

家族へのアプローチ

— 中東研究の場から —

堀内正樹

はじめに

家族を如何なる形で研究するにせよ、すでに研究者本人の机の傍らにも家族に関わる様々な人間関係が、結婚、離婚、再婚、同居、別居、出産、死別、引越、相続、養育、家出、蒸発、浮気、単身赴任、教育、仕事、義理、法手続きなどといった出来事に絡んで、日々生起し続けている。それらは関係者の様々な思惑を孕んで複雑に展開し、結末の定まることがない。本誌第3号で渡辺欣雄氏が提示された沖繩の資料も、⁽¹⁾流動的で多義的なこうした人間関係のもたらす一つの例であり、多少驚きではあっても、決して

て例外的なものとは言えない。我々が身近に経験する当り前のことの一例であろう。

だが、この当り前のことが自分が出かけていった「異なる社会」でも見出されるのだと、遅まきながら気が付いたとき、中東を研究する人類学者たちの態度には一大転機がもたらされた。それまで制度や規範、モデル構築などに費やされてきたエネルギーを、生活者の視線の方向に向けようということになったのである。本稿は、中東研究を舞台としたこの方向転換の様子を私なりに振り返り、今後向かうべき方向を探ってみたいと思う。

一 轉換以前

中東研究者が家族・親族に関連して問題にした主要なテーマに、父系制、分節的出自集団、父方平行イトコ婚などがあつた。これらの概念がそれぞれの研究者のフィールドで妥当するかどうか、また妥当するとしたらそれらの間の機能連関はどのようなものか、といった点について議論が盛んに行われたのである。⁽²⁾

それ以後も、家族や親族の研究の幾つかはその延長線上で行われてきた。たとえば『中東の人々と文化』と題する最近の教科書的著作⁽³⁾をみると、「親族・婚姻・家族」という章に相変わらず右記のテーマが、少しずつ形を変えながらも、その事実関係如何という形で織り込まれている。

問題は何か。これらがおおむね「モデル化」を目指した、あるいはそれを前提とした研究だという点にある。結論からいうと、こうした努力は生活者の視線からかけ離れていて、流動性と多義性に特徴付けられる現実の人間関係にそぐわないのである。

モデル化の典型は制度や規範を明らかにしようとする研

究にみられたが、また行動の一般的なパターンを導き出すという努力もそれに含まれる。ではモデル化の作業のどこが問題なのか。本来モデルはそれが論理的に首尾一貫してさえいれば、如何なるモデルであっても「正しい」(その政治的価値に関する判断は別にして)。正しくないのは、それが論理的整合性でなく「一般性」に正当性の根拠を求めるときなのである。帰納的に構築されるモデルは、データを漏れなく包括し得ることが条件とされるはずである。例外があつてはならない。しかるに、例外を伴つた統計的近似値(一般性≡大体はこうなつていふという判断)をもつてモデル化の根拠と成そうとすれば、そこには誤謬が生じてくる。

なぜ統計的近似値を立論の根拠にしてはならないか。具体例を示そう。一九五〇年代から一九六〇年代にかけて、先に触れた父方平行イトコ婚の問題が議論されたことがあつた。父系の分節社会でなぜこの奇妙な制度があるのか、というのである。そのとき、財産の分散を防止するためと⁽⁴⁾か、リネージ・レベルでの分裂を防ぐと⁽⁵⁾か、あるいは逆に、分節全体では下位レベルのグループの独立を促して生態的条件に適応するのだといった議論⁽⁶⁾などが展開された。

いわゆる機能論的説明である。

これらに対して二種類の批判が浴びせられた。ひとつは、その説明が他の可能性を無視しているといった「ないものねだり」の批判で、たとえばバースは最初の財産の分散防止という考えに対して、それはイスラム法による相続方法が守られている場合にのみ有効だと主張する（イスラム法では娘も息子の半分の相続権がある）。そして彼の調査地であるクルド族の土地ではイスラム法が遵守されていないから（娘の相続権はないから）別の考え方をすべきだ、と持論を展開する⁽⁷⁾。他にも似た性質の批判は多々あるが、いずれにしても、この種の批判は的を射ていない。というのは、他の可能性は他で議論すればよいのであって、この場合「父方平行イトコ婚が財産の分散を阻止する」という点については、たしかにそれは不十分だが間違いではなく、この説に反ばくするには「父方平行イトコ婚が財産を分散させる」ということを証明するしかないからである。批判する側は当該モデルが現実を説明しきっていないとか、モデルから外れる例がある、といった点を以って批判の根拠とすることは出来ないのである。逆にいうと、モデルが百パーセントの妥当性を保証できない段階で単に一般性を志

向したり前提したりすれば、この種の批判を甘受しなければならぬ。

第二の批判は、統計的近似値による一般性の主張の頼りなさをより明確にしてくれる。この場合、批判の主眼はモデルと現実との対応関係に置かれる。具体例で言おう。アイユーブは父方平行イトコ婚をめぐる一連の議論に対して、この婚姻形態が実際にはそれほど頻繁に行われていないことを統計数字をもって明らかにし、したがって父方平行イトコ婚を論ずること自体が現実をいわば針小棒大に語ることになるのだという趣旨の主張を行なった⁽⁸⁾。つまり、当該モデルは現実的でないから不適切だというわけである。モデルの側がもし現実を忠実に引き写そうなどという色気を持って、統計的な頻度の高さに自己の正当性を求めようとするなら、当然こうした批判に晒されるのは目に見えている。これはいわゆる統計モデルに限らない。規範モデルないしは構造モデルと呼ばれ、「人々が、現実はともあれ、理想的にはこうあるべきだと考えているもの」をモデルと呼ぶ場合にも当てはまる。どれだけの人々が本当にそう考えているのか、という疑問に答えなければならぬからである。

現実への対応を企図するモデルは、それ以前にも重要な問題を孕んでいる。現実をモデル化しようとするときすでに、現実をモデル化できるものだと思ひ込んでしまっているからである。この点をブルデューはジッフの地図の譬えを用いてうまく言い当てている。そこでは規則と現実について述べられるのだが、「自然言語のなかには規則があるべきだと主張することは、道路が地図上の赤線に対応するから道路は赤でなければならぬと主張するようなものである⁽⁹⁾」。同じように、モデルが現実とのあいだに一对一のつながりを求めるのは見当違いである。あえて地図が現実の地形を忠実に再現することを目的にしたなら、殆どの場合地図上には道路も橋も書き込むことができない。そんな太い道路や橋はないのだから。モデルは地図と同じように、それが用いられる状況のなかでどれだけ有効性を発揮するか、という点で評価されるべきで、それがどれだけ現実を反映しているかで判断されてはならない。だから、モデルに合わない例が沢山あるのではないかとの批判に、それはヴァリエーションだなどと苦し紛れの釈明をする必要もないのである。

さて、アイユープの批判例に戻ろう。モデルを統計を以

って批判するについて、もうひとつ基本的な問題が残されているのである。それは数値を判断するについての問題である。アイユープは、レバノンのドルーズ族(十一世紀に正統派イスラムから分派した特殊なイスラムを保持してきた)の人口千人ほどの村落における調査結果として、父方平行イトコ婚九・一％という数字を得た。そしてこれをリネージ内婚率四〇・六％、一族内婚率六三・四％という数字との関連において「少ない」と判断し、父方平行イトコ婚を内婚傾向の極端な例として退けたのである。だが一連の機能的モデルにとって、この数字は果たして「少ない」といえるだろうか。たとえ一例でも父方平行イトコ婚が存在し、それが機能的モデルに合致しているなら十分ではなからうか。ある数字が「多いか少ないか」(一般的かそうでないか)という判断は、その判断が何に利用されるかという状況に依存するのであり、自然に決まってくるものではない。より身近な例で考えてみよう。たとえばある薬の副作用が百人に一人発現したとする。安全率九九％を以って、「この薬は一般的に言って安全だ」といい得ようか。いざ飲もうという状況で、九九％は「一般性」を保証しなのである。数字の判断がそれを用いる文脈に包含される

以上、モデルが統計的一般性を正当性の根拠とするのは完全なトートロジーであり、また統計的一般性をもってモデルを反証しようとするのも、批判が適正なものとなるにはモデルの論理的文脈に一般性の判断を委ねなければならぬのだから、これもまたナンセンスということになる。

二 転 換

モデルと現実はこのように本来別のものなのだが、そのことをフィールドワークの場で経験的に発見し、多様な現実の方に執着しようとする人々が現われた。当初C・ギアツに薫陶を受けたアメリカの研究者たちや、そのほか何人かの英仏の研究者である。彼らの関心は、たとえば「家族」をどう規定するかとか、どういう「家族」が支配的かといったことにはなく、実際の生活のなかで「家族」がどう立ち現われるのかという点に向かう。

いまこうした傾向を代表するものとして、アイケルマンの所論に注目してみよう。彼は従来研究者が比較と分析のために用いてきたような概念、つまりモデル化のための概念を「経験から遠い概念」、そして人々の現実生活のなか

で機能するものを「経験に近い概念」と呼んで区別する。後者は「個人が自分たちが目にし、感じ、思い、想像している物事を、自然にそして努力することなく、定義するために用いるもの」と規定される⁽¹⁰⁾。彼はこの「経験に近い概念」の探究に向かうべきことを主張し、前者からの訣別を宣言するのである。

ところが、これだけでは我々に馴染みの「エティック」(外在)と「エミク」(内在)の区別とそう変わるところがないように見える。実はそこにはまた別の側面があって、彼の主張する「経験に近い概念」とは人々が描く理念ではなくて、生活実践の用に供する一種の道具としての概念なのである。このことは、彼の師であったC・ギアツの「世界観」と「エトス」の区別を見ると理解しやすい。「世界観」とは、現実のあり方について人々が抱いている考えの集合、つまり「現実とはどのようなものか」という一般的な信念であり、一方「エトス」とは物事をどうすべきか、どうしたいかといった生活のスタイル、つまりどう生きべきかという対処論である⁽¹¹⁾。このエトスにつながるのが「経験に近い概念」である。したがってこれは静的な意味範疇を伴ったものではなく、流動性と曖昧性に特徴付け

られているといつてよい。

では具体的に「経験から遠い概念」としての「家族」と、「経験に近い概念」としての「家族」はどう違うのか。まず前者の代表例かと思われる前述の教科書の著作を再び見てみよう。そこでは「家族」と「世帯」が区別され、家族は婚姻および血縁（特に出自）に基づく社会的構成物で、世帯は経済および居住を共にする単位であると規定されている。そして丁寧にもそれぞれにアイラとダールという現地語（アラビア語）まで添えられ、現地人もこの区別をしているとされる。⁽¹²⁾ きわめてオーソドックスなモデルの典型である。そしてこれは正しい。このように記述できる例を我々は少なからず知っている（もちろんすでに見たように、そんな例はなくとも一向に構わないのだが。そして同時にこのように記述できない例も当然のことながらいくらでもある）。

ではこれに対して「経験に近い概念」としての「家族」とはどのようなものか。アイケルマンの述べるところを要約すると……たしかに「家族」といった生物発生学的語彙（血縁のこと）で語られる集団はある（その内容はともかく）。だが彼らが「家族」として如何に振る舞うかは、生物発生

学的用語で定められた義務規範では片付かない。従来欧米の研究者は、自分たちの社会で家族に与えられている血縁という性質をそのまま中東に持ち込むことが多く、そのため家族的つながりが血縁的な性質に限定されてしまう傾向にあった⁽¹³⁾……。彼は、血縁的な語彙で示される人間関係が必ずしも血縁的な性質を帯びている訳ではなく、そこに様々な関係が含まれ込んでいるということを言いたいのである。同じことが、アイケルマンと同じくモロッコでフィールドワークを行なったH・ギアツによって次のように述べられる。「『家族 (family)』という考えを、アメリカ人が『友人関係 (friendship)』とか『保護関係 (patronage)』とか呼ぶものも含めた意味論的文脈のなかで捕らえれば、モロッコ人が『家族的つながり』をどう見ているのかが大体分かる⁽¹⁴⁾」。

こうしてみると、奉公人など非血縁者を含む同居人が「家」を構成するという、日本の大家族論（特に「オヤ」という語が血縁以外の広範囲の関係を適用されたとした柳田説⁽¹⁵⁾）が想起される。だがモロッコと日本とは事情が異なる。そのひとつは、モロッコ（あるいは中東）では「家」のような永続的凝集性をもった集団が形成されにくいということが

ある。人間関係は「家」のような一点に集中しなくて、外に向かつて開放されている。あるいは家族の内と外の境界が明確には存在しないといってもよいだろう。第二には、一旦家族「的」語彙で呼ばれた人々の関係であっても、それが永続しないという人間関係の流動性が挙げられる。人間関係は基本的に個人と個人のあいだの事柄であり、それが社会的（あるいは一般的）な承認にまでつながることが少ない。だから事情が変化すれば個人間の関係は当人同士のやり取りによって容易に変質するというわけである。第三には、家族的語彙にはいくつかあって、それらは更に別のアイデンティティの指標と併用される。つまり特権的な価値を帯びた語彙がないということであり、人間関係の変化や状況の変化に応じて幾つかの語彙が戦略的に用いられるのである。たとえばある人を示すのに、父とか母、兄弟、叔父、伯母といった「家族的」語彙以外に、居住ブロックや父称集団名、職業名、尊称、出身地名などが入れ替わり立ち替わり使用される。これに関連して注意を要するのは、「家族」や「親族」「姻族」「居住ブロック」などを示す一般名詞が日常用いられる機会は少なく、固有名がそのまま使われるという点である。固有名だけでは、それが一

体どの範疇を指すものかはっきりとは分らない。そしてその曖昧さが、逆にいうと、相互の人間関係を調整してゆくとときには便利なのである。

ここで研究態度の転換に伴なうポイントをまとめてみよう。ひとつは、「家族」を社会的な単位と想定しないことである。一見奇をてらった言のように聞こえるが、すでに右で述べたようなメンバーシップの流動性と開放性や「家族」という語の不安定さによって、「家族」を固定的な集団として確定できないという社会環境が背景にあるのは確かだ。だがそうしたことはおそらく中東に限ったことではないだろう。むしろ重要なのは、万が一非常に強固な社会的実体を伴なった集団や理念的集団が「家族」として存在したとしても、転換を志す研究者はそうした組織や集団から出発するのを拒否するだろうということである。彼らに親近感を寄せるラルソンはチュニジアの一村落での親族調査の経験に基づいて、モデル論的アプローチよりもH・ギアツなどのアプローチの方が適切だったと結論し、そのアプローチを「相互行為論的で、行為者や選択を中心に置くやり方で、義務などよりもむしろ個人が自分の利益のために個人間関係をどうやって選択し、創造し、操作してゆ

くかという、個人の能力に力点を置く⁽¹⁶⁾ものと整理する。このアプローチは論理の出発点を具体的個人に置いているのであり、「社会の構成単位が何であるかの策定から始めるべきではない⁽¹⁷⁾」ということになるのである。

こうして「家族」から実体性が剝奪されると、次には「家族」からその特権が奪われる。「家族」はたしかに血縁の意味を保ちつつも、様々な人間関係、たとえば血縁関係のほか友人関係、保護・被保護関係、共同経営者、地主・小作、愛人、庶子、師弟、債権者・債務者、同性愛者、雇用者・使用人といった諸関係を表現する幾つかの親縁語彙のひとつに格下げされるからである。我々はここで、なぜ「家族」を取り上げるのかという理由の見直しを迫られるといつてよいだろう。

三 転換以後

転換は、単に「社会か個人か」という伝統的な対立項のなかから個人を選び取っただけなのだろうか。すでに見たように、転換はモデル論からの決別を宣言した。ということは、現実の多様性を何らかのプロトタイプのヴァリエー

ションと見る法則定立的な研究態度や論理構成体を作り上げる努力を放棄し、多様性を「常態」と見なす立場を選択したわけである。それではそこで何をどのように研究しようというのだろうか。方法論的なアナキーに立ち至ることになるのだろうか。

この点が今まさに模索中の問題なのである。単に個人や具体性に目を転じたというだけなら、中東研究の領域では、すでに一九六〇年代にゲーム理論に範を採ったバースの「生成論」などの先行例があった。彼の場合も、観察可能なのは人間行動の個々のケースしかないとの視点に立っていた。だが彼はそこで人間行動を秩序なきものとは考えず、行動の選択を方向付ける拘束力と誘因が存在するはずだと想定し、ゴフマン以来の相互行為論を發展させてトランザクションを中心に置いた「社会過程の生成」モデルを提唱した⁽¹⁸⁾。彼は単なる形態 (form) の記述分析では意味がないとする点で後の「転換者」たちと出発点は共有しているが、かといって行為者の自律性を認めるのでもなく、「未開の哲学者の頭のなかに論理的・概念的・一貫性を求めるよりも、価値の統合を生み出す過程としての『社会的トランザクション』の方がより効果的だ⁽¹⁹⁾」と述べる。つまり

「社会」と「個人」の中間点に論理性を求めたわけである。これではせっかく個人に向かった視線が再び逆戻りしてしまふ。

転換者たちは社会の自律性に関心を寄せないばかりか、社会過程の一般法則にも関心はない。そして人々の頭のなかに論理的な一貫性を求めようなどとは思ってもいない。むしろ様々な矛盾や困難に取り巻かれて、一貫性など保ちたくても保てない「生活する人々」が目の前にいる。

では転換者たちの視線は具体性から出発してどこへ向かうか。ひとつはC・ギアツによって敷かれた路線、つまり現象学的、解釈学的な傾向を帯びた記述の方向である。いわゆる「生活世界」あるいは「常識」という考え方を機軸に、そこで営まれる個々のケースの記述にエネルギーが費やされるのである。

そしてそこで当面の共通理解として出てきたのは、現実が多様で流動的だというのが研究者の前提であるばかりでなく、人々もそう認識しているという点である。H・ギアツはこう述べる。「モロッコ人に規範がないなどというばかげたことをいおうとは思わない。ただ彼らの最も重要な規範といえ、それは個人的なものであって、微妙な時々

の状況に極めて敏感でいるということだ」⁽²⁰⁾。

アイケルマンはさらにこれを詳しく展開する。人々の行動は「常識」のなかで行なわれ、それは次の五種類の現地語に特徴付けられるという。⁽²¹⁾ 最初は、「神の意志(クドゥラトッラー)」「運命(マクトゥープ)」といったもので、平等で転変極まりないこの世の現実には神の意志の現われであるから、その現実がどうなっているのかにしっかりと注意を向け、その認識に基づいて行動しなければならぬ。次に「理性(アカル)」があって、これは社会のなかでの現今の優劣関係を正しく識別する能力で、自分の行動が何を引き起こすかを見通せるバランス感覚をも意味する。三番目は「礼儀(フシュミーヤ)」で、最低限行なうべきでない、行なえば自らの立場を危うくするような行動、たとえば姦通、同性愛、人前での喧嘩、盗み、詐欺などを避けることがそれに相当する。防衛的な警戒心を表わしている。四番目は「義務と権利(ハック)」で、フシュミーヤの範囲内で優越性を確保するために用いる互酬性の義務を示す。最後は「呪い、強制(アッル)」で、これはハックのなかでの極限的な手段であって、相手はこれを取り除くためには相応の行動をとることが必要になる。

このように記述されたものが、人々の日常生活を支える「常識」というわけである。この部分が現象学的記述になっているわけではないが、いずれにせよ人々が日常生活のなかで暗黙の前提としている行動指針なるものがこうした形で一般的叙述のスタイルで提示されるとき、そこには再びモデル論への逆行があるのではないかとこの危機感を感じてしまう。現象学的世界、あるいは生活世界というのは経験されるものであって、その原理を叙述するのならまだしも、「これがこの人たちの生活世界です」とは表現できないのではなかったか。

こうした方向とは別に、もうひとつ現実のあり方を追求する方向がある。ブルデューがアルジェリアのカビール族での婚姻戦略を分析したときに見せた「実践論」である。⁽²³⁾それによると、婚姻は閉じた現象ではなく、それに関わる人々（誰が関わるかも重大な問題だが）それぞれが独自の状況判断に基づいて行なう集合的な現象である。そこでは、当該「家族」の構成員数や財力といったその集団の統合状況と評価、それに結婚候補者の特徴（性、年齢、長幼、結婚歴、子の有無など）、さらには集団内の結婚可能人員（男が多いか、女が多いか）といった事柄が、各人の判断材料として

用いられる。そしてそこから引き出された判断が、今度は父系イデオロギーや親族名称、名誉や恥といった価値規範など限られた表現手段の適用を通して相互関係の場を持ち出される。このプロセスが状況の変化に伴って、刻々再編されながら、婚姻がひとつの場を形成してゆく。

この実践過程が戦略として明確に意識されることなく、感覚をもって行なわれるのだ、というところにブルデューの考えの特徴がある。おそらくこれを日常の「家族」生活にも当てはめることができよう。すると我々は個々の事例の記述に当たって、動員される判断基準（原則）とその表現手段の種類をリスト・アップしてゆけば、家族生活の動態と多義性が浮かび上がってくるはずである。残念ながらまだまだそれを行なった例を私は知らない。ところで、たとえこの方向で分析が行なわれても、その記述が断定的な一般論の形をとったモノログになるとすれば、やはりここでモデル論への逆行の可能性を危惧せねばならないだろう。

最後にライフ・ヒストリーの問題に触れておこう。現実の多様性をそのまま浮かび上がらせることを狙った記述方法として、ライフ・ヒストリーの活用がある。すでに多く

の業績がこの方法によって生み出されている。最近興味をひかれたものに、たとえばマンソンの書いた一家族のメンバーそれぞれのライフ・ヒストリーを集めたもの(かつてのオスカー・ルイスを思い出させる)⁽²³⁾や、メルニツンによる様々な境遇の女性たちへのインタビュー形式の報告などがある。これらは事実として読めば大変に面白いが、記述方法や調査方法に絡む複雑な問題を抱えている。⁽²⁵⁾

いずれにしても、転換以後の状況ははまだ試行錯誤の段階で、これからいくつもの方向が打ち出されてくるに違いない。

おわりに

転換に伴なって「家族」の実体性と特権とが剥奪されたと述べた。だがやはり家族は重要だと思う。それは研究対象としてあらかじめ選択された「家族」ではなく、「誰とどのように暮らすか、暮らさないか」「誰の世話をどのようにするか、されるか」「誰かが死んだらその後始末をどうするか」といった生活者の課題としての括弧抜ききの家族である。人の生活が複雑で非合理でまとまりのないもので

あることは、生活者としての我々なら誰でも知っている。そして問題が生じてくるのも、問題が解決されるのも、家族的人間関係を巡ってのことが多いことも知っている。

事情はおそらく中東でも同じだと思う。異文化なるもの向こう側に、我々と同じように問題を抱えて右往左往する等身大の人間が視野に入ってきたとき、初めて「経験から遠かったもの」が「経験に近いもの」になるようだ。私はそうした人々が生活してゆくとき、「家族的」な事象が彼らの関心のかなりの部分を占めていることを別の場所で示した。⁽²⁶⁾

「家族」を生活実践のなかでとらえ直すこと、そして既知のものとしてでなく未知のものとしてそれに接するときどうやってそれを手に入れることができるか、またそれを表現するのにどんな方法があるか、といった点を考えねばならず、そのためには当面「家族」を研究者の手から生活者の手に戻す必要がありそうだと。

註

(1) 渡辺欣雄「家族とは何か―沖繩調査ノートより―」『比較家族史研究』第三号、一九八九。

(2) 拙稿「中東民族誌の展開」『社会人類学年報』一〇巻、一

九八四、で詳細を整理してゐる。

U. Pr.

- (3) Bates, D & A. Rassam. 1983 *Peoples and Cultures of the Middle East*. Prentice-Hall. New Jersey.
- (4) Rosenfeld, H. 1958 Processes of Structural Change within the Arab Village Extended Family *American Anthropologist*. 60, pp. 1138.
- (4r) Barth, F. 1954 Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan. *Southwestern Journal of Anthropology*. No. 10, pp. 170—1.
- (6) Murphy, R. & I. Kasdan. 1959 The Structure of Parallel Cousin Marriage, *American Anthropologist*, No. 61.
- (7) Barth, F. op. cit.
- (8) Ayoub, M. 1959 Parallel Cousin Marriage and Endogamy. *Southwestern Journal of Anthropology*. No. 15.
- (9) ブルデニョ・P 『実践感覚—』(今村 港道訳)女子書房 一九八〇、六一頁。
- (10) アイケルマン・D 『中東—人類学的考察』(大塚和夫訳) 岩波書店、一九八八、一三〇頁。
- (11) Geertz, C. 1968 *Islam Observed*. U. of Chicago Pr. pp. 97
- (12) Bates, D & A. Rassam. op. cit.
- (13) アイケルマン、前掲書、一二六—七頁
- (14) Geertz, H. 1979 The Meaning of Family Ties, in C. Geertz (ed.) *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge U. Pr.
- (15) 柳田国男『家閑談』(定本柳田国男集一五)筑摩書房、一九六四。
- (19) Larson, B. 1983 Tunisian Kin Ties Reconsidered, *American Ethnologist*. pp. 567.
- (17) Geertz, H. op. cit., pp. 316.
- (18) Barth, F. 1966 *Models of Social Organization*. Royal Anthropological Institute (Occasional Paper No. 23).
- (19) *ibid*, pp. 14.
- (20) Geertz, H. op. cit., pp. 317.
- (21) Eickelman, D. 1976 *Moroccan Islam*. U. of Texas Pr. pp. 123—54.
- (22) Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge U. Pr. pp. 52—71.
- (23) Munson, H. Jr. 1984 *The House of Si Abd Allah*. Yale U. Pr.
- (24) Mernissi, F. 1984 *Le Maroc Raconté par ses Femmes*. Société Marocain des Editeurs Réunis, Rabat.
- (25) ラインヒストリーなどの問題点については以下参照。拙稿「個人をあつかう民族誌の課題」『アジア・アフリカ言語文化研究』二七巻、一九八四。
- (26) 拙稿「出会いと生活のテーマ」『民族学研究』五四巻四号、一九九〇。(民族学振興会・社会人類学)