

チベット文化における輪廻思想の形成

——中国文化との接点および比較を交えて——

高野 優 紀

はじめに

筆者が北京の留学生活を通して同級のチベット人と交流を深めるにつれ¹⁾、彼らの言動のうちに特に興味をそそられたことがある。それは、彼らの生活の中に「輪廻」という意識が深く根ざしていることであった。例えば、交友関係になると「あなたの前世はチベット人だったかもしれない」と言われ、自宅に招かれれば「あなたがはるばる来られたのは前世の縁」などと言われる。このように、チベット文化においては、輪廻の存在が事実として語られ、実際にも故人の生まれ変わりの子供を探したり、前世の記憶を残した子供が発見されたりというケースが珍しくない²⁾。

さらにチベットの人々は、輪廻が現実存在していると信じているからこそ、より良い来世の為に、日常生活の中で善行を行う事を非常に重視している。例えば、決してお金持ちとはいえないチベット人学生たちが、道中で乞食のために小銭を出してあげる光景を、筆者はよく目にした。これは彼らにとって「布施」という功德を積む行為の実践例で、善い行いをすれば将来あるいは来世に報いがあるという考え方によるものである。同様に、筆者にチベット語を教えてくれた女子学生は「人に知識を与えることは何よりの功德があるから、こうすることで私にとっても地獄に堕ちる可能性が軽減する」といって決して代金を受け取らなかった。

以上の例に見られるように、輪廻思想はチベットの人々の日常生活に息づいており、チベット文化を構成する重要な柱であるといえることができる。

ところでチベットの人々に、なぜそれほど「輪廻」を意識しているのかと問えば、口を揃えて「私たちは仏教徒だから」という答えが帰って

くる。仏教の提唱する輪廻説は、積み重ねた行い（業）によってその結果（報）が現れるという「業報輪廻」であるからこそ、「善有善報、悪有悪報」という道徳規範になり得るのであって、ただの「生まれ変わり」とは意味が違う。しかし、長年にわたって仏教が存続して来た日本では、「輪廻」という単語は知られていても、ほとんど「生まれ変わり」と同義語であり、普段の生活で来世の為に何かしようとは考えられない。日本では、死んだら生まれ変わるという考え方よりも、ご先祖様になって子孫の守り神になるという考え方が主流であるから、私たち日本人はお盆や彼岸を通じて先祖の靈魂を迎えたり慰めたりしている。ところがチベットの文化においては、死者は四九日の後、生まれ変わって別の命を生きていると考えるので、死後何年にも渡って年忌法要をしたり、墓参りをしたりする習慣はない。同じ仏教だと思ったら大きな違いである。そこで筆者は、このような輪廻に対する考え方の違いはどのように形成されたのかを、留学中の研究テーマのひとつとしていた。本稿はその一部を『中国研究』として書き直したものである。

本来チベット学は中国研究と分野を異にしているが、陸続きのふたつの分野は歴史的に多くの接触を持っており、その異なる思想形成の経緯を考察することは、中国研究としても無意味ではないだろう。また、中華人民共和国は多民族国家であることを忘れてはならない。人口比では少数民族の割合が一割未満であるとはいえ、国土面積では大部分をチベットやウイグルなど異文化地帯が占めている。従って中国を漢文化のみならず、異文化の集合体としてとらえる視点もまた不可欠であると筆者は考えている。本稿では特に中国文化での輪廻思想の扱いにも着目した上で、輪廻思想がチベット文化においてどのように発展していったのか論じていきたい。

本稿の概要は次のとおりである。紀元前にインドで誕生した輪廻思想は、後発の仏教教義に取り入れられ、仏教とともに周辺国へ伝わっていった。しかし「前世や来世では、妻が母となり、母が妻となる」というような可能性を説く輪廻説は、先祖を敬う儒教の伝統と相容れず、漢族にとっては受け入れがたいものだった。そこで中国では、インド仏教

を忠実に継承するよりも、独自の思想文化を融合して新しい仏教思想を作り出す方向に発展していったのである。日本仏教はその中国仏教を踏襲しているため、本稿では日本仏教は個別に取り上げない。

一方、チベット仏教は中国よりも遅れて八世紀以降の後期インド仏教を受け継いでおり、中国仏教とは趣を異にする。もともとチベットでは、吐蕃前期までボン教³⁾が支配的であった。しかし八世紀になるとティソン・デツェン王⁴⁾が伝統的なボン教勢力を押切ってインドから高僧を招き、チベットの地に仏教を直輸入したのである。ところがその直後、インド仏教僧と中国禅僧の間で仏教教義に関する論争が起こる。当時の中国仏教はすでに独自解釈を発展させており、その主張がインド仏教と異なっていたためである。最終的にティソン・デツェン王がインド仏教を正統と宣言し、中国仏教を追放してこの論争は決着した（長尾 1989：6）。この事件はチベット仏教の方向性を決定づけたと言われている。その後のチベットの文化思想についても、中国よりはインドの影響を多分に受けているといえるが、特に輪廻思想は、後代にチベット固有の「転生活仏制度」を誕生させるに到った。すなわち、国の元首までも輪廻を根拠として選出するシステムが確立されたのである。

以下では、チベットにおける輪廻思想の形成を、インド・中国の歴史を含めた文化背景から考察していく。その後、現代中国に広まる中文のチベット仏教入門書『慧灯之光』を取り上げ、輪廻がどのような教義として説かれているのかに着目したい。

1. インドで誕生した輪廻思想

輪廻や業、解脱という思想は、紀元前五-六世紀の古代インド文献『ウパニシャッド』に見られ、その「善く行って良く生まれ、悪く行って悪く生まれる」という考え方は、インド社会で道徳的指針となった⁵⁾。その後ゴータマ・ブツダ（釈迦牟尼）が誕生し、その悟りによって創設された仏教は、結果的にこれら既存の教義を借用したと考えられる。つまり、輪廻という思想は仏教が誕生する以前から存在し、後発の仏教がこれを教義の一部に取り入れたのである。

仏教の輪廻説によれば、人は現世の行いの善し悪しによってその死後、六つの世界（六道⁶）＝地獄、餓鬼、畜生、人間、阿修羅、天）のいずれかに再生する。つまり悪い行いをすれば、地獄、餓鬼、畜生に落ち、善い行いをすれば天に生まれ変わる。このように生死が終わる事なく歯車のようにグルグルと廻り続ける事から輪廻と名付けられた。しかし結局は輪廻のどの世界も苦痛に満ちていると説かれ、究極的な安らぎと幸福を得るためには輪廻から解脱して涅槃に至るしかない。そしてこの涅槃に至る道を説く教えこそが仏教なのである。

仏教輪廻説の原則は、①ある行為によって相応な果報があること（因果応報）、②自分自身の行為に対しては自分にのみ責任があり誰も代わる事ができないこと、③命あるものすべてに平等にこのルールが適用されること、つまり例え国王でも悪い行いをすれば来世は乞食や虫けらに生まれ変わる可能性がある。従来、厳格な身分制度をもつヒンドゥー教では身分の貴賤は輪廻の中でも永久に変わらないとしているため、この点において仏教輪廻説は独自の教義として絶対平等を説くものになっている。また、中国の「父祖の善悪の行為がその子孫において報いる」とう観念とも②において決定的に異なっているのである⁷。

そしてもうひとつ、仏教思想の根幹には、インド古来の思想とは大きく相違する点がある。すなわち、ウパニシャッドでは不変不滅の主体としてアートマンの存在が説かれているのに対し、仏教は不変不滅の存在を否定し、アートマンも存在しないとして「無我」の教義を説いている⁸。一切の現象から孤立して不変不滅の存在はありえないというのが、仏教の核的教義「空」や「縁起」なのである。よって仏教の輪廻説を突き詰めると、「死後も靈魂という不滅の主体が存在していてそれが生まれ変わる」というものでは決してない⁹。

しかしインド仏教が輪廻思想を受容した結果、「輪廻の主体」つまり「何が輪廻するのか」が後代にわたって大きな争点となった。結局のところ、アートマンを否定したはずの無我説は、次第にアートマンに近づいていったことが平川彰氏によって指摘されている。すなわち、「唯識思想の阿頼耶識や、如来蔵思想の如来蔵や仏性などはアートマンにきわめて

類似した観念である。そして部派仏教でも機械的な無我を主張する説一切有部はしだいに勢力を失って、一種のオートマンである補特伽羅（人我）を説く正量部の勢力が、後代には非常に強くなっている」（平川 2011：9）。

阿頼耶識など高度な教学研究は、五世紀以降のナーランダ僧院で盛んに行われていた。しかしその一方で、難解となった仏教は民衆から乖離し、衰退していったのである。そこで後期のインド仏教は、民衆の心を取り戻すため、徐々にヒンドゥー教に近づいていき、その結果、土着の呪術などを仏教化して取り入れた「密教」が盛んになってゆく¹⁰⁾。最終的にインド仏教は、密教道場として中心的な役割を果たしていたヴィクラマシーラ寺院が、イスラム勢力によって焼却された1203年以降、消滅していく。しかし、この時に生き残ったヴィクラマシーラ寺院の最後の座主シャーキヤシュリーをはじめ複数の密教僧は、チベットへ流れ込んだといわれる（平川 2011 下巻：25）。このようないきさつによって、チベット仏教は最後のインド仏教を引き継いでいると言える。

インド仏教を俯瞰してみると、約1700年の歴史の中で様々な論議や説を展開しており、時代のニーズに合わせてその姿を変えていったことがうかがえる。そのことを念頭に置いて、八世紀以前のインド仏教に由来する中国仏教と、八世紀以降のインド仏教を継承したチベット仏教が、いかにして輪廻の問題に対処していったのか、以下に論じていきたい。

2. 中国文化で骨抜きにされた輪廻思想

インドで誕生した仏教が、一体いつ頃中原地域に伝わったのか、正確には不詳である。しかし楚の劉英が、釈迦を黄帝や老子と同一視し、不老不死のために仏教を信仰したといわれることから、紀元前にはすでにある程度、中原地域に仏教というものが知られていたと考えられる（野上 1968：13）。

輪廻説について書物に記載が確認できるのは四世紀で、晋の袁宏の『後漢紀』は仏教伝来の事を記して「王公大人、死生報応の際を覩て豊然として、自失せざるはなし」と言い、范曄の『後漢書』にも「また精霊

の起滅、因報の相尋ぐは、暁かなる若くして而も昧し。故に通人多く惑う」と言って、業報輪廻の理論に直面した知識人の驚きと当惑を述べていることが知られている（梶山 2011：363）。

長老を敬い親孝行を善しとする儒教¹¹⁾の伝統ある漢文化では、親が死後に馬や牛に生まれ変わり、あるいは妻が母に、母が妻になる可能性を説く輪廻の考え方は、受け入れがたいものであったことが容易に想像できる。現存する中国最古の仏教書物である『理惑論』¹²⁾には、輪廻に対する懐疑が率直に記されている。その一文を以下に紹介する。

問曰：佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。

牟子曰：人臨死，其家上屋呼之，死已，復呼誰？或曰：呼其魂魄。

牟子曰：神還則生，不還，神何之乎？曰：成鬼神。牟子曰：是也，

魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種

實。根葉生必當死，種實豈有終亡，得道身滅耳。《老子》曰：「吾所

以有大患，以吾有身也。若吾無身，吾有何患？」又曰：「功成名遂身

退，天之道也。」或曰：為道亦死，不為道亦死，有何異乎？牟子曰：

所謂無一日之善，而問終身之譽者也。有道雖死，神歸福堂。為惡既

死，神當其殃。愚夫闇於成事，賢智預於未萌。道與不道，如金比草；

善之與福，如白方黑，焉得不異，而言何異乎！

この『理惑論』が書かれたのは、安世高が小乗經典、支婁迦讖が大乗經典を漢訳した少し後の時代であった。つまり、インドで数百年かけて形成された、趣を異にする大小の教えが、一挙に翻訳され入って来たことにより、仏教の真意は一体何であるのか、混乱をきたしたのである（木村宣彰 2007：160）。それを解釈するために当時の人々は独自の思想、主に老莊思想によって仏教を解釈しようとしたのである。

その後の中国仏教史をたどると、四世紀に釈道安が格義仏教を批判し、仏典とは仏教本来の概念や用語によって研究されなければならないと主張した。続いて鳩摩羅什は長安で大量の訳経を成し遂げると同時にたくさん漢族僧侶を育成した。五世紀、劉宋の慧琳が『白黒論』で輪廻は真実ではないと提起すると、仏教、儒教、道教の間で「神滅不滅」論争、つまり不変不滅の靈魂の存否について議論が起こった。その後、北魏大

武帝と北周武帝の二度にわたる廢仏事件を経て、隋にいたった中国仏教は、実用的なものへと大きく変貌していく¹³⁾。隨の文帝は、統一国家の精神基盤として、あるいは新政策の指導原理として、仏教を採用し、統一国家の確立へと向かった。この頃から中国仏教は漢族の伝統的な思想を取り入れつつ、政治的ニーズに応じて国家の治世のための宗教であるという色合いを濃くしてゆく。そしてこれ以降、中国仏教は二度とインド仏教を顧みることなく、独自の仏教へと発展して行くのである¹⁴⁾。

たとえば禪宗はその代表的な中国仏教であるが、老莊思想を多く取り込んでいることはいうまでもない。「不立文字」、「即心是仏」、「見性成仏」といった禪の教えは、学問に偏った仏教のあり方を批判し、今この瞬間の正体を明らかにすれば仏になるといった体験主義を主張している¹⁵⁾。そこでは輪廻について深く論じるよりも、「現在、いま、この瞬間」をいかに生きるか、目の前の生活の中に真実を見いだす姿勢が、教義の軸となっている。

中国仏教の教義では「仏性」が主軸となり、人は本来みな仏であると説く。そこで地道な学習の過程を飛び越えて、本来面目が分かれば即座に悟りに至るとか、阿弥陀仏と唱えれば極楽浄土に往生できるというような、現世利益重視の色彩が強くなってゆく。一方、インド仏教は地道な学習によってのみ悟りに近づいていくことができると考える¹⁶⁾ので、この相違が、後述のチベットでの論争においてもポイントになってくるのである。結局のところ、「輪廻報応の教説は一方で仏性の理論に解消され、他方では浄土教の転生の教義に吸収されてしまって、中国仏教思想の主流にとどまることは出来なかった」（梶山 2011：368）ということが指摘される。人が業によって生死を繰り返すという輪廻の教えは、中国や日本では「苦しみの象徴」、「超越すべきもの」という意味で捉えられ、社会道徳の主軸とはなり得なかったのである。

さらに共産党政権下の近代中国において、宗教は統制され、思想的制限が課されている。特に文化大革命では、輪廻転生などは打倒すべき封建思想や迷信と位置づけられ、その信仰を公に許されなかった。しかし最近になって、宗教の力を借りて社会道徳を取り戻そうとする動きが起

こっているといわれ¹⁷⁾、このことは、宗教上の信仰が社会道德の規範としても有用であることが再認識された証であるといえよう。チベット仏教も現在急速に漢族信者を増加させているものの、まだまだ輪廻思想が中国社会にもたらす影響は、チベット社会のそれには到底およびないといえる。

3. チベット文化で発展を遂げた輪廻思想

チベット仏教では、業報輪廻を繰り返し説き、チベット社会の道德規範として庶民生活にまで定着させている。しかしながら、チベットに伝来した当初の仏教は、輪廻を実有だとは説いていなかったし、転生活仏制度もはじめからあったものではない。チベットの輪廻思想は、歴史の中で独自の思想と融合し形成され、そして強化されてきたものである。

チベット仏教史は大きく二段階に分けられる。吐蕃王国崩壊までを「前伝 (sNga Dar)」, その後約一世紀半を経て、仏教が復興されてからを「後伝 (Phyi Dar)」という (長尾 1989: 8)。本稿もこの区分に従い、前後に分けて輪廻思想の形成と発展を考察する。

3.1. 仏教の受容と選択——前伝期

チベットの歴史といえはまず、吐蕃国王のソンツェン・ガムポ (581-649?) がネパール王妃と唐の文成公主を妻に迎えたという話がことさら有名である。この二人の妻がそれぞれ持ち込んだという仏像は、ラサの小昭寺と大昭寺に祀られている。しかし当時はまだチベット人自身による出家者も僧院もなかったため、これをもってチベット仏教の誕生とは言いがたい。肝心の仏法、つまり仏教の教えが伝わり、それを継承する僧伽がチベット人自身によって結成されたのは、ソンツェン・ガムポより五代あとのティソン・デツェン (742-797) の時代である。770年代、ティソン・デツェン王はインドのナーランダ大僧院から、インド仏教史上最高の哲学者とされるシャーンタラクシタ (寂護) を招き、サムイェーの地にチベット初の大僧院を建立した。この寺でシャーンタラクシタは、チベット人初となる出家者六人に具足戒を授け、インド正統仏

教の法灯を伝えるチベット人僧伽を出発させた（山口1988：44）。ここにチベット仏教が誕生したのである。

ところが、まもなく吐蕃が敦煌を占領し、そこから摩訶衍という禅僧をチベット本土に招いたことにより、仏教教義に混乱が生じる。摩訶衍は無念無想の坐禅によって悟りが得られると言い、その他徳行は顧みなくてよいと説いた（山口1988：45）。そこでインド仏教僧たちは、摩訶衍の説く教えは自己本位であり、衆生救済を目的とした大乘仏教の教えと矛盾すると攻撃し、論争が起こった。この論争は、日本ではサムイェー宗論¹⁸⁾、中国では「頓漸之争」と呼ばれているが、中国名のほうが論争のポイントを明らかにしている。すなわち、「頓」は禅の教えを指し、あたかも香巖禅師が竹に小石のあたる音を聞いて悟りを開いたという逸話のごとく、一瞬にして悟りの境地を体得できると説く。それに対し、「漸」はインド仏教であり、地道な学習によって徐々に悟りの境地に近づいてゆくと説く。この教義の違いを「頓」と「漸」で端的に表しているのである。論争の結果、ティソン・デツェン王はインド仏教中観派を正統と認め、禅宗を退けたとされる。現在に至るまでチベット仏教はインド仏教中観派を主流としており、禅のような体験主義よりも、後述の三乗（声聞乗、縁覚乗、菩薩乗）といった段階的な修行を重視する伝統がある¹⁹⁾。

では、前伝のチベット仏教は、輪廻についてどのような姿勢を持っていたのだろうか。手がかりのひとつとして、敦煌文献の中に残された『大乘經纂要義』²⁰⁾という仏教綱要書に注目したい。これはサムイェー宗論後の822年に、吐蕃政府が敦煌など周辺管轄地区に発布したものである。初期のチベット仏教の姿勢が簡潔に表明されているので、その中から輪廻に関する記述を抜き出すと以下のようである。

《大乘經纂要義》

須善分別其二諦 常捨輪回求解脫（10行）

永離生死。長劫輪回。亦能加護。得解脫樂。（40-41行）

輪回無明行識名色六入觸受愛取有生老死。（85行）

十二因緣。如輪流轉。於六道生。受苦溫身。（86行）

證於小乘。但能自利。無益他義。厭生死苦。(90行)

(辟支佛乘) 取向大乘。生死涅槃。不分別二。自利利他。(94行)

(菩薩乘) 盡生死際。不般涅槃。(100行)

上記に見られるように、まず二諦²¹⁾を分別した上で輪廻を認め、「常に輪廻を捨て、解脱を求める」ことを勧めている。40行目の「永く生死長劫の輪廻を離れ、またよく加護して解脱の樂を得さしむ」というのは三宝に帰依する功德を指したもの。85-86行目は十二因縁を説いたもの。続いて三乗の修行と悟りの区別について解説している。すなわち、小乘(声聞乗ともいう)の段階では、「自分の解脱のみを目指して他を益する事なく、生死の苦を厭い、寂滅の樂を修する」とし、次に辟支仏乘(緣覺乗ともいう)の段階では「大乘を取向し、生死と涅槃を二分せず、自利利他を行う」とする。そして最後の菩薩乗になると、「佛地を証して衆生を利樂し、生死の際を尽くすまで涅槃せず」という境地になる。要するに大乘仏教の最高境地は、衆生を利する「利他行」にあると同時に、輪廻と涅槃の区別がなくなり、衆生を助け続けるために涅槃を放棄して輪廻の苦しみの世界に残り続けるという論理がここで明確にされているのである。

この菩薩乗説は後世に、仏陀の三身説(法身・報身・応身)とセットになり「転生活仏」の根拠とされるのであるが、しかしこの文献ではまだ別々の概念として語られていた²²⁾。前伝期においては国王が政治権力を握っており、仏教は国に庇護されていたため、その仏教思想は政権のコントロール下にあり、自由に展開できるものではなかった。チベットの歴史に輪廻を具現化した「転生活仏」が登場するのは、どんなに早くみても十二世紀以降²³⁾、すなわち多様化した宗派が後継者選びシステムの必要に迫られてからなのである。

3.2. 仏教復興から転生活仏制度確立まで——後伝期

国を挙げて大量の訳経事業を成し遂げ、唐と戦争するほどの力があつた吐蕃王国は、九世紀中葉になると王室の内部分裂によって急速に解体してしまう。国の保護を受けて栄えた仏教はその後ろ盾を無くし、各地

へ分散していった。その後しばらくチベットは政治機能を失い、各地の首領同士の争いが頻繁に起こるようになった。そのような混沌とした社会を回復し、新たな秩序を作り上げるため、仏教の戒律や因果応報の教えに光があてられたと考えられる（王 2010：23）。こうして政府主導ではなく、土地の有力な信者の寄進や、僧たちの自弁で、各地に僧院が再建されていく。このあたりからが後伝である。

十一世紀、インドから名僧アティーシャ²⁴⁾が招かれたのを契機に、チベットで再び仏教が活力を得、様々な宗派が誕生する。当時は吐蕃時代と違って政治権力からの庇護や制限がないため、各地の僧院は思考をこらし、市場を運営したり医療を行ったりして民衆を取り込んだ。こうして仏教は人々の生活文化に根ざしていったのである（王 2010：36-37）。十二世紀になると仏教は民間で勢力を持ち、社会道徳ともなっていく。また、当時インド仏教の衰退を背景として、インドから密教僧や密教経典がチベットへと流れ込み、受容されていった。

さらに注目すべき事は、吐蕃崩壊の後、仏教とボン教が融合していったことである。すなわち、チベット仏教は仏教的な哲学思想を根幹としながらも、ボン教に由来する多くの祭祀や土着の靈魂観念を取り入れた。土着の靈魂観念とは、人の体は「肉体 (sKu)」と「靈魂 (bLa)」と「命根 (bLa gNas= ラネー、靈魂の宿る場所)」の三つからなっているという考え方で、それによれば、人にも「肉体」「靈魂」「命根」があり、この三つが調和しているときは健康と運氣が保たれ、もしバランスを崩すと病や不運に見舞われるというものである（周 2007：119-121）。

このようなチベットに古来より伝わる靈魂観念は、仏教の輪廻思想と融合し、自然と輪廻の主体はそのような靈魂であると捉えられるようになる。前述した通り、本来仏教では不変不滅の靈魂は認められていないのであるがしかし、民衆の間では魂が生まれ変わると考えられているのが実際のものであり²⁵⁾、ここに「転生活仏制度」が社会的に受け入れられた土台があると言えよう。

「転生活仏制度」は、カギュー派と呼ばれる宗派のうち黒帽カルマ派が最初に採用したといわれる。その宗派の長である高僧は菩薩の化身と考

えられ、涅槃の境地に至っても人々を救済するために輪廻の世界に残って生まれ変わるとしたのである。そこで、高僧が亡くなるとその転生者を探し出し、幼少のうちに寺院に向かい入れて徹底した教育を施す制度が作られた。この制度が徐々に他の宗派でも取り入れられてゆくのである。(山口1987:132)

1642年、ゲルク派の活仏ダライラマ五世ロサン・ギャンツォ²⁶⁾が、モンゴルのゲシ汗の力を借りてチベットを再統一すると、輪廻は確固たる地位を築き上げてゆく。国の政治的かつ宗教的リーダーがこの「転生活仏制度」によって選ばれるようになったことは、チベットの民衆に輪廻の実在を知らしめたといえるだろう。もし輪廻が実在しないなら、国家元首を選出する根拠が揺るがされてしまう。つまりここに来て、国家権力によっても輪廻思想が強化され、奨励されるにいたったのである²⁷⁾。

国家権力が輪廻を肯定するようになると、あえて輪廻の実在を疑う事はタブーになる。チベットでは仏法僧の三宝にラマ(活仏や高僧の総称)を加えて四宝²⁸⁾とさえ言われるほど、活仏は非常な尊敬を集めている。そのような活仏を誹謗中傷すれば大きな罪悪を負うことになり、来世に地獄に落ちるとさえ考えられるので、信仰によって政治批判ができないようにコントロールされてしまうという一面も否めない。

とはいえ、この制度によって因果応報という輪廻の論理が、確固たる社会道徳としてチベット社会に広まったことは、人々に善く生きるための有用な智慧を授けたとも言えるだろう。次に、近年中国語で書かれ、漢族の信者の間で読まれているチベット仏教入門書『慧灯之光』²⁹⁾に着目し、その教えを垣間みたい。

3.3. 『慧灯之光』にみる輪廻思想とその教義

近年、チベット仏教の修行道場として漢族の間でも特に名高いのは、四川省カンゼチベット族自治州にある五明佛学院(ラルンガル)とヤチェン修行地である³⁰⁾。ヤチェン修行地が密教の体験的な修行道場であるのに対し、ラルンガルは顕教を重点として、チベット仏教の基礎的な論理について多くの中文書籍を世に出している。『慧灯之光』はその代表

的なチベット仏教入門書の一つで、ラルンガルの住職である慈誠羅珠が開示したとされる教説が、漢語でわかりやすくまとめられている。

そこで輪廻に関する教説を見てみると、まず輪廻の世界が苦痛であることを述べ、その苦しみをよく知った上で輪廻から抜け出すことが重要だという。

我们首先也必须知道轮回到底是什么？……以上所有的问题可归纳为两个字——苦谛。（第一卷：109）

人活着最有意义的事，就是要选择一条通向光明的道路。从轮回里寻找出路是最重要的。……要想到找到出路，就必须对轮回有正确的认识，否则就不可能了解轮回的真相，不懂得轮回的过患。（第二卷：30）

そこで、なぜ輪廻から抜け出さなければならないのか、輪廻がどのような苦しみに満ちているのか、輪廻の六つ世界それぞれの苦しみについて、非常に細密に、しつこいほどの説明がくり返されている。その上で、人として生まれたからには、輪廻の苦しみから解脱する仏道修行をすることに人生最大の意義があるのだと説く。

我们已经清楚地看到，轮回里没有一个地方没有痛苦的，如果现在不修行，轮回也不可能自动停止。做人时，若能依因果取舍，行善断恶，便足以把握自己的归宿；若不这样做，就没有能力选择未来的前程。如果做了旁生或地狱众生，那时连取舍的概念都没有，就更可怕了。那么，现在若有一个办法可使我们从轮回里得到解脱，为什么不去做呢？应该做！（第二卷：85）

輪廻からの解脱は修行の動機であるとともに、実際の修行方法としても輪廻の観想が用いられる。たとえば、今現在憎しみ合っている宿敵も、前世や来世では必ず母親であった時があると説く。

虽然从目前的情况看仇人是害我的，但是在过去的无数世当中，他们肯定做过我母亲。在现世当中，仇人不会一辈子都害我，我和他们都有可能发生变化。一旦发生了变化，在这一生中他们也会变成为朋友，这种可能性是不能排除的。在遥远而漫长的未来世中，仇人也不可能生生世世都害我，而肯定会做我的父母。（第一卷：167-168）

可以继续观察，他们做我父母的时候，对我都是恩重如山，但是，他们做我仇人的时候，是否对我只有损害没有利益呢？不是这样的。正是因为他们害我，才使我有机会修忍辱，并对它们修菩提心；也正是因为它们害我，才使我对轮回生起厌患之心，并开始走上解脱道。
(第一卷：171)

宿敵の存在のおかげで、忍耐や慈悲の修行ができるのである。さらに、無限の前世と来世において、すべての生きもの（一切有情）が自分の母であると知ればこそ、その一切有情を苦しみから救いたいという菩提心が起こる³¹⁾。

既然已经知道了一切众生在多世累劫中都做过自己的母亲，……我们一定要想办法帮助一切众生解决生、老、病、死的痛苦。(第一卷：176)

以上にみられるように、チベット仏教においては輪廻説が重要な役割を果たしていることがわかる。輪廻の苦しみがあるからこそ修行をして解脱を目指す必要があり、また輪廻において絶えず相互関係が変化するため、現世の人間関係に執着する必要がなく、一切有情が母だと知って菩提心を起こすのである。

ところが一方でこの書は、最終的な境地に到ればすべてが空であり、輪廻は存在しないのだと明言している。

轮回是不存在的，最终一切都消失于法界。不但轮回不存在，即使我们刚才观想的皈依处，包括诸佛菩萨，中间的莲花生大师等等，也是离不开空性的，所以也不能执着。(第二卷：173)

虽然从无我，空性，光明的角度来看，不存在什么加行，因果，轮回，但这是最后才能达到的境界。……现在还言之过早，我们只能高处着眼，低处着手，循序渐进，脚踏实地走上去，一步一步地走上去才是最踏实的修法。(第二卷：150)

最高の悟りの境地では輪廻が存在しないとしても、私たち凡人は一步一步段階を踏んで、理論を学び修行をしていかななくてはならない。これこそがサムイェー宗論以来受け継がれたチベット仏教の基本姿勢といえるのである。

結語にかえて

本稿は、インドで誕生した輪廻思想が、中国文化とチベット文化においていかように扱われたかを、歴史資料を通して考察してきた。輪廻思想は中国文化においてはあまり受容されず、空の立場から輪廻は実在しないという説に立って、その倫理的意義が骨抜きにされてしまった。

それとは逆に、チベット文化においては輪廻思想が大きく開花した。その背景として、①古来より靈魂が何物かに宿るという観念を持ち、かつ先祖崇拜の伝統を持たなかったこと、②ヒンドゥー教に近づいた後期インド仏教を多く吸収したことが挙げられる。さらに、転生活仏制度が多宗派で広まりを見せ、ついには活仏が国家権力を握った事から、民衆レベルにまで輪廻の実在を信じさせるにいたったのである。

チベットでは輪廻の因果応報といった仏教の教えが社会道徳となり、大きな役割を果たしてきたといえる。輪廻の存在を信じる事により、「甘于忍受环境的艰苦，生活的贫穷，并将这一切视为是暂时的，从而一心希求来世的福报（才让 1999：17）」と指摘されように、現世でどんな逆境にあっても善行を行っていれば、いつか来世を含めた将来において、必ず報われる時がくると信じることができ、決して今の状況に失望する必要がないのである。また、チベット人たちは輪廻説に基づいて他の生物に対して慈しみの気持ちを持っており³²⁾、伝統的に乱獲や乱開発を控えて来た。そこには物質的な豊かさよりも、精神面での満足を追求して来たチベットの伝統がみられる。

現在もチベットの人々は、来世の存在を信じて日々、人助けや善行を行う姿勢を保っている。そしていまや少なからぬ漢族もチベット仏教に感化され、チベット仏教の修行や布教に関わっていこうとしている現象がみられる³³⁾。本稿は、近代中国を複眼でとらえる一資料となればと幸いである。

引用・参考文献

日本語文献

梶山雄一、御牧克己編（2011）『業報と輪廻／仏教と現代との接点』春秋社

- 上山大峻（1990）『敦煌仏教の研究』法蔵館
- 国立民族学博物館編（2009）『チベットボン教の神がみ』財団法人千里文化財団
- 高崎直道（1988）「東アジア仏教思想史——漢訳仏教圏の形成」『岩波講座 東洋思想 第一二巻 東アジアの仏教』岩波書店
- 中村元（2002）『龍樹』講談社
- 野上俊静（1968）『仏教史概説中国編』平楽書店
- 平川彰（2011）『インド仏教史 上・下』春秋社
- 山口瑞鳳（1987）『チベット・上』東京大学出版社
- 山口瑞鳳（1988）『チベット・下』東京大学出版社
- 川田進（2007）「ヤチェン修行地の構造と中国共産党の宗教政策」『大阪工業大学紀要 人文社会篇 52（2）』25-63 頁
- 木村誠司（2006）「チベット仏教（5）サムイェの宗論」『中国仏教研究入門』大蔵出版
- 木村宣彰（2007）「仏教の伝来と受容～中国仏教の成立」『仏教思想の奔流～インドから中国・東南アジアへ』自照社出版
- 長尾雅人（1989）「チベット仏教概観」『岩波講座 東洋思想 第一一巻 東アジアの仏教』岩波書店 3-20 頁

中国語文献

- 才让（1999）『藏传佛教信仰与民俗』民族出版社
- 丹珠昂奔（2001）『藏族文化发展史』甘肃教育出版社
- 尕藏加（2003）『雪域的宗教』宗教文化出版社
- 尕藏加（2010）『藏区宗教文化生态』社会科学文献出版社
- 堪布慈诚罗珠（2007）『慧灯之光』佛教慈悲服务中心
- 王森（2010）『西藏佛教发展史略』中国藏学出版社
- 桑德（2007）「活佛转世理论刍议」『藏传佛教活佛转世制度研究论文集』中国藏学出版
- 周炜（2007）「活佛转世的理论基础研究」『藏传佛教活佛转世制度研究论文集』中国藏学出版社

註

- 1) 筆者は2010年9月より中央民族大学藏学研究院修士課程に所属し、2013年6月に卒業した。
- 2) これはすでに風習となっていることが指摘される。「由于佛教轮回转世说的影响，在藏区除了活佛转世系统外，民间也有寻找凡人灵魂转世之习俗」（桑德2007：27），「如当小孩开始说话时，人们就会问他是从哪里来的，并根据孩子最初的言行判断他的前世」（才让1999：17）
- 3) 招福排禍の呪術的信仰。チベット語で Bon と書くため「ボン教」と表記される場合もあるが、近年は発音により近い「ポン教」と表記する方が有力なので、本稿もそれに従う。ボン教についての詳細は『チベットボン教の神がみ』（国立民族学博物館2009）を参照されたい。
- 4) 吐蕃王名およびダライラマ名のカタカナ表記は、山口瑞鳳氏の『チベット』に従った。
- 5) 当時のインド社会について、梶山雄一氏は以下のように説明している。「インドの社会はそれまで、司祭制をともなった祭儀主義の勢力下にあつて、祭儀のみが人間の善と幸を追求する唯一の手立てであった。インド社会を初めて倫理化したのは、古ウパニシャッド時代のヤージュニヤヴァルキヤである。彼は、善い行いをすれば幸せな状態に再生し、邪悪な行いをすれば不幸せな状態に再生すると説いた。この教義はインドの人々にこれまで知られていなかった道徳的指針を提供した」（梶山2011：37）。
- 6) 阿修羅を除いた五道とも説かれる。
- 7) このことは梶山雄一氏の記述からも知ることができる。「（中国の仏教概論『奉法要』を著した郗超は）仏教の業報説が、中国の家族主義倫理の下で語られる、父祖の善悪の行為がその子孫において報いるという觀念と混同され易いことを明瞭に意識していた。彼はその誤解を訂正し、報応があくまで個人の問題であることを強調している。」（梶山2011：366）。
- 8) インド仏教の研究者である平川彰氏は以下のように指摘している。「仏教は原始仏教以来、無我を主張するが、これはインドの伝統的なアートマン（我）の宗教と敵対するのである。アートマンの存在は輪廻思想と密接な関係がある。輪廻の思想はインド人の血肉になっていると言ってもよいほどのもので

ある。それ故、インドでは仏教も輪廻思想を受け入れ、輪廻説に基づいて教理を発展させたのである。(中略)しかしブッダの目的は輪廻からの解脱であったのである。」(平川 2011 上巻：9)

- 9) 仏教において輪廻の主体は「刹那滅相続の識」や「微細な意識」などと表現されている。また「少なからぬ数の現代の学者たちは、ブッダが輪廻の理論を教えたはずがないと考えている」(梶尾 2011：338)ということが指摘されている。中村元氏によれば、相互に相依って諸事象が生滅変遷するのを凡夫の立場から見た場合に輪廻と名付けるのであり、その本来のすがたの方をみれば涅槃である。輪廻というのは人が束縛されている状態、解脱とは人が自主的立場を得た場合をいう(中村 2002：294-295)。
- 10) 尙藏加氏によれば、密教とは、仏教とヒンドゥー教が結合した産物だという。「大乘佛教为了适应新的形势和从而挽回自己的颓势，而积极接近印度教或婆罗门教，从它们那里开始接受曾经竭力批判的东西，如禳灾，祈福和密咒等观念，并对此进行合理化或佛教化，最后形成独立的密教体系。可以认为，“密教是佛教与印度教结合的产物”」(尙藏加 2003：157)
- 11) 儒教も道徳規範として役割を果たすが、現世の現実社会をいかによく生きるかを説いており、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」というように、死んだ後にどうなるかという問題については言及していない。
- 12) 国会図書館東京本館に写本が確認できる(資料番号 232-174)。引用は読みやすいように句読点と括弧記号を付した。
- 13) 「北周の廢仏を契機として、隋朝における仏教復興の一大運動は、従来のインド仏教を超克する新たな展開を意味した。南北仏教の統合を手はじめとして、インド仏教から脱皮し、中国人のための仏教として、新たな要素が加わり、中国的な思想感情に適応した新宗派の成立をみたところに、隋朝仏教の歴史的意義があったといえる」(野上 1968：53)。
- 14) インドに劣らぬ高度の文化を早くから持っていた中国人にとって、インドの仏典はただ思想の原素材としての意味しか持たなかったもので、その素材に着想を得て構築された中国仏教はインドのそれとかなり異質的なものとなったのであった(梶山 2011：367)。
- 15) 日本曹洞宗の僧侶であり仏教学者でもある高崎直道氏は以下のように指摘し

ている。「この禪宗は教外別伝と称して教典の背後にある仏心の伝授をもって任とし、坐禅の修習を通じて、自己の本性を開顕し（見性）、直ちに如来地に入ること（頓悟）を主張する。経にかえて、修行者の体験記録や問答が語録として重んぜられ、後には公案とよばれて工夫の手段とされたが、その表現は中国社会の日常生活を反映し、あるいは老荘思想も借用して自由自在であって、その点で最も非インド的な仏教、中国独特の仏教を作り上げた。」（高崎 1988：22-23）。

- 16) 中国仏教の中でも悟りのあり方について、漸悟か頓悟かという大論争が起こった。悟りに到るまでに階段を一段ずつ昇っていくのか、一気に悟ることが出来るのかという論争である。インドの仏教は長い時間をかけて順序次第を経て悟りに到る漸悟の仏教であるが、中国の人々からすれば速やかに悟りに到る頓悟に傾いた。（木村宣彰 2007：150）。
- 17) 2013年10月13日放送『NHK スペシャル激動中国第二回～さまよえる人民のこころ』は、儒教が再評価されていることその他、キリスト教など各種宗教が民間で求心力を高めている現状を取材している。
- 18) 敦煌文献の中から宗論に関する記録が発見されたことにより、日本で多くの先行研究が発表されている。この宗論に関する研究については、『中国仏教研究入門』（木村誠司 2006：83）および、『敦煌仏教の研究』（上山 1990）を参照されたい。
- 19) このように修行と悟りの段階を三つに分ける伝統は、のちにチベット仏教復興の火付け役となった名僧アティーシャの著書『菩提道灯論（ラムドゥン）』、およびゲルク派の開祖であるチベット仏教最大の学僧、ツォンカバが著した『菩提道次第論（ラムリム）』にも見られる。
- 20) 敦煌から複数の写本が見つかっている。P.ch2298, Sch3966, Sch553 など。抜き出しの原文は、『敦煌仏教の研究』（上山 1990）の巻末資料三より抜粋した。
- 21) 言語や概念によって認識された仮定の世界である「世俗諦」と、既存概念を離れた真実の世界である「勝義諦」を指す。中観派開祖のナーガールジュナ（龍樹）の説に基づいている。
- 22) 『大乘経纂要義』中、仏陀の三身説に言及している以下の箇所、菩薩乗との

関係性は見られない。「三宝者何。所谓佛法僧宝。言佛宝者。所谓法体报化身。具足三种。(13-14行)」,「言化身者。成就慈悲。誓愿究竟。尽於生死。度脱众生。随机引道。永离众苦。入於母胎。诞生出家。降伏魔怨。转正法轮。(18-20行)」

- 23) 転生活仏制を生み出したカルマ派の伝承によれば, その系統は十二世紀までさかのぼることができるものの, 山口瑞鳳氏によれば1350年頃が最初であるという。(山口1987:131)
- 24) アティーシャ(982-1054)は, もともとヴィクラマシーラ寺の学頭であったが, 1042年頃チベットに入り, チベット仏教再興のために活躍した。彼は密教僧としても有名だが, 顯教においても多くの著作を残している。(平川2011上巻:218)
- 25) このことは, 「对于信仰佛教的藏族人来说, 相信人是有灵魂的, 虽然佛教只讲“识”不讲灵魂, 但在一般信徒眼中二者是平等的。」(才讓1999:226)と指摘されている。
- 26) ロサン・ギャンツォは五世とされるが, しかしゲルク派が転生活仏制度を利用し始めたのはそのわずか二代前, グライラマ三世ソナム・ギャンツォ(1543-1588)が最初で, 一世と二世は後から認定されたものである。
- 27) 桑徳氏は, 輪廻説は当時, 政権を固める手段として宣伝されたと指摘する。「由于政教合一制的统治者为了巩固其政权, 广泛宣传以生命轮回转世说为基本教义之一的佛教, 使其成为全民信仰宗教」(桑徳2007:26)
- 28) 尕藏加氏によれば, ラマは三宝よりも上位だとさえいう。「藏族人对喇嘛(活佛)的异常信仰, 正可谓独树一帜。…(中略)…在皈依佛教三宝的同时, 又产生了一个喇嘛宝, 成为四宝, 甚而喇嘛宝的地位超越三宝之上。」(尕藏加2003:816-817)。
- 29) 香港の仏教関連団体から「堪布慈誠羅珠」の名で発行されている。「堪布」はチベット語の音訳で「住職」にあたる。
- 30) 五明佛学院は色達(セルタ)県に, ヤチェン修行地は白玉(ペユル)県に位置する。いずれもニンマ派に属する寺院で, 修行者一万人規模の大集落である。漢族僧も多く見られる。ヤチェン修行地の様子については, 川田氏の論文(2007)に詳しい。

- 31) この菩提心こそ大乘仏教の柱であり、もし自分だけのための修行や解脱なら小乗仏教とされるのである。なお、「小乗仏教」という呼称は大乘仏教から見た一種の蔑称であり、正式には「上座部仏教」という。「大乘」とは一切衆生を救う大きな乗り物、「小乗」とは一人乗りに例えられる。中国や日本の仏教は大乘仏教とされている。チベット仏教は大乘仏教を主軸としながら、小乗仏教や密教もその教義体系に取り込んでおり、小乗仏教⇒大乘仏教⇒密教の順で修するべきとされる。
- 32) 尕藏加氏によると、輪廻説に基づけば人と動物に本質的な違いはないという。「藏族信徒主要从六道轮回的角度，去领会普度众生的含义，认为众生包括六道轮回中的所有具有生命的动物。而六道轮回是一个无法定位、不断轮回、相互交换、相互转化的生命圈。因此，藏族人还常常想象所有众生都曾是自己的父母、兄弟和姊妹，从而想念她们的恩德并决心报答这些恩德。这就是藏族人普遍具有大慈大悲心怀的思想基础和行为动机。有了这种大慈大悲的心怀，才对一切众生，包括所有的动物，产生一种一视同仁的平等观念，觉得人与动物本质上没有任何区别。」(尕藏加 2010 : 29)
- 33) 現代の漢族社会において、これまで以上にチベットの文化思想が見直されている一方で、政治的理由から、チベット仏教の台頭に共産党政府は神経を尖らせている現状がある。しかしながら学術研究などの多くの場において、少数民族についてより自由な言論が認められ続けるよう、筆者は強く望んでやまない。