

## 〔研究論文〕

一妻多夫婚(ポリアンドリー)の選択理由  
 その環境的、経済的及び宗教的視点からの考察  
 —ネパール北西部フムラでの参与観察を通して—

田淵 俊彦

## 〔Article〕

**Economic, Environmental, and Religious Factors Underlying  
 Polyandry Selected by Tribe in the Tibetan Culture: Participant  
 observations from Humla, Northwest Nepal**

Toshihiko TABUCHI

## Abstract

The area encompassed by the “Tibetan cultural sphere” covers approximately 3,800,000 square kilometers, or roughly 10 times the territory of Japan. The Tibetan population of approximately 5,000,000, lives inside the Chinese border, though with communities in India, Nepal, Bhutan, and Pakistan. The author performed field work research in this area from 1990 to 2010 and presented the findings on Tibetan culture and customs as visual anthropology through many pictorial works. Based on folk evidence, it is clear that a “Polyandry” marriage system was used in this region from ancient times. In this paper, the reasons underlying the use of polyandry in Tibet have been inspected multilaterally from the perspectives of the environment, economy, and religion. The author compares this analysis with the field research as a participant observer in Humla. Finally, the reasons for choosing and maintaining polyandry among Tibetan peoples will be brought to light.

## 序 論

「チベット」というと、南はヒマラヤ山脈、北は崑崙山脈、東は邛崃山脈に囲まれた地域、すなわち広大なチベット高原にはほぼ等しいチベット自治区を思い浮かべる。しかし、文化様式を同じくする「チベット文化圏」は、広くその周辺のチベット系民族の住んでいる地域も含む。面積はおおよそ 380 万平方キロメートル、日本の国土の約 10 倍に至っている〔図 1〕。人口は 500 万人ほどとされ、中国国内においてはチベット自治区の他に、青海省では海北チベット族自治州、黄南チベット族自治州、海南チベット族自治州、果洛チベット族自治州、玉树チベット族自治州、海西モンゴル族チベット族自治州、甘肅省では甘南チベット族自治州、天祝チベット族自治县、四川省では阿八チベット族チン族自治州、甘孜チベット族自治州、木里チベット族自治县、雲南省では迪慶チベット族自治州がそれに当たる<sup>(1)</sup>。インドではラダック *Ladakh* 連邦直轄領、ジャンムー・カシミール *Jammu and Kashmir* 州のザンスカール *Zaskar* 地方、西ベンガル *West Bengal* 州のダージリン *Darjeeling* 地方、シッキム *Sikkim* 州、ヒマーチャル・プラデーシュ *Himachal Pradesh* 州、ウッタル・プラデーシュ *Uttar Pradesh* 州、ネパールではチベット自治区寄りの北西域の山岳地帯にまで及ん



図1 チベット文化圏範囲図（著者作成による）

でいる。ブータンには全域にわたってチベット系の住民が住んでいて、国教はチベット仏教と定められている。またパキスタンの東北部にもチベット系民族が分布している<sup>(2)</sup>。

著者は1990年から2010年の20年間にわたり、これらのチベット文化圏においてフィールド調査を行い、数々の映像作品の発表を通じて映像人類学的見地から様々な考証を行ってきた。訪れたエリアは、上記のうちチベット自治区をはじめとする中国内の様々なチベット族自治州、インドのラダック及びザンスカール地方、ヒマーチャルとウッタールの両プラデーシュ州、ネパールの北西域、ブータンなど多地域にわたっている。本論においては、その中でも特に1998年に著者が参与観察を行ったネパールの最深部、北西域山岳地帯に位置するカルナリ・プラデーシュ *Karnali Pradesh* 州フムラ *Humla* 郡（著者注：以降、「フムラ」と略記）に住むチベット系民族における「一妻多夫婚 *polyandry*」について考察する。

まず、チベット本土（著者注：以降、単に「チベット」と表記する場合にはこの「チベット本土」を略記したものである）における一妻多夫婚の成立理由を「環境」「経済」「宗教」という3つの視点から多角的に検証する。特に既存の研究では注目されてこなかった「宗教」的な視点からも独自の解釈で切り込む。そしてそれをフムラの実地調査の事例と照らし合わせる比較考察を行い、その地に住む民族が一妻多夫婚を「選択」し、今も「継続」している理由を明らかにする。また選択の結果としての「メリット」だけでなく、「デメリット」という面にも目を向ける。最終的には一妻多夫婚の特性を解説することでその本質を看破し、その中に現代社会における様々な「社会問題解決」のヒントを見出すことを目的とする。

このエリアはチベットとの国境地帯であるため立ち入りが厳しく制限されており、通常は長期の滞在やフィールド調査を行うことは困難である。著者は文化保存を目的とした撮影取材によるプロ

ジェクトの一環として、限られた期間ではあったが正式にこのエリアへの入域が許された。そういった意味でも本論は、大変貴重な機会に基づく研究であるといえよう。

## 1. 「陸の孤島」フムラに入る

今回の調査地域であるフムラは、ネパールの北西部に位置する同国最大の州カルナリ・プラデーシュに属している。ここはネパールで最も貧しい州と言われているが、その所以はヒマラヤ山系のグルラマンダータ＝フムラ山群 *Gurla Mandhata-Humla Group* の南側にあるため総じて標高が高く、更に平地が少なく農耕を行うのが難しいという立地条件にある〔図2〕。加えて道路の整備状況が悪く、空路のみにアクセスを頼るしかなかったため開発が進みにくかったことも要因となっている。まさに「陸の孤島」と呼ぶにふさわしいエリアで、訪れる人も少なく学術調査も進んでいない。20世紀にネパール奥地をフィールド調査したイギリスの人類学者C・フォンヒューラー・ハイメンドルフ *von Furer-Haimendorf C.* は、1957年から1958年にかけてこのエリアを探索し『*Himalayan Traders*』に記した<sup>(3)</sup>。これは本論の取材時期1998年から遡ること40年以上も前の記録である。それ以降、日本人としては1963年に北海道大学西ネパール遠征隊が、ヒマラヤ山系のナラカンカール・ヒマール *Nalakankar himal* を目指してこの地方を通過した際の記録を残している<sup>(4)</sup>。1982～83年には西北ネパール女子学術登山隊が、チャンラ・ヒマール *changla himal* 登頂のため村々に滞在した<sup>(5)</sup>。いずれも登山目的での訪問であった。このことからわかるように、登山以外の調査は中々許可されることがなかった。

フムラの面積は5,655 km<sup>2</sup>。東京都の2倍強ほどの広さだが、その中を大河カルナリが貫いて流れている。カルナリ川はチベット高原を源とし、ガンジス川の支流となっている。ほとんどが山岳地帯であるため自然環境は苛酷である。郡都であるシミコットですら、すでに標高2,910メートル



図2 ネパール国内におけるフムラ郡の位置  
(著者作成による)

に達している。早くから旅行者に開放されたムスタンやドルポなどよりも格段に秘境と言えるかもしれない。今回の調査期間は、1998年4月20日から6月15日までのおよそ2か月。そのうち1か月はこの地を基点にカイラスへの遠征を行ったため、村に滞在したのは1か月間である。

現在はネパールの首都カトマンズからネパールガンジを経由して、フムラで唯一の空港シミコットへ一日一便の定期便が飛んでいる。しかし、当時はそれすらも存在しなかった。現地に入るために、住民に週一度だけ生活物資を運ぶ政府の軍用機に乗り込んだ。機体はロシア製のMi-8だった。開閉部が大きく、荷物を出し入れしやすいのが特徴である。飛行時間はおよそ1時間。眼下にネパールの大地を這うようにして流れるカルナリ川が見える。激しい流れによって削られた丘陵地に、家々が点在している。ヘリから見ると、その姿はまるでヒマラヤにしがみついているようであった。到着直前にシミコット空港を目にして驚いた。周囲を4,000～5,000m級の山々に囲まれた狭い山間に、200mほどのまっすぐな土の道が伸びている。それが滑走路だった。短い距離で離着陸ができるピラタスターボポーターか今回のようなヘリでないと、無事に到着するのは困難だろう。

シミコットは人口5千人ほどの、のどかな田舎町であった。そこは、ヒンドゥー教徒や仏教徒が一生に一度は訪れたいと願う大聖地カイラス山（標高6,656m）への通り道にある。カイラスはチベットにあり、シミコットからの巡礼者は2、3週間かけて徒歩で往復する。私たちはカルナリ川に沿って山肌を縫うように作られた山道を歩き、目的の村へと向かった。道は崖を削って作られているので、広いところでも幅2mほどしかない。対向の人とすれ違う時は、立ち止まって相手を避けなければならない。ヤギの大群を連れたキャラバンがやって来ると骨が折れる。鋭い角で崖のはるか下に突き落とされないように、こちらが山側に身を寄せることになるからだ。山道は洞窟路に近いほどの切り込みで作られている箇所がところどころあり、頭上から石が崩れてこないかと戦々恐々としながら進む。更に標高が高いため、運動量は限られる。一日に稼げる距離はそんなに長くない。勾配がきつい時には心臓が悲鳴を上げる。歩いては休み、休んでは歩くということを繰り返していると、1km進むのに1時間ほどかかる。しかも道は上ったと思えば下ることの繰り返しだ。一日に8時間歩き詰めでも、直線距離にして7～8km進むのがやっとだった。

インド・ネパール系民族の村を幾つか過ぎて、三日目。街道の分かれ道には、チベット語の「オン・マニ・ペメ・フーン」という真言が五色で刻まれた巨大なマニ石「マニパ *manipa*」が置かれ、経文が印刷された祈りの旗「ダルシン *dalcin*」や五色の旗「タルチョ *darlcog*」が風にはためいている。小高い丘の上には仏塔「ストゥーパ *Stupa*」が建てられているが、これは更に天の神に近づきたいという信仰心の表れである。遥かな山の麓には、赤い壁のチベット仏教寺院「ゴンパ *gompa*」が見える。ここは間違いなくチベット文化圏である。チベットに仏教が伝わる以前には、ボン教と呼ばれる土着の宗教があった。その特徴は自然神の信仰とシャーマニズムである。仏教は広がる過程でボン教の神や儀式などを取り入れて、ボン教と融合していった。そのため現在でもチベット仏教にはボン教の要素を観ることができる。寺院で香草を焚く習慣もボン教に由来している。同じくここネパールのヒマラヤ高地でも、ボン教の特徴である基層のシャーマニズム信仰の上にチベット仏教が覆い被さる形で共存している。

カルナリ川に沿って北に進むこと4日目。感覚的にはかなり歩いているつもりだが、山道はアップダウンを繰り返すため直線距離としてはそんなに進んではない。シミコットから10kmほどの場所にバラガオン *Bargaon* 村があった[図3]。村の雰囲気は昔の日本の山間部の農村のようである。外界から訪れる者が少ないことは、人々の素朴な反応で一目瞭然だった。大麦を炒って引いた麦こ

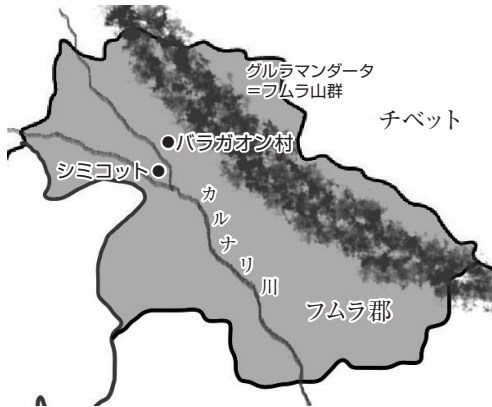


図3 フムラ郡内の地図(著者作成による)



図4 斜面に建てられたバラガオン村

がし「ツァンパ *ptsam pa*」にバター茶「プージャ *bod ja*」を注ぎ手でこねて食べていたが、私たちを見るなり小さな碗を手にしたままフリーズしてしまう子どもたち。そっとビデオカメラを向けると大きな声を上げて逃げる。そうかと思えば、カメラが違う方向を向いている時は集まってくる。怖い好奇心も抑え切れない。文明に穢れていない純粋さを感じた。

カルナリ川の周りにはほとんど平地がない。村は、段々畑が連なるように続く標高2,800メートルの高台にあった。建物がひな壇のように斜面に沿ってひしめくように建てられている〔図4〕。村の入り口には、二層の屋根が重なったチベット様式の石造りの門があった。内側の天井には、蓮華台座の上で踊る観音菩薩の姿の曼陀羅が極彩色で描かれている。村に出入りする者は何人たりとも、家畜ですらもこの門をくぐらなければならない。傍らには山から引いた湧水が流れ出ていて、一人の老人が呪文を唱えながら一心不乱に祈っていた。目の前には高さ30 cmほどの人形が置かれている。人形はそば粉で作られていて、村人を病気や災いから守ってくれるという「水の神」に捧げものとして差し出す。身代わり地蔵のようなものか。老人は昔の日本人のように、頭に髷を結っている。この髷には精霊が宿ると信じられていて、他人がみだりに触ることは許されない。顔はどことなく日本人に似ている。

ここで彼らの民族呼称について言及しておきたい。かつてネパールの人口調査では、シェルパ族以外のチベット系民族を「ボテ *Bhote*」もしくは「ボティア *Bhotia*」(著者注: *a* は「人」「民」の意なので、実質この二者には違いはない)の名で総括していたため彼らをそう記している文献も存在するが、このボテは言語学的な分類上でのチベット・ビルマ語派を含めた呼称であり、必ずしもチベット系民族だけを指しているものではない<sup>(6)</sup>。またボティアは、カトマンズ盆地の住民たちが言語、衣服などの点でチベットの特徴を保持する高地民族を呼ぶ際に用いられる総称である<sup>(7)</sup>。1970年代から80年代にかけて現地で行ったアメリカの人類学者メルヴィン・C・ゴールドスタイン *Goldstein, Melvyn C.*<sup>(8)</sup>やナンシー・E・レヴィン *Levine, Nancy E.*<sup>(9)</sup>によると、当時彼らが滞在した村のチベット系民族は「ニンバ *Nyinba*」と呼ばれているとある。しかし、今回の調査によってこのフムラでは、古くにチベットから移り住んだ人々が峰々に別れて暮らすうちに多様化していったことがわかった。そしてそれぞれのおのおのの呼称を持ち、生業とする交易で扱う品物の住みわけも行われているほど独自性が強い。従って本論では、彼らから直接聞き取った呼称「ツピ *Tupi*」(著者



注：「ツピア *Tupia*」も同意)を用いることにする。ツピは彼らが自身を呼ぶ時の名前であり、「髻」を意味する。昔はツピの人は皆、髻を結び、女性はんざしの様な装飾品を頭に差していたという。前述した西北ネパール女子学術登山隊によると 1982 年当時はまだ髻を結った人は数多く存在していたが<sup>(5)</sup>、著者が訪れた 1998 年には既に年配者しか髻を結っている者はいなかった。村の入り口の門で見かけた老人は、「ダミー *Dhami*」と呼ばれる祈祷師(シャーマン)であった[図 5]。古来の生業に就いている者は、伝統的な外見に拘る傾向があるようだ。この民族特徴的な髪形は、同年の始めに著者が参与観察を行ったインドのアルナーチャル・プラデーシュ *Arunachal Pradesh* 州の民族アパタニ *Apatani* を思い起こさせた。アパタニの人々は 1998 年当時でもある一定の年齢以上の者は男女共に髻を結び、かんざしのような長い棒を頭に何本も差して飾り物にしていた。中尾佐助が提唱した照葉樹林文化論に従えば民俗的なシンクロニシティは十分に考えられるため、かつてはツピの人々の間でも同様の習俗が広く行われていた可能性は高い。

バラガオン村は 14 世帯、人口は 72 人だった。風が強い寒冷地にあるため、家は石を積み上げた頑丈な造りになっている。屋根は木の板を重ねて瓦として葺かれている。壁は石の上から土で塗り固められ、乾燥させて燃料にする牛の糞が所狭しと円盤状に貼りつけられている。窓は暖かさを逃がさないように最小限の大きさしかない。家の入り口には目を見開いた形相の魔除けの面が飾ってある。人々の生活には土着の精霊信仰が根づいている。村が丘陵地にあるため、家は階段構造になっている。三階建てで一階部分は家畜小屋だ。二階は台所と居間。そして、三階は寝室とベランダになっている。洗濯や脱穀などのちょっとした作業はこのベランダで行う。斜面の崖側には一階への入り口があり、ベランダに直接昇れるように細い一本の丸太の梯子がかけられている。斜面の山側からも二階部分に出入りができる。一階が家畜小屋なのには理由がある。牛や羊を出し入れしやすく、寒い冬でも家畜の体温で家の中が一定の気温に保たれるからだ。生活のために全てが機能的に設計されている。

バラガオン村のツピの人々には古くからの習慣が数多く残っている。本論において後に詳しく述べるが、季節によって「夏村」「冬村」というように居住地を変える「移動村」の集落制度、口減らしの目的として一家の娘を寺に預ける風習などだが、それらは全て一妻多夫婚に密接に関係している。次節はバラガオン村に住むツピの家族への参与観察の事例から、一妻多夫婚の特徴について考証してみたい。



図 5 人形を作る髻を結ったツピのシャーマン

## 2. ツピの一妻多夫婚～ある家族の事例から

婚姻形態には、夫婦の結びつき方によって「一夫一婦婚」「一夫多妻婚」「一妻多夫婚」がある。文化人類学者ジョージ・ピーター・マードック *Murdock George Peter* が世界中の238の民族を調査した結果によれば、193(81%)が一夫多妻、43(18%)が一夫一妻、2(1%)が一妻多夫婚に分類された<sup>(10)</sup>。これは40年以上も前のデータであるが、グローバリズムが進む現代社会において益々一妻多夫婚は少なくなっていると考えられる。一妻多夫婚は、チベット語では「サスム *sa sum*」と呼ばれている。この「サ *sa*」は「夫婦」を「スム *sum*」は「3」を表すため「三人夫婦」という意味になり、一妻多夫婚だけでなく一夫多妻婚を含む「複婚」を指す言葉であることに留意する必要がある。

チベットでは古くから「骨系 リュパ *rus pa*」という概念が強く、一夫一妻婚が主流であった。この「骨 リュ *rus*」とは男系出自を表し、父親からその子どもに同一の骨(家系)が引き継がれるという意味である。対して女系の出自を「血 クラン *khraṅ*」と呼び、この「骨と血」で成される血筋こそが「家族」と認められてきた<sup>(11)</sup>。ゴールドスタインが『近代チベット史 *A History of Modern Tibet*』を記すためにチベットを調査した1910年代から1950年代にかけては、一妻多夫婚が数多く観られた<sup>(8)</sup>。だが、1949年の中国人民解放軍による「チベット侵攻」に始まるチベット動乱がその制度に大きな変化をもたらした。更に1950年に制定された婚姻法によって、一夫一妻婚が徹底して実行された<sup>(12)</sup>。1990年にチベットで現地調査を行った総合研究大学院大学(当時)の包智明は、これらの中国政府による民族同化政策によって地域的広がりを領域としていた地縁集団「ツォパ *tsopa*」は崩壊し「行政村」となり、同時に一妻多夫婚もその数を急激に減らしたと報告している<sup>(13)</sup>。こうして太古にチベットからフムラに移り住んだチベット系民族によって、独自の一妻多夫婚がこの地に発生することとなった。以上のことから、今回の調査地域であるフムラはチベット以上にチベット文化の特徴を色濃く残している貴重な場所であり、その地で選択され今でも継続して利用されている一妻多夫婚という制度は希少な研究対象であると言える。著者は1992年にもインドのラダック連邦直轄領(著者注：当時はジャンムー・カシミール州に属していた)及び中国の四川省涼山イ族自治州木里チベット族自治州県において、一妻多夫婚の研究に関する参与観察を行っている。

一妻多夫婚とは文字通り一人の妻が複数の夫を持つ、あるいは複数の夫が一人の妻を共有するという婚姻形態であるが、夫となる者が誰かによって「兄弟型」「父子型」「叔父甥型」「友人型」がある。そのほとんどが兄弟型で、父子型や叔父甥型、また血縁関係のない者同士による「友人型」のケースは稀である<sup>(14)</sup>。ハミルトンの法則に従えば、男性は自分と血縁関係がない子どもより血縁関係がある子どもの方を世話しようとするので、「友人型」が少ないことは自然淘汰の面から当然である。理論生物学の権威・ロバート・ボイド *Robert Boyd* は、共同の夫間の血縁関係が近いことが一妻多夫婚を安定させる助けになるのだらうと推測している<sup>(15)</sup>。

フムラのバラガオン村では14世帯のうち6世帯が一妻多夫婚を選択していた[図6]。これはマードックの調査の世界全体における割合1%に比べるとかなり高い。そして過去にやっていたが何らかの事情によってやめてしまった3世帯を含むと60%を越える。そのうち著者が聞き取りなどの参与観察を行った一妻多夫婚の家族は3家族。中でも著者が住み込んで調査をした、妻リブジェン(39歳)を筆頭とする典型的な家族の事例から一妻多夫婚の特徴を探ってみる。

リブジェンにはウルゲン(44歳)、ガンム(39歳)、ドルジ(33歳)という三人の夫がいる。彼らは兄弟だ。つまりリブジェンは三人の兄弟の妻ということになる。当時、ガンムとドルジは夏村と呼ばれる場所に行っていて留守だった。最年長の夫ウルゲンが一人、バラガオン村に残っていた。こ

世帯	妻	夫	15 歳未満	15 歳以上の男	15 歳以上の女	世帯人口
1 (参与観察対象)	1 (リブジェン)	3	2	0	2	8
2 (参与観察対象)	1 (カンドル)	2	3	0	0	6
3 (参与観察対象)	1 (アチマ)	2	2	2	1	8
4	1	3	2	1	2	9
5	1	2	3	0	1	7
6	1	2	1	2	0	6
7	1	1	0	0	1	3
8	1	1	2	0	0	4
9	1	1	3	2	0	7
10	1	1	0	0	0	2
11	1	1	0	2	1	5
12	1	1	2	1	0	5
13	1	0	0	0	0	1
14	0	0	0	1	0	1
合計人口	13	20	20	11	8	72

図 6 バラガオン村の世帯規模（著者作成による）

のように一年のほとんどの時期、一人の夫を残して他の夫は出かけている。たまたま皆が居合わせた時には一番上の兄が妻に対する優先権を持つ。

家にいる間のウルゲンの仕事は茶器作りである。茶器は木製で、「ブージャ *bod ja*」と呼ばれるバター茶を飲むのに使う。バター茶は、茶とバターを混ぜ岩塩を加えて「ドンモ *mdong mo*」という木の桶で攪拌させた高地特有の飲み物である。茶は発酵させた黒茶の葉を漉したもの、バターはゾム牛(ヤク牛と牛との人為雑種)の乳から作る。乾燥した気候で失われがちな水分、脂肪分、塩分などを効率的に補うことができるため、チベット文化圏では常飲される。そのため茶器は日常生活に欠かせない。ツピの人たちはこの茶器や穀物、米、バター、紙、砂糖などをチベットまで運んで売り、岩塩や羊毛、黒茶などを買いつけてくる交易を行っている。

一家には三人の子どもがいる。上から長女チャプサン(15 歳)、次女チャナミシ(13 歳)、長男リンジン(9 歳)である[図 7]。薪を集めるのは長女の仕事で毎朝と毎夕の 2 回、崖に生えている草木を集め背中一杯に背負い家まで運ぶ。そしてベランダで天日干しにして燃料にする。機織りも彼女の役割である。でき上った織物は交易品となる。次女は主に母リブジェンの手伝いをする。母の仕事ぶりを観て、やり方を学ぶのだ。

チベット社会では総じて妻が夫より立場が強いと言われている。更に一妻多夫婚ともなると女性の方が優勢ではないかと想像するが、実際はどうかなのか。この疑問は家族と寝食を共にするうちに晴れていった。村の周りにわずかに広がる畑での野良仕事に出かける家族に同行した時のことだった。バター茶に使うバターを夫のウルゲンがうっかり溶かしてしまった。妻のリブジェンは突然す





図7 ツピの一妻多夫婚の家族  
(左から長男、夫、妻、長女)

ごい剣幕で怒鳴り出したのだ。「何をやってるのよ!」とウルゲンを頭ごなしにしかりつけた。ウルゲンは大層落ち込んで、「怒られてしまいました……」と苦笑しながら溶けたバターを山水に浸して固めようとした。更に二人の力関係を明確に感じたのは、休憩時の夫婦の働きぶりの違いだった。枯れ木を集めて要領よく折って薪を作り湯を沸かす妻と、ただ妻が出す指示に従って動くだけの夫。圧倒的に女性上位の姿がそこにはあった。家にいる時も、妻のリブジェンは洗濯や炊事、雑多な家事全般を全て受け持っている。日が昇る前から子どもたちが眠る後まで休む暇もないほど動き回っている。それに比べて夫のウルゲンはぼらぼらしている印象しかない。茶器を作るといっても、気が向いた時にやっているというふうにしき観えなかった。その夫婦の在り方の理由の一つには、夫は家長としての主権を持ってないということがあると考えられる。その代わりに労働の責任も負わずに済むというわけである。ツピの人々の価値観では男性は子孫を残すために力を蓄えておくことが最も重要な役割であるため、昼間は休んでいることを求められている。それを男性側に気持ちよく受け入れさせるための仕組みが一妻多夫婚だったのではないか。もしそうだとすれば、彼らはこの制度を進んで選択したと言えるだろう。もしここまで極端な女性主権の中で男性に日常生活の労働を強いていたならば、これほど長い間平和な社会を築くことはできなかっただろう。民族の智慧とも言うべき妻たちの思惑は、「一妻多夫婚をどう思うか」という質問に答えたリブジェンの言葉によく表れている。

三人夫がいることは、三人から愛されるし収入も三人分だし、子どもの数が増えすぎることもない。村のためにはいいと思います。反対する人は皆から悪く言われますよ。

感心するほどにしたたかな考え方である。このたかだか3センテンスから、様々な含意が読み取れる。まず「三人から愛される」という部分からは、彼女の精神的な優越を感じることができる。「収入が三人分」という点は経済的な視点からみると選択かつ継続理由となり得る。「子どもの数が増えすぎることもない」という言葉からは、この制度に産児制限というメリットを見出していることがうかがえる。そしてそれが「村(全体)のためにいい」ことだと信じている。そして最後の「反対

する人は皆から悪く言われる」ということから、皆がこの制度を必要なものと受け入れていて良いことだと認めていることが推測できる。それはずっと昔から習慣として受け継がれ、民族の長い歴史の中で自然と本能にすり込まれている感覚なのかもしれない。そこで、まだ若い長女のチャプサンはどう思っているのか訊いてみた。すると……。

私は一人の人と結婚したい。ここだけの習慣だから恥ずかしいですし……。

そう言って言葉を濁し、頬を赤らめた。チャプサンの正直な返答に隔世の感を禁じ得なかった。グローバリゼーションの流れの中で、民族の習慣は廃れゆくのだろうか。「昔からやっていることだから」という感覚も新しい世代には古くて恥ずかしいことに過ぎないのだろう。

以上の家族の実例から、如何に一妻多夫婚という制度がツピの人々の生活に溶け込んでいるのかが見えてきた。次項からは、時間を過去に遡らせチベットで一妻多夫婚という制度がどのように成立したのかを、各々の視点から多角的かつ体系的に検証してゆく。まずは「環境的な視点」から始める。なおこの場合の「環境」とは、人間を取り巻く家庭・社会・自然などを含む広義であり、生物物理学的な狭義だけを指すものではないことを述べておく。

### 3. 一妻多夫婚の成立理由①「環境」的な視点からの考察

一妻多夫婚はチベットからこの地フムラに伝播したと考えられるが、チベットではいつの時代にこのような制度が成立したのだろうか。一妻多夫婚の歴史を紐解いてみる。中国北方少数民族伝承文学研究者の高橋庸一郎は「チベットのこうした婚姻風俗はいつ頃から存在していたのかは定かではない」としながらも、中国の古代文献における一妻多夫婚の記述を挙げている。中国前漢の武帝の時代(B.C.141～87年)に司馬遷によって編纂された『史記』110巻の「匈奴列傳」の巻には、その原始的な特徴が見て取れる。チベット系民族であると考えられる匈奴は、草原を移動する遊牧民族であった。彼らの中で一妻多夫婚に似た習慣が芽生えた理由は3つ挙げられている。一つ目は、一族が集団で草原を常に移動し続けているため、若者が丁度良い時期に他の集団と出くわし婚姻の相手を得るとするのは至難の業だということ。二つ目は、一族の中に結婚適齢期以上の年の者が単身でいるのは集団、本人両者にとって不安定であるということ。三つ目は、一族の後継者を絶やしたくないという強い欲求があったということである<sup>(16)</sup>。以上のいずれもチベット系民族の遊牧生活という環境基盤から発生した要因であるが、一つ目と二つ目に関しては男女共に言えることで一夫多妻婚に結びつく理由にもなるため、この制度を生み出す根拠としては弱い。三つ目については宗教的な思想をバックボーンとした精神的な理由として検証すべきであるため、後節で改めて述べることにする。

著者がチベットにおける一妻多夫婚の成立理由の一つに挙げるのは、「産児制限(バースコントロール)」である。ヒマラヤの自然環境は農耕より遊牧が適しているが、羊や牛を追いながら沢山の子どもを引き連れて野原を動き回るのは合理的ではないし現実的にも困難だ。その点において、夫が何人いようが一人の妻が妊娠できる回数には限りがある一妻多夫婚は好都合だ。そうやって意識的に生まれてくる子どもを少なくするために、民族の中での暗黙の了解として一妻多夫婚を成立させたのではないかと考える。また大自然の中で遊牧を営むという不安定な環境下であって、起こるかもしれない様々なリスクに対する「保険」のためにこの制度を成立させたということもあるだろ

う。夫が留守にしても家に残った他の夫によって妻が守られる一妻多夫婚は、夫婦両者にとって安心である。もし出先でトラブルが起こって夫が亡くなっても、残された妻の生活や家族の安全は他の夫によって担保されるという相互扶助の意味合いもある。以上のことから、チベットで環境的な視点から一妻多夫婚が成立した理由として以下の2つが挙げられる。

1. 産児制限をするため
2. 家に残された妻や家族の生活や安全を担保するため

これらの理由をフムラのツピの人々の事例に照合し、比較してみる。彼らがこの制度を「選び」「継続している」理由に、どれが相当するだろうか。この考察の際に留意すべき点を述べておきたい。文化人類学者の大川謙作は、一妻多夫婚において「制度として成立した要因」と「選択された理由」とは全く別の話であるにもかかわらずこれまでの議論では混同されてきたと述べている<sup>(17)</sup>。これは重要な指摘である。チベットとフムラ両者の事例を比較する際には「時間と場所のラグ(ズレ)」を考慮しなければならない。具体的に言えば、チベットで一妻多夫婚が「成立した」理由とフムラで同制度が「選択された」理由は混同されることなく区別されなければならないのだ。例えば、自然災害や人口拡大による過放牧のため草原の生態環境が破壊され砂漠化が進んだことで草資源が不足し、昔はチベットで大々的に行われていた遊牧は急激にその数を減らしている<sup>(18)</sup>。このように制度が成立した当時と現在とは、いろいろな状況が変わっている可能性がある。つまり成立理由はあくまでも成立時の理由であって、必ずしも後にその制度を選択する理由になるとは限らないということである。また自然環境が違うため、フムラにおいてはチベットで生業とされている遊牧は主たる営みにはならない。従って、遊牧という生活形態をバックボーンとするならば1.はツピの人々が一妻多夫婚を選択する理由にはならない。しかし、フムラにおいても苛酷な環境下にあることには変わりはないため、リブジェンがインタビューで言っていたように産児制限ができるというメリットを優先して一妻多夫婚を選択するということもあると考えてよいだろう。

2. においても同様に、成立理由においては「遊牧で留守にした際に」という前提条件がつくのだが、ツピの人々の間でも交易などで夫が長い間家を留守にする環境はあり得るので、十分に選択理由になり得る。行商で向かうチベットへの道のりは遠く、危険が伴う。不在の期間も長いからだ。

更に三つ目として、著者は民族や村などの集合体といった社会的環境からくる理由を挙げておきたい。リブジェンの「村のためにはいいと思います。反対する人は皆から悪く言われますよ」というコメントに表れているように、日々生活している社会の実情を考慮した際に「習慣として昔からやっていたから」「皆がやっているから」もしくは「やらないと責められるから」といった精神的な要素が一妻多夫婚を選択する理由の一つになることも考えられる。従って、ツピの人々による選択・継続理由として、前掲の2つのチベットでの成立理由に「社会環境における習慣性に倣うため」を加えたい。

「生活の担保」はツピの人々にとって一妻多夫婚の重要な選択理由だが、その生活を支える「営み」は時代によって大きく変わりつつある。フムラでチベットとの交易が盛んに行われてきたのは、この場所が農作物の栽培限界に近い標高にあるため十分な農作物の収穫を得ることができなかったからである。更にヒマラヤ山系にあって平地が少なく、チベットのように大規模な遊牧を行うことができなかったことも挙げられる。人々はこの厳しい環境で生き抜くために、生活の糧としての比重を「交易」に置き、わずかな平地を切り拓いた田畑で農耕を行ってきた。しかし、1949年の「チベッ

ト侵攻」以来、中国ーネパール間の国境は封鎖されそれまで頻繁に行われていた交易や人の往来が途絶えることとなった。1998年当時は、再びナラ峠 *Nara-la* を越えてヒルサ *Hilsa* を抜け中国チベット自治区のプラン *Spu hreng* (普蘭) に至るフムラ街道のルートは開通し、細々とした行商が続けられていた(著者注：著者も実際にこのルートでカイラスまでの遠征を行った)が、それもかつての賑わいはない。

以上のような社会環境の変化に適応するために、ツピの人々は交易に代わって、遊牧に近い形で放牧や牧畜を営みその合間に農耕を行う「農牧業 *agro pastoralism*」という方法に生計の主軸をシフトしてゆかざるを得なかった。それが第1項でも挙げた「移動村」という集落制度である。これは「移動牧畜 *nomadic pastoralism*」と「移動耕作 *shifting cultivation*」を合わせたものだが、ネパールの東部広域において主にチベット系民族のシェルパの人々によって恒常的に行われている<sup>(19)</sup>。標高差が大きいというヒマラヤの特性、そして標高差によって気候が異なるという環境を最大限に利用した仕組みである。

移動村には本村、夏村、冬村の3つのタイプがある。ツピの人たちの場合はバラガオン村が本村だが、夏の時期(6月中旬～9月末)には標高3,500～4,500mほどの場所に居住地を移す。この居住地を「夏村 カルカ *Kharka*」と呼んでいる。テントの様な遊牧民スタイルではなく、毎年決まった場所に行くので立派な石造りの家屋がある。周りには、石垣で囲まれた耕地「チョウル *chur*」や採草地「チサ *chisa*」もある。夏村に行くのは男たちで、妻は本村に残り家事や子育てに従事する。バラガオン村では、1998年当時は14世帯のうち11世帯がこの農牧法を採用していた。残りの2世帯は「過去はやっていたがやめた」家族と高齢者しかいないという物理的な理由で「やりたくてもできない」家族であり、ほぼ全員に近い村人がこの制度を受け入れていることがわかった。

フムラはヒマラヤ山脈の南側に位置するためモンスーン気候帯に属し、夏の間は「雨期」である。チベット高原上空で発生する低気圧に向けて吹き込んでくるインド洋の湿気を帯びた風がヒマラヤ山脈の南斜面を上昇していくうちに、水蒸気は冷やされて凝結して雨になる。だが、モンスーンの風はベンガル湾方向から吹いてくるので、ネパールの中でも西に位置するこの地の雨はそんなに多くない<sup>(20)</sup>。9月初旬になると高地では雪が降り始めるため、人々は徐々に山を下り10月には本村に戻ってくる。そして10月から11月の末までは本村を起点に交易や農耕を行い、再び冬の時期(12月～3月中旬)には本村より標高が低い「冬村 グンサ *gunsa*」に移り住む。

「規則的な家畜の季節的上下移動」を行うという点においては、ツピの農牧業は元々ピレネーやアルプスなどのヨーロッパの山地における固有の牧畜形態として知られていた「トランスヒューマンス *transhumance*」に似ている<sup>(21)</sup>。しかし、農耕を伴っているため単なる「移動牧畜 *mobile pastoralism*」ではないことに注意しなければならない。また毎年決まった居住地で放牧・牧畜を行うという点において、チベットで行われている営地を移動して回る「遊牧 *nomadism*」とも異なる<sup>(22)</sup>。何より特徴的なのは、交易という第3次産業とバランスよく兼業されているという点である。交易の代替えとして農牧業を営むために導入された「移動村」という集落制度だが、その新しい環境下において敢えて一妻多夫婚を継続し続けてゆく必要はあるのだろうか。環境の変化によって人は使い慣れた制度を捨てることがあるのか。著者が参与観察を行った一妻多夫婚の家族の実例で検証する。

家族の夫で年長者のウルゲンを除いた他の二人、ガンムとドルジは夏村に出かけていた。毎年この二人が夏村に行くというわけではなく、三人が話し合ってローテーションを組みやり繰りをしているという。二人で夏村に出かける時もあれば、一人の夫が他の家族の夫と一緒にいくこともある。ごくまれに三人の子どものうち誰かを連れてゆく時もある。ただ兄だからと気を遣っているの



か、下の弟たちは自ら進んで夏村に出かけることが多いのだとウルゲンは語ってくれた。また男たちが夏村に行かないで交易に出かける年もあるし、誰かが夏村に行きもう一人が交易に行くパターンもある。しかし、国境問題で交易は以前のように盛んには行われていない。その点、夏村は毎年のように利用することができる。もし本村で農耕を営むだけであれば作物の収穫は限られているし、三人の夫が常に家族の中にいることになる。いくら血縁関係があっても互いに固い絆で結ばれているといっても、息が詰まることもあるだろう。丁度良い間隔と期間で夫が入れ替わるこの仕組みは、妻のリブジェンにとっては良い気分転換になっているようだった。反面、夏村がある高地への移動や長期にわたる滞在は、交易を日常的に行っている時と同じようにケガをしたり命を落としたりするリスクも高い。そのための「保険」として一妻多夫婚は機能している。出かけている夫に何かあった時に、他の夫が妻や家族の世話をみることができるからだ。以上を考えると、この地の「移動村」の集落制度と一妻多夫婚は両輪のように互いに不可欠の存在であり、その環境的な要因は十分に一妻多夫婚を選択し、存続させてゆく理由になっていると言えるだろう。

#### 4. 一妻多夫婚の成立理由② 「経済」的な視点からの考察

これまで数多くの研究者たちが、一妻多夫婚の成立理由を経済的な視点に求めてきた。日本では古くは河口慧海が1900(明治33)年にその地を訪れた際、一妻多夫婚の存在を目の当たりにし「チベットの国は瘦せた国ですから兄弟銘々に妻を持つことになると、財産を分配しなくちゃならないような関係からかかる習慣が仏教の入る前から形造られていったように思われる」と述べている<sup>(23)</sup>。ゴールドスタインも同じように一妻多夫婚の主な成立理由を「経済的な要因」と位置づけた<sup>(8)</sup>。第2項で述べたように、チベットでは古くから「骨系 リュパ *rus pa*」という概念が強く、父系に財産が受け継がれる<sup>(24)</sup>。そのため息子たちがおのおの結婚によって分家してしまうと、一家の財産は分割されていく。息子たちを分家させず同居させてそれぞれに妻を娶らせれば家産は保持されるが、チベットでは女性の発言権が強いため兄弟同士の争いが絶えないといったことにもなりかねない。それを避けるために一妻多夫婚は成立したというのが既論のおおまかな考え方である。文化人類学者の川喜田二郎は、純粋な遊牧的生活をするチベット系民族に比べて半農半牧で定住生活をするチベット系民族の方に一妻多夫の割合が多いことに着目し、その理由は定住生活のために財産を蓄える見込みが多いからだとして補足している<sup>(25)</sup>。

社会人類学者の合田濤は、一妻多夫婚の成立理由として経済的な視点からみた「労働力の確保」と「婚資の負担軽減」を挙げている<sup>(26)</sup>。前者は、兄弟が牧畜や放牧、農耕などを分業して行うのがチベット系民族の一般的な労働形態であるので、兄弟が一つの家族に集まっていれば労働力が分散しないという考え方である。後者は、かつてチベットでは妻を得る時に夫側から女性用の盛装用の衣装、装身具、装飾品などを贈る習俗があり、この婚資の支払いが多いため兄弟それぞれに妻を娶ることが困難ではあるが、兄弟が一人の妻と結婚すれば費用を節約することができるという考え方である。以上の一妻多夫婚の経済的な視点からの成立理由をまとめると、3つになる。

1. 家族の財産を分割しないため
2. 労働力の確保のため
3. 婚資の負担を軽減するため



1. から順に、フムラの現地調査に当てはめてみる。ヒマラヤ山中にありカルナリ川によって丘陵地が形成されているフムラでは、異なった民族が高度によって住み分けを行っている。山や谷が違えば民族が異なり、習慣も変わってくる。ツピのようなチベット系民族は標高 2,800 ~ 3,500m に住み、それより低い所にインド・ネパール系民族の人々が住んでいる。例えばバラガオン村は 2,800m の高さにあるが、谷の少し下の 2,700m くらいのところにはパルパテ・ヒンドゥーの人々が住むテー *Thehe* 村がある。バラガオン村はテー村より豊かである。それが一妻多夫婚を選択しているか否かの違いが原因なのかは検証のしようがないが、バラガオン村の人々は「それはこの村が一妻多夫婚を選択し、テー村は選択していないからだ」と口を揃えて語った。少し離れたツピとは異なるチベット系民族が住んでいるカルプ村 *Karpu* 村ではかつて一妻多夫婚が多かったが、それをやめる人が増えて村全体が貧しくなったという。

2. に関してはどうか。ツピの家族の兄弟たち、ウルゲン、ガンム、ドルジも見事に役割分担を行い、効率よく働いていた。またそれを不服に思っていることはなさそうだった。家にいる時の夫は何もせず、昼間から麦から作った酒「チャン *chang*」を飲んでごろごろしていることが多い。しかし、外に出れば厳しい環境下で懸命に働く。兄弟三人が力を合わせて働けば家族の繁栄にも繋がる。1. の家産と同じように、ツピの人々にとって十分に一妻多夫婚の選択、継続の理由になると思われる。

3. の結婚式の費用に関しては正直なところ最初は「それほどの要因ではないのではないか」と思っていた。村人の誰に訊いても「考えたことがない」という曖昧な答えばかりだったからだ。しかし、観察を続けてみるとそうではないことがわかってきた。村で開かれた祭りの時のことだった。リブジェンが普段とは違った華やかな装いで目の前に現れたのだ。色鮮やかな「チュバ *chuba*」と呼ばれる羊毛でできた民族衣装を身にまとっている。他の家からも妻たちが競うように盛装して続々と姿を現した。既婚女性なので彼女たちは皆、チュバの上から「パンデン *Pangden*」という色鮮やかな前かけをつけている。背中には絹織物のマントを羽織っている。爪先が反り返ったえんじ色のブーツも羊毛製だ。牛の角のように左右に突き出した形をしている頭飾りも、既婚女性だけに許されたものである。長さ 1 メートル近いフェルト地の表面にはびっしりと巨大なトルコ石が縫いつけられ、隙間もサンゴや貝殻で敷き詰められている [ 図 8 ]。これはチベットのものとは形が違うが、ラダックの頭飾りによく似ている。既婚女性だけが身につけることができるという点も同じだ。ラ



図 8 既婚女性が身につける頭飾り

ダックでは「ペラック *perak*」と呼ばれ、蛇の精霊を形どっているとされている<sup>(27)</sup>。一妻多夫婚を習慣とする2つの場所は600 km以上離れているが、同じヒマラヤ山系の中に位置するチベット文化圏としての共時性を感じさせられる。大きなトルコ石のペンダントも貴重なものだ。家庭内の妻の地位や家の豊かさを顕示する象徴となっている。トルコ石の「ターキッシュブルー」はダライラマが輪廻転生でその名を湖面に示したという聖なる湖・ヤムドク *yar- 'brog* の色をしている。全ての指にはめのうや猫目石、サンゴなどの宝石の銀の指輪がはめられ、まさにその家の宝を全て身にまとっているかのような姿である。もし一夫一妻婚や一夫多妻婚であれば、男性はこれだけの結納品を結婚の度に用意しなければならない。一妻多夫婚の場合は、男性が何人いても一回で済む。またこれらの宝飾品や豪華な衣装は次にこの家に嫁に来る女性に引き継がれてゆくので、家財が流出する心配はない。祭りで公の場に現れたリブジェンの姿を見て、彼女たちがこの「特権」を手放すわけがないという確信に似た思いを抱いた。結納品にお金を掛けるチベットの習慣が受け継がれている限り、また民族の証としての装いをやめない限り、「婚資の負担軽減」は一妻多夫婚の選択・継続理由になり得ると考えてよいだろう。そうすると、リブジェンがインタビューで答えた「三人から愛されるし収入も三人分」という言葉ががぜん現実味を帯びてくる。派手な結婚式をする背景には、複数の夫の愛や財産を一身に受けることになる「不動なる妻の座」を誇示したいという気持ちもあるに違いないからだ。

ゴールドスタインは一妻多夫婚の成立理由として経済的な要因を挙げる論拠として、「貧しい家庭や土地を所有していない家では一妻多夫婚をしていない」と述べた<sup>(28)</sup>が、川喜田は「現地調査によると一妻多夫婚は豊かな人ばかりに多いわけではなかった」と反論し、一妻多夫婚の目的は単なる「世帯の繁栄」ではないと否定している<sup>(29)</sup>。このゴールドスタインと川喜田の主張の食い違いは、前項で指摘したように「時間と場所のラグ」を考慮していないことから来ていると著者は考える。確かに一妻多夫婚が成立する理由としては「世帯の繁栄」はあっただろう。しかし、場所が変わり時代も経た後にこの制度を選択し直す際には、必ずしも物理的な要因が優先されるわけではない。時代の変遷の中で、民族は様々な試行錯誤や取捨選択を行ってきたはずだからである。この論点に関しても、実際の調査時の観察が参考になる。リブジェンを妻とする一家を始めとして、一妻多夫婚を取り入れているバラガオン村の人々の生活は決して豊かとはいえなかったのである。一妻多夫婚を採らない村に比べると少しは余裕があるように見えたが、かといって取り立てて繁栄を享受しているようには思えなかった。一妻多夫婚を選択する理由としては経済的な要因としての「物理的な豊かさ」があるだろうが、その制度を継続してゆく動機としては「満足感」や「優越感」といった「精神的な豊かさ」も必要なのではないだろうか。次は、チベット系民族の人々のそういった精神面を支えてきた宗教という視点から一妻多夫婚の成立理由を探ってみる。

## 5. 一妻多夫婚の成立理由③「宗教」的な視点からの考察

一妻多夫婚の成立とチベット仏教の起源はどちらが先だったかについては、明らかな文献はない。中国のチベット研究家・王堯は『吐蕃文化』の中で、チベット仏教以前のボン教の逸話の中に一妻多夫婚の伝統を指摘している。「ボン教が崇める五悪神のうちの三人、ワルサイアンパ、ラカントパ、ツアオチアオカチン是一个の結婚グループを作り、共同で九姉妹の長女ナンチコンチエと夫婦の関係を結んだ。これはすなはちナンチコンチエという女性は同時に三人の夫を持ったこと

であり、しかもそれは合法的であり神聖な婚姻である」<sup>(30)</sup>。これは一妻多夫婚という婚姻形態が、古くから宗教的な思想と共存していたことを示している。これまでの一妻多夫婚における研究ではこの宗教的な視点は考えてこれなかった。しかし、7世紀前半にチベットに仏教が伝わって以来、チベット系民族にとっては信仰そのものが生活であり、生きることがすなわち信仰となっている。従って、本論においてはこの制度の成立理由を解明する上において宗教的な考察が不可欠と考えるものである。

この際のポイントは、「チベット仏教において家族とは何か」の検証である。それは家族の形成における「相続」や「継承」がチベット仏教においてどう思想づけられているかを解説することに他ならない。チベット仏教研究者の四津谷孝道は、仏教において不可欠な三つの要素である「三宝」すなわち「仏・法・僧」のうちの僧を僧院と捉えた場合、そこにチベット仏教の視点から特徴的な家族のあり方を窺い知ることができると述べている<sup>(31)</sup>。仏教の視点からみる場合、「相続」は「家産相続＝動産・不動産相続」と「血統相続＝家系相続」に区別して考慮されなければならない。「家産相続」については前節の経済的な視点で既述した。ここで論点となるのは「血統相続」である。血統相続は「継承」と同義と考えられ、チベットで昔から引き継がれてきた父系の考え方「骨系 リュパ」に基づいて行われる。一妻多夫婚は一見、この「骨系」の理論から外れるように思えるがそうではない。一妻多夫婚においては同じ「骨 リュ *rus*」を持つ父子や兄弟、親族は個々ではなく一組の「骨」とみなされ、これと一人の「血 クラン *khraṅ*」である女性との婚姻は伝統的な「骨系」の考え方に何ら反するものではない。同じ骨を受け継いだ者たちは同じ気持ちをもつて一人の妻を娶っているからである<sup>(32)</sup>。レヴィンはこれを「精神的理由」と位置づけ、ゴールドスタインが主張する「経済的理由」だけでは説明できない別の要因だと述べている<sup>(33)</sup>が、これはまさしく「血統を相続・継承してゆこうという精神的な理由」と言い換えることができる。

チベット仏教において最も象徴的な「血統相続・継承」が、永世にわたって行われてきた「転生活仏(ラマ)制度」という思想である。転生活仏制度はチベット語で化身を意味する「トゥルク *sprul sku*」または「クケー *sku skyes*」といい、高德のラマが子孫である優れた後継者を自らの「転生(生まれ変わり)」として「活仏(生きた仏)」と認定する僧位継承制度である。この制度は在家のまま妻帯して修行をするカギュ派によって14世紀に確立された。後にゲルク派もこれに倣ったが、創立者ツォンカバが妻帯を禁じたため世襲によって行われていた後継者の選出に苦しむこととなった<sup>(34)</sup>。そこで編み出されたのが、高僧が亡くなるとその霊は選ばれ子どもに生まれ変わり、母胎にいる間に認知されるという「転生霊童」という考え方だった。その場合、転生霊童となるのは父の転生ラマだけではなく、祖父の転生ラマであったり、あるいは同じ法系の偉大なラマの転生ラマであったりする<sup>(35)</sup>。つまり「同じ骨を受け継いだ者たちであれば、僧位も継承できる」というわけだが、言い換えれば「同じ骨を受け継いだ者と認められなければ、僧位は継承できない」という意味でもある。チベット仏教に脈々と受け継がれてきたこの思想は、まさしく一妻多夫婚の考え方に通ずるものである。

チベット研究者の矢崎正見は、チベット仏教の特徴として「封鎖性」を挙げている。これは教義を秘儀として門外不出にしてきたことやタントラなどの経典を宗派の中だけで継承してきたことでチベット仏教が「密教」と呼ばれてきたことを指している。更に矢崎は、チベット仏教の封鎖性の原因を「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なかった」と述べている<sup>(36)</sup>。この「封鎖性」という特徴は、一妻多夫婚にも共通している。封鎖性の中で自らのアイデンティティを死守しようとしたチベット仏教の「防衛本能」と似通っているからだ。第3項で述べたように、高橋は

遊牧民・匈奴の例として「一族の後継者を絶やしたくないという強い欲求」を一妻多夫婚の成立理由として挙げているが<sup>(17)</sup>、それは虐げられた歴史の中で確実に血統を相続・継承することで信仰や宗教、更には民族を滅ぼさないようにするための「生き残り策」に他ならない。陸蓮蒂は「同一の父母から生まれた子どもが一緒に成長するのが最大の幸福であるとされている。家族内では、(嫁が一人なので)嫂と弟嫁どうしの諍いといったようなことは見られず、一家は睦まじい。父母も喜び、社会的にもほめ称えられる」と述べ、父系血統の団結のために一妻多夫婚を行うと分析している<sup>(37)</sup>。確かに兄弟が同居している中でそれぞれが妻を娶ると妻たちが互いに嫉妬して争う可能性があるが、一妻多夫婚だとそれを心配する必要もない。それはまさしく「同じ骨を受け継いだ者たちだけが、僧位を継承できる」と考えるチベット仏教と同じ思想の上に成り立っている精神なのである。以上のことをまとめると、宗教的な視点からみた一妻多夫婚の成立理由としては以下の2点が挙げられる。

1. 父系の血統を守るため
2. 家族の団結や結束を維持するため

これらをこれまで同様、ツビの人々の事例と照らし合わせてみる。父系による血統相続・継承の考え方はチベットだけでなくネパールのチベット文化圏にも観られることは川喜田の報告で明らかである<sup>(38)</sup>が、実際にはどうなのか。一妻多夫婚の夫ウルゲンは「他の夫である弟たちに対して嫉妬心はないのか」という著者の問いに、以下のように答えた。

他の兄弟と私も一つですから、考え方も一緒です。だから気持ちも一緒。弟たちが私に嫉妬していないので、私も嫉妬しないですよ。

チベットの遊牧民たちと同じように、ツビの人たちも同じ骨を受け継いだ者として同じ気持ちをもって妻に接しているという。かといって、彼らは「家族の子どもが父親が誰か」ということに関心がないわけではないようだ。ウルゲンも「どの子が自分の子か、気になる」と話してくれた。詳しく訊いてみると、どうやらこの問題に関しては母である妻が認定する権限を持っているらしい。常に誰かが入れ替わりで長期にわたり交易や農牧に出かけていることが多いため、家に夫が二人以上いることは稀である。「だから正確にわかる」とリブジェンは強調していた。その妻の主張に夫も従い、疑うことはない。だが、誰がどの夫の子どもかということは教えてくれなかった。それを他人に話すことは彼らの間でタブーなのだと感じた。またそれを禁忌として他言無用とすることで争い事を起こさないという意図もあるのだろう。村人たちの間では「最初に産まれた子どもは、一番上の夫の子である」という言伝えもあるようだが、家族を覗いているとどの子どもとも分け隔てなく接しているように見えた。子どもたちもウルゲンを「一番上のお父さん」と呼んで慕っていた。チベットで一妻多夫婚の成立理由となった上記の2点に関しては、今も脈々と民族の遺伝子の中に受け継がれており、ツビの人々の間でも十分にその選択理由や継続理由になると考える。それはツビの人々も他のチベット系民族同様にチベット仏教を信仰し、その根底に流れる思想は彼らの日々の生活や暮らしに深く影響を与えているからだと言えるのではないだろうか。



## 6. 一妻多夫婚のデメリット 人々の生活にどのような影響を与えているのか

以上3項から5項にかけて、ツピの人々が一妻多夫婚を選択し、継続している理由を検証した。そのほとんどが一妻多夫婚による利益と呼べるものだったが、反面、制度によって生じた不利益もあるのではないだろうか。大川謙作は「一妻多夫婚の研究は今日に至るまで失敗の連続である」と述べているが<sup>(39)</sup>、それはこの制度のメリットばかりを取り上げ、デメリットや批判的な側面に関する検証を加えてこなかったことにあるのではないか。本論の最後では、ツピの人々が一妻多夫婚を選択したことによって起こっている影響や弊害の有無について言及する。

一妻多夫婚によって子どもが生まれる数は制限できるが、村に一妻多夫婚が増えると当然未婚の女性が余ることになる。聞き取り調査によるとバラガオン村72人中、ツピの人々が適齢期に達したと考える15歳に満たないのは20人。適齢以上の52人のうち男性は31人、女性は21人であった[図6]。世界の男女割合は1990、2000年共に「男：女＝50.4：49.6」である<sup>(40)</sup>。しかし、バラガオン村の適齢期以上の女性の割合はこれより低く40%ほどである。これには理由がある。一妻多夫婚は女性にとってとても競争率が高い婚姻形態である。女性には容姿が良いことや家柄が要求される。それらの条件を満たしていない女性は、動産や不動産などの家産をある程度持っている家に嫁ぐことはできない。では一妻多夫婚の妻になれない女性はどうするのか。村に結婚していない女性が多くいるとトラブルのもとになりかねない。バラガオン村では、この制度を継続するため女性を村から出す措置を採っていた。幾度かその件数や頻度を尋ねてみたが、「それは教えてはいけない」と固辞された。恐らくこれも他言無用の禁忌なのだろう。今回調査には至らなかったが、村から出された女性だけが住む村があるという。もう一つ女性を村から出す方法として、口減らしの目的で都会の寺院に預けるという習慣がある。宗教社会学者の川田進は「チベットの農村では、娘を出家させることは名誉でもあり口減らしでもある」とチベットでの存在を報告している<sup>(41)</sup>が、ここツピの人々の間でもそれは行われていた。村での滞在中に、その事例に出くわした。

その日、村では「ダングリ drangri」という司祭によって「アムミ・ジャトラ amumi jatra」と呼ばれる祭りが催された。麦の刈入れを前に豊作を祈願して催される、年に一度の行事である。山間の小さな村であるので、祭りといっても極めて質素だ。広場で仮面踊りが披露され、人々は歌と食事のささやかな宴を張る。頭に髑髏を抱き額の第三の目を見開いた神の面を被って踊られる忿怒の舞は、「マネ manne」と呼ばれる。怒りの形相で、村に忍び込もうとする悪霊を追い払うと信じられている。頭上に頂いた5つの髑髏は、人間の「五罪」（食欲、妬み、愚かさ、幼稚さ、欲情）を克服するという意味がある。刺繍が施された織物で綺麗に着飾られた馬に乗せてもらい、祭りに参加する少女がいた。名はドルマ(8歳)という。まるで嫁ぎ先に向かう花嫁のようでもあるが、そうではない。ドルマは翌日、口減らしのため寺に入れられるのだ。

ドルマは長女であり、下には長男ノルブ(5歳)と次女インキット(3歳)がいる。母カンドル(32歳)には二人の夫がいる。一妻多夫婚の家族である。上の夫マチマ(36歳)は夏村に行って留守で、マチマの弟で下の夫のノルラ(30歳)が家族と過ごしていた。父のノルラは、小さい頃から祭りが大好きだったドルマの最後の思い出にと祭りに連れ出したのだった。アムミ・ジャトラは古くは悪霊に子どもを生贄として捧げたことに由来する祭りだ。偶然の符合に背筋が寒くなった。祭りが終わって家に帰ったドルマに「何をしている時が一番楽しいか」と訊いてみた。

お母さんの手伝いをしている時が一番楽しい……。



ドルマが少し目を輝かせたのは、著者が「欲しいものは何か」と訊いた時だった。「靴と白いセーター」と答えた娘を母のカンドルはじっと見つめ、食事の準備を始めた。小麦粉を練って麺にして汁に入れる。トゥクパ *Thukpa* というチベット文化圏でよく食される日本のうどんに似た料理だが、この日のトゥクパは特別だった。ノルラが「肉を入れてドルマに食べさせてやりなさい」と言ったからだ。肉はめったに口にできないご馳走である。ハレの日の料理というより、手向けの料理といったところだろうか。せっかくのご馳走なのに、家族の間には重苦しい雰囲気が漂っている。母が作る料理の手伝いを淡々とするドルマを見て、「この子は気がついていて」と直感した。少女は、両親がなぜ自分に優しくしてくれるのかを知っている。幼い頃から言い聞かされてきたのか、それとも民族の習慣として知らず知らずのうちに理解しているのかはわからなかったが、泣きわめくことも駄々をこねることもしないドルマの態度や表情が全てを受け入れているように思えた。

一度家を出た子どもは、二度と故郷の土を踏むことは許されない。ドルマが村祭りを目にすることも二度とない。少女は遠く離れた首都カトマンズの尼寺に預けられることになっている。最後の晩餐となる家族団欒でドルマは肉の味を噛み締める。もう口にするものがない家庭の味、母の味だが、父が「美味しいかい」と訊いても黙って頷くだけである。「御代わりは」と父。「いらない……」と俯く娘に「沢山お食べ」と言うのがやっとだ。母はドルマにチャンを注ぐ。ドルマが生まれて初めて飲む酒は別れの盃となった。父は大事そうに棚から卵を取り出した。ドルマのために買っておいした。最後だけは、せめて娘に腹一杯食べさせてやりたいという親心だった。しかし、ドルマは一口食べて弟たちにあげてしまった。食事が終わると、母は肌身離さず着けていたトルコ石の首飾りを外した。尼寺に入るドルマが結婚することはない。母はそんな境遇を不憫に思ったのだろう。「これ持って行ってね。元気で暮らすんだよ」とやっとの思いで言う母の頬に涙が伝う。それを見ていた父も、柱の陰で涙を拭った。だが、ドルマは泣かない。自分が泣くと両親が一層つらくなることを心配しているのだろうか。ドルマは無表情を装ったまま、必死に涙を堪えている。親に本音を聞きたいと思い、堪りかねて席を立った父を追いかけて尋ねた。「寺に預けたら勉強もできるし、食べてゆくのにも困らない。その方がこの子のためにはいいんです」と父は答えた。

翌日。別れの朝、雹が降った。出発の午後は晴れとなった。ドルマは家の前で念入りに身体を清める。新しい門出のために綺麗な服が用意されていた。「靴と白いセーターが欲しい」と言っていたドルマのために母が買ってきたのだ。一着でも多く服を持たせてやりたいと考えた母は、ラバを売った。彼らにとってラバは交易に欠かせない。大切な家財である。そんな事情を知らないドルマの顔に笑みはない。家族一人ひとりが、それぞれの胸に思いを忍ばせて押し黙っている。「寝る時はいつも一緒です。この子はまだ一人で寝たことがないんです。よく食べる子だから、ちゃんと食べさせてもらえるかどうか。お腹空かさないか……」。言葉を詰まらせながら、母は靴に服を押し込む。その様子を黙って見つめる父。ドルマは家を出る間際まで食器洗いを手伝った。不安な気持ちを振り払おうとするかのようにだった。別れの時はやってきた。ドルマを見送る母。弟たちの姿はない。姉の出発を教えていないからだ。最後の瞬間、ドルマは母の手を掴んでにっこりと笑った。満面の笑顔は、悲しむ母に「大丈夫よ」と言っているように思えた。カトマンズの寺まで送ってゆく父に手を引かれて、村を出るドルマ。ドルマは一度も振り返らなかった。

偶然ではあるが臨場した以上の事例のように、ツピの人々が住むバラガオン村では日常的に女性の口減らしを行っている。これは間違いなく一妻多夫婚を選択したことによって派生している影響ではあるが、メリットではないにしろデメリットや弊害と考えるべきなのかどうかという点については意見が分かれるところであろう。制度を継続してゆくことによって何かしらの犠牲やしわ寄せ

が生まれてきていることは疑いようがない。だが、忘れてはならないのはその方法は彼ら自身が考えて決めたことだということである。リブジェンとチャプサン親子の一妻多夫婚に対する考え方の違いの様な「世代間のズレ」は、時代の流れや近代化、グローバリゼーションの中で益々大きくなる可能性がある。秘境という閉ざされた空間で暮らす民族にとって、グローバル化と共に訪れる「文化の画一化」は脅威となり得る。最もあがき悩んでいるのは、彼ら自身ではないだろうか。

## 結 論

本論では一妻多夫婚という婚姻形態の成立理由を、「環境」「経済」のみならず「宗教」という新しい視点を含む多角的な面から検証した。その結果、一妻多夫婚がチベットからヒマラヤを越えてフムラに伝播する中で遂げた様々な変化を洞察することができた。またツピの人々が厳しい環境で生き抜くために時間をかけてどのような模索と改良を重ね、その制度の弊害を克服して自分たちの生活に適応させ、時には自分たちの生活を適応させていったのかを探ることもできた。

チベットではチベット文化が形骸化している今、特異な立地条件にある陸の孤島であったからこそフムラには奇跡的に原始の形を留めるチベットの文化や習慣があった。何世代にもわたって脈々と受け継がれてきた一妻多夫婚という婚姻制度は、チベット仏教という思想のバックボーンの中で生まれ、厳しい環境の中で研ぎ澄まされたものに昇華し、様々な土着の信仰や風習と交わり合いながら人々の生活の中に根づき、生きる糧を守り支える術「システム」として近年まで残存してきたのだった。

今回の研究考証は、苛酷な環境の中でその時々状況に適応しながら生き延びてきた一つの民族の歴史を紐解くことに他ならなかった。それは限られた事例ではあったが、今後私たちが急激なグローバル化の帳尻を合わせてゆくためにそこから学び取るべきことはあるのではないだろうか。人類学者クロード・レヴィ＝ストロース *Claude Lévi-Strauss* はこう述べている。「無文字民族は自分たちの環境と資源のすべてについて、途方もなく正確な知識を持っています。こうしたもののすべてを私たちは失ってしまったのですが、その代償として何も得なかったわけではありません」「人間のもつ多様な知的能力をすべて同時に開発することはできません。ごく小さな一部分を使用しうるのみで、どの部分を用いるかは文化によって異なります」<sup>(42)</sup>。

自然を畏れ尊ぶこと、起こりうる事象に謙虚になること、他者を認めること。それらはすなわち、「多様性と共存する」ことである。日本で暮らす私たちも自分たちの文化や習慣と真剣に向き合った生き方、家族の在り方などを再検討するべき時期に差ししかかっている。未来へのヒントは秘境にある。彼らを知るために、いや私たち自身を知るために、これからも弛まない研究を続けなければならない。

### 表記に関する著者注

\*本文中のチベット文化関連のローマ字スペルに関しては、チベット語の発音が明らかなものになるべく「ワイリー式表記」を使用した。チベット語の発音が不明確なもの、もしくは「ワイリー式表記」がわかりにくいものに関しては「蔵文拼音」もしくは「英語表記」を採用した。名詞などのカタカナ表記に関しては、従来の文献による表記にこだわらず、現地での聞き取りに最も近い音を採用した。

\*現地の場所などの固有名詞に関してはなるべく現地で呼称されているものを使用した。チベット

文化圏としての現地の考察を試みたため、チベット文化圏特有の名詞に関しては、ネパール語での表記ではなくチベット語での呼称、及び表記を心がけた。

# 【注】

- (1)「中国の少数民族 チベット(蔵)族」、国務院文化部外文出版事業管理局『人民中国』HP『PEOPLE'S CHINA』より、<http://www.peoplechina.com.cn/maindoc/html/minzu/14/14.htm>(2020年2月29日アクセス)
- (2)「チベット文化圏」、Tibetan Highlands Elementary School Construction Fund NPO『Gesamedo』より、<http://www.gesamedo.or.jp/uli014.html>(2020年2月13日アクセス)
- (3) von Furer-Haimendorf C., *Himalayan Traders: Life in Highland Nepal*, John Murray, London, 1975
- (4)『北海道大学西ネパール遠征隊報告』、北海道大学西ネパール遠征隊報告事務局 木崎甲子郎、1964年
- (5)『西北ネパール女子学術登山隊報告書 ドザム・コーラの人と自然』、同人ユングフラウ、1983年
- (6)西義郎「現代チベット語方言の分類」、『国立民族学博物館研究報告』11巻4号、国立民族学博物館、1987年、838頁
- (7)今井一郎「『タムール・シェルパ』との出会い：東部ネパール、タムール川流域の調査より」、『ヒマラヤ学誌』、京都大学ヒマラヤ研究会、1996年、81頁
- (8) Goldstein, Melvyn C., Stratification, “Polyandry, and Family Structure in Central Tibet”, *Southwestern Journal of Anthropology* Vol.27 No.1, 1971.  
 ---, Stratification, “Pahari and Tibetan Polyandry Revisited”, *Ethnology* Vol.17 No.3, 1976.  
 ---, Stratification, “When Brothers Share A Wife”, *Natural History* Vol.96 No.3, 1987.  
 ---, Stratification, “Fraternal Polyandry, and Fertility in a High Himalayan Valley in Northwest Nepal”, *Human Ecology* Vol.4 No.3, 1987.
- (9) Levine, Nancy E., *The Dynamics of polyandry : Kinshi, Domesticity, and Population on the Tibetan border*, University of Chicago Press, 1988.
- (10) G.P. マードック『社会構造：核家族の社会人類学』、新泉社、1978年、51頁
- (11) ガザン(尕藏)「チベット・アムド地域における婚姻・家族と親族名称に関する研究—中国青海省貴徳県S村の事例から—」、『人間社会環境研究』第33号、金沢大学大学院人間社会環境研究科、2017、3-4頁
- (12) 六鹿桂子「チベット族における兄弟型一妻多夫婚の形成理由の考察」、『多元文化』第11号、名古屋大学大学院国際言語文化研究科国際多元文化専攻、2011年、154頁
- (13) 包智明「チベット牧畜民社会の親族構造—チベット北部の事例から」、『民族学研究』57巻1号、日本民族学会、1992年、53-55頁
- (14) 六鹿前掲書、2011年、145頁
- (15) ロバート・ボイド、ジョーン・B. シルク「ニンバ族の一妻多夫」、『ヒトはどのように進化してきたか』、ミネルヴァ書房、2011年、715頁
- (16) 高橋庸一郎「アジアの婚姻②チベット族の一夫多妻と一妻多夫(二)」、『アジア遊学』104巻、2007年、178-180頁
- (17) 大川謙作「一妻多夫婚研究における文化 vs 社会経済モデルの再検討：チベット系諸民族における婚姻諸形態とその選択をめぐる」、『東洋文化研究所紀要』150巻、東京大学東洋文化研究

所、2007 年、238 頁

- (18) 韓霖「中国における遊牧民の定住化に関する考察ー青海省におけるチベット族の事例を中心としてー」、『地域政策科学研究』7 巻、鹿児島大学大学院人文社会科学研究科地域政策科学専攻、2010 年、106 頁
- (19) 白坂蕃ほか共著「ネパール東部、クンプ＝ヒマールにおける農牧業と集落の変容」、『日本地理学会発表要旨集』より、公益社団法人日本地理学会、2019 年
- (20) 本江昭夫「ネパールの農業と雑草」、『植調』26 巻 4 号、日本植物調節剤研究、23-24 頁
- (21) 稲村哲也「アンデスとヒマラヤの牧畜ー高地適応型牧畜の家畜移動とその類型化の試みー」、『Tropics/ 熱帯研究』5 巻 3/4 号、日本熱帯生態学会、1996 年、204 頁
- (22) 月原敬博「移動牧畜の類型と遷移に関する考察」、大阪市立大学文学部紀要『人文研究』第 52 巻、2000 年、730-732 頁
- (23) 河口慧海『チベット旅行記』、白水社、1978 年、94 頁
- (24) 川喜田二郎「チベット族の一妻多夫ー(1)ー Torbo 民族誌・その 4」、『民族学研究』第 31 巻 1 号、日本民族学会、1966 年、13 頁
- (25) ---『ネパール王国探検記：日本人世界の屋根を行く』、光文社、1957 年、289 頁
- (26) 合田濤「チベット族の家族と婚姻：中国西藏自治区山南地区の事例から (Family and Marriage of the Tibetan)」、『社会学雑誌』(4)、神戸大学社会学研究会、1987 年、142 頁
- (27) 宮坂清「ラダックにおけるルー信仰と病い」、慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要『社会学心理学教育学：人間と社会の探究』、慶応義塾大学大学院社会学研究科、2007 年、110-112 頁
- (28) 六鹿前掲書、2011 年、147 頁
- (29) 川喜田前掲書、1957 年、281 頁
- (30) 高橋前掲書、2007 年、184-185 頁
- (31) 四津谷孝道「チベット仏教における継承・相続」、平成十五(2003)年度 日本佛教學會年報 第六十九號『家族のあり方と仏教』、日本佛教學會、2004 年、96 頁
- (32) 和田正平『性と結婚の民族学』、同朋社出版、1988 年、51 頁
- (33) 六鹿前掲書、2011 年、146 頁
- (34) ナムジャウ「活仏の世俗的訓話とその役割ーホボクサイル・モンゴル社会におけるシャリワン・ゲゲン十四世の事例に注目してー」、『総研大 文化科学研究』第 11 号、総合研究大学院大学文化科学研究科、2015 年、103 頁
- (35) 四津谷前掲書、2004 年、101 頁
- (36) 矢崎正見「ラマ教に対する宗教的理解ー活仏思想を中心としてー」、『The Annual Reports of Studies』13 巻、立正女子大学短期大学部、1969 年、83 頁
- (37) 陸蓮蒂『婚姻からみた中国少数民族 上』、嚴汝嫻主編、六興出版、1991 年、33 頁
- (38) 川喜田前掲書、1966 年、13 頁
- (39) 大川前掲書、2007 年、246 頁
- (40) 総務省統計研修所編集『世界の統計 2011』、総務省統計局刊行
- (41) 川田進「(書評へのリプライ) 川田進著『東チベットの宗教空間：中国共産党の宗教政策と社会変容』、『宗教と社会』22 巻、「宗教と社会」学会、2016 年、52 頁
- (42) クロード・レヴィ＝ストロース『神話と意味』、みすず書房、2016 年、25-26 頁