

チベット仏教における継承・相続

四 津 谷 孝 道

(駒 澤 大 学)

は じ め に

平成15年度の本学会において与えられた共通テーマは「家族のあり方と仏教」である。本稿においては、この課題を、チベットの世俗的な在俗者の社会における継承・相続と非世俗的な社会のそれとの比較を通して、チベット仏教に見られる特徴的な「家族」のあり方の一面に言及してみたい。

本題に入る前に、以下のことを予めお断りしておきたい。本稿は純粋な文献学的な研究でもなければ、フィールドワークを基にした文化人類学的或いは民族学的な研究でもなく、筆者がインドやネパールで見聞してきたことや、或いはチベット学の研究者達から、そして研究書等から学んだことをただ寄せ集めたものにすぎないということである⁽¹⁾。また、ここで取り上げられるテーマはチベット学の非常に広い分野に亘り、参照すべき資料並びに研究は非常に多くの数にのぼる。しかし、本稿においては紙幅の制限もあり、註記において言及したのは極めて限られたものである。尚、Geoffrey Samuel氏の*Civilized Shamans-Buddhism in Tibetan Societies-Washington and London* (1993) の巻末には、本稿で言及できなかった上記のテーマに関する参考文献を含めた詳細な文献表が付されているので、そちらを参照されたい。

I

「家族」というものが人間社会を構成する一つの重要な単位であり、それは一応男女の間の「婚姻」を媒介として成立するものである。したがって、元来出家主義を標榜する仏教そのものにおいて、「家族」というのは本質的に議論の対象とならない事項である。したがって、チベット仏教において「家族」ということを正面から扱おうとする場合、考察の対象となるのは、妻帯を認めないゲルク派等の人々においてではなく、妻帯を認めるニンマ派やカギュ派等の人々においてである。

そして、仏教において不可欠な三つの要素である「三宝」即ち、仏・法・僧の「僧」、つまりサンガをより具体的に、例えば僧院と捉えた場合に、ニンマ派やカギュ派等のサンガにおける継承・相続のあり方は極めて興味深いものである。そして、そこにチベット仏教に特徴的な家族のあり方を窺い知ることができるのである。

II

では、チベットにおける相続制度そのものを概観してみよう。⁽²⁾

チベットにおける相続を眺める際には、以下の二点が重要となる。

まず、チベットにおける相続は、原則として「長子相続」であるが、後に触れるカギュ派やサキャ派における「伯父-甥相続」に見られるように、「伯父」も相続に関しては有力な資格者であり、大きな発言権を有する場合もある。

つぎに、チベットにおける相続においては、「血統相続」（＝「家系相続」）と「家産相続」（＝「動産・不動産相続」）を区別して考慮する必要がある。このことは、世俗的な在俗者の社会ばかりでなく、非世俗的な社

会即ち特に妻帯が許されている僧侶の場合に関しても当てはまるのである。

更にこの点に関して重要なのは、父方の継承を示す「骨」(rus)と母方の継承を示す「肉」(sha) 或いは「血」(khrag) ということの理解である。つまり、婚姻によって子供が生まれた場合、その子は父方の「骨」と母方の「肉」(或いは「血」)を継承するのである。

そこにおいては、近親相姦を避ける為に、同じ「骨」を有する者同士一説に依れば七親等以内一が結婚することは許されないのである。

そして、「血統相統」(=「家系相統」)においてより重要な意味を有するのは、母方の「肉」或いは「血」ではなく、父方の「骨」なのである。(但し、遺言がもっとも効力を有する。)これをより具体的に説明すると、以下のようになる。

(1)唯一男性の嫡子候補者のみの場合は、「血統相統」(=「家系統」)と「家産相統」(=「動産・不動産相統」)のいずれに関しても問題は生じない。

(2)複数の男性或は男性・女性の複数の嫡子候補者がいる場合は、上述のように原則として長男が相統権を有する。(=長子相統)この場合も、「血統相統」と「家産相統」のいずれに関しても問題は生じない。

(3)唯一女性の嫡子候補者のみの場合は、「婿養子」(mag-pa)をとる必要が生じる。ここにおいては、上述のように配偶者である男性側の「骨」の継承が優先されるから、「家産」は相統されても、基本的に「血統」(家系)はそれで断絶することとなる。

(4)複数の女性の嫡子候補者がいる場合は、既婚者即ち「婿養子」をとった者が相統に関して優先権を有する。この場合も配偶者である男性側の「骨」の継承が優先されるから、「家産」は相統されても、「血統」はそれで断絶することとなる。

(5)嫡子候補者がまったくいない場合は、男性の「養子」(bu-tshab)をと

る必要が生じる。この場合も「養子」の出自の男性の「骨」の継承が優先されるから、「家産」は相続されても、「血統」はそれで断絶することとなる。

III

次に、前説で述べた「相続」のあり方を、チベットの社会構造の中で具体的に見てみたい。

まず、チベットの世俗的社会の構造とその相続のあり方に関して簡単にまとめると、以下のようになる。⁽³⁾

(世俗社会構造)

[貴族(氏族)] (sger-ba) = 世襲制

[平民] (mi-ser)

- 1) khral-ba : (納税義務を有する平民) — 貴族(氏族) 或いは僧院等より土地を借り受けて、賦役を含めた税を納める義務を有する。
また、土地の占有権(借地権)は世襲制であり、借地等を通して貴族(氏族)等と強い結びつきがある。

- 2) dud-chung : (納税義務を有しない平民) — これには、貴族(氏族)等の占有地で働くことを主にする者と、賦役等を主にする者があるが、何れも賃金で生計を立てている。その地位は非世襲制である。

[アウト・カースト?] (ya-ba)

特に上記の khral-ba (納税義務を有する平民) における相続の大きな特徴は、「家産の不分割」という原理に基づく「集団的な相続」ということである。それを示す具体的な例としては、以下のような場合がある。

- (1)複数の男性の嫡子候補者がいる場合には、「一妻多夫制度」(polyandry)が採用される。
- (2)嫡子候補者が多すぎる場合、その内の何人かは僧院に送られる。
- (3)その他、男性の嫡子候補者がいない場合、即ち女性の嫡子候補者しかない場合は、前述のように、家産の断絶を回避する為に「婿養子」をとったり、候補者がまったくいない場合は、「養子」をとったりする。
- ここにおいて、特に「一妻多夫制度」の採用に象徴されるような「集団的な相続」とは、兄弟が別々に結婚して分家することを回避することなのであるが、その理由としては、大別して以下の二つの説がある。

[説1:] 税が所帯(household)を一単位として課されことより、その構成員を減らすことを避ける為。

[説2:] 兄弟が別々に結婚した場合、新たに所帯が成立し、それに対して税が新たに課されることとなり、それを避ける為。

IV

チベットの非世俗社会即ち僧侶の社会の構造を簡単にまとめると、以下のようになる。⁽⁴⁾

(非世俗社会の構造)

[非妻帯僧侶](grwa-ba)

[妻帯僧侶](sngags-pa)

[臨時僧侶](ser-khyim-pa) — 通常は khral-ba 或いは du-chung として生活を送っているが、必要があれば簡単なプージャーを執り行うことができる。⁽⁵⁾

[ヨーギン]

これらの僧侶に関して、彼らが属している僧院の継承・相続が如何に行

われるかを大まかに示すと、以下ようになる。

非世襲制 — ゲールク派等においては僧院内の代表者によって選出される。

半世襲半非世襲制 — サキャ派やカギュ派の一部においては、伯父から甥へと相続される。つまり、自らは妻帯しなくとも、兄弟の誰かが妻帯し子供をもうけ、その子供が嫡子となることによって一族の血縁関係の中で相続が行われる。

世襲制 — ニンマ派やカギュ派の一部においては世襲制度に基づいて、親から子へと相続が行われる。

たとえばダライ・ラマに象徴される、チベット仏教において特徴的な「転生ラマ（活仏）制度」(sprul-sku 制度)は、周知のように、もともと
はカルマ・カギュ派の黒帽派のカルマ・パクシ (1206-83) からカルマ・
ルルペー・ドルジェ (1340-83) への相続において導入されたものである。⁽⁶⁾

現在において、この制度は上述の三つのいずれの相続形態においても導入されている。

「転生ラマ（活仏）制度」は、ある意味で恣意的な制度といってよいであろうが、それには以下のような意味が有ると考えられる。

- (1) 貴族・氏族等の施主による教団のコントロールではなく、教団による
貴族（氏族）等の施主のコントロール
- (2) 教団（或いは家族）における既得権の潤滑な移譲
- (3) 教祖のカリスマ性の維持
- (4) 継承の正当化に基づく継承者の格付け

VI

では最後に、特に「転生ラマ（活仏）制度」が上述のニンマ派やカギユ派等の僧侶における親子間の世襲相続といかに関わっているかについて若干言及しておきたい。

ニンマ派やカギユ派においては、上述のように世襲制度に基づいて、親から子へと相続が行われるのであるが、その相続のあり方は、概ね前述の世俗社会における相続のそれに従うものである。但し、そこにおいては「一妻多夫制」は殆ど見られず、「一夫一妻制度」や「一夫多妻制度」が多く見られる。

そして、それらの僧侶における親子間の相続に、この「転生ラマ（活仏）制度」が採用される理由としては、上述の(3)「教団（或いは家族）における既得権の潤滑な移譲」並びに(4)「継承の正当化と継承者の格付け」が考えられる。

原則として、父と子——父と息子の場合だけでなく、例外的に父と娘の場合もあるが——の間においては、特に父が存命中であれば、理論的には「転生ラマ（活仏）制度」は機能しないと考えられる。

そこで、その難点を回避するために、母胎にいる間に認知される転生ラマ（ma 'das pa'i sprul sku）の制度が設けられたり、継承者が父の転生ラマではなく、例えば祖父の転生ラマであるとされたり、或いは同じ法系の偉大なラマの第二、第三の転生者であるとされたりする。例えば、ある者は偉大なラマの精神（心）の転生者であり、ある者は同じラマの身体⁽⁷⁾の転生者であるとされる。

しかし、祖父の転生ラマであるとされた場合においては、継承者が転生ラマの逝去したある一定の期間内に生まれていなければならないとい

うことと抵触する場合が多く、また同じ法系の偉大なラマの第二、第三の転生者であるとされた場合に関しては、第一の転生者との関係がどのようなになっているのかについて不分明な点が多いのである。

更にそれらの転生者であることの認定の背後には金銭の授受等の不透明な部分も多いことは言うまでもないことである。

ともかく、ニンマ派やカギュ派等の僧侶の継承・相続において、このようにある意味で極めて安易な或いは不鮮明な形で「転生ラマ（活仏）制度」が採用され得るのも、ニンマ派やカギュ派等の寺院自体がゲルク派等の大僧院に比べて規模が小さく、即ちそこに内在する権益が比較的小さく、またそれらの寺院が、東チベットやヒマラヤ地域等の辺境地域に多く、中央（ラサ）からの統制が及ばないことより、転生ラマの認定もごく限られた閉鎖的なサークルで行われうること⁽⁸⁾に起因すると考えられる。

注

- (1) 学会において発表を行うにあたって Dr. Chrisoph Cüppers 氏 (Lumbini International Research Institute) 並びに Dr. Franz Karl Ehrhard (Universität München) 氏には、非常に多くの有益な助言を頂いた。記して、謝意を表わしたい。
- (2) チベットにおける相続制度については、R. A. Stein の *La Civilisation Tibétaine*, Paris (1962) や Melvyn Goldstein の “The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics”, *Journal of Asian Studies* 等の多くの研究があるが、とりわけ近年出版された Rebecca French の *The golden yoke: the legal cosmology of Buddhist Tibet*, Ithaca (1995) が有益な情報を提供してくれている。
- (3) チベットの社会構造については数多くの研究があるが、特に Melvyn Goldstein の一連の研究が有益と考えられる。その中でも以下の研究が大変参考になった。“Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of Human Lease in Traditional Tibetan Society”, *Journal of Asian*

- Studies*, 30 (1971), “Population, Social Structure and Strategic Behaviour: An Essay on Polyandry, Fertility and Change in Limi Panchayat”, *Contributions to Nepal Studies*, 4 (1977), “Anthropological Fieldwork in Tibet: Studying Nomadic Pastoralism on the Changtang”, *Himalayan Research Bulletin*, 7 (1987), etc.
- (4) チベットの非世俗社会即ち僧侶の世界の構造全般については、D. N. Gellner: *Monk, Householder, and Tantric Priest*, New Delhi (1993) を参照した。また、G. Samuel の前掲書に比較的わかりやすい報告がある。
- (5) ここでいう「妻帯僧侶」(sngags-pa) 並びに「臨時僧侶」(ser khyim pa) については、B. N. Aziz: *Tibetan Frontier Familie*, Delhi (1978), G. E. Clarke: “Lama and Tamang in Yolma”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson* (1980), G. H. Childs: “Householder Lamas and the Persistence of Tradition: Animal Sacrifice in Himalayan Buddhist Communities” (1990) 等に詳しい報告がある。
- (6) ダライ・ラマをはじめとする転生ラマ（活仏）については、非常に多くの研究があるが、とりわけ以下の研究が重要と考えられる。G. Schulemann: *Die Geschichte der Dalai lamas*, Leipzig (1958), T. V. Wylie: *Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism*, in *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium* (1978), Daniel Bärlöcher: *Testimonies of Tibetan Tuluks-A Research among Reincarnation Buddhist Masters in Exile*, OPUSCULA TIBETANA, Arbeiten aus dem Tibet-Institute Rikon-Zürich, Rikon (1982), 山口瑞鳳: 『チベット』(上) 東洋叢書 3, 東京 (1987), Karl-Heinz Everding: *Die Präexistenzen der Lcan-skya Qutuqtus, Untersuchungen zur Konstruktion und historischen Entwicklung einer lamistischen Existenzenlinie*, Wiesbaden (1988), 田中公明: 『活仏たちのチベット』, 東京 (2000)。
- (7) 複数の転生者が生じることについては、G. Samuel の前掲書参照。
- (8) このような状況に関しては所謂 “hidden land”(sbas-yul) との関係が重要である。それについては、以下の研究を参照。F. M. Bailey: *No Passport to Tibet*, London (1957), F. K. Ehrhard: “Bibliographical Notes on a Hidden Land in the Tibet-Nepalese Borderlands”, in *Mandala and Landscape*, A. W. MacDonald (1995)。

