

セックスとジェンダー (v0.1.1)

Satoshi Nakagawa

2024-06-03

目次

序 — 大学にはいったばかりの君へ	2
資本制と家事労働 — 上野千鶴子をたどる	2
ジェンダー	15
女（女と穢れ）	20
成人式（ギミ族の成人式）	34
成人式（ンドウンバ族の成人式）	41
結婚様ざま	60
結婚・親族理論	71
性（セクシュアリティ）	83
人間再生産理論（生殖の理論）	87
病気（災因論）	102
死の心情 — 死の人類学（その1）	113
過渡としての人類学 — 死の人類学（その2）	122

序 — 大学にはいったばかりの君へ

はじめに

この講義シリーズは「自然と文化」をテーマとしている。あなたがたがごくごくあたり前におもっていること（「どこでもそうだろう」と思っていること）が、じつは、日本にしかないこと、他の文化ではまったく違っていることを教えたいと思います。

ゲームのとり違い

たとえば、馬を「理想的な馬」とみなして、将棋の角、チェスのビショップを見ることの馬鹿らしさ。

君にチェスの「キャスリング」を、「将棋の言葉で」喋ることが出来るか。ここでは、「将棋の言葉」に何ら新しい定義をしてはいけないとする。『王と飛車が開戦後まだ一度も動いていないとき、指し手は王と飛車をこれこれの形で動かすことが出来る』、『王を囲うこと』等々。答は明らかに「ノウ」だ。出来るとすれば、それは新しい定義を（不格好ながらも）「将棋の言葉」で定義することである。『我々は「飛車」を次のように定義する』『我々は「王」を次のように定義する』、等々のあとに、『我々は『王の囲い』をこれこれと定義する』と行なう事なのである。

文化

資本制と家事労働 — 上野千鶴子をたどる

序

2.0 以下は上野千鶴子『資本制と家事労働』のまる写しである。

女の権利

母権の魅惑：バッハオーフェン『母権』

「女性優位の思想は、右側に対する左側の優位の中にある。左は女性的受動的な自然能力を示す。イシス（I s s i s）女神の左手がナイル河流域で演じた役割こそこの関聯を示すのに十分である」（富野敬照訳『母権論』：94頁）

乱婚性（H a E t e r i s m u s）（Ha\ "eterismus(?)）

|

| ←女性の反抗

↓

母権

結婚前の一時期を乱婚により、そのあと、一定の男性との結婚を可能とする。

産出地母神デメテルの原理

敬けん、貞淑、平和と正義の守護者としての女性

物質的、感性的な母と子の結び付き

|

| ← 精神の自然現象からの解放

↓

父性は天の光と結合し、母を必要としない不死の原理

バッハオーフェンのこの図式が、モルガン、エンゲルスに引き継がれることとなった。

母系社会（えりこ）

私たちは、時代とともに女性の権利が拡大し男性のそれに近づいてきたという印象をもっている。しかし、通文化的にみると、私たちの文化では実現されたことのない様な権利を女性に認めている伝統的文化が数多く存在してきた。例えば、ホピ族、イロクオイ諸族といったアメリカインディアンがそれにあたる。

ホピ ホピ族は妻方居住をとる母系制社会を形成している。つまり、男は結婚すると妻の所に婿入りし、子供はすべて母親の集団に属する。ホピ族は、日干し煉瓦作りのプエブロという集合住宅に居住しているが、同じ

母系リネージに属す女性たちは、プエブロの一定区域にまとまって住んでいる。世帯の中心は女性であり、彼女たちはいつでも自分の夫を追い出すことができる。夫あるいは父親は常に家族の中のよそ者であり、また息子あるいは兄弟は成人すれば結婚して出てゆく存在である。ホピ社会における女性の力は家庭内においては言うにおよばず、公の場においてもかなりのものである。(R. M. キーピング 1982: 119-8)

イロクオイ イロクオイ諸族は、文化的に5つの部族からなり、イロクオイ同盟というまとまった政治組織を形成していた。+

+イロクオイ同盟〔アメリカ合衆国のモデル〕は、母系的に継承される50人の男性酋長会議によって統治されていた。+

+イロクオイ社会は妻方居住と母系制によって組織されていた。女性は家庭内において中心的な役割を果たすだけでなく、母系集団内に継承される男性酋長の 任命罷免権 を有していた。(前掲書: 119-122)

サラッカツァニ これらの社会とは対称的に、女性の権利を極端に制限している社会もある。例えば、ギリシャの遊牧民サラッカツァニ族の場合、男性は丘で家畜を見張って一日を過ごすのに対し、女性は嚴重に家に閉じ込められている。+

+思春期の少女は早くから、行動を制約し、つつましく歩き、けして走らないように教えこまれる。もし男性の眼をまっすぐ見つめでもしようものなら、襲われたがっているとみなされる。+

+妻にとっての唯一の楽しみは、息子が成長して彼女を支え、老後の安楽を保証してくれることである。夫の名誉が傷つくといけけないので、妻は夫に虐待されても、文句を言うことすらできない。妻は召使であり、夫は妻の神である。(???)

男女の分業—社会的劣位

自然 男女間の分業を、生物学的性差に求める学者もいる：マードック

男性は狩猟・放牧・交易などの広域に渡る活動に、女性は家庭やその周辺での食料獲得の仕事に従事しこれがジェンダーの専門化と協働に発展

したとみる。つまり、生業活動におけるジェンダーは身体的強靱性や生殖機能の違いで決まる。

(4) 反証

サタワル（ミクロネシア）では男性＝漁労、女性＝農耕

トラック社会男性がタロイモ栽培をするとイモが神によって枯渇されると信じられ、タブーとなっている。

トラックでは、料理は男性の仕事である。

ヘア・インディアンでは性の分業の度合は非常に低い。

文化 ミードはジェンダーの内容や性役割が生物学的条件によってではなく、文化的に決定されることを主張した。

女性の社会的劣位の起源（須藤より）

オートナー（O r t n e r, 1974）

生理構造 {-} {-1} 女性は生命の再生産に関わらざるをえないのに対し、男性はそれか自由で文化の創造に関わる。

女性がすべての哺乳動物のメスと同様、生殖や育児に関わる役割をおっているゆえに、自然により近い存在である。

精神構造 {-} {-1} 主観的、個人主義的性向をもつゆえに、男性のそれより自然に近く、低次元である

チョドロー（C h o d o r o w, 1974）

心理的要因 {-} {-1} 子どもの社会化の過程で、母- 息子、母- 娘の関係の構造的差異が「男らしさ」、「女らしさ」のパーソナリティを形成するとともに、女性の劣位性を再生産する。具体的には、母親は娘と自分を同一視し、娘は母親のまねをすることで「女らしさ」を身に付け、娘は自己を確立し、自立することよりも、母親と心理的依存関係のもとに成長し、それを次世代へと受け継いで行くのである。

ロザルド (Rosalid, M. 1974)

社会構造 {-} {-1} 男性と女性の社会的活動が家庭的と公的とに分化する傾向から、「家庭内志向」と「公的志向」の二つの概念によって、それらの役割や関心領域を類別する。そして、女性は出産とりわけ育児に束縛されるので家庭内志向の性質を帯び、家庭外における政治的・軍事的な活動と言った公的領域を男性に委ねることになる。

女は男より劣るか？ (えりこ)

民族誌的蓄積がふえるにしたがって、ジェンダーの多様性が益々明かとなってきた。しかし一方において、報告されたすべての文化に、「女は男より劣る」というジェンダーの非対称構造が共通して見いだされることが一般に認められるところとなった。

多くの民族誌の中に共通して見いだされるジェンダーの非対称構造の普遍性に関して、これまで多くの議論がなされてきた。それらの議論は大きく2つに分けられる。一つは民族誌に著わされた非対称構造は調査と分析における偏向によってもたらされるので非対称構造の普遍性自体を再考すべきとする議論であり、いま一つは普遍性を認めた上で生成のメカニズムを明らかにしようという議論である。

人類学における男性偏向

男性研究者 {-} {-1} フェイソーンによれば、これまでのニューギニア高地社会の研究は、男性中心主義による偏向が大である。男性中心主義は、情報提供者が男性に限られる傾向、女性研究者でさえ当該文化では男性とみなされる可能性、研究者があらかじめ男性と女性の領域を想定していることによっている。その偏りゆえに、これまでの研究は、経血が汚染力を持つとされることを強調し、精液も汚染力があるとされる事実を見落としてきた。(Faithorn 1975 1976)

記述の男性偏向 {-} {-1} またリーコックは、女が月経小屋に入る場合には「男性が女性を社会から排除している」とするのに対し、男が男子小屋に入る場合には「男性が女性を聖なるものから排除している」とする、文化人類学的解釈における男性偏向を指摘する。(Leacock 1972)

見えなかった女性の活動 {-} {-1} ワイナーは、かつて男性文化人類学者マリノフスキーが調査をしたトロブリアンド諸島において調査を行い、マリノフスキーが理解することのなかった、交換における女性の主体的役割を明らかにした。(Weiner 1976)

女性は自然か？ {-} {-1} ストラザーンは、フランスの男性文化人類学者レヴィ＝ストロースが「普遍的に男性対女性の関係は文化対自然の関係にある」とするのに対し、彼女の調査したニューギニアのハーゲン社会における男女の象徴体系を反証としてあげ、レヴィ＝ストロースの見方を西欧文化の偏見であると批判した。(ストラザーン 1987)

どのようにして女は男より劣るとされるのか？ ジェンダーの非対称構造の普遍性の生成のメカニズムを明らかにしようとする研究者は、まず非対称構造が普遍的であることを女性の地位が比較的高いとされる諸文化における男性優位を示すことによって例証する。

アラペッシュ、イロクオイ {-} {-1} アラペッシュ社会では、男女の役割は協力的で相補的であるとされるが、妻は夫の「娘」とであるとみなされ、権力を握っている男性の儀礼の際には、女は何も知らない子供のように振舞わなければならない。チャンブリ社会において、女性は家庭の経済を牛耳っているが、道徳性と知識において女性が男性に劣ると特徴づける儀礼の秩序を信奉し、その儀礼に従事することが必要だと思っている。女性が政治に対し強い影響力をもつイロクオイ社会でも、酋長になることができるのは男性である。

生理学＝自然 {-} {-1} オートナーによれば、女性は、種の存続に関係する月経、妊娠、出産、授乳といった生理的機能によって、動物同様の子供を文化的存在に変える育児という社会的役割によって、母子にみられる非媒介的で私的な関係を通じて形成される精神構造によって、より自然に近いとみなされる。女性に付されたこの「自然性」ゆえに、より高次のレベルで文化に関与しているとみなされている男性に対する、女性の普遍的劣位が生じるのである。(オートナー 1987)

出産・育児＝出産 {-} {-1} ロザルドは、人類の経験に普遍的である「成人女性の生活のかなりの部分が出産と育児に費やされる」という事実を、非対称構造の普遍性生成の要とする事によって次のような議論を展開す

る。女性は母としての役割を果たすために家庭内領域に留まる。それに対し男性は、家事労働から自由であるために対外的な活動をし公的領域を形成することができる。公的領域は家庭を包含し超越している。非対称構造の普遍性は家庭内領域と公的領域の普遍的構造的対立と関連している。家庭内領域と公的領域の対立の度合は文化によって異なり、対立が弱いほど非対称性の度合が少ない。さらにロザルドは、男女平等を実現するためには男性が家庭内領域に女性が公的領域にかかわらなければならないと付け加える。(ロザルド 1987)

程度の違いはあるにせよ、オートナーもロザルドも女性と生理的機能とのより深い関連を、普遍的な非対称構造を構成する核と考えているが、彼女達は決して、女性の劣性は生物学的必然であると主張しているのではない。彼女達の主張は、反対に、文化が、女性と生理機能との関連を利用して、男女の非対称構造を普遍的に構築していることを強調する。

ある意味で、これらすべては生物学的決定論になりかねない。すなわち、救いはないのだ。あるいは不可能なものとしての意識革命。

生産労働と再生産労働

女性解放の社会理論

社会主義婦人解放論 伝統的マルクス主義的フェミニズム、ドグマチックなマルクス主義的婦人解放論

階級支配を廃絶すれば、男も女も解放される。

ラディカル・フェミニズム（1970年代） 階級支配に対する性支配の理論。――>性支配一元論

ソロコフによる「家族」の定義――>年長の男性による女性の抑圧と搾取。／性支配＝長老支配

ネオ・マルクス主義的フェミニズム マルクス主義的フェミニズムとラディカル・フェミニズムの両方の立場。階級支配と性支配の間には弁証法的関係がある。

これが上野の立場である。

近代社会の編成と社会理論の編成

再生産について 再生産はヒトの生産

生産手段を持つものと持たないものの間に対立、抑圧、搾取が起きたように、再生産の手段を持つものと持たないものの間に階級関係がある。――→女ではなく、男（再生産手段＝女の管理）。再生産手段（女）を有して、それをばらまける長老と、それを受け取る人々。

ブルジョア単婚小家族制 モノの領域のレッセ・フェールに相当する。それまでは、長老は再生産手段（女）の配分に頭を悩ませていた。

エディプス・コンプレックス 「再生産関係それ自体を再生産するしくみ... つまりお父ちゃん、お母ちゃん、子どもという関係の中で、どうやって子どもが大人になって生野かを、父権的な家族構造を次の世代に再生産する担い手になっていくのか、というメカニズムを分析した、すなわち、抑圧の解明の理論...」（17）

再生産とは 単に生殖のみではなく、教育（いかにして質の高い大人にするか）でもある。

再生産労働とは、子どもを社会化するための労働。（公の領域と私の領域の分離）

近代社会の二つの原理と3つのフェミニズム ― | 市場 | 家族 |

|||

資本制 | 1 | 2 |

家父長制 | 3 | 4 |

- 1 社会主義婦人解放論
- 2、3（ネオ）マルクス主義フェミニズム
- 4 ラディカル・フェミニズム
- 2 家族は剰余価値を生産することで資本制に貢献する。資本制的家父長制（Capitalist patriarchy）
- 3 市場の中の家父長制原理（秘書は社長の女房役）「家父長制的資本主義」

さまざまなフェミニズム

— | 市場 | 家族 |
 | | |
資本制 | 1 | 2 |
家父長制 | 3 | 4 |

- 1 社会主義婦人解放論
- 2、3 (ネオ) マルクス主義フェミニズム
- 4 ラディカル・フェミニズム

資本制下の家事労働

家事労働とは何か

出産・育児は「他人の再生産」である（『ドイツ・イデオロギー』）。

主婦労働と「家事労働」の違い：家事労働とは、他人に委ねることのできない再生産労働のことである。様々な主婦労働は、性分業が成り立った後に附加された雑多なものが混じっている。

子供が自分で自分を作る（出産・育児をする）わけにはいかない。「主婦労働」は大人の再生産（風呂を炊いたり etc）である。

家事労働領域の自立

農奴や奴隷は再生産労働をやっていたのではなく、生産物に関わっていた。家政をとりしきり、子どもの教育をやるといった家事使用人、執事は近代社会以降である。

前産業社会 前産業社会では家事労働領域はなかった。生産領域と再生産領域の分離はなかった。ウチとソトが「生産」と「再生産」の関係にはなかった。（ウチでやる機織）

市場と賃労働

イリイチ『シャドウ・ワーク』（228–9）に出てくる「アメリカでの家事の変容」議論をここで紹介しよう。

1810年代のニュー・イングランドでは、食糧の加工・保存、ろうそく作り、せっけん作り、手紡ぎ、機織り、靴作り、羽根布団作り、腰掛け作り、小動物の飼育、果樹園の手入れ、っつこれらすべては家屋敷において行われた。女性とは、生活の資を供する家の女主人だったのだ。

1830年代においては、商業的農場経営がサブシステム農業に取って代わりはじめた。女性は、就労前の子供たちが住み、夫が憩い、夫の所得の消費される場所の守り役となっていたのだ。

『大草原の小さな家』

産業社会 生産領域の「家族」の外への組織化。「私」の領域の確立。

再生産労働の産業社会への組み込まれ方

(14) 産業化

(14.1) 資本主義的市場化：保育労働の購買。ベビー・ホテル、ベビー・シッター

(14.2) 社会主義的共同化：保育所を国家が取り仕切る。

(15) 非産業化されたまま市場の外側に残る

(15.1) 家事使用人

初期産業化社会。家事労働の配当が、性支配ではなく、階級支配によっている。

(15.2) 主婦

「歴史的に言うとは家事使用人の後で主婦という社会的存在が出て来る。主婦と言うのは実はかつて家事使用人がやっていた労働をやっている人です。主婦労働を家事使用人にまかせることができるというのは、話の順序が逆なんで、家事使用人のやってる労働を後で、主婦がやるようになるこれだけの話です。」(30)

資本制と家父長制- - その妥協と葛藤

初期産業資本制

資本制の純化。家族、国家、共同体と言った資本制以外の原理はすべて手枷足枷とみなす。地域共同体の破壊。伝統的家族の解体。市場への労働者の供給。＜- 女・子供==マージナルな人間

市場の社会からの離床 (disembedment)。

ビクトリア朝型妥協（第1次妥協）

家族を壊すと社会を維持するコストが高すぎる（貧民、スラム、犯罪）。1601年エリザベス救貧法- 福祉は、産業による旧秩序解体の社会的費用。

個人を家族から抽出せずに、家族を共同体から抽出する。- >一家の家長が労働者として市場に参入する。1833年工場法：労働者保護法ではなく、女・子供を市場から締め出すための法律。

「公」と「私」の分離（イリイチ「シャドウ・ワーク」）

ケインズ革命と修正資本主義（第2次妥協）

レッセ・フェールから管理型資本主義へ。（第一次大戦から1930年代）

非婚女子労働者が労働市場に大量に参入する。戦争と不況による性支配と階級支配の揺らぎ。- - >職業婦人「仕事か家庭か」（それまではおんなにとって、「仕事」という選択肢はなかった。

高度産業資本制（第3次妥協）

60年代以前の大不況、60年代の高度成長、70年代の構造不況

非婚女子労働者とはまた違う種類の女子労働者：主婦労働者（パート・タイマー）（単純補助型労働市場、すなわち二重労働市場があったため）＝「家父長制的資本制」

家父長制にとって：強化している。女性は働くことによって主婦役割から「抜けでた」のではなく、むしろ「完遂」する事になる。＜- 子供の教育の質を高める（再生産の質の向上）。

再生産労働の再編成

再生産コストの現実

誰が再生産コストを払うのか（現物費用と貨幣費用）

レッセ・フェール 市場の外でほったらかしにする。-- > どうも思わしくない。子供が思ったほど生まれない、子供の質が高くない。

女：「再生産領域に残る」出産退職をして収入を失い、再生産労働を現物費用として100%肩に背負う。

市場への取り込み 保育労働。

女：「生産領域に巻き込まれる」

-- > a, bともに不払い労働を押しつけられている。

-- > 西ドイツ：割の合わないことはやらない：人口減少

再生産費用負担の選択肢

何が良いか、という話 — まったく人類学的ではないかも知れないが.....。

「家事労働に賃金を」運動 (wage for house work)

-- > 現実的に不可能：シャドウ・ワークを貨幣に換算すると、かるくGNPをこえる。現物費用を混ぜざるをえない。分担：家族、市場、国家

家族 ともに再生産費用を家族の領域に押しつける。

(16) ハウズ・ハズバンド

(17) 夫の稼ぎからの相対額をとる。夫婦共産制。

市場 これもうまくいかない。

(18) 夫の企業から取る

扶養手当 - 殆ど意味がない。単身者の雇用がふえる。(市場の原理にかなっていない)

(19) 妻の出産前の企業から取る

子供を生む可能性のある女性をきぎょうがとらなくなる。(アメリカでおきつつある《子無し幹部社員》と《子持ちヒラ》)

国家 再生産の領域が国家の領域に編成されることはいいこととはいえない。(この辺の理屈が分かりにくい：S a t o c)

(20) 主婦年金

専業主婦と勤労主婦との間に亀裂が深まる恐れがある。

(21) 児童年金

子どもに年金を与える。子持ちと子無しの所得再分配を国家の手で行う。子持ち階級と子無し階級の対立の激化の可能性。

(22) 現物サービス

保育サービスを国家が負担する。社会主義の国。

家族- 市場の再編と国家

経験的に様々な実験を見る

アメリカ：再生産の自由市場化 レッセ・フェールを続けると再生産の質と量に問題が起きる。

スウェーデン：福祉管理社会：再生産の社会化 所得の再分配を全面的に押し出す。

中国：直接的國家管理：再生産の社会化 再生産の社会化（保育所、子どもの数）

参考文献

- 上野千鶴子 1985 『資本制と家事労働』（モナド・ブックス、海鳴社）
- 須藤健一「ジェンダー・性・セクシュアリティ」（合田（編）所収）

ジェンダー

序

この章は、イントロである。揺さぶりをかけることを第一目標とする。即ち、世界中の様々なセックスとジェンダー観を紹介することにより、自文化中心のセックスとジェンダー観を揺るがせるのである。

生物の性別と文化の性別

動物は、遺伝子によって区別される雌雄いずれかの性をもつ。人間もその例外ではない。しかし、人間の普通の生活において遺伝子が問題になることはなく、人々は生まれた子供の外性器によって、男女を区別し、男か女のいずれかとして育てて行く。社会化の過程という観点からみると、人間の男女のあり方は、生物学的雌雄の差によって生得的に決定されるものではない。しかし後天的であっても、性によるアイデンティティーの差は容易に転換できない性質のものである。後天的でありなおかつ変更がほとんど不可能であるのは、男女の差が、生物学的所与や個人の創造ではなく、文化によって形作られているものだからに他ならない。

文化人類学者の力を借りるまでもなく、男女のありかたが、文化によって多少異なることは一般に認められている。ある文化で女にふさわしい事象が別の文化では男にふさわしい場合がある。例えば、厳粛な儀式の会場に男性がスカートを着てきたら、人々は眉をひそめるであろうが、その男性がスコットランド人とわかれば納得するであろう。また、文化によっては、伝統的に男性の方が女性よりも派手な服装をするということは一般に理解されている。

しかし、このような理解は、服装等の部分的な男女の差に限定されたものである。しかし例えば男らしさ女らしさといったより包括的な問題になると、私たちの常識的理解は、生物学的決定論即ち「男と女の差は雌雄

の差に基づいた生得的で普遍的なものである」という考え方に傾く。私達の考える男女の差は、私達の文化によって形成されたものであるにもかかわらず、私達の精神に深く根ざしているため、私達の文化固有のものであることに私達は普通気が付かない。

このような常識や先入観に対して、文化人類学は通文化的な資料を提出することにより、私たちの社会における男女の差異が普遍的で生得的なものでないことを示唆してきたといえる。(青木 1991)

性の三つの意味

sex 生物学的なカテゴリーで、授精時に染色体の作用で決定されるオスとメスの違い。

gender 生物学的な性の差異に基づいて、社会集団や個々の文化が規定する地位と役割カテゴリー

sexuality 性器結合に関する諸行動

男らしさ女らしさ：ミードの研究（えりこ）

アメリカの女性人類学者マーガレット・ミードは、ニューギニアの3つの部族—アラペシュ、ムンドウグモル、チャンブリー—における調査に基づいて、次のような論を展開した。

アラペシュ

アラペシュ社会においては、人々は農耕に従事し、栽培養育することを目標とし、子供を大切にしている。協調性が社会的に重んじられ、人々は男女とも、受動性優しさといった、アメリカ社会において「女性的」とされる気質をもっている。

ムンドウグモル

それに対し、ムンドウグモル族は、首狩を行い、子供を邪険に扱う。男女とも、攻撃的で凶暴であり、謂ゆる「男性的」気質を示している。

チャンブリ

また、チャンブリ族の人々は、漁業や交易を行っているが、それを取り仕切っているのは女である。女は積極的能動的実践的であり、男は依存心が強く繊細で非実践的である。言い替えれば、女が謂ゆる「男性的」氣質を、男が「女性的」氣質を持っている。

結論

以上の事実から、「男らしさ」「女らしさ」は、生物学的雌雄に基づく生得的普遍的なものではなく、文化によって後天的に形成されるものであり、文化ごとに異なるものである。(M. Mead 1935)

いかなる文化も、服装、言葉使い、役割、行動様式、氣質などに関して、それぞれ固有の「男と女の差」を設定しているのである。文化人類学では、文化的な性差をジェンダーと呼び、生物学的所与としての性（セックス）から区別している。

ロール・リヴァーサル

古代ギリシア

プルタークによれば、コスでは、花婿が女性の衣服を身に付けて新婦を迎えるというし、アルゴスでも、婚礼の晩、新婦は、偽りの髭をつけると伝えられている。スパルタでは、花嫁は頭を剃り、靴をはき、男の着物をきて、ひとりで暗い寝台に横になって待っており、花婿はこっそり彼女の所に忍んで行くのだという。(植島 1998: 79-)

メスが男

ヌア (青木 1991)

男として振舞う「女」- 人間のメス- がアフリカのヌエルなど多くの文化に多数存在する。

女性は自分が不妊症だとわかると、普通の男女の結婚と同じように、正式な手続きを経て若い女と結婚する。定められた牛の婚資を支払い、通常の結婚と同様の儀礼も行う。不妊女

性は通常、自分の父系親族のなかから男をえらび、自分の妻と性交渉をもたせる。その結果生まれた子供にとって不妊女性性は父親となる。

このような人たちは、社会生活においても男性として行動しなければならない。(和田正平 1988: 224-5)

バントゥ語族 多くのバントゥ語族の社会では、飢饉・かんばつなどによって部族社会が危機に陥る時には、少女が男の衣装をつけて、男の仕事(牛追いなど)を努めることになる。(植島 1998: 79-)

ゴゴ(タンザニア) 牧夫が病気になると、すべての男性的仕事は女性によって取り行なわれることになる。彼女らは男の衣服を身に付け、牛の群れとともに暮らし、女性の不能を嘲る言葉を周囲の男たちに向かって投げつけるのである。(植島 1998: 79-)

オスが女

トラジャ (青木 1991) インドネシアのスラウェシのバレ・トラジャ族のあいだでは、女装をして女としてふるまう「男」—オスの人間—が数多くいた。+

+バレ・トラジャ社会の男女間の分業は明確に区分されていた。男の職務は共同体を眼に見える敵から護ることであり、一方女性の職務は見えざる敵、すなわち、死霊・悪霊から共同体を護ることであった+

+何等かの理由で戦闘の任務を放棄した男性は女性の衣服を着なければならなかった。また自らも「おとうさん」のかわりに「おかあさん」という呼称をつけて呼ばれるのをのぞみ、「おじさん」ではなく「おばさん」と呼ばれることに喜びを感じた。+

+かつては、このような人は女性の仕事である司祭の地位につくために修行した。(J. M. ファン・デル・クルーフ 1972)

マプーチェ(南アメリカ) 男の呪術師はたいてい女の衣装を纏い、あるものは盲でびっこで情緒的に不安定である。(植島 1998: 79-)

チェクチェ族 チェクチェ族では、シャーマンは、心霊の象徴的〈妻〉として女性の衣装をつけたり、男同士で公然と結婚したりすることが知られている。

ある男は、子供の頃から周期的に一定の病気を発病していたが、これを治療するため、お告げを得て女装した。神霊は、病人を癒すため、それを識別しやすくするために、女性の髪型を要求することがあるとも言われる。少し進んだ段階では、女装した男性は、職業的・仕事的にも全く女性化する。女性の仕事である針仕事や皮みがきをはじめ、筋肉もすっかり女性的な感じになる。この段階になると、男の性的興味をひくことを求めるようになる。(植島 1998: 102)

[W. Bogoras, The Chukchee, G. E. Stechert, 1904-1910, pp.448-458. 栗本慎一郎「同性愛の経済人類学」『現代思想』昭和55年vol 8-1。

海ダヤク ボルネオの海洋ダヤク族のシャーマンであるマナング(*manang*)は、部落首長の次という高い社会的地位にも関わらず、そのある者は、女の衣服を身につけ、女の職業につくのだ。時には〈夫〉をとることさえあるという。

(植島 1998: 103)

ヌガジュ・ダヤク (植島: 103) 南ボルネオのヌガジュ・ダヤク族には二種類の祭司がいて、男性祭司のバシル(「生むことの出来ない」の意)は、性的不能者であり、女の衣服を身に纏っているし、女性祭司バリアンは売淫をはたらくのである。(植島 1998: 103)

擬娩 (クーバード)

ファ (ニューギニア) 男性は女性の月経に模して血を出し、妻が妊娠するとつわりをまねる。そのうえ、男性は「妊娠できる」と信じているという。(Meig, 1976)

クルタチ (メラネシア) 妻の分娩とその後の6日間、夫は妻と同様隔離され、食物禁忌を守り、生業活動にも従事しない。(Blackwood, 1934)

その他南米、インド、北米

くせやみ 柳田國男の『産育習俗語彙』（1935年）に記されている。
(植島 1998: 108)

精神分裂病の子供たち ベッテルハイムは・・・精神分裂病の子供たち
を観察して、男性の女性（の性的特権）に対する羨望がいかに本質的な
ものかということを示した。

出産行為の演技はイニシエーション儀礼（成人式）にほぼ普遍的な要素
なのであって、万聖節の宵祭では、＜妊娠した＞男の子を見ることが出来るのだ。

女（女と穢れ）

序

全体のみ通し：フェミニズム理論に対する人類学的異議申し

立て（続く）

先週は、（オスとメス即ち）生物学的性別（セックス）と、（男と女、即ち）文化的性別（ジェンダー）がいかに違ったものであるかを、概観した。その際に、ある特定文化における「男」と「女」の意味は、ブラック・ボックスとして扱った。既にその文化における「男」と「女」の意味はわかったものとして扱ったのだ。

今週は、様々な文化における「男と女」の実際の意味付けについて見て行きたい。

恐ろしい女性：ヴァギナ・デントータ Vagina Dentata

女は、単に、社会的に劣位であるのみならず、象徴的にマイナスのイメージを持っているのだ。単に「よくない」から更には「汚いもの」、「恐ろしいもの」といった烙印を押されているのだ。

タイヤル（台湾）『蕃族調査報告書』（金関：238一） 女性は単に

(1) あるところに一人の少女がいた。ある日、外に出て入ったの

で、母がおかしいなと思っていると、泣き声が聞こえた。どうしたのかと思って、行ってみると、少女はかがんだままで、泣いている。どうしたのか、と尋ねると、おしっこがしたい、と言う。母が娘の陰部を見ると、とても小さかったので、このせいだと思い、厭勝〔まじない〕人を招いて、神に祈願をかけると、効験があり、数日後に大きくなる。何年か何事もなく過ぎる。あるとき、玉門に白いものが生えてきたので、何かないとみると、歯だった。父母はなんとかして取ろうとするが、娘はいたいので厭がる。年頃になって、婿を迎えるが、婿は一夜で不帰の客となる。父母は、一人の男を頼み、娘を捕まえさせ、老婆が棒で歯を取った。娘は苦痛で死んでしまった。

(2) 「プヨン」社に60才の処女がいた。名前を剃刀婆〔ピータ

イポホ〕といった。というのは、陰部に歯があつて、陽物を切り取るからだ。

(3) ある家に娘があつた。年頃になったので、婿を取るが、婿は

一晩で死んでしまう。不思議には思ったけど、娘と二人で泣いて葬式を済ませ、数日を経る。いつまでも一人はかわいそうと思い、また婿を取るが、彼もまた一晩で死んでしまう。これはおかしいと、母が娘の陰部を見ると、歯が生えていた。さっそく砥石でその歯をへらした。次の婿は偕老の契りを結んだ。

(4) むかし、カタグリヤン、パクリヤンの二人が狩猟の帰り、渚

に漂っている箱をみつけた。槍で引き上げると、中から美女が現われた。その女の腰布をまくった。白い歯のある陰門を見たので、犬で試すと、犬の陰茎はすぐに切り取られてしまった。二人は、砥石で歯をすり減らして、もう一匹の犬を試したら今度はうまく行った。カタグリヤンとパクリヤンはともに、自分の妻にすと言い合った。二人で渚で動かずにいた。その様子が社にも伝わった。その時の社の頭シハシハウの耳にはいった。シハシハウは喜び、すぐ渚に赴いた。シハウシハウは二人に言った。おまえらはまだ若年だ、俺は妻をなくして久しい。俺に譲れ。というわけで、シハシハウはその女を妻にした。バサカラ、ルアサヤウ、ラリヘンの

3人が生まれた。

(5) インド、ポリネシア、北アメリカアメリカ大陸、東北アジア
、北ロシア、南スラブ

小松の「異人論」より抜粋：ヤップ（ミクロネシア）のンギ・パラン妖怪

女性と穢れ（我々の社会）

凶兆としての女性

（千葉富崎）船霊は女神なので、女性を船にのせてはならない。

八丈島では女を船にのせることを忌む。

島根県ひかわ郡北浜村でも女一人のせてはならないという。

（愛媛、宮窪）朝の出先を女に横切られたら凶

（愛媛、宮窪）塩を焼く釜を女が跨ぐことを忌む。

（三重、須賀利）女が敷居を踏んだり、砥石を跨ぐのを忌む

（愛媛、宮窪）船大工は女が砥石を跨ぐと、その石を使わない

（新潟、間瀬）船具を女が跨ぐと不漁

（鹿児島、大和）すべての魔物は犬・女・豚にばける

（宮城・大島）葬式からかえる場合も女だけ返さずに必ず男をつける
（魔物かも知れないから）

この他にも枚挙の暇がないくらいに例は数限りない。私の現在依拠している本『女の民俗誌』の著者瀬川清子自身、いやになっているくらいに。

血の忌み（月経）

上記の忌みの根底にあるのは、「血」の穢れの観念である。

愛知県振草村（S 1 0）（瀬川：1 4－6）

（6）コヤ（ブンヤ、ベツヤ、ヒマヤ）

出産、月事の穢れの忌をするところ母家の神をまつ所にはいることは許されない。倉、井戸のみ。

火をかけないもの（漬物、味噌）はよいが、火をかけたもの（煮たもの）等は母家の「火を汚す」ので、持って行くことを禁じられた。（－＞穴〔し〕 食いの禁忌と同じである－「火がえ」）

（7）コヤアガリ

河に行って、身を清める。他家（寺、小児）で「まことにすみませんが」といって、お茶をいっぱい貰ってから忌みがあける。（合火アイビ、同火ドウカ）

愛知県三河湾の島々（S 1 0）（瀬川：2 1－2）「家族に月事のものでると、当人は残ったご飯を持ち出して、土間にむしろを敷いて食べるか、仮屋に移って食べ、〔常時、村から2 0人くらいの婦人が集まることになる。〕家中の鍋釜を洗って火のケガへ（火をかえること）をした。「火を堅くせよ。火さえ大切にすれば火難がない。」と戒められたそうである。

もともと月事＝仮屋／出産＝産屋〔うぶや〕だったが、M 2 0年頃から合同となる。

（九州、福岡県粕屋郡志賀町）（瀬川：2 4） 小屋があつて、月事の意味と死の意味には、ベツガマ（別釜）にするといった。

（福岡県、宗像大島浦）（瀬川：2 4－5） 別屋はないが、月事の際には食器・食膳を別にして飲食するという。天草地方でも、婦人が山の小屋に籠ることがあった。

（愛媛県伊予郡松前町）（瀬川：2 5） 家の端に葺き下ろしたサンカケに竈があつて、婦人のベツタク（別食をする）用にあてた。忌みの間は漁

をする家にはいることができないので、親類の家に泊まり、髪をすすぎ清まってから帰宅した。+

+同県西宇和郡では、この孤独な食事を切り火といった。

(香川県三豊郡五郷村)(瀬川：25) 正月にベツ(月事)があればヒヤ(別屋)にいて、水あてがいをされてベツカ(別火)の食事をし、正月のシメオロシまで出られなかった。

(山口県、見島)(瀬川：15) 秋祭りの竈払い後は、氏子中、ベツのある人、お産をした人、不幸のあった家の人は汚れていて罰があたるからと言って、別屋というところに小屋がけをして、ヨケていたという。

(伊豆大島)ヨゴラヤ、(八丈島)タビ 大島では不浄の人の使用する道路と、神事に関わる道路はかくぜん区別されていた。

(東京湾の富崎)別棟の物置。ヒガワルクナル(月経になる と)ここに食べ残りのお鉢を持ち出してホリ(溝)を一つ渡った真似をしてから食べたという。もちろん食器もヒドコ(火処)も別で、月水中は母屋の囲炉裏端によることができなかった。

参考：女性性器名 現在の日本で、男性性器名に対する忌避の情が少ないのに対し、女性性器名に対するタブーは強烈であるのも、これらの(女性の)「血」の穢れの観念に関係するのかも知れない。(S a t o C)

参考(死の忌み、肉食の忌み)

奄美大島(瀬川：103-4)

「死人に宿貸しても、産婦には宿貸すな。」
「死人は福を置いていくが、産児は福をもっていく」
「死の宿は借りてもよいが、産の宿は借りるな」

初潮(吉とされる)

ハツハナの儀礼：(娘が一人前になった場合)親類や村人に披露する。

三重県の鳥羽ではこのとき赤飯を神に供える。

（京都北部）ハツイワイ

（大島、三宅島）ハツヨゴレ、ハツカド。ハツカドには若者 にご馳走をした。大島では、ハツヨゴレに親は紋付羽織をきて提灯をつけて娘をヨゴレヤへ送った。... 娘が先頭になり...（文字ばけ）

（八丈島）ウイデ、ハツデ、ハツタビ。ウイデの娘のために 新しいタビ（月事の忌み屋）を作ることあつて、親戚や近隣からタブ〔稲の穂を十字に結んだものをいくつか重ねたもの〕を5升づつくらいもってきた。

血の忌みがない社会

沖縄（瀬川：106－7） 月水の穢れの観念自体が理解されない。

月水がながつづきしたり、異常があつたりした場合は、神女になる兆しだと考えられたこともある（カミチ「神血」をいただいた）

男女の隠喩

この様な「女の穢れ」は、（女だけを取り出すのではなく）男女の対に対する観念図式の中で理解して行くことが、より妥当である。

多くの文化が、男と女の二項対立を主要な隠喩として象徴二元論を展開し、男と女の違いを社会的であるのみならず、宗教的宇宙論的なものとして位置づけている。そのような象徴二元論は、文化ごとに多様な様相を呈し、したがってジェンダーもそれに応じた文化ごとの多様性を示している。

マプーチェ

例えば、南米のチリ中央部に居住するマプーチェ族は、表1のような象徴二元論を展開している。

女（子供）	：男
左	：右
年下	：年上
従属単系血縁集団	：有力単系血縁集団
贈物の受け手	：贈り手
近親相姦	：結婚
異民族	：マプーチェ
俗人	：僧
罪	：儀礼による償い
下	：上
月	：太陽
寒	：暖
冬	：夏
北	：南
西	：東
夜	：昼
病気	：健康
悪霊	：祖霊
妖術師	：霊媒
貧困	：豊饒
飢え	：充満

男性の優位（メイル・ドミナンス）マプーチェ社会は、父系 制原理、夫方居住の優勢な社会である。

男性の宇宙論的優位：マプーチェ族にとって、男性は女性に 優り、社会的宗教的宇宙論的に好ましく価値あるものと結びついている。例えば、政治の中心となる長老は男性であり、長老は、マプーチェ社会にとって最も重要な豊饒儀礼のための会議を開く。この会議に女性が参加することは禁じられている。

男性の祖霊／女性の妖術師：彼らの信仰にとって重要な祖霊 は、男性として扱われ、神々の息子と密接な関係があるとされる。それに対し女性の祖先は、祖霊として名を連ねることはなく、一般的な祖先クイフィチェに含まれてしまう。また女性は、妖術と深い関係があるとされている。（ファーロン 1972）

カグル

アフリカのタンザニアに居住するカグル族は、以下のような象徴二元論の体系によって世界を理解し社会を組織だてている。

女	： 男
第二の	： 第一の
後ろ	： 前
下	： 上
弱い	： 強い
ブッシュ	： 集落
統御困難な	： 規則的な
死	： (生?)
凶兆	： 吉兆
妊娠のための血	： 精液
体内の血	： 骨
流動性の	： 固体の
水（雨）	： 大地
山	： 谷
熱い	： 熱くない（正常の）
支配的であるべき	： 受動的であるべき
母系親族	： 父の母系親族
汚染	： 清浄
炉	： 中心柱
生の	： 料理された

母系氏族（土地と豊饒）：カグル族は100程の母系氏族があり、各々の氏族は固有の領域と関連をもち、領域内の土地の分配と雨乞いと豊饒儀礼に対する権利を保持している。

表に示される象徴二元論体系のなかで、カグル族は、複雑でありながらも一貫性の高い、広範囲の事象を包含するジェンダー論を展開している。

人間の構成：人間の生命は女の血と男の精液が結合して形成される。やがて精液は骨となり、血は体内満ちる。女は血のように流動的であるのに対し、男は骨のように堅固である。

女の血：女の血は母系クランの連続性を表わすと同時に豊饒性を象徴する。この点に関して女の血は、彼らの生業である農耕にとって不可欠の、雨または水と関連している。

女の血の両義性：女の血は、雨または水同様、危険で汚れたものである。豊饒で危険であることは、女を火に結びつける。家の構造における炉と中心柱の関係は女と男の関係に同じである。

男＝文化／女＝野生：また女は男よりも野生に近い存在とされる。たとえば、飼育動物種および栽培植物種にはそれぞれに対応する野生の動植物種があるが、飼育栽培種は男性に野生種は女性に関係づけられる。女性、社会の連続性を保証する存在であると同時に、野生動物のように男性による統御を必要とする危険をはらんでいる。(Beidelman 1973)

ここでとりあげた僅かな例からも窺えるように、男女のありようは、各文化に固有の世界観や社会体系の一部をなし、文化ごとに多様な様相を呈している。

メギットの分類（柄木田による Meggitt 64 の要約

）

メギットは、ニューギニア高地社会における男女の対立の偏差をマエ型とクマ型の二つの類型に区分した。

マエ型：「女性の穢れから、身を守るために慎みを装う男たちの不安」

クマ型：「言うことを聞かない女性を統御しようとする好色家の攻撃的な決断」

をそれぞれ反映するものとする。

マエ・エンガ

(8) 性交と汚染に対する恐怖

生命の液体が皮膚に存在する。また精液としても現われる。生命液は精神的活力と自信に連合する

性行為に耽溺する事で、生命液は失われる月経の血は男性を病気にし、生命液を汚染する

(9) 居住

男子家屋と女子家屋があり、少年は5才前後から男子家屋で寝泊まりする。

(10) 男性祭祀の強調

15才くらいの少年は、サンガイと呼ばれる儀礼に参加する。結婚するまで、サンガイに定期的に参加する

(11) 姻族として結びつく集団間の頻繁な戦争「我々は敵と結婚する」

(12) 男女間関係

男女の反目の欠如

(13) 因果関係

妻達は敵対集団の出自を持つ - > 女に対する恐怖

クマ

(14) 女性による汚染を恐れない

(15) 居住

男女が別々に住むことが規範ではあるが、多くの男性が妻の家屋に居住する。

性的魅力が威信と連合している。性と豊饒が儀礼の基本的テーマである。

(16) 男性祭祀

少年のイニシエーション儀礼は、豚祭りと結びついているが、まれにしか（15年）行われない。またイニシエーション儀礼を通過する少年も少ない。

(17) 姻族

クマ族は、友好的な集団と通婚する永続的敵意は、姻族の属性ではない。男性は自己のクランの伝統的な敵との婚姻を禁じられている。戦争によって死者が出ると、死者に対する賠償が支払われ、講和儀礼が行われるまでは、通婚が禁止される。

(18) 男女の反目

男性は常に女性を支配しようとするのに対し、女性は男性が女性に否定している配偶者の選択権を行使することによって、男性の目標を妨害する。

女性は婚姻以前に自由を経験するため、単調な家事に従おうとせず、婚姻以降も独立を主張する。

したがって、「クマ族の男性の主たる関心事は心理・性的穢れの仮定的な危険を避けることではなく、男性の優越性の自負を脅かす『信頼し得ない』女性... に対抗することである。男性は常にこれに成功するわけではなく、このため多くの点で女性は相対的に高い地位を享受している。」

まとめ

マエ：

女性の穢れ／男子浄化儀礼／敵対集団との通婚
男女の反目の欠如／低い女性の地位

クマ：

女性の穢れ観念の欠如／浄化儀礼の欠如／友好集団との通婚
男女の反目／高い女性の地位

エトロ（柄木田による R. Kelley 1976 の要約）

民族誌的設定

人口：400

男女の区画を持つロング・ハウスに居住

地域集団を構成するリニッジは小規模で、系譜深度は浅い。
それぞれの父系ラインはシギサトと呼ばれる精霊と領地を共有する

シギサト シギサトは昼間はヒクイドリの体に、リニッジの土地の果実等で生活する。出自集団の成員もその土地から食物を得ている。

出自集団の成員は、そのシギサトから魂を得て、その魂が人の性別を決定する。

霊媒を媒介にして、妖術を治療し、また妖術師が誰かを示す。

妖術と性行為 生と死は霊的生命力が一人の人間から他の人間に伝達されて行く過程の補完的・相補的な側面である。

妖術と性行為は、この伝達の行われる二つの方法である。

霊的側面：アウスルボとハメ 人間はアウスルボとハメを持つ。両者ともシギサトによって分け与えられ、死後も集合的死霊として存続する。

(19) アウスルボ

非物質的、霊的。身体所有者の身体の形をとるが、物質を欠く所有者の影、反映、声の反響として知覚される。

(20) ハメ

生命原理を具現。形を欠く。息によって表象される。意識も欠く。物質的身体、霊的身体と独立できない物質的身体、霊的身体を動かすのはハメ。

(21) 妖術師

邪術師の霊的身体は物質的身体を離れて活動できる。妖術はこの霊的身体によってなされる。犠牲者の霊的身体に物質を押し込み、病気にする。犠牲者の四肢を食べ、その心臓と肝臓を取り去ることによって死をもたらす。

生命原理の増大 一生を通じて、人の生命原理は増減をする妖術師は、人の生命原理を取り去ることによって自分の生命原理を増大させる。

息切れは典型的な、生命原理の現象の兆し。← 性行為、あるいは妖術の結果、起こるものとされている

妖術と性行為 とともに、一つの生命原理型の人間に伝達される形式である

生殖原理 男の生命原理は、多く精液にある性行為において生命力は子供に移される。－>スギサトの生命原理を増加する

生命原理に関係するタブー 女性が跨いだ食物やタバコを摂取すること
新生児を17日間、見たり触ったりすること

NB- >月経の穢れとは関係しない（マエ・エンガ）（男性の浄化儀礼もない）

性行為の期間、場所

(22) 時間：禁止される期間（合計205-260日）

新しく耕地を開く期間。サゴヤシを切り倒してからデンプンの生成が完了するまで。狩猟のための罠が仕掛けられている期間。サゴ虫が成長する期間。新しいロング・ハウスが建設されている期間。交易の4日前から交易の全期間。

(23) 場所：森の中だけ

耕地、出作り小屋、ロング・ハウス内部や周辺での性行為は公的な非難とコミュニティからの追放

性行為は男性を食物、タバコの共有から隔離し、社会の外（男性コミュニティの外）へと位置づける

少年を「男にする」 男は自然に成長しない。少年は、男性でない＝精液を持っていない。＜- 精液を植え付けねばならない（同性愛）。

若者は10代後半から20代前半にかけて、約3年の間隔で男子成長儀礼のために原生林の周辺に立てられた儀礼小屋に隔離される。この儀礼には部族の大部分の男性が参加し、多くの時間が狩猟に費やされる。この儀礼の間の同性愛行為によって年長者から若者に精液が与えられる。

同性愛行為に時間・空間の制限はない。

まとめ

異性間性行為 : 同性間性行為
精液の喪失 : 精液の獲得

弱さ : 活力
老衰 : 成長
死 : 生

性行為、同性愛、妖術

若者からみた同性愛行為。
妖術師からみた妖術。
子供からみた生殖。

－ － ＞すべて生命力の増大

成人男子からみた同性愛行為、性行為
犠牲者からみた妖術

－ － ＞生命力の減少

子供 : 父
若者 : 精液提供者
妖術師 : 犠牲者
女（妻） : 男（夫）

妖術師と女性、子供 女性は枯渇の作用者、子供は受益者。妖術師は作用者で受益者。

しかし、この同一視は「女性が攻撃的で、性行為が統御されない」という潜在的な特徴に適合する。

寡婦とその子どもは、男性の死に荷担したとみられる。

成人前の若者と妖術師 若者は否定的にはみられていない。彼は作用者で、受益者である（妖術師の様に）。「統御されない性行動」というテーマがみられる。自分と同年代の若者と性関係を持ち、その生命力を奪おうとするものはサーゴとよばれる。サーゴはすべて妖術師である。

参考文献

金関丈夫『木馬と石牛』（角川）

青木恵理子「男と女」『文化人類学の入門』（世界思想社）

瀬川清子『女の民俗誌』（東書選書）

柄木田康之「ニューギニア高地における男と女の象徴性」『

女性人類学』（至文堂）

Kelly, Raymond 1976 'Witchcraft and sexual relations:

An exploration in the social and semantic implications of the structure of belief' in: Brown, P and G. Buchbinder (eds) 1976 Man and Woman in the New Guinea Highlands. (American Anthropological Association): 36-53

Meggitt, M. J. 1964 Male-female relationships in the

Highlands of Australian New Guinea American Anthropologist 66 (Pt 2):204-224

成人式（ギミ族の成人式）

序

なぜ成人式か

様々な成人式：男の成人式、女の成人式

それでは、このような男と女の対立の際だつ成人式の儀礼をいくつか見てみよう。

北米中部（男） 北米中部において、成人になることは戦いを意味している。すべての男にとって、戦争によって獲得できる名誉は大きい目標である。（文化の型：55）

アパッチ（男） 彼らは、氷に穴をあけさせて飛び込ませたり、口に水を含んで走らせたり、戦争の訓練で恥をかかせたりという具合に彼ら〔少年たち〕をいじめるのである。南カリフォルニアのインディアンは、人を刺す蟻のいる丘に少年を埋める。（文化の型：156）

ズニ（プエブロ・インディアン）（男） 少年の成人式は決してきびしい訓練ではない。子供たちが軽い鞭打ちで泣き叫ぶなら、そのことは儀式を非常に価値あるものとすると考え。子供はいつでも、彼の儀礼上の父親につき添われており、その老人の背中にしがみつるか、または膝の間にひざまずいて、鞭打ちを受ける。... 少年自身がユッカの鞭を持ち、そして自分が鞭打たれたようにカチナを鞭打つことで、成人式は終る。... [成人式] は子供たちに集団における地位を与えて、子供たちを価値あるものにする。鞭打ちは老人たちが子供たちの生命を祝福し、救済するために求めるものと見る行為なのである。（文化の型：156ー7）

オーストラリア（男） オーストラリアでは、成人になることは排他的な男性儀礼、即ちその主な儀礼的行為から女を除外した男性だけの儀礼への参加を意味している。女がもしその儀礼に用いられるうなり板〔ブル・ローラー〕の音を聞いたならば、誰であろうと殺されてしまう。

... 成人儀礼は女性との性的つながりに対する象徴的な拒否の儀式である。男たちはこれによって象徴的に自己完結的なものになり、そのコミュニティ全体に責任を負う一員となる。そのために彼らは徹底的な性的儀礼を実行して、超自然的な保証を与えられるのである。（文化の型：55）

中央アフリカ（女）（ニュートラル） 「太るための家」の制度。この地方では女性の美しさはどれだけ太っているかが基準になっている。思春期の娘たちは、何年も別の場所に隔離してすまわされ、甘い脂肪の多い食事を与えられ、体を動かさずに油をていねいにすりこむ。この期間中に娘たちは将来の義務を教育される。この隔離は、太った娘たちのパレードで終わりを継ぎ、やがて彼女たちをほころしげに迎える花婿との結婚をむかえるのである。（文化の型：57）

カリアー・インディアン（ブリティッシュ・コロンビア）（女）（恐怖）

娘の性的成熟に対する恐怖が、強く現われている。3－4年におよぶ隔離は”生きたままの埋葬”と呼ばれていて、その期間中娘は野生の中で一

人で生活する。普通の通路からとおく離れた場所に木の枝で作った小屋にひとり住むのである。

この娘を一目見ることも恐ろしいこととされ、その足跡さえ道や河を不浄にすると信じられている。娘はなめし皮の大きい被りものをつけているが、それは顔や胸をかくし、背中から地面にとどく。腕と足は野獣の筋で作られたバンドをまくが、それはこの娘の体に溢れている悪霊から彼女を守っているものである。この娘は自分が危険状態にあるとともに、すべての他人にも危険を及ぼす源となっているのである。(文化の型：58)

クワキウトウル（女- 月経）（最も不浄な月経） 経血は世界で最も不浄なものともみなされている。女性 は 月経の期間中隔離されていたし、また月経の女性がいる場で行われたいかなるシャーマン儀礼もその女性がいるために効力のないものとなってしまうとされる。彼女たちはサケの怒りにふれるのを恐れて、いかなる河を越えて渡ることも、海に近づくこともできない。シャーマン治療の甲斐もなく生じた死は、ふつう、かれらのスギ皮の家の中に経血の跡があるためだと信じられていた。

それゆえ人喰い人の最後の魔除の儀式においては、司祭は社会的地位が最上位の4人の女性の経血がついたスギ皮を人喰い人の目前でいぶした。魔除の儀式が効を奏して、人喰い人の踊り型が段々冷静なものとなり、4番目の踊りの頃までには彼は大人しく静かになり、狂乱は過ぎ去るのである。(文化の型：260)

アメリカインディアン（一般）（月経は危険） [プエブロ] の周囲の諸部族は、自分たちの部落に、月経期間中の女の人のための小屋を持っているからである。普通、彼女は、まったく皆から隔離されており、自分自身の血を使って、自分だけの食事を作る。家庭生活においてさえ、彼女との接触は穢れであり、そしてもし彼女が狩猟者の道具に触れるならば、それらは、役に立たなくなる。

ズニ（プエブロ）（女- 月経）（月経を汚いものとはみない）

プエブロは、月経のための小屋を持たないばかりか、月経の時の女性を警戒もしない。月経期間中も、女の生活に差別がない。(文化の型：180)

アパッチ（女）（女- 初潮）（恵みとしての初潮） ある部族では、娘たちの初潮は超自然が与える強力な自然の恵みである。私のであったアパッチ族の人々の間では、聖職者たちがみずからひざを追って厳粛に若い娘たちの列のまえにすすみ、彼女の手に触れて与える祝福をうけていた。すべての赤ん坊や老人も、同じようにしてその病気を除いて貰うためにやってきた。

これらの娘たちは危険の源として隔離されることはなく、むしろ超自然の恵みを支配する存在として丁重に扱われていた。（文化の型：58）

ギミ（ニューギニア）族の男と女の成人式（柄木田による G

illison 1981の要約）

オトナー等によって唱えられた《男性：女性：：文化：自然》図式に対する一つの反例としても重要である。

宇宙論：ドゥサ（この世）とコレ（あの世）

空間： ドゥサ : コレ

時間： 男女の区分の否定 : 再構成

男女の社会的・家庭的・性	野生の領域、死後の
「界	
的相互作用- >男性の存在	- >男性の死後、精
へ、	
を汚染	新しい世代の生命力
	だす精霊となる

男（独立しようとする存在）

男は集落の境界を越え、他集落の男たちと戦争や同盟を結び、森で狩猟した獲物の肉や羽・皮を儀礼的交換や儀礼に用いる。

森の中の＜野生的な＞存在は、超越的な聖なるものであり、男は儀礼を通して、それと同一になる。

女（取り込もうとする存在）

女は、男の設けた集落の境界の内側で、子供や豚・作物の世話をし、料理を作る

女の意味論

女は作物・豚などの栽培、飼育、社会化された豊饒と関連。この様な豊饒＝人間の懐胎過程

女性の存在の持つ矛盾（ギリソン） 男の所有物である豚・子供の養育。男の所有権と相克する養育という絆は、女の両義的な力を表わす。

女の養育は、子供・豚を育てると同時に破壊し、呑込むといわれる。そして、ギミの人喰いの元型（プロトタイプ）は、女が、子供としての男を食べることである。

(1) 女性が自らの労働の産物である作物を食べることは、象徴的な食人行為である

(2) 月経は死産に比される。

(3) 経血は男性と女性の境界の破壊、世界における男性の独立した存在の終局を表象するとされる。

(4) 女性に対する恐れは、男性が女性に編入されることに対するおそれである。

（男にとっての）危険な女 性交、及び食事を通して、女との接触は、男を汚し、危険に落とす

特に、月経の血は極力避けられる。女の性器から流れ出る血は、女性器が「人を殺すこと」の現れである

危険な女を集落に閉じ込め、性交と共食を避け、自らを聖なる森＜野生＞に結びつけることによって、男は浄性と超越性を得るのである。

男の成人式

5年から10年の間隔で、結婚で結ばれたクランの男たちは、それぞれの姉妹の息子を男子儀礼に参加させ、「極楽鳥のような真の男」になることを説く。

儀礼の歌謡の中：男性がコレ（自然界）の要素と同一視される

木ノ実- >成人男子
鳥- - - >若者
山- - - >祖霊の集合
川- - - >精液

聖なるフルートの起源神話 月経がなく、樹皮のスカートの下に聖なる楽器「鳥」を隠し持っていた姉妹から、兄弟がフルートを盗んだ。

その時、彼は彼女の「フルートとしての子供」を解放し、独立した男性存在を創造した。女性は傷つけられ、月経を始めたのだ。

葬儀の食人慣行

男性が集合的祖霊に加わることは大事な事である。これは女性を通じてのみ可能である。

女性は死体を盗み、耕地でその一部を食べ、残りを編み袋にいれて、男子家屋に向かう。

男性は消化が終るまで、彼女たちを男子家屋に引き留める。（彼女たちは男性として扱われているのだ）

女性は男子家屋から解放される前に、死者の兄弟や息子から与えられた「野生の肉」を食べなければならない。- - - >女性に（祖先の生命力の化身としての）「野生の肉」を食べさせることによって、男性は女性の体内にある死者の精霊を解放させるのである。

初潮の儀礼

婚入した妻の初潮の儀礼において、集合的祖霊は子供として再生する。これも女性を通じて行われる。

男性は彼女に、「祖先の精液」（夫のクランの川から取られた水）をのませ、「精霊の子供」（オポッサム）を食べさせる。

フルートの神話と同一のテーマ：男性（精霊）を摂取した女性から、男性（精霊）を解放することによって、《女性が男性を編入に殺す》という自然の状態に矯正を行う。

まとめ

女性	:	男性
両性の混合	:	両性の分離
生命の中断	:	人間と人間以外の存在の周期的連続性

初潮儀礼の数日前に行われる秘密の儀礼〔省略〕

儀礼では、経血の流れを非難する歌謡を女に教える：この血はまた彼女の兄弟の血でもある。

経血は赤色インコのクチバシの水とされ、男子イニシエーション儀礼で「月経」を経験する兄弟の血であるとされる。

（ギリソン）鳥のくちばしは男根の象徴。少年の経血は、また精液をも表わす。

（ギリソン）女性によるフルート神話論理の逆転：男性が姉妹のフルートを盗んだとされるが、女性は兄弟の経血＝精液を内在化しようとし、フルートの盗みを否定するのだ。[なにをいっているのかようわからん――原典を見なければいけないかな]

参考文献

「ジェンダー・性・セクシュアリティ」須藤健一（合田湊（編）『現代社会人類学』弘文堂

Terence E. Hays and Patricia H. Hays 1982 "Opposition

and Complementarity of the Sexes in Ndumba Initiation" in Herdt, Gilbert H. (ed) 1982 *Rituals of Manhood: Male initiation in Papua New Guinea* University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London.

柄木田康之「ニューギニア高地における男と女の象徴性」『
女性人類学』（至文堂）

Gillison, G. 1981 Image of nature in Gimi thought. in

MacCormack, C. P. and A. M. Strathern (eds) 1981 *Nature, Culture and Gender* (Cambridge UP): 143-174

成人式（ンドゥンバ族の成人式）

ンドゥンバ（ニューギニア）族の男と女の成人式
序

INTRODUCTION (201)

次のようなニューギニア高地に特徴的な民族誌的特徴を有する：

- さつまいも耕作が生業、豚飼育、
- 豚交換、
- 父系イデオロギー、
- ビッグマンを頂点とする政治構造、
- 絶え間ない戦争、
- 公的領域における男の優越（202）。

Among these are primary dependence on sweet potato cultivation, pig husbandry and pork prestations (but not large-scale pig exchanges), patrilineal-descent ideology, nonhereditary big-man political leadership, endemic warfare, and male domination of public affairs. (202)

ンドゥンバにおける男／女関係（２０２）

NDUMBA MALE-FEMALE RELATIONS (202)

男の公共領域での優越（２０２） 個人としての女性が個人としての男性に口頭であるいは肉体的に攻撃をかけることはある。

しかし、女性（一般）の役割は、「聞き、見、命ぜられた通りに公的行事に参加すること」である。

While individual women may verbally and physically attack individual men, or even kill them indirectly through the ethereal weapon of their very natures, the social role of women is to listen, watch, and participate in public events as they are directed to do so. (202)

分離のテーマ 単に男と女を分離することではなく、成人した男を、他のメンバー（たとえば、まだ成人していない少年）から分離することが重要なのだ。

(1) 性による分業

男：バナナ、砂糖黍、タロ、ヤム

(2) 居住

(2.1) 家屋

家屋は、男の部分と女の部分とに分けられている。性交渉の時にだけ男はこの境界を横切るが、通常は性交渉は森の中でもたれる。（２０４）

(2.2) 男の小屋

男の家屋に、９２人中４８人（５２パーセント）の成人男子が居住していた。

In 1971-1972, forty-eight of the ninety-two (52 percent) initiated males currently residing in Ndumba lived in traditional men's houses. (204)

(2.3) 女の小屋

一つのハムレットに一つ、あるいは二つの女の分離小屋がある。メンスの時、出産の時、分娩して間もない頃ここにいないなければならない。成人

の男子は、厳格にこれを避ける。

Besides allowing seclusion, the houses serve as refuges and gathering places for women, sites for various women's ceremonies, and "day-care centers" for infants and small children. (204)

メンスの時のため、あるいは出産の時のために女の道も用意されている。
(205)

なぜ分離か

(3) 汚染する穢れ

このような現象は「穢れの汚染」という概念で説明できるであろう。

(4) 危険な血および、(血の源泉としての) 性器

性による分業は、男と女の本性に基づくものである。両性の接触は、双方にとって（特に男性にとって）危険なものである。

女性の穢れ（＝男性にとっての穢れ）は、月経、出産に現われるわけだが、その元となる性器結合は最も危険なものである。(205)

下に述べる儀礼の中心テーマは、このような女の「血」が、男性にもたらす「危険」である。(206)

(5) 危険な女性

女性と長い間接触すると、骨が溶け、息が切れ、死んでしまうことさえある。特にメンスの血は危険である。

Ndumba men report (and women concur) that frequent or prolonged contact with women can make men's bones dissolve, their breath grow short, and, generally, lead to debilitation and even death. ... Contact with Menstrual blood is particularly dangerous.

実際、女性による（穢れによる）男性の殺害事件と言うものが知られている。

このような「危険な」穢れと言うものは、伝染性のものと考えられている。（月経時の女性が手にとった食物も「穢れ」ている）。

同居を避ける。

男小屋が最も正常な場所である。

分離され得ないとき

(6) 結婚

結婚してもすぐに性交渉を始めるわけではない。

女性のンラーセ儀礼- >結婚式（非常に短い）- >男が「男小屋」で一日隔離される

これらの機会に結婚した男女が教訓を与える。

即ち、ンドウンバにとって、性交と言うものは、苦痛に満ちたものであり、喜ばしいものであり、また男性にとって危険なものなのである。

These events collectively convey the impression ... that sexual intercourse is at once painful, pleasant, and dangerous to men. (207)

- >男の狩猟（数カ月）- >女の家に対する労働奉仕（収穫まで）- >最初の性交渉

(7) 性交渉＝最も危険

性交渉は、両性の間で避けることができない肉体的接触であるが、しかし同時に最も危険なものでもある。それ故、ンドウンバ族の成功に対する態度は両義的である。成功の頻度は最小限に抑えられている。

Sexual intercourse is at once the most dangerous and the most inevitable form of physical contact between the sexes. For this and other reasons, Ndumba attitudes toward it could be characterized as ambivalent. If sexual norms are followed (and the birth spacing of children – on the average, three years – as well as other information, suggests that they probably are), sexual contact can at least be kept to a low frequency. (206-7)

(8) 妊娠（民俗生物学）

Pregnancy and childbirth are viewed by women as painful, restricting, and generally negative.

ンドウンバの年齢カテゴリーあるいはジェンダーの獲得

NDUMBA AGE CATEGORIES

ンドウンバ族にとって、ジェンダーは、一挙に獲得されるものではない。それは、漸次獲得されていくものなのだ。

ンラーイナ（赤ん坊） nraa'ina “Baby”

ンラームワ（少年）／イアートラ（少女） nraammwa (“Boy”) / 'iaatara (“Girl”)

5- 6才の頃、少女は耳に穴をあけて貰う（大した儀礼ではない）また、畑仕事や、小さい子供のお守りを言いつけられる。

男の子たちは、友達仲間で、集落や畑をうろつく。しかし、森は入口あたりまでしか入っては行けないし、男の小屋にはいるのは厳重に禁止されている。

Boys form play groups of age-mates and wander at will through hamlets and gardens but are confined to the lower fringes of the forest .. and forbidden entry into the men's house compound. Girls are increasingly given garden tasks to perform and responsibility for the care of younger children. (208)

ウンマンラ（少年、10- 12） 'ummanra (boy, 10-12)

少年は、10から12才になるとウンマンラ儀礼に適した年齢であるとみなされる。

イアヴァーティ（少年、16- 20） 'ia'vaati (boy, 16-20)

16から20才くらいの少年が10人くらい集まれば、イアヴァーティ儀礼が開かれる。結婚可能になる。

クワーシ（少女、17- 19） kwaasi (girl, 17-19)

初潮を迎えるとクワーシになる。

ンラーセ（少女、21-25） nraase (girl, 21-25)

21から25才くらいの女に対して開かれる儀礼。結婚可能になる。現在では、ンラーセ儀礼と結婚式を、ウンマンラ儀礼の最後の日にいっぺんにする事が増えてきた。（208-9）

まとめ（さとし）

	(10-12)	(16-20)
male:	+++ nraamwa -- ummanra -- 'ia'vaati	

nraa'inra -		
female:	+++ 'iataara -- kwaasi -- nraase ---	
	(17-19)	(21-25)

二つの成人式

(9) ウンマンラ儀礼

'ummanra ceremony

10から12才の少年に対してなされる儀礼

(10) クワーシ儀礼

kwaasi ceremony

初潮の時に行う儀礼

ウンマンラ儀礼（209）

THE 'UMMANRA CEREMONY (209)

スポンサー 少年のスポンサーは、彼の父系氏族から出てはならない。通常は、彼のMBになる。

第一日 The First Day (210)

(11) 早朝 - 準備

early in the morning

女たちによって、土器が用意される。女たちによって、少年が飾られる。

(12) 朝 - 儀礼の始まり

by midmorning

(女たちによって) 土器から食物が配られる (少年は除く)

ホーンの音につられて、様々な村から男たちが集まって来る。叫び、歌い、ドラムを鳴らし、羽飾りをふらし、弓を鳴らし、盾を叩きながら。

女性も集まって来る。結局、ンドウンバ族全体が集まって来る。

(13) 成人式プロパー

(13.1) 丘へ - 少年の (女たちからの) 隔離

男たちは少年を森へ連れて行こうとする。女たちは、驚いて、抵抗をする振りをする。笑い声、抵抗。

男たちは、少年を連れて、丘を登る。女たち (母親) は後ろから罵り声をあげる。

(13.2) 森へ - 行列は進む

森の入口。女と子供を残して、男たちは、少年を連れて森の中にはいる。女たちがついて行かないように、女装をした男が監視する。

森の中を行列は進む。待ち伏せした攻撃隊が、行列を襲う。川へ逃げる。

(13.3) 川にて - 試練

少年は、川岸で、膝まづかされ、服を脱がされて、水の中につけられる。

スポンサーは少年の後ろ。手と頭をつかみ、弓なりにする。前にいた男が、特別な草で、鼻に穴をあけ、少年の鼻から血を出すようにする。

少年は水につかる。

あひるの卵を探すように言われる。その時、次の攻撃がなされる。逃げて次の小屋行く。

その小屋で、少年たちは、小さな弓矢で性器を突き刺されるような真似をされる。

「戦いの矢」をスポンサーから渡される。そして、これ以後、男の小屋にある矢を決して盗んではならぬ、といい渡される。

もう一度、水浴をし、新しい服に着替え、木の葉で顔を隠し、笛を持つ。

(13.4) 帰路- - 再び女たちと

同じ道を行列は帰る。更なる攻撃が待ち伏せ隊からなされる。森からで、取り残されていた女・子供と合流する。

待ち伏せ隊が森から出、女たちの第一列にならび、行列を（特にスポンサーを）脅す。少年たちは叫び声をあげる。全員が丘を下る。

(14) 集落へ- - 男は女をかきわけ男の小屋へ

集落へ到着。男の小屋に近づくと、女（母親や、その他の年輩の女たち）は壁を作る。その壁を破って行列は男の小屋に入っていく。女と子供は取り残される。

女たちは、踊りを踊り始める。未婚の女はその踊りからすぐに身をひく。女たちは、踊りの中で、出産の真似ごとをしたりする。女たちは興奮がさめると、座り、食事をし出す。祭りの雰囲気は続く。

男たちは、小屋の中庭の中で、小屋を取り巻く。

(15) 小屋の中

小屋の中は、もっと真剣な雰囲気である。行列は、唄を歌い、叫び声をあげながら小屋の中にはいる。合図とともに、弓で聖なる中心のはしらに触る。一度、小屋の外に出る。もう一度、少年たちは鼻から血をださされる。弓矢を与えた「先頭の長」は鼻飾りを少年たちに与える。

少年は、小屋の後ろにある秘密の便所の在処を教わる。

再び小屋の中にはいる。がさがさの表面をした葉を嘗めさせられ、下から血を出す。

(15.1) 夕暮れ時

at dusk (214)

角笛が聞こえる。男たちが集落を出、少年のいる小屋へと集まる。

(15.2) 晩 - - 教訓の時

as the evening wears on, ... (214)

教訓を含んだ話、唄を少年に聞かせる。様々な禁忌を侵した際の危険についての教訓である。

誰にでも近付けるような場所で小便をする、見知らぬ女性から食物を受け取る、あまりにも頻繁に性交渉を重ねる、女性の跨いだ弓を使う - - - このようなことは全て重病、異常な成長、更には死に至ると考えられている。

Urinating in a place that is accessible to the public, accepting food from a strange woman, having sexual intercourse “too often,” using a bow after a woman had stepped over it – all of these are said to have resulted in serious illness, abnormal growth, or death. (214)

特に性行為の危険性が強調される。

笛は森の精霊モクレ (M o k u r e) のものであると、教えられる。

様々な男たちが来訪する。

食物禁忌について教わる。

ときどき、ペニスにイラクサがこすりつけられる。

(15.3) 夜明け前 - - 女によって殺されていった男たちの話

Toward dawn ... (215)

女によって殺された男たちの話。廻りにいた男たちは、悲しみ、泣く。

「おわった」という叫び声。

(16) 小屋の外 - - 女たち (215-6)

小屋の廻りは女性たちが取り巻いている。彼女たちは、異装束をつけている (クワーンがンラアセふうに装っていたりする)。

男がときどき小屋から出て、「なかなか良い唄だよ」という。すぐに小屋に戻る。

唄は一晩中続く。夜明け近く、女たちは、行列を作って、少年の辿った森の道を辿る。同じ川で水浴をする。

男小屋の廻りに、森で拾ってきた帰の葉を投げ散らかす。

明け方、男が小屋から出ると、小屋の廻りが女子供のあらしした後である。

二日目 The Second Day (216)

同じ様である。警告、教示が続く。

三日目 The Third Day (217)

Early mornig activities are varied. ... (217)

(17) 少年の盛装

男たち集まり、訪れる。行列をつくって、男の小屋へ。村へ。

(18) 女たちの贈与：新しい下げ皮袋、パンダナスの寝袋、矢の入れ物。

(19) 少年たちは自由に歩き回る。

これからは、男の家中心の生活となる。

ウンマンラ儀礼における「性」対立（218）

SEXUAL OPPOSITION IN THE 'UMMANRA CEREMONY (218)

儀礼のタイミング 特に生理的成熟とは関係していないが、いつでも良いと言うわけでもない。

It appears that the age range of novices is fairly narrow, with a mode of ten to twelve years old. (219)

テーマ この儀礼は「男の成長」をテーマとしている。

「男の成長」は（女の成長とは違い）決して自動的なものではなく、常に監視していなくてはならないものである。この成長の傷害となるものが「女」（の力）なのである。

男の肉体的成長は、必ず、知的・イデオロギー的成長に伴われていなくてはならない。

(20) 教育としての儀礼

ウンマンラ儀礼は少年たちの知識獲得のプロセスを加速することを目的としている。この儀礼は、「教育」に関わるのだ。単に情報を伝えるという意味のみならず、少年の性格を鋳型にはめるという意味で。

The 'ummanra ceremony ... accelerates a process by which boys acquire knowledge and a view of the world which will, in the end, “make men of them.” It is concerned with education, not only in the sense of transmitting information but, ..., with the molding of a youth's character.

(21) 教説の中心テーマ：脆弱な男、強力な敵

「我々『本当の男性』は脆弱な存在である。一緒になって、知識と力を共有することによってのみ、我々を破壊することのできるような力に抵抗して、世界を支配できるのだ。」

We “real males” are distinct and vulnerable; only together, sharing our knowledge and our strength, can we prevail against the forces that by their very nature can destroy us. (220)

(21.1) 敵の力＝血

彼らの恐れる敵の力は：女であり、女の領域であり、そして「血」である。

The locus of their feared “forces” is clear enough: women, their domain, and anything that contains their essence, especially their blood. (220)

儀礼の中の敵意

(22) 男と女の分離

単に（例えば）身体装飾を別々に行うだけでなく、（たとえ）一緒に歌ったり、踊ったりするときでも、別々のグループでそうする。

Not only do men and women prepare their body decorations and, generally, wait apart, but when they do come together, as on the first and final mornings, they sing and dance as separate groups. (220)

(23) 男と女の敵意

女が何度も「行列」を攻撃する。

鼻血の意味 鼻血が月経の血の真似であるかどうかは分からない。「少年を力強くし、母の血を取り除く」ものと考えられている。

とにかく、少年が「男の小屋」にはいるための「浄化」の儀礼と考えられる。

かくして、「汚染された」少年が「浄化された」成人になるのである。

浄化理論への障害：クワシー儀礼にも鼻血がある One difficulty with this interpretation .. is that nosebleeding is also performed on girls in teh kwaasi ceremony as they reach menarche.

クワシー儀礼（２２２）

THE KWAASI CEREMONY (222)

出だし 少女が初潮の時に行われる。母親が少女を隔離小屋に案内する。

夜、母親がその他の年輩の女たちと戻って来る。そして月経の説明をする。

翌朝、母親と母親の「姉妹」たちが、少女に贈物をする。公的に少女の地位が変わったことが認められたのだ。

最初の五日間 女たちが来訪して来る。メンスが終って初めて公式な儀礼が始まる。

六日目に、多くの女たち（クワシー、ンラーセ）が様々な村から集まって来る。

夜になり、男たちが「男の小屋」に入った後、女たちは隔離小屋に集まり、秘密を開示する（これが我々の力の元であり、男たちとは、決して共有されないものである）。

小屋の中の席順 席順がはっきりと決められている。

To her right, her mother sits alone, warming herself beside the low fire. On here left, three noted curers, one of whom is a half sister (mother's daughter) to the girl's mother, await the cue to start their performance. (223)

女たちはどんどん入って来る。

穀物や作物について歌う。

最初の踊り手 母娘のペア。モックチェイス。(母は男装している)唄が続く。「男は敵だ」という繰り返し。

様々な豊饒について語られる。

(初潮の娘の) 母によって支度された食事が、みんなに配られる。

2 番目の踊り手

- 一人のンラーセ (男装)
- 5 人のクワーシ (中性装)
- 火の廻りを回る (追いかけるわけではない)

呪医が作物の成長を身振り、手振りで示す。母親が、男性に危害を加えないように教育をする。

それからゆげの出ているアスパラガスが観衆の中を手渡される。そして、娘への新しい責任についてのレクチャーが母によって始められる。最初は警告である：さてもうおまえはクワーシになったのだから、足をどこに下ろすか注意しなくてはならない、下手なことをすれば、畑、食物、豚、そして特に男たちが、おまえの伝染性の「女性」という力に負けてしまうのだ。おまえの兄弟や父親はおまえから食事を受け取るのだから、気を付けなければならない。彼らはおまえを信頼しているのだ。おまえは、彼らがとても弱いことをいつも心に留めておかなければならない。

Steaming asparagus stalks are then passed through the crowd, and the initiate is lectured about her new responsibilities by her own mother, The rhetoric begins with a warning: now that she has become a kwaasi, she must watch where she steps lest her gardens, food, pigs, and especially men

succumb to the contaminating power of her womanhood. She must always take care not to inadvertently harm men, for her father and brothers will take food from her hands, entrusting her to be mindful of their vulnerability. (224)

呪医が立ち上がって「おまえの母親の言うことは正しい」と言う。

新たな踊り手 中性装（無性装）

メチャメチャに踊る。

鰻、鳥、有袋類について語られる。（豊饒性）

4 番目の踊り手 午前 3 時頃

水の容器が廻される。水を含んで踊り手にかける。興奮気味になる。踊り手が消える。

自然の恵みについての唄が、ぱらぱらと歌われる。ヤムの話がされる。

呪医がヤムを股に挟み、勃起したペニスを持って、踊る。

もう一組の踊り手 火の近くを踊る。呪医にとどめられ、遠ざけられる。踊り手が亦興奮して来る。

最後の踊り手（5 時頃） クワーシとンラーセが衣装を取り替えて踊る。

Their dress is deceptive: four wear the full bark skirts of nraase, while one has donned the side-slitted bark kwaasi skirt. In reality, the first four are kwaasi disguised as nraase, while the lone nraase in his midst masquerades as a kwaasi. (226)

これは組織だった踊りである。退場する。

新しい唄が歌われる。これは葬歌である。

「夜明けだ」という声とともに、みんな帰る。隔離小屋には少女と近い女だけが残る。

公の儀礼 翌日に少女は隔離小屋から出て来る。

土器が用意され、豚が殺され、解体される。多くの人々が村の庭に集まる。食物が土器で調理されている間、娘は彼女の母系氏族の男たちに呼び出され、近くの川につれていかれる。

An earth oven is prepared, pigs are killed and butchered, and large numbers of people ... gather in the hamlet courtyard. While the food is steam cooking in the oven, the girl is summoned by men of her matriline and led to a nearby stream, where she is escorted into a shallow pool.

そして、MBによって彼女は鼻血をだされる。鼻血は川に流す。このあいだ、観客は陽気に騒ぐ（ウムマンラ儀礼の荘厳さとは対照的である）

MBからさとうきびをもらう。MBは彼女の新しい責任についての短い演説をする。

豚が配分される。全員が帰宅する。

クワシー儀礼における「性」対立（227）

SEXUAL OPPOSITION IN THE KWAASI CEREMONY (227)

新しい責任

(24) 農耕等の仕事の責任

(25) 新しく獲得された力に対する責任

クワシーになってはじめて男の脆弱さを知る。

危険な武器の持ち主としての責任

この力は、単に男に対してだけでなく、女性、また自分にとっても危険なのである。

女の穢れによって男が死ねば、その女は殺される。（普通は単に疑惑が表明されるだけだが――調査中に、ある女性が、その疑い（兄弟の弓を踏んだ）で追放になった事件がある）

二つの儀礼 意図において両立している形も非常によく似ている

クワース儀礼の唄の中で、「男は敵だ」と歌われるとき、女性はウンマンラ儀礼の唄や物語の中に現われた以上の《言葉の上での露骨さ》を獲得している。When a song states, “Men are the enemy,” the women achieve a degree of verbal explicitness unparalleled in the ’ummanra songs and stories. (229)

両儀礼における「性」補完性（229）

SEXUAL COMPLEMENTARITY IN THE CEREMONIES (229)

二つの儀礼の相違点

ウンマンラ	クワース

複数の若者 いつでも	一人の娘 肉体的成熟
親族の絆はない	親族の絆
鼻血だし- > 教訓 公的な儀礼 public (none inside)	教訓- > 鼻血だし 私的な儀礼 private (none outside)
成熟を加速する 最後に贈与	成熟を確認する 最初に贈与

補完性を見るための三つの疑問

(26) なぜ女も鼻血を出すか

(27) なぜ女が男の秘密の厳守に協同するだけではなく、黙認するのか

(28) どれだけ、性の対立が内化されているか

男の儀礼 補完性は、暗黙の内にのみ表現されていた。女性が常に顔を出す。

男儀礼を用意するのは女たちである（補完性）

- 女：「柔らかい部分」 出産、食物の準備
- 男：「硬い部分」

Women produce children, as men cannot; it remains for men to create society, and to make of children the adults that society needs... (231)

男儀礼においては、対立が補完を圧倒していた。

女の儀礼 「男」が舞台に登場する（男儀礼に女が登場はしないー 常にオフ・ステージであった）

成人のステップ（男と女）

(29) シラームワ→ウンマンラ

a public preparatory stage, with women playing a central role;

- a private stage of nosebleeding and instruction in the men's house, performed exclusively by men;
- and the public social recognition of the new initiates. (232)

(29.1) 公的な準備段階：女性が中心的役割

(29.2) 私的な段階：鼻血だし、男の小屋での教訓：まったく男だけ

(29.3) 公的な段階：若者の公的認知

(30) イアータラ→クワーシ

a private period of instruction in the seclusion house, carried out by women but with female transvestite “men” playing important roles;

- the semiprivate nosebleeding, closed only to children, with men in charge;
- and public feasting, with additional rituals performed by men. (232)

(30.1) 私的な段階：分離小屋での教訓：女性によって運営（男装した女性が重要な役割）

(30.2) 半私的な段階：鼻血だし：子供だけが入っては行けない（男がとりしきる）

(30.3) 公的な段階：祭り、男によって行われる付加的な儀礼

まとめ おとこは、（女の用意した儀礼を通じて）、男だけによって「男」になる。

女は、男女両方のいるところで、「女」になる。

女をクワーンにするのは、MBの鼻血とりの儀礼によってである。

ンドゥンバ成人儀礼における男の優越と女の力（232）

MALE DOMINATION AND WOMEN'S POWERS IN NDUMBA INITIATION (232)

鼻血 鼻血だし：男の「力」の儀礼的承認

女の力は儀礼的承認を必要としない。

月経、出産の血は神秘的脅威であると同時に、男支配への挑戦なのだ。

女はより性的にモチヴェイトされていると、考えられている。男・社会の健康状態に対するコンスタントな脅威なのだ。また信頼もされていない。

このような女に子供の養育を任すことは、子供の危険である。

自動的に、少年は母親にひかれる。そして、彼は男性の共同体によって母親から引き離されなくてはならないのだ。

若者は、自然な事なのだが、女性に引き付けられる。若者の忠誠心を保つためにも、常に離しておかねばならないのだ。

もし男が、自分の男性仲間ではなく、常に母親や、女性のために思って行動していたならば、ニューギニアの社会構造は破綻をきたしてしまう。常に戦争があるというニューギニアの状況を考えてみれば、そんなことはとても耐えられない事なのだ。

Boys are naturally attracted to their mothers and must be removed from them by the community of males. Young men are naturally attracted to females and must be forcibly kept in line lest their loyalties stray. If a man, in the depth of his passion, or even his everyday routine, came to favour his mother or wife and wanted to please her more than he wanted to please and help his fellows, the foundation of the New Guinea social order would collapse. ... Given the necessity for strength and cooperation among males [in the context of chronic warfare], it would be an intolerable situation. (Langness 1974: 208)

鼻血だしの儀礼は、男性の優越、力の劇的で、画像的な再現なのである。「女の力」に「ついでに」の儀礼で、このような顕示がされると言うことが重要なのだ。

男のジレンマ 少年が成人となるのは男の力によってである。

男たちは少年を必要とする。しかしそのためには、女性の出産する力、養育する力を認めなければならない。

Men need boys, but to have them they must acknowledge the procreative and nurturing powers of women. (235)

男の儀礼（ウムマンラ儀礼）の最初の方で、行われているのは、このような少年に対する権威の移行なのである。

血の支配 月経の血を男はコントロールできない。しかし、「鼻血」を男が支配するのだ。

男が社会的に権威を持つことの確認を、これらの儀礼は伝えているのである。

なぜ女は黙認するか 男の暴力を恐れるから、と言うのは当たってはいい。小屋の中で、男に対抗するすべを教えて貰っている。

我々の答：ンドウンバ族の女は、彼女ら自身自分の神秘力を信じている。男／社会の安寧のためにその力を制御しなくてはならないと思っている。

このような力を司る儀礼を、男は、女だけに任せてはおけない。

男の儀礼：男の団結
女の儀礼：社会の団結

さとのまとめ

参考文献

「ジェンダー・性・セクシュアリティ」須藤健一（合田湊（編）『
現代社会人類学』弘文堂

**Terence E. Hays and Patricia H. Hays 1982 "Opposition and
Complementarity of the Sexes in Ndumba Initiation" in Herdt, Gilbert
H. (ed) 1982 Rituals of Manhood: Male initiation in Papua New Guinea
University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London.**

柄木田康之「ニューギニア高地における男と女の象徴性」『女性人
類学』（至文堂）

**Gillison, G. 1981 Image of nature in Gimi thought. in
MacCormack, C. P. and A. M. Strathern (eds) 1981 Nature, Culture and
Gender (Cambridge UP): 143-174**

結婚様ざま

パーターとジェニター

性行為

性行為肯定社会（須藤：54ー）

トロブリアンド マリノフスキーは次のように記述している。

「貞節とはこの原住民に知られざる徳である。信じがたいほど小さな内に、彼らは性生活の手ほどきを受ける。無邪気に見える子供の遊戯も見かけほど無害なものではない。成長するにしたがって、乱婚的な自由恋愛の生活に入り、それがしだいにかなり恒久的な愛情に発展し、その一つが結婚に終るのである。」(マリノフスキー 1922)。

トロブリアンドでは少女は6-8歳から思春期まで性的遊びにふけり続ける。彼女たちの方から少年に性的攻撃をしかけたりもする。

トラック諸島(ミクロネシア) ミクロネシアのトラック社会では、少女が初潮を迎えるには性交の回数を重ねなければならないと考えられている。

女性が配偶者を選ぶ条件は、男性の性的な強さによって左右される。そのため少年は、性器を立派にしたり、異性とのデートに夜這棒なるものを用いて工夫をこらした。

彼らは思春期を過ぎても農耕での働き手として期待されず、性を中心とした生活に没頭できる(須藤、1989)。

マンガイア(ポリネシア) 男性には性交によって繰り返し射精し、男らしさを誇示することが期待される。一回の性交で女性を何回オーガズムにいたらせるかが男性の評価になる。男女とも婚前性交が奨励され、相手の肉体的な魅力とエロティックな刺激により性欲がかきたてられると性交が行なわれ、性関係が満足なものであれば、相手への愛情が育つ。

結婚後においても、性関係が印象的であった古い恋人に会うことも大目にみられている。(Marshall、1971)

ムリア(インド、非ヒンドゥー教徒) ムリア社会には、思春期の男女が自由に交流する「寝宿」があった。ムリア社会では淫乱という考え方がなく、年長者がパートナーを組み合わせたたりする。

チュア族(北ローデシア) チュア族の子供も村外に小屋を立て、「夫婦ごっこ」を行なう。男女とも結婚するまで相手を変えて性関係をもつ。これは、子供が早期に性の訓練を始めないと子孫を持たないという観念に基づいている。(Diamond、1984; Ford & Beach、1951)

性行為否定社会（須藤：55-）

19世紀ヴィクトリア朝のイギリス（須藤：53）「女性には性欲がない」とか「オーガズムを経験する女性は片輪」などという観念が広く信じられた。一方で、「生めよ、殖えよ、地に満てよ」という神の意にそうために、性交渉は夫婦が子供を生むための行為として許された。但し、夫婦が性交意を楽しむことは認められなかった。

アイルランド アイルランドのアイニス・ビーグ村（仮名）では、現在でも性行動は極力避けるべきものであると考えられている。これはローマン・カトリック教会の禁令が強い影響を及ぼし、牧師がふしだらな者を呪いにかけてと言って教区民を脅かし、密告を督促したからだという。そのため、公共の場で男女は別の席につき、両性が参加する社交の場は全くない。男性は性交は身体を衰退させるものと考え、仕事をする前の夜は妻と性関係を持たないと言うし、女性もオーガズムがないのが普通である（Messenger, 1971）。

クオマ族（ニュー・ギニア） そのような行為を「少年が性器を指で触ったり、マスターベーションをすること」する少年は棒や鞭で打たれ、厳しく戒められる。これは、少年が成人に達するまで精液を身体に充満しておかなければならないという観念と結びついている。精液の消耗が男性らしさの損失になるからである。

アシャンティ（ガーナ）、アピナエ（ブラジル） 思春期の男女の性的行動が規制される。アシャンティでは当事者は死刑に値するといわれ、婚前交渉は禁止されている。

ワビシマナ（アフリカ） 性交渉を結婚とみなすため、付添い人のいないときには若い男女をいっしょに遊ばせたり、交際させない。

ホピ（アメリカ・インディアン） 娘を家庭に閉じ込め老女がつきっきりで監視する。

海岸（イスラム） エンデ（東インドネシア） アナ・ンブカ

ギルバート社会（ミクロネシア） かつて未婚女性の貞操が重視され、もし女性が誘惑され、それがおおっぴらになると、二人は殺されたという。

ヴェッダ社会（スリランカ） 未婚の娘の親族は彼女と話している少年を見つけると、彼を殺してもよいと報告されている。（F o r d & B e a c h, 1951）

マヌス社会（ニューギニア） 思春期の男女の性だけでなく、夫婦間の性関係を否定する社会もある。ニューギニアのマヌス社会では、大戦前まで性行為は罪深い、下品で恥ずべき行為とみなしていた。すべての前戯は禁止され、夫は妻の胸に触れることもできないし、妻は性交を嫌悪し、子供を産むための義務として行なっていた。妻にとって子供を産むまでの性行動は苦痛以外のなにものでもなく、ミードは「ヴィクトリア朝時代の清教徒の女たちがしたように、恥で惨めな経験」であると報告している（M e a d, 1930）。

マエ・エンガ（ニューギニア高地） 男性が敵対関係にある集団（氏族）から妻を「盗み出す」。これは、男が「戦争する相手と結婚する」ために、結婚後も妻は夫に対して敵意や憎しみを抱き続けるという（M e g g i t, 1965）。したがって、マヌスと同様に夫婦間での性関係を避けるのは精神的つながりが欠如するからとも考えられる。他方、ニューギニアの多くの社会では、精液を無意味に放出したり、月経や産血に代表されるけがれた存在である女性との性的交渉を持つことは、男性を衰弱させるという「性恐怖観念」があり、それが男女の性行動を抑制する規範になっている（杉島、1981）。

処女性（須藤：57-）

(1) 序

ニューギニア社会を別にすると、思春期前後の性行動を禁止する社会では、女性の処女性を重視する考え方が強く見られる。

(2) グルド族（トルコ）

ギリシアなど地中海諸国やイスラム教の世界では、結婚時の花嫁の処女性が大きな問題となる。トルコのグルド族では、花婿と花嫁が性交渉したとき、「結婚式の布」に血がついているか否かを調べる。処女であるこ

とがわかれば、その布を指にかけ村中を練り歩く。その後で、婿方から結納金が支払われる。

(3) ニャキュサ（タンザニアのイスラムの影響を受けた）

処女であることが婚資の多寡を決定するという。

結婚

序

婚姻とは、一人の男、一人の女、その間に生まれた子どもからなる一集団の法律的基础を作り、その男と女に「親の地位（parent hood）」を認め、親であることから生じる権利と責任を彼らに与えるものである。（G：6）

G. P. マードックによる定義 経済的協力をとまなわない性的結合は普通のことであり、性的満足抜きにした労働の分担という男女の関係も存在する。... しかし婚姻は、経済的および性的な面が一つの関係に統合されたときにのみ存在するものである。組み合わせは、婚姻においてのみ成立するものである。このように定義された婚姻は、いままでに知られたあらゆる社会において見出される。さらに、どんな社会においても、婚姻は、両当事者の同居という要素をとまない、またすべての社会において核家族の基礎となっている。（p. 8）

核家族（基本家族）マードックによる定義 核家族（ニュークレア・ファミリー）は、その定型として、婚姻関係を結んだ男女と、その二人の間にできた子どもとから成り立っている。（p. 1）

核家族は、普遍的な人間の社会的集合形態である。それは、家族の唯一の普遍的な形態としてか、または、より複雑な家族形態が派生する基礎的単位として、あらゆる人間社会において、明確かつ強力な機能集団となっているものである。（p 2）

たとえより大きな家族形態が存在していようとも、また、より大きな単位が小さな単位の負担の一部をどの程度引き受けるかはべつとして、核家族は常に認められ、かならず性生活、経済生活、子どもの出産、養育など、明確かつ重要な機能を果たしている。（p. 3）

そのほかの定義 女が産んだ子どもの法律上の父親と母親となるような男と女の結合 (Malinowski 1930: 123-43)

女の産んだ子どもが二人の正当な嫡出子とみなされるような結合 (N & Q)

英語の結婚という言葉の4つの使い方 (リーチ)

(4) 嫡出

「夫」と「妻」との間、そして「妻の夫」と「妻の子供」との間における法的な権利と義務。それ故、結婚は一人の女性の子供に社会における嫡出の地位を与えた。

(5) 同居

夫と妻とその子供たちが一つの世帯を形成するための実際的な手配、たとえば「彼らの結婚は破れた」という句は、離婚による契約関係の終結よりも居住集団の分解について言及するものである。

(6) 結婚式

夫と妻を、互いにまず法的に強制力のある契約関係に入らせる儀式

(7) 姻族関係

夫と妻の人格に代表される、姻族関係によって結び付いた二つの「家族」をつなぐ同盟の関係。現在では、イギリス人は姻族関係を過小評価する傾向があるが、しかし、それでも、「彼女はよい結婚をした」という言い方は、夫自身の個人的特質よりも、夫の直接の親族の社会的、財政的立場に言及することの方が多い。

帰結としての、たとえば「父」の概念 それは、(1) 私の「母」の法的夫(ある種の権利義務関係をもつひと)であり、(2) 私の生物学的な父(私を産んだ人に授精した雄)であり、そして、(3) なんらかの権利義務を私との間に持つ人である。

しかし、これが一人の人間に物質化しないような社会も多々ある。

婚姻、核家族に対する例外

ムタ結婚（中近東イスラム教徒） 巡礼の期間、あるいは一人の男性が商業目的のための長期の旅行にでている期間に行なわれる短期的契約である。契約は最初からその結合の持続期間を明確にする。夫は「妻」のその奉仕に対して支払いをするが、それ以上の、妻と夫の間におけるような義務はない。しかし、もしその女性が妊娠して子供が生まれると、その子供は嫡出であり、父親の他の相続者同様の相続権を持つ。

これは、日本における人工授精の際のドナーと「そだての父親」等を考えれば、簡単に理解はできるかも知れない。

シワフ・オアシス（西エジプト） シワフのすべての正常な青年壮年男子は男色を行なっている。... 彼らは、この事を恥とは思っていない。彼らはそれについて、女性への愛について語るのと同じくらいあからさまに語り、彼らの争いの、ほとんどとは言わぬまでも、多くは、同棲愛の競争から発している。

ごく最近までは男と女の結婚と同じように、男と男の結婚も祝福されていた。少年との結婚は非常に華麗に、また世間周知の上で祝われ、少年に対する「花嫁価格」は少女に対するものの十五倍にもなり得た。

(8) 女性を嫁として提供することによって永続的な姻族関係

を活性化しなければならないという、継続している義務が、適当な娘がない場合には少年を提供することでも果たし得るというさまざまな事例が世界の他の各地から報告されている。

(9) エトロの例

？（どこに書いてあったのかなー 末成論文？） 男が「母親」として機能する社会。

オノトア族（ミクロネシア、ギルバート諸島） 未婚の女性は、子どもを生む資格がない。父親の認定されない庶出の子どもはせいぜいのところ社会の端のほうに位置づけられるだけである。しかし、男が自発的かどうかは別として、子どもの父親であることを正式に認めれば、子どもは社会で完全な権利を獲得し、他の子どもたちと同等に、財産相続の資格を得ることになる。

オノトア社会では、子どもの財産権や親族権の合法性を認めるに際して、婚姻は必要とされていないのだ。(グッドイナフ p. 14)

トラック諸島(ミクロネシア) 女性は、初潮を迎えたということだけで、性的関係を結び、子どもを出産する資格を得ることとなる。その後彼女が生んだ子どもたちは、自動的に彼女の属するリニッジやクランの立派な成員となり、それによって社会の合法的な一員として受け入れられる。父方の親族を持っていないということでハンディキャップを往古とはあっても、いかなるかたちの汚名をも着せられることはない。

ヌアー族(南スーダン)の亡霊婚(幽霊結婚、冥婚) Evans-Pritchard 1951: 109-116

(10) ヌアー族概観

ヌアー族は牛の移牧を行なう人々である。彼らは分節的リニッジに組織されている。+

(11) 結婚と花嫁代償

+結婚の契約は夫から妻の近親男性への花嫁代償の牛の移譲を必要とする。この牛の移譲に基づいて、その女性の生物学的な子供たちはふつう、彼女の父の出自集団ではなく、夫の出自集団の成員であるとみなされる。牛の支払いが子供たちを嫡子とする。単なる同棲では、そうならない。

ふつう夫は生きている男性であり、牛の元の所有者であると同時にその女性の子供たちの生物学的父親(ジェニター)でもある。+

(12) 内縁婚(コンキュビネージ)

妻とその子どもに関する所有権のために牛の贈与が行なわれない結合については内縁婚という名称を用いている。

男性は”内縁の妻”に産ませた子どもに関する所有権を得るために牛を支払うこともあるが、そのばあい、妻、及びその他の子どもたちに対する所有権は得られない。

内縁婚は、男性およびその親族が女性の両親およびその親族に牛の支払いを全額完了した場合に、「婚姻」に転化する。

(13) 幽霊結婚(ghost marriage)

＋しかし、例外的な状況では、花嫁代償の牛は、死んでいる花婿、あるいは女性の牛の所有者からもたらされることもある。どちらの場合でも、花嫁代償の牛の元の所有者が花嫁の子供たちの「父」とされる。この様な場合、誰がジェニターであるかはほとんど重要でない。

結婚以前に死んだ若い青年が、それにもかかわらず（彼が牛を持っていることが常に条件ではあるが）結婚でき、子孫を持つことが出来るように手配することは、聖書にかかっているレヴィレートの制度と似ているが、しかし、女性が法的な「父親」になるのを認める工夫は、最初はより奇妙なものに見える。しかしそれは完全に論理的なのである。

(14) 女性の夫・父

ヌア一族の法的虚構によれば、男性だけが牛の所有者になれる。しかし、もしある男が直接の男性相続人無しに死ぬと、彼の牛は娘が相続することになる。この娘は、社会的には男性なのである。彼女は、妻をめぐって、死んだ父のリニッジの存続をはかることができる（し、また、そうすべきなのである）。（その女性がふつうのやり方で花嫁代償を払って結婚した）その妻は、一人の匿名のよそ者と同棲するが、彼女が妊娠しても、そのジェニターは生まれる子供に対して何の法的地位も持たないし、その子供も同様である。その子供の法的父親は、その母親の花嫁代償の牛を支払った女性なのである。

(14.1) 教訓

英語圏の人々が通常同一个人の別称として考える「父」「夫」「妻の子を生ませた人」といった社会的役割がそれぞれ区別されているばかりでなく、全く予想しがたい形式で分散しているということを示すことにある。

ナヤール（キャサリン・ガフ／グッドイナフによる要約）

(15) ナヤール概観

ナヤール社会は、ジャティと呼ばれる一群のカーストより成る。

カーストは地主集団である。

土地所有権は、母系によって結ばれた血縁集団によって保有されていた。

(16) 母系合同集団タバリ

タバリとよばれる母系合同集団の各成員は、共通の屋敷内に一緒に住み、共通の世帯としての経済を営んでいた。そして、成員の内の最年長の男性が、この集団の諸事を統率していた。

男たちはこの集団家屋内に自分の身の回りの物を置、そこで、食事を取り、そこを自分の家とみなしていた。

(17) 外婚集団タラヴァド（複数タバリ）

幾つかの集団は、共通の母系祖先によって相互につながっており、近接した地域にまとまって居住することによって、タラヴァドと呼ばれる外婚集団を形成していた。

(18) ターリ結びの儀式

そこでは、娘は、初潮が訪れる前に、ターリ結び（ターリという紐を若者に首にかけてもらう）の儀式を受けることになっていた。

ターリ結びの儀式が終わって2、3日後に、若者は娘のもとを去り、其れ以後は、娘に対する何らかの義務をも負うことは無かった。

若者は、娘の年齢に応じて性交をする場合も、しない場合も在るが、性的特権は娘とともに暮らすその数日間だけに限られていた。

娘と彼女の未来の子どもたちは、いつかその若者が死んだときには、喪に服する事を義務づけられているが、それ以上の事は、何も彼に対する責任を負わされなかった。

ターリ結びの儀式は両当事者が性的特権、同居、経済的協力を持続するような関係をもたらすものではなかった。その儀礼の役割は、娘に対して、その所属するタラヴァドによって公認された男と性的関係にはいる資格を与え、そのタラヴァドの成人の女性成員としての地位を確立させることにあった。

それはまた、女性は初潮を迎える前に、“結婚”すること――ヒンズーのターリ結びの儀礼を通過すること――というヒンズーの宗教的要件をみたすものであった。

(19) 愛人関係（サンバンダム？）

ターリ結びの儀礼が済んだ後は、娘の家の男たちが承認した者ならば、ベ

つの男がその娘と性的関係に入ることもあった。その男は、娘と同じジャティの出身であるか、あるいはより上層のジャティの出身でなければならなかった。

(20) 妊娠及び父性

女が妊娠した場合、妥当なカーストの一人もしくはそれ以上の男がその子どもの父親であることを正式に表明しなければならなかった。さもなければ、女は不適格な男と関係を結んだと推定され、その子どもと共に、彼女のタラヴァドやジャティから追放されることになっていた。

男は女と助産婦に贈り物をすることによって、子どもの父親であることをみとめた。彼はその後子どもに大して相当な関心を見せることもあるが、子どもは、彼に対して父系カーストの中で父親に用いられる親族名称を使わず、また彼の死に際して喪に服する義務もなかった。

彼はその子どもに対して、社会化、教育、保護または経済的援助を刷る義務を負うことはなかった。其れらの親としての通常の義務は、子どものタバリの男たち――子どもの母方のオジや母親の姉妹の息子達――に課せられていた。

(21) まとめ（グッドイナフ）

ナヤール社会の三つの正式な取り引き

(21.1) ターリ結びの儀式

娘を成人とし、性的関係を結ぶ資格を与えるものであった。

(21.2) サンバンダム（結合形式）

これは、男に持続的な性的特権を与えるとともに、女に対しては子どもを受胎し出産する資格を認めるものであった。

(21.3) 父親を認定する行為

これは、子どもが合法的な性関係によってつくられたことを認め、したがって、母親のタラヴァドやタヴァリの成員である

参考文献

『女の人類学』綾部恒雄（編）（弘文堂）（1、600）
「ジェンダー・性・セクシュアリティ」須藤健一（合田涛（編）『
現代社会人類学』弘文堂）

植島『(新版) 男が女になる病気』（エピステーメー叢書）

結婚・親族理論

序

出自理論をとるにせよ、縁組理論をとるにせよ、最も大切なのは「結婚」である。

出自理論にとっては「再生産」の理論として、縁組理論においては「交換」の公式化の理論として。

それは生物学的な再生産と社会学的な婚姻とを結び付ける役目もしている。

この章では「婚姻」についてみる。

カテゴリー・ミスエイク

君にチェスの「キャッスリング」を、「将棋の言葉で」喋ることが出来るか。ここでは、「将棋の言葉」に何ら新しい定義をしてはいけないとする。『王と飛車が開戦後まだ一度も動いていないとき、指し手は王と飛車をこれこれの形で動かすことが出来る』、『王を囲うこと』等々。答は明らかに「ノウ」だ。出来るとすれば、それは新しい定義を（不格好ながらも）「将棋の言葉」で定義することである。『我々は「飛車」を次のように定義する』『我々は「王」を次のように定義する』、等々のあとに、『我々は『王の囲い』をこれこれと定義する』と行なう事なのである。

たとえば、馬を「理想的な馬」とみなして、将棋の角、チェスのビショップを見ることの馬鹿らしさ。

婚姻

婚姻とは、一人の男、一人の女、その間に生まれた子どもからなる一集団の法律的基礎を作り、その男と女に「親の地位（parent hood）」を認め、親であることから生じる権利と責任を彼らに与えるものである。（G：6）

G. P. マードックによる定義

経済的協力をともなわない性的結合は普通のことであり、性的満足抜きにした労働の分担という男女の関係も存在する。... しかし婚姻は、経済的および性的な面が一つの関係に統合されたときにのみ存在するものである。組み合わせは、婚姻においてのみ成立するものである。このように定義された婚姻は、いままでに知られたあらゆる社会において見出される。さらに、どんな社会においても、婚姻は、両当事者の同居という要素をとめない、またすべての社会において核家族の基礎となっている。（p. 8）

核家族（基本家族）マードックによる定義

核家族（ニュークレア・ファミリー）は、その定型として、婚姻関係を結んだ男女と、その二人の間にできた子どもとから成り立っている。（p. 1）

核家族は、普遍的な人間の社会的集合形態である。それは、家族の唯一の普遍的な形態としてか、または、より複雑な家族形態が派生する基礎的単位として、あらゆる人間社会において、明確かつ強力な機能集団となっているものである。（p 2）

たとえより大きな家族形態が存在していようとも、また、より大きな単位が小さな単位の負担の一部をどの程度引き受けるかはべつとして、核家族は常に認められ、かならず性生活、経済生活、子どもの出産、養育など、明確かつ重要な機能を果たしている。（p. 3）

その他の定義

女が産んだ子どもの法律上の父親と母親となるような男と女の結合 (Malinowski 1930: 123-43)

女の産んだ子どもが二人の正当な嫡出子とみなされるような結合 (N & Q)

英語の結婚という言葉の4つの使い方 (リーチ)

嫡出 「夫」と「妻」との間、そして「妻の夫」と「妻の子供」との間における法的な権利と義務。それ故、結婚は一人の女性の子供に社会における嫡出の地位を与えた。

同居 夫と妻とその子供たちが一つの世帯を形成するための実際的な手配、たとえば「彼らの結婚は破れた」という句は、離婚による契約関係の終結よりも居住集団の分解について言及するものである。

結婚式 夫と妻を、互いにまず法的に強制力のある契約関係に入らせる儀式

姻族関係 夫と妻の人格に代表される、姻族関係によって結び付いた二つの「家族」をつなぐ同盟の関係。現在では、イギリス人は姻族関係を過小評価する傾向があるが、しかし、それでも、「彼女はよい結婚をした」という言い方は、夫自身の個人的特質よりも、夫の直接の親族の社会的、財政的立場に言及することの方が多い。

帰結としての、たとえば「父」の概念

それは、(1) 私の「母」の法的夫（ある種の権利義務関係をもつひと）であり、(2) 私の生物学的な父（私を産んだ人に授精した雄）であり、そして、(3) なんらかの権利義務を私との間に持つ人である。

しかし、これが一人の人間に物質化しないような社会も多々ある。

婚姻、核家族に対する例外

ムタ結婚（中近東イスラム教徒）

巡礼の期間、あるいは一人の男性が商業目的のための長期の旅行にでている期間に行なわれる短期的契約である。契約は最初からその結合の持続期間を明確にする。夫は「妻」のその奉仕に対して支払いをするが、それ以上の、妻と夫の間におけるような義務はない。しかし、もしその女性が妊娠して子供が生まれると、その子供は嫡出であり、父親の他の相続者同様の相続権を持つ。

これは、日本における人工授精の際のドナーと「そだての父親」等を考えれば、簡単に理解はできるかも知れない。

シワフ・オアシス（西エジプト）

シワフのすべての正常な青年壮年男子は男色を行なっている。... 彼らは、この事を恥とは思っていない。彼らはそれについて、女性への愛について語るのと同じくらいあからさまに語り、彼らの争いの、ほとんどとは言わぬまでも、多くは、同棲愛の競争から発している。

ごく最近までは男と女の結婚と同じように、男と男の結婚も祝福されていた。少年との結婚は非常に華麗に、また世間周知の上で祝われ、少年に対する「花嫁価格」は少女に対するものの十五倍にもなり得た。

女性を嫁として提供することによって永続的な姻族関係を活性化し なければならぬという、継続している義務が、適当な娘がない場合には少年を提供することでも果たし得るというさまざまな事例が世界の他の各地から報告されている。

エトロの例

？（どこに書いてあったのかなー 末成論文？）

男が「母親」として機能する社会。

オノトア族（ミクロネシア、ギルバート諸島）

未婚の女性は、子どもを生む資格がない。父親の認定されない庶出の子どもはせいぜいのところ社会の端のほうに位置づけられるだけである。しかし、男が自発的かどうかは別として、子どもの父親であることを正式に認めれば、子どもは社会で完全な権利を獲得し、他の子どもたちと同等に、財産相続の資格を得ることになる。

オノトア社会では、子どもの財産権や親族権の合法性を認めるに際して、婚姻は必要とされていないのだ。（グッドイナフ p. 14）

トラック諸島（ミクロネシア）

女性は、初潮を迎えたということだけで、性的関係を結び、子どもを出産する資格を得ることとなる。その後彼女が生んだ子どもたちは、自動的に彼女の属するリニッジやクランの立派な成員となり、それによって社会の合法的な一員として受け入れられる。父方の親族を持っていないということでハンディキャップを往古とはあっても、いかなるかたちの汚名をも着せられることはない。

ヌアー族（南スーダン）の亡霊婚（幽霊結婚、冥婚）

Evans-Pritchard 1951: 109-116

ヌアー族概観　ヌアー族は牛の移牧を行なう人々である。彼らは分節的リニッジに組織されている。＋

結婚と花嫁代償　＋結婚の契約は夫から妻の近親男性への花嫁代償の牛の移譲を必要とする。この牛の移譲に基づいて、その女性の生物学的な子供たちはふつう、彼女の父の出自集団ではなく、夫の出自集団の成員であるとみなされる。牛の支払いが子供たちを嫡子とする。単なる同棲では、そうならない。

ふつう夫は生きている男性であり、牛の元の所有者であると同時にその女性の子供たちの生物学的父親（ジェニター）でもある。＋

内縁婚（コンキュービネージ） 妻とその子どもに関する所有権のために牛の贈与が行なわれない結合については内縁婚という名称を用いている。

男性は”内縁の妻”に産ませた子どもに関する所有権を得るために牛を支払うこともあるが、そのばあい、妻、及びその他の子どもたちに対する所有権は得られない。

内縁婚は、男性およびその親族が女性の両親およびその親族に牛の支払いを全額完了した場合に、「婚姻」に転化する。

幽霊結婚（ghost marriage） +しかし、例外的な状況では、花嫁代償の牛は、死んでいる花婿、あるいは女性の牛の所有者からもたらされることもある。どちらの場合でも、花嫁代償の牛の元の所有者が花嫁の子供たちの「父」とされる。この様な場合、誰がジェニターであるかはほとんど重要でない。

結婚以前に死んだ若い青年が、それにもかかわらず（彼が牛を持っていることが常に条件ではあるが）結婚でき、子孫を持つことが出来るように手配することは、聖書にかかっているレヴィレートの制度と似ているが、しかし、女性が法的な「父親」になるのを認める工夫は、最初はより奇妙なものに見える。しかしそれは完全に論理的なのである。

女性の夫・父 ヌア一族の法的虚構によれば、男性だけが牛の所有者になれる。しかし、もしある男が直接の男性相続人無しに死ぬと、彼の牛は娘が相続することになる。この娘は、社会学的には男性なのである。彼女は、妻をめとって、死んだ父のリニッジの存続をはかることができる（し、また、そうすべきなのである）。（その女性がふつうのやり方で花嫁代償を払って結婚した）その妻は、一人の匿名のよそ者と同棲するが、彼女が妊娠しても、そのジェニターは生まれる子供に対して何の法的地位も持たないし、その子供も同様である。その子供の法的父親は、その母親の花嫁代償の牛を支払った女性なのである。

(1) 教訓

英語圏の人々が通常同一个人の別称として考える「父」「夫」「妻の子を産ませた人」といった社会的役割がそれぞれ区別されているばかりでなく、全く予想しがたい形式で分散しているということを示すことにある。

ナヤール（キャサリン・ガフ／グッドイナフによる要約）

ナヤール概観 ナヤール社会は、ジャティと呼ばれる一群のカーストより成る。

カーストは地主集団である。

土地所有権は、母系によって結ばれた血縁集団によって保有されていた。

母系合同集団タバリ タバリとよばれる母系合同集団の各成員は、共通の屋敷内に一緒に住み、共通の世帯としての経済を営んでいた。そして、成員の内の最年長の男性が、この集団の諸事を統率していた。

男たちはこの集団家屋内に自分の身の回りの物を置、そこで、食事を取り、そこを自分の家とみなしていた。

外婚集団タラヴァド（複数タバリ） 幾つかの集団は、共通の母系祖先によって相互につながっており、近接した地域にまとまって居住することによって、タラヴァドと呼ばれる外婚集団を形成していた。

ターリ結びの儀式 そこでは、娘は、初潮が訪れる前に、ターリ結び（ターリという紐を若者に首にかけてもらう）の儀式を受けることになっていた。

ターリ結びの儀式が終わって2、3日後に、若者は娘のもとを去り、其れ以後は、娘に対する何らかの義務をも負うことは無かった。

若者は、娘の年齢に応じて性交をする場合も、しない場合も在るが、性的特権は娘とともに暮らすその数日間だけに限られていた。

娘と彼女の未来の子どもたちは、いつかその若者が死んだときには、喪に服する事を義務づけられているが、それ以上の事は、何も彼に対する責任を負わされなかった。

ターリ結びの儀式は両当事者が性的特権、同居、経済的協力を持続するような関係をもたらすものではなかった。その儀礼の役割は、娘に対して、その所属するタラヴァドによって公認された男と性的関係にはいる資格を与え、そのタラヴァドの成人の女性成員としての地位を確立させることにあった。

それはまた、女性は初潮を迎える前に、“結婚”すること――ヒンズーのターリ結びの儀礼を通過すること――というヒンズーの宗教的要件をみたすものであった。

愛人関係（サンバンダム？） ターリ結びの儀礼が済んだ後は、娘の家の男たちが承認した者ならば、べつの男がその娘と性的関係に入ることもあった。その男は、娘と同じジャティの出身であるか、あるいはより上層のジャティの出身でなければならなかった。

妊娠及び父性 女が妊娠した場合、妥当なカーストの一人もしくはそれ以上の男がその子どもの父親であることを正式に表明しなければならなかった。さもなければ、女は不適格な男と関係を結んだと推定され、その子どもと共に、彼女のタラヴァドやジャティから追放されることになっていた。

男は女と助産婦に贈り物をすることによって、子どもの父親であることをみとめた。彼はその後子どもに大して相当な関心を見せることもあるが、子どもは、彼に対して父系カーストの中で父親に用いられる親族名称を使わず、また彼の死に際して喪に服する義務もなかった。

彼はその子どもに対して、社会化、教育、保護または経済的援助を刷る義務を負うことはなかった。其れらの親としての通常の義務は、子どものタバリの男たち――子どもの母方のオジや母親の姉妹の息子達――に課せられていた。

まとめ（グッドイナフ） ナヤール社会の三つの正式な取り引き

(2) ターリ結びの儀式

娘を成人とし、性的関係を結ぶ資格を与えるものであった。

(3) サンバンダム（結合形式）

これは、男に持続的な性的特権を与えるとともに、女に対しては子どもを受胎し出産する資格を認めるものであった。

(4) 父親を認定する行為

これは、子どもが合法的な性関係によってつくられたことを認め、したがって、母親のタラヴァドやタヴァリの成員である

「伝統的」ナヤール（南インド・ケララ州）（キャサリン・ガフ／リーチによる要約）

ナヤール・カースト ナヤール人は中央ケララで中心的な農耕カーストを成している。... 次に要約する「古典的」説明は、20世紀のものではなく、十八世紀の政治的脈絡に言及するものである。

その時期には、多くのナヤールの男性が軍役のため長期に渡って故郷を離れていた。地方の候国の王族はナヤール人だったが、しかし支配的な地主の多くは、ナムブディリ・カーストのブラーマンたちだった。儀礼的地位においては、彼らはそのシステムの頂点にあり、王たちよりも上位に位置づけられていた。当時のケララにおけるナムブディリ・カーストの役割は、中世ヨーロッパの神聖ローマ帝国におけるカトリック教会の役割に似ていた。

タラヴァド母系リニッジ ナムブディリは父系リニッジに組織されていた。
+

+ナヤールはタラヴァドとして知られている地域化した母系リニッジに組織されていた。タラヴァドという語はまた母系リニッジの成員の農場／合同世帯をも意味した。

公式的な意味では、ナヤールのタラヴァドはインドの農村地帯の各地でみられる父系合同家族世帯の母系版だったが、しかし奇妙な点は、入ってくる配偶者（すなわち、地域に定住している女性の「夫」）は法的地位をなんら持たなかったことである。

カラナヴァン まれな例外を除けば、タラヴァド内部の事柄と財産についての完全な権威は最年長の男性カラナヴァン（？）の手にあった。法的地位を持つ他の共住者は、カラナヴァンの姉妹と弟たちと、姉妹の子供たちと姉妹の娘たちの子供たちだった。

ジェニター兼愛人 子供たちのジェニターはその配偶者との関係においては認められた地位を有していたが、彼らは配偶者を夜訪れるだけだった。

彼らは「妻」のタラヴァドの家では食事をとらなかった。この訪問という限定された接近でさえ、カラナヴァンの同意を必要とした。このジェ

ニター兼愛人は法的権利も、経済的権利をも持たなかったが、彼がその関係を継続する意志を持つ証拠として、公に「妻」になんらかの記念の贈物をする祭りがあった。

サンバンダム 少女とその恋人の関係を表わすのに用いられる語はサンバンダムだが、この語は南インドの他の伝統的なタラヴァド世帯のほとんどが消滅した現代のナヤール社会において「結婚」を意味する普通の語でもある。

一人の娘はサンバンダム関係にある多くの恋人を、同時にあるいは続けて、持つことができた。彼らは彼女より下のカーストのものであってはならず、またリニッジ外婚の原則が適用されていた。その関係は、一生続くこともあったが、大した儀式もなしに始まり、また終るものだった。女性の子供たちは、彼らのジェニターと考えられている男性を、近隣社会では「父」を意味する語で呼びかけた。

未婚と既婚の厳格な区別 この一見放縦な性的状況にも関わらずナヤールは未婚の少女という地位と母親という地位との間にはっきりとした区別を設けていた。母親の地位にまだ達していない娘が妊娠することはたいへん非難されるべきこととされていた。

タリ結びの儀式 初潮の始まる前に行なわなければならないこみいった儀礼（タリを結ぶ儀礼）において、すべての娘は彼女のリニッジに対してエナンガルという地位を持つ母系リニッジ出身の儀礼的夫と「結婚」するのが正常の手続きだった。+

+ナヤールの母系リニッジ間のエナンガル結合は、一つの近隣集団内部において同じ様な地位にあるすべてのリニッジを結び付ける恒久的な姻族関係の連鎖を形成した。その関係は、相手リニッジの人生危機儀礼において、表面化するものだった。

エナンガル（婿）の立場のリニッジ エナンガルの立場にあるリニッジは、新生児の命名式、出産後6カ月目に行なわれる米飯の食い初め、少女たちの初潮前の「結婚儀礼」、少女の初潮儀式、女性の最初の妊娠式、そして喪に関する儀式や死の穢れに関連するさまざまな機会に、参加する代表を送らなければならなかった。

ターリ結びにおけるエナンガル こうした行事の第三番目のものが最も重要である。各リニツジは、彼らのエナンガルのタリを結ぶ儀式において「夫」(エナンガル)の役を果たす適当な青年を提供しなければならない。+

+この儀式はほぼ十年ごとにその集団のすべての未成熟な娘たちのために行なわれる大規模な集合的行事である。その様な「初潮前の結婚」は三日三晩続き、そのあいだ新郎新婦は祖先の家の一室に隔離された。この「結婚」は公式の離婚によって集結した。+

+エナンガンは、その後、その娘にもその娘の子供たちにもいかなる特別な権利も持たなかった。ただその娘の子供たちは、隣接する他の社会では「父」に用いられる敬称で彼を呼んだ。子供たちはまた彼の葬儀で特別の義務を果たさなければならなかった。

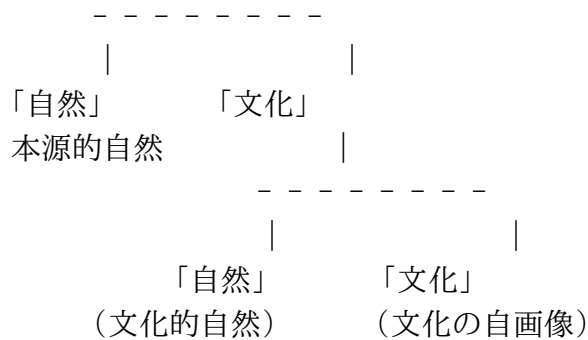
《サンバンダム》対《ターリ結び》 この場合、成人した娘とそのサンバンダムの恋人との間の非公式的な手順と対照的に「結婚」(タリを結ぶ式)と「離婚」(布を引き裂く式)のどちらも大規模な公の行為だった。その象徴的意味もまた非常に明白だった。タリを結ぶことは南インドのほとんどの結婚式にみられる特色である。引き裂かれた布は「結婚」が終了したことを示した。

ナムブディリの結婚について一言 一般的様式を論ずる前に述べておかなければならないもう一つの民族誌上の特性がある。ナムブディリの地主貴族の父系拡大家族では、長男だけが嫡子が生まれるように、完全なヴェーダの儀式によって結婚することが許されていた。+

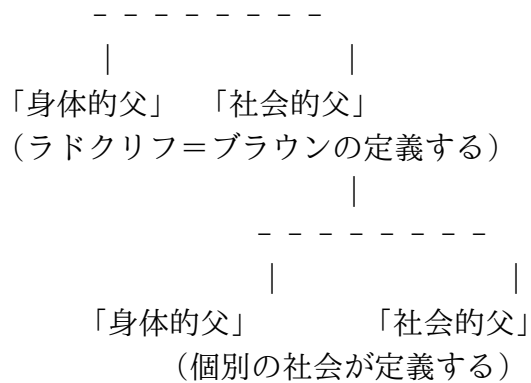
+この限定によって、世襲財産としての私有地が絶えず分割されることが防がれた。弟たちはナムブディリの妻を持てなかったものの、しかし、彼らが母系カースト(即ちナヤール)の女たちを認知された連合いとして得ることはまったく正常でかつふさわしいことだった。

文化と自然

ラドクリフ＝ブラウンの「身体的父」と「社会的父」の区別に関して、清水はこれを妥当ではないとする。そして、そこに「自然」の意味の二重写しがあるとし、次のように整理する(清水：50)



これを A R R B にあてはめればつぎのようになるとする。



より正確を期するならば、清水の言いよどむ「本源的な自然」を、「観察者（即ち、人類学者）の持つ自然像」とでも言い替えるべきであろう。

参考文献

リーチ『社会人類学入門』岩波書店

グッドイナフ『人類学における記述と比較』弘文堂

清水昭俊 1989 「血」の神秘－親子のきずなを考える」（田

辺繁治（編）1989『人類学的認識の冒険』同文館）

性（セクシュアリティ）

序

性と食事（デサナ）

即ち、男は女をはらませ、女の方は子を生むわけだが、この循環現象と同じで、もっと小規模で速やかなのが食物の循環である。（『デサナ』三〇六頁）〔植島 1998: 97-8〕に引用]

性行為

アナル・セックス、後背位

:

ヨーロッパに於て“男子婦女の非処を犯せし記”（要するにアナル・セックスであろう）は非常に多かったことが知られている。それはキリスト教化した後もかなり頻繁に行なわれていたようである。その証拠に、十一世紀頃のアンジェールの懺法には

妻を後方行犯すれば、40日、非道行犯すれば3年の懺悔を課する。

とわざわざ規定されているのである。もちろん、後方行犯とは後背位による性交、非道行犯とはアナルセックスの意であろう。（植島 1998: 129）

同性愛

男と男の同性愛はイギリスでは、法律で規制されていた。（即ち、同性愛行為中のカップルを逮捕できるのだ）—女と女の同性愛に関する法はなかったという（オーストラリアでの聞き書き）。

性行為肯定社会（須藤：54—）

トロブリアンド

マリノフスキーは次のように記述している。「貞節とはこの原住民に知られざる徳である。信じがたいほど小さな内に、彼らは性生活の手ほどきを受

ける。無邪気に見える子供の遊戯も見かけほど無害なものではない。成長するにしたがって、乱婚的な自由恋愛の生活に入り、それがしだいにより恒久的な愛情に発展し、その一つが結婚に終るのである。」(Malinowski 1922) トロブリアンドでは少女は6 - 8歳から思春期まで性的遊びにふけり続ける。彼女たちの方から少年に性的攻撃をしかけたりもする。

トラック諸島（ミクロネシア）

:

ミクロネシアのトラック社会では、少女が初潮を迎えるには性交の回数を重ねなければならないと考えられている。女性が配偶者を選ぶ条件は、男性の性的な強さによって左右される。そのため少年は、性器を立派にしたり、異性とのデートに夜這棒なるものを用いて工夫をこらした。彼らは思春期を過ぎても農耕での働き手として期待されず、性を中心とした生活に没頭できる。(須藤 1988)

マンガイア（ポリネシア）

男性には性交によって繰り返し射精し、男らしさを誇示することが期待される。一回の性交で女性を何回オーガズムにいたらせるかが男性の評価になる。男女とも婚前性交が奨励され、相手の肉体的な魅力とエロティックな刺激により性欲がかきたてられると性交が行なわれ、性関係が満足なものであれば、相手への愛情が育つ。結婚後においても、性関係が印象的であった古い恋人に会うことも大目にみられている。(Marshall 11、1971)

ムリア（インド、非ヒンドゥー教徒）

ムリア社会には、思春期の男女が自由に交流する「寝宿」があった。ムリア社会では淫乱という考え方がなく、年長者がパートナーを組み合わせた。

チュア族（北ローデシア）

チュア族の子供も村外に小屋を立て、「夫婦ごっこ」を行なう。男女とも結婚するまで相手を変えて性関係をもつ。これは、子供が早期に性の訓練を始めないと子孫を持てないという観念に基づいている。(Diamond, 1984; Ford & Beach, 1951)

性行為否定社会

19世紀ヴィクトリア朝のイギリス

「女性には性欲がない」とか「オーガズムを経験する女性は片輪」などという観念が広く信じられた。一方で、「生めよ、殖えよ、地に満てよ」という神の意にそうために、性交渉は夫婦が子供を生むための行為として許された。但し、夫婦が性交意を楽しむことは認められなかった。(須藤 1988: 53)

アイルランド

アイルランドのアイニス・ビーグ村（仮名）では、現在でも性行動は極力避けるべきものであると考えられている。これはローマン・カトリック教会の禁令が強い影響を及ぼし、牧師がふしだらな者を呪いにかけてと言って教区民を脅かし、密告を督促したからだという。そのため、公共の場で男女は別の席につき、両性が参加する社交の場は全くない。男性は性交は身体を衰退させるものと考え、仕事をする前の夜は妻と性関係を持たないというし、女性もオーガズムがないのが普通である (Messenger, 1971)。

クオマ族（ニュー・ギニア）

そのような行為を「少年が性器を指で触ったり、マスターベーションをすること」する少年は棒や鞭で打たれ、厳しく戒められる。これは、少年が成人に達するまで精液を身体に充満しておかなければならないという観念と結びついている。精液の消耗が男性らしさの損失になるからである。

アシャンティ（ガーナ）、アピナエ（ブラジル）

思春期の男女の性的行動が規制される。アシャンティでは当事者は死刑に値するといわれ、婚前交渉は禁止されている。

ワビシマナ（アフリカ）

性交渉を結婚とみなすため、付添い人のいないときには若い男女をいっしょに遊ばせたり、交際させない。

ホピ（アメリカ・インディアン）

娘を家庭に閉じ込め老女がつきっきりで監視する。

海岸（イスラム）エンデ（東インドネシア）

アナ・ンブカ

ギルバート社会（ミクロネシア）

かつて未婚女性の貞操が重視され、もし女性が誘惑され、それがおおっぴらになると、二人は殺されたという。

ヴェッダ社会（スリランカ）

未婚の娘の親族は彼女と話している少年を見つけると、彼を殺してもよいと報告されている。（F o r d & B e a c h, 1951）

マヌス社会（ニューギニア）

思春期の男女の性だけでなく、夫婦間の性関係を否定する社会もある。ニューギニアのマヌス社会では、大戦前まで性行為は罪深い、下品で恥ずべき行為とみなしていた。すべての前戯は禁止され、夫は妻の胸に触れることもできないし、妻は性交を嫌悪し、子供を産むための義務として行なっていた。妻にとって子供を産むまでの性行動は苦痛以外のなにものでもなく、ミードは「ヴィクトリア朝時代の清教徒の女たちがしたように、恥で惨めな経験」であると報告している（M e a d, 1930）。

マエ・エンガ（ニューギニア高地）

男性が敵対関係にある集団（氏族）から妻を「盗み出す」。これは、男が「戦争する相手と結婚する」ために、結婚後も妻は夫に対して敵意や憎しみを抱き続けるという（Meggit, 1965）。したがって、マヌスと同様に夫婦間での性関係を避けるのは精神的つながりが欠如するからとも考えられる。他方、ニューギニアの多くの社会では、精液を無意味に放出したり、月経や産血に代表されるけがれた存在である女性との性的交渉を持つことは、男性を衰弱させるという「性恐怖観念」があり、それが男女の性行動を抑制する規範になっている（杉島、1981）。

処女性

ニューギニア社会を別にすると、思春期前後の性行動を禁止する社会では、女性の処女性を重視する考え方が強く見られる。（須藤 1988: 57-）

グルド族（トルコ） ギリシアなど地中海諸国やイスラム教の世界では、結婚時の花嫁の処女性が大きな問題となる。トルコのグルド族では、花婿と花嫁が性交渉したとき、「結婚式の布」に血がついているか否かを調べる。処女であることがわかれば、その布を指にかけ村中を練り歩く。その後で、婿方から結納金が支払われる。

ニャキュサ（タンザニアのイスラムの影響を受けた） 処女であることが婚資の多寡を決定するという。

人間再生産理論（生殖の理論）

序

出自理論をとるにせよ、縁組理論をとるにせよ、最も大切なのは「結婚」である。

出自理論にとっては「再生産」の理論として、縁組理論においては「交換」の公式化の理論として。

それは生物学的な再生産と社会学的な婚姻とを結び付ける役目もしている。

経験的事実

妊娠してこどもが出来るというプロセスに男女の性的パートナーがどう関与しているのかという点について、様々な部族民が得ることの出来る肉体上の証拠には、それぞれの文化で多分に解釈の余地が残されている。

男性が授精し、月経が止まれば、女性は妊娠したことになる。

精子と卵子が対等に結び付いて妊娠するというのは現代科学の発見なのであって、部族社会の人々には知る由もない。

従って妊娠をどう解釈するかについては、男性が種子を与え、女性がその種子を発芽させる容器または象徴的な意味での「大地」に当たるとみなす文化もあれば、男性が骨（精液のように白っぽい）をつくり、女性が肉（血のように赤い）を作るとする文化もある。（RMK）

すべての文化は親と子の間になんらかの連続性を認めている。形質や気質の遺伝には、特定の物質が関連していると思われることが多い。

警告 - 宗教としての科学

われわれの社会では、「科学」が一種の宗教をなしている。宗教と異なっているのは、ドグマをすべての人が真だと信じている点である。すなわち、ドグマと知識が合一化されているのだ。これは特殊な状況である。人間はふつうもう少し批判的であるものだ。

生物学的父性に対する無知（リーチ「処女懐胎」）

われわれは生殖のドグマを探していくわけなのだが、そのドグマを当該の社会の人が信じていることは条件ではない。

このドグマと知識の混同は、途方もない危険をもたらす。その例を「父性の無知」議論に求めよう。

トロブリアンドの父性

祖霊（バロマ）が精霊児（ワイワイア）に生まれ変わって、女性の体内に入り子供に変身すると信じていた。胎児は母胎で月経によって肥育し、

出産を迎えるのである。男性の役割は性交によって精霊児が降臨する通路を整えることで、精液は妊娠させる上で何も関係しないという。

母系の祖霊が母の胎内に入らないと懐妊しない。父性は認知しない。性交は「穴を広げるため」

オーストラリア原住民（アボリジン）（タリー・リヴァー・ブラックス）

A woman begets children because (a) she has been sitting over the fire on which she has roasted a particular species of black bream, which must have been given to her by the prospective father, (b) she has purposely gone a-hunting and caught a certain kind of bullfrog, (c) some men may have told her to be in an interesting condition, or (d) she may dream of having the child put inside her' (Roth, W. E. 1903 p.22)

北西クイーンズランドのアボリジンにおける考え方：

女性は次のうちの一つの理由から子どもを出産することとなる。(a) 将来の父親が彼女に与えた黒いブリーム鯉（あるいは鯛）をあぶる火にあたりながらすわっていたから、(b) わざと狩猟に出かけ、ある種のヒキガエルをつかまえたから、(c) 誰かが（男性）が彼女に「興味深い」状態にある様に命令したから、あるいは (d) 子どもが彼女の胎内に入れられた夢を見たから。(ロス 1903：22)

この事からののみ「性交の生誕に関する関与性」、「生物学的父性」に対する無知が結論付けられはしない。むしろ、同棲だけではなく、公共的な認知があって初めて女性とその子どもの関係が打ち立てられる、ということを行っているのだ。

ドグマは信じられているわけではない

ドグマに心理学的な対応物があるわけではない。

たとえば、英国教会における結婚式――夫が少女に指輪を贈る、彼女のヴェイルが剥かれる、彼女の花がほうり投げられる、牧師が子どもを生むことの大切さを説教する、彼女は頭の上に米を投げかけられる、――タリー・リヴァー・ブラックスと似たような儀礼を行なう。――これから少女が何を信じているかは、まったく言うことはできないんだ。

日本の結婚式の公式的解釈について。

この儀礼が、外側の共同体に「言っている」事は非常に沢山の事である。

知識と象徴

「ヒキガエル」をキャンプにつれてきたことが妊娠の「原因」だ、と言っているわけではないのだ。それはサインであって、原因ではない。

ワルビリ（オーストラリア原住民）（メギット）

妊娠についての情報は、誰が、どこで、いつ、尋ねたかによって違う。儀礼的脈絡においては、霊的存在（グルワリ）について語るであろう、日常の状況では、グルワリと性交の両方を語るであろう。女性は、通常儀礼的態度は強くないので、一般的に性交の役割を強調する。（メギット 1 9 6 2 : 2 7 3）

キンバーリー（オーストラリア原住民）（カバリー）

The Kimberley natives said that spirit children were created long ago by the Rainbow Serpent and 'temporarily incarnated in animals, birds, fish, reptiles. Some say the spirit children are like children the size of a walnut; others that they resemble small red frogs. Conception occurs when one of these enters a woman. Its presence in the food given her by her husband makes her vomit, and later he dreams of it or else of some animal which he associates with it. It enters his wife by the foot and she becomes pregnant. The food which made her ill becomes the djerin, conception totem of her child.'

'The husband of the woman is the social father of the child and as a rule its spiritual genitor, for it sometimes happens that the woman finds the djerin herself or that it is given to her by another man. The latter however will not dream of the spirit child, nor have access to the woman sexually or exercise any rights over the child, who will take the country and the totems of the woman's husband. There were also instances where although the husband himself had found the djerin he did not afterwards dream of the child. But his wife would then assert that she had done so.'

‘Questioned on the function of sexual intercourse natives admitted that it prepared the way for the entry of the spirit child. They asserted that a young girl could not bear children.’

「けいけんな」我々と「馬鹿な」彼ら

「処女懐胎」の神話を我々が信ずれば、それは「敬けん」であり、もし彼らがそれを信じれば、彼らは「馬鹿な」のである。(p. 93)

処女懐胎は（おそらく）どこにおいても「ドグマ」であろう、そして、もし民族誌作成者がそのドグマを信ずることがあるとすれば、それは民族誌作成者の持つ個人的なドグマ――すなわち子供っぽい野蛮人の持つ自然な無知――と一致したからであろう。(p. 94)

野蛮に対する高文明

ゼウスの息子ディオニスは、処女セメレより生まれた。ゼウスの息子ディオニスは、処女セメレより生まれた。セメレは彼女の神的息子によって不死になった。神の息子イエスは処女マリアより生まれた。等々。
――

タルムード（ユダヤ教）すべての誕生において3人のパートナーがいる。神、父、そして母である。Talmud, Kiddush 30 b.

しかし、これらは「我々」の文明であり、（人類学者にとって）決して「無知」を表わしてはいないのだ。

進化論の影響

進化論の影響も考えにいれなければならないかもしれない。進化論によれば（マクレナン、モルガン）、大古の社会は生物学的父性に無知であり、それ故必然的に「母系」であった。人類学者は、この理論をコンファームするために、非常に「未開な」、「野蛮な」文明（生物学的父性に無知であるほどに）をさがしたのだ――生きている化石として。p. 96

これは君らの最も陥りやすい罠だ、ということも知っておかねばならない。

処女懐胎の構造分析の可能性（これは本論とは関係しない）

キリスト教のドグマとトロブリアンドのドグマの並行性 イエスはヨセフとマリアの子供である。法的に言えば彼はヨセフの系統、即ちダヴィデのリニッジに属する。

聖霊（ホーリー・スピリット）がマリアの胎内に入ることによって、マリアは身ごもった（耳の穴から――これは別に聖書に書いてあることではないが）。この事がイエスの神的性質の原因である。

トロブリアンドの子どもは、母の胎内に入った聖霊（バロマ）と同じリニッジに属す（法的関係）。しかし、物質とその概観は母の夫のそれを引き継ぐ。

処女懐胎の構造分析

<----->			
	Trobriand	Isaac/John the Baptist	Jesus
child	normal	abnormal	abnormal
mother	normal	normal	abnormal
		woman long past the age of child-birth	

この後、Leach はとても面白そうな構造的変形の可能性を示唆する。それはここでは関係ない。

さまざまな生殖理論 (文化のドグマ)

つけたし（ヤップの場合）（清水：57-8）

日本の場合（民俗学的に）

「血」

「血は争えない」（田中） 親と子、または遠い親戚の間に何か思いがけない共通点を見いだすと、「血はあらそえないもんだね」などと感心する。

「悪い血」(田中) 結婚によって「悪い血が導入される」――「血」は母方からも受け継ぐ。

血をわけたキョウダイ (清水：45)

「血のつながった」親戚 (清水：45)

「骨肉の」争い (清水：45)

「血縁」、「血族」、「肉親」(清水：45)

タネ (種、胤)

タネ (田中) 正確に何を指すかははっきりしない。…「種馬」、「種牛」、「種つけ」などの語が、すべて雌をはらますための雄や、雄を主体にした交尾を意味し、雌はいはば、それを受け入れるものととらえられている。――>「タネ」は、妊娠にあたって、男の側が貢献する何か、であろう。

「男の種」(田中) 男の種をやどす、という語はあるが、女の種を宿すという言い方はしない。

「落胤」等々 (田中) 落胤、後胤、落し胤といった言葉もすべて父方、あるいは男系の先祖と子孫の関係に言及するものだ。

腹

母親を表わす。

妾腹 (しょうふく)、正妻腹。(田中)

「腹は借り物」(田中)

「腹違い」(田中)

母親の「おなか (腹) から生まれた」子 (清水：45)

日本の場合（法学的に）（－>むしろ「結婚」とのかかわり合い）

自然主義と非自然主義

このような〔ヌアの亡霊婚のような〕婚姻制度を持つ社会では、妻（子どもにとっての母）との性的関係、子どもとの生殖の関係が、社会的父であるための不可欠の条件とはされていないのだ。（清水：51-2）

近代社会においても、身体的な生殖の関係の認識によって、自動的に父子関係が確定するのではない。公的な届出によって、改めて法的に父子関係が認定されるのであるから、父子関係は民俗的文化像に相当する位置にある。しかしながら、だからといって、身体的関係と無関係に、法的な父子関係を設定し得るわけではない。婚姻関係にある間に妻に生まれた子供は、夫の身体的子供と推定するとの前提にたった認知であり、公的認定である。それゆえ、この推定に明らかに反する事例にあっては、生物的父亲を自認する男が、法的に子供を認知して、社会的父の位置に登ることが出来る。近代社会は、法的なレベルの父子関係を、身体的な父子関係――その認識――を基礎に構成しているのであり、両者が異なる位相の関係であるとしても、前者は可能な限り後者に一致することが求められている。社会が認識する身体的関係に基礎づけて、親族を構成するという意味で、近代社会は自然主義的な親族観に従っているといえよう。それに対し、さきにみた「女性婚」などを行なう社会は、身体的レベルに認識される親族関係と相関させずとも、純粋に文化的レベルで（「文化の自画像」のレベル）で親族を構成し得ることを、みごとに例示している。自然主義を避けているという意味で、このような親族の構成を非自然主義と称することにしよう。（清水：52-3）

ただし、「人工授精」の場合は、近代社会でも「非自然主義」である（中川）

沖縄社会

田中真砂子「出自と親族」

サニ（胤、種、男根、精液）

精液という性質上、父から子へ、まったく薄められずに受け継がれる。

サニに基づく関係としてみれば父と子は同じアイデンティティを持つ。
母とはまったく関係がない。

チー（血）

チーは両親が各々平等の割合で子どもに供給する。

チーに基づく関係としては子は、両親にそれぞれ50%ずつ関係する。

妊娠

男のサニが、女の腹に入ってみごもる。この限りで言えば、女の腹は、サニを受け入れ、できた子を生まれるまで保っておく容器に過ぎない。

しかし、それだけでは子は育たない。子として生まれてくるためには両親の「チー」が必要である。

社会範疇

世代をいくら隔てても、父系的につながっている人々はサニに関してはまったく変わらない。

チーを100%共有するのは、キョウダイのみである。

シジー - サニに基づく関係

門中（ムンチュウ）（父系出自集団）

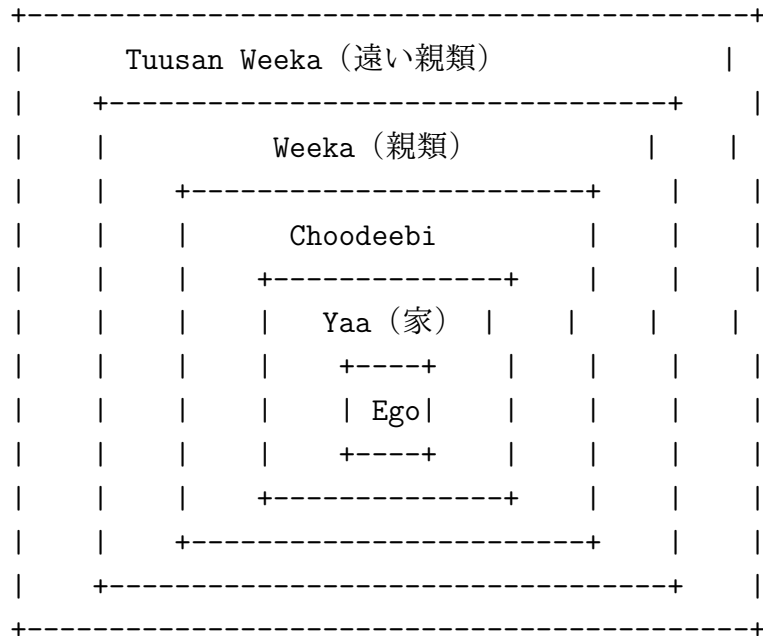
サニによって決定される。

双方的キンドレッド（ウェーカあるいはハロー）

チーによって

親族カテゴリー

Shimanchu (シマ人) --> Tashimanchu (他シマ人)



チョーデービ (兄弟)

古代ギリシア、ローマ、インド (須藤：63)

生殖過程は植物の生長にたとえられ、「種」と「畑」の関係で説明されてきた。男性の種(精液)が女性の畑(子宮)で養分をえて、胎児に成長するという考え方である。生殖に男女双方が関わるというこの見方は、中国、日本だけでなくインドネシア、アフリカ社会にも広くみられる。

中国 (須藤：63)

中国では、「男骨女血」、「男精女血」という慣用句があり、男側から骨、女側から血を受け継ぐという観念が強い。

チベット、アッサム (インド) (須藤：63)

骨で父方、肉で母方の親族を表わしている。

リオ族（東インドネシア、フローレス島）

血と精液

リオ族においては、父親から「血と精液」（ラー・ナナ）を継承する、といわれる。「血と精液」を同じくするものが（基本的に）ひとつのクランを形作る。

クラン（あるいはリニッジ）は、外婚単位である。

体（肉）

母親から「肉」（トゥブ）を継承する。これは、集団は形成しない。ある種の食物（でない場合もあるが）禁忌を継承する。トゥブは名付けられている。

結婚の際の第一次的な考慮にはならないが、最終的に考慮しなければならないことである。

また、遠隔地において同じトゥブの人に会う可能性がある。その様なとき、なんらかの友好的なもてなしを期待することができる。クランは自分の村を越えて存在しない。たとえ、同じ名前のクランでも、それはたまたま同じ名前であった、としか考えられることはない。

まとめ

raa/nana	a, b, c, d				
tebu	1, 2, 3, 4				
	a1	b2			
	m	f			

c3		a2	d4	a2	a2
f	m	f	m	m	f
	----		----		
-----		-----			

e5	a3	a3	f6	g7	d2	d2	h8		
f	m		f	m	f	m	f	m	aN X2
	----		--		--		----		
a5		f3	d7			h2			

もっと一般的に

父からXあるいはY、母からAあるいはBを受け継ぐとする。各人は、A X, A Y, B X, B Yのどれかになる。

二つの因子がすべて異なるもののみ婚姻可能とすると、必然的に交差イトコ婚となる。

アシャンティ (L S 『親族の基本構造』)

父系的要素ントロ (n t o r o) 「霊魂」

母系的要素 モギヤ (m o g y a) 「血液」、あるいはアブスア (a b u s u a) 「氏族」

食物禁忌ツイナ (t c i n a) (息子は父から、娘は母から受け継ぐ)

婚姻の禁止は母の系統にのみ適用される。父の兄弟、父の姉妹の系統との結婚は自由である。

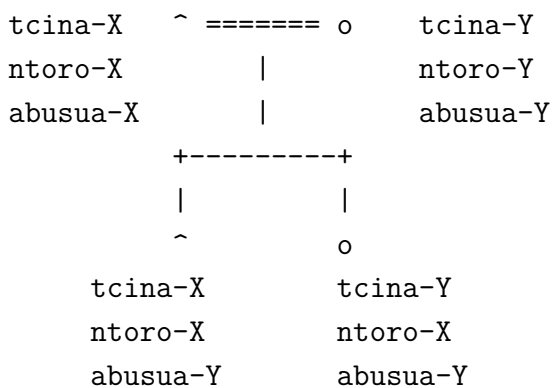
妊娠

母のモギヤ (「血液」とントロ (「霊魂」とで、子どもができる。

継承の三つの型

- M's clan (abusua) → S, D
- F's tcina → S // M's tcina → D
- F' ntoro → S, D

Summary



シアネ社会（ニューギニア高地）

（杉島論文 「親族の個別性と普遍性」）

コロヴァ

シアネの個々の胞族（フラトリ）の領地内には、原古の時代に、始祖が地中より、この地上に出現した洞窟が存在する。それ以来子孫たちは、この領地内でを営み続けてきたわけだが、死を継起として、この者たちの霊魂（オイニャ）は、地中に帰還し、祖霊ないし葉祖霊の集合体（コロヴァ）へ転換する。+

コロヴァの獲得

+しかしながら、コロヴァは、妊娠と出産を契機として再び物質的形態を獲得し、この地上に再帰する。つまり男性の精液と女性の血にはコロヴァが存在し、性交を介して両者が混合することによって、子が形成されると考えられている。+

＋シアネの胞族は外婚的であるので、精液に存在するコロヴァと血に存在するコロヴァは、常に別種のコロヴァである。

コロヴァが体内に取り入れられるのは、成功、妊娠のみに限られてはいない。

授乳（母乳には母方のコロヴァが存在する）、コロヴァが永久に滞留する領地内に育った耕作物や豚（肉）を食べること（これらの食物にもコロヴァが存在し、また耕作物や豚に豊饒を与えるのもコロヴァである）、さらにはコロヴァを象徴する聖なるフルートに、イニシエーションの際接近すること、イニシエーションの際に与えられる食物を食べること、これら多様な媒介によってコロヴァが体内に取り込まれる。

母方コロヴァの削除

子どもの最初期の段階では、父方母方に種類のコロヴァが子の体内に存在する。（双方向に同等の関係を有する）

男子が、父方集団の完全な成員となるためには母方の霊質は排除されなければならない。

これは、三から六歳に行なわれる初毛切りの儀礼、七から十歳にイニシエーションの際に行なわれる。

母方のコロヴァとみなされる血は、鼻血を出すことによって除去される。子の父たる者は母方のコロヴァの代償として、子の母方親族に豚肉や貝貨による支払いをする。さもなくば、母方のオジは（姉妹の子を）返すよう要求する。

非男系者のコロヴァの獲得

コロヴァの獲得は非男系者にも開かれている。これらの過程を男系者とともに経ることによって、男系者と同様に、祖霊の集合体としてのコロヴァと関係を持ち、くわえて、男系者と共通な身体構成要素を持つことが可能である。

シアネと同様の社会的知識を持つ集団

ニューギニア高地のベナベナ、マリング、メルパ、ダリビ、ニューギニア北部低地の山地アラペシュ、平原アラペシュ、アベラム

山地アラペシュ（ニューギニア）

身体構成要素

母が子に身体構成要素としての「血」を与える。これは子に生命を与え、生命を維持するものである。

血の支払い

この血の失われるさまざまな機会に父は、母方親族（妻の兄弟）に支払いをする。その支払いを通じて、父はその子を自分の者とする

呪阻

父がこの支払いを怠ると、子と同じ血を共有する妻の兄弟（子にとって母方のオジ）は、妻や子に病気や死をもたらす呪阻を行なう。

イデオロギー操作としての生殖技術（清水の結論）

... 身体的関係を言い表す「血」や「肉」は、人格を構成するものとして観念されるさまざまな要素の内の、一要素であるにすぎず、それゆえ、人格全体におよぶ濃厚な関係を喚起する一象徴に、ほかならなかった。

医学的生殖技術は、このような民俗的親族観の枠組み、その制約を、一歩も出るものではない。生殖技術は

参考文献

杉島敬志 昭和57年 「親族の個別性と普遍性」（『親族の社会人類学』至文堂現代のエスプリ別冊）昭和57年）

レヴィ＝ストロース 『親族の基本構造』 番町書房

Leach, E.R. “Virgin Birth.” in Leach, E.R. 1969 *Genesis as myth and other essays* Cape Editions: London.

マリノフスキー 『未開人の性生活』

須藤「ジェンダー・性・セクシュアリティ」

清水昭俊 1989 「「血」の神秘――親子のきずなを考える」（田
辺繁治（編） 1989 『人類学的認識の冒険』 同文館）

引用文献

田中真砂子 昭和57年 「出自と親族」（単なる事実の引用）

Keesing, R.M. *Cultural Anthropology*

Roth, W. E. 1903 *Superstition, magic and medicine* North

Queens land Ethnographical Bulletin 5 (Brisbane, Baughan). (cited in
Leach 1969).

Meggitt, M.J. 1962 *Desert People* Sydney: Angus and
Roberston.

病気（災因論）

（災因論）

序

生と死は、人間存在にとって、避けることのできない大きな問題を投げかける。病は、その生と死のはざまに存在する過渡的な状態である。この様な「病」に対して、それぞれの文化が、どの様な「(象徴的) 意味」を付与しているのか – それを探ることによって、各文化の「生」と「死」という問題に対する解答を見いだすことができるのだ。

意味に包まれた病気

病は、単に物理的、生理学的な状態ではない。それには、様々な意味が付与されているのだ。

罰としての病

最も一般的にみられるのは、「罰」としての「病」という表象形式である。

大宗教の災因論

(1) 旧約聖書の災因論 (植島：65) (個人的)

例えば、『旧約聖書』には、ヤハヴェに不従順なものは肺病、熱病、炎症になるとある (レヴィ記 24：14、「申命記」28：21–22)。

(2) 法華経 (植島：65) (個人的)

法華経... にも、法華経の教えを拒否するものは、皮膚に潰瘍が生じたり、かいせんにかかり、頭髮が抜け痩せ衰えようと書かれている。

コレラ (文学) 『ヴェニスに死す』において：

病気は秘密の愛に対する罰であり、... (ソントグ：56)

梅毒 (ソントグ：59) (道徳的) 天罰としての役割をもつ以上、梅毒には (禁断のセックスとか売春とかに対しての) 道徳的審判という意味合はあるけれども、心理的なそれはなかったのである。

ペスト（古代ギリシア）（文学）『イーリアス』第一巻、アガ멤ノンがクリューセースの娘を誘拐した罰に、アポローンはアカイアにペストを送る。＋

『オイディプス王』では、罪を犯した汚れた王がいるために、テーバイはペストに見舞われる。

現代のエイズ（AIDS－後天性免疫不全症候群） Acquired Immune Deficiency Syndrome

『読売新聞』（1987・2・26社説）「性の自由化天国といわれるわが国は、エイズショックを天の声とし自らを律することが安全への道だということを強調したい。」

西岡一『生命への警鐘』（クレス生活科学部）：203「こうしてエイズが流行するのは、愛を忘れた現代の性が、最も原始的な生命体であるウィルスによって痛烈なしっぺ返しを受けているのではないのでしょうか。」

身体の混乱（病気）と社会の混乱 この様に、文学、宗教イデオロギーに現われた「罰としての病」という表象は、基本的に、（個人の）病が社会に対して、何等かの「負」の作用を行うという考え方に基づいているのだろう。

(3) 西セピック

ニューギニアの西セピック地域では、身体の＜秩序喪失＞を”ウォラ”（w o l a）と呼ぶが、これは形容詞形をとると＜悪い＞意に通じ、また＜有害な＞＜禁止された＞＜特別に危険な＞という意味でも用いられる。... ＋

”ウォラ”で表現されるのは、皮膚病のような外的疾患、精神的疾患、身体的不具の場合であり、それに対して、全身的な病気、たとえば、発熱、呼吸困難、内的疾患の場合は”ネイゲグ”（n e i g e g）を用いることになっている。（植島：134）

(4) ヨーロッパ（ペスト）

腺ペストをさす p e s t i l e n c e から派生した形容詞 p e s t i l e n t の比喩的な意味は、『オックスフォード英語辞典』によると「宗教、道徳、公の平安を脅かす」（1513年の用例）であるし、p e s t i l e

ntialは「道徳的に有害な、破壊的な」(1531年の用例)であった。(植島：134)(全く同じ引用がソントグにあり)

患者の排除

(5) スケープ・ゴートと患者(ソントグ：107)

中世のペスト体験は道徳的汚染という考え方とかたく結びついていて、人々は病気に見舞われた社会の外にスケープ・ゴートを探すのを常とした。(一三四七- 四八年、ペスト禍に襲われたヨーロッパの各地で前例のないほど多数のユダヤ人が虐殺されたが、ペストがおさまると、それも実質的には終熄した)。近代以降の病気ではスケープゴートと患者の区別はそれほど容易ではない。この時期の病気はそれぞれが個別化して来るけれども、流行病の隠喩を幾つか引き寄せることもある。

(6) レプラ(らい病)(植島：88-)

(6.1) 古代ギリシア=追放、施療院、しるしづけ

ヘロドトスはらい病について大旨次のような記述を残している。

市民の内でらい病や白らいにかかったものは、町にも入らず、ほかの人々(...)とも交際しない。+

ペルシア人の言うところでは、この病気は太陽神(日の神)になんらかの罪を犯したためにかかるのだという。+

この病気にかかっている外国人はすべて国外に放逐するし、白鳩にさえ同じ罪をきせて追い払う人も少なくないというのである。[ヘロドトス上巻110頁] +

らい病の患者は市民権を剥奪されたので、施療院...に入れられるか、乞食として放浪するしかなかった。+

彼らは、誰からもらい病患者とわかる上衣をつけ、「人が近づいたら、ガラガラを鳴らすか、角笛を吹くか、拍子木をたたかして、自分のいることを知らせなければならない」のである。+

(6.2) 日本(植島：89)=排除、放浪

こうして神の怒りに触れた人々は諸国をさまよい歩き<巡礼>の旅を続

けることになったのである。日本でも、かつて四国遍路はらい病乞食のたむろする＜聖地＞であった。

神の病と境界性

「罰」でもなく、「美しい病」にも分類できない意味特徴を帯びる病もある。

癲癇（植島：91）

（7）サモア諸島（植島：91）

サモア諸島では、癲癇性患者は占い師になることになっている。

（8）バタック（植島：91）

スマトラのバタック人なども、呪術師の職能者には病気がちの、体の弱いものを選ぶ。

ヒステリー（植島：92） ヒステリーの語源がヒュステラ（子宮）にあるように、癲癇性のまひはむしろ＜女性的な病気＞であった。

美しき病 病は、単に「負」のイメージをのみ帯びているわけではない。特に「近代」社会に於て、特殊な意味を担わされているいくつかの病気がある。

（9）結核――＞次項参照（ソントグ『隠喩としての病』）

（9.1）『絶唱』？

（9.2）『ああ野麦峠』？

（9.3）『野菊の墓』？

（10）白血病

（10.1）『ジョーイ』

（10.2）『ある愛の詩』

（10.3）『赤い疑惑？』（山口百恵）

病と「(女性の) 穢れ」の類似性

「女性の穢れ」についての先週までの授業において、「女性」が★けがれた、排除すべき存在であるとする社会

★超自然力を持った、恵まれた存在である社会（アパッチ族における初潮の女性に対する扱い参照）

をいくつか見てきた。その種類とよく似た扱いのレパートリーが、「病」に対しても見られる。

この事は決して偶然ではない。

結核と癌（ソントグ『隠喩としての病』）

結核

洗練されていないものとしての健康（＜－＞美しい結核） 肺病は顔にでるものと理解されていたのに加えて、顔色こそ19世紀礼節の要でもあった。飽食は無作法、病的な顔つきであるのが魅力的とされたのである。（ソントグ：41）

結核と感受性（ソントグ：48） この様な悲しみを感じ取るには――とは、つまり、結核にかかるのにはという意味でもあるが――「感受性の強い」人間であることを必要とする。結核の神話は古くよりある憂鬱症――4つの体液説によればこれも芸術家の病気であった――この憂鬱症の観念の長い歴史のほとんど最後を飾るものである。

結核と旅（ソントグ：49－50） 結核患者はドロップ・アウトとなり、更にまた健康な場所を求め続ける放浪者ともなった。19世紀の始めから、結核が故郷を去る新しい理由に、旅から旅への生活を送る新しい理由になりもしたのである。... おまけに、結核患者によいとされる特定の場所までできあがった。19世紀初頭ならイタリア、ついで地中海か南太平洋の島、20世紀になると山とか砂漠とか...

結核神話の終息（ソントグ：52） 1944年のスプトレットマイシンの発明及び1952年のイソニコチン酸ヒドラジッドの使用によって、ついに正しい治療法が確立され、神話はぷつぷつと終息してしまうのである。

腫瘍と非腫瘍（新しい結核） 大体、腫瘍があるということ自体が何がしかの恥ずかしさを掻き立てるものだが、... 昨今の大衆小説の中に登場して、かつては結核が引き受けていた、若い命を摘み取るロマンティックな病気としての役割を果たしている非腫瘍系の癌もある。（エリック・シーガルの『ある愛の詩』のヒロインは白血病に命を奪われる――これは「白い」、結核に似た病気で、胃癌や乳癌の場合とは違って、外科的な切除は考えられない）。

結核神話の二分化（ソントグ：54）

ロマン - - > 狂気
ロマン化できない苦痛 - - > 癌

結核と癌

イメージの結核、イメージの癌 たいていの人々は、癌との対比で、結核をひとつの器官のみに関わる病気と考えるものだが、... 結核を取り巻く神話が脳、喉頭、腎臓、長い骨などの結核菌の棲みつく他の部位とは仲がよなくて、肺臓に結びつく伝統的なイメージ（息、生命）とうまく合うことこそ、その理由である。

結核は上部の靈化された部分にある肺が持つとされる性質を引き受けるのに足して、癌はどうかと言えば、はい、そうですとは答えにくい場所（結腸、膀胱、直腸、乳房、子宮頸、前立腺、睪丸）を攻撃してくる。（ソントグ：25）

結核の意味論、癌の意味論　人を霊化する、繊細な病気であつた。19世紀文学には、殊に若い人が結核によって苦しまず、怖がらず美しく死んでゆく描写が多い。『アンクル・トムの小屋』のエヴァお嬢さん、……。ディケンズは、結核とは死を「霊妙なものとする」「恐ろしい病気」であつて、

魂と肉体とがゆるやかに、静かに、厳粛に戦うが、その結末がどうなるかは歴然としていて、日毎に少しずつ、滅ぶべき部分は衰弱してそげ落ち、霊はその荷を軽くしてますます輝きを増し、力づく...

と描写している。(ソントグ：23-)

デイヴィッド・ソーロウは1852年に「死と病とは結核ゆえの熱性の輝きのように、美しいことが多い」と記した。結核の方はあでやかな、しばしば叙情詩的な死につながるものと考えられたりしたが、癌についてそんな具合に考えることはない。癌が詩の材料になることは滅多にないし、たとえそうなったとしても、スキャンダラスな扱いしかうけないだろう。(ソントグ：28)

情熱にたいする結核と癌 結核の神話によると、たいがい何か情熱的な感情がまず合って、それが結核を誘発し、結核となって外化するのだと言う。だが情熱は挫折し、希望はつひえものである。それに一般に情熱とは言っても、ふつうは愛の形をとるにせよ、政治的情熱とか道徳的情熱となることがないでもない。...

癌の神話によると、たいがい何等かの感情の噴出が絶えず阻止されるのが原因でこの病気にかかるのだと言う。...

... 彼は[ウィルヘルム・ライヒ]は癌を「感情的に諦めてしまうところからくる病気-- 生物エネルギーの萎縮、希望の放棄」と定義する。(ソントグ：33)

病の隠喩

結核の隠喩（エネルギー）(ソントグ：95) 結核をめぐる空想の中には、初期の資本主義的蓄積の態度が反映している。つまり、個人のエネルギー量には限りがあるから、それを適切に使用しなくてはならないというわけである。(十九世紀のイギリスの俗語では、オルガスムは「来る」のではなく、「消費する」と表現した。貯金と同じで、エネルギーも減ることがあるし、無計画な出費を重ねると無くなったり、使いきったりすることにもなる。肉体はみずからを「消費」し、患者は「浪費」するというわけである。

癌の隠喩（経済的危機）(ソントグ：95) 癌の事を言うのに使われる言葉は、別の経済危機を-- 武統制、無計画の、異常な成長からくる危機を連想させる。最もエネルギーを持つのは患者ではなく、腫瘍の方であり、それこそ統制のきかないものなのである。教科書的な説明によれば、癌細胞とは成長を「抑制する」メカニズムを放擲してしまった細胞の事である。

初期資本主義と結核（ソントグ：96） 初期の資本主義では、消費、財蓄、経理の管理が必要とされる――それは欲望の合理的な制限に基礎をおく経済である。結核は十九世紀経済人（ホモ・エコノミクス）の負の活動、つまり消費、浪費、生命力の消耗といったイメージを利用して描かれる。

高度資本主義と癌（ソントグ：96） 高度資本主義は拡張、投機、新しい欲求の産出（満足・不満足の前出に關係する問題である）、信用購入、流通性を必要とする――それは欲望の不合理なまでの充足に基礎をおく経済である。癌は二十世紀経済人の負の活動である異常成長、エネルギー抑制、つまり消費拒否のイメージを利用してかかる。

戦争と癌（ソントグ：97-） 医者も注意深い患者もこの種の戦争用語のことはよく知っている、あるいは、それに慣れてしまっている。打からこそ、癌細胞は単に増殖するだけではなく、「侵す」といわれるのだ。... 癌細胞はもとの腫瘍から、体のずっと離れた他の部位に「植民地を作る」こともある。まず小さな前哨点を作るのである（「小転移」）。この前哨点は発見が困難であるけれども、あると考えざるを得ないのである。...「防衛力」、...「徹底的な」外科手術...「走査」...「腫瘍の侵略」...

治療法にも軍事的なものがつきまとう。放射線療法は空中戦の隠喩がつき物で、例えば患者は有毒の光線によって、「空爆される」。化学療法は化学戦争となる。治療の目的は癌細胞を「殺す」事になる。...

まとめ

+-----+-----+-----+-----+			
	結核		癌
+-----+-----+-----+-----+			
時間	疾駆		歩く、蔓延
+-----+-----+-----+-----+			
階級性	貧困、零落の病		中流生活
	乏しい医療、痩せた		豊かさ、過剰
	体、暖房のない部屋		
	ひどい衛生設備、栄		
	養不足の食物		

環境	環境を変えると	環境を変えても	
	治る	治らない	
苦痛	苦痛の少ない安楽死	七転八倒の死	
情熱	情熱的な感情が結核	感情の噴出が絶えず阻止さ	
	を誘発	れるのが原因	
意志	意識の霊化をする	意識が圧倒され、抹消され	
		る	
知性、	繊細になり、本当の	反知的な細胞が増殖し、自	
自我	自分になる	分でないものに替わられる	

参考文献

植島啓司『(新版) 男が女になる病気』(エピステーメー叢書)

ソントグ、スーザン『隠喩としての病』(みすず書房)

Illness as Metaphor

長島信弘『病と死の民族誌』(岩波書店)

フーコー、ミシェル『臨床医学の誕生』(みすず書房)

ドルマトフ、ライヘル『デサナ』(岩波書店)

米本昌平(しょうへい)「エイズ学原論」『中央公論』1987年
4月号

付録

デサナ族の病気(ドレ)

ドレには三つの基本観念が語源的に見いだされる。

命令。病気が超自然的存在の指令の所産であること

変形。想像の上で何ものかに変えること。

性的行為。誰かを病気にすることが＜病気＞と＜同きん する＞という語の複合からなるということを意味している。

医師（呪医）

全快した病人としての医師（植島：132） 病気というのはつねに通過儀礼の役割を果たしているのだ。そして、チュクチェ族の例でもわかる通り、かつては医師とは、全快した病人であり、自ら治癒に成功した病人なのである。

古代ローマ（植島：136） 医師は下層自由民の業務であった。そしてそれはもとよりかなり土着的な民間信仰の色彩が強かったようである。

中国（植島：136－7） かなり古くから体の各部を専門に担当する医師たちがおり、また、薬草屋はことのほか繁盛していたようである。「個人的な医学の実践は、占い師や、パラメディカルの療術師たちによって街角で始められ、それは目医者、耳医者、歯医者、薬草屋、吸角療法師、床屋、あんまへとひきつがれた」.[『中国の医学』]

舞踏病（植島：61）

中世のヨーロッパを襲った舞踏病にも次のような表現がつきまとう

ほう、なんとしたことか、こいつまるで気ちがいみたいに踊っているぞ！
うん、タランチュラ（舞踏ぐも）にかまれたんだな。

．．．十四世紀に舞踏病が流行したのは、ペストがヨーロッパ中を襲い、人口の4分の1を奪ったのと同じ時期であった。実際にタランチュラによってかまれて起こるとされた舞踏病も南イタリアなどで記録されているが、多くは集団ヒステリーか又は中枢神経系に起こる感染症ではないかと推理されている。

死の心情 ― 死の人類学（その1）

序：死の儀礼の人類学（メットカーフ：）

生と死の問題

死は普遍的なものである。しかし、死が呼び起こす反応は文化によって様々なものがある：死体は焼かれたり、埋められたり、犠牲をともなったり、いぶしたり、防腐加工したり、酢につけたりする。

経験的にみれば、多くの葬送儀礼に於て、生と共同体の徴表が、死と分離の表象を凌いでいる。

あらゆる社会において死の問題は、人々が人生を送り、自らの経験を評価する際の最も重要な文化的価値を浮き彫りにする。死を背景として生は透視され、社会や文化の根元的問題が浮かびあがってくる。

「死の認知」運動

死と臨終の問題は今日の問題である。

我々の「死」に対する態度（アメリカの場合だが、日本の場合にも当てはまるだろう）

アメリカ人はあまりにも完璧に死から自らを隠ぺいする。

多くの人は死体を見た経験すらない。

死体は、念入りに詰めものをされ、美しく飾られた肉体である。

人間の死に限らず、動物の死さえも、現代のアメリカ、日本の人々は滅多にみることはない。

ヨーロッパの死（死の歴史学）（U & Y）

フィリップ・アリエスによる『死を前にした人間』（A r i e s, 1977）

5つの死に対する態度は、4つのテーマに基づく5つの変奏曲。(1) 自己意識、(2) 暴力的な野生の死に対する社会の防衛機構、(3) 他界の生についての信仰、そして(4) 悪の存在についての信仰

飼い慣らされた死（中世前期まで）

共同体は成員の死によって脅かされた露呈されたその弱点を補うために死を儀礼化する。あるいは、死に体现された自然の未知の力に対処するのが死の儀礼化である。揺るぎない他界への信仰。死は眠りのような休息への入口であり、死後の休息はキリストによる最後の復活の日までの待機の期間である。

自己の死（中世中期以降）

自己の生と死についての自覚が成長する。自分の死を司る儀式のやり方や死後の処理についての遺言を残す習慣が一般的となり、個人の生の記録としての墓碑銘がさかんにつくられる。眠りのような死に変わって、死後の審判の強調と、個人の魂の不死・永世の観念が行き渡る。

しかし、社会の防衛機構と悪の存在への信仰は残る。

遠くて近い死（16世紀以降、人文主義と宗教革命、合理主義、科学技術の進展の時代）

「自己の死」のモデルは、18世紀まで引続き支配的である。その陰で、自己の暴力的な姿をとった死が徐々に現れ始める。

死に対する防衛機構が弱まり、死が野生の状態に逆戻りするのだ。人は死から遠ざかり、またそれとはうらはらに死に魅せられる。

汝の死（19世紀、ロマン主義）

共同性の中に埋没した個人ではなく、また自己そのもののための個人でもない、特定の他者「汝」に情愛を向けたものとしての自己。死の恐怖は、自己の死ではなく、「汝」の死にたいして向けられる。死は、我と汝の愛の絶頂として美化され、悪の表象は消え去る。

死後の世界は地獄ではなく、この世で愛し合ったものの再会の場となる。

転倒された死（現代の死）

死の現実性を社会のあらゆる所から被い隠そうとする企図が支配する。死は汚れたものとみなされ、病室に閉じ込められる。死にゆくものも、自己の死を知らされない。あたかも死が存在しないかのごとくに全ては進行する。

説明原理としての悪はすでにない。死を飼い慣らした全ての装置の欠如の中で、死を無視しようとし、そうしきれない分だけ、死の恐怖、孤独な病室で医療機器に囲まれた死の恐ろしさが無防備な個人に直接的に襲いかかる。

様々な死

アリエスのなした業績は、ヨーロッパの死を相対化したことである。必要以上にある特殊な型の文明に資料を限ることは、エスノ・セントリズムに陥ることとなろう。（U & Y：14）

哀悼傷身（石川栄吉）

この項では、やや「特異な」死の表現法である「哀悼傷身」について民族誌を覗いてみよう。

トンガ諸島 哀悼者は髪を切り、体を傷つけて血を流し、あるいは火傷を作った。欠歯を行うという記述もある。

「大勢ではないが、ある人々は友人や親族を失ったことの遺憾の証として、わが身を傷つけているが、この傷は残っている傷跡からみて深くかつ危険なものだったに違いない。」

彼らは槍を自分の内腿、両わき腹、わきの下、頬に突き刺すという。

サモア 哀悼者は、着衣を引き裂き、頭髪をかきむしり、顔を殴り、燃えさしで体を焼き、石や棍棒などで頭を打って、裂傷を作り、流れ出る血で全身を染めるに任せた。

フツナ 貝殻でもって、顔、腕、胸を切りさいたという。断髪、欠け歯、火傷の報告はない。

ウヴェア 貝殻で頬を切り、顔一面を血だらけにする。死者が酋長の場合は、棍棒、槍、手斧で頭に裂傷もしくは刺傷をつくり、腕を噛み、胸を切りさき、燃えさしを体に押しつけた。

チベットの鳥葬（「すばらしい世界旅行」１９９０年７月１５日）

死者の二次処理（M&H）（ボルネオ、ベラワン族）

死体は洗い清められ、衣装を着せられた後、密封した壺の中に保管される。分解作用が進行するが、この時人が取っておきたいと願うのは、[染料作成、発酵食料作成のときのように]液体ではなく沈澱物の方である。液体は壺の底にさしこまれた竹の管で流しだされる。

最後に、遺骨が壺から取り出され、最終的な保管のため小さな容器の中に納められる。ちなみに、米の醸造酒用の壺は、死体を最初に保管するために使用した壺と同じものである。

ミイラ作り（スンバその他）

死の儀礼と人類学の誕生（学説１）

死だけを扱った人類学的研究は少ないが、死は人類学の中心的理論に取って、非常に重要だった。

埋葬法、死をめぐる信仰――>進化論、伝播論に取って、重要だった。

１９世紀の理論家（マクレナン、モルガン、ラボック、ウエイク）

性道德の進化、それと社会構造の進化の関連

世紀末の理論家（タイラー、フレイザー：主知主義者たち）

ち）

死や死後存在に関する信仰に注意――>初期の人間たちが死や仮死の状態、たとえば睡眠や夢などを深く考えたことが、霊魂という概念の起源であり、それ故あらゆる宗教の起源である。

フレイザーやタイラーにとって、死に関する未開人の信仰が宗教の起源や本性という問題の安易な解答を用意するもの。

==>思弁的、反論のしようのない一般化、「われわれ」に関わらない安全な理論化

デュルケームと宗教社会学（個人から社会へ）

探求されるべき課題は、集団から取り出した一単位としての個人。「集合表象」がいかにして個々人を統合し、また各個の独自性を際立たせておくのか。

この問題提起の枠組みの中で、死とは人間の社会的存在や限定が持っている曖昧さや矛盾をあばきだす、重要ではあるが厄介な問題となる。

普遍なるものと文化：死に対する情緒的反応

死の持つ最も目につく特徴の一つ：遺族に対して強烈な情緒的衝撃を与える。

心情と社会統合に関するラドクリフ＝ブラウンの理論

ラドクリフ＝ブラウンの『アンダマン島民』 アンダマン島民が「すわり込み、泣きわめき、涙をぼろぼろと流す」機会は全部で七つある。

- (1) 二人の友人ないし親族が久しぶりに再会したとき
- (2) 和解の儀礼
- (3) 服喪期間の終了時
- (4) 人が死んだとき、親族、友人が死体を抱いて

- (5) 死者の骨が墓から収容されたとき
- (6) 婚姻の際、親族は花婿と花嫁のためになく
- (7) 加入式の様々な段階で、若者や娘の女性親族が

説明 儀礼の目的は二人ないしそれ以上の人々のあいだにある社会的きはんの存在を肯定することにある。

すべて社会的紐帯を強調し、肯定する機会である。そこに参加する人々は、彼らを結びつけているような心情を実際に感じていないかも知れない。にもかかわらず、この強制的な儀礼への参加は、彼らが現に持っている積極的感情を強化する（もし持っていなければ、それを産出する）。

葬送の心情とデュルケームの社会理論

資料：オーストラリア、ワラムンガ族（スペンサーとギレン）の哀悼傷身

あるトーテム儀礼が終り、演者や見物人の一団が聖所を立ち去ろうとしたとき、突如として刺すような叫び声が野営地から聞こえた。一人の男がそこで死に瀕していたのだ。ただちに人々は全力で駆出し、多くは大声で絶叫し始める。

「われわれと野営地とのあいだには深い水路があったが、その土手の上を何人かの男たちがあちこち散って座り込み、膝のあいだに顔をうずめて泣き悲しんでいた。

あちこちから出てきた女たちは、あるものは死体の上に伏し、あるものは立ち止まったり、ひざまずいては、ヤム芋の堀棒の尖った先で自分の頭頂を突き刺し、顔中を血だらけにして、大声で泣き続けていた。

次にその場に殺到した大勢の男たちが死体の上に身を投げ、彼らが近づくとも女たちは起き上がり、とうとう数分後には、渾然一体に混じりあった群衆が見えるだけになった。

かたわらではサブungalティ・クラスの3人の男が、まだ儀式用の装飾をつけたまま死体に背を向けて大声で泣きながら座っていたが、1、2分後には、同じクラスの別の別の男が叫び声を挙げ、石のナイフを振り回しながら飛び込んで着た。彼はキャンプに到着すると、突然両腿をぐさりと

刺し、筋肉を縦に切りつけ、立っていられなくなるとすぐに開いた傷口に口を押しあてたが、男は憔悴して地べたに横たわったままであった。」

例の男は、夕刻も遅い時間になるまで死ななかった。彼が最後の息を引き取ると、再び同じ光景が繰り返されたが、今度は泣き声も更に大きく、男も女も本物の狂乱にとらわれて、駆け回ってはナイフや鋭利な棒で自分の体を切りつけ、女たちは戦闘用の棍棒で人の頭を殴りつける。この刃傷沙汰から身を守ろうとするものもない。

ついにおよそ1時間ほどして、たいまつ行列が出発し、平原を横切って一本の木の所へ到着すると、その枝の中に死体は放置された。

説明 オーストラリアの原住民の年祭りにおいて、集団として再統合する人々の演ずる儀礼が連帯感を増進する。

しかし、死をめぐる暴力的で、破壊的で、非計画的な否定的行動がこうした社会学上ポリアンナの的ともいえる機能を果たしうるのか。

儀礼的表現が内的情緒から生じた結果だと主張できないことは明か。

R B- > 儀礼的落涙に参加する人々は、その情緒を感じるようになる、と主張。感じる情緒は、悲哀ではなく、一体感。

E D- > 葬儀に参加することによって、感じるとされる情緒は、悲哀であり、ふんぬである。

この儀礼の雰囲気は、喚起の儀礼のそれとは異なっているとは言え、情緒的覚醒という事実は両者に共通である。

肉親の死に直面して発動される一体感は彼らの悲哀を反映したものに他ならない。

タンザニアのニャキュサ族- - アフリカの一部族の葬式における情緒

民族誌的設定 社会関係は家族、村、族長配下、という三つの集団成員資格によって決定される。

この社会関係は、2種類の機会に表現される。すなわち、畜牛交換と葬式への出席である。

埋葬儀礼の男女の活動 女は泣き、男は踊る。

ニャキュサの死の観念 悲しみの他に、ある恐怖の要素を表わしている。即ち、死後世界の恐怖、精霊の恐怖、流行病の恐怖、妖術師に対する恐怖等々。

啼泣儀式（女たち） 女たちは啼泣儀式のあいだ、お互いに齒らに樹皮布の帯を巻き付け合う。「私がこの布を彼女たちに与え、腹のまわりに巻かせるのは、彼女たちがぶるぶると震え、恐怖におびえているからです」男たちが帯をしめないのは「彼らは、女たちのように恐がらないし、それほど震えない」からだ。

舞踏（男たち） 啼泣が縮小して、舞踏が幅をきかす。

踊り手の数は徐々に増え、それにつれてドラマーや見物の群衆も増加する。喧噪と興奮がまし、悲しみの徴は消滅する。

埋葬の踊りは戦闘の踊りであり、死者を讃えるためである。死者が女性の場合は、彼女が戦士を生んだ事を讃える。

強い性的な要素もあり、部族間の侵略の時代が終息するにつれてこちらのモチーフが主になりつつある。

「この戦闘の踊りは哀悼であり、われわれは死者を悼んでいるのだ。われわれが踊るのは、われわれの心の中に戦いがあるから、――つまり、悲しみや恐怖の激情がわれわれをじりじりさせるからだ。血縁の男はその激情的な悲しみを和らげる。つまり、彼は家の中に入って泣き、それから出てきて戦闘の踊りを踊る。彼の激情的な悲しみは踊りの中で耐えられるものとなる。。悲しみが彼の心を縛り付けた。そして舞踏がそれをとく放つのだ。」(Wilson 1939: 13)

社会的統合というわけではない（少なくとも直接的には）

埋葬に於て暴力行為が発生するのはごく普通のことである（部族間の遺恨、一部の若者と少女の恋愛）――――＞「したがって、儀式は社

会的統合を促進するという単一の機能を持つどころか... 既存の反感が喧嘩という形で明瞭に表現され、新たな反感が発生する機会だった」(Wilson 1939: 14)

付録- 元の本では話はまだ続く

(8) 生と死 (M&H: 64)

ニャキュサ族も、生を肯定することによって、死に直面する必要性を感じている。死を思念することは、恐怖や悲哀、そしてその様な感情の不確かさに拘泥するばかりであり、彼らはこうした思念から注意をそらしたいという欲求を表現し、次第に「現在の生をその最も強烈な特性の中で認識し、戦闘の踊りや、生の誇示や、快活なお喋りや、多量の肉を食うこと」(Wilson 1939: 24) などに向かうのである。

(9) ある埋葬事例の叙述 (by Wilson - - - d
iambili dari M&H: 64-)

省略

文化と心情 (M&H: 68)

普遍的心情の危険 (M&H: 69- 70) 心情を扱う場合には、保証のない普遍的結論、あるいはそうした仮説に走りたいという誘惑は特に大きくなる。参加者が経験するはずもない感情を、彼に押しつけようとする誘惑も大きい。情緒的側面は、行動の分析にとってある種の普遍的説明の枠組みを提供するどころか、調査者に対して最も微妙な文化的変異の認識を要求するのである。

ジャワ (Geertz 1960) 「もの静かで、慎み深く、無感動とも言える見送り。もはや不可能になってしまった関係を簡素な儀礼によって放棄すること」

参考文献

内堀、山下『死の人類学』（弘文堂）

岩田（編）『生と死の人類学』（講談社）

R. エルツ『死と右手の優越』

ファン・ヘネップ『通過儀礼』（弘文堂）

メットカーフ、ハッティントン『死の儀礼：葬送習俗の人類学的研究』（池上、川村訳）（未来社）（O I U 3 8 5 / H U / 1 2 4 5）

過渡としての人類学 — 死の人類学（その2）

ヴァン・ジュネップの通過儀礼（学説2）

ヴァン・ジュネップのテーゼ

一つの状態から他の状態への変化を含むあらゆる儀礼には、共通した構造がみられる。

- ある地位からの分離
- 周縁的境界的な時期
- 新しい地位への再統合

一・二・三理論

- 死 ... 一つの区分 ... 婚姻
- 生／死 ... 二つの範疇 ... 未婚／既婚
- 生→臨終→死 ... 三つの段階 ... 未婚→婚約→既婚

「残存説」からの脱皮

自文化中心主義的な進化主義の影を完全に払拭するもの。結婚式での模擬戦闘は野蛮な過去の名残ではなく、「分離」という機能を劇的に表わすものであるとされたのだ。

境界性

ヴァン・ジュネップのこの研究を著名にしたのは、ヴィクター・ターナーによる境界性の研究である。

「過渡の状態」という見解を発展させた。その状態にあるものは、通常の世界適役割に対して、「どっちつかずで中間」に位置し、社会的道徳的価値の多少とも超越的で神聖な核心に達すると考えた。

「境界性」の自立という方向に研究は向かっていく。

もともとヴァン・ジュネップの研究が「境界性」の自立の方向に向いていったのは、葬礼の研究によって出た。

葬送の儀式について考えようとする場合、分離の儀礼がその最も目立つ部分であって、それに比べると過渡や統合の儀礼はさほど手の込んだものになっていないことが予想されよう。しかしながら、資料に当たってみると、分離の儀礼は数も少なく、単純であるのに対し、通過の儀礼の法は、時として一種の自立単位として、認めねばならないほどに長期におよぶ複雑なものになっている。[1960:146]

エルツの二次埋葬研究

死を瞬間的にはみない社会：ボルネオ島 e t c

これらの社会では、死ぬべき運命にある者がもはや生きてはいないけれども、最終的にはまだ死んでいないという時期：「間の期間」（エルツ）

「あいだの期間」の終わりに「大祭宴」が開かれる。

死者のなきがらはあばかれ、儀礼を受け、新たな場所へ移される。

「あいだの期間」の最小限の期間：骨が乾燥して、腐肉がはがれ落ちるのに必要な時間。

「あいだの期間」（即ち、乾いた骨だけが残るまで）死体は腐敗と無定形の苦しみを受ける。

（ボルネオにおいては）肉体の運命は、靈魂の運命のモデルとなる。⇒死体が崩れ異臭を放つのも同じように、死者の靈魂も宿なしで脅威の対象となる。それはまだ死者の社会には入れないために、人間の居住地の周

辺でみじめに過ごしている。「大祭宴」はこのみじめな時期に終止符を打つのだ。

大祭宴：乾燥した死者の骨を祝福、靈魂が祖先の国に達したことを確認、遺族たちの通常の関係が修復される。

供儀と腐敗する死体 死体の二次的処理と供儀とを結びつけているのは、死んだ対象が次の段階に進むには、まずこの世で破壊されなければならない、という理論。

過渡としての死

靈魂、死靈、来世- エルツ再考

- エルツの分析の三主題
- エルツの議論の応用- ボルネオのベラワン族
- 主題の変異型- マ・アニヤン族、トラジャ族、バリ人、イバン族、マンバイ族

死の儀礼と生の価値- 通過儀礼再考

- 死における生のテーマ
- エルツやヴァン・ジェネップの接近法に伴う問題
- バラ族における生の価値観
- バラ族の一連の葬式- 埋葬、集会、再埋葬
- 解決- 性交と再生
- 過渡と生

参考文献

内堀、山下『死の人類学』（弘文堂）

岩田（編）『生と死の人類学』（講談社）

R. エルツ『死と右手の優越』

ファン・ヘネップ『通過儀礼』（弘文堂）

メットカーフ、ハッティントン『死の儀礼：葬送習俗の人類学的研究』（池上、川村訳）（未来社）（O I U 3 8 5 / H U / 1 2 4 5）

葬式の人類学（メットカーフ）

ヴァン・ジュネップの通過儀礼（学説2）

ヴァン・ジュネップのテーゼ

一つの状態から他の状態への変化を含むあらゆる儀礼には、共通した構造がみられる。

- ある地位からの分離
- 周縁的境界的な時期
- 新しい地位への再統合

一・二・三理論

- 死 ... 一つの区分 ... 婚姻
- 生／死 ... 二つの範疇 ... 未婚／既婚
- 生→臨終→死 ... 三つの段階 ... 未婚→婚約→既婚

「残存説」からの脱皮

自文化中心主義的な進化主義の影を完全に払拭するもの。結婚式での模擬戦闘は野蛮な過去の名残ではなく、「分離」という機能を劇的に表わすものであるとされたのだ。

境界性

ヴァン・ジュネップのこの研究を著名にしたのは、ヴィクター・ターナーによる境界性の研究である。

「過渡の状態」という見解を発展させた。その状態にあるものは、通常の世界適役割に対して、「どっちつかずで中間」に位置し、社会的道徳的価値の多少とも超越的で神聖な核心に達すると考えた。

「境界性」の自立という方向に研究は向かっていく。

もともとヴァン・ジュネップの研究が「境界性」の自立の方向に向いていったのは、葬礼の研究によって出た。

葬送の儀式について考えようとする場合、分離の儀礼がその最も目立つ部分であって、それに比べると過渡や統合の儀礼はさほど手の込んだものになっていないことが予想されよう。しかしながら、資料に当たってみると、分離の儀礼は数も少なく、単純であるのに対し、通過の儀礼の法は、時として一種の自立単位として、認めねばならないほどに長期におよぶ複雑なものになっている。[1960:146]

エルツの二次埋葬研究

死を瞬間的にはみない社会：ボルネオ島 e t c

これらの社会では、死ぬべき運命にある者がもはや生きてはいないけれども、最終的にはまだ死んでいないという時期：「間の期間」（エルツ）

「あいだの期間」の終わりに「大祭宴」が開かれる。

死者のなきがらはあばかれ、儀礼を受け、新たな場所へ移される。

「あいだの期間」の最小限の期間：骨が乾燥して、腐肉がはがれ落ちるのに必要な時間。

「あいだの期間」（即ち、乾いた骨だけが残るまで）死体は腐敗と無定形の苦しみを受ける。

（ボルネオにおいては）肉体の運命は、霊魂の運命のモデルとなる。⇒死体が崩れ異臭を放つのも同じように、死者の霊魂も宿なしで脅威の対象となる。それはまだ死者の社会には入れないために、人間の居住地の周

辺でみじめに過ごしている。「大祭宴」はこのみじめな時期に終止符を打つのだ。

大祭宴：乾燥した死者の骨を祝福、靈魂が祖先の国に達したことを確認、遺族たちの通常の関係が修復される。

供儀と腐敗する死体 死体の二次的処理と供儀とを結びつけているのは、死んだ対象が次の段階に進むには、まずこの世で破壊されなければならない、という理論。

過渡としての死

靈魂、死靈、来世- エルツ再考

- エルツの分析の三主題
- エルツの議論の応用- ボルネオのベラワン族
- 主題の変異型- マ・アニヤン族、トラジャ族、バリ人、イバン族、マンバイ族

死の儀礼と生の価値- 通過儀礼再考

- 死における生のテーマ
- エルツやヴァン・ジェネップの接近法に伴う問題
- バラ族における生の価値観
- バラ族の一連の葬式- 埋葬、集会、再埋葬
- 解決- 性交と再生
- 過渡と生

参考文献

- 内堀、山下『死の人類学』（弘文堂）
- 岩田（編）『生と死の人類学』（講談社）
- R. エルツ『死と右手の優越』
- ファン・ヘネップ『通過儀礼』（弘文堂）
- メットカーフ、ハッティントン『死の儀礼：葬送習俗の人類学的研究』（池上、川村訳）（未来社）（O I U 3 8 5 / H U / 1 2 4 5）
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge; Kegan Paul.
- 植島啓司. 1998. (新版) 男が女になる病気. 集英社文庫. 集英社.
- 青木恵理子. 1991. “男と女.” In 文化人類学を学ぶ人のために, edited by 米山 俊直 and 谷 泰. 京都: 世界思想社.
- 須藤健一. 1988. “ジェンダー・性・セクシュアリティ.” In 現代社会人類学, edited by 合田 濤. 弘文堂.