

ラマ教に対する宗教的理解

—活仏思想を中心として—

矢 崎 正 見

はじめに

いわゆる宗教学的研究が比較宗教学 (Comparative Religion) の名をもって始まったことによっても明白な如く、宗教学は二つの、時にはそれ以上の数の各種の宗教をそれぞれ対比研究することから始まった。その研究作業の代表的業績はミュラー (Friedrich Max Müller 1823—1900) による古代インドの神々とギリシャ・ローマのそれ等との比較言語学的方法論による対比研究であろう。しかしながら、宗教学のその後の発展は社会学・心理学・文化人類学・歴史学などの諸科学の研究成果と方法を取入れ、個々の宗教現象に対して甚深なしかも体系的研究へと進んだのであった。今日では、宗教学の研究方法の中で比較宗教学は既に過去の研究形態といえるかも知れない。しかも、ラマ教という特殊な宗教——その特殊性の第1はチベット高原という閉鎖社会¹⁾ に生い立ったということ、第2は仏教を母胎とし、というより仏教そのものでありながら、原始仏教の形態からは勿論、東南アジアの小乗仏教や、中国・日本の大乘仏教ともその印象の異なる独特のものへと展開していったこと、第3はチベット内部ではもとより、蒙古等をも含むいわゆるラマ教圏において政治との結びつきが極めて強いことなどを挙げ得よう²⁾。——をキリスト教とかマホメッド教のような普遍宗教とただ全面的に対比することは無意味といわざるを得まい。が、ラマ教に対

する研究が、20世紀に入って、特に第2次世界大戦後、各国において盛んとなった今日であっても、比較宗教学的研究はもとより、ラマ教に対して宗教学の立場からこれを考察した研究成果は殆んど現われていないのが現状といえよう。

ここにおいて、本稿にあってはラマ教が持つその宗教的特色に対して、宗教学一般の概念から若干の分析を加えようと試みるものである。従って、その叙述のプロセスにおいて、仏教 (主として大乘仏教) やキリスト教の如き他の宗教との比較を加えることともなろう。ラマ教をチベットに発生し、そこに展開した宗教現象として捉え、これに対する宗教学的の究明を行なおうとするものである。従って、ここではラマ教の宗教性——宗教としてのラマ教をどのように規定するかという問題が先ず論じられなければならない。

一般に宗教という言葉に対する規定は、古くはオランダの宗教学者ティーレ (Cornelius Petrus Tiele 1830—1902) による“神と人間との関係”を宗教と呼ぶ立場から始まり、近くはアメリカの哲学者デューイ (John Dewey 1859—1952) による“Common Faith Movement”に到るまで、さまざまであろうが、ここには、ラマ教の宗教性をラマ教がチベット社会にあってチベット人達に対して働きかけている役割り、ラマ教とチベット人との接点において生ずるもろもろの現象、これをラマ教の宗教性と呼ぶ立

場を採るものである。何故なら、宗教はそれが伝播される社会における一種の社会現象であり、宗教そのものが社会性を持って生き生きと展開する時にこそ、宗教としての生命を持ち得るのであるからである。特にラマ教の場合、それがチベット人達にとって文字通り“心の糧”となつてチベット社会に君臨しているのであるから、その姿をこそ、ラマ教の宗教性と呼ぶなければならない。そして、特に、ラマ教とチベット人との接点としてチベット仏教に独特の活仏思想をチベット人達にとっての宗教的帰依処、ラマ教における絶対者とする観点から、以下論を進めることとしよう。

1

一般的宗教現象における絶対者の概念は自然現象——主として人々に災害を齎らす偉大なる力——を招来する抽象的存在、人々に霊的作用として意識されるものを具体的に把握しようとした処から成立したことは周知の通りである。そして、前述のティーレ流の考えに従うなら、人々の帰依・信仰の対象であるこの絶対者、すなわち神の存在は宗教現象にとって無くてはならない重要なエレメントということが出来るのである。

仏教はその成立の基盤において、思想的にも社会的にも婆羅門教に対峙する立場から、創造主としての絶対者の概念を否定し、縁起論という独自の存在論を展開したのである。そして、この面から、いわゆる原始仏教の主張は無神論として広く知られるのである。が、その仏教であっても、心の拠り処、帰依の対象を求める仏教徒の信仰的な思念から、法輪・仏足石等を礼拝の対象とすることにはじまり、遂には浄土教における弥陀信仰の如き純粹他力の教を生むに到つたのである。

仏教思想がその原初形態における無神論的立場から、絶対帰依の対象として或いは三宝に対する信仰を説き³⁾、或いは自帰依・法帰依を勧奨し⁴⁾、更にはさまざまの仏教守護神に対する信仰が行なわれ、一方、他力信仰に対する自力教の流伝を見る等、仏教のその後の歴史にあっては、いわゆる絶対者の概念に関して統一的立場を持たない結果を招来したのである。これに対して、ユダヤ教から伝承した純粋な一神教の立場に立ち、絶対者の概念に対して明白な思想を持つのはキリスト教であり、また、文武の二徳を具備し、真に存在するものとしてのアラー (Allah) の神を唯一絶対なるものとして信奉するのがマホメッド教なのである。

キリスト教における神概念は天地の創造者・全能なるもの、そして神は全能で (almighty)、永遠なる存在 (eternal)、全智であり (omniscient)、遍在し (omnipresent)、唯一なる (simple)、人智で計り得ない (transcendental)、内在的 (immanent) なる等の属性 (attribute) を有するものとされている。ここで留意しなければならない事は、新約聖書のマタイ伝に記されている如く、善人の上にも悪人の上にも等しく、日を昇らせ雨を降らせるのも神、空の鳥を養い野の百合を育てるのもまた神であり、神は森羅万象の諸々の顕現者としてキリスト教徒に受けとめられている。然しながら、キリスト教の信仰に従う限り、それらは総て神の恩恵によるものであり、神そのものを具体的な行為者としては規定しないのである。上述の神の属性中に transcendental で immanent であると神を規定することによつても明らかなる如く、キリスト者にとって、神は彼等の心の内なる存在、内在神なのである⁵⁾。

回教における絶対者アラーの場合、“真に存在する者”のその“真に”とは“如何なる条件

の下でも”の謂であり、条件の変化に伴って存在が変るものでない事を表わすのである。この限りにおいて、キリスト教の神概念である eternal, omnipresent はアラーの神にも適用され得る属性といえるのである。元来、回教の聖典コーラン(Qur'ān)はキリスト教の新旧約聖書を意識的に踏まえて成立を見たものであり、唯一絶対の超越神たるアラーにはキリス教の神と類似する多くの点が見られるが、ただ、アラーの特性として武の徳を具すると規定すること前述の如くであり、コーランの随処に“慈悲ふかく慈愛あまねきアラー”が、“信仰せぬやから、滅び去れ(信仰者46)”“我ら(アラー)が彼らに慈悲心を起して、現に蒙っている禍を取り除いてやったりすれば、きっとどこまでも凶に乗って迷い続けて行くに違いない(同77)”といったような言葉を吐き、又、“罰してはもの凄く(信者2)”“お前達(無信仰なる者)はお互い同士憎み合っておるが、アラーのお前達にたいする憎しみはそれよりはるかに大きい(同10)”“唯一なる御神、向うところ敵なきお方(同16)”“使徒たちと信仰ぶかい人々だけは、我ら(アラー)が必ず助けてやる。……その日(最後の審判の日)には、悪人どもいくらいい訳したとてなんの役にも立ちませぬ。恐しい呪いを被って、おぞましい宿にぶちこまれるだけのこと(同54)”“さすがに我ら(アラー)の臂力を目のあたりに見ては、「信じます、アラーただおひとり信じます。今まで崇めて来た(神々)なぞ信じません」と泣き声あげたれど、我らの臂力を見てからあわてて信仰したところでなんの役に立つものか(同84・85)”等々、他の宗教に類を見ることが出来ないような畏怖の念を人々に与える神としての表現が見られ、このことが、回教をして戦闘的、折伏の宗教としての印象を人々に与える大きな理由となっているのであ

る。

キリスト教と回教が共に啓示宗教と呼ばれていることは広く知られているところであるが、啓示宗教としての性格が、その宗教の持つ神概念に大きな特色を与えていることにも注目しなくてはならない。啓示又は黙示(revelation)とは本来、隠れ知られなかったものが開かれ知られるようになることであるが、宗教現象としての啓示とは神が人間に対してその存在を開示することであり、この開示を認識することが信仰となるのである。そして、啓示宗教の特色は、それがあある特定の人を媒介としてなされることであり、多くの場合、その媒体となる人は予言者と呼ばれるのである。その代表的存在はユダヤ教におけるモーゼ(Mose, Mosheh)であり、父なる神に対するキリストであり、回教のマホメッド(Mohammad)である。特に回教の場合、その開祖マホメッドは予言者として、その宗教の中に位置づけられ、コーランの内容は総て神が予言者としてのマホメッドを通して啓示を垂れたものとされて居り、この点からも教祖マホメッドが高く位置づけられているのである。

キリスト教と回教、あるいはユダヤ教によって代表される啓示宗教の存在は神と人間との隔絶を物語るものである。絶対者としての神は所詮、人間の心に内在するものであり、神の存在と意志は総て予言者という媒体を通して人間の心に伝達されるのである⁹⁾。宗教的絶対者の在り方としては、このようにキリスト教やマホメッド教によって代表される考え方こそ、一般的神観・絶対者に対する概念といえるのである。

2

ラマ教において、ラマとこれを信受するラマ教徒⁷⁾との接点に生じているもろもろの現象とは何なのであろうか。第1に挙げられるものは

チベット仏教の呪術性ということであろう。宗教における呪術とは信仰者が、時としては未信の者が現実生活における攘災招福をある種の靈能者に期待する処から生ずる。原始宗教のマナイズム (manaism, pre-animism) 的、あるいはアニミズム (animism) 的思考によれば、さまざまな自然現象の発現は靈的な呪力マナ乃至アニマによって生ずるとされるが、呪術はそのような現象を発現するマナ・アニマに対して感応し、これにある種の操作を加える行為と規定することが出来よう。そして、呪術をなし得る者は当然、特殊な靈能者でなければならないが、チベット人達はこのような靈能力を具する者としてラマ―活仏を擬するのである。仏教一般にあって、呪術性の色濃いものは密教であるが⁸⁾、チベットにインドから仏教が招来された7世紀の頃、インド仏教では密教の根本聖典たる大日・金剛頂兩經の成立を見た頃であり、インド仏教の最後期におけるこの密教思想が直接、チベットに導入され、この事はチベット仏教の特色を作り出す上で大きな根拠となったのである。チベット仏教の歴史において、14世紀末、ツォンカパ (Tsoñ-kha-pa 1357—1419) によって戒律を中心とした宗教改革が行なわれ、その後のチベット仏教は必ずしも秘密教一辺倒ではなく、いわゆる“顕密相関の教”と呼ばれてはいるが、中国仏教・日本仏教等に比して、チベット仏教にあっては密教が遙かに高い位置をそこで占めているのである。チベット仏教に秘密教的色彩の濃い理由はこのように、インド仏教の影響による処、多大なるものがあるが⁹⁾、更にチベット人自身の内に宗教的呪術に対する嗜好が強いこと、まじない等を好み、シャーマンを信じ、時には魔術的なものをさえ愛するという民族性が存するのを無視することは出来ない。そして、そのことはチベット人の持つ宗教性、宗教

としてのラマ教の後進性¹⁰⁾を示すものといえよう。

ラマ教とラマ教徒の接点に生ずる第2の現象はラマ (Bla-ma) に対する異常なまでの崇拜である。広く知られる処であるが、仏教の三宝帰依に対し、ラマ教にあってはラマ宝を加えた四宝帰依が行なわれている。そして、この場合の“ラマ”は三宝と信仰者との仲介者として崇拜され、永遠の真理たる法も師たるラマの存在がなかったなら、信仰者との結びつきを見ることが出来ず、この限りにおいて、ラマ宝は三宝以上の存在としてラマ教徒達に重視されるのである。そして、絶対帰依の対象たる三宝と信仰者を結びつける媒体としてのラマ宝を置く、このような信仰形態を、宗教一般に見られる絶対者と信仰者の仲介者としての予言者——上述のユダヤ教におけるモーゼ、回教におけるマホメッド等——の在り方と対比する時、両者の間に著しい相違を見得るのである。すなわち、宗教一般における予言者は信仰の対象たる絶対者が神下ったものであり、媒体としての作用を行なう場合は、その人格を一時的に喪失し、神格と一体となっているのである。これに対して、ラマ教におけるラマ宝は人格そのまま媒体としての用を果し、しかも異常な尊崇を受けるのである。元来、ラマとは師・善知識 (guru・kalyāṇa-mitra) の意であり、教法を信仰者に教示する者であり、この限りにおいては人格そのものであったものが、仲介者としてのラマ宝はやがては三宝の綜合体、三宝以上の存在へと昇華して行くのである。ユダヤ教やキリスト教、あるいは回教にあっては、視点はあくまでも絶対者としての神に置かれる。仲介者としての予言者は神が人間と交流するための手段に過ぎない。勿論、回教のマホメッドの如く、教祖自身が予言者としての立場を取り、神の意志を伝えるという重

要な役目を果たすという理由から、信仰者によって、単なる教祖以上の尊崇を受ける場合もあるが、少なくとも予言者としての教祖マホメッドが神アラーの位置にまで昇り、これと一体視されることは決してないのである。これに対し、ラマ教にあっては人格を具する師たるラマが、ラマ宝として絶対帰依の対象たる三宝と一体となり、時としてはそれ以上の尊崇を一般ラマ教徒から受けるのである。この相違は、キリスト教や回教が厳密な一神教であるという立場を持する処から来るものでもあろうが、といて、ラマ教においてさまざまな活仏ラマがそれぞれに信仰者の尊崇の対象として存在するこの状態を、直ちに宗教一般における多神教的宗教形態と呼ぶことも出来ない。何故なら、ギリシャ神話の神々、インド神話のヴェーダ (veda) や日本神話の神々に見られる如く、多神教の神々はそれぞれに特有の性格と役割りが与えられているのが一般であるが、活仏達にはこのような個々の機能は規定されていないのである。むしろ、ラマ教における三宝 (仏・法・僧の何れも) が仏教本来の思想——原始仏教における絶対者否定の思想——から、創造主としても、万象を顕現する最高神としても受け取られない、いわゆる創造神とは異質のものであるという、絶対帰依の対象に対する理解の相違に由来するということが出来よう。

そして、第3にラマ乃至ラマ宝に対する異常な信仰がやがてはチベット仏教に独特の活仏思想を生むに到ったのである。活仏の思想は彼等ラマ教徒達が三宝以上に尊崇するラマ宝の当体たるラマは秘密タントラ (tantra) の観法によって自己の肉体からその靈魂を容易に遊離し、自由に他の肉体にこれを移すが如き修行を果し得ると考える処から生れたのである。靈魂と肉体の分離、それによる転生、これが活仏思想を生

んだ思想的背景なのである。宗教一般において靈魂と肉体の二元論、そして肉体が不浄なものであり、靈魂は清浄なもの、肉体に対する靈魂の優位を説くのは一般的形態であり、靈性の不滅を説くことも宗教一般に見られる処である。しかし乍ら、ラマ教に説く如く、現実に人間として生を享けたものの靈魂が他の肉体に容易に移動し得るという考え方は、チベット仏教に独特のものであろう。本来、転生の思想は死後の安穩を願うという立場からキリスト教や仏教、その他の宗教において説話的に肯定されている思想である。そして、説話的であるが故に、転生の説は善因に対する善果、悪因悪果という宗教倫理の立場から説かれるのが一般である。が、ラマ教における転生思想はラマが修行の結果、秘密仏教的呪術力、瑜伽力によってこれをなし得ると信ぜられているのである。そして、高德のラマがその滅後、幼児の肉体にその靈魂を移す場合、誰れが、どの幼児がその肉体を供するかは、幼児本人はもとよりその親族さえも全く与り知らぬ全くの偶然によるものであり、しかも、肉体を提供することによって幼児ならびにその親族の受ける果報は絶大なものがあるのである。また、この転生思想は修行を積んだラマ、すなわち聖職者にのみ許されることであり、在俗のものが容易に果し得る処ではないのである。ラマが教法と信仰者の仲介的存在、すなわち“師”の意味に解されるとすれば、それは仏教の仏身觀三身説における応身 (nirmāṇa-kāya) と対比することも出来よう。しかし、この場合も応身説は仏の功德力を追慕する仏教徒達の信仰の所産であり、彼岸に到達し得た仏のみが法を説く立場から、受教者の機根に応じて変化し得る能力を持ち、その結果、顕現したと信じられるものが応身とばれるのであり、ラマ宝の場合と教法を説くという作用においてはその

目的を同じくするが、ラマ教の説くが如く、靈魂そのものが他の肉体に現われるという思想とは立場を異にすること、言を俟たない処である。

さらに、この活仏思想の社会的具現として、第4に挙げ得る処はチベット仏教における宗教と政治との結びつきである。ダライラマ (Dai-lai-bla-ma) を頂点とする法王制はチベット仏教にユニークな統治形態として、広くラマ教徒達に信受されるに到ったのである。勿論、ダライラマ制によるチベットの法王制は純粹にチベット人達の宗教的思惟のみから生れたものではなく、政治的権力の闘争の中で成立したのももい得よう。そして、その顕著な事例は初代ダライ、ゲンドゥン (Dge-ḥdun-grub 1391—1473, 5) がツォンカパの晩年の弟子であったこと、ダライの称号をはじめて得た3代ソナム (Bsod-nams-rgya-mtsho 1543—1588) はその称号を贈った蒙古王アルタン汗 (Al-than-ge-gen 1507—1583) と親交があったこと、5代ロサン (Nag-dban Blo-bzañ-rgya-mtsho 1617—1682) はそのチベットにおける宗主権を同じく蒙古王固始汗 (Ku-śri-ge-gen 1582—1656) より奉ぜられたこと等々、一連の史実によって明らかなる処である¹¹⁾。が、それ等の事実は兎も角として、法王制といえは我々はカトリックにおけるローマ法王の姿をその代表的なるものとして想起するのであるが、ここで両者の最大の相違は、歴代のローマ法王は肉身の司教であり、ペテロ (Peter) の建立したピエトロ寺院 (St. Peter) を継嗣する者ではあるが、ダライの如く、代々その一定の靈魂が新しい肉体を求めて転生するというが如き見解は存しないのである。法灯の師資相承という概念と、一つの靈魂の転生という思考によって、ローマ法王制とダライラマ制はそれぞれ成立しているのである。しかも、ラマ教の

場合、ダライを観音菩薩の、そしてダライに次ぐ活仏の地位にあるパンチェン (Pan-chen Blama) を阿弥陀如来のそれぞれ化身と見るのである。宗教的靈威を政治的な最高位にまで押し上げたラマ教は、更に、それを彼等の建国の伝説に登場する菩薩の化身として尊崇し、ここでは最早、ダライならびにパンチェンは単なる精靈の転生であるばかりでなく、その靈性を大乘仏教における代表的菩薩・如来に受け継いでいるのである¹²⁾。

かくて、ラマ教とこれを信受するラマ教徒達との接点に生ずる四つの現象、呪術性・ラマに対する異常な尊崇・活仏思想・宗教と政治との結びつき、これらを成立させる共通したエレメントは“ラマ→活仏”ということになるのである。チベット仏教はその名をラマ教として知られる如く、“ラマ”なくしては存在することの出来ない宗教なのである。単に信仰者の師匠を意味したラマの語が信仰者をして法に接せしむる重要な仲介者としての立場から信仰者の特異なる尊崇を受けるに及び、単なる人格の域を脱して顕著な呪術力を持つ靈格へと進み、やがては転生をも可能とする活仏として仰がれ、ただに宗教界における盟主としてのみでなく、チベット人達を俗界において統治する法王ダライをも生んだという、このようなチベット人のラマ観は他の宗教に例を見ないラマ教にのみ独特の信仰形態といえるのである。

3

宗教現象が“信仰”という人々の理性や論理を超えた情緒的感情を軸として展開すると考えるなら、ラマ教徒達の“信仰”の在り方がラマ教とラマ教徒達との間を結ぶ接点において、上述の如きもろもろの現象を作り上げたといえよう。そして“信仰の心”，人々の一切の情緒的

感情は所詮、その人々の生活の形態から生れるものであり、生活の形態・生活の信条はその人々の住む社会的背景を大きく背負うものである筈なのだから、我々はここで、ラマ教の生まれたチベット社会の特色をもう一度、振り返って見なくてはならない。

チベット社会の特色を端的に示す言葉として(1)封鎖性、(2)[ラマ教以外の面での]未開・未文化、(3)[この二つから来る]貧困の三語を挙げることが出来るのではなからうか。チベット社会の封鎖性は地理的自然環境による処が誠に大きいであろう。南北にヒマラヤ山脈と崑崙山脈が走り、海拔3,000メートルから4,800メートルに及ぶチベット高原は領土外の人々の侵入を拒む天然の城砦でもあった。が、このような自然環境にもまして、チベット社会の封鎖性を作り上げたものは18世紀以降、世界の国々が近代化を進めて行ったのに対し、中国への隷属関係の複雑さから近代社会への仲間入りが出来ず、特に13世ダライの即位以後は彼の意志によって、その時々に従い特定の国とのみ親交するという形態で鎖国政策を進めて来たことによる。

ラマ教はその教義において、単に密教の分野のみでなく、顕教にあっても、ラマ達により学問的に優れた著述がなされ、また、前述の大蔵経の編輯を行なうなど、教学面においてはインド・中国・日本等の仏教に比して遜色なきものを持っている。しかし、それはあくまでもラマ教々団内部にあってであり、それ以外のチベット社会は未開・未文化と規定せざるを得ないであろう。そして、この未開性の依って来る所以も、上述の如く世界の近代化に取り残された結果なのである。この封鎖性と未開性の二つの特色の結果、チベット社会は総じて貧困といわざるを得ないのである。チベット社会を蓋っているこの物質面の貧困がチベット人達の精神的貧

困となって投影し、これからの脱出を願うチベット人達の願望が一途にラマ僧に托され、チベット仏教に独特の活仏思想を生んだといえるのではなからうか。何故なら、所詮、宗教は社会的背景を荷負う“人間”が作り出すものなのであるから。 以上

[註]

¹⁾ チベットを閉鎖社会と呼ぶなら、ある面から同じような意味で我が国も閉鎖社会と呼ぶことが出来るのではなからうか。四囲を高山に囲まれた高原と、同じく四囲を海に囲まれている島国という地理的環境も同じであり、他国人の入国を許さなかったというチベットの政策に対し、我が国も徳川時代300年に亘り鎖国政策を持ったという歴史を有している。チベットが閉鎖社会として我が国と異なる点は、我が国の場合、明治政府の東京遷都以後、独立国として列国に伍して行けたのに対し、チベットは18世紀以降、今日まで完全な独立国の形態を保つことが出来ず、中国をはじめとする各国のアジャ政策の波の中に大きくもまれ続けているという点にある。

²⁾ もとより、このような形は独りチベット仏教にのみ限らず、日本や中国の仏教史にもその事例を数多く見ることが出来る。が、チベット仏教にあっては常に変わらずラマ教はチベットの政治、チベットの社会に密着しているのである。

³⁾ 例えば「阿難よ、もし汝が汝の友人や親族・血縁のものに同情があるなら、汝は彼等を三つの処に訓え向わしめ、立たしめねばならぬ。三つの処とは何かというに、仏に対する壊れぬ信仰と、法に対する壊れぬ信仰と、僧に対する壊れぬ信仰とである。すなわち、仏に対して仏の悟りを信ぜしめ、法に対して法の価値を信ぜしめ、僧伽に対して僧伽が正しい修行の団体であり、無上の福田であることを信ぜしめねばならぬ」(Majjhima-nikāya)と説かれている。

⁴⁾ 自帰依自灯明・法帰依については「自らを灯火と

せよ。自らを帰依処とせよ。他を帰依処とするな
 かれ。法を灯火とせよ。法を帰依処とせよ。他を
 帰依処とするなかれ」(Digha-nikāya)。「汝、おの
 れの灯となれ、速かにいそしみて賢き者となるべ
 し」(Dhammapada) 等と説かれる。

- 5) キリスト教の神観もキリスト教々学の歴史と共に
 変遷を見た。イエス・パウロをはじめとする初期
 のキリスト教々学にあつて、必ずしも整然たる神
 観が確立していた訳ではない。奇蹟を起し得る特
 殊な能力を有するもの、人間に対する支配者等と
 規定された神が、究極的な価値観念、啓示を与え
 るもの、理想像としての神へと展開し、神に対す
 る理解が近代化されればされる程、神概念の中に
 仏教の“法(dharma)”の思想に近い“神性(di-
 vinity)”という抽象的概念さえ生れたのである。
 そして、兎も角も特に超絶的な神の存在を如何に
 して人々が認識し得るのか、神の存在をどのよう
 にして証明し得るのかということはキリスト教神
 学の中心課題であつた。
- 6) キリストやマホメッドの場合、彼等の立場がいわ
 ゆる神憑りの状態と混同される事をその教徒達は
 はっきりと否定する。コーランに記される初期の
 啓示には巫者の神憑り状態におけるものと同じ言
 語形式を取るものもあり、この故にコーランは難
 解なる書とされているが、キリスト教やマホメッ
 ド教の教徒達は彼等の教祖を巫者と同一視は決し
 てしない。教祖はあくまでも神の啓示を伝える予
 言者なのである。
- 7) ラマ教徒の生活圏はチベット本土を中心として、
 南はネパール・ブータン・シッキムの各地方、北
 へは内外蒙古・シベリヤ南部、東は中国の甘肅・
 四川・雲南の各省、西はカシミール地方から中央
 アジヤまでそれぞれ広がっている。従つてラマ教
 徒という場合、これ等の広範な地域に住む各種の
 人種を網羅しなくてはならないが、ここにはチベ
 ット本土に生活するチベット人のみを対象として
 以下、論を進めることとする。
- 8) 密教における呪術が原始宗教における呪術と異質

のものであることは無論であり、それは自然現象
 を生起せしむるマナ・アニマとの感応を意味せ
 ず、インドに古来から伝承されるタントリズムを
 仏教儀礼の中に、更には瑜伽観法に受け入れた雑
 密と、大日如来を中心として教理大系を完成した
 純密の二系統に組織化された密教教義の裏付けを
 持つものによって代表されるのである。

- 9) 8世紀中葉の蓮華生の入蔵、Glan-dar-maによる
 排仏後、Rin-chen により秘密教の復興がなされ
 たこと、Atiçaの入蔵も必ずしも秘密教の排除を
 目的としなかつたこと、Khri-sron 治下における
 法論の結果によって知られるチベット仏教の印度
 仏教に対する傾倒度等々、Tson-kha-pa以前にお
 けるチベット仏教史の中にその多くの実例を見る
 ことが出来る。
- 10) 世に低俗なる宗教という表現がある。徒らに現世
 利益を求め、呪術性のみを強調し、教理の確立を
 見ない宗教を一般にこのように呼ぶ。しかし乍
 ら、ラマ教の場合、いわゆる三国仏教に比して少
 しも劣らない教義を持ち、漢訳大蔵經に遜色のな
 い龐大なチベット大蔵經をラマ教は持っているの
 である。このようなラマ教を未開・後進と呼ぶこ
 とは不当である。が、宗教現象はそれが発生し展
 開する社会の反映であり、この限りにおいて、我
 々はチベット社会の非文化性・後進性を称してラ
 マ教そのものの宗教現象としての後進性と呼ばざ
 るを得ないのである。
- 11) これ等のダライラマ制を巡る宗教と政治権力の関
 係については「大崎学報」110号所載の拙稿“「ダ
 ライラマ制」に対する一試論”参照。
- 12) 靈魂と肉体の分離、そして靈魂が新しい肉体を求
 めて宿するという、この思想のよつて来る所以とし
 て、チベットに古来から存したシャーマン、ボン
 教(Bon-po)の存在が指摘されている。たしかに、
 ラマ教における転生の思想とボン教の靈魂浮遊説
 との関係には無視出来ないものがある。また、ラ
 マ教徒達と仏教、特に大乘仏教における信仰の関
 係、これに対する考察を加えることも忘れてはな

らない。前述の法帰依・自帰依は別としても、大乘仏教一般における信仰対象、すなわち、覚者としての仏陀、法帰依における経典信仰、浄土教的信仰の在り方などがチベット人にどのように受取られているのであろうか。この点に関し、ラマ教

徒の信仰の在り方は大乘仏教徒一般のそれとは趣を異にするのではあるまいか。例えば観音信仰はラマ教徒において、非常に強いが、普門品を収める法華経そのものはチベット仏教において、余り重視されないなど、その例証といえよう。