

みんなのポジトリ

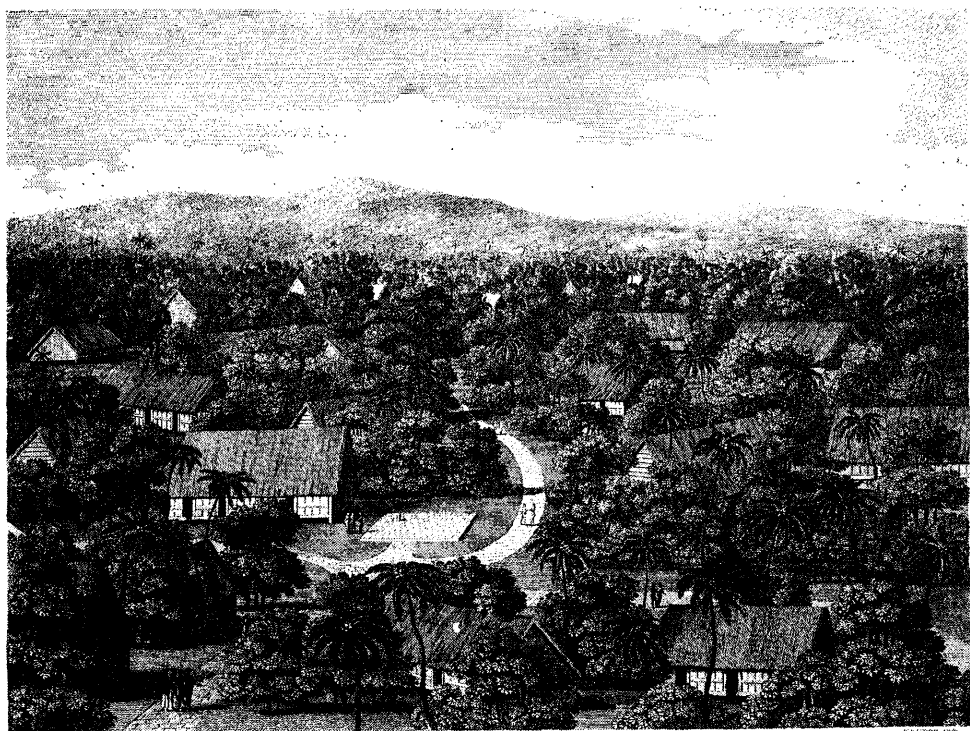
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Kinship : Descent, Filiation and Kindred : Kinship in Oceania

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 吉岡, 政徳 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003726

第 1 章

親 族 の 諸 相



パ ラ オ の 村

(George Keate, *An Account of the Pelew Islands*, 1788 より)

出自・親子関係・キンドレッド

——オセアニアにおける親族——

吉 岡 政 徳*

I. 出自論

II. 比較の視点

III. 北部ラガ

IV. リニアリティとラテラリティ

V. 親族集団における祖先中心と自己中心

VI. まとめ

「社会人類学には唯一の方法しかない。比較法である。しかしそれは不可能なことだ」。これは、エヴァンズ=プリチャードがニーダムに語った言葉である [NEEDHAM 1975: 365]。確かに、個別社会の詳細な研究が進めば進むほど、通文化的な比較研究を通して一般論を提出することが困難になってくるように思える。しかし、エヴァンズ=プリチャードと同じく、社会人類学の唯一の方法が比較法であると考えたら、あるいは、少なくともその方法が重要なものであると考えるなら、我々は彼のテーゼを乗り越えるための試みを続けなければならない。我々は、やはり比較研究を目指さなければならないのである。

本論の目的は、オセアニアにおける親族集団あるいは親族範疇を比較するための一つの視点を提出することにある¹⁾。オセアニアにおける親族の研究は、周知のごとく、非単系出自に関する理論が登場することにより活発になった。これらの理論は、リヴァーズの出自論及びそれ以後の単系出自集団の研究に基づく出自論を批判することにより、独自の理論的發展を見せた。その過程で、出自／親子関係、出自集団／キンドレッドといった概念及びその対立関係が検討され、非単系出自をも考慮した形で通文化的な出自のタイポロジーの構築が試みられてきた。本論ではしかし、基本的にはリヴァーズの出自論を擁護し、こうしたタイポロジーの視点とは異なる比較の視

* 神戸大学教養部

1) 本論の第IV節と第V節は、国立民族学博物館の共同研究「オセアニアの民族文化における個別性と普遍性の民族学的研究」の研究会で1986年に発表したものに基づいている。研究会参加諸氏、とりわけ広島大学の清水昭俊氏から有益な批判をいただいた。謝意を表したい。また国立民族学博物館の須藤健一氏からは、本論文の草稿に目を通した上での貴重なコメント及びアドヴァイスを頂いた。ここに記して感謝したい。

点を目指す。

I. 出 自 論

19世紀進化論に登場してきた出自 (descent) という概念は、ただ漠然と“系統”や“親と子の関係”を指すものとして用いられてきた。それを極めて明確な概念として規定したのはリヴァーズである。リヴァーズは、集団を単方的 (unilateral) なものと双方的 (bilateral) なものとに区別した。前者は、父または母どちらか一方だけを継続的にたどって関係を持つ親族で構成される集団であり、後者は父・母両方をたどって関係を持つ親族から構成されている集団のことである [RIVERS 1926: 13]。そして彼は、出自というのは集団の成員権に関してのみ用いられるべきものであると捉え、子供が父の集団にのみ帰属するような成員補充のあり方を父系 (patrilineal)、子供が母の集団にのみ属する場合は母系 (matrilineal) と規定した。さらに続いて彼は、出自という概念は集団が単方的な場合にのみ意味を持ち、両親の集団どちらにも属するような成員補充のあり方に出自という概念を適用すべきではないと主張した [RIVERS 1926: 16, 86]。しかし、出自という言葉の持つ“系統”という意味はそれ以後も消えず、アフリカを中心としたフィールド・データが蓄積するにつれ、むしろ再び頭をもたげてくるようになった。

1951年に出版された『質疑と応答』第6版では、「出自とは、個人とその祖先達との間にある認められたつながりのことである」と定義され、「男性だけを通して出自がたどられる場合、それは父系または男系 (agnatic) 出自とよばれ、女性だけを通してたどられる場合は、母系または女系 (uterine) 出自とよばれる」と規定されている。[ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND 1951: 71]。このことは、リヴァーズの定義が捨て去られたことを意味しない。出自はあくまでも成員権に関したものとして考えられていたからである。そしてリヴァーズと同様に、クランの成員権は単系出自によって決定されると規定されている [ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND 1951: 89]。従って、出自は祖先とのつながりを指すと同時に、集団への帰属を決定するものとして位置づけられるようになり、例えば父系出自とは、成員補充の点では“子供が父の集団にのみ帰属する”ことを意味し、祖先との関係においては“祖先から男性だけを通して個人にいたるような関係のたどり方”を意味することになった。

祖先とのつながりが成員権を決定していると考えられたアフリカでは、単系出自に

より構成された集団，いわゆる単系出自集団の研究が精力的になされた。そして出自を構造＝機能的に捉え，出自集団の団体的 (corporative) 性格，分節構造などが抽出された。その研究を振り返ってフォーティズは，「単系出自集団の構造とその全体的社会体系内での位置について，多くの関連しあった一般法則を公式化できるようになった」と述べている [FORTES 1953: 24]。ところで，これらの研究は一般にリヴァーズの視点を発展させたものとして捉えられている。しかし，リヴァーズ以後の単系出自集団研究はむしろ，彼の出自の定義を混乱した方向へ導いたというべきである。それは，単系出自集団の理論が比較研究へ発展した時露呈することになる。出自集団の団体的性格を問うことと，出自という概念に“祖先とのつながり”と“集団への帰属様式”という意味の一致を明確に持たせることとは，表裏一体であった。しかし，そのため両者が一致しないような事象に出会ったときは，単系出自集団という概念が民族誌的事実に先行してしまうことになった。研究者達は，それぞれのフィールドに見られる集団がいったいどのように構成され，どのように機能しているのかを十分記述する前に，単系出自集団というレッテルを貼ることに精を出した。場合によっては，集団への帰属様式が不明確なまま，人々は祖先と父系的な結び付きがあると信じているというだけで，父系出自集団というレッテルが貼られることも生じた。そして，どうしても単系出自というレッテルが貼れない場合は，それらは一括して双方的という概念の中に押し込められることになったのである。

単系出自中心の研究は，しかし，オセアニアのフィールドに基づいて提出された非単系出自 (non-unilineal descent) という概念の登場により大きな変更を余儀なくされた。グッディナフは，全ての成員が一人の共通の祖先から出自をたどるような集団を「本当の出自集団」と捉え，それを二つの基本的なタイプに分類した。一つは非限定的出自集団と名付けられたもので，祖先から男性をたどるにしろ女性をたどるにしろ，そのすべての子孫が成員となるような基本的に共系 (cognatic) の集団である。この集団の成員は，共通の祖先を持つという点でのみつながっているわけだが，個人の祖先は一人ではなく無数に存在するため，個人は理論的には無数のこの種の集団に同時に帰属することになる。これに対してもう一つのタイプの集団は，限定的出自集団とよばれ，共通の祖先を持つ者のうち特定の者だけを成員とするように成員権を限定した集団のことである。そして，グッディナフは後者の集団の成員権の限定に関して，「片方の性の現存成員の子供達だけが新たな成員として補充されるという単系原理は，出自集団の成員権を限定するいくつかある方法のうちのほんのひとつにすぎない」と主張したのである [GOODENOUGH 1955: 72]。ここに至って，出自という概念は

“祖先とのつながり”だけを意味することになり、リヴァーズが規定した“集団への帰属様式”としての出自という概念は捨て去られることになった。そして、単系以外の出自集団を非単系出自集団とよび、その成員権を限定している要素を、例えば居住に求めたのである [GOODENOUGH 1955: 82]。

グッディナフの論文が出てからは、非単系出自に関する様々な研究が登場しはじめた。以前から単系出自の原理にあわない帰属様式の事例として、ファースによって提出されていたマオリの事例が再度詳しく分析され [FIRTH 1957]、いままで見過ごされていた単系出自以外の事例が取り上げられた [DAVENPORT 1959]。ところがこれらの研究動向を、リーチは激しく批判した。非単系出自集団とよばれた集団では、マオリでのように、子供は出生と同時に両親のどちらの集団にも潜在的に成員権を持ち、成長してからそれらの内の一つを実質的な自己の集団として選択するのであるが、リーチは選択が許されるなら出自集団とはいえないと主張した。彼は、リヴァーズの定義を要約して、(1)出自集団という概念は、他からはっきりと区別された曖昧なところのない集団に適用される、(2)出自という概念は、出生に基づき選択の余地なく恒久的に決定された成員権を指すとし、リヴァーズの定義に戻ることを主張したのである [LEACH 1962: 131]²⁾

出自という概念が、祖先とのつながりを指すのか集団への帰属様式を指すのかということに関して、独自の解答を与えたのはシェフラーである。彼の意図は、リヴァーズ、フォーティズらの単系出自論、およびリーチを批判し、非単系出自論を擁護することであった。彼は、出自という概念は、観念的または文化的形態としての出自構成 (descent-constructs) と社会過程としての出自規則 (descent-phrased rule) を指すと定義した。前者は祖先との系譜的結合の民俗的認識であり、後者は集団への帰属様式などをふくめた、出自構成によって規定される規範のことである。ただし、両者は決して混同されるべきではない、と彼は強調した [SCHEFFLER 1966: 542-543]。この指摘はフォーティズらの研究に対しては的確な批判となった。というのは、確かにアフリカの事例に基づく単系出自論は、すでに見たように、シェフラーのいう出自構成と出自規則を混同していたといえるからである。しかし、リヴァーズは両者を決して混同していなかったという点は認識しておかねばならない。彼は“祖先とのつながり”を出自の概念から排除し、“集団への帰属様式”だけを問題としていたからである。

2) リーチはこの議論で、リヴァーズの出自の定義を復活させると共に、フォーティズらの単系出自論での出自の規定もリヴァーズの線に沿っているとして擁護しているが、既に述べたようにリヴァーズとフォーティズらの出自の規定は異なっていたのであり、リーチはこの点を見過している。

従って、シェフラーは結局リヴァーズおよびその復活を唱えたリーチの視点を排除できなかったわけである。

ところでシェフラーは、フォーティーズらの単系出自論を「リヴァーズよりはるかに実りある方向へ出発した」と評していることからわかるように [SCHEFFLER 1964: 129], どちらかといえば、リヴァーズよりもそれ以後の単系出自論の立場に近かった。彼は、混同してはいけないといいつつも、結局“祖先とのつながり”と“集団への帰属様式”を共に出自という概念で捉えようとしているからである。しかし、フォーティーズらの単系出自論とシェフラーの視点は二つの点で大きく異なっていた。一つは、出自規則は出自構成に規定されているという主張から分かるように、シェフラーはあくまでも出自構成、すなわち祖先とのつながりに主眼を置いていたという点である。そして二つ目は、こうした違いよりもさらに決定的に異なっていたのだが、比較の視点だった。

Ⅱ. 比較の視点

フォーティーズらの単系出自集団研究は、アフリカの個別文化の事例に基づいてその実体的総体を一般化し公式化しようとした。これに対し異なる二つの視点から批判が生まれた。一つは、個別文化を越えたところの通文化的な比較という視点から、他の一つは、個別文化をさらに詳細に考察することの必要性を強調する視点からである。シェフラーはこの前者の視点に立って単系出自論を批判した。グッディナフも同様にこの視点に立脚して理論を展開した。彼らのいう通文化的な比較研究は最終的にタイポロジーに凝集されるのであるが [GOODENOUGH 1970: 119], シェフラーの出自規定に賛意を表明したキーシング [KEESING 1968a] は、しかし、タイポロジーを目指さなかった。彼の研究は、必要なことは人類学的な概念を民族誌的な事例に適用することではなくその詳細な記述を行うことである、という観点で貫かれており [KEESING 1966], 上述の后者の視点、つまり、個別文化を詳細に研究するという視点から単系出自論を批判した。そして、共系の出自構成の原理が支配的だが父系的な傾斜を見せるクワイオの集団構成と、父系の出自原理が支配しているとされるタレンシを比較して、父系タレンシと共系クワイオの相違は、単にバランスと強調の相違に過ぎない、と主張するに至った [KEESING 1970, 1975: 93, cf. 1987]。個別文化を詳細に研究する必要性を強調するという点ではリーチも同様であった [LEACH 1961]。しかし、彼はその視点から非単系出自論をも批判する。彼は、出自という概念をあまりに広く

用いると混乱を招くだけだと主張し、次のように述べている。「今や、単系出自、非単系出自、双方出自 (bilateral descent)、選択的単方出自 (ambilateral descent)、多系出自 (multilinear descent)、選択出自 (optional descent)、二重出自 (double descent)、はては疑似二重出自 (pseudo-double descent) (これはなんだ) という用語まである。私は最も強く抗議しなければならない。これは科学の用語ではなく、七面鳥の鳴き騒ぐ声のようにわけの分らない用語だ」[LEACH 1962: 131]。リーチのこの批判は、彼の有名な「チョウチョ集め」としてのタイポロジー批判から出ていることはいうまでもない [LEACH 1961]。しかし、リーチの批判にも拘わらず通文化的なタイポロジーの試みはさらに活発になっていった。

フォックスはグッディナフの分類を発展的に継承した。彼は出自を祖先とのつながりと捉えた上で、非限定的出自集団を単系出自集団へと限定する要素は“単性”であると規定し、限定的出自集団を性による限定を受ける単系リネージと性以外の要素により限定をうける共系リネージとに分類した [Fox 1967: 172]。しかし、清水はさらにフォックスを批判する。彼は、「出自理論を大きく展開させた最大の契機は単系以外の出自形式の認識であったが、それら『双系』諸形式の位置づけは依然、単系出自を中軸とした単系の補集合としてのそれである」と述べ、フォックスの分類を退けるのである [清水 1985: 2]。彼は、単系と共系 (清水の言葉では双系) がほんとうに対立するのかという点に疑問を呈する。それは、すでに述べたキーシングの主張のように、単系出自の原理のみによって構成されているといわれてきたアフリカの出自集団が、再分析の結果そうとはいえないという主張がなされ始めたことに由来する [Gough 1971; Keesing 1970]。清水はこうした成果をうけて、「事実上の出自」の考察を行う。ポリネシアに見られる選択的単系 (ambilineal) の出自集団は父系に傾斜しており、それゆえ、父系形式は母系形式よりもはるかにこの父系的な選択的単系形式に近似すると捉える [清水 1985: 20]。そして、際だって対照的なのは父系と母系であり、共系の諸形式は両者の中間にあると指摘する。その結果グッディナフやフォックスとは異なり、清水は、父系出自、母系出自、両系 (非限定的共系出自) という三極をもつ出自の三角形を設定し、その内部平面に様々な提出された共系の諸形式をちりばめる。例えば、父系と両系を結ぶ線上には父系的な傾斜の度合に応じて「父系中軸の準父系的複系」「父系中軸の両系的複系」が位置し、母系と両系を結ぶ線上には「母系中軸の準母系的複系」「母系中軸の両系的複系」が位置するといった具合である [清水 1985: 22]。清水はこうしたタイポロジーを、彼のいう「事実上の出自」を起点に行う。それはイデオロギ的出自と対立するものであり、出自の形式的分類では多くの

点で“集団への帰属様式”の側面を採用するが、基本的には“祖先とのつながり”と“集団への帰属様式”を区分しないところに成立している。しかしだからといって、リヴァーズ以後の単系出自論者達がおかしたような混同を清水もおかしていると決めつけることはできない。というのは、彼は積極的に「事実上の出自」を認める理論的基盤を比較研究の視点から提出しているからである。そこでこの視点を概観しよう。

清水は、比較研究に基づく一般理論は「個別事例の具体的な形姿を変容する代償として、個別事例を客体化し、相互に変換可能であることを示す」[清水 1987: iii]ものと捉え、逆に文化的構成を相対化するためには、「個別文化外」にその立脚点を持たねばならないと主張する[清水 1985: 6]。すなわち、個別事例を客体化する視点は個別事例の外におかれねばならないということである。ところが、“個別文化”の外はいきなり“自然”になる[清水 1985: 6]。そして、この“個別文化”は“文化”と同義語として扱われ、「民族誌的諸事例を出自として類別するためには、文化外的、『自然』的基礎づけが必要である」と主張するのである[清水 1985: 13]。彼のいう自然とは、親族の事象でいえば身体的親子関係である。そして、身体的関係に焦点をあわせたとき、出自は出自構成や出自規則という区分を乗り越えたところで事実上の出自として把握できることになる。しかし、“個別文化外”の視点がなぜ“文化外”の視点となり“自然”へと向かうのであろうか。これは比較研究を可能とするために行き着いた帰結というよりもむしろ、アプリオリな前提であると考えられるのである。

通文化的なタイポロジーを行うためには、普遍的な規準を前提に持つことは必要であろう。そして、この規準は普遍的であることを要求されるため“自然”のレベルに設定するのが望ましい。シェフラーは系譜関係というものを普遍的なものと位置づけた。清水はこれを批判しているが[清水 1985: 12]、普遍的な規準を想定することには変わりはない。タイポロジーは、確かに個別文化を全体の中で位置づける目安としては便利なものである。しかし、それ以外にどういう利点があるのだろうか。うまくいかないタイポロジーはリーチのいう「七面鳥の鳴き騒ぐ声」であり、うまくいったタイポロジーでも一つの点を除いて、それはやはりリーチのいう「チョウチョ集め」に過ぎない。一つの点というのは、人類に普遍的な思考のありかたを見つけ出すということである。ところが、たとえこういう目的を持っていたとしても、タイポロジーをつくる前段階で、すでに普遍的な規準を設定せねばならないのである。筆者はこうした、タイポロジーよりむしろ、比較の規準として個別文化から抽出した論理的形式を採用したような比較研究が望ましいと考えている[cf. NEEDHAM 1971, 1978; 長島 1974]。グッディナフ以後のオセアニアの親族研究でいえば、キーキングのそれに近

いといえる。個別文化の実体的な事象をそのまま比較に用いれば、アフリカの単系出自論者達の陥った状況になる。しかし、個別文化の中から出てきた論理的形式は、文化的なものではあっても個別文化外に立脚しうるものなのである。本論での比較研究は分類を目指すものではない。むしろ、オセアニアという民族学的研究領域 [JOSSELIN DE JONG 1977]³⁾ で見られる親族集団（範疇）の構成における様々な偏差の背後にある原理の抽出を目指すものなのである。こうした比較の視点からの考察をすすめる第一歩として、ヴァヌアツの北部ラガ社会を個別事例として選び、その社会体系を詳細に見てゆくことにする⁴⁾。そしてその過程で、これまで論じてきた出自という概念の様々な定義を再検討してゆくことになる。

Ⅲ. 北 部 ラ ガ

人々はタロ・ヤム栽培を中心とする焼畑農耕民で、人口は約3,000人である。北部ラガの社会体系のもっとも際だった特色は、*vara* とよばれる集団の分節構造である。しかし、これはアフリカなどに見られる分節リネージュ体系とは異質なものである。筆者はこれまで、北部ラガの社会組織の最小単位となっている名付けられた親族集団 *vara* を、出自集団とよんできた [吉岡 1985a, 1987]。それは、この *vara* という集団をよぶのに他の適当な言葉がなかったからである。しかし、出自という概念はこれまで見てきたように、その定義しだいで全く異なった内容を意味することになる。そこで以下では、北部ラガにおける出自とは何かという点に焦点をあわせつつ、社会体系を記述してゆくことにする。

人々はまず名付けられた二つの *tavalui*⁵⁾ に分割される。*tavalu* という言葉は“カテゴリー”や“まとまり”を意味すると同時に、“反対、対立したもの”という意味を含む。これら二つの集団はまた、*vara* とよばれる。*vara* というのは、カテゴリーとしては *tavalu* より一つ下のものを指す。例えば、“章”は *tavaluna*，“節”は *varana* という具合である⁶⁾。しかし、社会集団としてはこうした上位・下位の違いはなく、集団が二つ対立しているという点において *vara* と平行して *tavalu* という言葉が用い

3) オセアニアというフィールドは、民族移動の歴史を振り返って見ればすぐに理解できるが、その文化の普遍性と多様性を検討するには最適の場である。その意味で、典型的な民族学的研究領域ということが出来よう。

4) 以下で提示する北部ラガの資料は、筆者自身のヴァヌアツでのフィールド・ワーク（1974年8月～12月、1981年3月～1982年4月、1985年8月～10月）に基づいたものである。北部ラガはヴァヌアツの中でも早くからキリスト教化したところで、伝統的な体系は特に婚姻規制の点で変化を被っている。本論では、しかし、伝統的婚姻体系を踏まえて記述する。

5) 註6を見よ。

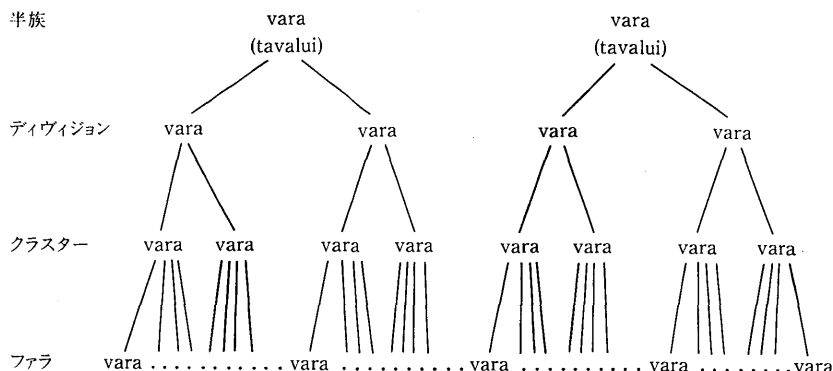


図1 ファラ体系

られるようである。これらの集団を半族とよんでおく。さて、この二つの名付けられた *vara* は、それぞれさらに二つの *vara* に分割される。これらは名付けられておらず、ここではディヴィジョンとよんでおく。これら四つの *vara* (ディヴィジョン) はさらに二つずつの下位の *vara* に分割される。ここではこの *vara* をクラスターとよぶことにする。これらの *vara* (クラスター) も名付けられていないが、各クラスターには多くの名付けられた集団が含まれている。これらも *vara* とよばれ、社会体系の最小単位を構成している。ここではこれをファラと言及することにする。以上を整理したのが図1である。

半族は外婚的であり、それぞれは巻貝及び二枚貝と関連を持っていると考えられている点でトーテム集団と見ることができるとも知れない。ただ、これらトーテムにまつわる儀礼などは存在していない。また、神話の中でこれらの貝からそれぞれの半族と関連する人物が生まれてきたと語られているが(後述)、集団への成員権、結束力などの点でそれらがひきあいに出されることはない。半族への帰属様式は、子供達は母の半族に生得的に帰属しどのような事態になっても生涯変更はできないというものであり、この点に関してのみ母系といえる。ディヴィジョンも同様の点で母系である。しかしこれは、基本的に半族を二分しクラスターを二つずつまとめるためのカテゴリーであり、婚姻規制を表明するときのみ引合いに出される。その規制とは、同じ半族の二つのディヴィジョンに属する男達はお互いに娘を交換して妻とする、というも

6) *-na* というのは三人称単数を表す接尾辞であるが、*-i* という接尾辞の役割についてはまだ特定出来ないのが現状である。ただ、*tuaga* (年長の兄弟) に *-na* がついて *tuagana* となれば“彼の年長の兄弟”という意味になるが、それに *-i* がついて *tuagai* となると“第一子”という意味になることから考えれば、*-i* という接尾辞は名詞を抽象化ないしは一般化するのかも知れない。

のである。すなわち、半族間ではいわゆる直接交換（姉妹交換）が行われるわけであるが、同一半族内の二つのディヴィジョン間ではそれとは異なる直接交換（娘交換）が行われるのである。

最小単位のファラもトーテム集団であり、それぞれのファラのトーテムは花、ロープ、海蛇など多彩である。各ファラの成員はそれぞれのトーテムから生まれてきたと神話では語られるが、自分の属するファラのトーテムを知っている者は少なく、たとえ知っていてもこのトーテムから現成員に至る“系統”が語られることはない。そして、半族の場合と同じく、トーテムとの関係が集団の成員権、結束力などの点で言及されることもない。世代深度は極めて浅く、通常は2世代上までの系譜を不完全な形で知っているだけである。従って、同一のファラに属する人々がお互いの系譜関係を認知していることは少ない。帰属の決定は半族の場合と全く同様で、その意味でファラは母系である。ファラはまた土地所有単位でもある。北部ラガ全土は無数の小さな名付けられた区画に分かれている。これらの区画地の中には、それぞれのファラと同一の名称を持ったものが存在しており、各ファラはその区画地及びその周辺部に散らばるいくつかの区画地を所有する。それらは必ずしも隣接しているとは限らない。各ファラの人々は、その所属するクラスター内のどのファラの土地をも使用する権利を持っている。同一のクラスターに属している各ファラの土地は北部ラガ全土にパッチワークの様に点在しており、人々はどこに居住しても、そのそばに自分が使用する権利を持つ土地を見つけることができる仕組みになっている。結婚後の居住は夫方居住である。男子は通常父のもとで成長するが、父の死後は自分の土地に移らねばならない。自分の土地というのは、自分の属しているクラスター内のどのファラの土地でもよい。人々は自分の農地のそばに居住することが多い。焼畑農耕のため移動が激しいが、すでに述べたように、どこにいても自分の土地を見つけることができるため、簡単に移動してしまう。流動性は極めて高いといえる。それゆえ、ファラないしはクラスターが地縁化するということはない。また、クラスターは婚姻規制の単位でもある。すでに述べた半族間での（姉妹の）直接交換、ディヴィジョン間での（娘の）直接交換と並んで、クラスター間での（姉妹の）一般交換という婚姻ルールが存在しているのである [吉岡 1985a]⁷⁾。

クラスターとファラの関係は神話の中で言及される。しかし、同一のクラスターに含まれるファラの間には何ら親族関係は想定されていない。その関係はむしろ連続し

7) 註4で述べたように、こうした婚姻ルールは現在破られることが多いが、破った場合それらは“間違った結婚”と言われる。つまりルールとしては現在も存在しているのである。

た出来事によって作り出されるのである。例えば、同一のクラスターに属するファラ A とファラ B の関係は以下のような神話で説明される。「ファラ A の最初の人々のうち二人が B というところへゆき、そこでサメの中にいる少女を見つけた。サメから出てきた人々が、ファラ B の人々である」。つまり、クラスターはファラの集まりに過ぎないのである。また半族のトーテムとファラのトーテムの間にも、必ずしも神話上の親族関係は想定されていない。神話では、各半族のトーテムはそれぞれ異なる創造主によって発見される。そして、このトーテム、つまり巻貝と二枚貝であるが、これらから生まれた人間のようなものが歩き回る内に、さまざまな土地で動物や物すなわち各ファラのトーテムを見つけ、そこから人間のようなものが生まれるのを発見するというのである⁸⁾。従って同一の半族に含まれている各ファラは、祖先を共通にしているという認識でつながれてはいない⁹⁾。つまり、半族、その中の四つのクラスター、クラスター内の多数のファラ、これらはお互いに系譜関係も神話上での親族関係も設定されていない。北部ラガの *vara* 体系における分節構造は、共通の祖先から分節したという認識に基づいて成立しているのではなく、子供は母の集団に属するという帰属ルールによってできあがったファラが、婚姻規制、土地所有などの機能の点で何層かに並列的にまとめられることにより生じるのである。そして、この“まとまり”を支えるのが北部ラガにおける“親族”の観念である。

親族と訳せるような北部ラガの概念は *hava* である。“*havaku* (私の親族)”は自分の属するクラスター成員を指すことはもちろん、広義には関係(親族)名称が適用される人々全員を指す。北部ラガの関係名称は全成員に適用されているため、反対半族の成員も含めた全員が私の *hava* ということになる。私の *hava* は関係名称により分類される。自己と反対の半族に属する人々は、クラスター単位で名称上分類される。例えばある男の *tama* (父) は、実の父が属するクラスターの男性全員を指す。名称の用い方はこのようにファラ単位ではなくクラスター単位となる。従って、並列され

8) 各半族のトーテムから生まれた人間のようなものが、それぞれの半族に属する全ファラのトーテムを発見するのか、あるいは、各クラスターに属するファラの内の一つのトーテムを発見するのかという点は曖昧である。

9) 巻貝と二枚貝はそれぞれの半族の始祖である、と語られることがある[吉岡 1987: 23]。確かに、これらから生まれた人間(の様なもの)は各々の半族に属するファラのトーテムを発見してゆくのであるから、半族の始祖には違いない。ただし、それは“始祖の血を引く”といった意味での祖先ではないのである。ところで、北部ラガにはもう一つ別の起源神話が存在している。その神話によれば、巻貝(二枚貝は登場してこない)から人間のようなものが生まれ、それから幾世代も経た後現れた四人の女性の子孫達が各 *vara* を作ったとされている[吉岡 1987: 63-64]。しかし、この神話は半族とファラ関係を規定していないし、ファラのトーテムについても言及していない。これは北部ラガにおける社会集団間の説明ではなく、むしろ“人間”の起源を説明したものであると捉えるべきであろう。

ているクラスター内の各ファラは、名称上作り出される親族関係を持つことになる。しかし、この関係はカテゴリーカルなものであり、系譜関係に基づく説明とは異なり祖先と自己という設定を設けない。すでに述べたように、各ファラの系譜深度は極めて浅いため、同一ファラの成員同士系譜関係を認め合うことは少ない。そして、同一クラスター内のファラ同士はお互い系譜関係を持たない。それにも拘わらず、彼らはお互い親族なのである。親族もまた系譜的な関係、あるいは祖先からの系統という概念で分類されるのではなく、集団への帰属により決定されるのである。

hava と類似してはいるが少し異なるものに、*atalu* (側) や *atalavara* がある。*hava* が関係名称の適用される人々全員を意味したのに対し、*atalu* や *atalavara* は基本的に反対半族の人々は含まない。従って、これらは子供は母と同じ集団にはいるという母系の帰属様式により *vara* 体系に組み込まれた成員を指すのに用いられる。つまり、自己のクラスターの成員を起点に、広義には自己の半族の成員を指す。ところで、北部ラガに“祖先とのつながり”を示すような概念がないわけではない。全般に系譜深度は浅いが、過去の著名な政治的リーダーなどの場合は数世代に渡り系譜関係が記憶されていることがある¹⁰⁾。このような通時的な系統は *hou* という概念で表される。*hou* は人間の関係に用いられるだけではなく、例えば、植物の場合にも *houn niu geki* (このココヤシの系統) というように用いられる。人間の場合には、*houn Vira Wahai* あるいは *houhou Vira Wahai* というごとく用いられ、どちらの場合も「フィラ・ワハイの血を引く」とでも訳せるような表現となる。“*Inau atalahoun Vira Wahai*” といった場合「私はフィラ・ワハイの子孫である」という意味になる。しかし、ここで注意せねばならないのは、この系統はフィラ・ワハイからどのようなたどり方をしてもよい、つまり、男性をたどろうと女性をたどろうともかまわない、ということである。その意味で *hou* は共系といえる。ところで、すでに述べた *atalu* や *atalavara* という用語が“祖先とのつながり”を表現することもある。しかし、この場合注目すべきことは、両者ともやはり共系の意味で用いられるということである。“*Inau atalun Vira Wahai*” や “*Inau atalavaran Vira Wahai*” という表現はどちらも「私はフィラ・ワハイの(共系の)子孫である」という意味になる。それゆえ、人によっては父系のように用いることもあるし、母系のように用いることもあるし、全くの共系として用いることもあるのである。

北部ラガの *hou* も *vara* も共に “*laen* (ライン)” とビスラマ (ピジン・イングリッ

¹⁰⁾ 北部ラガには位階制度が存在しており、その位階を上り詰めた者が政治的リーダーとされる [吉岡 1983]。

シュ)では訳される。しかし、両者は全く異なった二つの視点から形成されている。その視点とは、“祖先とのつながり”と“集団への帰属様式”なのである。前者は常に共系で、後者は常に母系で用いられ、集団への帰属を問題にするときには前者は関与してこない。とすれば、北部ラガにおける出自とは何なのであろうか。グッディナフに従えば出自は共系ということになる。しかし、その共系出自が単性によって限定された結果生じた限定的出自集団が *vara* である、と考えることはできない。というのは、グッディナフに従えば *vara* 体系はそもそも出自集団の体系ではないからである。シェフラーのいう出自構成は出自規則を規定しているが、仮に *hou* の原理を出自構成と捉えたとしても *vara* への帰属の原理は *hou* の原理に規制されていないため、それを出自規則とよぶことはできない。それゆえ *vara* 体系は説明されない。また、清水のいう“事実上の出自”とは北部ラガの場合何なのであろうか。彼の整理の仕方から考えれば、*hou* に見られる“祖先とのつながり”が共系であり、*vara* における“帰属様式”は母系であるので（あるいは *atalu* や *atalavara* という概念の用いられ方を考慮して），“事実上の出自”は母系的複系となるのであろうか。しかし、この整理は北部ラガの *hou* も *vara* も説明していないのである。

Ⅳ. リニアリティとラテラリティ

北部ラガの体系をうまく整理するためには、少なくとも“祖先とのつながり”と“集団への帰属様式”を分離して考えることが必要なわけであるが、この両者とも出自論の歴史では、親子関係 (filiation) という概念と常に関連を持ちながら考察されてきたということをここで指摘しておく必要がある。そして、この親子関係という概念をどう捉えるかが、北部ラガの体系の理解につながるのである。この概念が最初に詳しく論じられたのは単系出自論の展開のなかにおいてであろう。そこでは、出自と親子関係は似ているが異なったものとして位置づけられていた。フォーティズにとっては、出自とは“成員権を規定する祖先と個人とのつながり”であった。そして、系譜が重要な要素となっているアフリカ社会のフィールド・データをもとに、祖先と個人のつながりは系譜的なものであると考えた。彼は、出自を社会構造における法的なもの、利害、権利、忠誠などの支配原理として考察したが、その基礎に系譜関係を置いたため、どうしても親子関係に言及せざるを得なかった。そこで、出自も親子関係も系譜関係に基づき集団への帰属と関わるが、後者は前者を補うものとして位置づけることになった [FORTES 1953: 33-34, 1959]。彼のいう相補的親子関係 (comple-

mentary filiation) という概念が、出自の補足概念としての親子関係の特質をよく示している。また、出自は親子関係と似ているが、前者は連続している点が重要で、後者は基本的に二世代間の関係であるという視点も見られた。この視点は単系出自論を批判したシェフラーにも継続して現れる。彼は出自構成を親子関係の連続と捉えているが、その連続性を目安に出自構成と親子関係の違いを求める。彼は、フォーティズよりもさらに過激に系譜関係というものを出自構成の基礎におく。そのため、親子関係という概念は集団への成員権とは切り離され、祖先とのつながりの基礎として考察されることになる。同様の視点はグッディナフにも現れるが [GOODENOUGH 1970], 彼らの視点は二つの点で北部ラガの体系を理解することを妨げている。一つは系譜関係の枠を設定するという点であり、この設定からは *vara* 体系を説明することはできない。他の一つの点は、親子関係を祖先とのつながりの基礎に置いた点である。*hou* という概念の基礎に親子関係を設定したとしても、*vara* 体系の方はやはり何も説明されないのである。

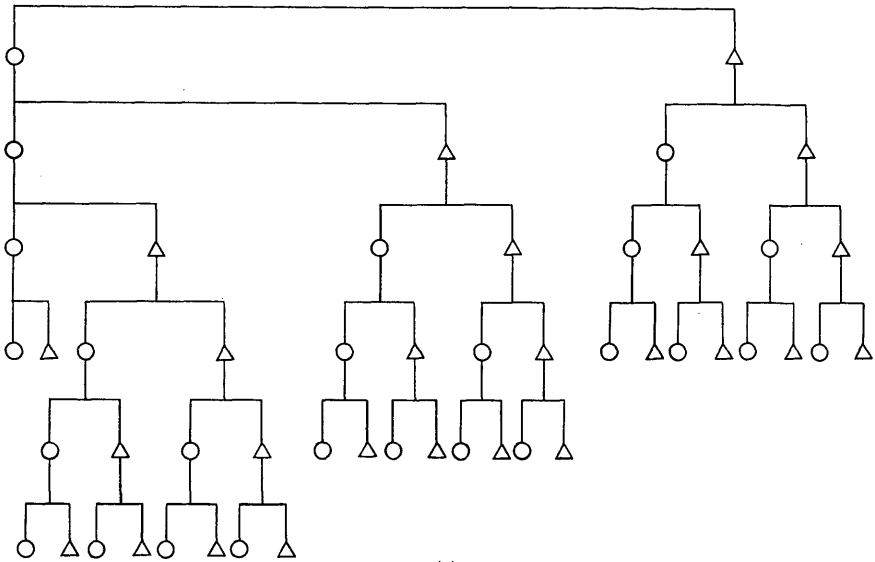
シェフラーらとは逆に、祖先とのつながりとは別のものとしての親子関係の概念を設定したのはバーンズである。彼は、ニューギニア高地の親族集団への帰属様式を分析して、祖先とのつながりという意味での出自とは異なる父方親子関係による連続を見出した [BARNES 1962]。父方親子関係による連続が中央高地の集団帰属を支配している原理かどうかは別にして、祖先とのつながりを認識するという意味での出自と、集団への帰属のレベルでの親子関係は全く別のものであるとしたバーンズの視点は、高く評価されねばならない。こうした視点をさらに鮮明に打ち出したのはヴァードンである。彼は、親子関係という概念を集団への帰属にのみ用いるよう提案しているのである [VERDON 1980: 141]。北部ラガの事例はまさにこうした流れのなかで理解されよう。すなわち、*vara* への帰属は母と子の親子関係の連続として、*hou* のような概念は祖先とのつながりとして位置づけられるのである。つまり、後者に“出自”，母を通して成員権が決定する *vara* の帰属様式を“親子関係”で捉えることにすれば、曖昧な点はなくなるのである。

ここで出自と親子関係という概念を整理しておこう。ここでいう出自とは、いわゆるイデオロギーとしての出自であり、祖先からの認識された系統のみを指す。この規定はグッディナフらの規定と同様に見えるが、親子関係という概念をその基礎としない点で異なっている。そしてこの意味での出自は、社会によっては集団への帰属との関連で語られるかも知れないし、北部ラガのようにそれとは関連のないところで語られるかも知れないのである。一方親子関係とは、清水のいう“自然”に基礎を持つも

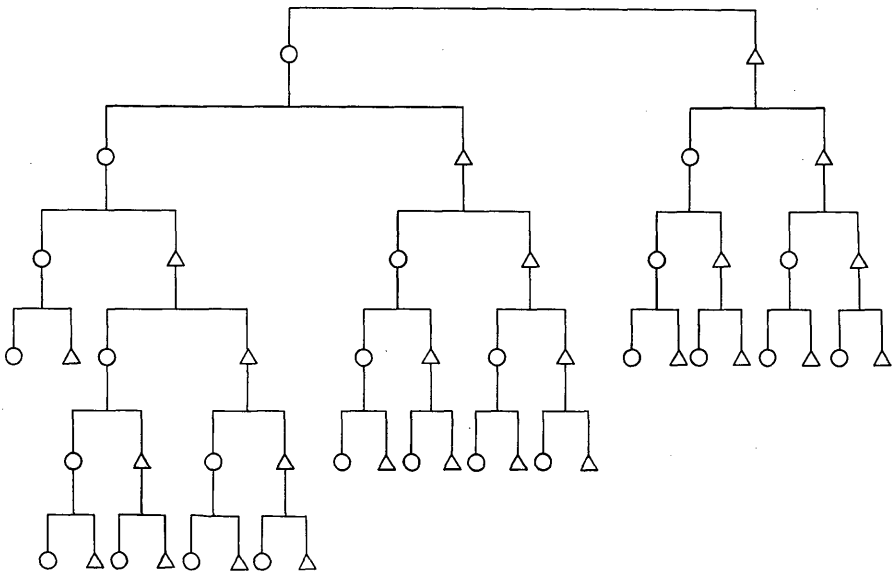
のでもないし、シェフラーのように系譜関係の枠を設定されているものでもない。すなわち、それは各個別社会で社会的に認められている関係（それは系譜関係による場合もあるし関係名称上のカテゴリカルな関係による場合もあるだろうが）を指すのであり、親族集団あるいは親族範疇への帰属様式の決定の基礎にあるものとして位置づけられるのである。そして、この意味での親子関係は上述の出自には規制されない。従って出自集団という概念はここでは用いない¹¹⁾。その意味で、単系出自集団も非単系出自集団も同じ親族集団という平面で並ぶことになる。リーチがこだわった点、すなわち集団への帰属に選択があるかないかは出自の問題ではなく、まさしく帰属様式のヴァリエーションとして捉えることができるのである。そして、まさにこの“集団への帰属様式の多様性”という問題こそが、ニューギニアやマオリや北部ラガをはじめとするオセアニアの民族誌的事実が問いかけてきたことではなかっただろうか。ここに至って、我々はようやく比較のための論理的形式という規準の考察に入ることになる。そして、親子関係の連続によって規定される親族集団への帰属様式という視点は、リーチとは少し異なる地平からそれでも再び、基本的にはリヴァーズに戻ることになる。

リヴァーズは、その出自の定義を見ればすぐに分かるように、出自と親子関係を区別していなかった。というよりむしろ、集団への帰属における親子関係の連続を出自と規定していた。もし彼が、出自という用語を“祖先とのつながり”に用いていたなら、彼の視点はそのまま本論での視点につながることになる。彼は、単方的 (unilateral) な帰属様式の連続を単系的 (unilineal) と捉えたが、北部ラガの帰属の仕組みは、まさに母の集団に帰属するという単方的な帰属が連続している。そこでリヴァーズにならい、帰属における親子関係の単方的な連続を、しかし、出自という言葉ではなく、リニアリティ (lineality) という言葉でよぶことにする。リニアリティは、視点を移せば parallel-sibling の等質性と cross-sibling の非等質性に支えられている。もし cross-sibling が等質化されれば、リニアリティは破られることになる。最近のオセアニア研究では、しばしば cross-siblingship の重要性が指摘されているが [MARSHALL 1981], これは非単系出自論が指摘した問題と同じことを強調している。ミクロネシアのサタワルの *yáyinang* は、母系のリニアリティを原則とした集

11) 親族集団の構成を考える時、その集団を、混乱に満ちた descent group という用語で記述するよりも、filial group という用語を用いて記述した方が良いかも知れない。しかし、もし“祖先とのつながり”を descent 以外の概念で呼ぶならば、descent group という用語で記述することも可能であることは言うまでもない。問題なのはどの用語を用いるかではなくて、用語をどのように概念規定するかなのである。



(1)



(2)

図2 këinëk の構成

- (1) 母系中軸の範疇として整理された këinëk.
 (2) 共系の範疇として整理された këinëk.

団への成員補充を行うが、その集団に成員がとだえると、その集団の男性成員の娘を養女にむかえる〔須藤 1985a: 860〕。つまり、成員補充の起点となっていた女性の cross-sibling, すなわち男性がここでは成員補充の起点として利用されている。このように、サタワルでは親族集団の構成においてリニアリティの原理だけではなく、cross-sibling を等質化することによりそれを破るような原理をも採用しているのである。ポナペの *kēinēk* という親族範疇にも同様のことがいえる。清水はこの親族範疇を「母系出自範疇 (*sou*) に加えて、その男性成員の子供 (*ipwipw*), 男女 *ipwipw* の子供 (*wahn mwahng*), 及び男女 *wahn mwahng* の子供 (*ēlin mwahng*) からなる」親族範疇として記述し、それを「母系中軸の両系的複系」と名付けている〔清水 1985: 22-23〕。一見、母系の帰属ルールによってできあがる母系範疇 *sou* を中心として、それに「共系」の親族がぶらさがっているようにみえるこの親族範疇 *kēinēk* は、しかし、cross-sibling の等質化を強めることにより、“母系”という枠を破って“共系”を実現していると見ることができるであろう(図2)。このように cross-sibling の等質化は、集団の成員を横に、つまりラテラルな関係に広げてゆく。そこで、リニアリティに対してこうした原理をラテラルリティ (*laterality*) とよぶことにする。

リニアリティとラテラルリティの原理を、ここでは親族集団(範疇)を分析するための形式的規準として用いている。それは、ニーダムが関係名称体系の分析において、縦の(リニアルな)次元と横の(ラテラルな)次元を指摘した時の視点と同様であり〔NEEDHAM 1969: 165〕、比較研究のためには実質的な規準(これは個別文化からの偏見を持ち込む)ではなく形式的な規準を必要とするという視点からの産物である。ところでラテラルリティという規準は、見方によっては単系出自論が展開される中で実は潜在的に用意されていたともいえる。それは、フォーティズの設定した相補的親子関係という概念である。その概念は、グーディによって *residual sibling* という概念に組み直された〔Goody 1959〕。*residual sibling* というのは、(彼らのいう)出自を構成しない方の性を持った *sibling* のことであるが、この概念は、フォーティズのいう出自と親子関係という極めて曖昧で分かりにくい区分を明確にした。というのは、出自というものを親族関係における縦の関係のものとしておいておき、それを補う相補的親子関係を横の関係、つまり *sibling* の視点から整理し直したからである。かくして相補的親子関係は、*residual sibling* という概念をへて cross-sibling の関係へ、そしてラテラルリティへと還元される。しかし、グーディはフォーティズと同様、この概念を実質的な、あるいは法的な権利・義務などを分析する概念として用いてきた。そのため、“祖先とのつながり”と“集団への帰属様式”を結び付けて考え、混乱に

陥ったのである。

形式的規準としてのラテラリティについてももう少し説明しておこう。cross-sibling を成員補充の点で等質化するということは、視点を移せば親子関係における父と母の等質化に結び付くという点に注目する必要がある。つまり、例えば父系の単方的帰属を原理とするような集団構成の場合、そこで cross-sibling が等質化されれば、集団に姉妹の子供が参入することが可能になるわけだが、それは逆にいえば、子供は父の集団に帰属することも母を成員補充の起点として母の集団に帰属することも可能となるということなのである。従って、ラテラリティという原理に、父母を等質化することにより成員補充する様式も含めることができよう¹²⁾。これは、リヴァーズが双方的とよんだ集団構成に関連する。ここに至って、ラテラリティという原理ははっきりとリニアリティの原理と対立することになる。つまり単方的な親子関係の連続による帰属（そして、これは cross-sibling の非等質性に支えられている）の原理がリニアリティであったのに対し、双方的な親子関係に基づいた帰属（そして、これは cross-sibling の等質化に支えられている）の原理がここでいうラテラリティということになるのである¹³⁾。ところで双方的な帰属というものを詳しく論じるためには、双方的という用語を問い直し、さらに“出自集団”と“キンドレッド”の関係を明確にせねばならない。この点は第 V 節で行うので、今はその背後に働いている形式的原理としてのラテラリティに注目しておくだけにする。

さて、このように親子関係という概念に基づいて規定したリニアリティとラテラリティという形式的規準で、オセアニアにおける民族誌的事実をどのように整理できるのかを検証することにしよう。まず北部ラガにおける vara の成員補充のあり方は、すでに見たように、リニアリティのみを原理としておりラテラリティの入り込む余地はないといえる。しかし、リニアリティの原理のみで集団帰属を決定する事例は、オ

12) こうした視点は、相補的親子関係という概念にもどるように見えるかも知れない。しかし、この関係を縦の関係として出自との関連で考えたフォーティズとは異なり、ここではあくまで横の関係、つまり sibblingship の変換と捉えている。

13) ラテラリティ (laterality) という概念は、従来から少なくとも四種類の用いられ方をされてきている。第一は母方親族 (matrilateral kin) というような場合で、通常は母を介した系譜的關係を持った者、あるいは母の集団に属する者を指す。第二は、規定的縁組の社会における母方交叉イトコ (matrilateral cross-cousin) というような場合で、第一の意味で laterality という概念で捉える者もいれば、wife-giver, wife-taker との関連でそれを捉える者もいる [吉岡: 1978: 257-260]。第三は、傍系親族 (collateral kin) というような場合で、第一、第二の用い方と異なっているのは言うまでもない。第四は第三と関連するが、親族関係における横の関係を指す形式的規準で、既に述べたニーダム [1969] や、“出自集団”と“キンドレッド”の違いを論じた時のグッディナフ [1961] の用法である。本論ではラテラリティを第四の意味で用いているが、その視点から集団への帰属の原理を考えれば、第一の意味における bilaterality と第三の意味における collaterality は同一の平面に並ぶのである。

セアニアではむしろ例外に近い。サタワルでのように、なんらかの形でラテラリティの原理が侵入しているほうが一般的なものである。そして、リニアリティを破るラテラリティの強さに応じて個別社会の偏差が出てくる。ニューギニア高地の社会では、従来父系リネージあるいは父系クランとよばれていた集団に、実は男系でない人々が含まれているという事実が大きな興味を引いたことは周知の通りである [cf. BROWN 1962]。この集団は、基本的に地縁集団であり土地保有集団である。すでに述べたバーンズは、父方の親子関係の連続性をこの集団への帰属ルールとしたが、その集団が地縁集団であるという点に着目して、帰属様式を共住という要素で説明しようという視点も生まれた [LANGNESS 1964; LEPERVANCHE 1967, 1968]。これらを概観したストラザーンは、居住という要素からの視点を批判し、バーンズを高く評価する。しかし、姻戚関係 (affinity) や母方親子関係 (matrifiliation)、共住や交換への参加、ビッグ・マンへの追随なども集団への帰属に関与していると追加している [STRATHERN 1969: 49]。確かに、ニューギニア高地では父系のリニアリティのみで親族集団への帰属が決定されているとはいいがたい。ブラウンがいうごとく、父系クランとよばれている集団の成員と認められている人々の中には、数の上では少ないが女性成員の息子達やその息子の息子達、妻の兄弟や妻の姉妹の息子などの人々が含まれているのである [BROWN 1967: 42]。

女性成員の息子達や女性成員の息子の息子達というのは、まさに cross-sibling の等質化、すなわち、ラテラリティの原理を利用して父系のリニアリティを原則とした集団に入り込んできているわけである。では、妻の兄弟や妻の姉妹の子供といういわゆる姻戚関係を利用して入り込んでくる人々はどうか。これもまた、ラテラリティの原理を利用しているといえるであろう。姻戚関係はその子供から見れば親族関係となる。父の妻の兄弟や妻の姉妹の子供は、息子からみれば母の兄弟であり母の姉妹の息子である。父と息子は父系のリニアリティでつながれており、このリニアリティにたいして父、母の等質化（あるいは夫、妻の等質化といっても原理の上では同じであるが）という要素が入ってくることによりこうした帰属様式が生じる。ところで、問題となる集団と何ら親族関係を持たない人々でも、共住やビッグ・マンへの追随（これも基本的には共住と関わるであろう）などにより成員として入り込んでいるという点も指摘されているが、非親族として集団の土地に居住した当の本人は成員権を主張しない、という点に注目する必要がある。ベナベナでは、上述のようなラテラリティの原理を用いて“父系”の集団に入り込んだ人々は、その集団の成員権を主張し認められているが、他地域から婚入してきた男性や父が友達だったからという理由で居住し

ている非親族の男性は、成員権を認められていない。ただし、彼らの次の世代からは次第に成員権が認められてゆくのである [LANGNESS 1964: 166]。この問題はもはや帰属様式の問題よりむしろ親族とは何かという問題と関わるものと考えるべきであろう [cf. STRATHERN 1969: 39]。非親族を親族にする仕組みは、様々な社会で多様性を見せる。北部ラガでは、婚入してきた他地域の男性や女性を曖昧ではあるが *vara* 体系に組み込む¹⁴⁾。しかも母系のリニアリティは堅持される。そして、婚入した男性の子供はあくまでも妻のファラの成員として、婚入してきた女性の子供はその女性が北部ラガで属すべきファラの成員として組み込まれる。ベナベナの場合でも、友人関係をたよるなどして居住してきた人々の子供達が、その居住地の集団の成員として認められてゆくというやり方は、非親族を父系のリニアリティという原理を堅持しつつ親族に編入してゆくものとして捉えることができよう。しかし、非親族の男性が結婚により居住してきた場合、その子供がその居住地の集団の成員となってゆく仕組みは、子供が母を通してその集団の成員権を得るというラテラリティの原理を利用したものなのである。

北部ラガではリニアリティという原理だけで、ニューギニア高地の社会やサタワルではリニアリティを破るラテラリティが少し混入することにより、またボナペではリニアリティの原理を大きくラテラリティの原理が破ることにより集団が構成されている事例を見てきたが、ラテラリティがむしろ支配的で、リニアリティの原理がそれを阻むような事例もある。選択的単系の名で知られてきたマオリの *hapu* や、クワイオの *tau* がそれなのである。*hapu* は土地保有集団であるが外婚的ではない。従って、父と母が同じ *hapu* に属する場合と異なる *hapu* に属する場合がある。後者の場合には、子供はどちらの *hapu* に属するか選択する。多くの場合は父の *hapu* を選ぶが、母の *hapu* を選ぶ場合もある。潜在的にはどちらの *hapu* にも成員権を保有しているが、一度選択が行われると *hapu* への帰属の変更はごくまれにしかおこらない [FIRTH 1957, 1963: 30–32]。父の *hapu*、母の *hapu* どちらに帰属してもよいという帰属のルールからラテラリティの重要性が容易に読み取れる。しかし、一度選択を行えばどれか一つの *hapu* に帰属し変更はまれにしか起こらないという現実には、リニアリティの原則が強くラテラリティを阻んでいると捉えることができよう。マオリとよく似たクワイオのケースはどうであろうか。クワイオでは、父と母の両方を通して *tau* とい

14) ヴェヌアツ北部の島々には北部ラガと同様な母系の半族組織が存在しているが、各々の島の人々は、自分達の社会の半族と他の社会の半族との対応関係を知っている [CODRINGTON 1891: 24]。また、北部ラガの人々の中には、中部ラガのある親族集団が自分達のどのファラに相当するのかも言うことが出来る人々も存在するのである。

う土地保有の単位である集団への帰属権が得られる。そして、人々は幾つもの集団に潜在的に帰属するが、その中から主たる帰属集団を選択する。その場合主として父の *tau* を選択する [KEESING 1968b, 1975]。 *tau* の成員権決定は強力なラテラリティの原理に貫かれているが、ラテラリティの原理がそのまま貫かれた場合複数の *tau* に均等に帰属することになる。その帰属に不均衡を生じさせるのが、父系のリニアリティという原理である。つまり、クワイオの *tau* への帰属は、支配的なラテラリティの原理に補足的な父系のリニアリティが混入しているということになる。ただし、クワイオはマオリよりも遙かに流動性の高いところである。主たる *tau* の変更はきわめて容易である。この点で、 *tau* への帰属ルールはマオリの *hapu* よりもラテラリティの要素が強いといえよう。つまり、二つの原理のどちらをどの程度強調して用いるかということにより、少しずつ偏差が生じるのである。

一方、集団への帰属が殆どラテラリティの原理にたよっている事例もある。ツバルのニウタオにおける *niu* という親族集団がそれである。 *niu* への帰属は父母平等にたどられ、マオリやクワイオのように主たる帰属集団を選ぶこともない。つまり、人々は複数の *niu* に常に均等に帰属しているのである [NORICKS 1983]。いままでは、単方的な帰属の連続であるリニアリティとそれと交差するラテラリティという概念で考察してきた。ところがニウタオでは、単方的な帰属の連続性（この場合は父系）に評価は与えられているものの、それを規準に集団への帰属を考えるのではなく、父母両方をたどって関係を持つ集団に均等に帰属するという原理が貫かれているのである。ここに至って、我々は先ほど保留にしておいたリヴァーズのいう双方的な集団の考察にたどりつく。

V. 親族集団における祖先中心と自己中心

リヴァーズは、双方的帰属様式に基づく集団をキンドレッド (*kindred*) と名付けた。しかし、出自という概念に“集団への帰属様式”だけではなく“祖先とのつながり”が含まれるようになってからは、単系出自集団以外の出自集団を双方的という用語を用いて説明するようになった。マードックは、統計的処理を導入しながら通文化的な比較研究を目指す過程で、出自には父系、母系、双方という三種類しかないと主張した。そして、双方出自による親族集団の最も一般的なものはキンドレッドであると述べることにより、双方出自集団をキンドレッドとの関連で考察しようとした [MURDOCK 1949: 15]。リヴァーズとマードックのキンドレッドの規定を検討したグッディナフ

は、彼らは共に個人を中心としてその周りに構成される親族範疇をキンドレッドとよんでいると指摘し、これは祖先を中心として形成される出自集団とは区別して考察されねばならないと主張した [GOODENOUGH 1955: 71-72, 1961: 1343]。グッディナフの指摘は広く受け入れられるところとなり、キンドレッドとは自己を起点とした親族範疇であり、その範囲は自己からの系譜的距離により限定されていると規定されるようになった [Fox 1967: 164; BUCHLER and SELBY 1968: 87-88; GOODENOUGH 1970: 47-48]。そして、このような視点からのキンドレッドというものは、必ずしも双方的なものだけを指すのではないとされるようになった。フォックスは、親族範疇を自己を起点として構成されるキンドレッドと祖先を起点として構成されるリネージに分け、それぞれを非限定的なものと限定的なものに分類し、非限定的な場合はキンドレッドもリネージも共系となり、それが単性によって限定されれば単方的キンドレッドと単系リネージになるとした [Fox 1967: 172]。単方的キンドレッドの例として挙げられているのは、カルムク・モンゴル社会である。そこでは、男を介した親戚だけが含まれる親族構成が見られるが、それは自己を中心としたきまった範囲までの人々しか含まないため、父系リネージではなく単方的なキンドレッドであると規定されているのである [Fox 1967: 170]。

親族集団（あるいは範疇）を大きく自己を起点としたものと祖先を起点としたものに分類する必要があるというグッディナフの指摘は、出自を“祖先とのつながり”だけに限定して考えるという視点から生まれており、それは本論での視点とは異なっている。しかし、グッディナフの指摘を無視して通るわけにはいかない。そこでまず、自己を起点とした親族範疇と祖先を起点とした親族範疇はほんとうに彼のいうように明確な区分ができるのかどうかを、民族誌的事実で検証することにしよう。

グッディナフ自身がキンドレッドであると規定したトラックの親族範疇 *futuk* から始める。彼は、“肉”を意味する *futuk* を、自己の祖父母、孫、自己の母系リネージの全成員、自己の父親の母系リネージの全成員、自己の母系リネージの男性成員の子供と孫、自己の父親の母系リネージの男性成員の子供と孫を含んだ双方的キンドレッドであると述べている [GOODENOUGH 1951: 102, 1970: 48]。しかし、他のトラック語圏では一般に *futuk* は母系集団と同義語でもちいられており [須藤 1985b]、マーシャルはグッディナフの規定は間違いであると主張している [MARSHALL 1977: 657]。そして、グッディナフ自身は後年、*futuk* は母系リネージでありキンドレッドでもあると述べているのである [GOODENOUGH and SUGITA 1980: 133]。これはどういうことであろうか。トラックでは、“祖先を起点とする母系リネージ”と“個人を起点

とするキンドレッド”が同じ平面で捉えられるということなのであろうか。トラックに関する詳細は分からないが¹⁵⁾、事実、“個人を起点とした親族”と“祖先を起点とした親族”とが曖昧な関係にある事例は存在している。ニューギニアのガリアでは、個人を起点として親族が遠い近いの関係で個人を取り巻くように配列される。そして、これにより生まれるキンドレッドの範囲の中に、共通の祖先から男だけをたどって結び付く人々も配列される。従ってガリアでは、祖先を起点とした関係と個人を起点とした関係は同じ平面の上に並ぶことになるのである [LAWRENCE 1984: 40-46]。こうした状況は、グッディナフ自身も認めているようにクワイオにもみられる [GOODENOUGH 1970: 50-51; KEESING 1966]。そこでは、実際の統計の結果に着目して action group を考察すれば、キンドレッドと出自集団の間に理論的な線を引くのは難しいのである [KEESING 1967: 2]。このように、自己を起点とした親族の範疇化と祖先を起点とした親族の範疇化は、少なくとも民族誌的事実のレベルでは、明確に区分できない曖昧な場合がある、ということになる¹⁶⁾。もちろん典型的なものを比較すれば両者の違いは明確になるが、曖昧な事例もあるということを考慮すれば、我々はむしろ両者が連続したものであると捉えるべきではないのだろうか。こうした見方に対して、キンドレッドは自己からの系譜的距離により一定の範囲が設定されるという点で、祖先を中心とした集団づくりとは根本的に原理が異なる、という反論が出るかも知れない。しかし、逆にいえば、例えば上述のカルク・モンゴルの事例では、キンドレッドとリネージの違いは範囲が設定されるかされないかという点にしかないともいえるのである。そして、自己を起点とした親族構成に、必ずしも系譜的距離による範囲設定がない場合も存在するのである。その事例は、グッディナフが非単系出自論の先鞭をつけ、祖先を起点とした関係と個人を起点とした関係の区別を行うきっかけとなったキリバスのギルバート諸島に見られる。以下ではギルバートの民族誌的事実を提示するとともに、比較研究における分析概念としてもグッディナフの視点が有効でない場合があることを示す。

グッディナフはギルバート諸島のオノトア島でのごく短期間の調査から、そこで観察された親族範疇 *oo* を非限定的出自集団、*bwoti* を土地に対する権利に基づいた非単系出自集団、*kainga* を両親の居住に基づいた非単系出自集団、*utuu* を双方的キンド

15) 須藤との私信 [1988] によれば、*futuk* という概念はかつては“キンドレッド”を指していたが、それが“母系出自集団”を指すように変化してきた、と捉えることが可能であるということである。

16) グッディナフがラカライの分析から引き出した nodal kindred という概念 [GOODENOUGH 1962]、ダヴェンポートの言う stem kindred [DAVENPORT 1959] という概念もこうした視点から考察する必要がある。

レッドと規定したことは広く知られている [GOODENOUGH 1955]。しかし、彼の非単系出自論の展開の基礎にあったこうした規定は、実は民族誌的事実にあわないということが確認された。ギルバート諸島は大きく二つのグループに分けられる。一つはブタリタリ・マキンを中心とした北部のグループで、昔から他のミクロネシア社会と同じく首長制を持っていたが、オノトアを含む南部のグループはそれを持っていなかった。両者は当然その社会組織に違いを生じさせている。そして、オノトアと同じ後者のグループのギルバート社会の研究者達により、グッディナフのこれらの定義に批判が寄せられたのである。つまり、*oo* (正しくは *oi*) は単にエッセンスや基幹を意味し親族集団を意味せず、*bwoti* (正しくは *boti*) は集会所への成員権に関わる範疇で、*kainga* も非単系出自集団とはよべないというのである [LUNDGAARDE and SILVERMAN 1971]。かろうじて *utuu* (正しくは *utu*) についての記述のみ正しかったが、これもグッディナフが考えているようなキンドレッドを越えるものである、と批判された。後年グッディナフは *oo* に関する記述は誤りであったことを認め、北部のブタリタリ・マキンの事例を参照して次のように述べている。「ギルバート島民は、この種の非単系出自集団も個人的なキンドレッドも共に *utuu* という言葉で言及しているのである」 [GOODENOUGH 1970: 60-61]。彼はここでは、出自集団とキンドレッドが同じ範疇で認識されていることをはっきりと認めている。では *utu* という親族範疇はいったいどういうものなのであろうか。以下では、北部のブタリタリ・マキンにおける *utu* と基本的に南部と同一の形態をもつ中部のマイアナにおける *utu* とを比較してみることにする。

グッディナフが参照したブタリタリ・マキンの事例はランバートによって報告されている [LAMBERT 1966]。ここでは *utu* はすでに述べたように、もしグッディナフの区分を受け入れるなら、出自集団とキンドレッド両方を指している。前者としての *utu* は、共通の祖先から男性を通してたどられる子孫、女性を通してたどられる子孫全てを成員とする非限定的なものである。従って理論的には個人は無数の *utu* に帰属することになる。しかし、現実にはその帰属する *utu* の数は無数ではなく、通常5から6である。その理由はいくつか上げられている。土地は個人のものであるよりむしろ兄弟姉妹の間で共同所有し、それは彼らの子供達により共同で相続される。こうした仕組みでは、個人が権利を主張できる土地は理論的には非常に多いが、それらの中には使用しなかったり、あるいはそこに居住しなかったりする場合も多く生じる。その場合は次第に親族としての義務もおろそかになり、関係が“疎遠”となってその *utu* の成員権をなくしてゆくという。あるいは、結婚して居住地が変わるということ(通

常は夫方居住)がこうした関係の疎遠化をもたらすこともある。また、首長位などは父から息子へと継承されるということも、帰属する *utu* の数を限定する要因にもなっている。このようにして、ある個人の帰属する *utu* は限られるわけであるが、ランバートが個人的キンドレッドとよんだのは、その個人の帰属している *utu* の全成員であり、ブタリタリ・マキンではこれもその個人の *utu* とよばれるのである。また、養子縁組がひんばんに行われるうえ、*itaritari* や *imamane* とよばれる兄弟分の契り慣行が存在している。前者は同性の者同士で、後者は異性の者同士で結ばれるもので、その結果親族関係のなかった単なる友人関係が兄弟姉妹の関係に変換されることになり、キンドレッドとしての *utu* に組み込まれてゆくのである [LAMBERT 1981: 164]。

一方、マイアナの *utu* は、ブタリタリ・マキンのそのように“祖先とのつながり”の視点から構成されてはいない¹⁷⁾。*utu* は祖先からのつながりに基づいて構成された親族範疇ではなく、基本的に自己を中心に血縁関係をたどって父方にも母方にも均等に広がる、いわゆる双方的キンドレッドである。しかし、その範囲は自己からの系譜関係の距離により限定されていない点が、グッディナフのいうキンドレッドとは異なる。どんなに遠い関係であってもそれが血縁関係と認知されるならば、その人物は、*arautu* あるいは *utura* (我々の *utu*) とよばれる。その関係が血縁関係であることは分かっているとしても正確な系譜関係が分からない場合には、「我々の祖先を通して結び付く (*man arabakatibu*)」と表現されるが、*utu* が特定の祖先からたどられた人々の集まりであるという視点はない。土地所有は極めて個人的で、基本的に親から子供へ相続され、*utu* の所有している土地というものはない。しかし、共同所有の土地というものも存在している。血縁関係の認識も具体的な系譜関係も分からない二人の人物が同一の土地を共同所有している場合があり、その場合には、土地を共有しているのだから二人は同じ *utu* であるとされる。また、ここでも養子縁組と並んで *itaritari* や *imamane* という兄弟分の契り慣行がみられ、それを結んだ者同士は血縁関係を持った者と同じくそれぞれの *utu* の成員権を獲得してゆく¹⁸⁾。こうして *utu* の成員は拡大してゆくが、自己との関係が遠くなればなるほど日常的な付き合いのない親族とは次第に疎遠になってゆく。結婚後の居住は夫方居住の比率が高いが、婚出した女性親族との日常的な付き合いが薄れれば、彼女の子孫達(再び婚出などで移動する)が *utu* であるかどうか

17) 以下で提示するマイアナの資料は、基本的に筆者のフィールド・ワーク(1985年7月～10月)に基づいたものである。

18) 兄弟分の契り慣行は、基本的に非親族を親族に変換するということと関わっている。マイアナではこの慣行を結んだ人同士だけではなく、両者の *utu* の成員同士もお互いに *utu* と認め合うようになる [吉岡 1985b: 71-73]。ランバートはブタリタリ・マキンの兄弟分の契り慣行について簡単にしか触れていないが、同様のことを報告している [LAMBERT 1981: 164]。

分からなくなる。“疎遠”という要素はマイアナでも極めて重要なものであり、これが関係の忘却という現象を引き起こし、自己の *utu* が限りなく拡大してゆくのを防いでいるのである [吉岡 1985b]。

さて、ブタリタリ・マキンの *utu* を“祖先を起点とした”親族範疇として、マイアナの *utu* を“自己を起点とした”親族範疇として区分することが、比較研究にとってどれほど有効なことなのであろうか。前者を“単系出自集団”と同じ範疇に分類することにより、後者とはその構成原理が異なると主張したところで何が出てくるのであろうか。ブタリタリ・マキンの“祖先を起点として構成される”*utu* は、“単系出自集団”よりもはるかに“自己を起点として構成される”マイアナの *utu* に近い親族範疇の構成原理を持っているのである。ここでもやはり“祖先とのつながり”に視点をあわせたグッディナフらの研究は、ギルバートの事例を理解することを阻んでいる。しかし、両者を連続したものと捉え、その偏差に着目するなら実りある比較が可能となろう。我々は再びリヴァーズに戻り、彼のいう双方向的集団として両者を捉えることを考えるべきなのである。もちろん、リヴァーズのように両者をキンドレッドという概念では捉えない。リニアリティとラテラリティという規準で考察するのである。

ブタリタリ・マキンの *utu* は、ニウタオの *niu* とその親族集団の構成原理においてよく似ている。両者ともラテラリティの原理が支配的で、父母を均等にたどって複数の集団に同時に帰属することができる。しかし、共に帰属集団の数は限定される。相続や首長位の継承、あるいは居住様式という要素が加味されることによりそれが生じるのであり、その結果両者においては父系のリニアリティへの評価が生み出されているのである。ところで、ランバートがキンドレッドと名付けた *utu* は、“出自集団”としての *utu* とどのように異なっているのであろうか。ある人物の帰属する“出自集団”としての *utu* の成員は、そのままその人物の“キンドレッド”としての *utu* の成員なのである。出自というものは“祖先とのつながり”であるという人類学的な規定を取り去るだけ、ブタリタリ・マキンにおける *utu* はマイアナにおける *utu* へと変換されうる。マイアナの *utu* は明確である。まさに、リヴァーズのいう双方向的集団であり、本論の用語でいえばその構成はラテラリティのみでなりたっているといえる。つまり、ブタリタリ・マキンにおける *utu* もマイアナにおける *utu* も共にラテラリティという親族範疇の構成原理に基づいており、両者とも無限に広がる双方向的 *utu* の成員を“疎遠になる”という要素で限定しているのである。ただし、前者においては成員を限定する上でリニアリティに評価が与えられるのに対し、後者にはそれが無いという違いを見せている、と捉えることができよう¹⁹⁾。

Ⅵ. ま と め

我々は比較研究のため、リニアリティとラテラリティという形式的規準を用いてきた。この規準は個別文化から引き出されたものではあるが、個別文化外に位置するものであった。こうした規準でオセアニアの親族集団（範疇）における構成を考察してきたが、そこにはリニアリティのみをその構成原理とする事例（北部ラガ）からラテラリティのみを構成原理とする事例（マイアナ）まで見られた。そして、この両者を両極としてその間に、リニアリティとラテラリティという二つの原理の一方を強調しつつ両者のバランスをはかるような親族集団（範疇）の構成原理をもつ事例が存在していることも見てきた。結論としていえることは、オセアニア各地に見られる親族集団（範疇）の構成原理の多様性は、リニアリティとラテラリティという二つの原理をどの程度強調しバランスを持たせるかということから生じている、ということである。そして、この視点からいえることは、際だって対立しているのはグッディナフのいうような“祖先を起点とした集団構成”と“自己を起点とした集団構成”でも、清水のいうような父系と母系でもない、それは、リヴァーズのいうような単系的 (unilineal) なものと双方的 (bilateral) なものであり、しかも、両者は決して非連続的なものではなく連続したものである、ということなのである。

出自、親子関係、出自集団、キンドレッドという人類学上の概念をめぐる様々な議論が展開され、それなりの“定説”も生まれてきた。しかし、エヴァンズ=プリチャードのテーゼを乗り越えるための試みを続けるならば、我々はこれらの“定説”をもう一度個別文化の事例にもどって検証し、場合によってはそれらをむしろ白紙の状態にもどして比較の視点を探ってゆく必要があるのである。

引 用 文 献

BARNES, J. A.

1962 African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 62: 5-9.

- 19) ブタリタリ・マキンとマイアナの *utu* の構成原理におけるこのような違いは、首長制のあるなしと関わっていることは確かである。また、マオリの *hapu* を構成する上でのリニアリティの介入、ニウタオの *niu* を構成する上でのリニアリティへの評価も、首長制の存在と関連している。しかし、だからといって、首長制の存在が、ラテラリティの原理が支配的な社会においてリニアリティを生み出す原動力である、と考えるのは控えたほうがよいだろう。クワイオでは、マオリと同様の親族範疇の構成原理が見られるが、首長制は存在しない。さらに、サタワルやボナペでは、首長制を持ちながら、リニアリティを破るようなラテラリティの原理をその親族範疇の構成原理として取り入れているのであるから。

- BROWN, P.
 1962 Non-Agnates among the Patrilineal Chimbu. *Journal of the Polynesian Society* 71: 57-69.
 1967 The Chimbu Political System. *Anthropological Forum* 2: 36-52.
- BUCHLER, I. R. and H. A. SELBY
 1968 *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method*. New York: Macmillan.
- CODRINGTON, R. H.
 1891 *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press.
 (Repr. 1972, New York: Dover Publications.)
- DAVENPORT, W.
 1959 Nonunilinear Descent and Descent Groups. *American Anthropologist* 61: 557-572.
- FIRTH, R.
 1957 A Note on Descent Groups in Polynesia. *Man* 57: 4-8.
 1963 Bilateral Descent Groups: An Operational Viewpoint. In I. Schapera (ed.), *Studies in Kinship and Marriage*, London: Royal Anthropological Institute, pp. 22-37.
- FORTES, M.
 1953 The Structure of Unilinear Descent Groups. *American Anthropologist* 55: 17-41.
 1959 Descent, Filiation, and Affinity. *Man* 59: 193-197, 206-212.
- FOX, R.
 1967 *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin Books.
- GOODENOUGH, W.
 1951 *Property, Kin and Community on Truk*. Yale University Publications in Anthropology 46, New Haven, Conn.: Yale University Press.
 1955 A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization. *American Anthropologist* 57: 71-83.
 1961 Review of Social Structure in Southeast Asia. *American Anthropologist* 63: 1341-1347.
 1962 Kindred and Hamlet in Lakalai, New Britain. *Ethnology* 1: 5-12.
 1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.
- GOODENOUGH, W. H. and H. SUGITA
 1980 *Trukese-English Dictionary*. Philadelphia: Americal Philosophical Society.
- GOODY, J.
 1959 The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 61-88.
- GOUGH, K.
 1971 Nuer Kinship: A Re-examination. In T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard*, London: Tavistock, pp. 79-121.
- JOSSELIN DE JONG, J. P. B. de
 1977 The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study. In P. E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 166-182.
- KEESING, R. M.
 1966 Kwaio Kindreds. *Southwestern Journal of Anthropology* 22: 346-353.
 1967 Statistical Models and Decision Models of Social Structure: A Kwaio Case. *Ethnology* 6: 1-16.
 1968a On Descent and Descent Groups. *Current Anthropology* 9: 453-454.
 1968b Nonunilinear Descent and Contextual Definition of Status: The Kwaio Evidence. *American Anthropologist* 70: 82-84.
 1970 Shrines, Ancestors, and Cognatic Descent: The Kwaio and Tallensi. *American Anthropologist* 72: 755-775.
 1975 *Kin Groups and Social Structure*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
 1987 African Models in the Malaita Highlands. *Man (n.s.)* 22: 431-452.

- LAMBERT, B.
 1966 Ambilineal Descent Groups in the Northern Gilbert Islands. *American Anthropologist* 68: 641-664.
 1981 Equivalence, Authority and Complementarity in Butaritari-Makin Sibling Relations (Northern Gilbert Islands). In M. Marshall (ed.), *Siblingship in Oceania*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 149-200.
- LANGNESS, L. L.
 1964 Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structures. In J. B. Watson (ed.), *New Guinea: The Central Highlands*, American Anthropological Special Publications 66, pp. 162-182.
- LAWRENCE, P.
 1984 *The Garia: An Ethnography of a Traditional Cosmic System in Papua New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.
- LEACH, E.
 1961 *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.
 1962 On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems. *Man* 62: 130-134.
- LEPERVANCHE, M. de
 1967 Descent, Residence and Leadership in the New Guinea Highlands. *Oceania* 38: 134-158.
 1968 Descent, Residence and Leadership in the New Guinea Highlands. *Oceania* 38: 163-189.
- LUNDGAARDE, H. P. and M. G. SILVERMAN
 1971 Category and Group in Gilbertese Kinship: An Updating of Goodenough's Analysis. *Ethnology* 11: 95-110.
- MARSHALL, M.
 1977 The Nature of Nurture. *American Ethnologist* 4: 643-662.
- MARSHALL, M. (ed.)
 1981 *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MURDOCK, G. P.
 1949 *Social Structure*. New York: Macmillan.
- 長島信弘
 1974 「親族と婚姻」 吉田禎吾, 蒲生正男編『社会人類学』 有斐閣, pp. 43-67.
- NEEDHAM, R.
 1969 Gurage Social Classification: Formal Notes on an Unusual System. *Africa* 39: 153-166.
 1971 Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock, pp. 1-34.
 1975 Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man (n.s.)* 10: 349-369.
 1978 *Primordial Characters*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- NORICKS, J. S.
 1983 Unrestricted Cognatic Descent and Corporateness on Niutao, a Polynesian Island of Tuvalu. *American Ethnologist* 10: 571-584.
- ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND.
 1951 *Notes and Queries on Anthropology, Sixth Edition*. London: Routledge and Kegan Paul.
- RIVERS, W. H. R.
 1926 *Social Organization*. London: Routledge and Kegan Paul.
- SCHEFFLER, H. W.
 1964 Descent Concepts and Descent Groups: The Maori Case. *Journal of the Polynesian Society* 73: 126-133.
 1966 Ancestor Worship in Anthropology: or, Observations on Descent and Descent Groups. *Current Anthropology* 7: 541-551.

清水昭俊

- 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』 弘文堂。

STRATHERN, A.

- 1969 Descent and Alliance in the New Guinea Highlands: Some Problems of Comparison. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1968*: 37-52.

須藤健一

- 1985a 「ミクロネシアにおける母系制社会の変質——トラック語圏社会の出自集団の構造」『国立民族学博物館研究報告』 10: 827-930。
- 1985b 「血と肉の親族カテゴリー——ミクロネシアを中心に」『「東南アジア・オセアニア両地域の文化・社会の基層における比較と分析」(研究代表者船曳建夫) 研究中間報告書』 東京大学。

吉岡政徳 (YOSHIOKA, M.)

- 1978 「ニューヘブリデス, 南西サントにおける関係名称」『民族学研究』 43: 251-278。
- 1983 「ボロロリ II——北部ラガに於けるリーダーシップ」『民族学研究』 48: 63-90。
- 1985a The Marriage System of North Raga, Vanuatu. *Man and Culture in Oceania* 1: 27-54.
- 1985b Terminology and Kin Category in Maiana, Kiribati. In E. Ishikawa (ed.), *The 1983-'84 Cultural Anthropological Expedition to Micronesia: An Interim Report*, Tokyo: Tokyo Metropolitan University, pp. 65-83.
- 1987 The Story of Raga: A Man's Ethnography on his Own Society (I) The Origin Myth. 『信州大学教養部紀要』 21: 1-66.

VERDON, M.

- 1980 Descent: An Operational View. *Man (n.s.)* 15: 129-150.