

## 親族研究のパラドクス

—文化人類学における親族概念の崩壊過程とその後の展開—

The Paradox of Kinship Studies:

The process of the collapse of the concept of kinship  
in cultural anthropology and its aftermath

行 木 敬\*  
Kei NAMEKI

### Abstract

Kinship studies declined rapidly in the 1970s and 1980s, while once at the center of cultural anthropology. This is due to the contradiction that kinship only be defined relatively, subjectively, and individually, although it should be a universal analytical concept.

In this paper, I will introduce the theoretical history of the last stage of kinship studies, relating to the paradigm shift that many social sciences follow.

Until the 1950s, kinship studies were the "natural science of society". After the "nature of kinship" debate in the 1960s, kinship studies incorporated folk reproduction theory and changed into a phenomenological "understanding science of society". However, this made it very difficult to formulate a universal argument in kinship studies. The kinship studies went astray.

I will also introduce some studies conducted after the collapse of the concept of kinship and point out some commonalities in them.

**キーワード:** 文化人類学, 親族関係, 出自, パラダイム, ニューギニア

### I はじめに

文化人類学は、他の学問分野から「親族の研究」としてのイメージを持たれているかもしれない。交叉イトコ婚の繰り返しに一般交換や限定交換の「構造」を見出したレヴィ＝ストロースの研究<sup>1)</sup>や、父系出自を横切って展開する母方オジとの「冗談関係」<sup>2)</sup>など、確かに人類学発祥の概念には親族研究(kinship studies)に由来するものが多い。

そうしたイメージからは意外かもしれないが、現在の人類学において親族研究というジャンルはほぼ壊滅状態にある。もちろん調査地の親族集団や系譜関係を民族誌的に記述することはある

---

\* 関西国際大学 現代社会学部

が、親族関係だけに着目して文化や社会を分析していくような研究は、最近はほとんどみかけない。「親族研究の専門家」を自称する人類学者も、今やほとんどいないだろう。かつては人類学の中心領域として集中的な調査や議論がおこなわれてきた親族研究に、何が起きたのか。

社会学者の今田高俊<sup>3)</sup>は、多くの社会科学に共通するパラダイムの変遷として以下三つの段階を挙げている。

- ①客観的な観察帰納法に基づく「社会の自然科学」という大きな方法論的パラダイム。
- ②現象学を経由して1960年代に台頭した、主観的・個別的な意味付けの探究、すなわち「社会の理解科学」というパラダイム。
- ③しかし、②のパラダイムで普遍的な議論を構成することの矛盾や不可能性が1970年代後半から表面化し、結果として研究の閉塞状態、あるいは研究者ごとのミニパラダイムの乱立状態が、現代にいたるまで続く。

親族研究がたどった道は、まさしくこのパラダイムの変遷に沿っている。本稿は、特に1960年代から80年代の論文を集中的にレビューしていくことで、人類学の内部に向けては親族研究が衰退した理由をこのパラダイム変遷に引き寄せて整理してみること、人類学以外の学問に向けてはこの社会科学のパラダイム変遷の一つの実例を示すことを目的とする。

## Ⅱ 「親族の本質」論争

### 1. 1950年代まで

1950年代までの人類学は、親族研究を中心に置きながら、親族関係(kinship)とはそもそも何かを自問することはなかった。「血縁関係(consanguinity)と姻戚関係(affinity)を合わせた関係」である<sup>4)</sup>とか、「親子関係(filiation)の連鎖である」といった定義<sup>5)</sup>はあったが、血縁関係とは何か、親子関係とは何か、そこまで問う者はいなかった。

理由は二つある。一つは、その問いが親族研究の外側にあったことである。

一般に「宗教研究」といえば「宗教の研究」であり、「政治研究」といえば「政治の研究」である。しかし親族研究とは(1)個々人を親族関係に基づく地位(「父」「母方オジ」など)に捨象、(2)この通文化的な枠組の上で「父」「母方オジ」の言動を記述、(3)それらを通文化的に比較し合うことで、より一般的な解釈を発見する、という手順を取る研究である。つまり親族研究とは「親族関係についての研究」ではなく「親族関係を分析の道具に使った研究」である。親族関係とは何かを考える機会も材料も、親族関係で切り取られた事象だけで構成された親族研究の内部にはなかったのである。

第二の理由は、このように通文化的な分析概念に用いられていることから分かるように、親族関係が人類普遍の人間関係と考えられていたことにある。19世紀の段階で、すでにL. H. モルガンは、父子や母子、兄弟姉妹といった親族関係はどのような文化にも見出せる“natural system”であり、ゆえにその上に展開された親族名称の体系は通文化的に比較できるし、比較する意義もあるのだと述べている<sup>6)</sup>。

こうした親族関係の普遍性・自明性に疑問が投げられるのは、1960年代に入ってもなく起こった「親族の本質(nature of kinship)」論争の中であつた。

## 2. 論争の発端と経緯

論争の発端は、人類学者の E. ゲルナーが、ある哲学の雑誌に寄稿した論文である<sup>7)</sup>。そこでゲルナーは、親族関係はあらゆる人が出生の事実によって持つものだから、理論上はどのような二者も関係付けることができ、しかも曖昧なところが全くない、いうなれば哲学者が求めてやまない ideal language である<sup>注1</sup>、と主張した。

問題になったのは彼の主張ではなく、そこでの「親族関係」という用語の使い方である。

当時主流だった機能主義では、生物学的な父／母 (genitor/genetrix) と、父／母としての権利や義務を有する人物、いわゆる社会的な父／母 (pater/mater) が、一致しないような社会の事例が注目されていた。そこには父／母の「機能」がより純粋に、より明瞭に現れるからである<sup>8)</sup>。

そのような時代に「あらゆる人が出生の事実によって持つ」親族関係、つまり生物学的な父／母との関係から構成される「生殖関係の連鎖」を前面に出した議論をおこなったゲルナーは、生物学的な親族と社会的な親族の区別ができていないものとして、人類学者たちから批判されたのである。R. ニーダムは同じ哲学雑誌に、生殖関係の連鎖が ideal language にみえたとしても、そこには社会的な意味はない、という小論を投稿した。「生物学的な親族関係は一つの〔無関係な〕事柄であり、出自とは違ったオーダーに属す全く別の事柄である<sup>9)</sup>」。

これに対しゲルナーは、数ページしかないニーダムの小論に16もの誤りを指摘する再反論を投稿した。揚足取りに近いような指摘も多いが、その中にこのような指摘もあった。すなわち生殖関係が別の事柄というのなら、人類学者はどうやって現地の人々の社会生活から「親族関係」を同定し抽出しているのか。「生物学的親族関係との重複以外のもので、人類学者に親族の構造として分類されるような関係を意識的に導けるものとは何なのか<sup>10)</sup>」。親族関係の同定には、生物学的な生殖関係が認識のモデルとして不可欠ではないか、という指摘である。

J. A. バーンズは、ゲルナーの指摘に同意を唱えた上で、さらに生物学的父を想定しない一部のオーストラリア先住民や、複数の生物学的父を想定するイフガオ族の例を挙げ、こうした文化は西洋科学が想定する「常に一人の生物学的父」という概念では扱うことができない。社会的父／母の認識のモデルとなる生物学的父／母は、人類学者側の遺伝理論に従ってではなく、現地の人々が考える父子関係の定義、母子関係の定義に従ったものであるべきだと付け加えた<sup>11)</sup>。バーンズのこの主張は、後に親族研究を論理的なパラドクスに直面させる入口となるのだが、それはⅢ－2で述べる。

一方でゲルナーを批判する者も多かった。たとえば J. ビーティーは、親族関係は政治的、法的、経済的に親密な関係を語る時の慣用表現 (idiom) であり、したがって、もし親族関係に「本質 (nature)」があるとすれば、それは「親密な関係」のことだという。本質として「それ以上のもの〔生殖関係の連鎖〕」を想定することは、親族関係の本質を誤解することになる<sup>12)</sup>。

ビーティーに対しては、D. シュナイダーが反論をおこなっている。親族関係が親密な関係を表す慣用表現になりえるのは、それが何があっても切ることのできない生得的な関係、すなわち生殖的で (bio-genetic) 身体的な (physical) な親族関係を本質として持っているからではないのかと<sup>13)</sup>。

## 3. 論争後の展開

「親族の本質」論争は他にもいくつかの論点を持ち、多くの論者を巻き込んで展開したが、生

殖関係の扱いにかんしては、親族関係の認識モデルとして不可欠だとするゲルナーやバーンズ、シュナイダーらの見解が支持を集めた。実際、その後に出たいくつかの概説書は、表現に若干の差はあるものの、親族関係を「生殖関係の連鎖をモデルとして認識された社会関係」と定義している<sup>14)15)16)</sup>。「親族の本質」論争は、親族関係とはそもそも何かという問いを明るみに出し、さらにひとつの見解を打ち出したのである。

また、この論争から立ち上がった新しい研究ジャンルもあった。バーンズが言及した「現地の人々が考える父子関係の定義、母子関係の定義」、すなわち子供というものが、誰によって何からどうやって作られるのかについての現地の人々の理論——いわゆる「民俗生殖論 (folk reproduction theory)」をめぐる研究である。民俗生殖論については、B. マリノフスキーの1929年の著作<sup>17)</sup>をはじめとして民族誌な蓄積はあったが、そこから何が分かるのかが明確になったのは「親族の本質」論争以後のことであった。ニューギニア高地のシアネ社会の民俗生殖論（父の精液が死後も朽ちない骨になり、母の経血が死後は朽ちる肉になる）から人々の父系出自の観念を模索したR. F. ソールズベリーの1964年の研究（IV－3 参照）や、1968年に初版が出たシュナイダーのアメリカ人の民俗生殖論に関する研究（IV－5 参照）がその嚆矢であろう。

### Ⅲ 親族研究のパラドクス

#### 1. パラダイムの変遷

Ⅱ－1で述べたように、1950年代までの人類学は父子や母子、兄弟姉妹といった親族関係は、どのような文化にも見出せる自明で普遍的な人間関係であると考えていた。どのような文化にも見出せるということは、つまり人類学者や現地の個々人の主観とはかわりなく存在する客観的な関係性だということである。そうした普遍的・客観的な親族関係に還元することで、個々人の言動は「子に対する父の言動」や「オイに対する母方オジの言動」等として抽象化され、集積され、比較・分析していくことが可能になる。この作業は、冒頭の社会科学のパラダイム変遷で言えば、①の「客観的な観察帰納法に基づく社会の自然科学」にあたる。人類学において親族研究が主導権を握る時代が長く続いたのは、こうしたパラダイムとの一致が最大の要因であろう。

一方、Ⅱ－2やⅡ－3で述べたように、1960年代の「親族の本質」論争は、親族関係の定義の基盤を生殖関係に、それも文化ごとに異なる民俗生殖論で規定された関係に求める見解に到達した。当時の議論の中に現象学の影響を直接読み取れる箇所は見つけられなかったが、文化によって異なる民俗生殖論への注目、つまり調査者ではなく現地の人々による親族関係の認識への注目は、②の「主観的・個別的な意味付けの探究、すなわち社会の理解科学」というパラダイムへの変化としてとらえることができよう<sup>注2)</sup>。

さて、その次に来るのは③の「研究の閉塞状態」である。解釈人類学の祖、C. ギアツは、1991年のインタビューの中で、80年代以降の人類学が相対主義と普遍主義のパラドクスの中で方向性を失いつつあると述べ、おそらく近いうちに人類学は解体してしまうだろうと予言している<sup>18)</sup>。その予言は、幸いにも人類学全体に対しては当たらなかったようだが、しかしギアツのいうパラドクスにいち早く直面し、解体してしまった領域もある。親族研究である。

「親族の本質」論争以後、主観的・個別的な（ギアツの言葉で言えば相対的な）観念となった親族関係は、それゆえ普遍的な分析概念としては役に立たなくなってしまう。この問題は「親族

の本質」論争の最中にすでに指摘されていた。

## 2. 相対性と普遍性のパラドクス

Ⅱ-2で述べたように、バーンズは、親族関係の認識モデルとして生殖関係が不可欠とするゲルナーの主張に同意し、さらにそこに「その生殖関係は人類学者ではなく現地の人々の生殖論で定義されたものであるべきだ」という見解を付け加えた。しかしこのバーンズの主張には、当のゲルナーから批判が寄せられた。「それでは親族関係は分析概念になり得ない」というのである。

「西洋科学は、単に西洋科学の一要素として人類学を含んでいるのではなく、人類学者が産まれ育った文化としてもそれを含んでいる。〔西洋〕人は、現地の社会をその概念を通じて、つまりそれを解釈する〔現地の人々の〕概念を通じて解釈しているわけではない。……〔西洋〕人が説明を試みようとする、生物学的現実を背景とした行為や概念は、この事実において、西洋人の眼を通じてみられたものでしかないのである。……〔バーンズの議論には〕通常なら正しいと認められている相対主義の形がある。しかし現実実践された人類学が、各社会をその固有の概念だけで説明するという意味で相対主義的かといえば、そんなことはないのである。……このように本質的な〔問題の〕環境は、〔異文化の〕考察と説明〔の困難さ〕に踏み込むものである。あらゆる社会は、識別のために非相対的な方法で観察されているのである<sup>19)</sup>」。

これに対しバーンズも一応の反論をおこなったが、内容的には、西洋科学とは異なった生殖論を想定する文化においても、父としての機能に注目することで「父」を同定することは可能である<sup>20)</sup>という、要するに1960年のニーダムの立場に退くものでしかなかった。

このバーンズとゲルナーの意見の衝突について、もう少し整理しておきたい。

前述の通り親族関係とは、生殖関係をモデルとして認識された社会関係である。それを普遍的な分析概念として使おうとするならば、認識のモデルとなる生殖関係は人類学者の側の科学が想定する生殖論に基づく生殖関係でなくてはならない。こうしたゲルナーの主張は正論である。おかしい点はない。

一方バーンズは、親族関係の認識モデルは当事者達の生殖論に基づかなければ意味がないと主張する。生物学的父を想定しない生殖論や、逆に複数の生物学的父を想定する生殖論を持つ人々がいる以上、この議論も正論である。おかしい点はない。

おかしい点はないが、二つの正論は明らかに両立しない。ゲルナーの主張に従い人類学者の側の生殖理論をあてはめると、それでは取り扱えない文化が出てきてしまう。バーンズの主張に従い人々の側の生殖論で親族関係を定義すると、それは分析概念としての普遍性を失う。二つの正論はパラドクスを形成するのである。

## Ⅳ 迷走する親族研究

### 1. シェフラーの「系譜的結合の普遍性」

普遍的な分析概念であるべき親族関係が、主観的・個別的にしか定義できないという矛盾の中で、1970年代、80年代の親族研究はもがき続けた。突破口を求めて様々な議論が現れては消えたが、主なものを三つほど紹介したい。



一つ目はH. W. シェフラーの「系譜的結合の普遍性」という主張である。

トロブリアンド諸島の人々は、女性が妊娠するのは、死者の島から流れてきた母方の祖先の霊が、水浴びの最中に性器から体内に入ったためだと考えているという。男性との性交は性器を広げ、霊を通りやすくはするが、妊娠には直接の関係はないという<sup>21)</sup>。こうしたことから、トロブリアンド諸島の人々は生物学的な父を想定しない生殖論を持つ人々だといわれてきた。

これに対しE. リーチは、1966年の論文<sup>22)</sup>でこう論じた。トロブリアンド諸島の人々も、豚を繁殖させる時には雌雄を同じ柵に入れる。つまり妊娠における男性の役割についての知識は持っている。それでも男性の役割を否定するのは、トロブリアンド社会が財や身分、知識の継承を母系出自に沿っておこなう、つまり社会的な自己の形成に父がかかわらない母系社会であるからである。母系社会に適合的だからそのような生殖論を語っているだけであって、それはキリスト教徒がマリアの処女懐胎を信じながらも、性交と妊娠の関係を知っているようなものである<sup>注3)</sup>。

シェフラーの「系譜的結合の普遍性」は、このリーチの議論を出発点にしている。

「我々が知る限り、生殖に関する理論を持たない社会は存在しない。……生物学的父を識別しない社会がないことも断言する<sup>23)</sup>」。「……父性の無知に堪えるわずかな残り [の民族誌] は、性交を、少なくとも人類である限り必要な生殖の過程に帰することに失敗しているため、調査者とインフォーマントの間のコミュニケーションの失敗に帰せられるものだろう<sup>24)</sup>」。

シェフラーはこのように、やや強引に性交と妊娠の關係に無知な文化が存在しないことを論じ、だとすれば表向きはどのような生殖論を語っている文化でも、生物学的に一人の父、一人の母がいるという認識はあるはずだという。「一人の父／私／一人の母」というパーツが連鎖した關係——シェフラーが「系譜的結合」と呼ぶものは、人類学者が分析概念として用いてきた親族關係と同じである。各文化固有の生殖論で定義される表向きの親族關係とは別に、人々が「系譜的結合」を認識しているのだとすれば、人類学者の側で定義された親族關係も普遍的な分析概念としていまだに有効なのだ——。これがシェフラーの主張である。「人間は、出産という過程において子供と直接的な連続性を持ち、永続的な所有物 [= 子供] を持つ。そうした人と人の結合の文化的に想定された形態を、我々は『系譜的結合』[という言葉]によって意味させている<sup>25)</sup>」。「我々は、系譜的結合の概念は、多くの民族誌や理論の文献が我々に信じさせる以上に、それは広く共通のものであると推察する<sup>26)</sup>」。

このシェフラーの主張は多くの反論をあげた。性交と生殖の關係の認識があったとしても、それは決して生物学的父／母を一人には限定しないし、また「系譜的結合」の認識が仮に普遍的なものだったとしても、人々が社會關係の認識に使うモデルは、普通に考えて固有の生殖論で語られる「表向き」の生殖關係の方だろう。

しかし無理を承知でこのような主張をシェフラーが唱えた理由もわかる。当時シェフラーは、F. G. ラウンズベリーと共に親族名称の「形式意味分析<sup>注4)</sup>」の開発にあたっていた<sup>27)</sup>。親族關係を分析概念として使った親族研究の、極致のような分析技術である。この分析技術を成立させる最後の手続きとして、シェフラーは親族關係が普遍的であること、分析概念として有効であることを、なんとかして主張しなければならなかったのである。

そのような筋の通った研究態度に共感するものの、必要な手続きが無理のある主張にしか聞こえないということは、やはり親族關係の普遍性そのものがそもそも疑わしかったということになろう。

## 2. 観念と現実の区別

普遍的な分析概念であるべき親族関係が、主観的・個別的にしか定義できない。その矛盾をねじ伏せるため考案された二つ目の議論は「観念と現実の区別」である。この議論にもシェフラーがかかわっている。

シェフラーのフィールドである太平洋諸島には、単系出自ではとらえきれないような集団帰属や財や身分の相続形態を持つ社会が多く存在していた。それらを記述するため「選択単系」「疑似単系」「交互系」など新しい出自類型が乱立していったが、こうした無秩序な乱立に歯止めをかけるべくシェフラーが提案したのが、出自に関する三段階の区分である。

生殖論などで構成された人々の観念の次元にある集団イメージが descent-construct であり、これを実現するために語られる帰属や相続に関する具体的な規則が descent-phrased rules、そうした規則を順守したり、あるいは事情によって無視したりすることで行われる現実の帰属や相続の社会過程が social transaction である。従来議論は、人々自身場当たり的に行っている social transaction を類型化しようとする無理な試みであり、結果として出自類型の乱立につながった。出自に関する人々の観念と現実を区別し、類型化は観念の次元にある descent-construct に対しておこなう。これがシェフラーの議論の骨子である<sup>28)</sup>。同様の議論を、M. サーリンズも「イデオロギー」と「集団構成」という言葉で<sup>29)</sup>、R. M. キーキングも「コード」と「イベント」という言葉で論じている<sup>30)</sup>。

また、ニューギニア高地の研究でも、同時期に「アフリカンモデル論争」と呼ばれる議論が同様の結論に帰着している。別稿で詳細にレビューしたことがあるので<sup>31)</sup>。ここでは概略だけ説明する。

ニューギニア高地の社会の多くは、父系のクランやリネージが一定の領土を所有するという、アフリカの諸社会とよく似た形態を持っている。そのためニューギニア高地研究は、先行していたアフリカ研究の見解を援用して、高地社会を父系社会として記述してきた。しかし1960年代になると、ニューギニア高地の父系出自集団には、父系では関係がたどれない非男系成員が2～3割、多いところでは5割ほども含まれていること、またそうした非男系成員も権利義務の面で男系成員と差がないことがわかってくる。アフリカ研究の見解、つまり「アフリカンモデル」を適用してきたため、高地の集団は父系出自集団として記述されてきたが、果たしてそれは本当に父系出自集団なのか——という議論である。

議論の推移は省略するが、1970年代に入る頃には、この議論は「観念と現実の区別」を導入することで一応の決着がついた。高地の集団は父系出自によらず成員権が得られる。つまり現実の次元では父系出自集団ではない。しかし集団には男性創始者が想定され、また男性成員たちは互いを父や息子、兄弟と呼び合う。つまり観念の次元では父系出自集団なのだ、という見解である。

このように、人々の個別の事情を「現実の次元」として切り離せば、「観念の次元」にある集団は既存の出自類型で記述できる。そうして個別性と普遍性を両立させるのが「観念と現実の区別」である。

しかしながら、人々の「観念の次元」にある集団のイメージを、「出自集団」という人類学者側の概念に翻訳するには、途中の手続きが欠けてはいないか。たとえば「父系出自集団」と翻訳するには、その集団は生物学的な父子関係を成員権獲得の唯一の基準とする集団としてイメージされていなくてはならない。父子とはどのようなサブスタンス（IV-3 参照）を共有する関係なの

か。そのサブスタンスは集団の祖先にまでつながっているのか。そうした民族誌な証拠を示せない限り、翻訳は「男子結社 (male association)」や「地縁集団 (local group)」程度に留めるべきである。「父系出自集団」は訳しすぎである。

結局のところ、出自に関して観念と現実を分けるという議論は、建設的な新理論というよりは、民族誌的資料との齟齬が明らかになりつつあった出自概念について、その問題点を「観念の次元」というブラックボックスに放りこむことで、幾許かの延命を計る妥協案であったと考える方が正しいのかもしれない。実際、出自に関して観念と現実を分けようとしたシュナイダーやニーダム<sup>注5</sup>は、その後、観念の次元にある集団を「出自集団」と訳せるだけの証拠がつかめなかったため、分析概念としての出自や親族関係の普遍性を否定する方向に向かっている (IV-4, IV-5 参照)。

### 3. 「生殖サブスタンス」への偏重

第三に、私が「生殖サブスタンス (reproductive substance)」と呼ぶものへの研究の偏重も、親族研究をめぐる個別性と普遍性の矛盾を避けるために生じた状況のように考えられる。

「父の精液が胎児の骨に、母の血が胎児の肉になる」といった民俗生殖論を持つ社会では、父子関係は共通の精液 (骨) という物質で、母子関係は共通の血 (肉) という物質で実体化 (substantiation) されているといえる。関係性を実体化する物質、いわゆるサブスタンス (substance) のうち、こうした精液や血のような、生殖を生涯一度の機会として授受される「生殖サブスタンス」に注目すれば、一人の生物学的父/母からなる関係性、つまり分析概念としての「親族関係」と同じものが描き出せる。そのため生殖サブスタンスにかんする調査や研究は、親族概念をめぐる普遍性と個別性の矛盾をうまく避けながら進めることができた。たとえばニューギニア高地でも、R. ワグナーやJ. ワイナーが「父のサブスタンス」や「母のサブスタンス」を起点に、調査地の親族関係や出自集団を再分析している<sup>32)33)</sup>。

しかしニューギニア高地では、精液は同時に儀礼的ホモセクシュアリティ (ritualized homosexuality) を通じて、あるいは精液の象徴となる白い食べ物 (タロイモなど) の摂取を通じて、後天的に補填することも可能である。補填しなければ精液は徐々に身体から消失していき、皮膚にはしわがよっていく。これが老いである。血の方も、母ではなく妻のそれが、近接した空間で日常を送るうち危険な穢れとして男性身体に感染する。男性たちはそれを除去するために放血などの浄化儀礼をおこなう。つまり高地における精液や血は、先天的な生殖サブスタンスであるだけでなく、生殖以外の機会にも後天的に摂取や除去が可能な、また意図せざる消失や感染も起こりえる「非生殖サブスタンス」でもあるのだ<sup>34)</sup>。

こうしたサブスタンスの二重性は、最初期の民俗生殖論研究、II-3 で言及したソールズベリーのアネ社会の研究の中ですでに指摘されている。アネでは精液や骨に「コロヴァ」という物質が含まれると語られる。そこからソールズベリーは、人々の父子関係や父系出自の認識を「コロヴァの共有関係」とまずは論じる。しかしそれに続けて、死者のコロヴァはそのクランの領土の地下に溜まり、地表で育った作物に移動、クラン成員はそれらを摂取することで生涯にわたりコロヴァを補強し続ける必要があるとも考えられていること、また父系の関係にはない移住者が、クランの成員権を持ち、領土内に畑を作る理由が、食物の摂取によるコロヴァの置き換えで説明されていることを述べる。コロヴァは生殖サブスタンスであると同時に、後天的に取得や喪失ができる非生殖サブスタンスでもあるのだ。そしてソールズベリーは、人々がコロヴァの共有で



説明している関係は、本当に「父子関係」や「父系出自」と翻訳できるものなのか、自問するところで論文を終えている<sup>35)</sup>。

このように、非生殖サブスタンスを考察に含めると、途端に研究は個別性と普遍性の矛盾に直面してしまう。そのためだろう、ソールズベリーが自問した問題は後に引き継がれることはなく、人間関係のサブスタンス化をめぐる研究は、民俗生殖論を素材とする生殖サブスタンスの考察ばかりになっていく。

非生殖サブスタンスが事例として珍しいわけではない。たとえば私の調査地であるダニでは、祖先の名前や地名を読み込んだ歌を聴き、それが心臓——彼らの言い方では「歌の種 (*etai eken*)」に蓄積されていることが成員権の根拠に持ち出される。もう一つの調査地であるオクサブミンでも、領土の地下にある死後の世界、ハナプダアップ (*han-ap-da-ap*) から地表に吹き出す呪力スプ (*sup*) を、特定の食物の摂取や呪術師による操作などを通じて皮膚に蓄積していることが団の成員権の根拠になっている。こうした非生殖サブスタンスの例は、考察の俎上には上がらないだけで、民族誌的な記述としてはニューギニアにいくらかでも見だせる<sup>36)</sup>。

非生殖サブスタンスを無視し、生殖サブスタンスだけを取り出してくれば、人類学者側の親族概念と一見似たものが抽出でき、普遍性と個別性の矛盾に直面することを避けた議論ができる。だがそれは、あくまで避けただけである。矛盾を解決したわけではない。

#### 4. 普遍性の放棄／ニーダムの場合

普遍性と個別性の矛盾に直面した親族研究は、以上のように突破口を模索してきたが、どうにも先が見えない。研究者の中には、ついに親族関係による普遍的な議論の放棄に到った者もいる。たとえばニーダムである。

「親族関係の本質」論争の際は、典型的な機能主義の立場に立っていたニーダムであるが、その10年後、1971年の論文では、主観的・個別的な見解を極限まで推し進めている。例えば、東インドネシア・スンバ島民の婚姻を理解するためには、ダム建設に伴う共同労働組織を理解せねばならず、さらにそれを理解するためには彼らのコスモロジー的背景の理解が必要であるという<sup>37)</sup>。それら全てを知ることは不可能だし、また仮に知ったとしても、それは「スンバ島民の婚姻を理解した」以上の知見にはならない。この論理で、彼は、親族関係、婚姻関係、出自など、親族研究の基本的な分析概念の普遍性を否定するのである。

翌年の“belief”という概念の普遍性をめぐる著書<sup>38)</sup>の主張から敷衍すれば、こういう言い方もできる。すなわち人類学者側の婚姻概念は、明らかにダム建設とは関係がないし、関連しているコスモロジーもスンバ島民のそれとは全く異なる。そのような婚姻概念でスンバ島民のある行為を「婚姻」と同定し記述することは、スンバ文化における意味からその行為を切り離し、人類学者自身の文化の意味体系に組み込むことに他ならない。その時記述されるものは、スンバ文化においてその行為が持っていた意味ではなく、人類学者側の文化で付された意味に過ぎない。従って、スンバ島民の「婚姻」を、人類学者が記述したり理解することは不可能である——。

#### 5. 普遍性の放棄／シュナイダーの場合

同様の主張をシュナイダーはより精力的に展開してきた。彼はIV-2で述べた「観念と現実の区別」や、IV-3で述べた民俗生殖論研究にもかかわってきたが、彼の議論は他の論者とは一線

を画している。この違いを明瞭にするため、以下、彼が展開してきた議論をまとめてみよう。

シュナイダーは親族関係を「生殖関係をモデルとして定義された地位の体系」として考えている<sup>39)</sup>。すなわち本稿で現在の標準として述べた定義であり、この点ではシェフラーなどとの差異はない。「親族の本質」論争におけるビーティーへの批判<sup>40)</sup>は、この立場から行われたものである。

同時にシュナイダーは、親族関係は分析概念であること、それ故に我々観察者の側で定義されるべきものであることを強調している<sup>41)</sup>。定義と合わせていえば、親族関係とは「我々の文化が想定する生殖関係をモデルとして認識された社会関係」ということになる。

「我々の文化が想定する生殖関係」について、シュナイダーはそれを、アメリカ人の民俗生殖論をめぐる調査を通じて具体的に明らかにしている。1968年の著書によれば、一般的なアメリカ人は、一人の生物学的父、一人の生物学的母から50%ずつの「血」をもらうという生殖論を有しているという<sup>42)</sup>。この生殖論が導く生殖関係は、生物学的父子、生物学的母子の連鎖からなる「系譜関係」とそのまま重なる。

一方、異文化においては様々な生殖論があるが、しかしそうした「表向き」の生殖論とは別に、性交と妊娠の関係についての知識は、おそらくあらゆる文化に存在するという立場を彼はとる<sup>43)</sup>。ここまではシェフラーの「系譜的結合の普遍性」と重なった主張である。しかしシュナイダーは、そうした性交と妊娠の関係の認識が系譜の形に編成され、社会関係の認識モデルに採用されているかどうかについては、普遍性を証明できないことを強調する<sup>44)</sup>。

また、仮に生物学的な系譜関係が認識のモデルに採用されていたとしても、それはある社会関係を認識する要素の一つに過ぎないかもしれないことも強調する<sup>45)</sup>。つまり、系譜関係をモデルとして認識された父や母、息子や娘といった地位の体系、すなわち親族関係は、我々の文化にだけ存在するものであり、別の文化にあるものは、あくまで別の観念をモデルとして認識された社会関係とみるべきだというのである<sup>46)47)</sup>。また、そうした社会関係は、その文化の中で、すなわち「象徴と意味の体系」の中で、はじめて意味を持つものである<sup>48)</sup>。故に、そうした社会関係に人類学者側の親族概念を適用し、現地の象徴と意味の体系から切り離し、取り出してしまえば、その時点でその社会関係が持っていた意味は失われる。すなわち親族関係には、分析概念としての普遍性や有効性はないと主張するわけである<sup>49)</sup>。

にもかかわらず、我々（ここではアメリカ人）が親族関係の普遍性や有効性を信じて疑わないのは、アメリカ人の生殖論が、生物学的な生殖論と偶然一致しているからである。ゆえにアメリカ人は、自らの生殖論や親族の概念を相対化することが難しいのだという<sup>50)51)</sup>。

## V 親族概念の崩壊とその後の展開

### 1. 研究の衰退

親族関係は、各文化の生殖論という主観的・個別的な基盤に基づくものである。したがって分析概念としての親族関係は、人類学者の側の生殖論で規定されたものになる。ゆえに親族関係の概念では、異文化の人間関係を記述することはできないという結論に、ニーダムもシュナイダーも行きついてしまった。

しかしその先で人類学者は何をすべきなのだろう。例えばシュナイダーの1984年の本の書評で、

A. グッド<sup>52)</sup> が述べている単純な疑問——親族概念を放棄してしまったら、これまで親族関係で記述されてきた社会関係を、我々はいったいどのような概念で記述すればいいのだろうか——に、両者は答えを出していない。

それどころか、両者の議論に従い「我々の文化」起源の概念を次々に放棄していくと、最終的には異文化を説明すること、理解すること、記述することの放棄にまで行き着いてしまいかねない。その意味で両者の議論は、人類学に新たな知見を積み重ねるものというよりは、「欧米人類学者の、ひいては欧米の知的文化の、エスノセントリックな自己展開——その一例——のように思える」<sup>53)</sup>。

かつて「社会の自然科学」として人類学を牽引してきた親族論は、こうして1980年代には、どんな対象をどんな分析概念を使って記述すればいいのか、方法論が空中分解してしまった。研究量は目に見えて減り、冒頭のパラダイムでいうところの③、研究の閉塞状態に突入していった。

ただし、この閉塞状態の中でも注目すべき研究はわずかに生産されており、さらにそれらにはある共通点があるようにもみえる。いくつかの研究を紹介して、その共通点を考えたい。

## 2. その後の展開

親族概念の普遍性が壊れてしまった後の親族研究は、現地にある親族関係（のようにみえるもの）を、親族概念ではない別の枠組みで分析していくようなアプローチをとるところに、ゆるやかな共通点がある。

たとえば Levi-Strauss は、最晩年の講義録の中で、様々な権利や義務を、親族関係に基づくものではなく、「家 (house)」という物質的基盤に付着するものと仮定した上で、インドネシアや太平洋、アフリカの民族誌を再解釈している<sup>54)</sup>。日本の民俗学で言う「ヤシキ筋」<sup>55)</sup> を彷彿とさせるが、欧米では衝撃をもって受け取られたのか、その後、家概念による親族関係の再分析をテーマにした論文集も出ている<sup>56)</sup>。

D. F. アイケルマン<sup>57)</sup> や J. H. ケンプ<sup>58)</sup> は、友人関係 (friendship) や親愛関係 (amity) が、その文化に置いて二者間に「親族関係」を表現させるメカニズムを考察している。親密さを親族関係の遠近で分析するのではなく、語られる親族関係の遠近を親愛関係から分析するのである。

M. ヴェルドン<sup>59)60)</sup> は、スーダンのヌエル社会において、これまでは父子関係 (patrilineage) として扱われてきた関係が、実のところ婚資の半を出資してくれた人と出資してもらった人の関係に過ぎないことから、出自集団を再定義しようと試みている。かつては親族関係に基づいて婚資の協力を分析してきたものを、逆に婚資の協力がどのような親族関係の表現につながるかを分析しているわけである。

P. ブルデュエ<sup>61)</sup> は、ベルベル社会の平行イトコ婚について、その構造ではなく、平行イトコ婚にかんする様々なモラルを、人々がどのように戦略的に利用しているかに焦点を当てた研究をおこなった。バラオにおけるクランへ帰属を、母系出自という原則からではなく、人々の戦略から解釈した青柳真智子<sup>62)</sup> の議論も、同様の試みとして捉えることができよう。これらの議論は、親族という道具を、人々がどういう動機で、どのように利用したかを分析するものである。

D. M. リプセットらは、採集した系譜が話者によって一致しないという、従来は当然視されてきた、しかし説明もされてこなかった現象を、ジェンダーと絡めて解釈しようと試みている<sup>63)</sup>。調査地の社会生活を作る「力関係」の上に、親族関係が語りとして展開されるという見解である。

こうして概観すると、親族研究は一度壊れることで、今や「親族の研究」になったといえるのかもしれない。

Ⅱ－1で述べたように、1950年代までの親族研究は、個々人を親族関係に捨象、その通文化的な枠組の上で人々の言動を記述し、比較、分析するものだった。つまり「親族関係についての研究」ではなく「親族関係を分析の道具に使った研究」であった。

分析の道具として、親族関係は世界のどこでも見いだせる自明性と普遍性を持っていると考えられていたが、その自明性が疑われたのが1960年代、Ⅱ－2、Ⅱ－3で述べた「親族の本質」論争である。この論争は「親族関係とは生殖関係をモデルに認識された社会関係である」という定義に帰着した。

同時にこの定義は「その生殖関係を定義するのは人類学者の側か、現地の人々の側か」という問いを引き起こした。現地の親族関係は現地の生殖関係の認識、つまり民俗生殖論によって規定されている。しかしそのように個別的に定義された親族関係では分析の道具にならない。Ⅲで述べたこのパラドクスの中で親族概念は普遍性も失った。Ⅳで述べたように、1970年代以降の親族研究は、普遍性と個別性の矛盾を、ある者はねじ伏せようとしたり、ある者はうまく避けようとしたり、ある者は理解を放棄したり、迷走としかいえない状況に突入していく。

そうして親族研究は壊れてしまった。壊れ果てた中で再び現れてきた研究は、現地にある親族関係を、親族概念ではない別の枠組みで分析していくものが多いように思える。つまり親族関係を使った分析でなく、親族関係の分析である。親族研究が今や「親族の研究」になったというのは、その意味である。

## Ⅵ おわりに

私自身は、自分の専門分野を「親族研究」ではなく「呪術研究」と名乗るようになって久しい。しかし関心の中心にあるものは以前と変わらず、ニューギニア高地における非生殖サブスタンスである。私の調査地では、その土地でとれた作物を食べ続けたり、その土地にまつわる歌を聴き続けたりすることで、集団への帰属や領土の利用、また領土を開いた祖先との関係性が維持されている。いわば集団や領土、祖先に「感染」していくのである。そして、そうした事例の追及や分析は、もはや親族研究ではなく呪術研究に属す。

親族研究が衰退した理由として、「宗教や経済、政治、歴史など別の分野への関心が広がったから」という説明もある。私は、その説明は単純すぎると思い、こうした論文を書いたのだが、結局はそういうことなのかもしれない。親族関係を分析するために道具を別分野に求めていくことで、親族研究は他分野に発展解消したともいえるのだから。

### 【注】

注1 ここでいう ideal language とは何か、論文自体には説明がないが、おそらくはウィトゲンシュタインの前期思想（写像理論）で想定されていた「世界と完全な対応を示す言語<sup>64)</sup>」のことではないかと思われる。

注2 こうしたパラダイムへの変化は、1950年代にも単発的に主張されていた。例えばC. レヴィ＝ストロースは、1958年の著書において、機能主義の実体論的側面を構造主義の立場から批判する文脈からこう述

べている。親族関係の体系は「人間の意識のうちにしか存在せず、事実として与えられた状況の自然な延長ではなく表象の恣意的な体系である」<sup>65)</sup>。また記号論者のM.メルロ＝ポンティも、1960年の著書で、実際に適用されている文脈を無視した「父」や「母の兄弟」といった言葉、そしてそれらをめぐる人類学者の議論に不信感を表明している<sup>66)</sup>。

注3 このリーチの議論は、その後十年近くにはわたる「処女懐胎論争 (virgin birth debate)」の起点のひとつとなった。処女懐胎論争については栗田の詳しいレビューがある<sup>67)</sup>。

注4 ある親族名称が、父、父の兄弟、父の父の兄弟の息子など複数の系譜関係者に使われている状況を、形式意味分析では、その名称の中心的意味＝原型 (focal type) が、様々な規則群の適用によって系譜上に拡大・展開された状況と考える。この前提に基づき、データとして与えられた親族名称リストから、(1) 名称と原型の対応、(2) 原型の拡大に作用している諸規則を——すなわちその名称体系の構成論理そのものを抽出する分析技術が、形式意味分析である。より詳細な説明、および規則抽出を自動処理するプログラムについては、行木<sup>68)</sup>を参照。

注5 シュナイダーは人々による社会単位の「配置」とその現実への「関り」という言葉で<sup>69)</sup>、ニーダムは「カテゴリー」と「行動」という言葉で<sup>70)</sup>、二つの次元を分けようとした。

#### 【引用文献】

- 1) Lévi-Strauss, C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*. [1977『親族の基本構造』上・下, 香町書房]
- 2) Radcliffe-Brown, A. R., 1940, "On Joking relationships", *Journal of the International African Institute*, Vol. 13, No. 3, pp.195-210.
- 3) 今田高俊, 1986『自己組織性』創文社。PP.23-31.
- 4) Royal Anthropological Institute. (ed.), 1951, Notes and queries on anthropology. 6th ed. P.71.
- 5) Radcliffe-Brown. A. R, 1941, "The study of kinship systems." [1975『親族体系の研究』『未開社会における構造と機能』新泉社, PP.72-73]
- 6) Morgan, L. H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Institution. PP.142-143.
- 7) Gellner, E. 1957. Ideal language and kinship structure. *Philosophy of Science*. 24: 235-242.
- 8) Radcliffe-Brown. A. R, 1941, "The study of kinship systems." [1975『親族体系の研究』『未開社会における構造と機能』新泉社, PP.74]
- 9) Needham, R. 1960. Descent systems and ideal language. *Philosophy of Science*. 27: 96-101. P.97.
- 10) Gellner, E. 1960. The concept of kinship: With special reference to Mr. Needham's "Descent systems and ideal language". *Philosophy of Science*. 27: 187-204. P.187.
- 11) Barnes, J. A. 1961. Physical and social kinship. *Philosophy of Science*. 28: 296-299. PP.297-298.
- 12) Beattie, J. H. 1964. Kinship and social anthropology. *Man*. 64: 101-103. P.102
- 13) Schneider, D. M. 1964. The nature of kinship. *Man*. 64: 180-181. PP.180-181.
- 14) Keesing, R. M. 1975. *Kin groups and social structure*. [1982.『親族集団と社会構造』弘文堂, PP.25-34]
- 15) Barnard, A. & A. Good. 1984. *Research practices in the study of kinship*. Academic Press. PP.161-189.
- 16) Harris, C. C. 1990. *Kinship*. Open University Press. PP.27-46.
- 17) Malinowski, B. 1929. *Sex and Repression in Savage Society*. Kegan Paul [1978『未開人の性生活』新泉社, PP.131-147]
- 18) Handler, R. 1991. An interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology*. 32: 603-613. PP.611-612.
- 19) Gellner, E. 1963. Nature and society in social anthropology. *Philosophy of Science*. 30: 236-251. P.250.



- 20) Barnes, J. A. Physical and social facts in Anthropology. *Philosophy of Science*. 31: 294-297. P.296.
- 21) Malinowski, B. 1929. *Sex and Repression in Savage Society*. Kegan Paul [1978『未開人の性生活』新泉社, PP.131-139]
- 22) Leach, E. R. 1969. "Virgin Birth" in *Genesis as Myth and Other Essays*. Jonathan Cape Ltd.
- 23) Scheffler, H. W. 1973. Kinship, descent and alliance. in J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Rand McNally. PP.749.
- 24) Scheffler, H. W. 1973. Kinship, descent and alliance. in J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Rand McNally. PP.751.
- 25) Scheffler, H. W. and Lounsbury, F. G. 1971. *A study in structural semantics. The Siriono kinship system*. Prentice-Hall. P.37.
- 26) Scheffler, H. W. and Lounsbury, F. G. 1971. *A study in structural semantics. The Siriono kinship system*. Prentice-Hall. f.n.5.
- 27) Scheffler, H. W. and Lounsbury, F. G. 1971. *A study in structural semantics. The Siriono kinship system*. Prentice-Hall.
- 28) Scheffler, H. W. 1966. Ancestor worship in anthropology: or, observations on descent and descent groups. *Current Anthropology*. 7: 541-51. P.543.
- 29) Sahlins, M. D. 1965. On the ideology and composition of descent groups. *Man*. 65: 104-7. P.104.
- 30) Keesing, R. M. 1971. Descent, residence and cultural codes. in L. R. Hiatt and C. Jayawardena (eds.) *Anthropology in Oceania*. Angus and Robertson. PP.125-126.
- 31) 行木敬, 1995.『ニューギニア高地におけるジェンダーの認識と表現』(立教大学 文学研究科 修士論文) PP.57-122.
- 32) Wagner, R. 1967. *The Curse of Souse*. University of Chicago Press. Chap.3.
- 33) Weiner, J. 1982. Substance, sibblingship and exchange: aspects of social structure in New Guinea. *Social Analysis*. 11: 3-34
- 34) 行木敬, 1995.『ニューギニア高地におけるジェンダーの認識と表現』(立教大学 文学研究科 修士論文) PP.221-250.
- 35) Salisbury, R. 1964. New Guinea Highland models and descent theory. *Man*. 64: 168-71..
- 36) 行木敬, 2017.「構造と境界——ニューギニア高地, ダニの祖先祭祀と治癒儀礼」『神戸山手大学紀要』第19号 151-168
- 37) Needham, R. 1971. Remarks on the analysis of kinship and marriage. in Needham (ed.). *Rethinking kinship and marriage*. Tavistock. pp.1-34. P.7.
- 38) Needham, R. 1972. *Belief, language, and experience*. University of Chicago Press.
- 39) Schneider, D. M. 1972. What is kinship all about ? in P. Reining (ed.) *Kinship studies in the Morgan centennial year*. The Anthropological Society of Washington. pp.32-64. P.36.
- 40) Schneider, D. M. 1964. The nature of kinship. *Man*. 64: 180-181.
- 41) Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. P.vii
- 42) Schneider, D. M. 1980 (First edition: 1968). *American kinship: A cultural account*, University of Chicago Press. P.23.
- 43) Schneider, D. M. 1968. Virgin birth. *Man*. 3: 126-29.
- 44) Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. P.113
- 45) Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. P.72
- 46) Schneider, D. M. 1972. What is kinship all about ? in P. Reining (ed.) *Kinship studies in the Morgan centennial year*. The Anthropological Society of Washington. pp.32-64. P.59
- 47) Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. P.201

- 48) Schneider, D. M. 1980 (First edition: 1968). *American kinship: A cultural account*, University of Chicago Press. P.1.
- 49) Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. P.5.
- 50) Schneider, D. M. 1980 (First edition: 1968). *American kinship: A cultural account*, University of Chicago Press. P.114.
- 51) Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. P.147
- 52) Good, A. 1985. Book review on Schneider (1984). *Man*. 20: 582-583.
- 53) 清水昭俊1989.「序説」in 清水昭俊(編)『家族の自然と文化』弘文堂。pp.9-60。PP.56-57.
- 54) Lévi-Strauss, C. 1987. *Anthropology and myth*. Basil Blackwell. PP.151-194
- 55) 馬淵東一, 1974.「波照間島その他の氏子組織」『馬淵東一著作集 1』社会思想社, pp.363-79。
- 56) Carsten, J. and S. Hugh-Johes (eds.) 1995. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.
- 57) Eickelman, D. F. 1981 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs [1988『中東：人類学的考察』東京：弘文堂。PP.137-145.]
- 58) Kemp, J. H. 1983. Kinship and management of personal relations: Kin terminologies and the "axiom of amity". *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde*. 139: 81-98.
- 59) Verdon, M.1980, Descent: An operational view, *Man*. 15: 129-150.
- 60) Verdon, M.1982, Where have all their lineages gone ? Cattle and descent among the Nuer. *American Anthropologist*. Vol.84: 566-579.
- 61) Bourdieu, P., 1980. *Le Sens pratique*. Minuit. [1990『実践感覚2』, みすず書房。]
- 62) 青柳真智子 1989.「ベラウ親族集団の系譜と父親の役割」『国立民族学博物館研究報告』6: 53-72。
- 63) Lipset, D. M. and J. M. Stritecky. 1994. The problem of mute metaphor: Gender and kinship in seaboard Melanesia. *Ethnology*. 33: 1-20.
- 64) 橋爪大三郎 1985.『言語ゲームと社会理論』勁草書房。PP.11-15.
- 65) Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structural* [1978『構造人類学』みすず書房。P.57.]
- 66) Merleau-Ponty, M. 1960. *Signes*. Gallimard. [1969『シーニュ 1』みすず書房。]
- 67) 栗田博之, 1993.「赤ちゃんはどこから来るの?」『性の民族誌』人文書院, pp.233-251。
- 68) 行木敬, 1995.「コンピューターによる形式意味分析の試み」『ニューギニア高地におけるジェンダーの認識と表現』補論(立教大学 文学研究科 修士論文)
- 69) Schneider, D. M., 1965. Some muddles in the models: Or, how the system really works, in M. Banton (ed.) *The Relevance of models for social anthropology*. Tavistock. pp.25-85. P.56.
- 70) Needham, R., 1971. *Rethinking kinship and marriage*. London: Tavistock. P. Lxxxvii.

