

Re-examining“ Culture vs Socio-economic Scheme ”in the Study of Polyadry: On Marriage Forms and its Selection in the Ethnographies of Tibetan people

by Kensaku OKAWA

This article tries to examine the debate on the Tibetan polyandry. While doing so, the author will shed new light on the mode of explanation of anthropological thought and give a reflection on the study of kinship at the same time.

Polyandry is a kind of marriage form which one wife marries plural husbands simultaneously. In addition, almost all of polyandries in Tibet are fraternal. Fraternal polyandry means the marriage where brothers share a wife. There were several debates on this rarely found marriage form in Tibetan Studies.

By giving a glance at previous studies, the article focus on the debate known as “ culture vs. socio-economic scheme debate ” which was held by Melvyn C. Goldstein and Paljor at one side, while Nancy Levine on the other. Goldstein and Paljor claim that the reason and logic beneath the Tibetan Polyandry is socio-economic one, while Levine states cultural. However, the analysis of the debate finds both viewpoints are not mutual exclusive, but rather supplemental to each others. The article also shows that pragmatic choice, which was suggested by socio-economic theorists, will only happens when there will be moral supports which affords the alternative itself, say, fraternal polyandry in this context.

The author further suggests that the reflection on this debate will be a great contribution to the anthropological study of kinship which were often said once declined. The debate clearly shows two classical viewpoints of social science. The first one is the view that regard society as a sum of rules,

while another will consider it as a sum of actions. The paper concludes that we need to change our understanding of society from rules to actions.

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って

大 川 謙 作

1. はじめに

チベット系諸民族の間では、一人の妻が複数の男性と結婚する一妻多夫婚という婚姻形態が行われている。この婚姻形態は、唯一ではないにせよ世界的に見ても稀な風習であり、広くチベット系民族誌において人類学者たちの注目を集めてきた。

本論文の目的はチベット系諸民族の間で広く行われている一妻多夫婚についての既存研究を整理検討し、それらの議論から親族に関する人類学的説明の様式について考察することである。チベット系諸民族の一妻多夫婚の研究は、それなりの蓄積を持ちながらも、今日に至るまで「失敗の連続」〔Goldstein1978〕であるとも言われている。この背景には人類学の伝統的な用語でいうところの「親族研究」の衰退が関係している。一妻多夫婚はこの世界的に見ても稀な「奇習」であり、人類学者たちは如何にしてこの現象を説明するかに関して様々に頭を悩ませてきた。その過程において行為や習慣を言語的に説明するという営為そのものが含む困難がかなり明確な形でその姿を表しているといつてよい。したがって今日、一妻多夫婚研究について批判的な検討を加えることは、人類学的営為そのものへの熟考を促すという点でチベット民族誌に関する貢献にとどまらない意味を持つだろう。

以下本論文の構成について述べる。2. においては親族研究の歴史を簡単に振り返り、その「衰退」の背景と今日的意義を確認する。3. は先行研究の整理である。3-1. においては初期の一妻多夫婚研究を振り返り、その傾向性と問題点を指摘する。3-2. においてはチベット系民族誌における一妻多夫婚について概観する。3-3. においては中国国内での研究について概観する。4. においては本論文が中心的にとりあつかう「文化vs.社会経済モデル」についての紹介を行い、問題点を整理する。5. においては以上の議論に考察を加え、最後に6. において親族研究および人類学的研究に対して一妻多夫婚研究を概観することで得られる示唆を示して論を閉じる。

2. 親族研究の「衰退」をめぐって

親族研究は、かつての人類学において中心的な課題であったといつてよい。こうした親族研究の隆盛には、地域研究のレベルと人類学全体をめぐるレベルの2つが存在したといえるだろう。民族誌にはかならずといっていいほど親族をめぐる章がおかれ、また家族や婚姻の通文化的な定義をめぐって多くの論争が存在した。かつて人類学者たちは、まず親族を調査することによって自らの調査地の社会構造の基本的なありかたが理解できると思っていた。これが地域研究のレベルである。またそのようにして得られた親族をめぐる民族誌的資料の分析のために多くの概念が洗練され、調査地を異にする研究者の間で、これまたかつての人類学の基本的な目的とされていた社会・文化間の比較の作業が行われていた。今日の人類学がその対象を拡散させている状況を見ると、かつての親族研究は、まさに人類学のアイデンティティともいえる核心であったといえる。このような状況はもちろん当時の人類学のおかれていた学問論的な状況とも関係している。

19世紀から20世紀初頭においては、社会ダーウィニズム的な時代背景のもと、

人類学的な「未開社会」の研究は、そのまま人類史の再構築という歴史主義的な背景を持った研究への志向を持っていた。同時代の「未開人」の姿は、今日の「文明人」の原初的な姿を現しているという進化主義的な前提の下、同時代に観察される共時的な差異を通時的な発展におきかえるという発想である。このような発想の下、人類学は人類の原初形態、船曳の言葉を借りれば「社会発生メカニズムを明らかにする」という「任務」を負っていたのだといえる〔船曳1997〕。そのような発想に立てば、「未開社会」から報告される様々なバリエーションを持った親族現象、とりわけ親族名称体系の多様さが人類史の再構築という任務に有益な、人類社会の発展のある段階を示すような考古学的証拠として機能しえたのは不思議なことではない。

またその後、1920年代におけるマリノフスキーとラドクリフ＝ブラウンによる民族誌の登場をひとつの契機とする人類学のパラダイム転換、いわゆるマリノフスキー革命後も、親族はまた別の重要性を持って人類学的研究の中心であり続けた。このパラダイム転換は、それまでの伝聞や文献に基づく歴史学的かつ思弁的な研究から、フィールドワークに基づいた「未開社会」の社会科学研究への転換であり、人類学における「歴史主義」の消滅を意味するものであった。ここにおいて人類学者の研究は歴史の再構成よりは同時代の研究となり、親族研究の持つ意味合いもおのずと変化を被ることとなった。この時代、他の学問領域とりわけ社会学との学問的すみわけの関係において、人類学は自らの研究対象をいわゆる「未開社会」の研究に特化するという思想傾向が存在した。社会学が社会分化の進んだ社会の研究であり、人類学は未分化の単純社会の研究であるという発想である。この発想はそのまま人類学の対象とするような社会においては、政治・法・経済といったほかの社会領域が親族の領域と未分化であるという前提の存在を含意する。そうであれば、人類学者は親族をみることによって、そこに融合している法や経済や政治などの総体としての社会全体の構成を明らかにできるという発想に直結した。ここに親族研究が歴史主義の終

焉後も長く人類学の中心的課題でありえた理由がある。

だがこのように隆盛をきわめた親族研究は1960年代から70年代にかけて多くの批判を浴び、徐々に衰退していった。フィールドデータの蓄積から単純で機械的な「未開社会」観が疑念にさらされるのに並行して、親族の領域が果たして独立したひとつの社会領域としての認められるような自律性を持ったものであるかという批判や、通文化的概念として洗練されてきた人類学的親族概念への批判がそうした衰退の糸口となった。親族を実体的なものとして扱う既存の研究に対し、それが多様な社会領域の関数として存在し得ないことを説いたリーチ〔リーチ1990,1992, Leach1962〕や、分析概念としての親族用語（「親族」とか「婚姻」など）が暫定的なものに過ぎないことを示したニーダム〔Needham 1971〕、またそもそもそうした分析概念自体に西洋的な文化にもとづく親族観のバイアスの存在することを説いたシュナイダー〔Schneider1980, 1984〕などの名前をそうした批判者の系譜としてあげることができる。

こうして人類学における親族研究の「衰退」そのものは疑いのない既成の事実となったといえるだろう。ただし、個々の当該地域で親族的な現象 少なくともかつての人類学が「親族」ということばで括っていたような現象 が独自の重要性を持っていることそのものは明らかであり、それと学界的なレベルで親族研究が衰退したこととは別の問題である。言葉を変えていえば、研究者のトレンド志向に関係なく親族的なものは、フィールドにおいて常に存在し続けてきたのだ。瀬川が、特にその専門とする東アジアなどでは親族研究が今日でも地域社会の理解のための重要な手段でありうるとし、「個別社会における国家 個人間の中間レベルの社会的諸機構の一つ」〔瀬川1997：56〕として親族が重要な課題でありつづけていることを指摘していること背景にはそのような現実が存在すると見なすべきであろう。チベット研究において一妻多夫婚が注目されてきた理由のひとつには、もちろんそのようなチベット社会構造論、国家論との強い関連が存在する⁽¹⁾。

しかしながら，特に欧米を中心として，実は近年ではまた別のかたちでの親族研究の再生ということが言われている。これは例によって，人類学は如何にしてモダンな現象をその対象にできるか，という近年の人類学の大きな課題であり強迫観念でもあるような発想と関係している。技術革新による代理母出産やクローン論争のような新生殖技術，あるいは遺伝子鑑定による親子関係の認知，または法や価値観の多様化によるゲイ・レズビアン結婚といったモダンな現象の分析として親族研究を再定位するという動きがこのような新たな親族研究において期待されているようだ。それぞれに重要な課題ではあるが，にもかかわらずこうした整理には多少の座りの悪さを覚える。こうした親族研究の新潮流について紹介する上杉の論文〔上杉2002〕を見てみよう。

上杉は我が国において親族研究というものが時代おくれの領域として扱われていることを述べた後，翻って欧米の学界を見ると親族研究が再生を遂げていること，特に新生殖技術というモダンな現象が新たな親族研究の対象となりえることを熱っぽく語っている。そして上杉は執拗にこのように言うときの親族研究とはかつての親族研究とは同じものではないことを主張している。ここで上杉は2つの相矛盾する主張を行っているように思える。つまり，こうした研究が過去の親族研究の延長上にあるのではなくて断絶したものであることを執拗に繰り返し確認しつつも，その研究を親族研究の再生という枠組みで理解しようとしている点である。ここで上杉の主張はむしろ，新しいモダンな対象を見つけたのでそれを分析対象にする，ということにおさまっているのであり，過去の親族研究の蓄積そのものを再生させたり，あるいは新しい理論的展開によって過去の未解決の問題を解決したりすることを目指すものではないということがわかる。ここで上杉は親族研究ということばが持っている「時代遅れの研究領域」というネガティブな側面を切り捨てつつも，かつての人類学のアイデンティティでありまた膨大な蓄積を持っているというポジティブな親族研究の権威を何とか取り込もうとしているかのようだ。だがある研究が再生したり

進展したりというのは、その進展によって過去に解決できなかった諸問題が解決することによってしかいえないはずである。新生殖技術の親族論的分析は大変に魅力的な研究プログラムであり、こうしたモダンな親族現象からは、多様な事例による家族や婚姻といった親族概念の相対化といったものを引き出すこともできる。そして実は欧米における親族研究再生の旗手のひとりであるカルステンなどのいうところの親族研究再生というのは、対象そのものの新しさではなくて、そのような新しい対象がもたらしてくれる人間と人間の関係性 (relatedness) についての新しい理解という点に重点が置かれていたのだといえる [Carsten2000, 2004; Schweizer2000ab]。それゆえ筆者は新たな対象に向かうことで自らの研究の正統性を主張するような研究を推進するよりは、むしろこれまで未解決のままに棚上げにされてきたような問題の理解を深めることをめざす。本稿の議論がチベット系諸民族の一妻多夫婚をめぐるデータや論争を新たな視点からどのように再解釈できるかに集中するのはこのような背景がある。

3. 一妻多夫婚研究

3-1. 一般的傾向と初期の研究

一妻多夫婚とは、読んで字のごとく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。単婚、あるいは一夫多妻婚と比較して、世界的に見てもなお稀な「奇習」であるため、民族誌的には大きな注目を集めてきた。と同時に、一夫多妻婚が比較的冷静に受け止められていることと相違して、この婚姻形態には人を感情的にするもの、座りの悪い気持ちにするものがあるように思われる。レヴィンがベリマンの述べることを引いているように、単婚は「望ましく道徳的」で一夫多妻婚は「合理的で羨ましい」のに対して、一夫多妻婚は特に男性の観点からして「問題含み」な印象を

与えるものである〔Levine1988：4〕。そのことを示すためにも，一妻多夫婚研究についての一般的な傾向を概観してみよう。

婚姻の定義をめぐる問題。

これは一妻多夫婚というこの男女の結合が本当に「婚姻」の範疇に入っているのか，という疑問から出てきた議論であるように思われる。つまり，一妻多夫婚というが，それは本当に婚姻なのか，単なる複数の性的な関係に過ぎないのではないか，という疑問である。これは単婚と一夫多妻婚に慣れた観察者のバイアスから来る困惑に過ぎないように思われるが，その点を多少検討してみる必要はあるだろう。

リーチ〔1990〕はフィッシャーが一妻多夫婚の存在を否定してそれは単なる「多数性交（polykoity）」という社会的に公認された性的関係に過ぎないとした説を紹介し，批判を加えている。リーチのみるところ，フィッシャーは「生まれた子供がその男女の法的な子孫と認められること」という婚姻の定義に拘泥した結果，多くの兄弟型一妻多夫婚においては，夫たちのうち長男ひとりが父になるのでは，という推測をしたからである。つまりそのようなケースでは子供はひとりずつの父と母を持つことになり，この男女の組み合わせのみが婚姻であって，それに付帯する妻と弟たちとの性関係などは婚姻外の要件とみなしうるから，という論理であろう。だがこれは転倒した論理である。先に婚姻の定義を先験的に定め，そこからはみだすものを排除しているという順序の論理であるからである。リーチは婚姻の定義を通文化的に定めることの無意味を説き，法的親子関係や性的独占権，配偶者の相続権など10項からなる項目をたて，すべての社会において共通する婚姻の定義といったものは存在せず，社会ごとの強調点に応じて，こうした諸項目の関数としてのみ婚姻をとらえることを説いた。たとえば父系父方居住の社会では女性の子どもたちの法的父を確定することが婚姻における重要事（リネージへの包摂という観点であろう）であ

り、母系夫方居住の社会の婚姻では夫が持つ妻の財産への権利が重要事であるという具合だ〔リーチ1990：182-183〕。リーチはここで彼の提出する10項を決定的なものとして出しているのではなく、むしろ婚姻の通文化的定義の不毛さを説いていると見るべきである。そしてまた、この定義は多少の同語反復を含む。つまり、リーチの図式では、認定された婚姻の実際に基づいてはじめて当該社会の婚姻が規定が可能になるからであり、ここで示されているのは「当該社会において婚姻とみなされるものがすなわち婚姻である」という同語反復的な規定だからである。

筆者はチベットにおける一妻多夫婚は普通に婚姻の一部であると考え、その根拠はまさにこの点を発展させたものである。つまり、チベットにおいて一妻多夫婚というのは常識的に結婚の一形態として認められているということが根拠となる。これは言語のレベルの問題として提示されるべき問題であり、しかも言語カテゴリーの問題ではなくて言語使用の問題であると考えられる。具体的に説明しよう。チベット語においては「チャンサbyang sa」⁽²⁾という概念が存在し、この言葉は経験的に「結婚」と訳せるものである。そうして、現地において一妻多夫婚と一夫多妻婚を包括するような複婚の概念は「サスムbza' gsum」⁽³⁾という。そしてサスムはれっきとしたチャンサとして認められている。以下のような事例を見よう。

チベットにある単婚の夫婦がいた。夫は女癖が悪く、ついには自分の妻の妹にも手を出してしまった。それを知った周囲のチベット人たちは口々に彼を非難したが、そのうちの一人の発言。「妻の妹に手を出すなんて本当にひどい。妹が好きなら、サスムをすればいいだけの話じゃないの。」⁽⁴⁾

このケースのサスムは姉妹型一夫多妻婚、つまり姉妹が夫を共有するものを念頭においてのことであろう。浮気への倫理的な非難というのはごくごく普通に

存在するが、それがサスムなら非難の対象ではなくなる、ということだ⁽⁵⁾。2つのことがここからわかる。サスムはチベットにおいてはごくごく常識的な結婚のカテゴリーであるということと、それでも単婚と複婚の区別はしっかりと意識されているということである。これを述べたのは、複婚を制度として持たない社会の意識において、一夫多妻婚と一妻多夫婚は人を困惑させるような逸脱であり、ついついそこに無秩序な複数性交を読み込んでしまう危険性があるからである。

一妻多夫婚の起源をめぐる問題。

これは「一妻多夫婚はなぜ生じたか」という問いである。どのように、あるいはなぜ一妻多夫婚が発生したのか、ということであるが、これは大きな混乱をもたらす問題である。なぜなら、一妻多夫婚はあまりにも稀な「奇習」であるためか、その機能や特質、さらに選択される背景といったものについての議論がすぐさま「起源」の問題と混同されるという危険性があるからである。個々の婚姻を行うものが一妻多夫婚を可能な所与の選択肢として持っていてそれをある条件のもとで選択するということと、その「ある条件」がすなわち一妻多夫婚の「制度」がその社会で生まれた原因であるということとはまったくレベルを異にする話であるが、一妻多夫婚に関してはこの混同が極めて多い。同じく、一妻多夫婚をすることによってどのような利点がありどのような社会的な機能があるか、という議論と、その利点や機能のために制度そのものが創設されたというのはまったく別の話である。だがこの混同も多い。このことを示す事例を示そう。西洋人で最初にこの習慣を考察したのはおそらくイエズス会宣教師のイポリット・デシデリであり、彼の観察は18世紀前半のものである。彼は一妻多夫婚について強い関心を示してこのように述べる。

「〔一妻多夫婚の〕理由のひとつは、土壌が不毛であり、水不足のため耕

作できる土地がせまいことである。もし兄弟たちがいっしょに生活するならば、穀物は十分かもしれないけれども、彼らが別々に家庭を持つとすると、乞食に身を落とさねばならないだろう。」〔デシデリ1991：298f〕

この観点、つまりぎりぎりの環境で暮らす弱者の生存戦略という観点は一妻多夫婚に対するひとつのステレオタイプを形成した。エンゲルスらの原始乱婚説を否定して人類の単婚起源を主張し、近代的な家族史研究の出発点となったウェスターマークの20世紀初頭の以下の発言も、基本的にはデシデリの主張を引き継いでいるかに見える。彼の説明によると「多くの場合に一妻多夫制を実行するのは主に貧しい者」であり、「貧困と婦人の不足が両々相俟って容易に一妻多夫をもたらす」〔ウェスターマーク1970：259〕とされる。

土壌の不毛や婦人の不足などが一妻多夫婚の実践に影響を与えているというケースはあるいは実在するであろう。だが同じように土地が貧弱であったり婦人数が不足していたりする社会で、かつ一妻多夫婚を選択しない社会というのは多くある。したがってここでは一妻多夫婚のもたらす功利的な機能についての観察が、そのまま一妻多夫婚の起源に関する議論に横滑りしていることが理解できる。こうした「起源の魅力」ともいべき問題は一妻多夫婚研究を混乱させてきた最大の問題点であり、後に詳述する。

一妻多夫婚の通文化的定義。

「一妻多夫婚とは何か？」という問いである。一妻多夫婚が行われる社会として有名なのはまずなんといってもチベットとヒマラヤのチベット文化圏、そしてトダ、シンハラといったところであろう。だがこうした多様な社会に存在する一妻多夫婚を、同じものとして議論することには困難があるように思われる。デンマークとギリシャのピーター王子は、フィールドワークと既存文献の整理によって、民族誌的チベットの全域のみならず、ケーララやトダといった

広域な社会における一妻多夫婚の事例を収集し、その名もずばり『一妻多夫婚の研究』という大著を著した〔Prince Peter1963〕。1963年の出版になるこの本は一妻多夫婚研究に関する旧パラダイムの集大成的な趣を持つものであり、莫大な努力の結果収集された民族誌的情報が盛られている点で貴重なものではあるが、結論としては、一妻多夫婚は過酷な環境下に暮らすことによってもたらされる特殊心理の発現であるといった説得力に欠けるものになってしまっている。そしてその大著は今日概ね否定的にのみ言及される〔川喜田1966, Goldstein1971〕。こうしたピーター王子の研究の最大の難点は、形態においてのみ共通し、文脈を異にする多くの一妻多夫婚現象を同一のものとして論じようとしたところにあり、そのために強引な一般化を結論とせざるを得なかったということであろう。ゴールドシュタインはベリマンの「一妻多夫婚は失敗の連続であり」、一般的な意味での「一妻多夫婚というものは存在せず」、
「一妻多夫婚1,一妻多夫婚2・・・」のみが存在するという発言を紹介している〔Goldstein1978〕。こうした研究は個別社会の文脈を考慮に入れて考察しなければならないということであろう。筆者も基本的にこの意見に同意する。更に加えて、個別社会という単位で区切って安心してしまうのではなく、個々の婚姻選択を行為としてとらえ、その行為ごとの個別性と文脈にも配慮する必要があるということも主張したい。

3-2 . チベット系諸民族における親族現象の諸特徴

したがってここではまずチベット系諸民族の親族について概観したい。チベット系諸民族の間では多くの婚姻形態が選択されている。単婚はもちろんだが一妻多夫婚と一夫多妻婚、さらにごく少数だが多夫多妻婚も存在する。ゲイ・レズビアン結婚といった現象についてはここでは考慮の外に置くとすると、男と女の組み合わせという点では基本的にすべてのケースが存在するといえよ

う。

ただし、一妻多夫婚は殆んどすべての場合が兄弟型一妻多夫婚、すなわち男キョウダイ（兄弟）が妻を共有するという形であり、一夫多妻婚に関していえばほぼすべてが姉妹型一夫多妻、つまり女キョウダイ（姉妹）を夫が共有するという形である。この例外は父子共妻や友人共妻というかたちの一妻多夫婚である。前者は文字通り父と息子が一人の妻を共有するのであるが、まずありえる誤解をといっておくと、生みの母と息子が夫婦関係に入るということではない。それはチベットにおいても厳しいタブーとなっている。この場合は妻と死別もしくは離婚した父が若い相手と再婚する際にその婚姻結合に息子も参加するケースか、ほぼ同じ構造であるが、やもめの息子の結婚相手を父が共有する場合をさす。ほぼ同形のこの2つがどのように区別されるかということ、これはあくまでも現地において上の語りのどちらが採用されるかということだけであり、区別されないこともある。しかしいずれにせよこうした結合もサスムと呼ばれ結婚のカテゴリーとして捉えられることが多い。後者は例えば実際のキョウダイではないがひとつの家で共同生活を行っている親戚の男同士や、やもめになった生活力のない老人や身体障害者と友人が妻を共有する形〔根旺1995〕であり、いずれにせよ両者はひとつの家で共同生活をし、義理の兄弟となる〔スタン1993：101〕。その意味でもチベットの一妻多夫婚は兄弟型が基本といえるだろう。

こうした多様な婚姻形態に加え、恋愛結婚や離婚が普通に観察されることなどから、チベット社会にある種の柔軟性を見出す議論は多い。婚姻や性関係の自由さといった上にあげた要素の他、世帯を超えた協業集団が少ないこと、中央チベットにおける出自集団の不在や、これも中央チベットにおいてだが、庶民が姓を持たないという現象の指摘もこれに結びついている。ただ親族原理の柔軟性ということとは、ことばをかえていえば親族原理の弱さ、という風にもいいかえることができ、論者によって強調点は異なっている〔川喜田1966、

Ortner1978 , 包1992 , 棚瀬1991 , Samuel1993 }。

そのため、世帯(kyims)というものが逆に重要性を帯びることになる。チベット系民族誌の報告の多くで、地域において世帯が最大共同集団であるという指摘がなされている。世帯こそが「生産・消費・徴税・土地所有・土地利用・政治的代表の単位」であるというアジズやフレンチ〔Aziz1978 , French1990〕、世帯内の情緒的紐帯の強さを特徴的なものとして指摘するオートナーやポール〔Ortner1978 , Paul1989〕、兄弟間の連帯の強さと世帯との関係を説くレヴィン〔Levine1988〕などの名前を挙げるができる。

このように概観してみると、チベットにおける地域社会の構成原理は全体として血縁より地縁、地縁よりも世帯原理が優勢であるとまとめることができる。だがこの血縁より地縁、地縁より世帯という定言は、よくよく考えてみると抽象的なものからより具体的なものへという流れになっていることに気づかされる。その意味ではこの特徴は必ずしもチベット系諸民族における親族原理の柔軟性を示しているということではなく、親族原理を観念として当然持ちつつも、日常生活においてはより具体的なものが時として優先されるということを示していると捉えることもできる。社会生活における2つの側面、すなわち観念と現実という問題がここで提起されているといってもよい。親族研究を、親族に関する「彼(女)ら」の理念を抽出することと、具体的な親族現象に関わるような行為を分析することとのギャップがここに現れている。

3-3 . 中国における研究

次に、やや補足的になるが、中国国内でのチベットの一妻多夫婚研究の状況についても概観しておく必要がある。1950年代、新中国建国直後の時期、少数民族地帯には中央訪問団が派遣され、各民族の社会歴史調査が行われた。もちろんこうした調査はチベットでも行われ、非常に大規模なものとなった。だ

が直後に民主改革と文化大革命が始まり、国内の研究はほぼ停滞していた。文革は少数民族地帯にも大きな傷跡を残した。文革時の論理では、民族的なものはそのまま後進的で反動的で封建的なものとされ、民族的個性を持ったものは容赦なく破壊された。チベットも例外でなく、ましてや一妻多夫婚という特異な習慣が見逃されるはずはなかった。この時期一妻多夫婚そのものが封建的な蛮習とされて消滅したとされる。ただし実際には表立って行われなかっただけで、実際のところはこっそりと実践されていたという可能性ももちろんあるだろう。いずれにせよ文革期において一妻多夫婚は研究においても実践においても姿を隠したのである。

文革の傷も癒えはじめた1980年代以降は徐々に学術復興が進展したが、一妻多夫婚については、今日もなお中国国内の研究では「群婚制の残存」〔宋1981, 呉1991〕もしくは倫理的非難〔張1988, 呂1999, 陳2001など〕といった主張が多い。そもそも単婚をルールとする今日の中国の婚姻法では違法という考え方もあるが、実際の婚姻法には少数民族地帯など風俗習慣を異にする地域については配慮するという文言があり、あながち違法とはいえないだろう。こうした状況をさしてチベット族の学者ペンジョーは「文化・倫理的バイアスのためにチベットの一妻多夫婚はいまだ漢族の学者によって客観的に研究されていない」〔BenJiao2001: 9〕⁶⁾と発言している。

だが近年は中国においても多少トーンの変化があり、客観的な分析を施すものも増えてきた。「チベット族の性関係と婚姻関係は混乱と無秩序の状態にあるのではなくて、彼らも極めて厳格なタブーを持っている」という馬戎〔2000: 42〕もそうだが、むしろチベット族の学者がこうした研究に積極的である。「我々は複数婚を、チベット文化の一部としてとらえてその機能と構造を探求することを怠ってきた」というゲンワン〔根旺1995: 304〕や「一妻多夫制家庭は…内部の秩序は整然としたものであり、家庭メンバーの行動は条規に符号している。この様な一種の文化的制度に対して、我々は科学的な態度を堅持してその

構造を探求し、その効能と未来の展開を予測しなければならない」というゲンツェンツェテン〔堅賛才旦2001：34〕の発言をその代表としてみる事が出来るであろう。そして本論でとりあつかう社会経済vs.文化モデルという論争図式を設定したペンジョーの登場は、中国国内のチベット人自身による客観的な一妻多夫婚研究の代表的なものといえるだろう。次からいよいよこの論争の内容に移ろう。

4．文化vs.社会経済モデル論争の再検討

4-1．文化vs.社会経済モデル論争

まずこの文化vs.社会経済モデル論争とは何であろうか。これはチベット系民族誌において一妻多夫婚が選択される理由についての学説史を、チベット族人類学者ペンジョーが整理した際に名づけたことばである〔BenJiao2001〕。社会経済的要因を重視するゴールドシュタン〔Goldstein1971,1978,1990〕と、それに対する批判としての文化的要因を重視するレヴィン〔Levine1988〕との論争という整理であり、この図式において社会経済モデルに与する、というのがペンジョーの主張である。なお付言しておけば、この対立図式はゴールドシュタイン〔Goldstein1990〕とペンジョーによる理解であってレヴィンによる理解ではない。ここからはこの図式の妥当性について検討する。

4-2．社会経済モデル

チベットにおいては単婚や一夫多妻婚も存在するので、一妻多夫婚は決して唯一の婚姻形態ではないという事実は、ではチベットにおいて婚姻の基本形態とは何であるのか、という問いを招来する。ゴールドシュタインもまずチベットの婚姻の基本形態については混乱があると指摘し、20世紀前半宣教師の息

子として甘肅など辺境チベットに育ったエクヴァルの「大多数の家族が一夫一妻婚である」〔Ekvall1968：26〕という発言と，ピーター王子の「一般的にいて，一妻多夫婚こそがもっとも通常のチベットの家族形態である」〔Prince Peter1965：193〕という発言を引いて，単婚を基本とする意見と一妻多夫婚を基本とする意見があることを指摘する〔Goldstein1971〕。ゴールドシュタインの引いた他にも現代中国の学者のうち馬連龍らのような客観的なものが「総合的な考察からすれば，一夫一妻婚こそがいつもチベット族の婚姻の主要形式であった」〔星&馬2001：101〕という反面，「チベット人の社会は，たいがい，兄弟による一妻多夫婚である...すべての兄弟たちの婚姻契約を抱合する...結婚年齢に達した兄弟はすべて夫であり...」〔和田1988:35〕という説明もみられる。

いずれにせよ，チベットに一妻多夫婚が存在するといってもそれが婚姻形態のすべてではないことは先述したとおりである。そもそも一妻多夫婚の大部分は兄弟型一妻多夫婚である以上，男キョウダイのいない男性の場合はそのほとんどが単婚を行うことになるし⁽⁷⁾，また一妻多夫婚は後の述べるように途中で解体して一夫一妻婚へと移行することがある。地域的な格差も大きいとはいえ，一妻多夫婚の夫妻はコミュニティにおいて過半を占めることは少ない。例えば中国社会科学院による民主改革以前旧チベットのラサ市区およびツァン地方の758戸の家庭の調査からは，単婚が約84パーセントで一妻多夫婚が12パーセント，一夫多妻が約4パーセントという数字が出ている〔多杰才旦編2005：526〕。また1950年代に行われた共産党の中央訪問団による社会歴史調査の報告からいくつかひけば，ラツェ地区のトキ荘園（トリン村とキル村）では44戸中82パーセントが単婚，一妻多夫婚が9パーセント（兄弟型7パーセントに父子共妻型が2パーセント）と一夫多妻婚が7パーセントずつになっており〔西藏社会歴史調査資料叢刊編集組編1988：113〕，また同じラツェ地区のレウ荘園においては単婚61パーセント，一妻多夫婚が約31パーセント（兄弟型26パーセント，父子共妻，友人共妻，義兄弟共妻など約5パーセント）となっている〔西

蔵社会歴史調査資料叢刊編集組編1988：317〕。更に多くの例を挙げることもできるが、基本的に一妻多夫婚の存在する社会でもそれが数の上では優勢となることはあまりないことがわかる。このようであってみれば、基本形態が単婚か一妻多夫婚か、という問いは難しいものになる。何を以て「基本形態」とするかという基準があいまいであるからである

ゴールドシュタイン〔Goldstein1971〕はこの状況を、旧ラサ政府支配下の領民たちの社会成層と土地所有の関係から分析して、富裕層における一世代一婚姻原理を提唱することによって解決しようとした。これが後にペンジョーらによって社会経済モデルとして整理されるものである。その内容の紹介に入ろう。

まずゴールドシュタインがこの論文の対象としていう伝統チベット (traditional Tibet) とは、中央チベットであり、筆者の用語法では政治的チベットということになる。政治的チベットとは中国の現行行政区画でいうところのチベット自治区の領域にほぼ相当し、かつてラサ政府 (いわゆるダライラマ政権) 支配下の中央チベットに相当するものである⁽⁸⁾。ゴールドシュタインによると、旧ラサ政府の領域下の領民 (mi ser)⁽⁹⁾ は税戸 (khral pa)⁽¹⁰⁾ と小戸 (dud chung)⁽¹¹⁾ に分類できるという。さらに小戸は緊縛小戸と人身賃借民 (mi bogs) に分類できる。この従属の紐帯は基本的には平行出自原理によって継承される⁽¹²⁾。こうした諸カテゴリーの内実を見てみよう。

まず税戸とは土地の占有を政府に認められた大農民であり、比較的裕福である反面、政府もしくは領主から課せられている賦役を含めた納税義務は重い。土地の占有権と課税は世帯単位であるため、世帯内のメンバーの多寡に関わらず負う義務は等しい。特に領主直営地での賦役労働義務や、ウラー⁽¹³⁾のために荷駄獣を常時準備しておかなければならないなど、多くの労働力を常時確保しておく必要がある。土地の占有権は代々世帯単位で継承される。領主との関係は双務的で世帯単位は大きく、時には弱小貴族よりも裕福なケースも散見さ

れる反面，土地から離れる権利はない。

対して緊縛された小戸とはステータスにおいて税戸に劣るものたちである。土地の占有権は持つものの継承権はなく，幼児期に領主から貸し与えられた土地を耕作することができるのみで，死亡とともにその土地は領主に返却せねばならず，子供などに受け渡すことができない。当然税戸よりも貧しいがその反面領主への義務は軽く，また課税は個人単位で負う。土地を占有している以上は領主への貢納義務が生じるため，実質的に土地を離れることが不可能であるため緊縛された小戸という風に呼んでおく。

最後の人身賃借民とは小戸の一種であるが，厳密なステータスとは言いがたい。むしろ小戸民のうち領主との間に人身賃借契約を結んだ者を指すことばという風に一種の契約関係と考えたほうがいいだろう。だが上の緊縛された小戸との最大の違いは，領主との間に人身賃借契約を結んだ場合，領主への義務は金納になるという点である。そのため彼らは従属民ではあるが，富裕な税戸さえ持たない移動と職業選択の自由を持つことになる。具体的には故地の荘園内で，あるいはよその地方の荘園に行って，富裕な税戸の家や領主のところで使用人として働いたり年季労働をしたりという事例がゴールドシュタインによって報告されている。だが実際にはゴールドシュタインの指摘よりもはるかに広い含意がこの人身賃借民にはあるようだ。ゴールドシュタインのチベット荘園社会論はあくまでも貴族以外のすべての俗人をミサーとしてそれを「農奴」(serf)として理解しているが，実際には解放前のラサ政権にもいくつかの都市が存在し，そうした都市民や町人といった非農民・非遊牧民についての考察は欠けている。農村出身のミサーが故地の荘園を離れて遠く都市に流入し，行商などを通じて町人となることはよくあったという⁽¹⁴⁾。またプンツォダドゥルの報告では人身賃借民の中には遍歴芸人，職人，楽士といったものが含まれているといい〔平措占堆1998〕，この権利が従属民たちによって構成される社会の中に一種のモビリティを与え，社会的なコミュニケーションの発展と関

わっている可能性を示唆している。実際アジズの報告〔Aziz1978〕の中にも行商人の領民というのが登場するが、彼らはおそらくこの権利を行使していた領民たちであろう。こうしたことからチベットの領民 = ミセーという存在が単なる農奴といった存在に収まりきらないことが理解できる。

さてこのように示された旧ラサ政府領域下の社会成層と婚姻形態はどのように関係しているのだろうか。結論を先取りすれば、税戸の婚姻においては一妻多夫婚の割合が相対的に高く、小戸の婚姻においては単婚の割合が圧倒的に多くなる。また婚姻にいたるプロセスも社会成層による違いがあり、税戸の婚姻においては親のアレンジによる見合い婚が多くなるのに対し、小戸の場合は恋愛結婚が多くなる。結婚後の居住地に関していえば、税戸の結婚の場合は、一妻多夫婚では夫方居住、一夫多妻婚では妻方居住になり、小戸の場合は新居住が支配的になるという。ゴールドシュタインの挙げているツァン地方チムド村の税戸の婚姻のデータをみると、夫方居住の単婚が39パーセントであるがそれらのすべての夫が一人息子もしくは兄弟が僧院に入っており、妻方居住の婚姻はすべて家に男子がおらず、娘に婿をむかえた形式になっておりこれが10パーセント。娘に姉妹がある場合は一夫多妻婚の形式をとるが、妹が後に婚出して単婚形式へと移行している。最後に一妻多夫婚が51パーセントで夫たちはみな二人以上の兄弟である。

ここからゴールドシュタインはこのような中央チベットの一妻多夫婚の特徴を直系家族 (stem family) との比較において考察する。直系家族とは2つの世代がただ1人の子 (嫡出子) によって結ばれ継承されるような家族をさしている〔中根1970〕。ゴールドシュタインはチベットの税戸の婚姻を1つの世代において1つの世帯内でただ1つの婚姻のみが認められているとみなすことによって、これを直系家族のバリエーションと見なせるとして一婚姻制直系家族 (monomarital stem family) という概念を提唱した。チベットにおいては均分相続が基本的な発想であるため嫡出子という概念は存在しないが、ひとつの

世帯内においては一世代につきひとつの婚姻しかみとめないというこうした手段によって継承ラインを限定するという理解である。このことによって課税単位である世帯内の成人男子の数を維持することで労働力を確保すると同時に、均分相続の原理によって世帯が分裂することを回避することもできるという適応的な効用を見出すことが可能になる。ゴールドシュタインは中央チベットの一妻多夫婚が、複数の兄弟の存在が家産分割の危険に直結することを回避することに適応的であることに着目し、この婚姻形態を旧ラサ政府の政治経済システムに起因する制度的対応のバリエーションとする〔Goldstein1971〕。ただし彼の議論をあまりにも俗流唯物論的に理解することは正しくないであろう。初期のデシデリらの視点は一妻多夫婚を、それを行わなければ生き残れないという、ぎりぎりの貧者の生存戦略としてとらえるものである。対してゴールドシュタインははっきりとそのような理解を否定し、むしろ守るべき、かつ伝えるべき家産を持つような裕福な上層がはじめて実践する富める者の生活水準維持戦略として理解している。「一妻多夫婚は、何よりもパンとバターのために選択されているのではなく…むしろ何よりも牡蠣とシャンペン（にチベットで相当するもの）のために、そして社会的な権威のために選択されているのである」〔Goldstein1978：329〕。

ペンジョーは以上に述べたようなゴールドシュタインの議論を整理し、一妻多夫婚は社会経済的な理由で選択されるという仮説として提示し、これを社会経済モデルと名づけた〔BenJiao2001〕。さらにペンジョーは1990年代にチベット自治区ツァン地方パナム県デチェン（仮名）という今日も一妻多夫婚が盛んな地方で現地調査を行い、さまざまな民族誌的データを提示してゴールドシュタインのもとで博士論文〔BenJiao2001〕を執筆した。その結論はひとことである。ゴールドシュタインの社会経済モデルは全面的に正しいということであった。この整理の仕方そのものはペンジョーの整理であるが、ゴールドシュタインの議論はペンジョー以外にも多くの支持を得ており〔Aziz1978、

Dargya1981 , Samuel1993など) , 現在のチベット一妻多夫婚研究の主流といっ
てよい。

4-3 . 文化論モデル

こうした支配的な潮流に対し , 人類学者レヴィンはいささか異なった視点か
ら一妻多夫婚の問題を考察している。ペンジョーが社会経済モデルに対立す
るものとして文化論モデルという類型をたてる時 , それはレヴィンの研究
*The Dynamics of Polyandry : Kinship, Domesticity, and Population on the
Tibetan Border* [Levine1988] をさしている。レヴィンはこの研究において
西北ネパール・ヒマラヤのチベット系民族ニンバの婚姻を分析している。ニン
バはなんと全婚姻のおよそ3分の2が一妻多夫婚という特徴ある地域である。
現地調査のデータに基づきつつ , レヴィンは一妻多夫婚が選択されるメカニズ
ムについての従来の研究が決定論的・実利論的にすぎるとする [Levine1988 :
]。レヴィンはむしろ当事者たちの一妻多夫婚を含めた婚姻や親族について
の観念を深く解釈することによってそこにニンバの人々が一妻多夫婚を選択し
ている背景を読み込んでいこうとしている。

ペンジョーらの整理によると , レヴィンはゴールドシュタインらの議論を社
会経済的要因の偏重とみなしており , ニンバにおいては親族に関する観念すな
わち兄弟間の連帯の強調というものが存在すること , さらにチベットから
来た始祖の兄弟一妻多夫婚に自らの神話的起源を設定するというニンバにおけ
る一妻多夫婚の文化的重要性といったものを強調しているとしている。結果的
にペンジョーらは , 一妻多夫婚は文化的な要因で選択されるということをレ
ヴィンは主張していると理解し , これを文化論モデルという形で社会経済的モ
デルに対比させた整理を行っている [BenJiao2001]。

このペンジョーの理解はゴールドシュタインのそれを忠実に反映したもの

であろう。レヴィンの民族誌に対してゴールドシュタインはすぐさま書評〔Goldstein1990〕でこれを批判し、レヴィンの民族誌においても一妻多夫婚の社会経済モデルは妥当であると主張する。まずニンバにおいても上層と下層(解放奴隷層)という社会成層が観察され、一妻多夫婚が上層民においてむしろ支配的に選択されていることがレヴィンの民族誌からにも報告されており、これは社会経済モデルの正しさを示すものではないかという。加えて一妻多夫婚が手段ではなくてそれ自体目的として選択されているならば、チベット難民のように社会経済状況の変化を経験した人々の間でも一妻多夫婚が存続するはずであるが、実際には難民キャンプにおいて一妻多夫婚が行われないことから、文化的な意味づけよりも社会経済的な要因のほうが重要であることを指摘してレヴィンを批判する。ゴールドシュタインを指導教官として博士論文を完成させたペンジョーの議論はこのなぞりである。以上がこの文化vs.社会経済モデルの概観である。以下、考察にうつる。

5 . 考察

5- 1 . 論争の総括

この論争は、一見するとゴールドシュタインが優勢ではある。文化論を説くレヴィンが記述するところのニンバ文化の外延は実はあまり明確ではない。レヴィンはニンバにおいては「兄弟を持つすべての男性は一妻多夫婚を行う」、「いつであろうと2人以上の兄弟がいるとき、一妻多夫婚は普遍的で不可避である」〔Levine1988 : 3 , 143〕という。つまりニンバにおいては兄弟がいる限り一妻多夫婚は規定婚だということになる。にもかかわらずニンバにおいて存在する社会成層が指摘され、下層にあたる解放奴隷たちにおいては単婚が優勢であるという記述も見受けられる。だがレヴィンのインフォーマントは上層の自由民に限定されており、民族誌全体においてこの解放奴隷層の実態は不明瞭である。

レヴィン自身、彼女は現地では上層の集団のメンバーとみなされており、そのことによって解放奴隷層へのアクセスが制限されてしまったことを認めている〔Levine1988：13〕。つまりニンバ文化というのはどこまでの範囲の人々におよぶのかが明確ではない。これはレヴィンの致命的な問題点であろう。

だがそれにもかかわらず、全体としてはこの論争はすれ違いに終わっている。それを非常によく示しているのはペンジョーの議論である。以下の引用をみよ。

この論文のもっとも重要な発見のひとつは、レヴィンによって議論されたチベット一妻多夫婚における「文化論的」説明を支持するような証拠が見出されなかったということだ。一妻多夫婚について最初の民族誌的調査が行われたデチェンのチベット人たちは、明らかに、この婚姻形態を規定している（prescribed）ところの深く根ざした文化的価値観によってその息子たちに一妻多夫婚をさせることを決定しているわけではない。実際、この研究は一妻多夫婚を制度として賞賛するようないかなる伝説や民話もデチェンにおいて見出さなかった。〔BenJiao2001：194〕

これは奇妙な発言である。見ての通り、最初の一文は「重要な発見のひとつ」が「見出されなかったこと」であるという論理的に不適切な構成になっているが、これは原文どおりである。最後の一文を見ると、この最初の文章には「デチェンにおいては」という限定句が必要であったことが理解できる。デチェン（仮名）とはペンジョーの調査地であり、彼はデチェンでそのような伝説や民話が見出されなかったことをあげている。だがそのことがニンバでそのような語りが存在することを否定できるわけではないだろう。ニンバには存在し、デチェンには存在しないというだけのことである。この問題は上述した規定婚の問題にも関係する。ニンバでは一妻多夫婚は「不可避」なのだが、それはもち

ろんゴールドシュタインやペンジョーの論ずる中央チベットにおいては当てはまらない。この事例を「チベットの一妻多夫婚」として包括できるかという疑問がある。もちろんニンバはチベット系の言語を話し、地理的にも歴史的にもチベットと深い関係を持っているので、ただひたすらに細分化させてニンバの一妻多夫婚と中央チベットの一妻多夫婚を完全に別のものとしてしまう必要はない。だが、このような状況において論争を行うのであれば、レヴィン自身も認めているニンバと中央チベットの相違点を取りあげてそこから批判を行うのではなく、むしろ議論可能な共通の土台の設定を行うべきであった。したがってその点に留意しながらこの論争を総括し、そこから得られる教訓について考えてみよう。

まずに文化論モデルと社会経済モデルを論争のかたちで整理したペンジョーの発想が問われなければならない。レヴィンはチベット文化圏における一妻多夫婚の存続について文化・社会・経済の3つの要因が語られてきたことを指摘しているが〔Levine1988：158〕、必ずしも文化論のみを決定的なものとみなしているわけではなくて、ただ社会経済に関する議論が強調されすぎているという指摘〔Levine1988：159〕をしているのである。つまり文化論モデルと社会経済モデルが相互に排他的なものであるという認識はレヴィンにはなく、むしろこの認識はペンジョー独自の発想であった。

しかしそれでは何故レヴィンは社会経済要因が強調されすぎていることをあえて批判する必要があったのだろうか。私見ではレヴィンの主張の強調点は、社会経済モデルそのものの批判ではなく、決定論的思考の批判だったのではないだろうか。レヴィンの記述スタイルはやや特異なものである。

ここでの分析は伝統的な民族誌の順序を逆にしたものである。つまり〔本書の分析の順序は〕内面的なものから外形的なものへ、文化モデルから社会構造へ、そして親族と政治から経済的組織や人口へ、という順番である。

〔Levine1988 : 11〕

このようなスタイルが必要とされた理由は、一妻多夫婚に関する既存の研究を知ればかなりの程度理解できる。その主流はまさに外形的な社会構造と経済によって一妻多夫婚を説明しているのだが、実はこの説明の様式、チベット系諸民族の人々にとっての一妻多夫婚の自己認識ときわめて接近している。彼らに「何故あなたちは一妻多夫婚を行うのか」と質問をすれば、基本的には2通りの返答が存在する。ひとつには「習慣だから」という答えであり、もうひとつが「土地を分散させないため」「世帯内の男性人口を確保することによって行商その他の多角的活動が容易になるから」といった、ここまで研究者の分析としてみてきた答えと同様の説明を行うのである。つまりここには現地の語りの絶対化という問題がある。間接的ながら非常に興味深い事例がある。河口慧海のあまりにも有名な『チベット旅行記』において、一妻多夫婚についての説明は実は2回なされている。そしてその1回目においては財産を分散させないためという説明がなされるが⁽¹⁵⁾、2回目においてはその説明は姿を消し、行商や官用などで夫兄弟があまり同居しないということが語られ、微妙に行商などに有用ということが不完全に示唆されるが、むしろ習慣であるから行っているのだ、という説明に収斂する⁽¹⁶⁾。実は1回目の説明は河口がヒマラヤを越えて苦難のすえにチベット入りをし、しかしまだラサには至らない途上の段階での記事に挿入された説明であり、後者はラサ入りした後の記事に挿入されている。前者は周辺チベットの村落部での一妻多夫婚の語りと一致しており、後者はラサなど都市部での一妻多夫婚の語りと一致していると考えられる。つまり当時河口が滞在していた土地の一妻多夫婚の語りをそのまま説明として絶対化するとこのようになるということだ。ここにレヴィンの民族誌の存在価値が理解できる。ゴールドシュタインとレヴィン、さらにペンジョーの研究対象は、地域こそ違えすべて農村社会であるという点で一致しており、そのために土地不分

割の語りは遍在していたであろう。だが、レヴィン以外の研究は基本的にすべて同形であり、それはゴールドシュタインらの研究の正しさを示すものというよりは、それらの研究が現地の語りの紹介に留まっているという危険性を示唆するものである。そのような分析の危険性とは具体的には何であろうか。それは社会分析における行為の動機と行為の結果の混同という問題である。「家産を分割しないために一妻多夫婚が行われているのではなく、一妻多夫婚が行われているから家産が分割されにくい」という棚瀬〔1991〕の発言はここで何が問題になっているかを簡潔に示している。

結果として、文化vs.社会経済モデル論争を総括すれば、論争は多くの点ですれ違いにおわっているということになるだろう。文化と社会経済というファクターは対立するものではなく両立するものであり、一妻多夫婚に含まれる2側面である。より正確に言えば、一妻多夫婚そのものではなく、一妻多夫婚のような社会的な行為を言語によって説明する時に考えなければならない2つの側面をそれぞれが代表しているといえる。したがってこの両者のどちらが正しいかではなく、むしろ両者の関係こそが問われるべきであった。以下その作業に移ろうと思う。

5-2 . イデオロギー・プロセス・リソース

そこで我々はここまでの議論をもう一度人類学の親族研究の言語で整理してみよう。この論争がすれ違いに終わっているのは、そもそも一妻多夫婚の何が問われているのかが食い違っているからである。ゴールドシュタインたちは一妻多夫婚の動機や維持のメカニズムを問うているのに対し、レヴィンは一妻多夫婚に付随する文化的な含意を問うているように思われる。だがこの判断は難しい。一妻多夫婚がある種の経済的な効果を持っていること確かであろう。だがそのことによって経済的な理由によって一妻多夫婚が選択されているという説

明を行う根拠としてはとても十分ではない。なんといっても一妻多夫婚がチベットの多くの社会で望ましい婚姻形態として評価されていることもまた否定できないからである。

ここで思い起こされるのは、モーリス・ブロックによる機能主義批判とタイムスケールの議論〔Bloch1973〕である。ブロックは親族の絆を道徳的なものとみなすフォーテスと経済的で功利的なものとの論争を概観して、議論の無効性を主張する。もちろん行為者は意図を持って行為を行うが、行為の結果が常にその意図と一致しているとは限らないし、また行為は必ず何らかの結果や効果をもたらすが、その結果や効果が行為者の動機と同一であるとは限らない。この常識を理解することができるとき、ゴールドシュタインらの説明はあまりにも事態を単純化していることが理解できる。

経済的な原因によって一妻多夫婚が選択されているという説明は事実として間違っていないとしても、行為の説明としてはきわめて不十分なものである。一妻多夫婚がチベットの社会構造において経済的なアドバンテージを持っていたこと、そのアドバンテージが行為者であるチベット人自身によって意識されていることは確かである。だからといってその事実はそれだけのことであって、ここから「一妻多夫婚は経済的原因で行われる」というかたちの命題を引き出してしまふのは論理を逆さまにしていることになる。なぜならたとえば土地を分割しないという目的を達成する必要つまり意図があったとして、そのためには一妻多夫婚が唯一つの選択肢というわけではないからだ。レヴィンはチベット同様に人口の抑制が必要とされるような事態に対して、たとえばヨーロッパにおいては晩婚化によって、日本においてはマビキによって、更にネパールにおいては移住という手段によって人々は一妻多夫婚同様の効果を得ようとしていたとする〔Levine1988：279〕。そうであるなら何故チベットでは一妻多夫婚だったのか、というレベルの問いは成立しうる。もちろん人間の行為に究極的な根拠を問うことはできない。したがってゴールドシュタインらが議論をその

前で止めたことはある意味で卓見であったともいえる。だがレヴィンはまさにそのレベルの問いを提起しようとしたのではないだろうか。このレヴィンの試みは決して特異なものではない。「効果と原因が別のものであるならば、道徳をアクターの主要な動機と見なしても問題はないはず」〔Bloch1973：75〕というブロックの指摘を思い起こそう。レヴィンの文化論は、チベット人はいつ如何なるときも一妻多夫婚を行うということの意味するのではなく、むしろ一妻多夫婚はチベットにおいてブルデュいうところの「表象上の親族」の理想として存在するということを示唆していると読まれるべきである。「表象上の親族」とは、自らについて抱く表象にしたがって行動することによって自分自身について自ら与えるような表象に現れている親族のことをいう〔ブルデュ1990：45〕。これを基礎として持つことに加えて、一妻多夫婚が有効であるような個々の現場の状況があるとき、そこではじめて一妻多夫婚が行われる。両者の関係はそのようなものとして考えられるべきではなかったか。次にイデオロギー・プロセス・リソースという3つの観点を導入することによってこれを示そう。

まずは「彼らがそういっているからそうなのだ」という単純な現地の語りの絶対化をさけるために、一妻多夫婚についての現地の語りをイデオロギーとしてとらえる観点が必要であることを指摘したい。このことによって「家産を分割させないために一妻多夫婚を行う」といった言明やあるいは「それは習慣だから」というそれなりに正鵠を射た語りを表明することと、そのような条件や習慣が実際の婚姻形態選択において活用されることを別レベルのものとして認識することが出来るようになる。これは重要な一点である。なぜなら、いかに社会経済的に有利であろうと、そのような習慣を持たない人々であれば一妻多夫婚を当事者として受け入れることは到底できないであろうからだ。先に概観した中国の一妻多夫婚研究における漢族学者たちの倫理的な非難はそのことをよく示している。つまり、一妻多夫婚の成立については、一妻多夫婚を「選択」

することだけが問題なのではなく、選び取られた結果を当事者をして納得させるものが必要なのであり、そこに一妻多夫婚に高い評価を与えるチベット系諸民族の大きな特異点が存在するのである。この側面については兄弟の連帯への評価を中心としてレヴィンが執拗にその民族誌の中で説いたところである。

次にプロセスとしての一妻多夫婚という観点も重要である。一妻多夫婚というのを最終的な婚姻形態としてのみ見なすのではなく、一夫一妻婚に移行するまでのプロセスとみなしたり、あるいは身体障害者を受け入れることで単婚が一妻多夫婚になるというプロセスの存在に留意したりすることの必要性を指摘したい。このことによって一妻多夫婚を形式において類型化する危険を避けることができ、むしろ諸個人の人生プロセスの移行期における現場の選択として位置づけることが可能になる。

最後にリソースとしての一妻多夫婚という観点を導入することは決定的に重要である。まずそれは一妻多夫婚が選択肢としての所与性を持つことの意味を明らかにしてくれる。ゴールドシュタインは社会状況のことなるチベット難民の間では一妻多夫婚は行われていないことを指摘して彼の社会経済モデルの有効性を主張している〔Goldstein1971, 1990〕。ところが実際には、難民社会においても一妻多夫婚は存在しているのである。インドのチベット亡命政府の首府であるダラムサラの一妻多夫婚を調査したグレントは興味深い事例を報告している。

1959年のチベット動乱によって夫をチベットに残してインドに逃れ、亡命先で同じチベット難民と再婚した女性がいた。ところが80年代に入って中国政府がチベット人たちに親族訪問のためのインドへの訪問を許可するようになると、20年以上生き別れになっていた夫がインドに彼女を訪ねてくるといふ事態が発生した。3人は熟慮のうえ、一妻多夫婚を行ってインドに住み続けることにした〔Grent2002〕。

この事例は重要である。まず第一にはこのケースは土地所有といった問題とは関係がないという点である。具体的に選択されるにあたって考慮される環境要因はゴールドシュタインやペンジョーの考えるよりも多様であり、それを社会経済といった用語で括るのはあまりにも狭い、ということである。次に、このケースにおいて決定的なのはむしろ選択肢としての所与性であるという点である。そのために次の事例を見てみよう。

高砂義勇兵として日本人として南洋に派兵されたまま消息をたち、戦後1974年になってモロタイ島で「発見」されて台湾に帰還した中村輝夫一等兵、すなわち台湾アミ族のスリヨンの事例。スリヨンは出征前にアミ族の女性と結婚していたが、夫は南洋で死んだと思って再婚していた。結果的にスリヨンの台湾帰還にあわせ、女性の再婚相手は身を引くことになった〔鈴木1980〕。

この違いを生み出したのは、結局チベットにおいては一妻多夫婚が選択肢として許容されており、アミ族においてはそうではなかったということにしか求められない。リソースというのは戦略とは異なっている。戦略の場合はより全体的な打算性が含意されているが、上のインドのケースで見た一妻多夫婚はそのようなものではなく、むしろたまたま一妻多夫婚という選択肢を持っていたが故にたまたま可能になった最適な選択であったといえる。一妻多夫婚が戦略的なものであったとしたら、それは不測の事態に対処できない。だからこそゴールドシュタインは一妻多夫婚をチベットの土地所有や半封建的な政治制度との関連のみでとらえ、亡命後のその消滅を確信を持って断言したのだが、実際にはそれはチベットの価値観に根ざした選択肢であったがゆえに、このような不測の事態に即して復活することがありえるのである。このように選択肢としての所与性はむしろ文化論モデルに属するものであり、この所与性を基礎にして

実際の選択の現場を観察するとき、はじめて環境要因についての議論が可能になる。このレベルにおいてようやく社会経済モデルが有効になるのである。社会経済モデルは環境への還元論であり、貧者の生存戦略と富者の生活水準維持戦略の区別をしたところで、結局は戦略という観点から婚姻形態選択を見ているにすぎない。だが戦略の場合は先に環境が存在してそれへの適応や応対として手段が考えられてしまう。そうした視点は、たまたま手持ちの選択肢からブリコラージュ的なかたちで婚姻形態が選択されているという側面を見落としてしまいがちなのであり、レヴィンの研究はむしろこの欠を補うものとして読むことが可能である。

もう一度整理しよう。一妻多夫婚というのはひとつのプロセスであり（プロセス）、これは当事者がおかれた状況への対応として選び取られる婚姻形態であり（社会経済モデル）、様々な状況に対して適応的であるが（リソース）、この選択肢が当事者にとって納得できるものである（イデオロギー、文化モデル）ということによってそれが可能になっている。このように個々の選択の現場に着目することによってようやく文化と社会経済という2つのレベルの関係が明らかになったのである。

6. おわりに

以上の考察によってチベットの一妻多夫婚をめぐる文化vs.社会経済モデル論争の含意とその意義が把握できたと考える。最後にここから親族研究および人類学が得ることの出来る教訓とは何であるのかについて考察してみたい。

チベットにおける一妻多夫婚の事例からは、「チベットの主要な婚姻形態は一妻多夫婚か単婚か？」あるいは「婚姻後の居住形態は夫方居住か妻方居住かそれとも新居住か？」といった問いの立て方そのものが無効であることが示された。これらの問いに律儀に答えるならば「ある種の状況においては一妻多夫

婚が選好され、また別の条件においては一夫多妻婚、また別の条件では単婚が選好される」、「ある種の状況においては夫方居住、ある種の状況においては妻方居住、またある種の条件では新居住が選好される」というかたちになってしまう。一妻多夫婚が選好される状況はもちろん家産を分割したくないというような社会経済モデルの指摘する状況もあげられるが、それだけではなくて一妻多夫婚が当事者にとって最良の選択肢と考えられるときには常に採用されるであろう。また一妻多夫婚であれば夫方居住になるだろうが、一夫多妻婚であれば妻方居住になり、単婚が選ばれるときは新居住か夫方居住が多いということになるだろう。だからチベットの婚姻形態はこれこれであり、居住形態はこれこれである、という具合に個々の状況を捨象して文化を単位とする規則として親族を語るような言説そのものが成り立ちようがないのである。これは親族研究が発達させてきた通文化的なタームのほとんどはそのままでは無効であることを示している。これはリーチなどによって強く主張された親族領域の自律性への疑念を裏付けるものではある。だがリーチは親族を他の社会領域への還元によって理解できるとした。スリランカのプル・エリヤ社会の民族誌において、リーチは次のように語る。「私は親族体系というものは土地と所有との関係抜きには実体を持たないものだ」と主張したい〔Leach 1962 : 305〕。そして彼は親族を社会の多様な「諸関係の表現」〔リーチ 1991 : 183〕だと断言するのだ。だがこの強固な唯物論的主張にはゴールドシュタインの社会経済モデルに通じる行き過ぎと危険性を感じる。リーチ自身が表現しているとおり、親族領域がそれ自体として存在しない関数的な関係の表現だとしても、そのような関係は親族の言語によってのみ表現されているものではないだろうか。レヴィンが目にしたのは親族の言語を用いて自分たちの社会を説明する人々だった。チベットの一妻多夫婚は経済や文化などの多くの要素の関数だったのであり、その意味ではそれ自体として説明できるものではないのであり、その点で「親族」はやはり自律した領域ではない。だがそのいずれにも還元することができない以

上、その関連として示された親族の言語そのものが親族という領域の持つ相対的な自律性なのである。

そうしてこのような論争から導かれた個々の選択の現場の重要性への注目はまた、我々の持つ社会イメージについても重要な示唆を与えてくれるように思える。近年の人類学の持つ社会イメージは構造からプロセスへ、また静態から動態へという変化を遂げてきている。それはすなわち規則の総体としての社会から行為の集積として、またそうした行為の行われる場としての社会というイメージを我々にもたらしてくれる。人類学的親族研究を概観する文章の中で船曳は、かつての人類学は「親族研究」や「社会構造」といった表題の下に社会理論構築の中のある任務を担ってことを指摘し、その任務とは「社会発生のメカニズム」を解明することにあつたという〔船曳1997：12〕。このように船曳がいうとき、おそらくそこにはかつての進化主義人類学などに特徴的な歴史的思考、すなわち人類史の再構築といった歴史的再構築アプローチが念頭にあり、同時に未開社会研究がそのまま社会分化の未発達段階の社会の研究であるという発想のもとに人類学の研究が行われてきた事実が想起されているのであろう。船曳は続けて、しかし今日では人類学は他の学問分野に対する批判を行うものとしての自己認識を強めていき、結果そうした発生期の社会研究という意味合いは薄れていったことと指摘している。その学問的なアイデンティティをフィールドワークという手段に置く以上は、人類学は今しばらく眼前で生じたものの分析というミクロレベルの社会科学でありつづけるしかないであろう。そうであるなら、確かに他の学問分野の大理論を相対化するようなかたちで現場での個々の事例への密着によって現実の多様性を訴えることが人類学論文のひとつの定式となったことは驚くにあたらない。だが我々は社会発生のメカニズムの解明という言葉で、かつての人類学が期待したように歴史的アプローチの一環としてではなく、むしろ刻一刻と調査者の目の前の相互行為の現場で生成している秩序の発生メカニズムの解明としてこれを読み替えることが出

来る。人類学者は出来合いの社会を想定してそこから規則の総体を抽出しようとすることによってではなく、むしろ行為の現場としての社会というイメージを持ち、行為の中で築き上げられていく秩序を観察していくことによってこの社会発生のメカニズムの解明という古くて新しい課題の遂行に貢献できるであろう。チベットの一妻多夫婚をめぐる論争は社会的行為の選択の現場への注目の重要性を教えてくれるという点で、こうした新たな社会イメージを模索する人類学者に大きな示唆を与えてくれるような事例でもあった。

- 1 後にみるゴールドシュタインによるチベット一妻多夫婚の研究も、まさに旧チベット政府の政治構造研究という文脈から出たものである。
- 2 本稿におけるチベット語の表記については、基本的に中央チベットの発音でカナ表記し、初出のチベット語に関してはいわゆるワイリー方式〔Wylie1959〕で転写した。
- 3 まず**’bza**とは夫婦や連れ合いを指す言葉、**gsum**とは3を意味するので、**サスム**という単語を直訳すると「3人夫婦」といったところになるだろう。これは一妻多夫婚と一夫多妻婚を包括する概念であり、したがってここで一妻多夫婚と一夫多妻婚とが言葉の上では区別されていないことには注意する必要がある。従って厳密に訳すならばサスムは「複婚」がふさわしいようにも思えるが、実際の語用法をみるかぎりではそのような抽象的概念としてというよりは日常語的に使用しているので、文脈に応じて一妻多夫婚、一夫多妻婚と訳しわければよいと思われる。当然であるが、常識的に一妻多夫婚と一夫多妻婚の区別は存在している。また4人以上で構成される複数婚の場合もこの単語で示される。もちろん術語として一妻多夫婚のみをさす単語も存在する。それはキョマンシュク**khyo mang shug gcig**という単語で(たとえば〔**rdo dgon gsang bdag rdo rje & dga ’ba pa sangs**2004:100f,)など)、直訳すると「多夫一妻」という意味である。ただこうした用語はおそらく中国語の「一妻多夫」からの直訳であって、日常語としては通りのいい単語でなく、ほとんどのチベット人は耳でこの単語を聞いても理解しないだろう。一方サスムはまったくの日常語である。
- 4 2005年8月8日。ラサにて。フィールドノートより。
- 5 このケースにおいて発言者の脳裏にあった結婚の関係と浮気の関係の区別においては、結婚とはすなわちパートナーに対する性的接触の独占権という一点のみで定

義されるようなものである。しかしこれはチベットにおいて婚姻とは性的独占権によって定義されるとか、あるいはその発言者の婚姻の定義がそのようなものであるということの意味しない。婚姻とはリーチが述べたような多数の要素の関数であるが、その関数はそのように文化や社会、あるいは個人レベルにおいてすら一定したものではない。だがこのことはチベットにおいて婚姻がでたらめな概念であるということの意味しない。そうではなくて、行為を基準において考えればごく単純に理解できる。つまり、この発話者がこの発話を行った瞬間においては、婚姻とは性的独占権のことであったのだが、この同じ人物が同じ言語を別の文脈で使用するときには別の意味合いを帯びることがありうる、というだけのことなのである。そしてそれは大変に自然なことのよう思える。ここに婚姻を文脈抜きで定義することの無意味性が十全に示されている。

- 6 ペンジョーのチベット語のつづりは本来dpal ' byor。だがその名前は中国語で書くときは音写して班覚 (ban jueもしくはban jiao) もしくは本覚 (ben jueもしくはben jiao) と書かれる。アメリカのゴールドシュタインのもとで博士論文を完成させたペンジョーは、おそらくはパスポートの中国語名のピンイン表記を正式名称として使わざるをえなかったため、英語論文での著者名がBenJiaoになっているのであろう。
- 7 また複数の兄弟が存在したとしても、その他の兄弟が僧院に入っているなどして妻帯できない場合は実質的に単婚をすることになるというケースもある。
- 8 なお対して民族誌的チベットというのは、チベットに関する人類学的現地調査の集中してきた地域で、ラサ政府の領域外のチベット系住民の居住地を指す。原理的にはこのことばは政治的チベットをも包括する全チベット文化圏という意味だが、政治的チベットとの対比で用いるときは政治的チベットを排除した周辺チベットという含意で用いることもある。この地域には主としてふたつの大きな類型があり、ひとつは中国現行行政でいう四川省や青海省のチベット人自治地域などの中国省制下にあるチベット系住民居住地、もうひとつはラダック・シッキム・ブータンやネパール領ヒマラヤ南麓などの中国国外のチベット系住民の居住地のことである。こうしたチベットの領域概念の複雑さについては拙論〔大川2003〕を参照。
- 9 この単語は中国語では農奴などと訳されてきた。また英語圏でもこの単語を農奴 (serf) と訳すか平民 (commoner) などといった単語で訳すかで論争が存在した。筆者の考えでは、このミサー (mi ser) という単語は、確かに領主への従属民を示す単語ではあるものの、その従属の紐帯は人的なものであって土地的なものではない。つまり遊牧民や都市民といった「農」とのつながりのないものたちもミサーの

範疇なのであり、また後に触れる人身賃借民のように移動と職業選択の自由を持つようなミセーも存在する。そうである以上、この単語にはむしろ人的な紐帯を示す「領民」、英語でもsubjectという単語がふさわしいであろうと考える。この点について筆者はすでに議論した〔大川2000：補論B〕。

- 10 文字通りには「税の人」なのでこのように訳した。
- 11 文字通りには「小さなかまどor小さな煙」なのでこのように訳した。これはステータスではなくてあくまでも貧しい農民一般を指す一般概念だという報告〔中根1972〕もあるが、他にこれを支持するような報告は見ない。また遍歴芸人、手工業者、ローカルな宗教職能者はやはりドゥーチュンであるという報告〔平措占堆1998〕もあるため、やはり中根の説は成り立たないであろう。このような非農民・非遊牧民のドゥーチュンの存在はまさに次であつかう人身賃借民という制度の存在を示すものと思われる。
- 12 つまり、新生男子は父の領主の領民に、新生女子は母の領主の領民になるという意味である。だがこの原理はあまり厳密なものとは考えないほうがよさそうだ。社会成層が存在したのは事実だが、領民間であれば身分の変動はかなり頻繁であったし、また領民から貴族へとなりあがるといった事例も存在する。
- 13 ウラー（*u lag*）とは広義には強制労働一般、狭義には賦役労働のひとつで、領主や政府の命令によって領民が荷駄や人員の輸送を担当することである。広大な土地に乏しい人口が散らばるチベットにおいて体制が領域内の社会コミュニケーションを維持するためにはほとんど必然ともいえるような方策であったが、不定期で予測困難な拠出要求に備えて常時荷駄獣や余剰人員を確保しておく必要があり、その負担はきわめて重く、ダライラマ13世もその乱用を監察する機構を設立するなど、しばしば社会問題となっていた。
- 14 ラサ出身の旧貴族、女性、70代。2005年4月16日。ラサにて。
- 15 「チベットの国は痩せた国ですから兄弟銘銘に嫁を持つことになると、財産を分配しなくちゃならないというような関係からかかる習慣が仏教の入る以前から形造られておったように思われるです」〔河口1978a：147〕
- 16 「こういう奇怪なる家庭にすべて兄弟が同時に住んでおることが少ない」、
「この多夫一妻の風俗は今でもチベットでは実に盛大であって、その国人にはその事は大いに善良であると信ぜられておる...いろいろに言う者がなくても無いけれども、それは昔からのルクソー・ミンズ（古来習慣がない）という一言でみな破られてしまう。この言葉は殊にキョウダイなる勢力を持っておって...」〔河口1978b：130〕

引用文献

Aziz , Barbara Nimir

- 1978 *Tibetan Frontier Families: Reflections of Three Generations from D'ing-ri*. New Delhi: Vikas .

包智明

- 1992 「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』 57-1: pp.53-61。

Ben Jiao

- 2001 “ Socio-Economic and Cultural Factors Underlying the Contemporary Revival of Fraternal Polyandry in Tibet. ” Ph.D. Dissertation. Case Western Reserve University.

Bloch, Maurice

- 1973 “ The Long Term and the Short Term : the Economic and Political Significance of the Morality of Kinship. ” in Jack Goody eds. *The Character of Kinship*. Cambridge University Press.

ブルデュ , ピエール

- 1990 「親族の社会的用法」, 『実践感覚 2』(今村ほか訳), 東京: みすず書房。

Carsten, Janet

- 2000 “ Introduction: Cultures of Relatedness. ” in Janet Carsten eds. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge : Cambridge University Press.

陳克進

- 2001 「対蔵区 “ 多夫多妻 ” 現象的浅見」, 『民族研究』 2001年第 1 期。 pp.131-132。

Dargyay , Eva .

- 1982 *Tibetan Village Communities: Structure and Change* . Warminster: Aris&Phillips .

デシデリ , イポリット

- 1991 『チベットの報告 1』(薬師義美訳), 東京: 東洋文庫。

多杰才旦編

- 2005 『西藏封建農奴制社会形態』, 北京: 中国蔵学出版社。

Ekvall , Robert B .

- 1968 *Fields on the Hoof: Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism* .
New York: Holt , Rinehart and Winston Inc .
- French , Rebecca R .
- 1990 “ The Golden York: A Legal Ethnography of Tibet pre-1959 ” ,
Ph.D.Dissertation . Yale University .
- 船曳健夫
- 1997 「序CommunalとSocial ,そして親密性」,『岩波講座文化人類学第
4巻 個からする社会展望』,東京:岩波書店。
- 根旺
- 1995 「關於藏族多偶婚制研究中幾個問題的認識」,『藏学研究論叢:第
七輯』,西藏人民出版社。
- Goldstein , Melvyn C .
- 1971 ‘ Stratification , Polyandry , and Family Structure in Central
Tibet ’ , *Southwestern Journal of Anthropology* . 27-1: pp.64-
74.
- 1978 “ Pahari and Tibetan Polyandry Revisited ” , *Ethnology* . 17:
pp.325-337.
- 1990 “ Book Review: The Dynamics of Polyandry. ” , *Anthropos* . 85:
pp.618-620.
- Grent, Nellie
- 2002 “ Polyandry in Dharamsala: Plural-husband Marriage in
a Tibetan Refugee Community in Northwest India ” in P.
Christiaan Klieger eds. *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora*.
London• Boston• Koern: Brill.
- 堅贊才旦
- 2001 「真曲河谷一妻多夫家庭組織探微」,『西藏研究』2001年第3期。
pp.28-34.
- 河口慧海
- 1978a 『チベット旅行記(一)』,東京:講談社(講談社學術文庫)。
- 1978b 『チベット旅行記(三)』,東京:講談社(講談社學術文庫)。
- 川喜田二郎
- 1966 「チベット族の一妻多夫(1) Torbo民族誌その4」,『民族学研
究』31-1: pp.11-27.

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

Leach , E R . (リーチ)

- 1962 *Pul Eliya-A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship* . Cambridge: Cambridge University Press .
- 1990 「一妻多夫 , 相続 , 婚姻の定義 特にシンハリの慣習法を参照して」
『人類学再考』, 東京 : 思索社。
- 1991 『社会人類学案内』(長島信弘訳) , 東京 : 岩波書店

Levine , Nancy E .

- 1988 *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan Border* . Chicago and London: University of Chicago Press .

呂昌林

- 1999 「浅論昌都地区一夫多妻 , 一妻多夫婚姻陋習的現状 , 成因及対策」,
『西藏研究』1999年第4期。pp.54-58。

馬戎

- 2000 「試論藏族的“一妻多夫”婚姻」, 『民族研究』2000年第6期。
pp.33-44。

中根千枝

- 1970 『家族の構造』, 東京 : 東京大学東洋文化研究所。
- 1972 「チベット農民の実態について」, 『山本博士還暦記念東洋史論集』,
東京 : 山川出版社。

Needham , Rodney

- 1971 'Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage',
Rethinking Kinship and Marriage . London: Tavistock
Publications .

大川謙作

- 2000 「チベット民族意識の生成をめぐって」, 1999年度東京大学総合文化研究科提出修士論文(文化人類学研究室)
- 2003 「チベットの領域をめぐって: チベット問題の中のエスニシティ」,
『南方文化』第30輯, 125-161頁。

Ortner , Sherry B .

- 1978 *Sherpas through their Rituals* . New York: Cambridge University Press .

Paul , Robert A .

- 1989 *The Sherpas of Nepal in the Tibetan Cultural Context* . Delhi: Motilal Banarsidass .
- 平措占堆
- 1998 『西藏農民：後藏班覺倫布村的調查報告』，北京：五洲傳播出版社。
- Prince Peter of Denmark and Greek
- 1963 *A Study of Polyandry* . Hague: Mouton .
- 1965 'The Tibetan Family' , in *Comparative Family Systems* . edited by M . Nimkoff . Boston: Houghton Mifflin .
- rdo dgon gsang bdag rdo rje & dga ba pa sangs
- 2004 *bod kyi yul srol rnam bshad*. lha sa: bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.
- Sameul Geoffrey
- 1993 *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* . Washington : Smithsonian Institution Press .
- Schneider, David
- 1980 *American Kinship: A Cultural Account. 2nd Edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schweitzer, Peter P.
- 2000a “ Introduction. ” in Peter P. Schweitzer eds. *Dividends of Kinship: Meaning and Uses of Social Relatedness*. London and New York: Routledge.
- 2000b “ Concluding Remarks ” in Peter P. Schweitzer eds. *Dividends of Kinship: Meaning and Uses of Social Relatedness*. London and New York: Routledge.
- 瀬川昌久
- 1997 「人類学における親族研究の軌跡」，『岩波講座文化人類学第4巻個からする社会展望』，東京：岩波書店。
- 宋恩常
- 1981 「藏族中的群婚残余」，『民族学研究第2輯』，北京：民族出版社。
- 鈴木 明
- 1980 『高砂族に捧げる』，東京：中公文庫。

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

Trevithick, Alan

- 1997 “ On a Panhuman Preference for Monandry: Is Polyandry an Exception? ”, *Journal of Comparative Family Studies*. 28-3: pp.154-181 .

棚瀬滋郎

- 1991 「留まろうとするものと移りゆくもの インド，ヒマーチャル・プラデッシュ州，ラホール溪谷のチベット系社会における家と家族」『民族学研究』56-2: pp.

上杉富之

- 2002 「新生殖技術時代の人類学 親族研究の転換と新たな展開」, 『民族学研究』66-4: pp.389-413.

和田正平

- 1988 『性と結婚の民族学』, 京都：同朋社。

ウェスターマーク, E. A .

- 1970 『人類婚姻史』(江守五夫訳), 東京：社会思想社。

呉従衆

- 1991 「民主改革以前西藏蔵族的婚姻与家庭：兼論農奴制下存在群婚残余的原因」, 呉従衆編『西藏封建農奴制研究論文選』, 北京：中国蔵学出版社。

Wylie, Turrell

- 1959 ‘ A Standard System of Tibetan transcription ’, *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 22: pp.261-267

西藏社会歴史調査資料叢書編修組編

- 1988 『蔵族社会歴史調査(五)』, 拉薩：西藏人民出版社。

星全盛&馬連龍

- 2000 『蔵族社会制度研究』, 西寧：青海民族出版社。

張権武

- 1988 「近代西藏特殊家庭婚姻種種試析」, 『西藏研究』1988年第1期。