にとって、必ずしも望ましい状況とはいえない。

⁴⁹ 例えば、Nebesky-Wojkowitz (1993[1956]) や孫 (2010) など。