

# みんなくりポジトリ

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

## 「家」の比較研究に向けて

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小田, 亮 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00001067">https://doi.org/10.15021/00001067</a>

## 「家」の比較研究に向けて

小田 亮

成城大学文芸学部

本論文は、C・レヴィ＝ストロースによる「家」の概念を用いながら、「家のある社会」として沖縄社会、「家のない社会」として東アフリカのクリア社会という2つの社会の比較研究を通して、「家」の比較研究の方法について考察することを目的としている。

レヴィ＝ストロースは、「家」を、現実の系譜あるいは想像上の系譜にそってその名前、財、称号を伝えていくことによってそれ自身を永続させていく法人であり、その連続性が親族の用語か姻族の用語によって表現されるものとしている。そのような意味の「家」は、クリア社会にはない。そこでの家やりネージは永続性を持たないからである。

しかし、レヴィ＝ストロースは、「家」においては、出自 (descent) が姻戚関係 (affinity) の代わりにするし、姻戚関係が出自の代わりにするということを強調している。この「家」概念の特徴は、「家」がひとつの法人であること、そして「家」の連続性を表す「出自」と、「家」の対外的関係を表す婚姻関係とが置き換え可能だということである。本論文では、この「出自と婚姻関係との相互置換可能性」を「家原理」として捉えて、それが「家のない社会」であるクリア社会や南スーダンのヌエル社会にも見られることを示す。

- |                     |                     |
|---------------------|---------------------|
| 1 はじめに              | 4 分節リネージ体系における「家原理」 |
| 2 「家」と単系出自集団        | 5 おわりに              |
| 3 「家のある社会」における「家原理」 |                     |

\*キーワード：家、リネージ、門中、レヴィレート

### 1 はじめに

本論文は、沖縄と東アフリカのクリア社会という2つの社会（背景的に比較する社会を含めれば、日本本土と東アフリカのヌエル社会を加えた4つの社会）の「家」についての比較研究を通して、比較という方法について考察することを目的としている。

日本の「家」についての研究は数多くあるが、そこでは「家」はもっぱら日本社会に独特のものとされていた。たとえば、竹田旦の『「家」をめぐる民俗研究』でも、家族 (family) は世界共通の学術語だが『「家」は日本社会に特有の概念』[竹田 1970: 6] であるとされていた<sup>1)</sup>。「家」の研究において、他の社会との比較研究は、「家」のない社会における出自集団との比較によって「家」の特徴を示すものでしかなかった。従来の

「家」の研究における「家」は、「イエ」と表記されることにも表れているように、日本社会の民俗語彙としての「イエ」だったのである。

人類学においてその状況が変わったのは、レヴィ＝ストロースが「家のある社会 *sociétés à maisons*」という概念を提唱したことがきっかけとなっている<sup>2)</sup>。レヴィ＝ストロースは、1979年に刊行した『仮面の道』第2版（英語版は1982年）に付け加えられた第2部の「クワキウトルの社会組織」で、「家」（フランス語では *maison*、英語では *house*）という制度を、つぎのように捉えている。

物質的財と非物質的財の両方からなる財産を保有している法人で、現実の系譜あるいは想像上の系譜にそってその名前、財、称号を伝えていくことによってそれ自身を永続させていき、その連続性が親族の用語か姻族の用語、たいていはその両方の用語によって表現することができるという条件をみだす限りにおいて正統的とされるもの。[Lévi-Strauss 1982: 174]

レヴィ＝ストロースによってこのように定義された「家 (*maison, house*)」という概念は、クワキウトルの *numaym* やヨーロッパ中世・近世の貴族の *maison* や日本の民俗語彙としての「イエ」に当てはまると同時に、ひとつの社会に特有の民俗語彙を超えて、通文化的な比較のための分析概念となっている。このようなレヴィ＝ストロースの提唱を受けて、人類学では「家」社会および「家」についての比較研究が出てきている<sup>3)</sup>。

本論文では、レヴィ＝ストロースによる「家」の定義を用いて、「家のある社会」である日本本土と沖縄、そして「家のない社会」である東アフリカのクリア社会およびヌエル社会を比較して、「家原理」ともいべきものを抽出してみたい。つまり、その特徴は、「家のある社会」のみならず、「家のない社会」においても、「家原理」と呼ぶべきものがみられるということを示すことにある。

## 2 「家」と単系出自集団

本論文で扱う東アフリカおよび日本の諸社会は、前者は「リネージのある社会」、後者は「家のある社会」と呼ぶことができる。そこで、まずリネージや出自集団と「家」の関係を整理しておこう。

東アフリカのクリア社会やヌエル社会は、「現実ないしは想像上の系譜によって名前や称号や財産を下世代に伝えることでそれ自身を永続させる法人」というレヴィ＝ストロースの定義にしたがえば、「家のない社会」ということになる。それらの社会にも〈家〉と翻訳しうる語がある。おもに西ケニアのクリア県とタンザニア北西部の国境をまたがっている地域に居住するクリア人の社会にも、*umugi* と *inyumba* という、〈家〉と訳すことのできる語があり、ともに建物とそこに居住する集団の両方を指すことができる。

Umugiは一人の男性の家父長を中心とした複婚的な大家族および彼らが住むいくつかの小屋からなるホームステッドを指す語であり、inyumbaは、家父長の妻である女性とその子どもたちが住むひとつの小屋を指す語である。しかし、それらの集団や不動産には永続性がない。家父長が死んだとき、その死体はumugiの中心にある牛囲いの中に埋葬され、その家と屋敷地は放棄されて、息子たちは他の地にそれぞれ独立した家を建てるのである。

「家のない社会」においては、家に永続性がないが、そのことは、それらの社会に集団による財の継承における連続性がないことを意味しない。遊動する採集狩猟社会では、集団や集団の保有する生産手段の継承による持続性はないが、定住社会では生産手段が上世代から下世代へ一方向的に贈与される。すなわち、農耕社会での耕地と種籾の相続や、牧畜社会での牛群の相続は、上世代から下世代への一方的な生産手段の贈与となり、そのことが下世代に上世代への負い目を刻印する。そして、上世代に直接お返しをすることはできないために、その贈与による負債関係はけっして解消されない。それゆえ、上世代である祖先や長老に対する劣位が生じてくる。それが定住社会における継承性を生み出すのであり、「家のある社会」における「家」の永続性の観念の基盤である。

その負い目は、一般交換と同じような間接的なお返しによってはじめて相対化される。すなわち上世代から与えられたものを今度は下世代へと与えることによって間接的にお返しができる。そのためにも、贈与を受け取る継承者が必要となる。出自集団の出自は、一般交換的な間接的返済の相手＝継承者を確保するための規則である。継承者を確保しなければ負い目が解消されないということから、出自集団において子孫たちが確保されなければならないという観念や家は永続させなければならないという観念が生じてくる。家のある社会においては、養子でもいいから継承してくれる子供を確保できずに、家の永続に失敗することは、先祖伝来の農耕地を失うことと同様に（その場合も下世代に贈与できなくなり、一般交換に失敗する）、「先祖に顔向けできない」ことなのである。

ところで、クリア社会の〈家〉(umugi)を、「家」と呼ぶことはできないのなら、リネージは「家」と呼ぶことはできないのだろうか。実際、ヌエル社会やクリア社会のような分節体系をもつ社会における出自集団としてのリネージをレヴィ＝ストロースのいう「家」と呼ぶことができるかについては議論されてきた。けれども、分節リネージ体系をもつ社会のリネージには永続性はない。リネージも農耕地などの生産手段や生産関係を持続させるためのものであるが、リネージ自体が法人として永続するわけではない。世代深度が深まり規模が大きくなればリネージは分裂するが、そのとき「家」における分家のように元の家が「本家」として持続するわけではなく<sup>4)</sup>、その意味では「家」のような永続性はないのである。それに対して、「家」は、それ自体が法人としてふるまうユニットとして永続する点に特徴がある。その意味で、リネージを「家」とみなすことは、レヴィ＝ストロースが切り開いた「家」概念をあいまいにしてしまうだろう。

もうひとつ、日本の「イエ」研究で強調されてきた出自集団としてのリネージと出自集団ではないイエとの違いに、イエの構成員に非親族が含まれていることが挙げられてきた。日本の「イエ」をめぐる有賀-喜多野論争のポイントは、非血縁者（住み込みの召使や奉公人など）が「イエ」の成員となっていることをどのように捉えるかということであった。清水昭俊は、有賀-喜多野論争について、召使や奉公人を主家の家成員と見なす有賀喜左衛門の論説が、奉公人と主家との家内的関係に焦点を当てたものではなく、奉公人が分家した後の本家との関係という対外的結合に焦点を当てたもので、その論説の主眼は、「外的な、公的な社会的設定の中に位置する単位としての家であったと読むべきであろう」[清水 1987: 139] と的確に指摘している。喜多野がいうように、奉公人などの非血縁者も、家内的関係においては系血縁者とは異なるもの、血縁者の成員とはなんらかの形で区別されている。しかし、その奉公人が「分家」したとき、その本家-分家関係という家の結合は、血縁者による分家と、家結合集団としての同族のなかで同等の位置を占めることになる。

「家」の永続性および非親族の成員が含まれるという特徴により、日本の「イエ」研究では、「イエ」と出自集団との相違が強調されてきた<sup>5)</sup> が、それに異議を唱えたのが清水昭俊であった。清水の戦略は、本論文の文脈に沿っていえば、「家」もリネージ（出自集団）も親族集団として連続性をもったものと捉えるというものであった。たしかに、清水が指摘しているように、「家」と出自集団とを非連続的に捉える場合、理念的モデルとしての単系出自集団と現実の「家」とを比較していることが多い。東アフリカの単系出自集団にも非単系成員が含まれているし、非血縁者も入っている。その意味では「家」と変わりが無い。したがって、親族集団として見る限り、非単系成員や非血縁者が含まれているという理由だけで、わざわざ「家」という概念を持ち出す必要はなく、出自集団という概念だけで十分だということになる。

けれども、「家」を出自集団とはまったく異なるものとする従来の見解に問題があるのと同じように、「家」を出自集団に還元してしまうことにも問題があるだろう。レヴィ=ストロースの「家」概念は、非単系成員や非血縁者が成員に含まれていることを示すためのものではなかった<sup>6)</sup>。レヴィ=ストロースは、『アナル』誌に載せた論文「歴史学と人類学 (Histoire et ethnologie)」のなかで、「家とは何か」という問いに対して、『仮面の道』第2版とほぼ同じ定義——「まず、一個の法人 (une personne morale) であり、つぎに、物質的および非物質的財から構成されるひとつの財産の所有者であり、最後に、直接的あるいは擬制的な系譜にそってその名前、財、称号を伝えていくことによって自身を永続させていき、その連続性が親族関係の用語か婚姻関係の用語、たいていはその両方の用語によって表現することができるという条件をみたま限りにおいて正統的とされる」[レヴィ=ストロース 1985: 44-45; Lévi-Strauss 1983: 1224] —— を挙げたあと、つぎのように言っている。

家というものを、父系か母系という単系出自 (descendance unilatérale) によっても、あるいは完全に外婚的か内婚的かという再生産の様式によっても定義できないことを考慮すれば、他のものすべてはそこから派生しているような、本質的な基準は次のようなものだ。すなわち、「家のある」社会においては、出自 (filiation) は婚姻関係 (alliance) に相当し、婚姻関係は出自に相当するというものである。 [Lévi-Strauss 1983: 1224]

また、同じようなことは、『仮面の道』第2版でも述べられている。すなわち、

高貴な家の全体的な機能は、ヨーロッパのものであれエキゾチックな社会のものであれ、他所では相関し合いながら互いに対立し合ったままで、相互入替えなどできないカテゴリーが融合されていることにある。すなわち、出自 (descent) が姻戚関係 (affinity) の代わりをするし、姻戚関係が出自の代わりをするのである。 [Lévi-Strauss 1982: 187]

このように、レヴィ＝ストロースによる「家」についての議論のポイントは、その後の研究者にあまり注目されていないが、「家」が「一つの法人」であること、そして、「家」の連続性を表す(ようにみえる)「出自」と、「家」の対外的関係を表す(ように思われる)婚姻関係とが置き換え可能だということにある。この2つのポイントは、その2つとも、その後の研究者にあまり注目されてこなかったように思われる。出自と婚姻関係が相互に置き換え可能であるゆえに、その両方を緩やかな出自形式へと還元してしまえば、日本のイエの結合体である同族も出自集団となり、婚養子や養子などの非血縁者によるイエの継承も、父系血縁者である継承者がいない場合の非常手段にすぎないものとして捉えることが可能となる。逆に、この相互置換可能性をまったく無視して狭い出自概念を保持すれば、出自と婚姻関係は対立したままで、「家」と出自集団はまったく相いれないものと捉えられてしまう。本論文では、出自と婚姻関係との相互置換可能性を「家原理」として捉えて、以下において、レヴィ＝ストロースの議論を発展させて、「家のない社会」、すなわち、「永続する一個の法人」としての「家」がみられない社会においても、出自と婚姻関係との相互入替え可能性という「家原理」は見られることを示したいと思う。そして、そのことによって、「家」の比較研究の基盤となるのは、この「家原理」であることを明らかにしたい。

そのような発展によって提起される問題は、つぎのようなものである。「家のある社会」では、レヴィ＝ストロースの定義にあるように、その相互置換可能性は、法人としての家の連続性としての現実ないしは擬制的な系譜を、出自と婚姻関係の両方を用いて表現し、正当化するためだった。つまり、「家原理」としての出自と婚姻関係との相互置換可能性は、「家」の法人としての永続性を保証するためのものであった。では、永続する法人としての「家」がみられない社会で、何のために「家原理」が必要なのだろうか。その答えも探っていきたい。

### 3 「家のある社会」における「家原理」

「家のない社会」での「家原理」という問題を解く前に、まず、「家のある社会」における「家原理」を、沖縄社会を例にしてみよう。沖縄を取り上げるのは、著者が調査した地域であるという理由以外に、沖縄には、「門中（ムンチュウ）」と呼ばれる、父系出自集団とされてきた親族組織がみられるからである。しかも大きな門中は村落をも超えて広がり、分節体系をも有している。つまり、「家」と父系出自集団からなる分節リネージ体系が共存しているのである。

中根千枝は、「沖縄の社会組織 序論」<sup>7)</sup>のなかで、沖縄の門中が、「その系譜関係が個人を単位とする血縁関係によって樹立されており、“家”の系譜関係ではない」[中根 1962: 3-4]という点で、日本本土の同族とは異なる父系出自集団ないしはリネージであることを強調している。そして、中根は、門中と同族の違いを強調するためか、「南西諸島では、既に述べたように、血縁関係においては個人が常にユニットであり、“家”という概念の欠如が指摘出来る。この南西諸島に広くみられるイデオロギーは、集団を形成した場合、当然、血縁集団となるわけで、一方、“家”の概念が強く設定されている日本内地では、地縁的・経済的要素を非常に考慮した血縁にそった集団となるわけで、純粹な意味での血縁集団は理論的に構成され得ないわけである」[中根 1962: 6]とまで述べている。

けれども、沖縄をはじめとする南西諸島に、「家」という概念があることは明らかであろう。中根は、他のところで、“家”という概念の特徴として、その明確な社会単位の存続を挙げ、つぎのように言っている。

すなわち、いったん設立された家はその成員の交替にかかわらず、永続性を前提とし、それ自体不分割の社会単位として社会組織の核を形成するものである。この家を形成する必要條件は、家族が居住し、その生活の必要を満たす建物としての家（普通屋敷という明確に他から区別されたスペースを画して）と、その基盤となる財産（土地の所有ならびに一定の権利をふくめて）をもつ、居住・財産単位である。

一つの家から新しく家が派生することはあるが、その場合、後者はもとの家（建物）を分割してできるのではなく、別個に新しく1軒を設立するのであり、家族成員の分離、それにともなう財産の分与ということにかかわらず、もとの家は社会単位としてそのまま存続しつづけ、新しく派生した家は新たな独立した居住・財産単位として全体の地域社会に組み入れられていく。 [中根 1970: 102]

このような意味での「家」の概念は、沖縄で「ヤー」と呼ばれる家にそのままあてはまる。中根が、沖縄をはじめとする南西諸島には「家」という概念が欠如していると述べたのは、家という制度は、個人を単位とする出自集団とは両立しえないという観念が

先行してあったためかもしれない。

現在では、中根が指摘したように、沖縄本島の門中の成員権は父系血縁者のみに与えられており、この厳格な規範は人びとに明確に認識されている。けれども、中根の論文以降に本格化した沖縄の「門中」の社会人類学的調査研究は、社会変化というコンテキストのなかに門中の形成を置く「門中化」という視点から、現在みられる門中は、父系単系出自による「士族門中」を理念的モデルとしながら、門中化以前の双系的な柔軟性をもつ親族組織を組み替えたものであるとする見解を提示した。

しかし、「門中化」の研究においても、「家＝ヤー」という概念による視点は等閑視されていた。「門中化」は、おそらく従来から沖縄の民俗社会にあった「家」という概念（「ヤー」）と、新しく創られていった父系出自集団としての「門中」とのあいだの齟齬を浮かび上がらせたのだが、そういった視点は、門中研究ではほとんど採られなかった。つまり、あたかも「家」としてのヤーとは独立に出自集団としての門中が存在するかのような議論になっていたといえよう。けれども、「門中化」という現象は、「家＝ヤー」という概念と切り離すことのできないものだったのである。

田中真砂子 [1977] は、沖縄のヤーをひとつの「スロット」としてとらえるスロットシステム・モデルを提示している。ここでの「スロット」は、成員の交替にかかわらず存続する「箱」のようなものと考えてよい。そのモデルとは、「ある一時点においては、共倒れにならずに保持可能な単位 (unit) の数は、variable [耕作可能土地面積などの変数] が変わらない限り一定である。このような単位をスロットと呼ぶことにする。ひとつのスロットは、最低必要な耕地の他、居住に必要なヤシキをもち、村落内での identity として家号をもち、門中成員として村落内での politico-jural position をもつものとする」[田中 1977: 12] というモデルである。このモデルを援用して、「家＝ヤー」という概念から「門中化」という現象を明確にしておこう。

「家＝ヤー」は、沖縄の地域社会の基盤であった。共同体内のアイデンティティは、ただ共同体内に居住すれば得られるのではなく、ヤーの継承者として確定されることによって得られるのであり、各スロットにそれぞれ継承者を確保することで、他のスロットとの共時的な関係で規定されている。人びとは屋号で呼ばれ、その屋号は地域社会におけるポジションを表していた。そして、それぞれのスロットのポジションは、各スロットがそれぞれ継承者を確保することで、通時的に下の世代に伝達され、永続していく。そのように共時的に規定されているヤーのアイデンティティ（共同体内でのポジション）を変更することなく永続させるための継承者確保の規則が、「ヤーには1世代につきただ1組の夫婦が連続しなければならない」という規則であり、それは日本本土の「イエ」の継承の規則と同じだった。1組の夫婦のみが継承するために、「a. 長男夫婦が残留し、次三男および女子は生家を出る」という継承者の規則がある。そこでは、1世代に2組の夫婦が継ぐことは、次世代においてヤーのアイデンティティに混乱をもたらすこ

とになるゆえに禁じられる。けれども、各スロットに過不足なく男子がかならず生まれるとは限らない。そこで長男が不在となっているヤーの継承の規則として、「b. 長男が結婚前に死亡したり病気だったりなどの事情で継承者になれない場合は、他の男子が妻を取って残る」、「c. 男子が生まれず女子だけの場合はその一人に婿養子をとって継がせる」、「d. 実子がない場合は他のヤーから養子を取り養子夫婦に継がせる」という、優先順位が下位の規則が必要となる。

規則 a によって永続するアイデンティティをもつスロット（ヤー）を受け継ぐのは長男とされ、父親のもっていた共同体内のポジションはそのまま長男のアイデンティティとなるが、このとき問題となるのは次三男の処遇である。田中は、「現に存在する家という視点からみれば……次三男は構造的に必要不可欠な存在ではない。それどころかむしろ、余分な、始末に困る存在といえなくもない側面がある」[田中 1977: 12]と書いているが、しかし、スロットシステム全体からみれば、後継者のいないスロットを永続させるための予備要員として「構造的に必要不可欠な存在」である。次三男は規則 a によって不必要な存在とされるわけではなく、共同体全体にとっては男子の生まれなかったヤーを存続させるための「養子」や「婿養子」となるために不可欠な存在であった。仮に、変数が変わらない、すなわち、ヤーの数と人口と生まれてくる男女の比が一定とするなら、あるヤーで余分とされる次三男の数だけ、他のヤーで継承者として必要とされるわけで、このシステムに余分なものなどないことになる。それが「構造的に必要不可欠な存在ではない」ように見えるのは、スロットとしてのヤーを他のヤーとの共時的な関係においてとらえていないからである。共同体内におけるヤーの数は共時的には限定されているが、それは、個々のヤーのアイデンティティは、共同体内の他のヤーとのあいだの共時的な交通関係によって規定されていることによっている。

いいかえれば、規則 a は、ちょうど近親婚の禁止が他家の嫁要員を生むのと同様に、他家の継承要員を生み出し、それと同時に、条件が整えば分家による本分家関係を作り出す前提となる。後で述べるように、門中化とシジタダシにおいて問題とされるのは、これら次三男が他のヤーに婿養子や養子として入ったという過去の継承事例である。

このように、次三男は、規則 a によって女子と同様に自分が生まれたヤーを出なければならぬが、耕作可能土地面積や生まれてくる人口などの変数が一定である場合は、男子のいない他のヤーに養子・婿養子として入って、そのヤーのアイデンティティを受け継ぐ。共同体内の土地などに経済的・生態学的余裕があり、次世代の人口が一定ではなく増加するような場合には、分家（ヤーフカリ）してヤーを創始することもできる。そのとき、次三男は、創始したヤーに新たに承認されたアイデンティティ（この新たなアイデンティティ＝ポジションは屋号に表されているように生家＝本家との関係において規定される）を得ることになり、その新しいポジションは新たなスロットとなったそのヤーの継承者に受け継がれる。

以上のような「スロットシステム」が、門中化以前の沖縄の民俗社会の「家のある社会」のモデルであった。つまり、レヴィ＝ストロースのいう「家のある社会」である沖縄の民俗社会では、ヤーの継承は、他のヤーとのあいだの差異関係によって規定された共同体におけるポジションの継承であり、そのヤーが1世代1夫婦によって継承され永続していくことによって、共時的な差異関係は通時的な系譜関係に変換されていた。そのヤー継承には、父系出自を核とする継承者確定規則があった。その規則は、共同体内の各ヤーが過不足なく継承者を確保するための合理性をもっており、父系の男子が継承できないヤーには婿養子や養子という形で他のヤーから次三男の男子がきて、一組の夫婦による継承が確定され、共同体内のヤーの共時的なポジションが通時的に継続するしくみになっていた。ヤーの継承規則 b c d は、他のヤーとの子どもの交換を表しており、出自と婚姻連帯（交換関係）との相互置換が可能であるという「家原理」による規則である。

重要なことは、門中化以前においても以後においても、沖縄のヤーは、日本本土の「家」と同様に、なんらかの一系性をもって永続させなければならないという観念が存在することであり、それなしには養子や婿養子といった制度も余分なものとなる。そして、娘と婿養子の夫婦による継承や養子夫婦によるヤーの継承は、婚姻関係（交換関係）が出自（系譜関係）と置き換えうるという、「家のある社会」に共通する「家原理」によるものであり、それは家を存続させるための戦略のひとつであった。ヤーの継承を出自という視点からのみ誤って見てしまうと、過去のヤーは双系的であったとか、長男に優先順位があったのだから父系的（すくなくとも準父系的）であったとかの議論になってしまうが、それは、スロット＝箱としてのヤー（レヴィ＝ストロースのいう法人としての「家」）のアイデンティティが他のヤーとの関係によって規定されることと、出自と婚姻関係を置き換ええることができるという「家原理」を考慮していない議論だといえる。

沖縄の周辺地域において、門中化以前の民俗社会の親族・祭祀組織がどのような出自形式を有していたかということについては地域的な偏差があるが、多くの研究者が一般的なものとして認めているのは、門中化以前の周辺地域における親族・祭祀組織への帰属の出自形式（「ヒキ」）は、双系的な柔軟性（flexibility）をもちつつ父系偏重がみられるものという見解である。双系的な柔軟性に重点を置いて非単系とするか、父系偏重に重点を置いて父系出自とするかの違いはそこから出てくる。

しかし、その柔軟性は、双系や準父系といった出自の規則によるのではなく、レヴィ＝ストロースのいう「家のある社会」に特有の、「家」の存続のために継承者のリクルートを確保するうえでの「家原理」——出自と婚姻連帯との相互入替可能性——に求めるべきだろう。さらに、門中化以前のヤーの継承における出自（ヒキ）を双系的な柔軟性をもつものと規定し、門中化による過程を双系から父系への変化ないしは準父系から厳格な父系への変化としてとらえることの問題点のひとつは、門中化以前にひとつの確定

的な体系としての双系的な柔軟性をもつ親族組織があったとみなしてしまうことにある。

たしかに、先島などには祭祀組織としての親族組織があったが、門中化が典型的に見られる本島北部や周辺離島では、そのような先行する組織を改編して門中が作られたわけではなかった。そもそもそのような親族組織はなかったのである。沖縄の周辺地域における「門中化」は、本島中部では大正期あたりから、本島北部や周辺離島では戦後にはじまった。それには、2つの背景がある。ひとつは、近代化および沖縄戦の被害、そして米軍による占領という社会変化によって、それまで人びとの生活を支えてきた地域社会がその機能を果たせなくなり、人びとのアイデンティティが地域共同体におけるヤーのポジションによって表現されなくなってきたことがある。そのために、人びとはアイデンティティの基盤を、地域共同体を超えた、琉球王朝の王侯貴族にもつながる「門中」に求めるようになる。本島北部などでは、その「門中」の系譜は、下のほうは記憶されていたり屋号に示された「家＝ヤー」の系譜をもとにしており、上のほうは琉球王朝の王族や貴族から引かれ、中間の欠けたものとなっている。こうして、個人を単位とした父系出自集団とは無縁の、枠組としての「門中」が沖縄の民俗社会に導入されたのである<sup>8)</sup>。

もうひとつの背景は、ひとつめの社会変化と関連しているが、災因論システムの変化である。沖縄の民俗社会における災因論の職能者である「ユタ」たちが、従来さまざまなものがあつた災因を祖先祭祀（位牌祭祀）の違反に収斂させ、その違反として、〈タチイマジクイ〉、〈チャッチウシクミ〉、〈チョーデーカサバイ〉といった禁忌を定着させていった。〈タチイマジクイ〉（他系混交）とは、家＝ヤーの過去の継承である祖先の中に、養子や婿養子などの非父系血縁者が含まれているという禁忌であり、〈チャッチウシクミ〉（嫡子押し込み）とは長男（嫡子）以外の次三男がヤーを継承しているという禁忌、〈チョーデーカサバイ〉（兄弟重なり合い・兄弟重牌）はヤーを兄弟がつづけて継承し、一つのヤーのブチダン（仏壇）に兄弟の位牌が並んでいるという禁忌である。これらの禁忌は、過去のヤーの継承規則である規則 b c d によって許されていた（〈チョーデーカサバイ〉の多くは長男が子どもを残さず夭折したために、すでにヤーを出ていた次三男が改めて生家の養子となってヤーを継承するといった例である）。ユタは、規則 a の長男によるヤー継承のみを正統として、それ以外の養子や婿養子や弟による継承を間違った継承であり、間違った祖先（とその位牌）を祭祀していることが現在の災いをもたらしているという、新しい思想を導入したのである。いいかえれば、地域社会内部ですべてのヤーの継承者を過不足なく確保するための出自と婚姻連帯の相互置換可能性という「家原理」を否定したのである。

このような新たな禁忌を民俗社会にもちこんだのは、「外部」との媒介者であるユタであつたとされる。これらの禁忌の導入がいつごろから始まったかについては地域差もあつて明確には言えないが、上に挙げたような禁忌の文献による最初の紹介は佐喜真興英

によるものであろう。佐喜真は、大正14年に刊行された『シマの話』のなかで、タチイマジクイとチョーデーカサバイの禁忌を紹介しているが、注目すべきことは、それが人びとに共有されていた知識としてではなく「ユタの思想」として紹介されていることである。佐喜真の郷里である沖縄本島中部地方ではこの時期のすこし前に、災因論に携わる専門家のもつ規範・知識として導入されたのであろう。そして、もうひとつ注目されるのは、「ユタは古琉球の生きた祖先崇拜の維持者であった」[佐喜真 1974: 178]とあるように、「ユタの思想」が伝統によって正当化されていることである。「祖先の系統を正し、祖先に足らざるところあればこれを供え物を捧げる事によって補い、これによって子孫の繁栄を計るということにあつた」[佐喜真 1974: 178]とされている「ユタの思想」は、実際にはけっして伝統的なものではなかったが、この災因論の変化は、琉球王朝にまでたどり着く門中の形成（門中化）と同様に、より広い社会変化のなかで正統性を求める一種の伝統回帰の動きだったといえよう。

佐喜真が「祖先の系統を正し」と言っている実践は、「シジタダシ」と呼ばれている。それは、過去のヤーの継承によって父系血縁者以外の継承者や長男以外の継承者が祖先にいない場合、そのヤーの門中の帰属を変更させて、父系血縁による出自集団の原理を貫徹させようとする実践である。この遡及的な再編成は、現在も進行中であり、本島北部などの周辺地域での「門中化」とは、このような災因論システムにおいて行われる「シジタダシ」によって推進されているのである<sup>9)</sup>。

このような新しい禁忌は、当然、導入されて以降のヤーの継承にも適用される。では、変更された現在のヤーの継承規則はどう表わされるのかということ、規則 a の長男一子残留の規則は、もちろん禁忌に抵触しないので、そのまま維持されており、次三男と女子は生家を出ることになる。「門中化」の過程で変更されたのは、その下位規則である。規則 b は長男が死亡した場合に限定され、長男がたとえその地域社会にいない場合でも生きている場合は、次三男によるヤーの継承は〈チャッチウシクミ〉として禁じられた。そして、規則 c（女子がいる場合の婿養子による継承）は、ヤーの継承規則としては撤廃され、規則 d（他のヤーからの養子による継承）には、養子は同じ門中から取らねばならぬという規定が付け加わり、それも理念としては自分の兄弟の次三男かそれが無理なら父系イトコの次三男を養取するという規則となった。

しかし、このような変更によって、他系養子・婿養子による継承は〈タチイマジクイ〉として禁止され、それだけ男子のいない場合の構成員補充の方法が限られた結果、同じ門中から適当な者が養子として入ることができるまで、ヤーのポジションは持続したまま空き屋敷（〈ンナヤシチ〉）となっているヤーが多く生じてきている。つまり、ヤーの継承者確保のための出自と婚姻連帯の相互置換可能性という「家原理」を否定した結果、スロットシステム・モデルは機能しなくなり、生家を出た次三男も、地域社会には（継承者のいない〈ンナヤシチ〉が多くあるにもかかわらず）継ぐことのできる他のヤーも

ないため、都市や本土や海外に移住することが多くなったという結果をもたらした。もちろん、このことは、逆にいえば、近代化や資本主義化によって経済的に地域社会で生活を支えることができなくなったことの現れでもある。拙論〔小田 1987〕ですでに指摘したように、「門中化」による発達した出自集団の形成は、すでに親族集団がほとんど何の機能もはたさなくなった結果として生じたのであり、そのような父系出自集団の出自の厳格化（柔軟性の否定）も、機能が欠如しているから可能となったのである。いいかえれば、ユタと人びとによるシジタダシとその実践による「門中化」は、近代化・資本主義化にともなう社会変化への民俗社会の対応でもあった。

中根は、「この南西諸島に広くみられるイデオロギーは、集団を形成した場合、当然、血縁集団となるわけで、一方、“家”の概念が強く設定されている日本内地では、地縁的・経済的要素を非常に考慮した血縁にそった集団となるわけで、純粋な意味での血縁集団は理論的に構成され得ないわけである」〔中根 1962：6〕と述べていたが、沖縄では、地縁的・経済的機能が親族集団から失われたゆえに、「地縁的・経済的要素」を考慮する必要がなくなくなり、門中が厳格な出自集団となることができたのであって、次節で見ると、そのような機能が残っている東アフリカの父系出自集団は、逆に「地縁的・経済的要素を非常に考慮した血縁にそった集団」となっているのである。

#### 4 分節リネージ体系における「家原理」

この節では、東アフリカの「家のない社会」における「家原理」というものを抽出したいと思う。取り上げる西ケニアのクリア社会は、ヌエル社会などと同じく、「分節リネージ体系」をもつ社会だといえる。しかし、イギリス社会人類学の「比較」研究の成果とされる「分節リネージ体系」について、再検討も必要となっている。まず、そのことを見ていこう。

植民地支配以前の東アフリカにおいて、もっとも重要で基本的な社会的単位は、4世代ほどの系譜関係をたどることのできる親族関係のある人びとが生産手段を共有しながら共住している100人足らずの小リネージだった。松田素二〔1999〕はその基本的社会単位を「一族」と呼んでいるが、移動や他の集団との戦いや連合もこの「一族」が基礎単位となっていて、それぞれの一族が自分たちの生活の便宜に応じて臨機応変に、他の一族と一緒になったり戦ったりという、合従連衡を繰り返して、より大きな社会を構成していた。一族を超えたまとまりは、特定で具体的な関係性を選択した合従連衡によるまとまりによって、そのつど創りだされるのであって、一族とその関係性を超越した「民族」や「氏族」の抽象的なまとまりなど、恒久的には存在していなかったといえる。そのような合従連衡にみられる関係性は、松田も指摘しているように、「民族」を超えたものであった。クリア社会にも、マサイなど他民族出身とされているクランやサブ・クラ

ンがある。それは、絶え間ない移動や離散集合の結果であり、また「民族」を超えた離散集合を可能にする条件でもあった。つまり、離散集合が新たな関係性のネットワークを創り、そのネットワークを利用して新たな移動が可能になるのである。

そのような生活のそのつどの都合のための合従連衡が、一族を構成する多様な親族関係のうちの単系出自（親子関係のうち、父子または母子のどちらかの出自のみをたどってメンバーシップが継承されるもの）を延長した関係性の連鎖に沿って行なわれるとき、そこに社会人類学者たちがアフリカで記述してきたような「分節リネージ体系」が現われる。それは、植民地政府が移動や「部族」間の越境を禁止した植民地状況において、「部族（トライブ）」と呼ばれた各民族がそれぞれ一つの分節リネージ体系をつねに有しているかのように固定化されて描かれた姿であり、各一族が臨機応変に作り出す合従連衡の一部にすぎなかったのである。

実際、南スーダンの分節リネージ体系を最初に見事に描き出したエヴァンズ＝プリチャードによるヌエル社会の古典的研究〔エヴァンズ＝プリチャード 1985, 1997〕においても、他の集団と合従連衡しながら戦う地域集団の核となるリネージには、他民族であるディンカ人出身の一族や「よそ者」や「娘たちの子どもたち」と呼ばれる集団がさまざまな関係性をたどって一緒になっていた。その後、それをモデルとして各民族の分節体系を社会人類学者は図式化していった。たしかに、単系出自をもとにした合従連衡には、メンバーシップが重複しない出自集団を作れること、そしてその出自をどの世代までたどって集団を生成するかによって、さまざまな規模の出自集団が作れることというメリットがある。そのために、そのような合従連衡による分節体系があたかも社会の骨組みとしてつねに存在しているようにみえるが、そのような分節体系がつねに存在していたわけではなく、人びとの頭の中にそのような体系があったわけでもなかった。

エヴァンズ＝プリチャードは、『ヌアー族の親族と婚姻』〔エヴァンズ＝プリチャード 1985〕のなかで、典型的なヌエルの村やキャンプ（「一族」ないし「最小リネージ」にあたる）にみられる親族関係の網の目を紹介する際に、ヌエル人自身が明確に行なっている父系リネージ関係と親族関係との区別の重要性を強調している。リネージ関係とは父系親族集団のなかの分節（リネージ）間の関係を指し、親族関係のほうは親族カテゴリーによる個人間の関係を指す。

ヌエル人たちは、リネージとリネージの関係である父系リネージ関係を「ブス」、個人間の親族関係——父系関係だけではなく母方の親族関係や姻戚関係や養子関係も含む——を「マル」という語で表している。ヌエルの村の住民たちは全員がお互いにマル、すなわち親戚である。そういうと、緊密で閉じられた関係からなる排他的な共同体のようと思うかもしれないが、「ヌアーランドのどこへ行っても、一生のうちに接触するすべての人間と何らかの親族関係——本当の親族関係であっても、神話あるいは擬制によるものであってもかまわないのだが——を設定することができる」〔エヴァンズ＝プリチャー

ド 1985 : 13] のであり、よそから村やキャンプに移住するときには、別の関係で自分とも相手とも関係のある第三者を介したり、養子など擬制的な関係を作ったり、何らかの親族関係をたどって村の住民のだれかとマルの関係にある者として移入するのである。

つまり、村は「一族」(最小リネージ)によって構成されているにもかかわらず、そこには多くの非父系親族が含まれている。そのうちの典型的な非父系親族が「娘たちの子どもたち」である。また、姻族を通した非父系親族の家族も成員として加わっているのもふつうだった。さらに、村によっては近隣の他民族であるディンカ人出身者やアヌアク人出身者やその子孫たちが養取や結婚を通してマルとして含まれている。このように、村人がすべて互いにマルであるといっても、そのマルはさまざまな関係が含まれた「雑種的」なものであり、異民族も含まれるような開かれたものであった。そして、村のなかの親族関係はカテゴリーにおいても関係の近さにおいてもさまざまに違っているにもかかわらず、すべての関係は、意味が異なりながらも日常的な絆としてはおなじ比重が与えられている。このような異種混雑的なマル関係からなる村が最小リネージとしてリネージ体系に組み入れられているのは、その村の土地を「所有」しているとされる有力クランの優越リネージが、父系的なりネージ関係(プス)によってより大きなりネージに包摂されるからであり、有力クランには属さない成員たちは、マル関係のどれか一つを通じて優越リネージとつながり、その優越リネージを介してそのリネージ体系に接木されているからである。

ここにみられるのは、おなじ関係がプスでもありマルでもあるという相互置換性であり、同一の個人とのあいだのマル関係といってもたどり方によっては複数の意味をもつという複数性である。そして、ヌエル社会における父系出自集団(リネージ)は、そのような一つ一つの関係がもつ複数性と相互置換可能性によって、非父系成員を含む柔軟性を有しているものであり、その柔軟性は、それらの父系リネージがまさに「地縁的・経済的要素を非常に考慮した血縁にそった集団」であることからきている。

そして、その柔軟性を生み出しているのが、分節リネージ体系のなかの「家原理」である。たとえば、「娘たちの子どもたち」が父系リネージ成員になりうるのは、婚姻関係ないし姻せき関係が出自の代わりとなるという「家原理」によるものである。その相互置換可能性は、父系出自(プス)と婚姻や養取などの婚姻連帯(マル)とが相互置換可能であるという、ヌエルの親族のこばに支えられている。つまり、その相互置換可能性は、プス(父系出自)がマルの一部でもあり、また場合によってはプスとマルとが区別されないという、父系出自の原理からきているのである。ヌエルの父系リネージには、出自と婚姻連帯とのあいだの相互置換可能性という「家原理」がみられるといえる。その「家原理」は、「家のある社会」とは異なって、法人としての「家」の永続性を支えているわけではないが、同じように地域社会の父系リネージの生成のための柔軟性をもたらすものとなっているのである。

クリア社会における分節リネージ体系もそのような相互置換性による柔軟性をもっている。クリアでは、リネージはeekaと呼ばれる。すでに触れたように、クリアで〈家〉と訳せるのは、一人の男性の家父長を中心とした複婚的な拡大家族umugiであるが、実際に移住や儀礼などの活動の基本単位となっていたのが、世代深度3～4世代の父系出自を共有するいくつかのumugiの集まったeekaであり、このeekaがクラン(ikiaro)の基本分節となっている。クランは、比較的大きなクランのNクランを例にすれば、4つのサブ・クラン(ibusuku, 単数形 egesuku)から成り、サブ・クランはいくつかの大リネージ(amagiha, 単数形 irigih)から構成され、この大リネージがいくつかの小リネージ(ichika, 単数形 eeka)が集まってできている。ただし、サブ・クランや大リネージもeekaと呼ぶことがある。

植民地化以前は、クリアは、マサイや他クランからの襲撃への自衛のために、丘の上に石のフェンスで囲まれた砦(irigori)にいくつかのeekaが集まって集住していた。数百人単位となるこの集団は、理念的には一つのirigihとされていたが、実際には、いくつかのeekaがさまざまな関係によって合従連衡してできたものであり、流動的なものだったと思われる。また、すでに触れたように、クリアにもマサイ起源など、他民族起源のeekaがある。それらは、eeka間の合従連衡と同じく、父系出自以外のさまざまな関係(血盟兄弟など血縁関係のない間に擬制的血縁関係をつくり出す関係も含まれている)をたどって結合しており、それが出自や婚姻関係の語によって表現され、その土地を所有しているクランに接合・包摂されているのである。

植民地時代になると、自衛のためのeeka間の合従連衡の必要がなくなり、また自由な移動が禁止されたために、集住をやめてeekaが距離をおいて住むようになる散村の形態へと移行した。それと同時に、クリアが一つの民族(トライブ)として固定され、各クランにチーフ(行政首長)が作られた。そして、植民地政府によって、東アフリカの各トライブは「分節体系」をもつものとして記述されるようになった。そのとき、実際には、民族(トライブ)にもクランにも、重合や交叉やショートカットがあったが、分節体系は、民族やクランの重合も交叉もショートカットもない、ツリー状の階層的体系(非交叉体系)として記述された<sup>10)</sup>。

しかし、クリア人からそのような体系化されモデル化された分節体系全体を聞こうとしても、分節のレベルもきれいには分けられず、家族単位の「養取」や移動によってたえずどこにでも引かれている横断線によって否定されてしまう。クリア人に自分のリネージを聞いても、その状況でさまざまな分節を答えたり、答えたりネージが姻族であったりする。つまり、ツリー構造の分節リネージ体系の抽出は、そのような交叉線や横断線を無視することで可能となるのである。東アフリカの植民地において民族やクランを、ツリー構造をもつ「部族=トライブ」として把握し、それを実際に押し付けることは、まさに知と権力が結合した支配のテクノロジーによる、「部族」の発明だったといえ

る。「部族」は、具体的には人頭税の徴収や労働力の徴収の単位として固定される必要があり、行政チーフもクランやリネージ毎に設置された。原住民からの徴税や賦役は植民地経営の財政的基盤であり、そのためには、部族の境界を越境することを禁じるとともに、その内部にも重複や交叉のないツリー構造をつくったほうが効率的だったのである。

クリア社会も、沖縄の地域社会と同じく、近代化や資本主義化といった変化にさらされてきた。その社会変化のなかで、「家原理」がどのように活用されてきたかを、「寡婦」の問題を通して、最後に見ておこう。

クリアでは、「レヴィレート」の慣習があり、夫の死によって婚姻が消滅せず、寡婦の「再婚」がない社会である。レヴィレートとは、夫が死んでその妻が子どもを産む年齢を超えていない場合、子どもをもたらすために寡婦と同居するのは男の兄弟の義務であり、それらの子どもは彼の子どもではなく、死んだ男の子どもとみなされるという制度である。寡婦は死んだ夫の妻であり続け、同居する兄弟は死んだ男の代理人であり、したがって厳密に言えば夫ではなく「代理夫」である。現在のクリアの人びとも、寡婦を含めてほとんどの人が、寡婦は婚資を支払った夫のものだから再婚できない、寡婦は死んだ夫の eeka (一族) に属し、eeka のものだから再婚できないと述べる。実際、私が2001年にクリアのN地区で調査した132事例の寡婦のなかに「再婚」した事例は1例もなかった<sup>11)</sup>。

クリアの人びとがレヴィレートという「寡婦の庇護に関する伝統的な慣習」を堅く維持し続けているのかとえば、まったく逆である。現在、寡婦たちが行なう選択で最も多いのは、「代理夫を選ばない」ないしは「代理夫を拒否する」という選択肢なのである。つまり、レヴィレートそのものを拒否するようになったということである。現在のクリアの寡婦たちは、亡夫の eeka の土地に暮らし続けながら、性的パートナーとしては、レヴィレートによる代理夫ではなく内縁関係（その多くは同居をとまなわないものである）を最も多く選択しているのである。ただ、ここで一つの疑問につきあたる。レヴィレートの慣習は、寡婦たちによって「代理夫は単なる役立たず」と非難され拒否されて「消滅しつつある慣習」になっているにもかかわらず、なぜ、夫が死亡した後も寡婦は亡夫の妻でありつづけるというレヴィレートをレヴィレートたらしめる規範は維持されつづけているのだろうかという疑問である。しかも、それが変わりにくい規範だからという答えは答えにならない。それは、1970年代には3割近くのクリア人が「寡婦は再婚できる」というようにいったんは揺らいでいた規範だからであり<sup>12)</sup>、また、クリア社会は女子割礼をはじめとして、慣習の変化をいとも簡単に容認する社会だからである。

寡婦たちが代理夫を拒否するようになった背景には、以前であれば亡き夫の eeka の人びとが労働による扶助だけで寡婦たちを助けることができたけれども、現在では、市場経済の浸透により現金収入の必要性が高まっているのに現金収入は限られたままという状況になり、代理夫をはじめとして eeka の人びとも寡婦を援助しきれなくなったという社

会変化がある。つまり、各人が、家父長 (omogaaka) を中心とした家 (umugi) や妻ごとの家 (inyumba) を経営していくのに精一杯で、eeka の成員といえども、食糧や労力はともかく、寡婦が必要としている子どもの教育費や医療費など、現金による扶助は困難になっている。代理夫は、寡婦たちのように、性と食べ物を搾取するだけの役立たずの存在となり、また実際に代理夫が寡婦とその子どもたちに現金などの援助を行えば、代理夫の妻たちとのあいだに諍いが起こるようになってきた。そこで、寡婦たちは、亡き夫の eeka の土地に暮らしながら、代理夫をはじめとする亡き夫の eeka の援助を当てにすることなく、実家の父親や実の兄弟たちの援助を受けているようになってきている。しかし、そのことがまた eeka の人びとの間の相互扶助の関係が弱体化し、個々の家 (umugi ないし inyumba) の独立性を強める結果となっているのである。

しかし、このような状況になっても、すでに述べたように、ほとんどの寡婦たちは、寡婦が「再婚」できるようになったほうがいいと思うかという質問に対して否定的な見解を示している。寡婦たちは、異口同音に「寡婦と子供は婚資を支払った夫のもの」であり、「寡婦は eeka に属し、eeka のもの」だという。どうして、あれほどレヴィレート の慣習に対して否定的な見解を述べる寡婦たちが、そして彼女たちの拒否や非難によってレヴィレートが衰退しているにもかかわらず、夫の死によっても婚姻関係は終結せず、寡婦は亡夫の妻であり続けるというレヴィレートの前提ともいべき規範は維持し続けているのだろうか。

近代化と資本主義化というグローバルな社会変容は、クリア社会でも、現金収入とその経営主体および教育費・医療費など支出の単位を個人化ないし inyumba 化 (核家族化) するという変化をもたらした。いいかえれば、市場経済の浸透によって、eeka (リネージ) を支える父系出自関係が切断されていき、eeka = リネージの価値低下を招いているのである。そのような変化によって、代理夫の存在は、寡婦の代理夫への非難に現れているように、現在では寡婦の生活を楽にするどころか困窮をもたらすものとなり、機能不全を起こしていると言っている。その意味ではレヴィレートが衰退しているのは当然といえるかもしれない。しかし、そのこととレヴィレートに対する寡婦たちの拒否が社会に受け入れられて、制度が変化していくこととは別である。近代化や資本主義化が同じように起こっている近隣社会のなかにもルオ社会のようにレヴィレートが依然として制度として生きている社会もある。

ではなぜ、レヴィレートは衰退の一途をたどっているにもかかわらず、寡婦は死んだ夫の妻であり続けるという規範は保持しつづけているのかという問いの答えは、寡婦たちがレヴィレートを拒否するときどのような根拠を持ち出したのかという、その戦術にある。その答えを手短かにいえば、寡婦たちは、eeka = リネージの価値低下と、umugi と inyumba に二重化された家の価値と独立性の浮上という状況に応じて、レヴィレートの根拠である eeka = リネージの価値に対して、家 (umugi) の価値を対抗的に持ち出し

て、レヴィレートを拒否しているのである。

レヴィレートは、社会構造的には、家父長 (omogaaka) の死に際して、eeka = リネージュの価値を維持するためのものと捉えられる。アフリカの父系社会において、「女の家」がリネージュ分裂の起点となるために、女性が両義性を帯びたり妖術者とされたりすることはよく指摘されている。「女の家」である inyumba の長である女性たちは、子どもたちと違って、eeka の成員ではない。一人の家父長の死が、eeka = リネージュにとって問題であるのは、それまで家父長を通じて eeka につながとめられていた複婚的大家族としての umugi が、個々の「女の家 = inyumba」にばらばらに分解することである。レヴィレートの制度は、ばらばらになった「女の家」をふたたび eeka のなかに組み込むための方策であった。

しかし、近代化と資本主義化は、あらたに経営単位となった umugi = 家を単婚化し、女性や子どもが一人で現金収入を得られる途を開き、umugi = 家と inyumba = 家とをかぎりなく近づけた。いわば、このような「家の inyumba 化」によって、eeka = リネージュの父系原理と家の価値とが対立していく状況が生まれてきたのである。

レヴィレートをめぐる、寡婦たちによる代理夫への批判や代理夫の妻との諍いは、eeka = リネージュの父系原理と inyumba = 「女の家」化した家の価値上昇との対立・矛盾の現われといえよう。それに対する寡婦たちの戦術は、そのまま「女の家」としての inyumba の独立性や価値を強調することではなく、家の umugi と inyumba の二重性を利用して、inyumba 化した家の価値を umugi の価値として主張することによって、僚妻や代理夫の妻といった女性同士のコンフリクトを避けつつ、eeka = リネージュの父系原理に親和的であるはずの umugi = 家の価値を対抗的に流用するというものであった。それは、代理夫を拒否するときの「私の夫は死んだ夫ただ一人だ」とか「死んだ夫が代理夫を好まなかった」という寡婦たちの言い訳にも表れている。

西洋のフェミニストの多くがおそらく勧めるであろう戦略、すなわちグローバルな資本主義化を利用して、経済的単位の個人化ないし inyumba 化を押し進めて、自由に再婚したり、違う土地で暮らしたりするという戦略を、クリアの寡婦たちの多くは採ろうとはしていない。そのような戦略は、すべての寡婦たちが採ることはできないし、馴れた土地や人間関係を断ち切るものであり、他の女性たちとの絆も断ち切ってしまうものとなろう。それに対して、クリアの寡婦たちは、亡き夫の eeka の人たちが冷たく何の援助もしてくれないと非難しながら、亡夫の子どもたちを慣れ親しんだ eeka の土地で育てようとし、とりわけ他の女性たちとのコンフリクトを避けようとしている。

つまり、クリアの寡婦たちの多くは、資本主義化が可能にした経済的自立の可能性や実家の父親や兄弟との絆による援助も利用しながら、それらによって生活の単位を個人化・inyumba 化するのではなく、クリアの家の umugi と inyumba の二重性をたくみに利用しながら、自分たちの主張を (eeka の価値と対立・矛盾する) inyumba の価値として

ではなく umugi の価値という形で提示することによって、孤立化を招く個人化・inyumba 化への流れを止めつつ、他の女性たちとの絆を中心とする多様な人と人との絆の形成を維持しようとしている。いいかえれば、寡婦たちは、umugi のもっていた「家原理」—— 亡き夫との婚姻関係と eeka への帰属を示す父系出自との置換可能性 —— を流用することによって、そのことを可能にしているのである。そのために、亡き夫との婚姻関係を解消してしまう「再婚」という選択を拒んでいるというわけである。それによって、寡婦たちは、代理夫を拒否し、亡き夫の eeka の土地に亡き夫の子どもたちと一緒に留まり、多くの場合は同居をとまなわなない内縁関係によって亡き夫の子どもを産みつけながら、慣れ親しんだ関係を維持しているのである。

## 5 おわりに

本論文では、「家のある社会」である沖縄社会と「家のない社会」であるヌエル社会とクリア社会において、出自と婚姻連帯とが相互に置き換え可能であるという「家原理」を抽出してきた。そのことを、比較研究にとってどのような意義があるのかを最後に述べておこう。出自集団や家族などの親族の比較研究では、比較する対象を、「出自集団」や「家族」といった抽象的で普遍的な概念によって通文化的に捉えることが重要だとされてきたように思う。親族研究への批判も、「出自集団」という概念が十分に抽象的であるか、あるいは普遍的な「家族」という概念は成り立つのかといったことが問題にされてきた。「家」の比較研究においても、まず「家」という概念をどのように普遍的なものとして規定するかということが問題にされてきたようにみえる。

その場合、これまでの多くの研究者は、実体としての「出自集団」や「家」の特徴を抽象化することで、通文化的に適用できる普遍的な概念に近づけようとしてきた。たとえば、中根の「家」概念は、これまで日本に特殊なものとされてきた「イエ」を、他の社会の直系家族にも適用できるように抽象化したものだった。また、それに含まれていた「家」と「出自集団」との区分・対立に対して異議を唱えた清水の「家」概念は、理念と現実とを分けることによってより抽象化された「出自集団」という概念のなかに「単系出自集団（リネージ）」とともに位置づけるものだった。

レヴィ＝ストロースによって提示された「家」概念も、一見するとそれらの「家」概念と同じように、実体を抽象化して通文化的な普遍性をつくりだしたものにみえるかもしれない。それは、各社会において多様な実体をもつものを比較するときには当然のことのように思える。けれども、本論文において、レヴィ＝ストロースの「家」概念とそれを敷衍させた「家原理」という概念を用いて行なった「家」の比較研究には、そのような実体を抽象化・形式化することによって作り出された普遍的概念を用いる方法とは違った比較の仕方を提示しようという目論見があった。

すなわち、それは、実体的な特徴によって「家」と「出自集団」とを対立するものとするのではなく、また、それを形式化・抽象化することで、「家」を「出自集団」の特殊形へと解消してしまうのではなく、「家」と「出自集団」の差異を差異のまま保持しつつ、「家」と「家ではないもの」の間に共通する「家原理」を見出し、その「家原理」の変換による実現形として、それぞれ「家」と「リネージ」を見ていくという方法である。それが優位なものであることを十分に示しえたかどうかは心もとないが、すくなくとも、「家のある社会」での「家」を比較するだけでは、結局、新たな蝶々の蒐集になってしまうか、あるいは、各社会の実体を記述するにあたって、その抽象度や普遍性が疑われてしまうことになるのに対して、そのようなことを避けられる比較研究がありうることは示せたのではないかと思う。

## 注

- 1) それとはまったく異なる「イエ」研究である村上泰亮と佐藤誠三郎と公文俊平の『文明としてのイエ社会』でも、「イエ」は「日本独特の集団としての『イエ』」[村上／佐藤／公文 1979：183]と呼ばれている。
- 2) 日本では、普遍的な概念としての「家」を提唱したものに、中根千枝 [1970] の研究があるが、後で述べるように、それは出自集団との違いを過度に強調したものだ。
- 3) 論集としては、J. Carsten と S. Hugh-Jones 編 [1995] や R. A. Joyce と S. D. Gillespie 編 [2000] のものが出版されているし、特定の社会に応用したものとしては小池誠 [2005] の研究がある。
- 4) 分節体系においては、最小リネージ（一族）が分裂して2つの最小リネージになったとき、元のリネージは中リネージとしてひとつ上のレベルの分節となり、名前も残ることがあるけれども、生産手段などの財を所有し、他のリネージとの合従連衡などを行う主体としての法人格はほとんどなくなる。つまり、「一族」として法人でありつづけることはないのである。
- 5) その代表的な論者が、あとで取り上げる中根千枝である。
- 6) 小池誠も、清水が「レヴィ＝ストロースのように、特に単系出自原則によって理解しえない事例に適用すべきものとして『家』概念を設定しようとする視点には賛同できない」[清水 1987：71] と述べているのに対して、「レヴィ＝ストロースはかならずしも非単系の親族集団に限定して『家』を論じているわけではなく、清水の批判はこの点では的外れである」[小池 2005：29] と指摘している。
- 7) この論文のタイトルは、本文に付されたものでは、「南西諸島の社会組織 序論」となっているが、過去の引用例にしたがって、雑誌の目次に記されたこちらのタイトルで言及することにする。
- 8) 周辺地域よりも早く民俗社会に門中（「百姓門中」）が導入され、士族門中も残っていた沖縄本島南部でも、「出自の異なるいくつかの祭祀集団が、一つの共同墓をもつことによって統合し、その統合体を非土着の《門中》という term で呼ん」[比嘉 1983：26] だという例にも表れているように、父系出自集団として門中が形成されたわけではなく、それまでの家連合を超えた規模の連合を作ることが目的だった。

- 9) これまでの研究では、門中化という問題設定のなかで、シジタダシは、出自の父系化や男系の貫徹化による親族組織の再編成と定義され、「親族」領域の問題として扱われてきた。しかし、拙論〔小田 1987〕でも指摘しておいたように、シジタダシの行為は、実際には、病気などの災い・不幸が身内に続き、ユタと呼ばれる霊的職能者のところへ行って災いの原因を占ってもらい、祀るべき祖先（の位牌）がまちがっているせいだと指摘され、（数人のユタを廻って）そのハンジを皆が承認してはじめてなされるのであり、無事に暮らしているうちは、婿養子や他系からの養子など、非父系者による継承のあることを知ってはいてもそのままにしておくことが少なくないし、過去のシジタダシの実例においても、なんらかの災いが起きたのでということが動機として（たとえそれが口実にすぎない場合があっても）挙げられる。つまり、シジタダシは、「災因論」の領域に属しているのである。
- 10) 実際の民族・クラン・リネージには重複や交叉があるのに、それがツリー構造として記述されたことについては、拙論〔小田 2003〕を参照のこと。
- 11) クリアの寡婦とレヴィレートの調査の詳細については調査報告〔小田 2005〕を参照のこと。
- 12) クリア社会の寡婦については、M・C・キルウェンが1970年代初頭に、タンザニア北西部に住むルオ、クリア、クワヤ、スクマの4つの民族を対象として質問票を用いて行なったレヴィレートと寡婦相続に関する比較調査において取り上げている〔Kirwen 1979〕が、それによれば、クリアでは、30人の寡婦のうち3人が実際に「再婚」しており、301人を対象にした質問票調査では、「寡婦は再婚できるか」という質問に対しては、「できる」と答えた人が16%、「場合による」が17%、「できない」という答えが67%だったという。キルウェンは、これらの回答について、「驚くべきことに、クリアの人びとの3分の1が寡婦の庇護に関する伝統的な慣習が重要ではないかのように話している、すなわち、かれらは夫の死によっても最初の婚姻が継続しているとみなすのではなく、夫の死によって寡婦は再婚の自由をえたとみなしているのだ」〔Kirwen 1979: 62〕と述べている。

## 文 献

〔日本語文献〕

エヴァンズ＝プリチャード, E・E

1985 『ヌアー族の親族と結婚』長島信弘・向井元子訳, 岩波書店

1997 『ヌアー族』向井元子訳, 平凡社

小田 亮

1987 「沖縄の『門中化』と知識の不均衡配分——沖縄本島北部・塩屋の事例考察」『民族学研究』51-4: 344-374

2003 「二元論とその批判が隠蔽すること：あるいは『抵抗』という概念について」『社会人類学年報』29巻, 1-26頁

2005 「西ケニア・クリア社会における『レヴィレート』——外からの変化と寡婦たちの戦術」松園万亀雄編『東アフリカにおけるグローバル化過程と国民形成に関する地域民族誌的研究』平成12年度-平成15年度科学研究費補助金〔基盤研究(A)(1), 課題番号12371005〕研究成果報告書, 109-129頁

小池 誠

2005 『東インドネシアの家社会』晃洋書房

佐喜真興英

1974 「シマの話」『日本民俗誌大系 第1巻 沖縄』角川書店

清水昭俊

1972/3 「〈家〉と親族：家成員交替過程——出雲の〈家〉制度・その二」『民族学研究』37-3：186-213, 38-1：50-76.

1987 『家・身体・社会』弘文堂

竹田 且

1970 『「家」をめぐる民俗研究』弘文堂

田中真砂子

1977 「親族関係語彙と社会組織——沖縄県本部町伊野波の場合」『民族学研究』42-1：1-23.

中根千枝

1962 「沖縄の社会組織 序論」『民族学研究』27-1：1-6.

1970 『家族の構造』東京大学出版会

比嘉政夫

1983 『沖縄の門中と村落祭祀』三一書房

松田素二

1999 『抵抗する都市——ナイロビ 移民の世界から』岩波書店

村上泰亮／佐藤誠三郎／公文俊平

1979 『文明としてのイエ社会』中央公論社

レヴィ＝ストロース, クロード

1985 「歴史学と人類学」『思想』727号 (1985年1月号), 35-55頁

[外国語文献]

Carsten, J. and S. Hugh-Jones

1995 'Introduction', in J. Carsten and S. Hugh-Jones(eds.) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.

Carsten, J. and S. Hugh-Jones(eds.)

1995 *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.

Gillespie, Susan D.

2000 'Lévi-Strauss: *Maison* and *Société à Maisons*', in R. A. Joyce and S. D. Gillespie (eds.) *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. University of Pennsylvania Press.

Joyce, R. A. and S. D. Gillespie(eds.)

2000 *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. University of Pennsylvania Press.

Kirwen, Micheal C.

1979 *African Widows*. Orbis.

Lévi-Strauss, Claude

1982 *The Way of the Masks*. University of Washington Press.

1983 'Histoire et ethnologie', *Annales, Année 1983*, 38-6: 1217-1231.

1984 *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Basil Blackwell.

Schlee, G.

1989 *Identities on the Move*. Manchester University Press.