

Title	レヴィ=ストロースのイエ(maison/house)概念普遍化の有効性について
Sub Title	On Levi-Strauss's concept of 'house (maison)' and its utility in cross-cultural analysis
Author	仲川, 裕里(Nakagawa, Yuri)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2002
Jtitle	哲學 No.107 (2002. 1) ,p.21- 59
JaLC DOI	
Abstract	In the history of anthropology, kinship occupied a dominant position in the discipline for a long time. Many eminent scholars studied kinship and produced numerous analytical concepts and theories about kinship. However, in the 1960s, anthropologists began to doubt the analytical value of these concepts and the doubt was extended even to the concept of kinship itself. The tendency to explain what had conventionally been understood as kinship in terms of something other than kinship became increasingly popular and a number of anthropologists tried to explain what used to be regarded as kinship in terms of various concepts other than kinship. Among them, the concept of 'house' (maison) proposed by Levi-Strauss in the late 1970s was unique in the sense that it was presented as an analytical concept for crosscultural comparison. While other researchers used their concepts only to explain the society they studied, Levi-Strauss suggested that the societies with 'houses' as constitutive units are found in geographically dispersed areas of the world, so that the concept of 'house' can be used for comparative studies of these 'house societies'. This paper aims at critically testing Levi-Strauss's concept of 'house' and its utility for cross-cultural comparison against the ethnographical evidences drawn from the areas Levi-Strauss referred to as 'house society'. It also tries to prove that the concept is not very useful as an analytical concept, since the concepts of 'house', as well as kinship, are different from society to society; in other words, just like kinship, 'house' is a polithetic concept, and hence it is no more a useful analytical framework in cross-cultural comparison than kinship is. The utility of the concept of 'house' lies not so much in analysis as in description. With this newly produced descriptive tool, we can describe the societies with 'houses' more properly and shed a new light on what used to be in the guise of kinship.
Notes	特集文化人類学の現代的課題 論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000107-0024

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

レヴィ＝ストロースの〈イエ〉(maison/ house) 概念普遍化の有効性について¹

—仲 川 裕 里*—

On Lévi-Strauss's Concept of 'House (maison)' and its Utility in Cross-cultural Analysis

NAKAGAWA Yuri

In the history of anthropology, kinship occupied a dominant position in the discipline for a long time. Many eminent scholars studied kinship and produced numerous analytical concepts and theories about kinship. However, in the 1960s, anthropologists began to doubt the analytical value of these concepts and the doubt was extended even to the concept of kinship itself. The tendency to explain what had conventionally been understood as kinship in terms of something other than kinship became increasingly popular and a number of anthropologists tried to explain what used to be regarded as kinship in terms of various concepts other than kinship. Among them, the concept of 'house' (maison) proposed by Lévi-Strauss in the late 1970s was unique in the sense that it was presented as an analytical concept for cross-cultural comparison. While other researchers used their concepts only to explain the society they studied, Lévi-Strauss suggested that the societies with 'houses' as constitutive units are found in geographically dispersed areas of the world, so that the

* 専修大学助教授

¹ 〈イエ〉については、レヴィ＝ストロースはフランス語文献 (Lévi-Strauss 1979, 1984, 1991) では 'maison' という語を使っているが、英語に翻訳されたものや (Lévi-Strauss 1983), 彼自身が英語で書いたものの中では (Lévi-Strauss 1987) 'house' が用いられているので共に表記しておく。

concept of 'house' can be used for comparative studies of these 'house societies'. This paper aims at critically testing Lévi-Strauss's concept of 'house' and its utility for cross-cultural comparison against the ethnographical evidences drawn from the areas Lévi-Strauss referred to as 'house society'. It also tries to prove that the concept is not very useful as an analytical concept, since the concepts of 'house', as well as kinship, are different from society to society; in other words, just like kinship, 'house' is a polithetic concept, and hence it is no more a useful analytical framework in cross-cultural comparison than kinship is. The utility of the concept of 'house' lies not so much in analysis as in description. With this newly produced descriptive tool, we can describe the societies with 'houses' more properly and shed a new light on what used to be in the guise of kinship.

I はじめに

レヴィ＝ストロース (Lévi-Strauss) は、1970 年代末に、従来の親族概念ではうまく説明しきれないような組織化をされた集団によって構成される社会が、アメリカ・オセアニア・東南アジア・アフリカ・日本など広範な地域にわたる民族誌の中に見られることを指摘し、こうした社会を理解するための枠組として〈イエ〉(maison/house) という概念を提示した²。本稿の目的は、この〈イエ〉概念が、レヴィ＝ストロースのいう、地球上に広く分布している〈イエ〉社会の通文化的比較を可能にするような分析概念になり得るかを検討してみることである。

レヴィ＝ストロースの〈イエ〉概念の有効性を検証する試みは、これまでも行われている。1980年代には、東インドネシアを初めとする東南

² 社会人類学では、イエ、家族などの例にみられるように、分析概念と民俗概念が同じ言葉で表記されることが多く、分析や記述を困難なものにしている。本稿ではそれを極力避けるため、遠藤(1986)にならい、分析語は〈イエ〉〈家族〉、民俗概念は「イエ」「家族」と表記した。ただし、民族誌の中には、著者がどちらを想定しているのか判断ができないものもあり、その場合は、何もつけずそのまま用いた。

アジア諸地域の事例を対象として検討が行われ、東南アジアの社会を理解するための枠組として、彼の〈イエ〉概念がかなりの有効性をもつことが報告された（遠藤 1986; Macdonald et al. 1987）。また 1995 年には、レヴィ＝ストロースの〈イエ〉概念を積極的かつ批判的に検討し、この概念の有効性をそれぞれの研究者の調査地の事例に照らして検証することを目的とした論文集 (*About the House: Lévi-Strauss and beyond*) が出ている (Carsten and Hugh-Jones eds. 1995)。しかし、編者も認めているように、この論文集においても、ヨーロッパ・日本・アフリカが比較の例として手短かに出てはくるものの、中心的な事例は、東南アジアと南アメリカ低地に偏っている。レヴィ＝ストロースが上述のように地球上の広範な地域を〈イエ〉概念のあてはまる社会としてあげ、〈イエ〉概念の普遍性を示そうとしているならば、〈イエ〉概念の検証には、できる限り多くの地域を対象とすることが望ましいであろう。そこで、本稿では、レヴィ＝ストロースが〈イエ〉社会としてあげた地域の民族誌を広く取りあげ、〈イエ〉概念普遍化の有効性について検討を試みることにした。

II 〈イエ〉概念の提示

人類学では、長年にわたって、社会を理解するための枠組として〈親族〉を重視してきた³。どの社会にも必ず存在する〈親族〉は、社会の通

³ 〈親族〉をどう定義するかという問題は、まだ解決されていないが、ここでは、『人類学の質疑と応答』第6版 (*Notes and Queries on Anthropology* [the 6th edn] 1951) にならい、「親子関係あるいは、兄弟姉妹関係をとおしてたどられ、社会的な目的のために承認される、現実の、あるいは推定上の関係」とする (ibid.: 75)。したがって、ここで用いる〈親族〉には社会的に承認された血族関係・姻族関係・擬制的関係がすべて含まれる。英語の慣用語法では 'kinship' は 'affinity' (姻族関係) と対立する概念で血族関係のみを指すが、人類学用語としての 'kinship' は社会的性格を有する血族関係、姻族関係、擬制的関係を包括するのである。しかし、このような包括的な親族関係を表す言葉がもともと英語に存在しないことは、英語圏の人類学 (イギリス社会人類学、アメリカ文化人類学) に不利な条件を負わせている (デュモン 1977 [1971]: 10-11)。その

文化的研究を行う際のまたとない比較対象と考えられ (Barnard and Good 1984: 2), 多くの人類学者が研究を行い, 数多くの〈親族〉理論や分析概念が生み出されるに至った。しかし, 1960年代初めに, リーチ (Leach) が〈親族〉研究にみられる過度の通文化的比較を批判したのを皮切りに (Leach 1961a), 〈親族〉研究で用いられる理論的枠組や分析概念, ひいては〈親族〉という概念そのものを疑問視する声が徐々にあがってきた (Beattie 1964; Needham 1971a, 1971b など)。

たとえば, 〈親族〉研究では, 〈家族〉(family)・〈出自〉(descent)・〈キンドレッド〉(kindred)・〈連帯〉(alliance)・〈自律性〉(corporateness)等の概念が分析枠組として用いられてきた。これらの概念は識別可能な, すなわち, 他の事象から切り離し, それ自体を研究することが可能な事象として, また, ほとんどの社会に共通してみられるものとして, 広く用いられてきた。しかし, 〈親族〉研究に疑問が投げかけられていく中で, これらの分析概念にそれぞれ再検討が加えられ, その結果, こうした分析概念は, どれひとつとして一般化, 普遍化に堪えられるような明確な実体をもっていないことが指摘された。また, これらの概念は, 個々に用語が与えられているため, あたかも切り離して研究することが可能な個別の事象を指しているかのようにみえるが, 実は, 法・政治・経済・宗教など他の様々な事象と複雑に絡まり合っており, それらから切り離して研究することは不可能であること, したがって, それぞれの社会の他のさまざまな要素との関係の中で考えていく必要があることが明らかになった⁴。

点, 日本語には〈親族〉, フランス語には 'parenté' という包括的な親族関係を表す言葉がそれぞれ存在している。より厳密に言えば英語の 'kinship' は日本語に訳せば〈親族関係〉であって〈親族〉ではないが, 特に不都合を生じない限り, 〈親族〉としておく。

⁴ これら諸概念の批判的検討または定義の揺れは, 〈家族〉についてはラ・フォンテーヌ (La Fontaine 1985), 〈出自〉についてはリーチ (Leach 1961a), ルイス (Lewis 1965), ニーダム (Needham 1971b), 〈キンドレッド〉についてはバーナードとグッド (Barnard and Good 1984), 蒲生 (1974a), 末成 (1975), 〈連帯〉

また、このような分析概念は、欧米において発達した人類学が普遍理論を志向する際の論理的要請から生まれたもので、欧米の人類学者のもつ概念に文化的に拘束されており、そのため、民俗概念との間にズレを生じがちであると欧米の人類学者自身が主張し始めた (Leach 1961; Needham 1971a, 1971b)⁵.

こうした流れを受けて、欧米の人類学者の間で、これまで〈親族〉として説明されてきたものを〈親族〉以外の事象として捉えようとする試みが出てきた (清水 1987: 91, 203). たとえば、リーチは、スリランカのプル・エリヤ (Pul Eliya 仮名) では「親族」は〈出自〉ではなく土地所有と水利システムによって、したがって系譜的にではなく経済的に、結びついていると主張した (Leach 1961b). シュナイダーは彼自身がそれまで父系リネージとして捉えていたヤップ (Yap) のタビナウ (*tabinau*) を、屋敷地を媒介として結合した集団として定義しなおした (Schneider 1984). ムーアはこれまで〈拡大家族〉と考えられていたナーヤル (Nāyar) のタラヴァード (*taravad*) は民俗概念では「土地と家屋の単位」と定義されるものであるとし (Moore 1985), ヴァードンは分節リネージとみなされていたヌエル (Nuer) のソク・ドウィエル (*thok dwiel*) は〈出自〉ではなく家畜牛を媒介として構成される集団であるとした (Verdon 1982).

なかでも注目されるのは、これまで〈家族〉 (family) ・〈クラン〉 (clan) ・〈リネージ〉 (linage) など〈親族〉の用語で説明されてきた集団の中には、〈イエ〉 (maison/house) という概念で説明した方がよりよく理解できるものがあるとし、これらの集団を〈イエ〉概念によって捉えなおすことを提唱したレヴィ＝ストロースの試みである (Lévi-Strauss 1979,

についてはバーナードとグッド (ibid.), 〈自律性〉についてはグディ (Goody 1961), バーナードとグッド (ibid.) にくわしい.

⁵ 清水は、欧米の人類学者のこうした傾向は〈親族〉という概念を欧米的に狭く規定しすぎているところからでてくるものであると批判している (清水 1987, 1989; Shimizu 1991).

1983, 1984, 1987, 1991)⁶. この試みは、〈イエ〉を媒体とした集団をもつ社会が地理的に離れ文化的に異なる諸地域に散在するため、この〈イエ〉という概念がある程度の通文化的比較が可能となるような分析概念として提示された点で特徴的である。

レヴィ＝ストロースによって提示された〈イエ〉概念を要約すると以下のようになる。

- 1) 〈イエ〉は、個人成員は交替してもそれ自体は変化しない法人格的性格を有する。
- 2) 〈イエ〉はそれ自体で権利・義務の主体となる。
- 3) 〈イエ〉は物質的財・非物質的財を共に所有する。
- 4) 〈イエ〉の永続はその名前、財産、称号などが実のもしくは擬制的な系をとおして伝達されることによって保たれる。
- 5) 〈イエ〉はその永続のために縁組と養取による擬制的親族を広範に利用する。
- 6) 〈イエ〉は〈父系〉と〈母系〉、〈出自〉⁷と〈居住〉、〈上昇婚〉と〈下降婚〉など、これまでの〈親族〉研究では相互に排他的であると思われていた概念の再統合を可能にする制度である。なかでも〈出自〉と〈居住〉の弁証法的統合は〈イエ〉社会に共通する基本的な特徴である。
- 7) 〈イエ〉社会に共通する社会構造的特徴は政治・経済的利害実現

⁶ 日本においても、日本に特有と考えられてきた「家」という概念を他の社会の事例にも適用できるのではないかという指摘は既に村武や清水が行っているが(村武 1973; 清水 1979), 〈親族〉とは別の次元として説明しようという試みではない。

⁷ 原文のフランス語では 'filiation et résidence' とあり (Lévi-Strauss 1979: 188), 英訳は 'filiation and residence' と直訳されているが (Lévi-Strauss 1983: 184), フランス語で 'filiation' というところを, ふつう英語では 'descent' という言葉を用いているし (Dumont 1977 [1971]: 53), レヴィ＝ストロースも 'descent' の意味で使っていると思われるので, 日本語では〈出自〉と訳す方がよいだろう。

のために〈親族〉を利用するという点に求められる。

ではここでレヴィ＝ストロースが〈イエ〉概念を提示するまでの経緯を見ることにする。レヴィ＝ストロースは1976年から1982年にかけて、アメリカ、東南アジア、ポリネシア、メラネシア、アフリカ、日本など、さまざまな地域の民族誌的事例を引きながら、〈イエ〉概念について講義している⁸。1976-7年の講義では、まず〈イエ〉概念とはどういう概念かということをブリティシュ・コロンビアのクワキウトル・インディアン(Kwakiutl Indians)とカリフォルニア・インディアンのユロック(Yurok)の事例を引いて説明している(Lévi-Strauss 1987: 151-152)。

クワキウトルの社会単位であるヌマイマ(*numayma*)には、父系の要素と母系の要素が共にみられることから、クワキウトルは無差別系(*indifférenciée*)⁹の〈出自〉体系をもつと説明されてきた。しかし、クワキウトルについての膨大な民族誌を著したボアズ(Boas)は、ヌマイマを〈出自〉規則を用いて説明しようと苦心を重ねた挙げ句、結局、ヌマイマは厳密には父系でも母系でもなく、それぞれに地位と特権を意味する名前や「座席」(*seat*)や「立場」(*standing place*)が存在するようなある一定数の場からなっていると考えればもっともよく理解できるという結論を得るに至った(Boas 1966: 37-50)。レヴィ＝ストロースはこの点に注目し、〈イエ〉概念の着想を得たのである(Lévi-Strauss 1983: 169)。

ユロックも、観察者の目には、明確に定義できる〈出自〉規則や政体、さらには社会組織さえももっていないように映った。しかし、レヴィ＝ストロースは、人類学者が建物としてのみとらえてきた、ユロックの言葉で「イエ」と呼ばれているものが、権利と義務の実体であると考えた。彼は、ユロック社会に社会組織が欠けているとみるのは、法人(*corporation*)と

⁸ この講義はその他の講義も含めた講義録として1984年にフランス語で、1987年に英語で出版された(Lévi-Strauss 1984, 1987)。

⁹ レヴィ＝ストロースは共系(*cognatic*)のかわりに無差別系(*indifférenciée*)という用語を用いているのでここではそれに従う。

しての〈イエ〉という概念を無視したことから生じた誤りであると主張する。この法人としての〈イエ〉は、その成員の生死にかかわらず、その名前、富、称号を、現実存在する系もしくは擬制的な系を通して伝達することによって永続する。この擬制的な系はその連続性が〈出自〉もしくは〈縁組〉という言葉で—多くの場合、両方によって—表現される限り正当なものともみなされる (Lévi-Strauss 1987: 152).

レヴィ＝ストロースは、クワキツルやユロックのような〈イエ〉社会がアメリカ以外にポリネシア、メラネシア、インドネシア、そしてアフリカにさえ存在すると述べ、さらにヨーロッパの中世の「イエ」がこうした社会の「イエ」とまさに同じ性格を有していたことを指摘する (Lévi-Strauss 1983: 170). これらの「イエ」はやはり物質的財、非物質的財あるいは「名誉」からなる領域の所有によって定義され、永続のために縁組と養取による擬制的親族を広範に利用するのである (Lévi-Strauss 1987: 152).

さらに、レヴィ＝ストロースは、〈イエ〉は相互に排他的にみえる概念—〈父系出自〉と〈母系出自〉、〈出自〉と〈居住〉、〈外婚〉と〈内婚〉など—の融合を可能にする制度であると論じる。これまで人類学者がいろいろな社会を分類するために用いてきたこれらの概念は、すべて〈イエ〉の中で再統合されるというのである (Lévi-Strauss 1983: 184, 1987: 152). なかでも〈出自〉と〈居住〉の弁証法的統合は、〈イエ〉社会に共通の基本的特徴としてあげられている (Lévi-Strauss 1983: 180). 最後にレヴィ＝ストロースは、〈イエ〉社会に共通する社会構造的特徴をあげる。それは、社会的領域である〈親族〉を侵しがちな政治的・経済的利害を共有する人びとが、結局のところ、〈親族〉以外には、自分たちを正当化できるような言葉を未だもっていない、という共通の構造的状態である。レヴィ＝ストロースによると、彼らは自分自身を表現するために使用可能な唯一の言葉である〈親族〉を必然的に使わざるを得ないのだが、これまた必然的に

〈親族〉という言葉を使うことによって〈親族〉を破壊してしまうことになるのである (Lévi-Strauss 1983: 186-7, 1987: 152).

次節では、以上のような〈イエ〉概念をふまえて、レヴィ＝ストロースが〈イエ〉社会としてあげた地域の諸事例を比較し検討する。

III 〈イエ〉社会の諸事例¹⁰

1 北アメリカークワキツトル

レヴィ＝ストロースの〈イエ〉概念の出発点になったクワキツトルはカナダのブリティッシュ・コロンビア州のヴァンクーヴァー島北端およびその対岸の大陸部に住む漁労・採集・狩猟を生業とするインディアンで、ポトラッチ (*potlatch*) という、莫大な財を蕩尽する儀礼で有名である。ボアズによれば、各ムラの住人は 'one kind' という意味をもつヌマイマという単位に分割される。ヌマイマは世帯集団 (*household group*) を包摂している複数の家族 (*family*)¹¹ とその世帯集団に婚入してきた者の近親者とかから成っている。ひとつのヌマイマを構成している人の数はその時々によってかなり異なるが、だいたい平均して100人くらいだという (Boas 1966: 47-48).

ヌマイマにはその祖先の子孫ではない者も成員として含まれている。ボ

¹⁰ この章では民族誌に出てくる〈イエ〉社会の事例をみていく。表現や用語は、原則として、それぞれの民族誌の著者の使っているものをそのまま用いる。事例の選択に関しては、できる限りレヴィ＝ストロースが〈イエ〉概念について行った講義で取り上げたものを選んだが、出典のはっきりしないもの、入手不可能なものもあり、その場合は同じ地域で〈イエ〉社会の事例となり得ると判断したものを用了。ここで取り上げなかった地域の中にも、ヤップやフィリピン、南アメリカ低地など検討に加えるべき事例は多々あるが、限られた紙数で、できるだけ広範に分布するように事例を選択したため、レヴィ＝ストロースが言及しなかった地域の事例は今回は取り扱わなかった。

¹¹ ボアズが 'family' と呼んでいるものが世帯集団より上位の近親集団で、ヌマイマの構成単位であるということはわかるが、実際に何を指しているのかボアズの記述では不明確である。そもそも 'family' という語を用いるべきではなかったのかもしれない。

アズは、祖先の直接の子孫は貴族となり、それ以外の者は、成員として受け入れられるが平民となると考えるのが適切だろう、と述べている。実際、後者も「首長の『イエ』の人」('house-men' of the chief) と呼ばれる。したがって、ヌマイマは、貴族は別として、血縁関係者 (blood relatives) と考えるべきではない (ibid.: 43-44)。

名前およびそれに付随する「座席」(seat)、すなわち、地位(rank)は、一応男女の別なく、長子相続の原理にのっとって受け継がれるが、女性の場合は、男の名前と男の地位を受け継ぎ、その名前と地位は、彼女の長男が成長するとすぐその長男に譲渡される。居住は〈父方居住〉である (ibid: 52)。このような点では〈父系出自〉の原理が優勢であるが、母系的な側面もみられる。「あなたは誰の子ですか？」という質問の答えにはいつも母親の名前があげられる。また、貴族の場合、夫は妻の父の名前と武具（紋章）を受け継ぎ、妻のリネージの成員となる。名前と武具は彼の子どもたちに譲渡される。娘はそれを保持するが、息子は結婚して妻方の名前と武具を継いだときに実家の名前と武具を失う。その結果、貴族の地位を象徴する名前や武具は女性の系 (line) を通して伝達される。しかし、クワキットル社会には、母系社会にみられる特徴がない。家族の長は母の兄弟ではなく父であり、権威は父から息子へと伝えられる。19世紀の終わり頃、貴族の中には、父母両方の系の称号 (title) を要求した者もいたという (Lévi-Strauss 1983: 164)。

結婚によって達成される社会的地位 (social rank) の上昇は、しばしば、結婚の第一の目的であるはずの家族の設立よりも重要なものとなり、名前や財産だけを目的とする擬制結婚も行われた。男が婚姻関係を結びたいと思っている家族に息子しかいなければ、男は息子と象徴的に結婚する。子どもがいなければ、家長の足やからだの一部と象徴的に結婚する。これらの場合でも名前は普通の結婚の場合と同じように譲渡される (Boas 1966: 55)。

このようなクワキットルのシステムを〈出自〉によって説明しようとしたボアズは、初めはこれを母系から父系へ移行する過程にあるものと考えたが、次にはこの見解を180度転換し、もともと父系だった社会組織の一部が母系へと変化したものと説明した (Lévi-Strauss 1983: 164-166). しかし、ボアズは、最終的に、ヌマイマは厳密には父系でも母系でもないという結論に達し、子どもは父系母系を問わず自分の〈出自〉である系のどれかに帰属する、また、まったく無関係の系にも遺贈 (bequest) によって帰属することもあると述べた (Boas 1966: 51). 結局、ボアズはヌマイマを〈親族〉の言葉で定義できず、これまで人類学の親族研究で用いられてきた類型の中には相当するものをもたない社会構造として記述した。ボアズによると「ヌマイマの構造は、生きている個人を無視し、ヌマイマがそれぞれに地位や特権を意味する名前や『座席』 (seat) や『立場』 (standing place) が付与されているような一定数の場から成立していると考えれば、もっともよく理解できる」のである (ibid.: 50). その数は限られていて、地位をもつ貴族を構成している。これらの名前や座席はヌマイマの骨格であり、各個人は生存中に幾つもの座席を占め、それに属している名前を名乗るのである (ibid.).

レヴィ＝ストロースはこのヌマイマを出発点として〈イエ〉という概念を考えたのだが、ボアズのヌマイマについての記述を見る限りでは、ヌマイマはその規模・構成からしても、その語源からしても〈イエ〉というよりはむしろ日本の同族に近いもののように思える¹²。ヌマイマを構成している「名前や『座席』や『立場』が付与されているような一定数の場」の方が〈イエ〉に近いのではないだろうか。

¹² 〈同族〉とは「永続的本支関係により結ばれている複数のイエの関係の総称」(末成 1979: 99)をいう。ボアズは「名前や『座席』や『立場』が付与されているような一定数の場」についてはあまり記述や考察を行っていないため、ひとつのヌマイマを構成する複数の「場」が永続的本支関係によって結ばれているかどうかは不明である。ヌマイマと同族との共通性については更に調べる必要があるだろう。

この点を除けば、クワキットルのヌマイマは〈イエ〉の諸特徴を備えている。特に、ヌマイマは擬制的親族ですらない非血縁者も成員に含むという点は興味深い。これは、後でみる日本の「イエ」の事例にも共通している。父系・母系の原理は共存しているが、特にどちらが強いとはいえないようである。

2 中世ヨーロッパ王侯貴族のハウス

レヴィ＝ストロースは、シュミット (Schmid) を初めとする中世史家によるヨーロッパ中世の王侯貴族のハウス (house) の記述がボアズによるクワキットルのヌマイマの記述と驚くほど似ていることを指摘している (Lévi-Strauss 1987: 174)。シュミットはヨーロッパ中世の貴族のリネージが男系と一致しないこと、しばしば生物学的な基盤さえ欠いていることを指摘し、この貴族のリネージといわれているものは、尊厳、起源、親族、名前や象徴、地位、権力や富から成る精神的かつ物質的世襲財産にはかならないと述べている (Schmid 1957, cited by Lévi-Strauss *ibid.*)。

政治的・経済的利害を目的とする擬制的親族関係も頻繁に結ばれた。たとえば、プロヴァンス伯ルイは、カール3世の養子だったため、カロリング朝の流れを汲む者とされた。また、百年戦争中にシャルル6世とイザボー＝ドゥ＝バヴィエールは息子（後のシャルル7世）ではなく娘婿のヘンリー5世を養子にし、跡継ぎにしようとしている (Lévi-Strauss 1987: 177)。

娘と娘婿を仲介として祖父から孫へと流れる出自の系 (line) はクワキットルの事例でも出てきたが、このような継承のタイプは昔のヨーロッパでも頻繁にみられた。この中継ぎとなる女性は、彼女自身は行使できない諸権利を息子に伝達することから、「橋と（船の）渡し板」(le pont et la planche) と呼ばれた。前述のヘンリー5世の養取は、彼の玄祖父であるエドワード2世がフィリップ4世の娘婿としてフランス国王の継承権を有して

いたという事実を根拠とするものであった。スコットランド、ブルターニュ、アンジューでも息子がいないときは娘、より正確には、「入り婿」が称号を受け継いだ (ibid.: 178).

中世ヨーロッパでは父系と同様に母系も重視されていた。カペー朝の人びとは父方からも母方からもカロリング朝の家系 (ancestry) を得ようと懸命になった。ひとたび二重の家系が得られると、また父系原理が台頭するようになるのだが、二重の系を重視するなごりは今日でも人びとの慣習の中に残っている。ラングドック-プロヴァンス地方のブズィーゲという町では、父の父の名が長男に、母の父の名が弟に与えられ、母の母の名が長女に、父の母の名が妹に与えられる。また、父の父は長男の代父 (par-rain) に、母の母は長女の代母 (marraine) に¹³、母の父は弟の代父に、父の母は妹の代母になる (ibid.: 179).

レヴィ＝ストロースによると、〈出自〉と〈居住〉の二重性は〈イエ〉社会の特徴であるが、中世ヨーロッパでは、祖名と領地名が同時に存在したことに、この二重性が表れている。12・13世紀頃から、同じ「家族」の成員は所有地や城の名を名乗る習慣が始まった。その結果、領地名は政治的中心としての居住地を表すと同時に人の名前となった。ブルボン、オルレアン、ヴァロワ、サヴォア、オランジュ、ハノーヴァーといった領地名からきた家名のもつ地理的な含意は次第に薄れ、権力や権威などの価値と結びつくようになっていった (ibid.: 180)¹⁴.

〈外婚〉と〈内婚〉や〈上昇婚〉と〈下降婚〉といった相反する二つの縁組体系が存在することはレヴィ＝ストロースのあげた〈イエ〉社会の特徴のひとつであるが、フランスの宮廷では上昇婚・下降婚が共に行われていたことが指摘されている (ibid.: 181-182).

¹³ 「代父」・「代母」は洗礼に立ち会い、名づけ親となる者のことをいう。

¹⁴ 地域あるいは場所の名前がもつ地理的な意味が薄れ、力や権力、権威などの価値と結びつくという現象は、現在でもいろいろなところでみられる。日本でいえば、「永田町」「霞が関」などが例としてあげられる。

また、クワキツルが称号を得るための外婚と、いったん得た称号がヌマイマから流出するのを防ぐための内婚を同時に行っていたのと同じように、ヨーロッパのハウスも、この二つの慣行を併せて行っていた。〈遠い結婚〉(外交政治的理由による外婚)と〈近い結婚〉(名声や財産を拡散させないための近親婚)である。ヨーロッパの王侯貴族の系譜図を見ると、〈父方交差イトコ婚〉、〈母方交差イトコ婚〉、〈双方的交差イトコ婚〉といった人類学者に馴染みの深い古典的な近親婚の事例がすべて揃っている。また、初期のカペー家、ブルゴーニュ家やオータン家では一般交換の事例もみられる。一方、シャルル8世とアンヌ＝ドゥ＝ブルターニュの結婚、フランソワ1世とハプスブルグ家のエレノアの結婚に代表されるような外交目的の〈遠い結婚〉も頻繁に行われた (Lévi-Strauss 1983: 183)。

以上の記述から、中世ヨーロッパにおいてもハウスが単なる建築物ではなく、それ自体が重要な社会的単位になっていたことがわかる。ハウスの特徴のひとつである物質的・非物質的財の伝達や擬制的親族の活用は、レヴィ＝ストロースのいう〈イエ〉社会の特徴である。ハウスは父系的傾向をもちながらも、妻や娘・娘婿を仲介とした系もみられるし、家系をたどるときには母方の系も重視されるが、この点も〈イエ〉社会の特徴と一致する。ハウスでは〈出自〉と〈居住〉、〈外婚〉と〈内婚〉など相反するふたつの原理が同時に存在するが、これも〈イエ〉社会の特徴のひとつである。ただ中世ヨーロッパのハウスでは永続性の観念は相対的にみて弱いようである。また、擬制的親族も、何らかの血縁関係あるいは婚姻関係をたどれる者を養子にすることがほとんどで、沖縄を除く日本の「イエ」のようにまったく血縁関係のない者でも養子にするということは一王侯貴族であるという制約があるからだろうが—ないようである。

3 日本—伝統的「イエ」

日本語の「イエ」は住居空間そのものを意味すると同時にそこで共同生活を行う生活集団も指している。この中には、実在する成員だけでなく、死者である祖先や (Nakane 1967: 2; Plath 1964: 307; 清水 1987: 86), まだ生まれていない子孫も含まれ得る (Nakane *ibid.*). 換言すれば、「イエ」は、単なる生活集団を超えて、祖先から子孫へと続く「系譜的連続」としてイメージされており、それゆえ、成員がいなくなり数世代に渡って絶えていた「イエ」でも、その再興が可能になる (佐藤 1988: 35).

集団としての「イエ」の核となっているのは親子・兄弟・姉妹などの近親者だが、伝統的な「イエ」は遠い親族関係者や、血縁関係のまったくない奉公人なども含みこむという考え方が支配的であった (有賀 1970 [1947]). 非親族関係者は「イエ」の構造の中では劣位に置かれがちだが、実際の取扱いにおいては、非親族も親族と同じような役割を割り当てられ、「イエ」の成員として数えられた (Befu 1971: 39). したがって「イエ」は〈親族集団〉という概念のみでは理解できず、生活共同体または経営体としての側面をもつと考える必要がある (有賀 1970 [1947]).

「イエ」は理念的には個々の成員の寿命を超えて永続する。集団としての永続性はメーン (Maine) が〈自律集団〉¹⁵ の条件としてあげたものであり、この意味で「イエ」は〈自律集団〉であるといえる。「イエ」の永続性は、土地・家屋・家産などの物質的財と家名・家長の位・家格・慣習などの非物質的財両方の永続を意味する。この永続性は跡継ぎによる物質的財の相続並びに非物質的財の継承によって達成される。跡継ぎは必ず一人で、結婚した後も親と共に暮らし「イエ」を維持する。跡継ぎ以外の子どもは、婚入・養子という形で他の「イエ」に入ったり、新しく分家を創設

¹⁵ 〈自律集団〉という語の定義は研究者によって異なっているが、メーンは財産の共同所有権を有することを自律集団の示差的特徴としている (Maine 1861; Barnard and Good 1984: 76).

したり、都市に流出するなどして、最終的には自分たちが生まれた「イエ」を出ていくことが期待される。

従来の研究、特に欧米における「イエ」研究では、跡継ぎになるのは原則として長男であるとするものが多かったが (Embree 1939: 87-88; Beardsley et al 1959: 218; Brown 1966: 1139), 姉家督や末子相続が行なわれる地域もある。また長男相続を規範としている地域においても、この規範はそれほど厳密ではなく、例外が多々ある。長男が早逝したり、病弱であるなどの理由で「イエ」を継げない場合、普通、弟が兄に代わって「イエ」を継ぐ。息子がいない、あるいはいても何らかの理由で「イエ」は継がないということになった時には、娘が「イエ」に残り、彼女に婿養子が取られる。婿養子は妻の「イエ」に住み、妻の「イエ」の姓をなのり、妻の「イエ」の財産を相続し、妻の父の跡を継ぐ。子どもがまったくいない場合は、養子をとることになる。養子は必ず男でなくてはいけないということはなく、また、幼児でも成人でもよい。養子が男の場合は、彼が「イエ」を継ぎ、女の場合は、婿養子を取らせ、その婿養子が「イエ」を継ぐ。また、「夫婦養子」あるいは「一束貰い」といって夫婦をいっぺんに養子にもらうこともある¹⁶。

養親と養子の間の血縁関係の有無はそれほど重要ではない。血縁のない者よりはる者を好む傾向はあるが、それが絶対的な条件になるわけではない。この点で、日本人の血縁に対するこだわりはかなり弱い。漢人社会や韓国人社会では、養子は父系男性で一世代下に属する者に限定していることが多く、もっとも望ましいのは弟の息子である (山路 1974)。西欧では相続を目的として非血縁者を養子にすることはない (川本 1978: 57)。日本の場合 (沖縄を除く) は、血縁関係者を養子にする場合も特に父系親族から取らなくてはならないということもない。世代に関する規制

¹⁶ バクニック (Bachnik 1983) は「イエ」の後継者を確保するためにとられる手段を「戦略」ととらえて分析している。

も弱く、自分と同世代に属する弟・妹やひとつ世代を飛び越えた孫を養子にすることもできる。

このように、理想的には長男相続が要求される場合でも、例外や逸脱はかなり頻繁に起こるが、これは規則違反というよりもむしろ必要に応じて取られた合法的な手段とみなされる（鈴木・喜多野 1952: 144）。「イエ」の連続性においては、相続者間の生物学的な血縁関係の連続性よりも、相続者を確保するということがそのものが重視される。相続者間に生物学的な血縁関係の連続性があることがもっとも望ましいが、そうならない場合は多様な養取による擬制的親族関係を広範に利用し「イエ」の永続を成し遂げるのである。

以上が典型的といわれる日本の伝統的「イエ」についての概要である¹⁷。〈イエ〉社会の諸特徴の類似点として、永続への強い志向、それを実現するための物質的・非物質的財の伝達があげられる。さらに、擬制的親族の利用も〈イエ〉社会の特徴のひとつであるが、沖縄を除く日本の「イエ」の場合も「イエ」の永続を保證する手段として擬制親族が活用される。また、血縁関係もなく養子にもなっていない、すなわち擬制的親族ですらない奉公人も「イエ」の成員となり得る点はクワキットルのヌマイマと共通している。典型とされる「イエ」では、理念的には父系への傾斜が強く、一部姉家督が行われる地域を除いて、男性から男性へ「イエ」が受け継がれることが理想とされる。

¹⁷ 日本の「イエ」は決して一枚岩的なものではなく、多様な地域偏差がみられる。また、同じ地域でも社会的地位の違いによって「イエ」は異なった様相を呈する。しかし、「イエ」研究の多く、特に欧米の研究者による「イエ」研究は、いわゆる「典型」とみなされる伝統的な「イエ」を対象とする傾向が強かった。日本の「イエ」の地域偏差については大間知篤三（大間知 1958）、蒲生正男（蒲生 1974a, 1974b [1966]）の研究がある。

4 インドネシア—ボルネオ島 イバン

インドネシア社会の多くが〈イエ〉社会の特徴を備えていることが、レヴィ＝ストロースを受けた最近の研究で明らかにされている（遠藤 1986; Macdonald et al. 1987; Carsten and Hugh-Jones eds. 1995）。レヴィ＝ストロースがこの地域の事例の一つとしてあげているイバン (Iban) はボルネオ島西部に住むプロト・マレー系の民族で、大半はマレーシア連邦サラワク州に住む。イバンについてはフリーマンが詳細な調査論文を著している (Freeman 1955, 1958, 1960)。

イバンはロング・ハウス (long house) と呼ばれるいくつかの居室からなる長屋状の建物に住み、この居室をそれぞれ小家族集団が占拠している。この居室をイバンはビレク (*bilek*) と呼んでいるが、この語は同時にこの居室を所有している家族集団のことも指す (Freeman 1960: 160)。フリーマンは、ビレクが常にロング・ハウス内の一室を所有・占拠している居住集団であること、経済的に独立した存在で、単一の世帯を形成していること、土地や先祖伝来の家産 (*heirloom*) を所有する単位であること、それぞれ独自の儀礼 (*gawai*) を行い、独自に呪術のお守り (*pengaroh*)、聖なる米 (*padi pun*)、一連の儀礼的禁忌 (*pemali*) を有することから、ビレクを〈自律集団〉であるとしている (Freeman 1960: 66)。

ビレクは親夫婦、子供夫婦、孫の3世代で構成されており、ひとつのビレクの平均人数は6・7人である。〈自律集団〉としてのビレクの永続性は、子供たちのうちの少なくとも一人が親のビレクに留まることによって維持される。誕生・養取・婚姻・死により、ビレクの成員は変化するが、ビレク自体は権利義務の実体として、時を越えて永続する (ibid.: 66-67)。親のビレクに残る者は息子でも娘でもよい。実際、息子が残る割合と娘が残る割合はほぼ同じであり、同様に婚出する割合もほぼ同じである。したがってビレクに婚入してくる姻族は妻でもあり得るし、夫でもあり得る。婚入してきた者は婚入先のビレクの完全な成員権を手にする—

方、生家のビレクの共同相続の諸権利はすべて失う (ibid.: 67). 共系血族 (cognate) との婚姻が好まれるが、同じビレク内の共系血族との性的関係はインセストになる (ibid.: 74).

イバンの婚後居住方式は、フリーマンの用語を使えば〈二者択一的居住〉 (utrolocal) である¹⁸. フリーマンは、これを〈夫方居住〉と〈妻方居住〉のどちらもが起り得て、親族や相続の規則が特にどちらかの居住方式を好ませるということがない体系と説明している. 実際、〈夫方居住〉と〈妻方居住〉の比率はほぼ等しく、バレー地区のイバンでは 51% が〈妻方居住〉、49% が〈夫方居住〉である (ibid.).

一度に二つ以上のビレクの共同所有権をもつことはできないので、個人にとって、生まれ落ちてそこで育つビレクが共同所有権をもてる唯一のビレクとなるのだが、前述のような婚後居住方式をとっているため、そのビレクが父のビレクである可能性と母のビレクである可能性はほぼ半々である. このように、ビレクへの帰属には〈出自〉と〈居住〉の二つの原理が関わっている (ibid.: 67-68).

フリーマンはビレクの帰属方式を、父・母どちらかのビレクの成員権をもつが、同時に両方のビレクの成員権はもてないということから〈二者択一的〉と呼んだが、個人はむしろ結婚の時に自分の出生ビレクか配偶者の居住するビレクか二つに一つを選ぶという点で〈二者択一的〉である. 父、母いずれかの出生ビレクの成員権を得るかということは、両親の婚後居住方式によってあらかじめ定められているが、個人は結婚の時に、自分の出生ビレクに残ってその成員権を保持するか、配偶者のビレクに婚入してそのビレクの成員権を得るかを選択できる. この決定には政治的・経済的利害が絡んでくると思われる.

ビレクの中ではキョウダイ (sibling) は、年齢、性別、実子・養子の区

¹⁸ これはラテン語で二つのうちいずれか一つという意味を表す 'uter' からきている (Freeman 1960: 160).

別なく、相続上における同等の権利を有する。このビレクの構造におけるキョウダイ間の平等というのはイバン社会の基本的特徴の一つである (ibid.: 68).

以上、フリーマンによるビレクについての記述をみるかぎり、イバン社会は〈イエ〉社会のもつ特徴をかなり充たしている。ビレクは物質的財・非物質的財の所有単位であるし、ビレクの所属には〈出自〉と〈居住〉の二つの排他的な原理が共存している。特に、ビレクが成員の入れ替わりに関係ないビレクの永続性は、〈イエ〉の大切な要件である。ビレクの永続性は日本の「イエ」と同様に子孫の残留によって保たれるが、父系・母系の原理はそれにまったく関係していない。

5 メラネシアーフィジー

サーリンズ (Sahlins) はフィジー社会の基底には上昇婚と下降婚という二重の縁組と内部の人間と外部の姻戚による首長権があると指摘した (Sahlins 1962). レヴィ＝ストロースは、この点に注目し、〈イエ〉という制度形態の組成分である二重縁組があるフィジーには〈イエ〉社会のひとつの機械的モデルを提供するようなオリジナリティがあると主張している (Lévi-Strauss 1987 [1984]: 173).

サーリンズが調査を行ったモアラ島はフィジー諸島の中央南部に位置する。モアラの「家族」は伝統的には幾組かの夫婦と彼らの子どもたちから成る〈拡大家族〉(extended family) である。普通、「家族」の男性は父系でつながっているが、夫が妻の「家族」に加わり、共住することもある (ibid.: 87). 〈拡大家族〉を形成する婚姻のうち 15 パーセントが、夫が妻の「家族」と共に住むもので、少数ではあるが規則的にみられる妻の「家族」への帰属は、モアラの社会構造の重要でノーマルな特徴である (ibid.: 103).

〈拡大家族〉の構成単位である個々の「家族」はヴァレ (vale) もしくは

レウェ・ニヴァレ (*lewe nivale* = ヴァレの成員) と呼ばれ、〈拡大家族〉は「ヴァレの根」あるいは「ヴァレの起源」という意味をもつヴヴァレ (*vuvale*) という言葉で区別されることもある。ヴァレにはそれぞれ名前があり、〈拡大家族〉は上位の成員のヴァレの名前を名乗る (ibid.: 96).

モアラの「家族」—特に伝統的な〈拡大家族〉—は社会的・経済的活動を行うように組織されている。「家族」の出生成員は出生順によって、婚入してきた成員は配偶者の地位に応じてランクづけられ、年長者による家父長的な支配を受ける。この年功序列のシステムは「家族」生活のあらゆる側面に浸透している (ibid.: 88-89). 初生子は特別な地位を与えられ、特別な呼称をもつ (ibid.: 106).

伝統的な〈拡大家族〉は理論的には永続的である。この永続性は、成員が家の土台に住み続けることで保たれる。弟たちは最終的には別の「家族」をつくるが、長男は跡継ぎとして、父が死んだ時もしくは年老いた時に家を引き継ぐ (ibid.: 98). また、この永続性はコミュニティのさらに大きな親族集団と関わりがある。親族集団は集合的かつ永続的な単位で、理論的には不滅であり、その成員の生死を越えて存在し続ける。この理論的永続性は現実を無視するほどに強い。たとえばある親族集団が死に絶えた後でも、コミュニティはその親族集団を含んでおり、彼らの「血」(*dra*) は依然として彼らが婚姻関係を結んだ他の系の中に流れていると考えられている (ibid.: 254).

モアラの〈キンドレッド〉にみられる特徴は、母の兄弟、父の姉妹、彼らの子孫などの〈交差親族関係者〉 (cross-relatives) と父の兄弟、母の姉妹、彼らの子孫などの〈平行親族関係者〉 (parallel relatives) との明確な二項対立で、両者の違いは親族用語や親族用語に関連したエチケットにも反映されている。また祖父母の子孫である「真の親族」 (true relatives) とそれ以外の「遠い親族」 (distant kin) も区別される (ibid.: 143-144).

「真の親族」との結婚はインセストとして禁じられているので、本当の

交差イトコ婚はできないが、双方向的な類別的交差イトコ婚は好んで行われている。また、ほとんどのモアラ島民は、祖先同士が結んだ何重もの婚姻関係による複数の潜在的な親族関係を有しているため、こと結婚となった場合に交差イトコではない二人を交差イトコにするような他の「親族の道筋」(path of kinship) を蘇らせることができる (ibid.: 160)。

このように潜在的に多重の親族関係があるときに、どの親族関係を固定した関係として選ぶかには、一般に、(1) 選択肢となる親族関係で系譜上の距離に顕著な差がある場合には、より近い親族関係を選ぶ、(2) 系譜上の距離がほとんど同じ場合には、可能であれば、父親側の関係を選ぶ、(3) もし他に近い親族関係がなければ、高位のランクの人を通してたどれる親族関係を選ぶ、という3つの傾向がある (ibid.: 163)。モアラでは上昇婚と下降婚が共に行われているため、(3) の選択は父方をたどる場合もあるし母方をたどる場合もある。婚姻による「血」もしくは〈出自〉の強化、また、姻族が強い社会経済的要求をすることは、モアラ社会の構造的特色のひとつである (ibid.: 245)。

モアラにみられる矛盾する制度（上昇婚と下降婚）の両立は〈イエ〉社会の特徴である。また、父系的傾向が強いが妻や母を通した〈出自〉の利用も行われている点はクワキツルや中世ヨーロッパの事例に共通するものがある。婚姻による〈出自〉の強化や姻族による権利の主張、系の融合は政治・経済的利益のための〈親族〉の利用という、レヴィ＝ストロースのいう〈イエ〉社会の構造的特色を表している。しかし、サーリンズのいう「成員の生き死にを越えて存在し続ける親族集団」がはたして〈イエ〉といえるかどうかは、この記述からだけではわからない。サーリンズの記述をみる限り、モアラでは特に擬制的親族は活用されておらず、集団は専ら〈親族〉の原理によっている。集団の永続性もヴァレの永続というよりも、むしろ婚姻関係を結んだ他の系の中に流れる「血」という観念で説明される。非物質的財の相続も、少なくともサーリンズの記述には出てこな

い。

6 ポリネシアートゥアモトゥ諸島 ランギロア環礁

オットーノ (Ottino) が調査を行ったランギロア環礁はトゥアモトゥ諸島の西部に位置する島である。ポリネシアの多くの地域と同様に、養子慣行が盛んであるため、社会構造は〈親族〉の視点からみると非常に複雑な様相を呈している (Ottino 1970)。

親族集団の最大の単位はアーティ (*'āti*) という共系リネージである。個人は共系の親族紐帯を通じて諸島に散らばっているアーティに複数加入することができるが、土地に関する諸権利は、その土地のアーティに加入しているということによって得られるため、本当に重要なのは自分の居住地のアーティである。アーティはオーパー (*'ōpū*) という系譜的分枝 (genealogical branch) に分割され、オーパーはさらにオーパー・フェティイ (*'ōpū feti'i*) とオーパー・ホエ (*'ōpū ho'e*) という下位の分枝 (sub-branch) に分割される。狭義のオーパー・ホエはキョウダイ (sibling) からなる集団である。本来は実の (生物学的) キョウダイのみを指すのだが、実際は養取慣行が盛んなため、実のキョウダイではない者も含む。広義のオーパー・ホエはキョウダイと彼らの二世代下までの子孫で構成される集団を指す。オーパー・フェティイはより包括的なカテゴリーで、共通の祖父母をもつオーパー・ホエから成る。オーパー・ホエもオーパー・フェティイも共系的なカテゴリーで、個人と同様、同時に複数のアーティに属することが可能だが、実際には土地の権利を要求できるアーティに属するものと考えられる (ibid.: 88-89)。

1964年のセンサスによると、オットーノが調査を行ったムラの74世帯のうち、22世帯が子どもを養子に出し、26世帯が養子を取り、6世帯が養子を出しかつ養子を取っている。つまり、54世帯—全体の73パーセント—が何らかの形で養子に関わっていたことになる。独身者の世

帯や新婚の夫婦の世帯などを考慮すると、養子を出すなり取るなりできたのにしなかった世帯の数はさらに少なくなる¹⁹。このように養子慣行は規範ともいえるほど一般的であり、養子に関わっていないということの方がむしろ説明を要する (ibid.: 93-94)。生まれる前から養子を予約しておく傾向があるので (ibid.: 92)、男女のどちらか一方を好んで養子にすることはないようである。

養子は一般に近親者の間で行われる。孫やオイ・メイを養子にする例はとても多い。また、養子の子どもをさらに養子にしたり、養親の子どもを養子にするなど、養子関係のある者の間でさらに養子が行われることもある。オットーノは、血縁関係がけして忘れられないのに対して、養子によってつくられた関係はすぐに忘れられてしまうため、養子による親族関係者間で養子を繰り返すことで、本来なら一代限りで終わる親族関係を維持するのだと説明している (ibid.: 90-91)。

養子縁組の際には、養取する側の親がイニシアティブを取る。養子を望まれた時、断ることは一般に難しいが、依頼者が遠縁の場合は特に難しい。オットーノは、遠い親族間で行われる養子は政治や権威に関わってくるからだろうと分析している (ibid.: 104-105)。

養子は完全に血縁者の集団の中に組み込まれ、実子と同じ地位をもち、実子と同じ権利や財産を養親から相続する (ibid.: 111)。したがって、キョウダイ間に子どもたちを分配することを意味するオイ・メイの養取は、二・三代下の世代で起こり得る不平等な財産の分配を防ぎ、オーパーを強固なものにする。このように、養子慣行は養親と養子の関係というよりもむしろ養子の実の親と養親との関係を強化する (ibid.: 105-106)。養子は、養子となった段階で養親のアーティに同化したことになるのだが、

¹⁹ 養子を取る者はすでに〈家族〉をもっていないわけではないという意識があるため、独身者ややもめは養子を取れないと考えられている (Ottino 1970: 98-99)。

この同化をさらに強めるために、そのアーティに属する者と結婚したり、養親のアーティやオープーの成員を養子にするという方法がとられた (ibid.: 112). このように、養子がアーティにおける自分の位置をさらに確かなものにするためにも養子が使われる。

オットーノが調査をしていた 1960 年代前半には、ミッションの影響によってインセストになる親族範囲を「血」で説明する傾向が出てきたため、血縁関係のない養子によってキョウダイとなった者同士は結婚できるようになった。しかし、もともとの民俗観念では、血縁関係の有無にかかわらず同じ世帯に住む者の結婚は禁じられている。正式な養子でなくても、同じ世帯で一緒に育てられた子どもたちの性的関係はすべてインセストとして禁止されるのである (ibid.: 106-107).

ランギロアでは〈居住〉の連続性が非常に重視される。オープー・ホエやオープー・フェティイは広い地域に分散している〈拡大家族〉で、その社会的実体は希薄なものにすぎないが、家族が伝統的に結びついている場所に核となる成員が住むことで、そのアイデンティティを保つことができる。オットーノによれば、養子による〈フィリエーション〉²⁰にも実の親子関係による〈フィリエーション〉と同じ重要性を与えることは、居住場所に核となる成員を維持する手段なのである。人びとはオープーの永続性がこの居住の核の維持にかかっていることを明確に意識している。〈居住〉は〈親族〉と同じくらい重要であり、〈親族〉と同じ機能をもつ。ランギロアの地縁的出自集団を理解するためには〈居住〉の歴史の研究を欠くことはできない (ibid.: 116).

ランギロアでは擬制的親族が政治・権威・経済的利害のために頻繁に用いられているが、これは〈イエ〉社会の特徴の一つである。また、同じ場

²⁰ ここでオットーノがいう〈フィリエーション〉はフォーテスの定義する「(ある親の) 正式にみとめられた子どもであること」(Fortes 1970 [1959]: 106) という意味で用いられている。

所（世帯）で育てられた者同士の性的関係は、たとえ養子という正式の擬制的親族関係を結んでいなくても、インセストとみなされるという点は、単に〈親族〉という概念のみでは説明できない。ここでは〈居住〉が〈親族〉と同じかあるいはそれ以上に重要な要素として、インセストや地縁的出自集団の永続性に関わっている。〈イエ〉社会の特徴として、物質的財・非物質的財の伝達によって永続を保つということがあげられるが、オッティエノの記述の中には、非物質的な財の伝達が永続性にかかわっているというような記述は特にはみられなかった。

7 アフリカーウガンダ ジー族

単系出自論が〈アフリカ型〉とも呼ばれている事実が端的に示すように、アフリカは一般に〈単系出自〉が支配的な地域であるとの認識が浸透しているが、レヴィ＝ストロースは、ナイジェリア南部の一部を除いて、アフリカの事例が提供しているものは〈イエ〉の初期の形態にほかならないと主張する (Lévi-Strauss 1987 [1984]: 185-194).

ここでは、村武が〈血筋・家筋・ヤシキ筋〉という観念に言及した際に今後検討すべき事例として触れたウガンダのジー族 (Jie) を取り上げ (村武 1973: xix-xx), ガリヴァーの報告に基づいてみていくことにする (Gulliver 1955: 49-123).

ジー族はウガンダ北東部のカラモジャ地域に分布している。生計は農作と牧畜の混合経済であるが、牧畜に負うところが大きい (ibid.: 2, 4).

ジー族は一夫多妻制で、妻たちがそれぞれ属している「囲い地」をエカル (*ekal*) と呼ぶ。エカルは、その「囲い地」にすむ人びとの集団、すなわち、妻と彼女の子どもたちのことも意味する (ibid.: 49). さらにエカルは社会学的に拡大されて用いられる。この拡大された意味でのエカルをガリヴァーはハウス (house) と訳している。以後、「エカル」という語はこの意味でのみ用いることにする。エカルは同父同母兄弟 (full brothers 以

後、全兄弟と呼ぶ)を中心に構成されている。男の父と父の全兄弟が全員死んだ時に、そのエカルは死に絶え、新たに、男の全兄弟の集団、彼らと異母兄弟の関係にある男たちの諸集団、父方イトコの関係にある男たちの諸集団がそれぞれエカルとして独立する。男はまず父と父の全兄弟のエカルに属し、次に自分の全兄弟のエカルに属する。この二つのエカルは同時に存在することではなく、必ず連続的なものとなる (ibid.: 49-50)。エカルという語は、父親同士が全兄弟であったためにかつて同じエカルに属していたことのある男たちの集団を指すこともある。「エカル」という語がこのように使われるとき、ガリヴァーはハウス・ライン (house-line) という訳語をあてている (ibid.: 50)。

娘は婚出して夫と共に住み、夫のエカルの成員となる。女性はエカルが分裂する際の焦点であり、エカルの中で構造的かつ儀礼的な地位を有しているが、ジーの家族の構造の本質は、系の連続性ならびに異なった世代に属する男性間の関係にある (ibid.)。

家長は兄弟の中の最年長者で、彼が死ぬと順次、次の年長者へ引き継がれる。家長の権威は絶対的で、自分の息子たちだけでなく弟たちや弟たちの息子たちにも及ぶ。ジーの人びとはエカルを基本的に家畜所有単位とみなしているが、家畜に関して重要な事柄を決定する時には家長の同意が不可欠である (ibid.: 53, 55-56, 69)。しかし、エカルに属している家畜はエカルの妻たちに割り当てられている。家畜についての基本的な権利は家長が保持しているが、細かい権利はエカルの構成要素であるそれぞれの「囲い地」 (yard) がもっている (ibid.: 57)。

エカルでは年功序列の規則が支配的である。普通は出生順 (女性は抜かす) で決まるが、時おり、「囲い地」集団間の序列によって多少修正される。「囲い地」集団間の序列は、そのエカルを創設した兄弟の妻たちの結婚した順番によって決まる (ibid.: 64)。

父系的なつながりが系譜的にたどれる最大の集団をエオウェ (eowe) と

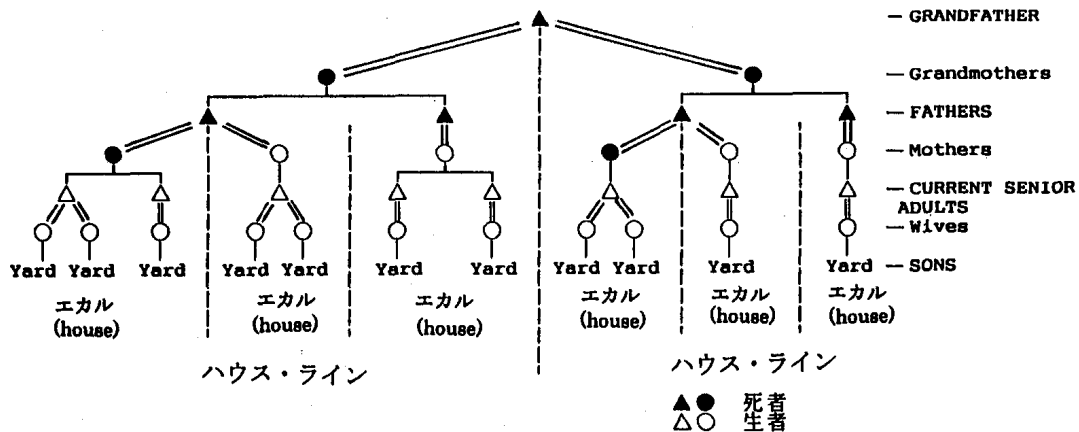


図1 エオウエの理想的構造 (Gulliver 1955: 79 をもとに作成)

いい、ガリヴァーはこれを〈拡大家族〉 (extended family) としている。典型的なエオウエは、集団の創始者である祖父を同じくする年配の成人男性に妻たちを加えたもので、複数のエカルで構成されている。普通、系譜についての知識は、彼らから数えて二世代より上に遡ることはない。さらに大きな父系集団であるクランも存在するが、系譜的つながりは想像上のものであり、それをたどろうとする試みもなされないし、クランの成員権はたいして重要なものではない (ibid.: 76-77, 100)。エオウエの理想的構造は図1に示すとおりである。

エオウエの世代深度が3世代を超えると、エカル同士の関係は疎遠になり、互酬的な権利を維持できなくなるため、その系譜的關係は忘れられる。また、エオウエの中でも、エカル間の相互関係が対立やライヴァル意識によって悪化し、分裂する傾向がある (ibid.: 100, 106)。しかし、その一方で、同時に統合の過程が進み、それによって集団の下位組織が新しいバランスの中におかれ、連続を維持するということが起こっている。ガリヴァーはこのような統合はもとの系譜的關係を忘れたり無視することによって、理想的なエオウエのパターンに適合するように新しい架空の関係を偽造した結果であると述べている。この過程は、意識的に行われている部分と無意識的に行われている部分があるが、ガリヴァーはバーンズ (J.

A. Barnes) の用語を引いて「構造的健忘症」(Barnes 1947: 49) と名づけている。重要なのは具体的な相互関係であり、系譜の表示はこの構造化された体系の合理化された象徴でしかない。架空の系譜は現在存在する関係を、適切に、正確に反映し、それを便利な用語で述べるための形式にかなった手段なのである (ibid.: 106-122)。

男性を養子に取ることはめったにないが、まれに取ることもある。うまくいった養取であるならば、それはやはり構造的健忘症の形をとっている。養子は養父のエカルの「囲い地」に引き取られるが、与えられる地位は劣位のもので、養子先の兄弟の中で最年少であるとみなされる (ibid.: 116)。

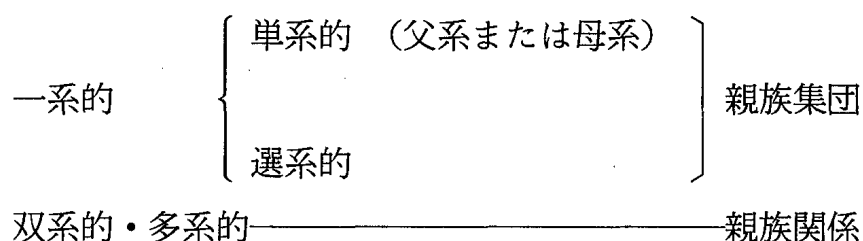
以上でみてきたジー族の事例にも、レヴィ＝ストロースがあげた〈イエ〉社会の事例と重なる部分とずれる部分とがある。確かにエカルという社会単位は存在するし、エカルがそれ自体で独立した家畜所有単位となる点は〈イエ〉社会の特徴のひとつと一致する。また、架空の系譜関係が〈拡大家族〉であるエオウェ内の連続を維持し、現在の関係を説明する便利な用語として利用される点も、〈イエ〉社会に共通するといわれている特徴である。しかし、エカルには永続性はなくエオウェの世代深度も浅い。「ハウス・ライン」(house line) と訳されうるような概念はあるが、一つの系 (line) が続いていくのではなく、いくつにも分岐してゆき、それに伴ってエカルの物質的財も分配され、細分されていく。また、〈イエ〉社会の特徴のひとつである非物質的財という概念も特に記述されていない。

IV 結 び

以上の民族誌的事例をふまえて、〈イエ〉概念が〈イエ〉社会と呼ばれる地域において〈親族〉に代わりある程度の通文化的比較を可能にするような分析概念として有効性をもつかどうかを検討したい。

まず、〈イエ〉社会を説明するのに、〈イエ〉という概念と〈親族〉とい

う概念のどちらがより有効かという問題である。これまでの〈単系出自〉理論では〈イエ〉社会をうまく説明できないことは明らかであるが、〈親族〉論の立場からは、〈非単系出自〉の理論を導入し、〈出自〉理論を精緻化することによって、こうした社会を説明しようという試みも為されている。例えば村武は馬淵を踏襲し、〈出自〉と〈親族〉集団、〈親族〉関係の諸原理を次のように整理した（村武 1973: xxii; 馬淵 1971: 49-50）。



選系は、複数の選択肢の中から一つの系を選択するという〈出自〉形式である。単系と違って性別による規定はないが、一系という原理では単系と共通する。村武はこの一系性の概念を、〈血筋〉という諸個人を媒介とする系の概念の他に、「イエ」を媒介にする〈家筋〉、「ヤシキ地」を媒介とする〈ヤシキ筋〉という概念にも適用している。この他、清水はこれまでの出自概念に〈複系〉・〈準単系〉という概念を導入し、これらの諸概念を論理的に組み合わせることによって、出自形式のモデルの構成を試みている（清水 1985）。また石川は村武の出自論に清水の出自論を取り入れて、ボルネオの〈親族〉体型を非単系出自論という観点から考察している（石川 1990）。

〈血筋〉・〈家筋〉といった概念を取り入れ、修正の施された出自論は、確かに、以前の父系・母系・非差別系といったより単純な出自論では説明ができなかった〈イエ〉社会を、出自論を避けることなく説明することを可能にしそうにみえる。しかし、〈家筋〉・〈ヤシキ筋〉という概念を〈一系〉とか〈父系〉という〈出自〉の概念で説明するのは適当だろうか。

清水は、〈家筋・ヤシキ筋〉概念が強調されるのは、〈血筋〉の断絶にもかかわらず意識される「イエ」あるいは「ヤシキ地」を媒介とした連続に関してであって、そこには必ず、民俗観念の上でも分析の上でも、〈出自〉の断絶が意識されていることを指摘している（清水 1975: 262）。このように〈家筋〉・〈ヤシキ筋〉概念は、〈出自〉と矛盾したところでその特色が際だつ。また、〈一系〉という概念が意味をもつのは、〈血筋〉のように選択可能な複数の系があるなかで一本の系だけしか、たどられない場合であり、はじめから一本しか系のない〈家筋〉や〈ヤシキ筋〉に〈一系〉という概念を当てはめてもあまり意味がないように思える²¹。なぜ、このような混同が起こるかというところ〈血筋〉という個人を媒介とする概念と〈家筋〉・〈ヤシキ筋〉という「イエ」・「ヤシキ（地）」を媒介とする概念が相互に排他的なものではなく、多くの場合において重なり合い、同時に存在しているために、一体化されてとらえられているからではないか。「〈家筋〉が一系的である」というとき、実は〈家筋〉について語っているのではなく、〈イエ〉というひとつの大枠としての「容器」の中に入れ代わり立ち代わり入ってくる個人間の関係、すなわち〈血筋〉について語っているのである。重なり合うことはあるが、本来〈血筋〉とは異なった概念である〈家筋〉が〈血筋〉という概念に引きずられて、〈血筋〉と同じように〈出自〉の言葉で説明されるのである。「〈家筋〉の〈系〉」という表現は〈イエ〉を〈血筋〉で説明しているために出てくるものであって、もともと〈イエ〉という概念と〈系〉という概念はなじまないのである。

²¹ ジー族のハウス・ラインという概念はここでは当てはまらない。あたかもひとり人間から複数の子孫が生まれ、〈血筋〉が何本もできるように、ひとつのエカルから複数のエカルが生まれ、何本ものハウス・ライン（より性格には「エカル」・ライン）ができるからである。しかも、〈血筋〉でつながっていても個人個人は別個の人間であるように、もとのエカルとそこから生まれた新しいエカルはハウス・ラインでつながってはいても、それぞれ別個のエカルと考えられている。これは〈血筋〉と〈家筋〉の概念の中間に位置する興味深い事例である。

それでは、〈イエ〉あるいは〈ヤシキ〉にどのような概念がなじむかということになるのだが、この点では、既に遠藤(1986)も指摘しているように、船曳の非系的な「kinship の場(field)」という考え方が興味深い(船曳 1984)。船曳が強調するように、〈系〉と〈場〉は相殺しあうものではない(船曳 1984: 85)。むしろ多くの場合、両者は重なりあっているため、〈場〉はあまり意識されない。しかし、〈系〉の概念で説明しきれない場合に、〈場〉の概念を考慮に入れるとうまく説明できる場合がある。

船曳の非系的な〈場〉の概念という考え方は非常に有効であると思われるが、唯一、疑問に感じるのは〈場〉の概念にどうしても kinship という言葉をかぶせなくてはならないのかということである。これは、今まで多くの議論がなされながら未だ決着のつかない〈親族〉という用語の定義に関わってくる問題なので、簡単に結論が出るとは思えないが、日本の「イエ」の事例にみられるように、養子にすらなっていないため、非血縁者というよりもむしろ非〈親族〉である奉公人さえも「イエ」の成員になり得るケースや、血縁関係もなく正式の養子でもないため擬制的親族とさえいえない者同士の性的関係が、同じ〈場〉で育てられたという理由でインセストとみなされるケースは、〈場〉の概念には〈親族〉からは逸脱している部分があることを示しているように思える。

「イエ」の諸事例はいずれも、大なり小なり、〈場〉の概念に支配されている部分があるため、〈親族〉では説明しきれない。したがって、レヴィ＝ストロースのいう〈イエ〉という概念は、「イエ」を社会の構成原理としている社会においては、〈親族〉という概念よりも有効であるというのが筆者の見解である。

次に、〈イエ〉概念が〈イエ〉社会と呼ばれる諸社会の通文化的比較を可能にするような普遍性をもち得るかという問題である。

そもそも、〈親族〉という分析概念の有効性が疑問視されたのは、それぞれの社会において「親族」という言葉で表現される事象は互いに重複す

るたくさんの特徴をもっており、そのため互いに類似しているにもかかわらず、すべての社会の「親族」に共通する特性を見つけることが不可能であるということ、すなわち、〈親族〉という見出し語の下に集められる事象は、ニーダムのいう〈多配列的〉な事象であることが指摘されたからである (Needham 1975). この伝でいけば〈イエ〉概念も同様の批判にさらされざるをえない。東インドネシアというせまい地域に限定した場合でさえ、〈イエ〉社会はその度合いの強いものから弱いものまで地域的な偏差がみられることや (Headley 1987), ひとつの社会のなかに、レヴィ＝ストロースの〈イエ〉概念があてはまる部分とあてはまらない部分があることが指摘されている (Carsten 1995; Gibson 1995; Howell 1995; Janowski; McKinnon 1995; Waterson 1995). これは日本の「イエ」においても同様である。前章で見たさまざまな〈イエ〉社会の事例は、〈イエ〉社会といわれる社会が必ずしもレヴィ＝ストロースがあげた〈イエ〉の属性をすべて備えているわけではなく、また、すべての〈イエ〉社会に共通する属性があるわけでもないことを示している。とすると、〈イエ〉という言葉で括られる事象を普遍的な分析概念に高めた結果、結局、〈イエ〉概念も〈親族〉という分析概念が落ちた罠に同じように陥るということになる。

しかし、このようなりゴリズムの適用は、生産的な結果を生みにくいということも事実である²²。確かに、〈イエ〉概念を用いることによって、これまで〈親族〉という概念のみでは記述が困難であった事象が、記述可能になったということは否定できない。〈イエ〉や〈親族〉といった概念は、そこからはみでたものを切り落としてしまいがちな鋳型のような分析概念としてよりも、むしろ、ある角度から社会を照らし出す光のような記述概念としての方が有効であると思う。〈親族〉という光を使った方がよ

²² 清水は方法論的欠陥の指摘も含めた「一般理論批判」批判を行っている。(清水 1975: 264, 1987: 18-27).

り多くの、あるいはより重要な部分が照らし出される社会もあれば〈イエ〉という光を使った方がよい社会もあるだろう。同じ事象でも違う光をあてることによって、異なる様相を呈することもある。ふたつの光をもつてしても、陰となる部分は依然あるだろう。これまで〈親族〉という光があまりにも多く用いられすぎていた中で〈イエ〉という光も用いてみることは意義があると思う²³。これまでになかった記述を重ねていくことによって—普遍的かどうかはわからないが—新たな分析枠組が生まれる可能性が残されているからである。

謝 辞

本稿は1992年に慶應義塾大学大学院社会学研究科に提出した修士論文を要約した原稿をさらに改訂したものです。修論審査の時には宮家準先生、平野敏政先生、鈴木正崇先生から適確なコメントをいただきました。また、修士論文には末成道男先生、渡邊欣雄先生にも目を通していただき、貴重なコメントをいただきました。さらに、1993年に作成したものの原稿には鈴木正崇先生から懇切丁寧なコメント・アドバイスをいただいていた。にもかかわらず、このように発表が遅れたのは、その後、予定より早く留学・調査に行くことになったという事情もありますが、多分に私の怠慢によるものです。コメントをくださいました諸先生方におわび申し上げるとともに、あらためて深謝いたします。

²³ 例えば筆者はそれまで父系という視点で記述・分析されることが多かった韓国の親族を〈イエ〉という概念を使って記述することを試みた (Nakagawa 2000)。

引用文献

- 有賀喜左衛門 1970 [1947], 「家について」『有賀喜左衛門著作集 9 家と親分子分』 pp. 121-126. 東京: 未来社.
- Bachnik, J. M. 1983. Recruitment Strategies for Household Succession: Rethinking Japanese Household Organization. *Man* (N.S.) 18: 162-182.
- Barnard, A. J. and A. Good. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship* (ASA Methods in Social Anthropology 2). London: Academic Press.
- Barnes, J. A. 1947. The Collection of Genealogies. *Rhodes-Livingstone Journal* 5: 48-55.
- Beardslay, R. K., J. Hall, and R. Ward. 1959. *Village Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beattie, J. H. M. 1964. Kinship and Social Anthropology. *Man* 64: 101-103.
- Befu, H. 1971. *Japan: An Anthropological Introduction*. New York: Chandler.
- Boas, F. 1966. *Kwakiutl Ethnography*. H. Codere (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, K. 1966. *Dōzoku* and the Ideology of Descent in Rural Japan. *American Anthropologist* 68: 1129-1151.
- Carsten, J. 1995. 'Houses in Langkawi: Stable Structures or Mobile Homes?', in J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 105-128. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. and Hugh-Jones, S. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- デュモン, ルイ (渡辺公三訳) 1977 [1971], 『社会人類学の二つの理論』東京: 弘文堂. (*Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris and The Hague: Mouton)
- Embree, J. F. 1939. *Suye Mura: A Japanese Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- 遠藤 央 1986, 「〈イエ〉概念の可能性—東インドネシアの事例を手がかりとして—」『社会人類学年報』12: 55-85.
- Freeman, J. D. 1955. *Iban Agriculture* (Colonial Research Studies, 18). London: Colonial Office.
1958. 'The Family System of the Iban Borneo', in J. Goody, *The Development Cycle in Domestic Groups*, pp. 15-52. Cambridge: Cambridge Uni-

versity Press.

1960. 'The Iban of Western Borneo', in G. P. Murcock, *Social Structure in Southeast Asia*, pp. 65-87. New York: distributed through Current Anthropology for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

船曳健夫 1984,「書評 末成道男著『台湾アミ族の社会組織と変化—ムコ入り婚からヨメ入り婚へ』」『民族学研究』49: 84-85.

蒲生正男 1974a,「概説・人間と親族」蒲生正男編『人間と親族』(現代のエスプリ 80) 東京: 至文堂.

1974b [1966],「戦後日本社会の構造的変化の試論」蒲生正男編『人間と親族』(現代のエスプリ 80) 東京: 至文堂 (『政経論叢』34-6: 1-26).

Gibson, T. 1995. 'Having Your House and Eating It: Houses and Siblings in Ara, South Sulawesi', in J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 129-148. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. R. 1961. The Classification of Double Descent Systems. *Current Anthropology* 2: 3-25.

Gulliver, P. H. 1955. *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa: The Jie and Turkana*. London: Routledge and Kegan Paul.

Headley, S. C. 1987. 'The Idiom of Siblingship: One Definition of "House" Societies in Southeast Asia', in Macdonald et al., *De la Hutte au Palais: Sociétés "a Maison" en Asie du Sud-Est Insulaire*, pp. 209-218. Paris: CNRS.

Howell, S. 'House: Building, Category, Idea, Value' in J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 149-169. Cambridge: Cambridge University Press.

石川 登 1990,「ボルネオにおける非単系出自論の可能性」『社会人類学年報』16: 57-93.

Janowski, M. 1995. 'The Hearth-Group, the Conjugal Couple and the Symbolism of the Rice Meal among the Kelabit of Sarawak', in J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 84-104. Cambridge: Cambridge University Press.

La Fontaine, J. S. 1985. Anthropological Perspectives on the Family and Social Change. *Quarterly Journal of Social Affairs* 1: 29-56.

Leach, E. R. 1961 a. *Rethinking Anthropology* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology No. 22). London: Athlone Press.

- 1961b. *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press. Lévi-Strauss, C.
1979. *La Voie des Masques*. Paris: Plon.
1983. *The Way of the Masks* (trans. S. Modelski). Washington: University of Washington Press.
1984. *Paroles Donnees*. Paris: Plon.
1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Basil Blackwell.
1991. 'Maison', in P. Bonte and M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 434-436. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lewis, I. M. 1965. 'Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent', in M. Banton (ed.), *The Relevance of Model for Social Anthropology* (ASA Monographs 1), pp. 87-112. London: Tavistock.
- 馬淵東一 1971, 「解説」馬淵東一・小川徹編『沖縄文化論叢』3: 1-55.
- Macdonald et al. 1987. *De la Hutte au Palais: Societes "a Maison" en Asie du Sud-Est Insulaire*. Paris: CNRS.
- Maine, H. S. 1861. *Ancient Law*. London: John Murray.
- McKinnon, S. 1995. 'Houses and Hierarchy: the View from a South Moluccan Society', in J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 170-188. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, M. A. 1985. A New Look at the Nayar Taravad. *Man* (N.S.) 20: 523-541.
- 村武精一 1973, 『家族の社会人類学』東京: 弘文堂.
- Nakagawa, Y. 2000. On the Concept of the *Jip* (House) in Korea. 専修大学人文科学年報 31: 105-136.
- Nakane, C. 1967. *Kinship and Economic Organization in Rural Japan* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology 32). London: Athlone Press.
- Needham, R. 1971a. 'Introduction', in R. Needham (ed.), *Rethinking of Kinship and Marriage* (ASA Monographs 11), pp. ix-cxvii. London: Tavistock.
- 1971b. 'Remarks on the Analysis of Kinship, and Marriage', in R. Needham (ed.), *Rethinking of Kinship and Marriage* (ASA Monographs 11) pp. 1-34.

1975. Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man* (N.S.) 10: 349-369.
- 大間知篤三 1958, 「家族」『日本民俗学体系 3』 pp. 203-232. 東京: 平凡社.
- Notes and Queries on Anthropology* [the 6th edn]. 1951. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ottino, P. 1970. 'Adoption on Rangiroa Atoll, Tuamotu Archipelago', in V. Carroll (ed.), *Adoption in Eastern Oceania* (ASAO Monograph, 1), pp. 88-118. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Plath, D. W. 1964. Where the Family of God is the Family: The Role of the Dead in Japanese Household. *American Anthropologist* 66: 300-317.
- Sahlins, M. D. 1982. *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 佐藤健一 1988, 「家²」『社会学辞典』東京: 弘文堂
- Schmid, K. 1957. 'Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema "Adel und Herrschaft im Mittelalter"', in V. G. Braun (ed.), *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 105 Band, I Heft. Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung.
- Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 清水昭俊 1975, 「書評 村武精一著『家族の社会人類学』をめぐって」『民族学研究』40: 261-265.
- 1979, 「家」原忠彦・末成道男・清水昭俊『仲間』(ふおるく叢書9) pp. 13-97. 東京: 弘文堂
- 1985, 「出自論の前線」『社会人類学年報』11: 1-34
- 1987, 『家・身体・社会-家族の社会人類学』東京: 弘文堂
- 1989, 「序説-家族と自然の文化」清水昭俊編『家族と自然の文化』東京: 弘文堂
- Shimizu, A. 1991. On the Notion of Kinship. *Man* 26: 377-403.
- Sorokin, P. A., C. C. Zimmerman and C. J. Galpin (eds.). 1965 [1931]. *A Systematic Source Book in Rural Sociology*, Vol. 2. New York: Russell & Russell.
- 末成道男 1975, 「親族」吉田禎吾編『文化人類学読本』東京: 東洋経済新報社.
- 1979, 「同族」原忠彦・末成道男・清水昭俊『仲間』(ふおるく叢書9) pp. 99-252. 東京: 弘文堂.
- 鈴木栄太郎・喜多野清一 1952. 『農村社会調査』東京: 時潮社.

- Verdon, M. 1982. Where Have All Their Lineages Gone?: Cattle and Descent among the Nuer. *American Anthropologist* 84: 566-579.
- Waterson, R. 1995, 'Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia', in J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 47-68. Cambridge: Cambridge University Press.
- 山路勝彦 1974, 「民俗慣行における養親子関係」青山道夫他編『講座家族 6 家族・親族・同族』pp. 380-389. 東京: 弘文堂.