

世帯と親族

はじめに

人類学では、親族をメンバー規準にする家族と共住または隣接を規準にする世帯とを区別しなければならないと言われて久しい。例えば〈世帯〉とは近親者を中心に日常的共住と家計を共にする集団で、〈家族〉とは近親者を中心に成員権を共有する組織ないし制度であるという。¹⁾ この定義は集団論をも踏まえて精緻化された定義であるが、それでも〈家族〉は〈親族〉と具体的にどのように違うのか、果して区別され得るのかということは明らかにしない。本論では、南スラウェシ（インドネシア）のブギス族、マレー半島（マレーシア）のマレー（ムラユ）族及びオラン・フルの各社会の親族に関する文化的表象を検討することによって、親族の中の切り取られた〈家族〉という概念は非常にあいまいであって、文化的単位としては存在していないのではないかという問題提起をし、その上で共住を中心とする世帯が文化的にも通文化的にも適切な分析単位であることを提示する。ここで〈世帯〉と呼んでいるのは、親族をメンバー規準にするのではなく共住原理に基づく最小生活共同単位²⁾のことで、その外特定の機能遂行を考えてはいない。³⁾ 共住原理というのは、共住経験からであろうと、将来の共住への確実な予測からであろうと、時空間の共有を通じて日常生活を営む単位を形成する格律である。通文化的に定義された概念と対象社会の通概念との関係は複雑である（Rosaldo [1975] 参照）。本論の意図する所は、あいまいな分析概念から出発して、それに関する文化概念をそれぞれにふさわしい形で位置づけようとすることである。

I 民族誌的表象

1 ブギス

ブギスの社会では、すでにイスラーム改宗以前に、王 (arung) — 王族・貴族 (anakarung) — 有力者 — 庶民 — 奴隷という階層が成立していて、この階層区分は婚姻を通して「白い血」(王族の血)をどれだけ保持しているかという事によって厳しく保たれた。南スラウェシにおける諸王国は13～16世紀に次々と成立して、17世紀初頭のイスラーム改宗を経ながら、その王統はインドネシア共和国独立後王制が廃されるまで連綿として継続し、系譜によって記録されている。⁴⁾ 王の始祖は Tomanurung (降りてきた人) あるいは異人、あるいはより古い王国 (通常 Luwu 王国) からの来住者であって、在地勢力の首長である anang, matoa という階層とは一線を画すように王国成立譚は構成されている。⁵⁾ 現実には、いろいろな対応の仕方 (例えば地方豪族を婚姻関係によって王族にとりこんでいく Bone 型と王族と地方豪族との断絶がみられる Gowa 型) があるとはいえ、arung 系統と anang 系統とがまじって、anakarung という称号を持つ王族・貴族層ができ、arung の血の入っていない層と大きな区別が設けられた。これを Bone 王国の例で図示すると表1のようになる。

王は、Bone 王国の場合 Arumpone (Arung + Bone), Arung Mangkau' あるいは Petta Mangkau' ri Bone と呼ばれ、Wajo 王国では Arung Matoa Wajo, Luwu 王国では Dato' あるいは Pajung Luwu, Sidnreng 王国では Addatuang などと呼ばれるように、arung が王だけを意味するのではなく、王族、貴族を指したり、称号として用いられることもある。表1の(2)の mattola というのは、継承するという意味で、王が在位中に王の血統の王妃から生まれた嫡子である。(3)の matese' というのは熟したという意味で、王と王妃のその他の子供である。(4)は(1)(2)(3)に属する者同士の間で生まれたその他の王族である。ribolang の bola は家を意味し、(4)は王宮にいる王族とでも言えよう。この(1)～(4)のカテゴリーの男性が庶民Bの女性から得た子は(5)になる。sipuwe の puwe というの

表1 Bone 王国の階層

	arung		(1)
A	anakarung	anakarung matese'	(2)
		anakarung mattola	(3)
	anakarung	anakarung matese'	(4)
		anakarung ribolang	(5)
		anakarung sipuwe	(6)
B	to maradeka	ana' cera'	(7)
		to deceng	(8)
		to acca	(9)
		to sugi	(10)
C	ata	to warani	(11)
		to sama	(12)
		ata mana'	(13)
		ata mabuang	(14)

は別れるという意である。(6)はAの男性が隷属民Cの女性から得た子供で、cera'は血の意である。

Bの中の上層 to deceng は有力者であって、血筋による階層ではなく、単に知識人(7)、富裕者(8)、勇士(9)の意味で、どの階層の出身者でもこれらの業績によって社会的に認められることを強調しているにすぎない。知識人は住々にしてAのカテゴリーから出ることもあり、またこれらの業績によって他の階層から貴族層にとりたてられるということも起ってくる。(10)は庶民ということになり、Cは隷属者で、(11)の mana' は相続、(12)の mabuang は新規のという意味である。

この階層を支えるのは、王とそれを取りまく宮廷貴族と、彼らを支持しあるいは同盟関係に入った地方豪族のもつ軍事力、経済的収奪力であるが、一方では婚姻を通じての血筋に対する信仰・イデオロギーがある。むしろブギス人の説明はイデオロギーによるものであって、王国成立譚に端的にみられるように、畏怖すべきものへの敬服・随順が説明原理となる。⁶⁾ その畏怖すべき血の筋は、同じ血の者同士によって継承されていく。即ち、父方と母方との血が半分ずつ子供に伝えられていくのである。⁷⁾ 従って王族が非王族と婚姻すると当然王族の血は半分になり、子供の地位は母方の血に応じて下がってくる。上述の階層表はそのようなメカニズムを整理する枠組であるといえる。

王族男子の複婚は多く行われたが、とくに Bone 王国などのように王族を拡

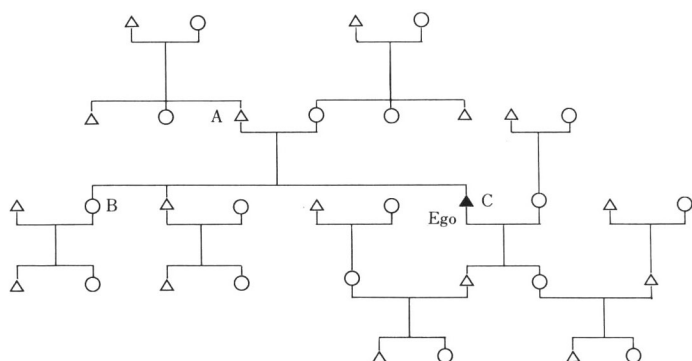
大することによって村落レベルまでの支配組織を確保しようとした所では、王族男子と低位の女性との婚姻が特に沢山あったようである。低位の者も王族の血を受けることによって地位を上昇させるためにそのような婚姻を望んだものと思われる。地位の上の女性が逆に地位の下男性と結婚することは厳しく禁止されている、⁸⁾ いわゆる昇嫁婚である。従って階層が上になる程、適当な婚姻相手が無いままに一生を終る女性も多くなる。階層の差異は、婚姻対象をも限定するが、同時に階層に独自の生活様式が規範としてあり、特に建築様式と婚姻儀礼とは庶民に至るまで注意を払った。婚資の額は当事者達の地位を象徴するものとして強い関心がもたれ、逸脱しないように先例が重視された [Millar 1983:483].

血の純粹さを保つのは同類婚である。近親者同士の婚姻が最も確実かつ有効な方法であり、かつまた双系均分相続のもとでの財の再結集ないしは分散防止にも役立つ。王族に限らず社会の上層部にある者は近親婚、特に父方、母方を問わずイトコ婚が好まれる。第1イトコ婚は適った結婚 (assialang marola), 第2イトコ婚はもっともな結婚 (assialang memang), 第3イトコ婚は遠きを近くにする (riaddeppe' mabelae) と言われる [Mattulada 1975]. ⁹⁾ 階層が上になる程第1イトコ婚が多くなる。所によっては第1イトコ婚を避けて第2イトコ婚を選好する場合もあるが、第1イトコ婚が行われないというのではない [前田 1976; 1982].

イトコ婚に一つずつ名前をつける程であるから系譜関係も明確だと思われる。確かに貴族などの場合は系譜関係が何世代も記憶されている。しかしそれはあくまでも選択された系譜であって、貴族にあっても第3イトコ以上遠くなると親縁関係もあやふやになってくる。父の世代で第3イトコと言われていたから子の世代では多分第4イトコだろうという推測に頼らざるを得ない。事実、第4イトコ以上は cappo', cikali など一括してしまい第4、第5などとは区別せずに遠い親類として扱ってしまう。しかしそれにも拘らず、イトコ婚が繰り返されていくと、血縁関係が非常に密になってくる核的な親族圏が出てくる。この同類婚による親族ネットワークの凝集と、昇嫁婚と複婚とによる親族

ネットワークの拡大 (daung ajue, 木の葉のように散る, というのがズギスの非親族婚の比喻) とによって, 王族を中心とする王圏が成立し, 村落レベルでも同様の婚姻戦略によって階層化がある程度固定される。

このようにして成立する親族圏を *assiajingeng* と言う。これは「^な生る」という *aji* (インドネシア語 *jadi*) からの派生語で, *siajing* (あるいは *soajing*) というのは「^な一つ生り」で, 家族=親族を指すものとされる。*siajing* の関係であること (*siajingeng*) は通常, 血族 (*rappe'*) と姻族 (*siteppang* あるいは *sompung lolo*) とから成ると説明される [Mattulada 1975]。しかし, 前述したように血族と姻族とが対立集団としてあるのではなく, 婚姻によって生じる新しい関係を漠然と *siteppang* と呼ぶにすぎない。漠然とと言ったのは, まず, 配偶者 (夫 *lakkai*, 妻 *baine*), 配偶者の親 (*matoang*), 配偶者のキョウダイあるいはキョウダイの配偶者 (*ipa'*), 子供の配偶者 (*menettu*), 子供の配偶者の親 (*baiseng*) といった親族名称のあるカテゴリーが自己を中心に考えられるが, これは全体として一つの単位ではなく, 全然関係のない数個の単位 (姻族の血族) の一部にすぎない。更に, 姉妹と結婚 (*silettekang angkanguruang* 枕を互に移す) した男同士は *lago* と呼びあうが, このような姻族の姻族はどのように分類されるのかはあいまいとなる。通常は夫と妻とが切り離せない単位とみなすことによって, 血族の配偶者は血族同様に, 姻族の配偶者は姻族同様に扱っているが, それ以上の親族の包摂は躊躇されるのが実情であろう。南スラウェシの内陸にある *Soppeng* 地方では, 血縁者の配偶者を *pamili* (遠い家族) の中に含ませるのにやぶさかではなく, 総ての *in-law* に対して *ipa'* を用いるという [Millar 1983:485]。ともかく上記の姻族名称の範囲のカテゴリーの人は近い姻族 (*siteppang mareppe'*) とされる。一方の血族 (*rappe'*) も, 父, 母, 祖父, 祖母, オジ, オバ, キョウダイ, 子供, オイ, メイ, 孫は近い血族 (*rappe' mareppe'*) とされる。この近い血族, 近い姻族両者をあわせて身内の親族 (*siajing riale*) として遠い親族と区別する (次頁の図1参照)。例えば, 妹が駆け落ちをした場合にその不名誉 (*siri'*) を漱がなければならない *tomasiri'* (恥をこうむった人) の範囲はこの *siajing riale* なのである。オジ, オバの配偶者は親族名称上はこの

図1 ブギスの *siajing riale* の範囲

カテゴリーに含まれていない。またイトコも除外されている。しかし、実際には配偶者も夫＝妻の原則から含まれ、当事者の世代を一つ上にあげることによってイトコ（上の世代のオイ・メイ）も関係してくる。図1でBが *siri'* となる行為の本人とすると、Cを中心にする限り一見イトコは入らないように見えるが、その親のAの *siajing riale* の中にはAのオイ・メイ即ちB、Cのイトコが当然含まれる。即ち *siajing* の境界は名称上でも常に流動的に捉えることができるのである。ちなみに Soppeng 地方で調査した Millar [1983:484] は、*siri'* を共有するのは、姉妹、兄弟、両親、配偶者、子供であって、その他のより遠い血族との共有は漸次減少していくと報告している。

siajing と同じような意味の語に、*sianang*（「子」族）、*siwija*（一つ種）などがあるが、*siajing riale* より小さい単位を指す語はない。¹⁰⁾ 一つの家に住む人々は *sibola*（「家」族、家一つにする、あるいは家全体）であるが、これには *toribola*（家の人）と呼ばれる非親族の同居者も含まれる。Pangkep 県の Bantimurung では *repo'* という語で世話を見なければならぬ最小範囲のものを指すというが、これも配偶者、子供に召使いを含む。同居の単位は昔は多人数からなり、夫婦、未婚子女のみによる構成は焼畑の出小屋などに出かける特殊な状況だけにみられ、一般的な規範として、夫婦、子女を単位として取り出して指す必要はなかったのかも知れない [前田 1982: 122]。インドネシア語の *keluarga* は政府用語

として一般的な意味での家族という意味で通用するが、親族を *keluarga besar* (大きい家族) というように、必ずしも小家族に限定しているのではなく、*siajing* とだぶらせてイメージしているようである。家長という時にはインドネシア語で *kepala rumah tangga* (世帯主) という [Millar 1983:485]。Famili あるいは *pamili* という語は小家族という意味に限定して用いられず、むしろ広い意味での親族として使われる。

なおブギス語にはキョウダイ名称に三つのレベルがあることに注意したい。一つは呼称にも使われる目上・目下の *daeng* (兄姉) と *anri'* (弟妹) である。¹¹⁾ 第二は、話者の性別によって兄弟と姉妹とを別々に指示する場合である。話者が男であれば、自分の兄弟を *padaoroane* (同じ男)、姉妹を *ana'dara* (女の子)、男女2人を指す時は *sippo ana'dara* という。話者が女であれば自分の兄弟を *ana'burane* (男の子)、姉妹を *pada' kunrai* (同じ女)、男女2人を *sippo ana'burane* と言う。この話者から見て同性キョウダイ、異性キョウダイと各々を一括して指す名称が日常用語としては最も一般的である。第三に、すべてのキョウダイを一括して指す時には *silessureng* (生まれを一つにする) または *siajing* が用いられる。この両語は文脈によっては更に広い親族を包摂する。¹²⁾ ことわざにも「妻は代えられるが、姉妹は代えられない」あるいは「夫は代えられるが、兄弟は代えられない」とあるように、夫婦結合より異性キョウダイ結合の方が重要であるとインフォーマントは言う。イトコ関係は夫婦関係より軽んじられる。しかし、キョウダイ関係より親・オジとの関係の方が大切であるとも説明する (Sidrap 県の Amparita の事例)。

上述のように、血の結びつきによってブギスの親族を説明してきたが、家の中心 (*posi bola*)、土地の中心 (*posi tana*) が重視され、体 (*ale*)・家 (*ale bola*)・土地 (*ale tana*) を通じての一貫した象徴作用 [Errington 1983]、土地神 (*Punna Tana*) と祖霊と *arung* とが儀礼的に重なってイメージされること [Maeda 1984] などは、体・家・土地の中心を契機とする関係が昔は基本的であったことが推測される (cf. Silverman [1978])。また 血と *siri'* (恥・名誉) との量が相關関係にあるとするならば [Errington 1977; cf. Millar 1983]、ブギスの学者がそう主

張するように, siri' を根本的価値として考えることも可能であろう。

2 マレー (ムラユ)

マレー半島の南にできたマラカ王国は、王国成立譚がスマトラのスリヴィジャヤ王国の末裔によって 1400 年頃建国されたと語るように、東部スマトラ・マラカ海峡を中心にした南からの勢力の進出であるが、その後の交易港市国家としての繁栄により、いわゆるムラユ諸国の統合のシンボルともなった。¹³⁾ アラブ、インド、中国、タイの影響をこうむった後、ポルトガル、オランダ、イギリスといった外国勢力の侵入と共に、現在はタイに住むマレー族、スマトラに住むマレー族とも恣意的に決められた国境で別々にされ、またインドネシアからの様々な種族の入植もみられるので、一般にマレー語を話し、マレー慣習法に従うムラユ人という枠組も、きわめてあいまいとならざるを得ない。ただ 19～20 世紀にかけて大量の中国人、インド人が流入したのに伴い、ムスリムであることが強調されるようになり、非ムスリムとの対比そのものがムラユ人のアイデンティティの根幹になる。¹⁴⁾

ムラユ社会においても、一方では支配者とそれを取り巻く貴族階層があり、他方では在地の豪族とその追従者と農民の階層とがあった。これに奴隷制も存在していた [Gullick 1958]. Syed Husin [1981] の描く三角形のような支配の構図 (図 2) は、A の完全な形成がなかったことを除けば恐らくブギスの社会にもあてはまるものであろう。王族は raja あるいは anakraja と呼ばれ、王族の血をひいていない首長は datuk, その係累は wan であり、庶民は ra'ayat と総称され、村長 penghulu もその一部と考えられる [Gullick 1958:21-22]. 王との近さによって raja, tunku, megat, ungu などという称号が微妙に変化し王族の間での地位の違いが生じる。Perak 王国のように内婚により親族核 (waris negeri) が形成されるのはブギスの場合と同様である。この親族核を Gullick は patri-lineage と呼ぶ。しかし厳密な父系原理が貫徹していたのではもちろんなく、Gullick も認めるように、集团的な側面より出自が重んじられていることから考えて、この場合 lineage という語は親族集団ではなく血統として考え

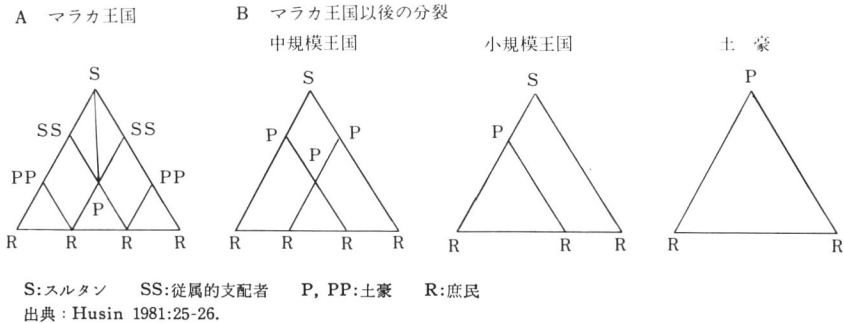


図2 マレーの支配構造

の方が適当である。

貴族層の内婚傾向と同じように、マレー人庶民も親族間の婚姻を優先させる。地域的な変異としては、第1イトコを避けるか否か、その中でも特に父の兄弟の娘との婚姻を避けるか、異世代婚を厳しく忌避するか、などに関する違いが指摘される〔前田1978:495ff.〕。更に地域内婚及び階層内婚とのからみあいも重要である。ブギスに見られるような特定のイトコ婚に対する名称はない。村落レベルでの比較に限れば、ムラユの社会はブギスの社会程婚姻を軸とする階層分化に敏感でないように見える。

イトコの親族示称は *pupu* で表わされる。*sepupu* (第1イトコ), *duapupu* (第2イトコ), *tigapupu* (第3イトコ) というように数字を附加して, *saudara* (キョウダイ) *sepupu* ないしは *adik-beradik* (キョウダイ) *sepupu* と表現される。ブギス語の *sappo'* は *sepupu* と同じ語であるという〔Matthes 174〕が、ブギス語の場合はマレー語と違い *sappo' siseng* (第1の) という風に後に順序数をつけ, *sappo'* 単独で用いられ, キョウダイ名称と熟して用いられない。¹⁵⁾ 呼称にはキョウダイ呼称が用いられる。ムラユのキョウダイ名称は兄と姉との区分があって *abang* (兄), *kakak* (姉), *adik* (弟妹) が一般的であるが、ブギスのように同性対異性によって名称が変わることはない。

ブギス語には見られない *suami* (夫), *isteri* (妻), *saudara, putra* (息子), *putri* (娘), *keluarga* など、経由は別にしてサンスクリット起源の語がマレー語の日

常親族関係の語に多く見られる。前5者には laki (夫), bini (妻), adik-beradik, anak (娘, 息子) のように本来のムラコ語がある。¹⁶⁾ 基本家族・小家族をピッタリ表わす言葉はない。keluarga は小家族に限定する場合もあり得るが、より広い親族を含意している。kelamin (夫婦), anak bini (妻子) という語が強いて言えば小家族にあたる。¹⁷⁾ 広義でいう親族としての keluarga は上述の saudara, adik-beradik, sanak でおきかえられる。ただインドネシア同様、センサスや政府用語として「家族」= keluarga という使い方が定着しつつあることも確かである。これに対し「家」族というのは seisi rumah (家の中の者), serumah (家をつつある者) という語があり、ブギス語の sibola, ジャワ語の somah に対応する。通常 household という場合には keluarga ではなく rumah tangga (家・梯子) が使われる。

ところで keluarga あるいはそれに類似する saudara (marā), sanak (saudara), adik-beradik および waris というのはどのような概念なのか。

サンスクリットの sahodara (sahodari) は「同じ子宮の」という原義から、同じ母から生まれた兄弟(姉妹)を指す。ドラヴィダ系では異母キョウダイもふくみ [Trautman 1981:44], ベンガルでは sahodara あるいは sagarbha は兄弟(bhāi)と姉妹(bon)とを含む [Inden & Nicholas 1977:70]。マレー語でも saudara はもともと兄弟姉妹を指している。¹⁸⁾ 親族一般を指す場合に saudara 単独で用いられることもあるが、より明確には kaum saudara, sanak saudara, saudara mara という複合語が用いられることから、一義的にはキョウダイの意に限定されているのであろう。同様のことは adik を重複させた adik-beradik がキョウダイという意味から広く親族を指すことにも見られる。あまり使われない sanak は恐らくブギス語の anang ないしは sianang のように anak (子) から出た語であろう。¹⁹⁾ waris は普通イスラーム法上の相続、継承権者を意味するが、Kelantan では saudara と同義の親族 (a collectivity of kin, a bilateral set of personal kin) [Firth 1974] の意で使われている。いずれの語を使うにしても、親族を表現するのに saudara (キョウダイ) 関係がその基調のメタファーとなっていて、anak (子) 関係あるいは親子関係 (sianang, sijang, sibija, siles-

表2 マレー語の親族関係用語

マレー語		外来語	
夫婦 ↑ ↓ 親族	[kelamin (夫婦) anak-bini (妻子) anak-beranak (子供達) adik-beradik (弟妹達)	keluarga	wali (後見人)
	sanak (「子」族)	saudara saudara mara kaum saudara	waris (財産相続権者)

前田 1983 : 202の第1表を改変。

sureng) はブギス語程顕著ではない。これらをまとめて、マラカの例に従って整理すると表2のようになる。

Wilder [1982:36, 87] は、sib-names, birth-order names, kin-numeratives, sibling-series, fratronyms あるいは timang-timangan と呼ばれる子供ないしはキョウダイの誕生順を示す呼称をマレー語の称号の意味である gelaran (あだ名の意もある)として分析し、キョウダイ集団の社会的連続性と結束 (solidarity) を強調する。要するに gelaran がセットとしてのキョウダイ結合を強めているというのである。ただ gelaran の存在だけでキョウダイ結合を「集団」として扱うには難点があり、例えば口羽他 [1976:287-288] のようにキョウダイ・セットの居住分布による分析、実際上の協働関係の事実が指摘される必要があろう。都市居住のマレー人を調査した McKinley [1981] も互換性の期待に特徴づけられるキョウダイ統合の理念 (an ideal of sibling unity) がマレー人の行為を「位置づける」、「状況づける」役割を果していると指摘している。²⁰⁾ 彼の場合はキョウダイ間の実際上の葛藤、行き違いを前提とする規範的・理念的紐帯の面を強調する。これらの結論が正しいかどうかは別として、マレー人がキョウダイ・セットに一つの概念的な統合を与えているという見方は重要である。そうはいいながらも、マレーの親族を考察する研究者が集団という語をしばしば用いながら、すぐさま関係ないしは二者関係の重要性を言う (例えば [loc cit.]) ことにも注意したい。²¹⁾

血族と姻族との区別は“saudara”の範囲をめぐる、地域的な違いのみならず、状況・個人による食い違いが見られる。配偶者を saudara として認めるか

どうかについて、Firth は妻を自分の waris と認めない例をあげながらも、waris と結婚した者 (an immediate affine) はその婚姻が継続している限りにおいて waris と認められるとする [1974:46-47]。ただし、姻族の waris は自己の waris とは決して認められないという。Wilder も血縁関係のない配偶者を自己の saudara として含ませない例 [1982:95-96] をあげる一方、傍系尊属親の配偶者の姉からの孫を saudara として認める例をあげて、「婚姻紐帯が血縁紐帯と同じ価値をもちうる」[1982:64] ことを指摘する。Banks は血に基づく親族と婚姻による親族とを別に一括して指す語はマレー語にはないが、両者の間をマレー人は明確に区別しているという [1983:102]。それにも拘らず、配偶者の親族はあたかも自分自身の親族のように扱わねばならないという原則があり、婚姻による関係は重要であることを彼は強調する。シンガポールのマレー人については、姻族の位置は明確に定義されていないが、どのように姻戚関係が近くとも姻族は orang lain (他人) であるという [Djamour 1959:26]。

Banks の主張するように、血 (darah) の伝達が benih (種、精液となって表現される darah 形成の男性貢献分) と baka (darah 形成に際しての子宮内及び授乳に際しての女性貢献分)²²⁾ によって決定され [1983:67]、darah の濃さ薄さが直系的には lapis (世代)、傍系的には pupu (イトコ) の度合を決める [ibid: 54-56] と Sik のマレー人が概念化していると考え、配偶者に対するあいまいさはある程度納得できる。血統が存続するためには配偶者が必要であり、しかもそこから生まれてくる子孫は夫婦にとって等しくすべて血族となる。即ち配偶者が血族でないのは、婚姻当事者及びそれより過去の人にとってであり、それ以後の世代の者にとっては完全な血族なのである。ある程度といったのは、それでは何故配偶者を血族に組み入れてしまわないかという疑問が残るからである。離婚が多く、夫婦関係がこわれ易いからという現象的な説明、あるいは residual category²³⁾ であるからと操作的な説明をすることができるかも知れない。あるいは、熱心な人類学者に問いつめられたマレー人がキョウダイ関係を意味する saudara に引きずられて、非常に狭義に親族を解釈したもので、夫=妻という共住原理から「本当は」配偶者を広義の saudara に入れているのだと勝手

な解釈をすることも可能かも知れない。これはそもそも人類学者の考えるような血族・姻族の区別はなくて、親族の中の一つのカテゴリーを人類学者がたまたま姻族と同定したのだという主張にもなる。

Firth, Wilder は共住を契機とする親族紐帯を指摘しながら、その重要性を十分に展開していない。これに対し Banks は次のように整理する。社会関係の距離の程度（親密さ・疎遠さ、道徳的義務の重さ、軽さ）、すなわち近親と遠親とを区別するのは、血（darah）と合意（muafakat）と愛情（kesayangan）の三つの概念的次元内での関係の在り方である。このいずれの次元においても、世帯がすべての指針となり、現在共住する世帯（内なる社会空間）、過去に共住経験をもつ人々（現在は訪問しあう関係）の空間、その他の訪問関係のある親族・友人の位置する空間、その外にある異人の世界にマレー人の社会空間が分かれる [Banks 1983: 169-171]。ここでは先に引用した「マレー人は血族と姻族とを明確に区別する」という原理は捨てられて、共住原理から社会空間が描かれているのである。

先にも触れたように、マレー語には姻族を全体として指す語はないが、姻族の中の特定の人を指す親族名称には、配偶者から始まって ipar, bisan, biras, mentua, menantu（各々の意味は語形の似たブギス語に同じ）、Negeri Sembilan における semenda がある。これら姻族に対しては、配偶者を含めてキョウダイ・父母呼称が日常生活では用いられる。同時に配偶者のその他の親族に対しても、配偶者から見た呼称がそのまま使われる。これは婚入してきた配偶者をあたかも血族のように認めるという説明からもきわめて「自然」なことであろう。しかも婚後、両者の家の間を往復することによって、婚姻当事者にとっても何ら問題が生じない。ただ親族も姻族の枠組も個人を規準として動くものであるから、他の親族にとっては上記の姻族示称で特定できる範囲でしか、このような呼称による親族の包摂はおきかないのである。

Wilder [1982: 91-92] は、親族名称の語形群ないしはパラダイムとして、ipar: biras: bisan を音素の配列、血族名称ではあり得ない r, s, n の音で終わっていること、及び当事者が同じ語を相互に使えることから、一つのセット（a

marriage-plus-sibling 'circle', [*ibid.* : 65]) として取り扱い、同様に3音節からなる *mentua* : *menantu* : *semenda* は一つの意味論的単位となっているとする。これらの語はすべて姻族を指すものであることから、親族領域の構造化が窺われると Wilder は主張する。包括的なカテゴリーとしてではなく、あくまでも個々の対人関係を明らかにする用語の集積であることに注意しておきたい。

このある意味では非常に特定の姻族名称が血族から姻族を区別するための装置であるとの見方を多くの研究者はしているが、しかし除外するだけであれば別に名称をたてる必要がないのも明白である。特定の名称があるのは、それらの位置にある人間が特定されるだけの理由があるからである。その理由の中に恐らく共住ということが入っていると思われる。*mentua*, *menantu*, *ipar*, *biras* は、少なくとも共住の機会があるカテゴリーである。これらの語は婚入者を位置づける語として重要なのである。この際、婚入者が男か女かということも少なくともイスラームの影響の強いムラユでは考慮されねばならぬであろう。Wilder [1970] が特徴づけたように移動する男性と定着的な女性との区別がマレー社会にあるとすれば、婚入者は男の場合が多く、受入れ側は *ipar*, *menantu* としての彼に多くの期待をかけることになる。同じ *ipar* でも姉妹の配偶者達は可能な共同作業者として重要であり、特に *biras* を姉妹の配偶者に限定して使うことがあるのもそのようなことに関係があるのかも知れない。婚入者の出てきた上記以外の親族にたいしては婚姻させる親同士を指す *bisan* があるわけであるが、この *bisan* 関係というのは道德的義務などが課せられるわけではなく、むしろ *bisan* という関係以外には無関係ですよということを暗に指しているような印象を受ける。もっとも、婚姻関係は個人の間ではなく二つの家族(親)の間のきずなであったからという昔の慣習の残存説 [Provencher 1971:148] もある。

かくして、共住を契機として社会空間を考えた上述の Banks の図式は、血族と姻族とをカテゴリーとして明確に区別する考えより、より妥当性をおびてくるのである。

3 オラン・フル

オラン・フルはマレー半島南部に住むオラン・アスリの一部で、森林産物の採集交易と焼畑とに生計を依存している、非ムスリムの種族である。その社会はムラユやブキスのように王国の中にとりこまれず、比較的隔離した状態に置かれてきた。10～30軒からなる集落にわかれ、各集落は *batin* によって代表される。伝説によれば、スルタンの妹といわれる *Raja Benua* がオラン・フルの中に入って結婚し、その血統の *suku saka* あるいは *suku batin* が *batin* になると言い伝えられているが、現実には血筋とは必ずしもかわりなく、説得力・弁舌・呪術的影響力のある者が *batin* になっている [前田 1969c : 349-350]。コミュニティが小さいので親族関係が密であることも、*batin* の血統がやかましく言われぬ理由の一つかも知れない。いずれにしても、外部世界との政治的・経済的従属関係はあっても、内部では *batin* の地位についた者が指導的立場にある以外は階層的関係はない。

オラン・フルの社会を個人の観点から見たモデルとして前田 [1967a: 852] は次のようにまとめている。

(1) 核家族——生まれた家族にしろ、結婚して作った家族にしろ、常に個人の第1の壁を形成するのは、核家族である。一組の夫婦からなる家族を *se-kelamin* と称し、必ず独立の生計を営んで、一つの世帯をなしているものである。この世帯の中に、核家族以外の親族がくりこまれているのは、全体の14%強を示すが、その親族の多くは、永久的世帯共同者ではない。

(2) この核家族をめぐって、結婚、葬式、相続などに必ず参与する近親の縁者 *waris* がある。これは、核親族とも言うべきもので、父母、オジ、オバ、きょうだい、子、オイ、メイがこれにあたる。夫と妻との各々の *waris* は厳然と区別されて交わることはないが、配偶者の *waris* が、とくに重要な意味をもっていることは、姻族に対する親族名称の項で述べた通りである。この場合、姻族が、あたかも血縁のように取り扱われ、夫と妻との *waris* が二つ、ひっついて、一つの同心円をなす。

(3) 直系三親等、傍系第三イトコまでの範囲の親族。この場合も、夫婦それぞれの親族が重なって、大きな同心円となる。

(4) 上記の三つが、血縁による限定なのに対し、ここで初めて、地縁によって同心

円を描くことになる。即ち、部落である。もちろん部落の範囲によって、核親族や親族を縦断してしまうことが多い。ことに親族全体が一つの部落の中にいるということは、理論的にも不可能なことである。しかし、このモデルを一つの行動規範として考えると、常に部落の方が、親族の外円をなしているとするのは正しい。部落は、親族と違い、種々の異質なものを容易に受け入れる開いた集団であるので、親族内部よりも、対人関係に相違がつけられる。但し、理念的には、一つの部落は親族の集まりであると言われる。

(5) エンダウ川流域のオラン・フルのコミュニティ。これは、部落連合といったものではない。彼らの意識の間で、一つの川に住む者は、みんな親類なのだ、ということがあり、かつ、部落相互間の接触交渉が、他のコミュニティよりも全体として頻繁であるからである。

(6) オラン・フルの社会。奥地に住み、貧しい生活に迫られている同類の民。必ずしもイスラームに改宗していない者という条件はつかない。

(7) 非オラン・フルの世界。マレー人、中国人、インド人など、彼らの搾取者の世界である。

この同心円の構造の上に、超自然的秩序の世界が垂直的に組みたてられ、全体としてのモデルが、彼らに行為の決定をするための、文化的格律を示すことになる。

sekelamin を核家族としているが、実際には「単身生活者」「欠損家族」あるいは「現在家計を一緒にしているものの集団」としても使われる〔前田 1967b : 467〕。一つの夫婦家族が一つの家屋に住むことが原則でありながら、かなりの一時的寄宿者の存在があるのがオラン・フルでは特徴的であるが、寄宿者と宿主との関係は、若干の類別的關係を除くと、夫婦の一方の ipar ないしは biras か、あるいは mentuha か menantu の所に寄宿している。57 軒に 78 の “kelamin” (対) が住んでいて、寄宿している 21 の kelamin は単身が 3、欠損家族が 4、夫婦のみが 6、夫婦家族が 8、包摂家族が 1 である〔*ibid.* : 472-474〕。前田〔1967b〕の分析が、家屋を単位とする居住者と、“kelamin” の構成者とを別々にわけているのは、“kelamin” と称するものの経済的独立性が強調されるせいであろうが、また核家族という概念にとらわれ過ぎていることも見落せない。「子供があるなしにかかわらず中心的な家族的核となるのは、核家族ではなく

むしろ夫婦であるような印象を抱かしめる」[*ibid.*: 476]と指摘し、また核家族と称するものの4分の1には継子が含まれている事実ともあわせ、かつまた単身生活者をも *kelamin* と報告していることから、*sekelamin* というのは、第一に独立した生活を営める単位ということであり、それはオラン・フルの置かれた生活条件からすると、とりもなおさず夫婦単位となるということを意味していると考えるべきである。オラン・フルの置かれた生活条件が夫婦の協働を必要とすることは、自然条件、日常生活の観察からも言え [前田 1969b]、事実、女性で20歳以上、男性で25歳以上の者に結婚経験の無いものは皆無である。

単身生活者が独自の家に住んでいるのは57軒のうち4軒である。そのうちの3ケースは高齢寡婦で、1ケースは鰥夫（政府の棄置場の管理人）である。一方、高齢寡婦で自活自炊をしながら寄宿しているのが1ケース、寄宿しながら独立した生計を営む若年の鰥夫、未婚者が各々1ケースずつある [前田 1967b: 478]。これらの寄宿者のケースは、離婚直後、出稼ぎ、その他の過渡的単身生活者であって、4軒の独居単身生活は子供が独立世帯を営むか、無子の死別ないしは離婚による残存配偶者である。従って過去には *sekelamin* を形成していたのである。寄宿、寄留、養取の簡易さ、離婚の頻発、あるいは移動の容易さなどから、個人・世帯レベルでの離合集散が指弾を受けることなく行われることが窺われる。

婚姻に関しては、養子、異母、異父をとわずキョウダイとの結婚の禁止、親子ないしは異世代間の禁婚があるだけで、イトコ婚などは自由に行ってもよい [前田 1969a: 743-744]。婚姻当事者の意志が尊重されるとはいえ、婚姻には親族と *batin* との承認が必要である。この際に重要な発言力をもつ親族が *waris* である。この *waris* を代表する者が *wali* と呼ばれ、父親よりもオジ、その中でも母方のオジの発言力が強いとされる [前田 1969a: 745]。女性の *waris* の意向は重要であるが、*wali* となることはない。「両親にとっては、各々の義理のキョウダイが重要な発言力を持つことになる」[*ibid.*: 844] という説明からも、この *waris* は必ずしも血族だけではなく、その配偶者も含まれているのであ

る。

それにも拘らず、婚前には夫と妻との各々の waris は厳格に区別される。結婚式後両方の waris が共食儀礼をもち、両者の結合が確認され、これ以後両者間には相互的な尊敬及び遠慮の態度が期待される。親族同士が婚姻した場合でも、従来の親族関係ではなく、新しい姻族関係によって親族名称が選ばれる [ibid.: 846]。それはマレー語と同じく ipar, mentuha, menantu, bisan, biras の示称である。但しマレーとは異なり、類別的な親族をも包摂する。ipar は配偶者のイトコ、mentuha は配偶者の親のキョウダイとイトコ、menantu は子の世代のすべての血族の配偶者にまで対して用いられる [ibid.: 844-845]。bisan, biras にはこのような包摂がないだけでなく、上述のカテゴリーとは違って特別な態度の要請がない。ipar, mentuha, menantu に対しては父・母・キョウダイ呼称が呼称として用いられるか、テクノニム (～の父, ～の母) か配偶者名 (～の夫, ～の妻) が用いられ、個人名を呼んだり言ったりするのは厳重に忌避される [loc. cit.]。そして卑属親である menantu をも含んで、aji という尊称の二人称代名詞が用いられる。言語上の忌避は、これらのカテゴリーを大切にすることの表われで、実生活上では、例えば世帯を越えて共同が必要な作業には娘婿や姉妹の夫とグループを組むことが多い [前田 1969b]。「一般に血族に対するよりも姻族に対する義務が強調され、姻族関係が重要視される」[前田 1967b: 472] という。先述の (2) の、waris が区別されながら、姻族があたかも血縁のように扱われるという一見矛盾した表現は、自己以外の waris にとっては区別されるが、自己と配偶者とにあってはその両者が交叉して、配偶者の waris と自分にとっての姻族とが重複するということである。

一方、下の世代から見た場合、マレーの benih と baka のように、オラン・フルでも darah (血) と daging (肉) とが父方、母方とを指すものとして、母方は sebelah daging と言われるが、これらを法的・宗教的・社会的・経済的に区別するということはない。waris の他に suku saka や kaum daging (肉の族) あるいはマレー語と同じ adik-beradik または saudara が、キョウダイより広い範囲の自分の親族を指すのにも使われる [前田 1967a: 843]。

このように *sekelamin*, *waris*, 姻族（もちろん、これを包括する語はない）の間では経済的互酬性に基礎を置いた結合、分離の選択がなされている〔前田 1967b : 483〕。これは単に血縁関係によって一元的に社会関係が構成されているのではないという主張であるが、もう一步進めて、共同生活を営むために血縁関係が利用されるのであって、共同生活の網の目をつなぎ合わせるために血縁関係があるとも言える。近親を越えて遠い親類になると、「はっきりどんな間柄かは知らぬが、自分の親と他者の親とが親類であったから、自分と他者とも親類であろうと推定する位の間柄」〔*ibid.*: 847〕になってしまうということも、生活のための生活に直接関係することが少なくなってしまうからではなからうか。コミュニティが比較的小さく 父方・母方いずれの系譜をも選択でき、新しい婚姻による世代の若返りが行われ、姻族を擬似血族として呼称し、テクノニミーによって系譜関係があいまいになるという状況は、いつでも必要があれば自分の親族に数え入れる可能性を残しつつ、あいまいなままで「貯蔵」しているとも解釈できる。

従って上記の同心円的区分で、親族と集落とが血縁と地縁との区別のように誤解され易いのは訂正されるべきで、*sekelamin* の段階から社会的空間として連続的なものとして捉え、*sekelamin* を最小共住単位と考えた方が良い。(1)～(7)の社会的空間における遠近は、地理的空間と社会関係とが区別されずに「生活」のために同時的に層化されているのである。そう考えてこそ、始めて集団形成に際して、「親族組織」は住民の意識のなかの虚構であって、虚構を作らせる動機はその外に即ち経済的互酬性の勘定に求めねばならない〔前田 1967b : 479〕という指摘が理解される。

このモデルを同心円的構造と捉えるのは、ひとりの個人のある特定の時を静止させた時に同心円のように考えられるということであって、実際は円の境界はあいまいでばやけている。むしろ同心円とするよりは社会関係の網の目が密に張りめぐらされている内なる核から、段々と網の目が粗になっていく外の世界に向うイメージの方が適当であらう。その網の目を地理的に家や集落やエ نداウ川流域という単位が分けているに過ぎない。しかしこの網の目のイメージ

も時間的な過程というものが脱落していることに変わりはない。この網の目の中心にある夫＝妻という単位そのものからして変わり易いということになれば、観察者としてはより変化の少ないと思われる親族を分析の中心に据えたいと思う。しかし婚姻関係を基礎にして始めて成立し得る親族は、単系的な原理ないしは一定の帰属に関するルールあるいは近親婚のような婚姻戦略を与えなければ、常に個人を中心とした流動的な関係に留まらざるを得ない。オラン・フルにとって不変なのは、生きるための生活共同単位を求めることであり、このために婚姻があり、それを通じて親族のカテゴリーが利用される。結果として、時間を止めて分析すれば親族関係が説明原理にはなっても、社会過程としては生活単位という、変化を前提とした装置を考える必要がある。そして共住というのは、始まりにおいて偶然的な事象に見えても、共住そのものは必然なのである。

Ⅱ 比 較

上述の文化概念のスケッチは、実際の日常行為を直接記述するのではなく、当該の社会の人が説明したり、民族誌学者が解釈したりしている「表象」に依存していて、基本的にはこれらの表象を事実として受け取ることを前提としている。²⁴⁾ いわば、それぞれの社会でのいわゆる親族に関係する「文化的単位」[Schneider 1984] と主張されるものを並べたものである。本節では、必ずしも民族誌だけでは明らかにならなかった各々の社会を通じての類似点、差異点を二、三指摘しておきたい。

1 親族名称

親族名称については前節で体系的に言及していないが、その代表的な分析例については、Mattulada [1975]、Wilder [1981]、前田 [1967a] を参照されたい。細かい相違点は別にして、ほぼ同様な骨組みであることは、次に掲げた図3、図4、図5の基本的な名称の配置の比較でわかって、念のためにこれらをまと

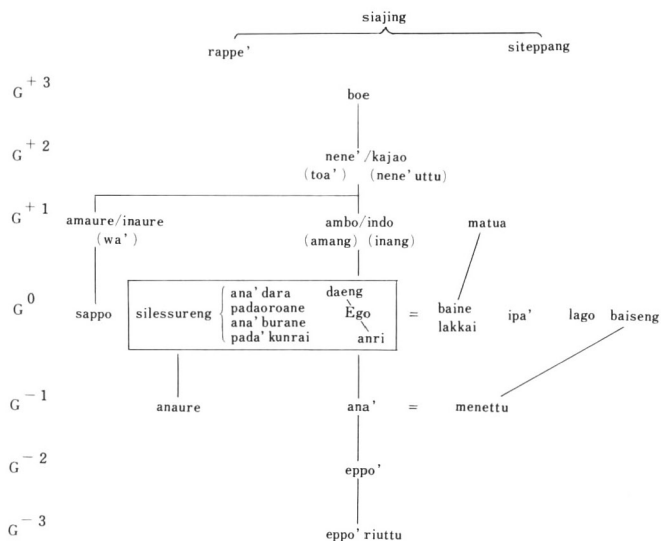


図3 ブギスの基本的親族名称

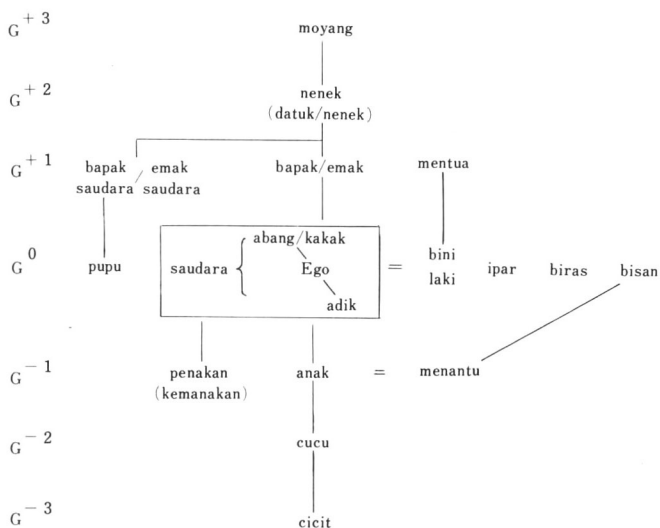


図4 マレーの基本的親族名称

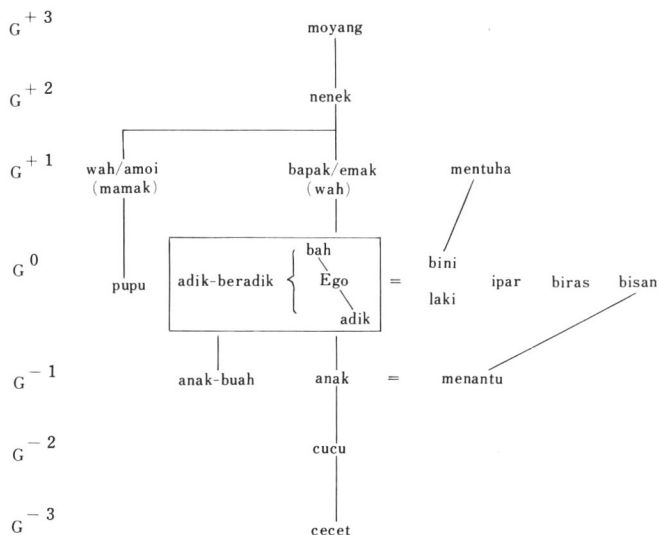
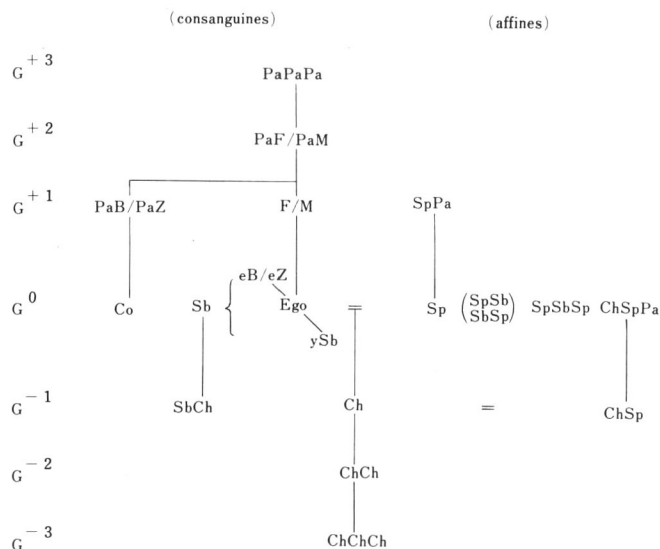


図5 オラン・フルの基本的親族名称



G: generation Pa:parent Sb:sibling Sp:spouse Ch:child Co:cousin
 F:father M:mother B:brother Z:sister e:elder y:younger

図6 基本的親族名称の概念図

めて人類学の慣習に従って英語略号で示すと図6のようになる。

三つの社会を通じて、姻族名称が殆んど同じであることが注目される。 G^{+3} の世代(曾祖父母の世代)と卑属親(G^{-1} , G^{-2} , G^{-3})では、性別による別称がなく、男・女という形容語を附加して区別する。 G^{+2} に関してはブキスでは性別が明確であるが、ムラユでは地域によって混乱があり、オラン・フルでは区別されない。 G^{+2} , G^{+3} , G^{-2} , G^{-3} では傍系の同世代親も包摂し得る。 G^{+1} , G^{-1} の傍系親は、父母・子名称の派生語(ama-ure, ina-ure, ana-ure, penakan, kembangan)²⁵⁾か、それに「キョウダイの」などをつけた複合語(bapak saudara, emak saudara, anak saudara, anak buah)かである。ただし、オラン・フルは別個の名称を用いる。

キョウダイ名称は兄姉と弟妹とを区別するのは三者とも同じである。弟妹はまったく同じであるが、兄姉名称は異なる。ことにマレーの兄／姉の区別、ブギスの話者の性別による同性／異性キョウダイの区別が指摘される。マレー語のみに誕生順の名称が G^{+1} , G^0 のキョウダイに使われる。キョウダイを総称する語が、親族一般をも包摂して使われるのは三つの社会に共通している。

キョウダイ名称の多様さと対照的にイトコ名称は基本的に同じである。また、テクノニムも一般に見られるが、オラン・フルでは個人名の忌避と結びついてより徹底して行われる。親族名称と名付けとは Wilder [1976:305] の主張するように緊密に結びついていて、単に親族名称だけを検討するのは不十分ではあるが、基本的な名称についての言及してみた。

2 姻 族

オラン・フルの場合に明確なように、姻族用語の中で biras (あるいは lago), bisan というのは日常生活上、特に権利・義務の期待される間柄ではない。²⁶⁾もっとも重要なのは一時的にしる共住の機会のある配偶者, ipar, mertua, menantu であり、夫と妻とが親族慣行上同一視される(例えば、妻の意見が必要な時に非血縁の夫が述べる)原則からいえば、これらの人は配偶者同士にとっては最も近い親族になる。姻族を示すとされるブギス語の siteppang (teppa 触れる, 関わる)

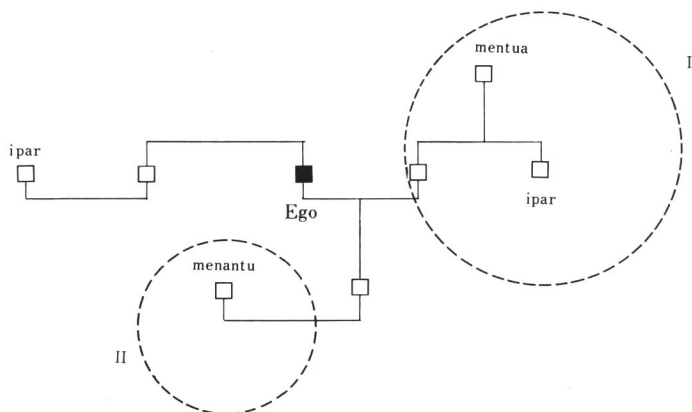


図7 姻戚関係

あるいは sompong lolo (新しい結び?) にしても、実際には姻族をひとまとめに示しているのではなく、姻戚関係者を示すに過ぎない。要するに、図7のように、姻戚関係がⅠからⅡに時間の経過と共に広がっていき、この婚姻を通しての関係が生活の核に組み込まれていくと言え、ある意味では姻族は親族と等価なのである。

3 親 族

親族の範囲については、遠い／近いの区別と、ある程度離れてしまうと親族としては認めないことの二つが共通に指摘される。遠近の境を第2イトコにおくか第3イトコにおくか、非親族を第4イトコ以上にするかということは、どのようなコミュニティ研究をとっても住民が一致して認めるような境界は見られない。むしろ、 G^0 と G^{+1} とのキョウダイとその子孫とが親族圏の核になると解釈の方が明確になる。pupu 関係を世代の距離と等置するのは理論的には正しいが、生活の共同・協力ということでは当然同世代との交渉の機会が多くなり、年老いてからは日常の接触のある範囲の子孫によりつながりの感情が強く持たれることは注意されてよい。

これらの社会では、血縁というものはそれだけで価値を持っているのではな

く、他の生活条件が加わらなければ社会関係として発動しない。恐らく血縁ないしは生物学的紐帯があるが故に発動すると考えられ易い親子関係も、例えばオラン・フルのように7～8歳で自由に他の家に寝泊りしたり、マレー農民のように親子の間で貸借契約関係に入ったり、マレーやブギスの貴族のように親と子との争いが常時みられたりすることを考えると、少なくとも血縁が社会関係を構成する十分条件でもないし、祖父母―孫のように他の結びつきによる関係が代替しうることを考えれば必要条件でもないかも知れない。この三つの社会では、血縁ないし親族関係というのは社会的に一定の定義があたえられて義務・権利が明確にされているように見えるが、実際にはむしろそれを操作して、沢山ある社会関係の中の一つを選択する枠組に過ぎないと言える。

4 世帯

これら三つの社会には、いわゆる親族の中を切り取った小家族を指す語は、部分でもって全体を代表させる提喻的用法以外にはない（前田 [1983:201-202] 参照）。マレー、ブギスには「家」を一つにする人々ないしは世帯を指す語があるが、オラン・フルの場合は、家中心というよりも夫婦中心という原理が強く、この語は報告されていない。同じマレーシアのオラン・アスリの Ma' Betisek (Besisi, Mah Meri) 族でも *kelamin* という語が使われているが、報告者はこれを *household* と訳し、二人が婚姻関係に入ることによって生じてくる共住単位としている [Karim 1981:27-28]。この社会では、もともと *odo'* という語が使われていたといい、現在でも夫婦を呼ぶ *household name* のことを *gelah odo'* と言う [*loc. cit.*]。同じオラン・アスリの Chewong 族の場合も夫婦が生存のために必要なすべての仕事をする自給自足的単位と報告されていて、同様に *household* が訳語として使われている [Howell 1984:45-49]。このことは「夫婦」(対)ということばが使われていても世帯と考える方が適当であることを示している。

世帯あるいは「家族」という単位は、大きな政治組織が確立して徴税、賦役の単位となる時にある程度画一化される。その意味で、そのような単位の必要

表3 オラン・フル, マレー, ブギスの比較

比較の要素	オラン・フル	マレー	ブギス
二者関係	対称的相互性	非対称的相互性	階統的相互性
二者関係の基本的表象型	夫婦 (kelamin)	キョウダイ (saudara)	親子 (siajing)
男と女	一対	移動/非移動	拡張/凝集
夫と妻	平等		上/下
キョウダイ結合	兄弟と姉妹	姉と妹	兄弟と姉妹, 兄と弟
キョウダイ名称	B=Z	弟妹のみ B=Z	B/Z
親子関係	(F・M)→Ch	F/M→Ch	F→S
結合の契機	協働・生産	共住	中心への従属・土地
対人関係の規律	pantang / punen (タブー)	rasa (感じ)	siri' (恥)
	互酬性		pangkat (地位)

でなかったオラン・フルと, その他のブギス, マレーとは区別されねばならない。より生存に密着した単位と為政者の意向にそった権力からの押しつけによる組織単位とは自ずから異なったものとなったとしても不思議ではない。同時に Ma' Betisek に見られるような借用ないしは相互影響の問題も慎重に考えられるべきであろう。

5 模式的比較

ブギス, ムラユ, オラン・フルの親族組織は基本的には同じであるという前程の上で, それらの違いを模式的に示すと表3のようになる。

おわりに

1 親族圏

人の一生という観点から見ると, 親族の範囲というものは親族名称表のような静態的なものではなく伸縮可能な社会圏である。生まれた時に組み込まれる親族圏では両親のキョウダイとの結びつきが重要となる。これら尊属の配偶者は生誕以前に親族圏に関係をもっているものとして, 血族と変わりなく関係が持たれる。いわば「親」族を構成する。イトコは婚姻可能な対象として, キョウダイは相互援助の相手として存在する。彼らの配偶者は ipar として頼りになる関係になることが多い。自分の家を持って独立すると, 配偶者の親族との

関係 (ipar, mentua) が重要になってくる。この段階は「キョウダイ」族を構成すると言ってもよいかも知れない。これが「家」族である。子供が独立していくと、尊属や同世代親との関係より卑属親との感情的な結びつきが強くなり、いわば「子」族とでも言える関係を形成する。必ずしも直系の子孫のみではなく、傍系の者も組み入れられる。

このような個人中心の流動的な親族圏も、ブギスの王族に顕著に見られるように、近親婚による親族核の形成と昇嫁婚によるその拡大とが計られていき、ある一定の祖先から出自した子孫のストックを事実上作りあげることになる [Errington 1977; Kemp 1978]。これは王族、貴族のみではなく村落レベルでも Chabot [1967], Burrige [1956] の報告のように親族核が形成されていることがわかる。そしてこのような親族のストックはその核からの遠近によって財の相続、地位の継承に差異を生ぜしめる。これは血筋という親族原理が操作されるわけである。メンバーの包摂・排除が実際には政治的・経済的理由によってなされても、その説明には長子優先、男系の強調、称号の違いによる血統淘汰の法則、血の純潔さなどの親族イデオロギーが用いられる。もしこのような政治的・経済的理由がなければ、あいまいな親族圏となってしまうのである。

2 二者関係

「親」族、「キョウダイ」族、「子」族と族という字を使っているが、もちろん、これは一つのまとまりのある「集団」というわけではない。親族名称がすべて二者関係によって規定されているように、親族も二者関係の累積体である。この意味で、世帯を中心として切り取られた親族を家族圏ということによって表現した [坪内・前田 1977]。そのような社会圏は必ずしも認知されるすべての者が一定の義務・仕事を共同で遂行したり、財を管理したりすることなく、また時に応じて寄り集う際にもその範囲はあいまいであり、しかも厳密なメンバーシップの固定ということもない。これは loosely structured と言っているのではなくて、家族や親族に固有の構造がそれ自体で形成されるというのは疑わしいということを言っているだけである (北原 [1985:26] 参照)。構造は二者関

係とその統合の契機とに求められなければならない。

親族示称の中で、お互いに同じ名称で指示するのは同世代に限られている。この場合も呼称になると、年齢の上下によってキョウダイ名称が使われる。例外はキョウダイの配偶者同士、子供を結婚させた親同士のみである。即ち、親族関係を表わす名称は、世代または年齢の上下によって区別されていて、常に上下関係が明確にされる。長幼の序列といった道徳的規範には直接結びつかないが、社会的位置づけということが二者関係の根底にあるといえる。²⁷⁾

3 最小生活共同単位

Ⅱ節4に述べたように、いわゆる家族という語にそのままあてはまるものはこれらの社会にはない。総て共住を契機とする、あるいは家屋を中心とする名称である。これはジャワ族の somah, イバン族の bilek, タイ族の khrop khrua, ビルマ族の qeindaung, イフガオ族の hin-bale, 台湾アミ族の roma' あるいは日本のイエ、ベトナムの nha' についても同様である。Bender [1971:237ff.] もアフリカの Ondo, Bambara, Kanuri 諸族の他に、オセアニアの Tikopia の paito の例をあげている。

夫婦・子を中心とする家族の語が存在していないからそのような概念は無いと断定するわけではないが、「家族」が無い筈はないから無理にそれを作りあげたり、枠を押しつけたりする必要はない。むしろ人類学者の目の梁を取り除くことの方が大切であろう。東南アジアでの世帯はその家屋に共住するメンバーが親族核と重複することが多いので、「家族の顕現が世帯である」[前田1983:217] と言った表現がとられることになる。むしろ、人類学、社会学で区別されるような世帯・家族の分け方は混乱をまねくもので、現実には即して、世帯と親族との区別とする方が合理的でもあり、混乱がない。対比されるべきは、婚姻・親子・キョウダイ関係をモデルにする親族と、社会的空間を基盤にする世帯とであって、家族というのはこのいずれの系列に属するのかあいまいとさせたまま使われ易く、寧ろ分析概念として不必要であって、それだからこそ「家族圏」というような語を作ったり、domestic というあいまいな機能をもちこま

ねばならなかったのである。

4 跋 尾

最小生活共同単位としての世帯は、面接的關係を維持し共に年をとっていく人々との共住を原理とする。共住を契機とする結合は親族關係という文化的概念により強化される。親族は文化的に規定されたキョウダイ關係 (adik-beradik, saudara, silessureng) と親子關係 (anak-beranak, sanak, sianang) と婚姻とを基本とするが、父・母・子という集まりが自然の単位としてあるというのではない。家族という独立の文化的単位は明確ではなく、より広い親族と同じように表現されるにすぎない。現実を表象していると思われる絵がここにある。この絵は薄い膜が何枚も重なってできているとして、薄膜をはいでいく作業と薄膜を通して現象を見る作業とが人類学者に課せられているとしよう。まず世帯という柄が親族という地に描かれているように見える。ところが世帯の柄を取り除いてみると、親族というのも一つの柄で、その下にまた地が見えてくる。更に親族の描かれている膜をめくってみると、こんどは社會關係が柄となって現われて、その下に生物學的紐帶あるいは「自然」という地が現われてくる。しかし、この自然も文化によって描かれた柄であることをまぬかれない (清水 [1985: 9-11] 参照)。図柄と地あるいは文化と自然との關係は表象に頼っている限りどこまで行っても相對的なものである。これを逆観すれば、共住を契機とする二者關係の結合、分離という地に世帯の膜、親族の膜、社會關係の膜、「世界」 (=自然) の膜を被せていると見ることもできる。家族・親族・婚姻・血縁というものは、自然に近い普遍的なものではなく、特殊な文化的所産としての柄であって、あくまでも地として見るべきではないということを主張したい。言いかえれば、常識の膜をはいで事實を顕らかにする人類学者、社會学者自身が自分の民俗的用語という常識の膜を現象に被せてしまっているということである。親と子とを基盤とする生育制度としての家族を普遍的な分析概念として用いる必要はなく、むしろ共住を原理とする世帯の分析で十分である。「家族」という用語をあたかも親族内の当然分離し得る基本的な単位として設

定する必要はないし、民族誌的に見ても設定しない方が妥当であることを小論で提示したつもりである。

注

* [謝辞] 原稿の段階で、口羽益生・坪内良博・中川敏の諸氏にコメントをいただいたことを謝したい。

- 1) この定義は村武 [1974: IX] によるものである。世帯を機能・形態から捉えるか、文化概念の単位ないしは規則・戦略からなる文化システムとして捉えるかについては Netting *et al.* [1984] の諸論文参照。歴史的・民俗的には、英語の family と household とは同一視されたり、混同されたりしているが、本論では「家族」を domestic group と区別された分析概念の意味に用いる。最近の家族論の展望は、Yanagisako [1979], 山路 [1981], 上野 [1984] など参照。
- 2) 個人と社会との中間にある単位のうち、最も小さなものとして認められているもの。Hammel [1984: 41] は、個人を超えた（より大きな）集団で、最も大きな多機能的な corporacy をそなえているもの、とする。
- 3) 世帯概念に共住（集団）と生活遂行上の機能（domestic function）という本来別個の社会現象が含まれているという Bender [1967: 495] の指摘参照。前田 [1983: 217] は、(1)現実の生活単位としての世帯と、(2)結婚・出生・養取を基礎とする家族紐帯と、(3)それらに基づいて当該社会で構築されている家族概念（理念型）との区別を提唱しているが、本論では、そこでも触れた家族と親族とが連続していて明確に分け難い点 [同上書: 202] を更に敷衍して、(2)・(3)の面を親族関係の一部として包摂することを目差している。
- 4) 具体的な地位関係を決定するのは、庶民に至るまでこの系譜と婚姻関係とによる。前田 [1982: 130] 参照。
- 5) Mattulada [1975] 参照。南スラウェシではロンタラッ (lontara') と呼ばれる貝葉文による系図、伝承などを通して、ガリゴ期 (9/10 世紀～12世紀)、ロンタラッ期 (13～16 世紀)、イスラム期 (17世紀以降) に時代区分する。ガリゴ期はいわば神代であって後代とは断絶している。異人としての Tomanurung がロンタラッ期に土着勢力の仲裁者として王位についたという伝承が多いのであるが、この土着勢力の anang は、慣習共同体 (adat community) と解釈され、anang はいくつかの soajing (kinship groups) からなり、soajing は rappe (consanguineal groups) と sempung lolo (affinity groups) とからなると考えられている [Mattulada 1978]。神話の分析から古層のブギス社会は天と地との二元対立を中心にした母系制夫婦の親族制度だとする考えもあるが、民族誌的な証拠はない。親族集団を血族集団と姻族集団とにわけてモデル化するのとは、この二元論的な考えにとらわれているのではなかろうか。もし血族と姻族とを親族集団の下位構成単位として考えるなら、嫁を出す集団と嫁を受け取る集団ということになる。このような婚姻システムはブギスでは報告されていないし、そのようなシステムとしてはこのモデルは不完全である。これは、当該のブギス語を簡単に集団と解釈することから起きる誤りであって、むしろ準抱仲となる個人を中心としてみたカテゴリーとすべきである。
- 6) ただし、王となるためには血だけではなく、正統性を賦与する神器の継承と、即位にあたっての「人民」との契約とを行わねばならない。この神器を指すブギス語 (kalompoang, arajang) が、大きい (lombo, raja) という語の派生語であるのは、「大きさ」と上下関係との結びつきを示唆していて興味深い。
- 7) 例えば Pangkep 県の山村である Bantimurung でのように、男の血の方がより大きく子に影響するとも言う。前田 [1982] 参照。
- 8) 血統の低い男が血統の高い女と結婚するためには、通常の倍、3 倍の婚資を支払わねばならない。これを Sidrap 県の Amparita では「血を買う」(mangalli' dara') という。
- 9) Amparita では、各々を siparewakkane (もとにもどる、arungkakane (良い、うまい)、

- sipattujuang (戻らせて認める)とも言う。
- 10) もちろん「夫婦」などの語がないわけではない。詳しくは前田 [1982] 参照。
 - 11) ただし、年齢は下であるが地位の高い者が、年齢は上であるが地位の低い者を呼ぶ時には *kare'* を用いる (*Amparita* の事例)。
 - 12) *lessu* に対応するマカッサル語は *lassu'* であるが、Cense [1979] は、生まれる、出てくるという語義の後に “*v. kind uit moederschoot*” としている。
 - 13) イスラームへの改宗はマラカの方がスラウェシより早い。両者を対比させて、マラカ王朝成立以後をスラウェシのロンタラック期とし、スラウェシにおいて Gowa-Tallo 王国が占めた位置をマラカ王朝が占めたと考えることも可能であろう。そうすればスラウェシにおける国家形成の伝統を最初に示したとされる Luwu 王国は、マラカの場合スマトラの王国ということになろう。
 - 14) Banks [1983] のように親族制度の面でのイスラームの影響を強調するものもあるが、むしろ *adat* に受容されたイスラーム、イスラームと一体となった *adat* の観点の方が、生活全体を律しようとするイスラームの理解には適切であろう。[Ellen 1983] ベルジャ、スーフイズムを通して国家に及ぼしたイスラームの影響については Milner [1983] 参照。
 - 15) このことはキョウダイ・イトコ間の名称上の距離を表わしているとも考えられる。
 - 16) 会話のレベルによって、フォーマルで改まった場合は外来語が用いられる。家庭によっては *bapak* (父) なども *ayah*, *aba* という語を使わせるものもある。
 - 17) ジャワ語の *batih* が夫婦・子の家族を指す語であると言われるが、マレーシアでは常用されない。ジャワでも地域的に片よっているようで、スラカルタでは使われるが、ヨクヤカルタやバゲレンでは用いられないという [Koentjaraningrat 1985:220, note 66]。
 - 18) 逆に近代になってサンスクリットの語形変化をモデルにして *saudari* という女性形を作ったという。[Gonda 1973:428] なお、R. Firth は Kelantan の例から *saudara* を “relative; by inference, sibling” [1974:27] としている。現在では「キョウダイ」「親族」「仲間、同士」などを包摂して使われるために、どの意味が第一義的であるかをマレー人は明確に意識していないように見える。Selangor 州の都市マレーを調査した McKinley [1981: 385, note 3] は、*adik-beradik* が限定されたキョウダイ・セットを指すのに対し、*saudara* は広狭の意で柔軟に用いられることを報告している。
 - 19) S. M. Zain は *se-anak* の省略形とする [Zain n. d.:666]。なお Negeri Sembilan では母方の平行イトコ [de Josseling de Jong 1980:127] を指す。
 - 20) ただし、この “sibling group” を *adik-beradik* にあてているのは [ibid.: 365] 不適当であろう。*adik-beradik* には「キョウダイのように見なす」という意味があり、キョウダイだけを指す語とするのには賛成できない。
 - 21) 関係論的な見方を一貫させたものとして坪内・前田 [1977] 参照。なお、親族名称の中でセットとして扱われているのは、(親の) キョウダイないしは子供 (自分のキョウダイ) だけである。
 - 22) *baka* は一般には、先祖ないしは親族、血筋の意味に用いられ、*saka* と対比させて、父方の祖先・血筋を指すことがある (Zain [n. d.:657] あるいは T. Iskandar [1984:74, 1009])。McKinley [1981:373] は父の *benih* と母の *darah* とによって子供が形成されると報告している。
 - 23) Inden & Nicholas [1977] の Bengal での分析の用語。
 - 24) 比較というのは所与の表象があって始めてできることであって、例えばそれが貧しい村人ひとりだけのものであっても、村長のものであっても、国政に参与するインテリのものであっても、大学院生のフィールドワークに基づくものであっても、人類学者のものであっても、現実態を解釈するためのモデルである限り、比較のための表象としての価値に変わりはない。それらの表象が現実態にどれだけの妥当性をもっているかということは、個々の民族誌の中で検証されるべきであろう。
 - 25) *ure'* はマレー語の *urat* と同じく、血脈、肉の筋、葉脈、神経など、脈・筋の意味である。往々にして、根・中枢の *akar* の意味にも使われ、例えば古いプギス語で *ure' karaka bessi* (鉄のまわりついた筋) は、神聖なあるいは高貴な祖先を意味するという (Gilbert Hamonic

氏の御教示による)。

- 26) 末成 [1983:246-247] によると、アミ族ではマレーの *bisan* にあたる関係に対して、最近福建語からの借用である「親家」を使うようになったという。親族名称の変容を考える上に示唆的である。
- 27) 社会関係を通底するのは二者関係の均衡維持であって、この均衡・調和が文化的に意味あるようお互いを格づけ位置づけるために、自然に基づいたと幻想される親族関係の用語が枠組として使われる。枠づけられた二者関係の維持を行爲原理とするのを対人主義と言う。対人主義の特徴は、枠組の親族関係より二者関係の調和の方が大事にされながら、表面的には常に親族関係を優先させるかのように操作することにある。そしてこの原理は、domestic 対 politico-jural あるいは private 対 public という次元の区別を越えて適用される。

参考文献

- Banks, David J. 1983. *Malay Kinship*. Philadelphia: ISHI.
- Bender, Donald R. 1967. A Refinement of the Concept of Household: Families, Coresidence, and Domestic Functions. *American Anthropologist* 69:493-504.
- . 1971. De Facto Families and De Jure Households in Ondo. *American Anthropologist* 73:223-241.
- Benjamin, Geoffrey. 1980. Semang, Senoi, Malay: Culture-History, Kinship, and Consciousness in the Malay Peninsula. Ms.
- Burridge, K. O. L. 1956. The Malay Composition of a Village in Johore. *Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society* 29: 60-77.
- Cense, A. A. 1979. *Makassars-Nederlands Woordenboek*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Chabot, H.T. 1967. Bontoramba: A Village of Goa, South Sulawesi. In *Villages in Indonesia*, edited by Koentjaraningrat, pp. 189-209. Ithaca: Cornell University Press.
- Djamour, J. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. London: The Athlone Press.
- Ellen, Roy F. 1983. Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia. In *Islam in South-East Asia*, edited by M. B. Hooker, pp. 50-91. Leiden: E. J. Brill.
- Errington, Shelly. 1977. Siri, Darah dan Kekuasaan Politik di dalam Kerajaan Luwu Zaman Dulu. *Bingkisan Budaya Sulawesi Selatan* 1 (2): 40-62.
- . 1983. Embodied *Sumange'* in Luwu. *Journal of Asian Studies* XLII: 545-570.
- Firth, Raymond. 1974. Relations between Personal Kin (*Waris*) among Kelantan Malays. In *Social Organization and the Applications of Anthropology*, edited by Robert J. Smith, pp. 23-61. Ithaca: Cornell University Press.
- Gonda, J. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. 2nd Edition. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Gullick, J. M. 1958. *Indigenous Political Systems of Western Malaya*. London: The Athlone Press.
- Hammel, E. A. 1984. On the *** of Studying Household Form and Function. In *Netting et al.*, pp. 29-43.
- Howell, Signe. 1984. *Society and Cosmos: Chewong of Malaysia*. Singapore: Oxford University Press.
- Husin Ali, Syed. 1981. *The Malays: Their Problems and Future*. Kuala Lumpur: Heinemann Asia.
- Inden, Ronald B. and Nicholas, Ralph W. 1977. *Kinship in Bengali Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Iskandar, Teuku. ed. 1984. *Kamus Dewan*. Cetakan Kedua. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa

- dan Pustaka.
- Josseling de Jong, P. E. de. 1980. *Minangkabau and Negri Sembilan : Socio-Political Structure in Indonesia*. 3rd Impression. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Karim, Wazir-Jahan. 1981. *Ma' Betisek Concepts of Living Things*. London: The Athlone Press.
- 菊地 靖 (編). 1982. 『東南アジアの社会と親族』東京: 至文堂.
- 北原 淳. 1985. 「タイ中部一村落における同姓グループ (トウラクーン) について」『神戸大学文学部紀要』2: 23—67.
- Koentjaraningrat. 1985. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- 口羽益生; 坪内良博; 前田成文 (編). 1976. 『マレー農村の研究』東京: 創文社.
- 口羽益生; 前田成文. 1980. 「屋敷地共住集団と家族圏」『東南アジア研究』18: 186—205.
- Kemp, Jeremy H. 1978. Cognatic Descent and the Generation of Social Stratification in South-East Asia. *BKI* 134:63—83.
- McKinley, Robert. 1981. Cain and Abel on the Malay Peninsula. In *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*, edited by Mac Marshall, pp. 335—387. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 前田成文. 1967a. 「マレー半島におけるジャクンの親族名称」『東南アジア研究』4: 834—853.
- . 1967b. 「マラヤにおけるジャクンの家族構成の特質」『東南アジア研究』5: 463—483.
- . 1969a. 「ジャクン (オラン・フル) の結婚と離婚」『東南アジア研究』6: 740—757.
- . 1969b. 「マラヤ原住民の経済生活」『アジア経済』10(5): 83—103.
- . 1969c. 「ジャクン・コミュニティの社会秩序」『東南アジア研究』7: 342—362.
- . 1973. 「双系の親族組織におけるイトコ婚の一考察」『東南アジア研究』10: 478—502.
- . 1976. 「コミュニティ宗教におけるシンボル——南スラウェシ省アンバリタにおける事例」『東南アジア研究』14: 408—432.
- . 1982. 「生活環境と社会組織——南スラウェシの山村誌」『東南アジア研究』20: 114—137.
- . 1983. 「マレーシアの家族」『諸文化と家族』原ひろ子 (編), 200—220 ページ所収. 東京: 至文堂.
- Maeda, Narifumi. 1984. An Inventory of Agricultural Rites in Amparita, Sidrap. In *Transformation of the Agricultural Landscape in Indonesia*, edited by N. Maeda and Mattulada, pp. 123—140. Kyoto: CSEAS Kyoto University.
- Matthes, B. F. 1874. *Boeginesch-Hollandsch Woordenboek*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Mattulada. 1975. *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi-politik Orang Bugis*. Disertasi Universitas Indonesia.
- . 1978. Pre-Islamic South Sulawesi. In *Dynamics of Indonesian History*, edited by Haryati Soebadio and Carine A. du Marchie Sarvaas, pp. 123—140. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Millar, Susan Bolyard. 1983. On Interpreting Gender in Bugis Society. *American Ethnologist* 10: 477—493.
- Milner, A. C. 1983. Islam and the Muslim State. In *Islam in South-East Asia*, edited by M. B. Hooker, pp. 23—49. Leiden: E. J. Brill.
- 村武精一. 1973. 『家族の社会人類学』東京: 弘文堂.
- Netting, Robert McC.; Wilk, Richard R.; and Arnould, Eric J. eds. 1984. *Households : Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley: University of California Press.
- Provencher, Ronald. 1971. *Two Malay Worlds: Interaction in Urban and Rural Settings*.

- Berkeley: Center for South and Southeast Asia Studies, University of California.
- Rosaldo, Renato. 1975. Where Precision Lies: 'The hill people once lived on a hill.' In *The Interpretation of Symbolism*, edited by Roy Willis, pp. 1—22. London: Malaby Press.
- Schneider, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 清水昭俊. 1985. 「出自論の前線」『社会人類学年報』11: 1—34. 東京: 弘文堂.
- Silverman, Martin G. 1978. Some Problems in the Understanding of Oceanic Kinship. In *The Changing Pacific: Essays in honour of H. M. Maude*, edited by Niel Gunson, pp. 94—109. Melbourne: Oxford University Press.
- 末成道男. 1983. 『台湾アミ族の社会組織と変化——ムコ入り婚からヨメ入り婚へ』東京: 東京大学出版会.
- Trautmann, Thomas R. 1981. *Dravidian Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 坪内良博; 前田成文. 1977. 『核家族再考——マレー人の家族圏』東京: 弘文堂.
- 上野和男. 1984. 「大家族・小家族・直系家族——日本の家族研究の三つの系譜」『社会人類学年報』10: 29—50. 東京: 弘文堂.
- Verdon, Michel. 1980. Shaking off the Domestic Yoke, or the Sociological Significance of Residence. *Comparative Study of Society and History* 22: 109—132.
- Wilder, William D. 1970. Socialization and Social Structure in a Malay Village. In *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, edited by Philip Mayer, pp. 215—268. London: Tavistock.
- . 1976. Problems in Comparison of Kinship Systems in Island Southeast Asia. In *Changing Identities in Modern Southeast Asia*, edited by David J. Banks, pp. 291—309. The Hague: Mouton.
- . 1982. *Communication, Social Structure and Development in Rural Malaysia: A Study of Kampung Kuala Bera*. London: The Athlone Press.
- 山路勝彦. 1981. 『家族の社会学』東京: 世界思想社.
- Yanagisako, Sylvia J. 1979. Family and Household: The Analysis of Domestic Groups. *Annual Review of Anthropology* 8: 161—205.
- Zain, Sutan Mohammad. n.d. *Kamus Moderen Bahasa Indonesia*. Jakarta: Grafika.

(前田 成文)