

Sex and Sexuality from the Point of View of Anthropology

文化人類学から見たセクス・セクシュアリティ

林 美枝子(札幌国際大学助教授)・山内健治(元REC研究員)



SAPPORO INTERNATIONAL UNIVERSITY

札幌国際大学北海道環境文化研究センター

HOKKAIDO RESEARCH CENTER OF ENVIRONMENT AND CULTURE

文化人類学から見たセクス・セクシュアリティ

CONTENTS

序

民俗としてのセクス・セクシュアリティ

はじめに -----	1
第1章 セクスの二元論と不整合 -----	6
第2章 民俗としてのセクス -----	9
第3章 セクシュアリティの生物学的背景 -----	12
終わりに -----	16

台湾アミス社会における〈性〉とセクシュアリティに関する予備的考察

はじめに -----	21
第1章 「性」の研究の系譜と可能性	
第1節 「セクシュアリティ」までの研究動向 ---	21
第2節 「セクシュアリティ」の概念と研究範疇 -	25
第2章 アミスのフィールドから -----	27
第1節 アミスの社会的概況 -----	28
第2節 「性」を中心にして -----	30
第3章 今後の課題 -----	42

終わりに

序

REC TECHNICAL REPORT の本号は、林美枝子、山内健治による Sex と Sexuality を共通テーマとする 2 論文から編成されている。

同テーマをとりあげたわれわれの意図は次の一点につきる。

1980年代以降、女性学、男性学、ジェンダーの社会学の成立、発展に呼応して、書店の棚には Sex や Sexuality あるいは Gender といった性差の下位分類をタイトルに含む著作を多く見かけるようになった。こうした著作に共通する難点を読み手側から言えば、様々な理論構成や概念規定を経たこれらの用語が、他分野からは極めて近寄りがたい精緻なものとなっていることである。

そこで、われわれは、拙稿 2 論文ながら、文化人類学の領域における Sex と sexuality に照準を当てた論述を試みることで、異文化社会における性現象の事例報告のみではない、今一步踏み込んだ性差理解への手がかりを模索してみることにした。

第 1 編、林美枝子「民俗としてのセクス・セクシュアリティ」(pp1-20) では、文化人類学における民族誌を展望しつつ、そこから読みとれる多様な Sex と Sexuality を民俗生物学というカテゴリーで論述している。

第 2 編、山内健治「台湾アミス社会における〈性〉とセクシュアリティに関する予備的考察」(pp21-50) では、当該社会の性現象に関する少し立ち入った問題を論述している。尚、使用した資料は、山内が札幌国際大学の第 1 期生を引率して行ったフィールドワークによって得られたものである。

拙稿 2 論文の試みから、われわれは今後の研究において、文化人類学における性差のより包括的であると同時に精緻な研究の重要性を、あらためて認識し得たように思われる。

(山内・林)

民俗としてのセクス・セクシュアリティ

林 美 枝 子

Sex and Sexuality as Folk

Mieko Hayashi

はじめに

性差に関する認識は、老若に関する認識とともに人類文化における最も基本的な合意事項の一つであろう。多くの民族社会で、誰が未成熟な身体で、だれが成熟した身体かを人々は明確に知っている。同様に、自分の性やもう一方の性に関しても、人々は一定のイメージや自明の定義を所有しているのである。

もちろん、この性的な差異 (Sex Difference) は、誰にとっても逃れがたい所与の分類として、人類の「生」に組み込まれているものである。人間という普遍的な身体があるのではなく、男性という身体と女性という身体があると考えたほうが分かりやすい。科学的、合理的な生物学や生理学においては、性差は染色体やホルモンの違いであり、生殖腺や性器の違いでしかない。この差異を絶対的なものとして、男性の身体が生きる「生」と女性の身体が生きる「生」を別立てにしているのは、その社会や文化が、身体そのものが示す事実を解釈した結果にすぎない。一般的にこの解釈を、ジェンダー Gender と呼んでいる。

時代や地域によって、ジェンダーが多様であることは、多くの民族誌が報告している。事実としての生物学的な性差であるセクスは一つのはずであるから、諸民族の語るジェンダーの多様性は、事実としてのセクスへの無知や解釈の幅にすぎないと見られてきた。しかし、実際に生きられている多様なジェンダーには、その根拠として語られるそれぞれのセクスが前提として仕組まれている。人間の創造神話や伝承として語られていたり、民間知識として継承されていたりするのだが、科学的には実証不可能なものが多い。しかし、当該社会の成員にとっては、そのセクスこそが、自然で絶対的な所与の「性差」であると認識されているのである。

こうした民俗生物学は、人の発生と進化について、なぜ人には男性と女性がいるのかなど、近代生物学と同じ射程距離で「生物としての人」とは何かについて語っている。そして民俗生物学の核心とも言えるものが、民俗としての性差や性、あるいは生殖に関する知識なのである。以下ではこれを民俗としてのセクス・民俗としてのセクシュアリティと呼んでいこう。

しかし、それぞれの民俗生物学に則った性差や性行動、あるいは生殖観を自然なものとして生き続けるには、情報の異文化コミュニケーションが頻繁であり、環境問題や人権侵害に対する地球規模での問題化の潮流は、まさに文化の固有性という固い枠を超えて浸透している。閉じた意味と象徴の総体として、自らの文化の排他性を正当化することや、独自性を言い募ることは、もはや困難な課題に直面することにもなる。民俗生物学と科学的知識との不整合性による価値観の再編や、人権、あるいは公衆衛生等のグローバル・スタンダードとのあからさまな拮抗は、伝統文化の根強い社会では避けては通れない問題となっている。

かつて、国連機関は、多種多様な地域で行われている女性性器の割礼 (Female Genital Mutilation) ⁽¹⁾ に関して、固有の文化的慣習であるからとして、無干渉主義をとっていた。というのも国際社会が女性に対する人権問題としてこのことを話題にすると、当該諸社会が「文化的内政干渉ではないのか」と反論してきたからである。

何らかの通過儀礼によって、後天的に身体の性別を行わない多くの社会では、男性と女性の身体は、生まれたその瞬間に、雄性性器があるか雌性性器があるかでどちらかの性に機械的に分類されていく。しかし、例えばマリのドゴン族の社会では、一定の後天的な施術や儀礼という手続きを経ることで、雌雄の身体を完成させることができると考えている。マルセル・グリオール Marcel Griaule によると、彼らにとって、生まれたままの身体は両性具有であり、男性性器の包皮、女性性器の陰核をそれぞれの身体にある異性の性器であると見ている。その異性の性器を婚姻に先だって除去することで、人は初めて身体と性器の霊的原理が完全に固定し、男性になり女性になるというのである。⁽²⁾

子どもの人格は不安定である。子供が包皮または陰核、つまり外見上の性別とは反対の性原理の宿るところを持ったままである限り、男性性と女性性は同じ強さになっている。したがって、割礼を受けていない男児を女にひき較べるのは妥当でない。男児は陰核切除を受けていない女児のように、男でもあり女でもあるのだ。性に関してそのように未決定の状態が続くようだと、その者は生殖への傾向を持つことなど決してないだろう。(Griaule 1997: 訳 216)

確かに割礼は、異なる文化から見れば単なる習慣ではあるが、その文化的習慣の源泉である民俗生物学は、少なくとも当該社会の人々にとっては、まさに合理的な「真理」である。そしてその「真理」から他の多くの文化的習慣も網の目のように派生している。

例えば、ドゴン族の社会は、補完関係にある多くの社会集団に厳密に分けられている。職能集団や年齢集団とともに、男性集団と女性集団の厳しい分割と相互依存を人々は生きている。つまり、男性か女性かに分類されることで「生」が可能になるのであって、両性具有のままでは人になることも、男女の相互依存関係に組み入れてもらうことも不可能になる。

畑仕事一つを例にとるなら、6月に男性が穴を掘り、女性がひえの種子をまき、10月に男性がひえの茎を切り、女性がそれを束にする。料理をし土器をつくり、糸を紡ぎ染めるのは女性であるが、狩猟をし、機を織り、かごを編むのは男性である。両方の性が番い、性的分業に尽くすことで、一組の単位としてのごくふつうの暮らしが可能となる。そうして、番うためにはまず人は、性別されねばならないのである。

異文化からの性器変工に対する批判が、性別役割分業の厳しい社会にあっては、人間になること、生存することそのものへの否定に繋がる不条理な干渉となることが理解できる。

現在では、文化的内政干渉ではないのか、という困難な議論を離れ、女性性器の割礼は社会衛生問題であるとして、様々な国際機関や民間団体がその廃止にむけての提言や教化プログラムに援助を行っている。⁽³⁾ また、アメリカでは、不法入国の理由の一つに母国での性器切除を忌避して、という事由が登場し、文化的な亡命という新たな概念規定のもとで、その入国、滞在を認めるべきであるという主旨の市民運動がおこっている。

こうした活動の背景にあるものは、性別された身体を生きることが文化だとしても、そのことが性差別をも生きることと連動しているなら、文化であっても、その是非を問うことはあたりまえであるという立場である。国連の人間開発計画の年次レポートによると、開発の如何に関わらず、ジェンダー格差のない社会はないと報告され、真の人間開発にはジェンダー格差の解消が不可欠であるとして、そのための努力を各国に喚起しているのである。(UNDP 1995)

しかし、もともと性差の構造自体が非対称構造をなしており、しかも、常に男性に有利に構造化されていることの普遍性を、レヴィ＝ストロース Levi-Strauss は既に述べているし (Levi-Strauss 1967)、オルトナー Ortner は、女性の側がそうした隷属的で副次的な地位に甘んじることの汎文化性を指摘してきた。(Ortner 1974)

女性に備わった完全な人間としての意識で、自然を超越しようとする文化の投企に女性が参加しかかっているという事実は、「女性問題」のもうひとつの謎を皮肉にも明白にしているのかもしれない。つまり女性が自分が過小評価されていることを、ほとんど疑うことすらしないで受け入れているという謎である。意識ある人間として、文化の構成員として、女性は文化が筋立てる論理に徹底的に従ってきたし、文化が導く結論に男性と一緒に納得してきたのである。(Ortner 1974: 訳98-99)

ファン・パール van-Barr, J. は、同様の謎に対して、文化人類学の事例を使って答えを見いだしていた一人である。彼はこれを、女性による男性の優位性への消極的な形での協力であると述べている。例えば女性は、外婚規制とインセスト・タブーゆえに、男性によって交換される側であるとしても、彼はそこに男性による女性の管理や支配のみを見ない。むしろ、女性は自ら交換されることに同意するからこそ交換されるのであり、女性の側にある交換されることに受け身を装った隠れた野心を説いていく。

他の集団の男のもとに嫁にやられることに同意するという簡単な行為によって、一人の男の妻であり、他の男の姉妹である女は、両者の関係を操作できる中間的地位に自分を置くことに成功したわけである。こうして二人の男が彼女を保護してくれる。(Barr 1975: 訳81)

ファン・パールの意見は、一見、交換される身体としての、女性の主体性を述べているようにも思われる。しかし「保護される」しかない身体としての選択の余地のなさがそこにはあり、男性の優位性という前提そのものへの女性の加担は考えにくい。当事者の語りにあるものは、保護してくれる身体を二重に獲得したというよりも、信頼のおける馴染んだ保護が、別の保護へと手渡されることへの不安である。

以下はショスタック Shostak による、カラハリ砂漠に住むクンの女性、ニサの半生記の一節である。両親から「夫をくれる」と言われ、ニサは父親と口論をする。

最初にそういうことをいわれたとき、わたしは、「夫をもらわなければいけないなんて、そんなあ。大きくなっても、結婚なんかしたくないよ。ひとりで寝る。結婚したとしても、何をすりゃいいのさ」っていった。

そしたら父さんがいったよ。「自分が何をいっているのか、おまえにはわかってないんだ。おれはおまえの父親で、年を取ってるし、おまえの母さんも年を取ってる。結婚したら、おまえは食べ物を集めて、夫に食べさせるんだ。夫もおまえのためにいろんなことをしてくれるだろう。結婚するのなんかいやだというんなら、だれがおまえに食べ物をくれるっていうんだ？ だれがおまえに身につけるものをくれるんだ？」ってね。(Shostak 1981: 訳 184-185)

ある日、わたしの両親とボ（最初の夫）とボの両親がわたしらの結婚の小屋を建てはじめた。わたしが結婚する日、親たちはわたしを運んでって、その小屋の中に下ろした。わたしは泣いて、泣いて、泣いたよ。あとになってから、わたしは両親の小屋へ走って戻って、小さな弟と並んで横になって眠った。死んだみたいにくっすり眠ったんだ。(Shostak 1981: 訳 186)

異文化において、女性であるということとはどのように感じるのかなのかを知りたいと、ショスタックはニサの語りそのものをここでは記録している。当該社会のセクシュアリティやジェンダーの在り方、一夫多妻であるという婚姻制度の差異を考慮しても、「嫁に行く」ことを同意することは、安易な行為ではないようだ。⁽⁴⁾ クンでは月経が始まらないうちに、試験的な結婚をするため、夫婦関係に性的交渉が成り立たない場合もあって、その結婚は不安定になる。そのために、通常は、子供を出産するまで何度かの試験的結婚を経

験する。ニサも、二度そうした結婚を破綻させ、三度めに安定した結婚生活へと移行した。しかし、結婚の当日も、またその後も、ニサは夫との性交を恐れて何度も何度も新婚の小屋から逃げ出すのである。足跡をたどってブッシュの木陰に彼女を探しに来た父や兄に、彼らが、自分にまた夫を見つけてくるから村には帰りたくないと言っているとニサは答える。

そしたら兄さんが「どうして夫をはねつけなくちゃいけないんだ？ 夫っていうのは父親みたいなものじゃないのか？ 夫はおまえの暮らしをたすけてくれて、おまえに食べ物をくれるんだぞ。結婚するのはいやだというなら、おまえはどこで食べ物を見つけるって言うんだ？」 わたしは泣きわめいた。「わたしをつかまえて、村へ連れ戻したら、毒矢を使って自殺するからね。結婚なんてしたくないんだ」って。

ファン・パールのいうように「嫁にやられることに同意すること」が「安易な行為」であるという見方は、少なくともニサの事例からは、明らかに彼女の父や兄と同様、男性的な視点でしかない。女性の生産活動が、結婚生活に不可欠であるクンのような社会にとって、結婚は一方の性別役割しか担えない両者の、一種の直接的、物質的な互酬性の成就である。それでも結婚を受け入れることは、ニサにとって簡単な行為ではなかったことが理解できる。

文化によっては、嫁となる身体を獲得するまでに、「消極的な形での協力」では済まない種々の行為や手続きが見られることがある。

例えば、ビルマ東南部のカヤー州に住むパダウン族 Padaun の女性は、幼い頃から銅や真鍮製の螺旋状の首輪をはめ、婚期を迎える頃には30センチを超えるほどの長さに首を変工する。労働に向かない身体へと「モノ化」された身体の先にあるものは、結婚相手としての高い評価である。漢人社会における纏足された女性も同様である。ともに生産活動から疎外された非生産的な身体が、逆に夫の富の象徴となるからである。また、自分の足下すら見るができなくなる首の変工や、歩行に困難をきたす者すらいた纏足は、共に機動性を欠く「脆さ」や「危うさ」の表現そのものであり、その極端に弱い女性性は、対になる男性性を過度に保障してくれることになるのである。(5)

また先述した女性性器の割礼も、処女性や貞操の維持と避妊法を兼ねた陰部封鎖を伴うファラオニック割礼になると、単なる民俗生物学による性別ではなく、女性の身体のモノ化と男性の優位性のまた別の表現であると言えよう。しかしこれは事実として、女性の身体からの性と生殖能力の一時的な剥奪であり、性と生殖における主体性の剥奪である。こうした過酷とも言える身体の変工からは、女性による男性の優位性への「消極的な形の協力」だけでは語れない、女性の側からの内発的なジェンダー化への動機がそこにはないだろうか。

例え人が同等ではない性差を様々に生きているのだとしても、このジェンダー化への内的な力を考慮することは重要な課題であろう。人の「生」において、実際に生きられてい

るものが、身体そのものではなく、外からも「性別された」身体であり、中からも「性別した」身体であることが、より理解できるからである。そのためには、民族誌における性差に関する語りを、セクス（生物学的性差＝雌にのみ妊娠出産能力がある、雄にはない）・セクシュアリティ（性と生殖に関する性差）・ジェンダー（社会・文化的な性差）に照らし、何が語られ何が語られてこなかったのかを検証することとは、また別の作業が必要となってくる。本論稿では、そうした作業の一つとして、人を外的、内的にジェンダー化へと駆り立てる民俗としてのセクス・セクシュアリティを概観し、改めて性差とは何かを捕らえ直していく。

第1章 セクスの二元論と不整合

たいていの文化・社会において、命の再生産は男性と女性の二元論で語られている。厳密に二元論を生きているデサナの社会では、世界と超自然の力の全ては両性の激しい相克として表現される。対立するものの二つの間の均衡は互酬性によって適うと考え、それを規定する二分法は全ての事物に及んでいるのである。例えばデサナは狩猟を男性的と考え、漁労を女性的と考えている。狩猟部族である自らを男性的であると感じ、婚姻相手は漁労部族からもらうのであるが、その「妻のおくり手」の部族のことは、男性成員も含めて女性的であると考え。さらに生物における女性男性の二分法の上位区分として世界そのものを見、そこに女性的要素を設定して、それを受精させる男性的力としての太陽＝創造のエネルギーを見ていくのである。(Dolmatoff 1968)

デサナの世界観は、両性の均衡によって成り立っているのであるが、生殖能力に関する潜在力においては、女性のほうが男性よりも高いと考えられている。そのため食べるものの規制などを行い、男性はこの性的潜在力を高めることに努めるのである。

ハート Herdt によると、デサナ同様に、パプア・ニューギニアでも女性の性的潜在力は完全であるが、男性のそれは不完全であると考えている。そのため成人儀礼のうちに、少年たちは年長の男性とのファラチオや肛門性交を通して、その精液の不足を世代間リレー方式で補うのである。(Herdt 1982)

男女二元論の厳格な社会では、こうした完全な性別とその維持の知識が、民俗としてのセクスの重要な部分をなしているのである。

では、この二元論にあてはまらない身体、例えば半陰陽者に対してはどのような対応をしているのであろうか。現代社会においては、もし半陰陽で子供が生まれたとしても、治療プログラムにそって、本来の身体を獲得することが可能である。しかし、性自認を獲得して後では、そのジェンダー・アイデンティティまでは修正することはできない。

(Money&Tucker 1975) 民俗生物学においては、そうした二元論と不整合な身体についてどのように定義されているのであろうか。

一般的には、神話における上位神に両性具有はしばしば見受けられる。その自らを二分して男女を創造するというモチーフであるが、イニシエーションの儀礼においても一時的に両性具有を装い、その後、成人した男女として生まれ変わるというプロセスを踏むものもある。

では、神話でも儀礼でもない、不整合な身体はどのように扱われているのであろうか。

例えばインドには、ヒジュラ Hijra という男性でも女性でもない人々がいる。石川は、このヒジュラを「第3の性」と呼んでいる。伝統的にはヒジュラは半陰陽者 Hermaphrodite で、ヒジュラ・コミュニティを作って暮らしている。彼らには生殖能力がないため、自分達でヒジュラの「命の再生産」をすることはできないが、半陰陽の子どもが誕生したと聞くと、そうした子どもをもらい受けて育てると言われている。現在インド全土にヒジュラは4, 50万人いるとされているが、実際は、その多くは先天的な半陰陽ではなく、去勢した男性であろうと言われている。ヒジュラ達は、持って生まれた性である男性性の否定の上にその身体を成り立たせるため、外見上はサリーをまとい化粧をし、女性性を演じている。しかし、彼らを一般的な異性装者 Trancevestite や変性者 Transsexual と異ならせているものは、独自の世界観にその存在の根拠が支えられているということであろう。彼らは、特有の生業や人間関係、起源神話、信仰、神を持っている。「彼らは男でもない女でもないヒジュラだ」というインド社会における彼らの独自の存在感は、こうした文化的背景に多くを負っているように思われる。

あるいは平原インディアン社会にも、ベルダーシュ Berdache と呼ばれた異性装者のシャーマンがいた。ビジョン・クエストによって、この社会的役割を精霊から命じられた男性が、女装をして神と人との仲立ちや病の治癒をおこなうのである。ベルダーシュは、「男でもあり女でもある」、両性を兼ね備えたものとして呪力が高いと考えられていたため、その地位も高く、大抵は二番目の妻としてではあるが男性と結婚する者もいた。

しかし、ヒジュラやベルダーシュは先天的に割り当てられた性を否定することで、性差の社会的文脈から自らを開放したわけではないし、ジェンダーを超越しているわけでもない。「第3の性」の表現形態として女性性を選択するヒジュラは、結局は性差の二元論、男と女、つまりは「男か女しかない」という二元論を、むしろ強力に再生産している存在であると言えるからである。

現代社会では、先述したように性同一性障害 Gender Identity Disorder は病いの一種として性の再判定手術 Sex Reassignment Surgey の対象となっている。しかし、黒柳は、例えば男性の変性者は、性の再判定をして女性のイミテーションになることを目指しているのではなく、女性美とも男性美とも区別された彼ら独自の美（しかもそれこそを彼らは完全な美であると考えている）を求めて手術を受けるのだと述べている。そのため手術を終え、身体的条件の整いすぎた者のなかには、自らが生物学的には女性でないことをわざと示そうとする傾向があるという。（黒柳 1987 151）

また、変性者の中には、性の再判定手術を受けて男性か女性かに改めて性別された身体

を生きるのではなく、在るがままの自分を受容しようという、文字通り「サード」と呼ばれる人々も出てきているという。(6) 変性者とはセクスとジェンダーの不一致に悩み、セクスの再判定手術を行うことでジェンダーとの一致を計ろうとしてきた人たちのことである。「サード」が、この不一致を個性として受容することで、セクスの二元論もジェンダーの二元論も超越した「第3の性」足りうるのかは、これからの性差研究にとって重要なフィールドではないだろうか。

性自認および性役割の定義についてはマネーの「Gender role, Gender Identity, Core Gender Identity: Usage and Differentiation of Term」1973に詳しいが、彼は性の自認をセクス・ディフェレンスの単なる自認としてではなく、誕生後に獲得されるジェンダー・アイデンティティとして捕らえていることが理解できる。つまり自己を確立する柱となる性自認は、先天的な性別であるセクスが自動的に与えるのではなく、既製の性役割 Gender role の内面的な追体験として確立されるものと定義しているのである。ゆえに、性の自認と性役割は派生的な関係ではなく、自己にとっては性的内部環境として同時発生的に認識され行動の指標とされていくことになる。

セクスの解釈としてのジェンダーが社会的な性差のまなざしであるとするなら、個人の性的内部環境はそのまなざしへの同意や忌避のせめぎあいのなかで培われていくのであるが、その過程には生理学的要因が関与しているとも言われている。ケア役割を担う他者からは男の子か女の子かによって、間断のない性別された扱いを受ける。あるいは、外部世界は強固に仕掛けられたジェンダー・セグリゲーションに溢れている。これらの環境因子は、誰にとっても共通であろうから、セクスと獲得された性自認が一致するかないかという問題には、やはりこの生理学的な要因も関与していると思わざるをえない。いづれにしても、セクスとジェンダー・アイデンティティの齟齬が、どのような社会にもあり得ることなのだというをヒジユラや現代社会における性同一性障害者の存在は物語っている。

セクスは自然の摂理であるが、セクスが「ものや命の再生産」に個人や集団を「分ける」指標として登場してくるとき、既にそれらは部分的な強調や抑制、選択、排除などといった社会・文化的な独自の解釈が施されているのである。確かに、日本初の性の再判定手術の実施に向けて、埼玉医科大学倫理委員会が3年にも及んで論議したことの焦点は、「自然の摂理」の方を「社会・文化的合意事項」に添わせることへの是非である。生体肝移植や腎移植におけるドナーへの初期の頃のとまどいと同様で、「医学的に健康な身体に、メスを入れて善いのか」ということであった。しかしこのとまどいは人類文化の営みにとっては自己矛盾以外の何者でもない。農耕や都市化、開発とは、人間にとって快適な文化を手に入れるために自然に鋳を入れてきたプロセスに他ならないからである。にもかかわらず、捕らわれているものは、生物学的な事実は動かしがたいという神話であり、これは、ものごとの解釈のために常に不動の起点を欲する人間心理のくせのようなものであろう。しかし、セクスにメスを入れてジェンダーに添わせるという決定は、「生」を営むためのより快

適な環境の獲得が最優先であった人類史の、まさに流れの中にあることでしかない。

もちろん、種としての人に関する生物学的な同一性は、そこに在る事実である。しかし、この事実を科学的に明らかにしうる人間の能力の方が限られているため、「何が分かってきたか」という表現で語られるしかないものである。そこで次章では「分かってきた」現代生物学におけるセクスと、セクスの社会・文化的方言である民俗としてのセクスを考察してみよう。

第2章 民俗としてのセクス

性差に関する平均値から、単なる性差ではなく、例えば男性性の相対的優位性（男性に天才が多い、男性のほうが言語的能力が優れている・・・）を証明しようとするたぐいの研究に、科学者スターリング Sterling は、ある種の社会的頑迷さを発見している。（Sterling 1985）例えば、認知能力のような性差の生物学的起源の研究など、可能性はあるとしてもその差はわずかなものであり、そのわずかな偏差を先天的なものに仮定する基盤はなにもない。にもかかわらず、わずかな偏差を生物学的な起源で見るとは、生物学的発達を単純化しすぎ、有機体とその環境の相互作用を軽視していることにほかならないのである。それはまさに人間行動を生物学がコントロールするという単純かつ一方向のモデルでしかないことになる。社会の中で日常的に見られる性差に生物学的な起源のみを見ることを、スターリングは一種の神話であると述べている。

性差の生物学的な項目は、生殖機能の違いだけではなく、染色体の差異やホルモンの差異、そこから結果する寿命の長さや筋肉、性欲の量的な差異、かかりやすい疾病の違いなど多岐に渡っている。しかしながらその差異を単純にひとくくりして、男性はあるいは女性は、よって両性の関係は・・・と一般化することはできない。例外やあいまいさがそこにはあるからである。肺活量や握力といった平均値の明確な男女差も個体差で捕らえ直してみるなら、そこには幅があり、男女が重なる部分は決して少なくはないという事実が気がつく。個体差疫学・生物統計学者の松原も性差と健康リスクに関する一文で「人間はもっと複雑でいろんな可能性をもった異なる人間が男女関係をつくり生活しているのだ」（松原 1993 202）と述べている。

生殖機能の面から見た性差は、単に雌にのみ妊娠・出産・授乳能力があることを意味している。これは環境との相互作用が入り込む余地のない性差であるとともに、少なくとも両性に優劣を決したり、特定の固体を選別的な補完関係に対置させる性差ではない。単純にどんな社会どんな文化にあっても事実として産むのは雌で、雄は産むことができない。哺乳壺で授乳行動をしている男性と乳児の場面に関して言えることも、単に「オスには母乳哺育能力がない」ということだけである。それぞれの両者の関係を夫婦や父子関係として語ることはできないのである。種としてのセクスからは、特定のジェンダーは何も見え

てはこないということが理解できる。どのような男女がどのような関係を持ち、性・生殖・教育という一連の「命の再生産」や経済という「ものの再生産」にどのような役割を分担し互いに共生するのは、全く見えてこないのである。つまり性差をセクスに限定することでは、具体的な「生」のリアリティは何も語れないことがわかる。むしろジェンダーというリアリティがあって、そこからの合理性で照らされた性差が、例え科学的と言われていた現代社会におけるセクスの理解にも及んでいると言えるのかもしれない。

民俗生物学におけるセクスの言説を概観してみよう。

まずドゴン族のセクスは次ぎのように語られている。神が湿った粘土で子宮を型どり、小さな玉を投げつけて女性の性器をつくり、つきさして男性の性器を作った。この二つのかたまりから手足が分かれ身体が表れた。ノンモ（神の子供である双子の精霊）が地面の上に重なり合った男性と女性の魂の輪郭を描くと、男性と女性の身体はその上に横たわってどちらの魂も自分のものとした。（Griaule 1948 : 訳33-34）

なぜすべての人間に異なった二つの魂が与えられたのかを語る、神アンマの双子の息子の物語を見てみよう。双子は男性原理が優越する両性具有として誕生するのであるが、双子の一人オゴは、彼と対になる女性をアンマが創造している途中で、自らの胎盤を引きちぎってしまう。対になる女性を探し回る彼は、母親とは近親相姦を、父親であるアンマからは命の種子を盗み出すという罪を犯してしまう。懲罰的に包皮を割礼され、アンマによって言葉を奪われ青い狐に変えられてしまうのである。オゴは孤独で性的に不毛な身体となり（両性具有から男性になり）、永遠に大地で暮らすことになる。一方オゴの双子の兄弟ノンモ・セムはオゴの犯した罪のせいで供犠され、性器を切断され、男女の双子として再生する。

ド・ウーシュ de Heuschはこのノンモ・セムの供犠は、一から多への移行のためのかけがえのない必要性であると述べている。アンマは、まさにこのことによって「差異化の原理を、生物の構造に、宇宙の進化に、そして社会組織に、劇的に極度の暴力をもって導入し」、「だれもがいずれかの性に属し、それぞれの社会的地位をもつような、不連続の世界」を作り上げることができたからである。（de Heusch 1986 : 訳189）この神話が与える民俗生物学としての知識が、ドゴン族に、人は男女の対である双子としてこの世に誕生し、近親相姦の禁止に従って双子の片割れを別の対と交換する運命が課せられることを確信させているのである。同時にその運命を受容することは、ノンモ・セリの子孫として両性具有で生まれてしまうドゴン族にとっての、男性性器における包皮の中の女性の魂を割礼し、女性性器における陰核の中の男性の魂を切除することの必然性も受容させているのである。

ドゴン族の神話の中で語られる民俗生物学は、近親相姦による秩序の破壊、二重の魂をもった一組の人間の創造がもたらす秩序の回復と新たな危険の創出、性器の割礼と切除による秩序の安定という壮大な流れの中で、男性とは何で女性とは何かを性器をメタファーとして伝えているのである。女性は陰核を除去した2組の陰唇から来る4の数字で象徴さ

れ、男性は包皮を割礼した睾丸と陰茎がしめす3で表現される。両者が合計された7が完全性の象徴であり、男女の統合が世界を緊密な体系へと導くものとして語られているのである。

民俗生物学における性差のテキストは、外的な男女の性器の違いであることが多い。古代日本の民俗生物学の一端が記録されているとも言える『古事記』にもそれは表れている。ここで語られる神代7代の第5代目の対の男女神オホトノヂとオホトノベは大きなト（性器）の男性（ヂ）と大きなト（性器）の女性（ベ）を意味している。第7代の対の男女神イザナギ、イザナミに至っては性の自認を言い合う場面から国造りの生殖行為が始まっている。互いの身体の特徴をイザナミは「吾が身は、成り成りて成り合わざる処一処あり」と語り、イザナギは「吾が身は、成り成りて成り余れる処一処あり」と語るのである。外性器の形状の差異そのものから至る性自認であることが、神話の中で語られるのである。

こうした男女の性差を外性器の形状の違いから語る民俗としてのセクスのほかに、命の再生産への関与の違いからその性差を説く社会もある。

例えば中国であるが、新村によるとその医学では「気」をめぐる性別観があつて、それは生殖に際して次ぎのように機能する。まず人間の身体は天という人格的存在の陰であり、「気」の凝集によって生じた「モノ」である。「気」の入れ物である五臓六腑は、天の意志を受けて働くものであり、特に腎臓には、男女それぞれの先天の「気」が蓄えられているという。腎臓の「気」の高まりが女性の経血や男性の精液を放出することを可能にし、それぞれが和合することで女性の右の腎臓にぶらさがる子宮において受胎がおこるとされているのである。（新村 1996 9-18）一般的には漢民族は男性の精液が骨、女性の経血が肉を子に与えるといわれている。植野は台湾全域で行われている、婚姻時の婿側から嫁側への骨のついた豚肉の贈与について触れ、嫁側から肉をとって骨を婿側に返す点に、骨が婿側、肉が嫁側の表象であろうと説明している。そして、父系ラインにそつて、この骨を与える父親こそが命の所属をきめるのである。（植野 1987 406, 1993 213）ここにみられる民俗としてのセクスは、男性はその精液によって命を生みだす性であり、女性はその子宮で経血をもって宿った命を育み、分娩する性であることが理解できる。

マリノウスキー Malinowski によると、ニューギニアのトロブリアンド島民も腎臓が性的交渉時の放出液の源であると考えていた。しかし中国医学との違いは、そうした器官や精液、体液と生殖を結びつけていない点である。彼らにとって性的交渉は快楽のためのものであり、性器そのものが、快楽を追求する身体的部位として定義されているからである。

目立っていることは睾丸の生理的機能について彼らが全く無知なことだろう。—中略—睾丸は単なる「装飾的付属物」にすぎないという。「実際睾丸がなかったら陰茎は全く不格好に見えるじゃないか」と彼らの美術家はいうだろう。睾丸は「陰茎を相応しくみせる」のに役立つ。（Malinowski 1929：訳131-132）

ではトロブリアンダ島における生殖観とは、どのようなものであろうか。彼らは死後の霊は死者の島に行き、永遠の若さを得ると考えている。この若返りに飽きると現世に胎児となって戻って来ると考えられているのであるが、その霊児は自分と同じ亜氏族の女性の頭に乗る、その腹に降りてくるというのである。これが女性が妊娠する理由である。民俗としての女性のセクスとは、霊児が頭につき、それを妊娠、分娩することであり、男性とは、それらの能力のない性と定義できよう。

こうした民俗としてのセクスは個々のジェンダー・アイデンティティとして内面化され、その性自認に添った役割を引き受けることの正当性を保障していくことになる。しかし、いかにジェンダー化への内発的な環境が整っていても、性役割を交換し合う場、表現的的確性を確認し合う文脈があって、初めて個々の成員は安定した性別をいきることができるのである。そうした両性の具体的な性差の文法がセクシュアリティであると言えよう。

第3章 セクシュアリティの生物学的背景

両性の関係性を語る性差を意味する単語はセクシュアリティである。狭義には性的交渉時における身体行動、発声、反応などの性的興奮下での身体状況やその潜在的能力を指すのであるが、広義には性と生殖に関する刺激的言動や誘因、観念までも意味している。(松園 1987 7-8) 用語辞典類には、単に性的であることと書かれていることがあるのであるが、そこに雌の身体がある、雄の身体があるというだけでは性的であるとは言い得ない。なぜなら人は、生存そのものが原則としてどちらかの性を担っているわけで、このことそのものを性的であると定義するならセクスとセクシュアリティの境界はあいまいになる。

とは言え、ほとんどの動物は、ホルモン支配のもとでの性行動を生きている。季節的に両性が発情する種もあれば、月経周期に従って発情した雌に刺激されて雄が発情する種もある。通常動物の雌は排卵の前後に発情状態になるが、人間の場合、発情行動の発現が不明確で、性周期の特定の期間に限らず雄を許容するという特徴がある。そのため性周期が短く、雌との性交へのチャンスが多く雄に開かれている動物同様、平凡な雄にも生殖のチャンスが訪れる。ゆえに、生物学的な選択が種の保存に働かず、また別の優秀なものを選別する何らかの制約が必要になるのである。(高橋 1993 5)

こうした、生物学そのものから、人のセクシュアリティやジェンダーを語ることは容易である。目の前の事実を、そこからの派生、あるいは帰結したものとして論じればよい。

例えば山極は、女性の性的受容性の高まりという生物学的起源から、独占的な配偶関係や父親の固定、家族、親族とその多様化、社会関係や様々な社会慣習の発生、つまりは文化の広大な領域の創造を語っている。

まず性受容性の高まりの中で、配偶者を選択する傾向を発達させた女性達は、互いの配

偶関係の独占を認め合い、父子の紐帯を創り上げた。しかし、それは社会的で不安定であるため、親族組織の強化を計り、父親の役割に権威を付与したのである。しかし、父親は生物学的な基礎をもたない脆弱な掟であったため、父親を巡る文化は変容しやすく、その結果多様な家族、親族が現象し、父親に由来する親族構造を維持するための種々の社会規制が工夫されてきた。

(姦通、貞操、庶子などの) 社会規制は文化的存在である男の弱い立場を支えるためにつくられたので、男に有利なようにできている。だが、誤解を恐れずにいえば、これは男が身体的優位性を行使して得た成果でも男たちの知略と策謀の賜でもなく、生物学的基礎をもたない父親の立場を集団全体が強化しようと努めた結果である。(山極 1994 174)

前述したファン・バールの男性の優位性に対する女性の消極的協力と同じ結論を、山極も語っていることになる。すなわち、「文化や習慣における男性優位の傾向は、脆弱な社会的父性を親族の基本的支柱として男女が支えたために温存されてきた」(前掲書 同ページ) と言うことは、女性の加担について言及していることになるからである。人間の親族が、社会的父性を潜在的に内包しているがために、男性優位の傾向は現象しているのである。山極はさらに人間の性交渉を単なる性器の結合から、多様な文脈へと拡大したのも女性のホルモン支配からの逸脱の結果であるとしている。発情兆候を顕在化させ、男性の性的関心の性器への限定を拡散させたというのである。山極の説には豊富な霊長類学の研究成果をふまえているだけに説得力がある。しかし、女性のセクシュアリティが男性の管理下におかれ、男性に有利なジェンダー格差を、女性のホルモン支配からの性行動の逸脱を起点とした進化論的な必然性で説くことは、生物学の下部構造化ではないだろうか。

例えば、女性による生物学的な性的策略が脆弱な「父親」を発生させ、それを補強すべく親族組織が強化されたとする説明で、トロブリアンド島のリアリティは理解できない。前述したように、この社会の民俗としてのセクスでは、生物学的父親は認識されていない。にもかかわらず、「よそのもの」同士である妻の夫と妻の子供との関係は親密である。夫の手は、妻が生んだ子供の排泄物で常によごれている。彼らは自分の義務を正当に、かつ喜びをもってやっているとマリノウスキーは記述しているのである。(Malinowski 1929: 訳 30) トロブリアンドの母の夫でしかない父親たちの存在は、社会的には通常の父性が持つ権威を欠いた存在ではあるが、この父性が成り立つ文脈においては、そうした脆弱さこそが母系制社会の要請に適ったものなのである。子供たちの父親への敬愛は事実としてそこにあり、これを勝ち取っているものは、制度的な権威ではなく、父親と子供とのごく個人的な相互関係である。

女性のホルモン支配からの逸脱とトロブリアンド島の「父親」の脆弱な在り方との距離を埋めるものは、進化論的な相関関係ではなく、そこで互いの性が生きている文脈の中から見出ださうるものではないだろうか。

いずれにしても、女性が男性にとって有利なセクシュアリティやジェンダー格差の共犯関係にあると理解するならば、それは、選択の余地のない共犯関係であったことも、ともに理解できすべきである。その起源が、従来言われてきたような男性の攻撃的な性向によるものでも、女性のホルモン支配からの逸脱によるものでも、見えてくるものは同じであろう。男性の権力の支柱の一本は、女性の黙認や受容、経済的感情的な援助活動が、明らかに担ってきたのであり、この意味において、男性の優位性は、つねに女性によって脅かされもすれば、強化されもするものであるということである。

生物学的に論拠をおくものと同様、セクシュアリティをめぐる言説には、また別の科学、心理学にその論拠を求める固定概念も存在する。女性のセクシュアリティが受動的なものであるというのも、その一つであると言えよう。

セクシュアリティを成熟した生殖器の機能に由来する快楽にのみ限定するのではなく、幼児期にも発現する、刺激や接触への反応としての身体的経験にまで拡大するならば、幼児期の男女児にとっても、セクシュアリティとしての身体が存在することになる。フロイト Freud はセクシュアリティをそのようなものとして扱い、例えば女児の受動的性心理的特徴を次ぎのように説明している。

男女児の性自認やそのセクシュアリティの在り方の根拠は、生殖器、特に雄性性器の外性器に依拠している。男児は女児の性器に無関心であるが、女児は自分には欠けているものとして男児の陰茎を意識するというのである。(Freud 1925)⁽⁷⁾ 自らを「しくじった性」と認識し、「去勢された身体」をもつと考えるようになる女児は、快楽をもたらす陰核への関心を放棄し、その性欲は拡散していく。山際の、女性が発情兆候を顕在化させ、男性の性的関心の性器への限定を拡散させたという説明と、ここで言う性器からの女児自身の性欲の拡散は、女性の身体が全体としてセクシュアライズされ、男性にとっての性的客体とならざるを得ない理由を、女性に帰して共に説明している。その結果、女性にとって、自己確認は自律的なものではなくなり、他者の欲望の中に、愛される自分という形で確認せざるをえなくなる。これが、女性のセクシュアリティが受動的である理由である。

後に、この女性の雄性性器への羨望説は男性支配を正当化するものとして批判を受けることになるのであるが、松園は以下のような効果ももたらしていたことを指摘している。フロイト理論の検証のためにおこなわれた性現象のフィールド・ワークにおいて、調査者の関心が男女双方へ均等化し、子供や青年男女へも分散したことである。(松園 1996 17-18) また政治制度や経済関係といった男性優先の公的領域の調査と異なり、男女がともに深く関わる私領域での性や生殖に関する調査は、困難なものである。民族調査における男性中心主義的な方法論の偏りが見えてきたと言えるのではないだろうか。

また、上野は、フロイト理論などの西欧近代の発明品である概念(例えばエディプス・コンプレックスなど)を調査地に持ち込み、その概念にあたるものがその社会にないことを改めて発見するなどは「倒錯」であり、人類学における「ユーロセントリズム」であると述べている。(上野 1996 9)

一方、宇田川はジェンダーに絶対的な生物学的根拠がないのなら、女性的な役割から解放された女性を女性として記述することができるのだろうか、と問いかける。セクスが雌であることだけではリアリティのある「生」は語れないからであろう。「もし男性的な役割をしている生物学的な女性が、女性として見なされ行動している場合—中略—、そこには、彼女のジェンダーあるいはセクスとは異なる場での女性性という問題を考える必要があるのではないか。」とし、生物学的でも文化的でもない場面に浮かび上がる性をセクシュアリティであるとしている。(宇田川 416)

宇田川は事例としてイタリア社会における、社会的な場とは独立した次元で極めて豊かに展開されているセクシュアリティの場を報告している。それは、性の実態を直接的な形で明らかにするための言説の一つであるアモーレ *amore* の場なのであるが、イタリアではこのアモーレの場は社会的な空間構成に関係なくあらゆる場で出現するという。「男と女さえいれば、通りですれ違い様に、教会でミサを聞きながら、祭の食卓を囲んで談笑している隙に等々、どこでもよい。・・アモーレに落ちるには、場所も時間も関係なく、いつでもどこでも可能なのである。」(宇田川 1993 429-430) 生物学的起源論でも、社会・文化的な文脈でも押さえきれないものとしてのセクシャリティの研究は、性の民族誌における調査課題の一つといえるかもしれない。ドルマトフ Reichel-Dolmatoff のデサナ社会の民族誌やターンプル Turnbull のムブティに関する民族誌を概観すると、どちらの狩猟民も山や森と緊密な関係を保っており、時としてその関係はセクシュアリティを帯びた様相で表現されることがある。森に感ずるとき、ムブティは、森とのセクシュアリティ溢れる夢想にとらわれる。(Turnbull 1983: 訳 24)⁽⁸⁾ あるいは男性領域であるデサナの狩猟は、たとえ獲物が男性性を帯びたものであろうと、実際に雄の獲物であろうと、男性領域の行為である狩猟によって捕らえた獲物を一瞬女性領域に属するものとして性別する。狩るものと狩られたものとの間に、瞬間的な性交の関係が夢想されるのである。エコロジカルな意味において、あるいは生産の場において、セクシュアリティを可塑的に生きている社会と言えよう。

ギデنز Giddens は、セクシュアリティを可変性をもった自己の一面と見てこう説明している。セクシュアリティは発見され、多様なライフスタイルの発達を切り開き、また多様なライフスタイルを可能にしてきたものであり、私たちの一人ひとりが「手に入れる」もの、あるいは育むものである。「もはや個々人があらかじめ定められた規律として受け入れられるような身体的条件ではない。」(Giddens 1992: 訳 31) 前述したように、女性性のセクシュアリティを受動的なものとし、女性に対する固定概念の補強を行ったフロイトに対しても、それは絶対的な性心理的特徴というよりも、実態に即しているのなら即しているほど、女性に加えられてきた社会的呪縛であるとしているのである。セクシュアリティが生理学的・身体的呪縛のもとにあるのか、社会的呪縛のもとにあるのかは保留にして、現代社会におけるセクシュアリティは、少なくともギデنزには、18世紀後半あたりから自由に塑型できるものとして始まり、現在形に至っているものとして認識されてい

る。それは生殖からの分散や、避妊法の発展による発達、既成概念からの開放を経て、現在、さらに大きく、しかも徹底的に変わろうとしているものなのである。

終わりに

これまで見てきたように、男性も女性も、生きられているものは生物学的な所与の人間としての身体ではない。外からセクスにより性別された身体であり、内側からのジェンダー・アイデンティティに支えられている身体であり、セクシュアリティや性役割を生きている身体である。性別への要請は、ありとあらゆる次元で繰り返されている。

しかし、性別不全な身体や、身体そのものの性別と性自認とがかみ合わない者たちが、異端な者として黙殺されたり、不健康な者として定義されてしまうという問題が、こうした性別社会には立ち現れてくることもある。例えば性同一性障害者に関して言うなら、それを障害として捕らえさせる性別社会の論理が、差別に似た弊害をもたらしているのである。身体や精神の在り方が、男性であること女性であることに過度に特価されることで、少なくとも、無性の部分は、社会から疎外されていると言えよう。

時間を超越した非人格的な自然の法則を人知で明らかにし、その正確な解釈としての文化・社会を実現することは実現困難な課題である。目の前にある「自然の法則」は、歴史的な制約や政治的かつ社会的要因のからだ「自然の法則」でしかありえない。それは過去からのゆがんだ実りである時もあれば、今この時の偏向である場合もあるのだ。科学とは人間社会が作り出したさまざまな習慣やその他の体系につけられた名前であり、論理や経験則だけで規定できるものではないとケラー-Keller は言っている。彼女にとっては、「男、女、科学・・・これらすべてが、経験的事実と感情と社会的要素とがないまぜになった複雑なダイナミクスのなかから作られたもの」なのだという。(Keller 1885: 訳 11)

しかし「自然の法則」を探求する科学には、世界のありのままを正確かつ十分に描きうるものであることが期待されてきた。その期待こそが、絶対的な自然という神話を再生しているのであろう。この意味で、生物学的な根拠によって語られるセクスやセクシュアリティも、民俗としてのセクスやセクシュアリティと地続きであると言えよう。

注

(注1) 今日、世界中で8000万人の女性が施術させられていると言われ、特にアフリカでは28か国に普及している。Armstrong 1991 42

(注2) ドゴン族の神話や性器をめぐる霊的原理についてはGriaule 1948やGriauleとDieterlen 1965を参照。フランス民族学の創始者の一人であるグリオールは、これらの著書において、当時まだ「未開」と呼ばれていた人々自身に、彼らの文

化の根幹を整えられた形而上学で語らせている。

- (注3) 最も高い率で施術を施している地域であるアフリカでは、The Inter -African Committee on Tradition Practices Affecting the Health of Woman and Childrenなどが、性器切除に関する事実の公表や弊害について情報収集に支援をしている。また1994年にカイロで行われた世界人口会議において、アフリカ統一機構が採択した子供の権利と福祉に関するアフリカ憲章では、健康に害する文化的習慣を非難している。
- (注4) マリの一夫多妻婚をしている女性の割合は45%である。トーゴ52%、セネガル46%についで多い。一夫多妻の女性は一夫一婦制の女性よりも、父親の経済的支援あるいは育児支援が分散されるため、子供に対する養育責任が重い。そのため女性の生産労働力が高い場合が多く、ニサの社会も原則的には男女が平等である。逆に女性の生産労働への寄与率が高いがために、男は自分の家族に食料を供給する有力なもう一人の人間として二番目の妻をみる傾向にある。マリでは妻の未婚の妹や兄弟の寡婦などがこうした第二の妻の第一候補となる。統計数字は Charles 1994
- (注5) 吉岡は中国でこの身体変工が隆盛をきわめた重要な点として、性的交渉時の男性にとって高い快感を得られたのではないかという効用を挙げている。吉岡郁夫『身体変工』1994 雄山閣 246
- (注6) 彼らの分類に関してその性的嗜好は考慮していない。身体と性自認に関して分類しただけである。虎井は、こうしたサードの出現が従来の Transsexual と性の再判定手術は望まないが異性の性役割を好む Transgender との境界をあいまいにしていると述べている。虎井まさ衛 1997 16
- (注7) フロイトは少女達が雄性性器がないことで、自分が女性であることを認知すると考えた。しかし、女性から男性への変性者は陰茎がないにもかかわらず男性であるという性自認に至っており、現在では、フロイトが考えていたよりも早期に、性自認は1歳半から8か月以前に獲得されると考えられている。また少女たちは、雄性性器が自分の小さな目立たない性器よりも優秀なものであると悟るとし、男性優位性をもフロイトは説いている。Freud 1925
- (注8) ムブティは森を命の源と考えており、森への思慕の念を性的でエロティックな身ぶりで表出することがある。森との性行為そのものを模倣する稚気にあふれた青年もいる。

参考文献

Armstrong, Sue

- 1991 : Female Circumcision : Fighting a Cruel Tradition. *New Scientist*,
2 Feb 42-47

Westoff, Charles Blanc, Ann Nyblade, Laura

- 1994 : Marriage and Entry into Parenthood. *Demographic and Health Surveys, Comparative Studies, No. 10* Macro International Inc.

上野千鶴子

- 1995 「『セクシュアリティの近代』を超えて」上野他編『日本のフェミニズム
⑥セクシュアリティ』岩波書店
1996 「セクシュアリティの社会学・序説」上野他『現代社会学10 セクシャ
リティの社会学』岩波書店

植野弘子

- 1987 「妻の父と母の兄弟—台湾漢人社会における親戚関係の展開に関する事
例分析」『民族学研究』51巻4号 日本民族学会
1993 「血の靈力—漢民族の生殖観と不浄観」須藤健一、杉島敬志編『性の民
族誌』人文書院

宇田川妙子

- 1993 「ジェンダーからセクシュアリティへ—イタリアの性に関する考察の試
み」『民族学研究』57-4 日本民族学会

Ortner, Sherry B

- 1974 : Is Female to Male as Nature is to Culture. *Woman, Culture, and
Society*. Stanford University Press. 山崎カヲル監訳 『男が文化で女
は自然か?性差の文化人類学』昌文社 1987 83-117

Giddens, Anthony

- 1992 : *The transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism*. Polity
Press. 松尾精文・松川昭子訳 『親密性の変容 近代社会におけるセク
シュアリティ, 愛情, エロティシズム』而立書房 1995

Griaule, Marcel

- 1948 : *Dieu d'eau. Entretiens avec Ototemmelé*. Edicion du Chene
坂井信三・竹沢尚一訳『水の神』せりか書房1981

Griaule, Marcel Dieterlen, Germaine

- 1965 : *Le Renarde Pale. Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie*
LXXII 坂井信三訳『青い狐』せりか書房1986

Herdt, Gilbert, ed

- 1982 : *Rituals of Manhood : Male Initiation in Papua New Guinea*.

University of California Press

黒柳俊恭

1987 『彷徨えるジェンダー—性別不快症候群のエスノグラフィー』現代書館

Shostak, Marjorie

1981 : *Nisa The Life and Words of a !Kung Woman*. Harvard University Press 麻生九美訳『ニサ カラハリ女の物語』1994

高橋迪雄

1993 「動物から見たヒトの性差」『性差と文化』東京大学公開講座57 東京大学出版会

Turnbull, Colin

1983 : *The Human Cycle*. Simon & Shuster
太田至『豚と精霊 ライフ・サイクルの人類学』

de Heusch, Luc

1985 : *Sacrifice in Africa : A Structural Approach*. Manchester University Press
浜本満・浜本まり子訳『アフリカの供犠』みすず書房 1998

虎井まさ衛

1997 『ある性転換者の記録』青弓社

新村拓

1996 『出産と生殖観の歴史』法政大学出版局

Freud, Sigmund

1925 : *Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinctions Between the Sexes*. Collected Papers, Vol. V
懸田克躬訳フロイド選集5『性欲論』日本教文社 1969

松原淳子

1993 「性差と健康リスク」『性差と文化』東京大学公開講座57 東京大学出版会

Malinowski, Bronislaw

1929 *The Sexual Life of Savage Society*. 泉靖一・蒲生正男訳『未開人の性生活』新泉社 1971

1962 *Sex, Culture and Myth*. Rupert Hart-Davis 第一部 Sex, Family and Community. 梶原影昭訳『性・家族・社会』人文書院 1993

Money, John

1973 : Gender role, Gender Identity, Core Gender Identity : Usage and Differentiation of Term. *Journal of the American Academy of*

Psychoanalysis 1 : 397-403

Money, John&Tucker, Patricia

- 1975: *Sexual Signatures On Being a Man or a Woman*. Little , Brown and Company, Inc. 朝山新一他訳『性の署名』人文書院 1979

松園万亀雄

- 1987 「社会人類学における性研究」『文化人類学4 性と文化現象』アカデミア出版会

- 1996 「序論 性研究は何をめざすか」松園他『性と出会う』講談社

山極寿一

- 1994 『家族の起源－父性の登場』 東京大学出版会

UNDP

- 1995: *Human Development Report 1995* Oxford University Press
国連開発計画『ジェンダーと人間開発』国際協力出版会 1995

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1971: *Amazonian Cosmos : The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* The University of Chicago Press
スペイン語版の翻訳が、寺田和夫、友枝啓泰訳『デサナーアマゾンの性とシンボリズム』 岩波書店 1973

Levi-Strauss, Claude

- 1947: *Les Structures Elementaires de la Parente* P.U.F.
馬淵・田島監訳 『親族の基本構造』番町書房 1977

台湾アミス社会における〈性〉とセクシュアリティ に関する予備的考察

山 内 健 治

A Preliminary Survey on Sex and Sexuality among the Ami of Taiwan

Kenji Yamauchi

はじめに

「性」の問題を、精神分析学やセクソロジーといった分野を別として、人類文化の正当な比較考察の対象として研究・分析を開始したのが文化人類学的フィールドであったことに異論はなからう。ところで、その後も「性」の課題はジェンダー研究やフェミニズム人類学によって多様な観点から関心対象とされ分析されてきた。しかし筆者の私見を先に述べるならば、文化人類学が本来、「性」の問題から、何を文化的に解析しようとしていたのか、今後「性」の問題は、どこに焦点をすえればよいのか、その目的・方法の実像と虚像がゆらぎはじめているのではなからうか。

こうした問題関心をいだきながら、1996年3月に台湾アミ族の集落調査を行う機会をえた。

本稿の第一の課題は、近年の人類学における「性」とセクシュアリティの研究課題を整理することであり、また、台湾アミス社会の予備的な事例研究から、「性」研究の今後の課題と展望を試論的に述べることにある。尚、「アミス」とは文化当事者が「アミ」族全般を意味する語彙として「われわれアミスでは」と表現する民族語彙である。

第1章 「性」研究の系譜と可能性

第1節「セクシュアリティ」までの研究動向

セクシュアリティ研究の学説的研究を整理する前に、この分野における最前線の議論ともいえるGilbert Herdt & Robert J. Stollerの最近の論旨を紹介しておこう。かれらはニューギニアを主なフィールドとして、人類学の民族誌にセクシュアリティに関する内容が補足的にしか記述されてこなかったことを内省しつつ、文化の十分なる理解のためには、ある行為（とくに性行動）のもつ個人的な意味や個人的な経験を文化コンテキストにおいていかに理解するのか、その題材としての性・ジェンダーアイデンティティ・エロティックスの精査を行う必要性を説いている。また、かれらは人類学・精神分析学を統合する方法論により、インフォーマントの主観性あるいは観察者の主観・客観性の問題を実験的モノグラフとして描き出している⁽¹⁾。Herdtは、こうした方法論について、“Clinical Ethnography”とする。このクリニカルエスノグラフィーが対象とする課題は、「性」のみならず、民族誌の記述におけるエスノサイエンスとはなにかを問い、本来、個人的・集合的なるもののリアリティは、連続性をおびているものであるが、その分析プロセスにおいて認識区分しようとする観察者側の論理に内在する主観性と文化当事者における極めて個人的な経験的事実（主観性）とは何か、そしてさらにそれを双方向的視角により記述する科学的方法はあるのか、フィールドからの極めてパーソナルなあるいは主観的事例を題材として文化人類学的方法論に新たなパラダイムを与えている。ここでは個人的・集合的といった二分法は全く踏襲せず、リアリティや幻想も、主観的感情も客観的事実も同次元に考察される対象となる。

ここにおいてGeertz, C. の*Writing Culture*(1986)以来の「民族誌の記述」に関する多様な試みに新たな一視点が提示されたといえよう。

ところで、クリニカルエスノグラフィーの中核をなすセクシュアリティ研究は、人類学的には、マリノフスキー以来、長らく、遅滞した分野であったといえる。また、1980年代以降のジェンダー研究においても、こうした問題関心は、久しく等閑視されてきた対象といえる。

セクシュアリティの研究史については、*Intimate Communications—Erotics and the Study of Culture* (Gilbert Herdt & Robert J. Stoller, 1990)に詳しく、また邦文文献では、『性の民族誌』（須藤健一・杉島敬志編、1993）、『性と出会う』（松園万亀雄編、1996）が同様のテーマにおいてアプローチを開始している。以下ではこれらを参照しつつ、「性」とセクシュアリティの研究動向を若干ながら整理しておこう。

まず、人類学における「性」研究の起点は、マリノフスキーとマーガレット・ミード（以下ミード、M）の労作に求められよう。マリノフスキーは『未開人の性生活』（泉靖一・蒲生正男・島澄訳1978、原典初版1929）、同『未開社会における性と抑圧』（阿部年晴他訳1972、原典

初版1927)において、「性」行動の差異をあくまで文化的相対性からとらえようとし、エデュプスコンプレクス普遍説批判に立脚するモノグラフを記述した。ミード、Mの1925年以降の論考、とりわけ*Coming of Age in Samoa*(1928), *A Study of Sexes in the Changing World*(1949)等では、フロイト心理学への再検証が試みられた。この二人の性研究の起点は、その後の人類学的研究に二つの課題を設定したといえる。マリノフスキーによる第1の流れは、フィールドワークにおける個人的・経験的事実(性を含む)をいかにクロスカルチャーとして考察するのかの諸問題を提起し、ミード、Mの課題は、その後のフェミニズム人類学・ジェンダー研究へ潮流を生み出す契機ともなった。

こうした創草期の人類学者の問題提起にも関わらず、セクシュアリティ研究の進展がごく最近まで阻害されてきた要因をHerdtの前出論文により整理するならば、主に次の三点が指摘できよう(2)。①「性」研究そのものが、人類学、社会科学研究においてある種、タブー視されてきたこと(ジェンダー研究においてこのタブーは崩壊しつつあるが、未だ同性愛等の課題には研究者サイドのタブーがある)。②性的感情等の問題は極めてセンシティブで個人的・内面的問題を含むこと。③人類学におけるジェンダー研究の進展後も、その関心はジェンダーのもつ役割とそのヒエラルキー・性的分業における政治・経済特性あるいは女性の生産性等にあったこと。

これらの諸要因の内、②については、ミード自身が、人間の性行動は、プライバシーの本質に関わることであり、当事者以外のものが見たり聞いたりすることは忌避されることであり、その調査研究は不可能な領域であるとしている(3)。①③に関わる要因は、人類学において長らく主流をなした機能主義・構造主義的分析(共通することは文化を常に全体として把握する試みであった)にあって「性」の問題は常に婚姻制度他、社会集団・社会制度に関連して考察されてきたことがあげられよう。またジェンダー研究に目を転じても、「ジェンダー」という概念がそもそもフェミニズム人類学により構築された概念であるがゆえに、ジェンダー論そのものが、個人的なセクシュアリティの問題よりも性的行動と文化的規範・役割に関連して考察された結果ともいえる。

こうした潮流とは別に1960年代に入ると、「性」の類型論が登場している。代表的なものとしては、Murdock, J.P. *Cultural Correlations of Regulation of Premarital Sexual Behavior*(1964)において180の社会について婚前の性交渉の性質を、生業経済、人口、政治・社会組織、宗教などの要素との関連でスタティスティカルモデルとしての類型論を提示している。マードックの関心が「社会構造」にあったのであるから当然の帰結であるが、性の問題をクロスカルチャーとして考察するための基礎的データが整備されたといえよう。性行動そのものの比較

研究と類型論は、その後、Ford, C and F. A. Beach (1951) により190の社会における性交の行なわれる場所、体位、性の技巧等を指標として、その多様性と共通性が整理されている(4)。また、Becker, G(1984)により各社会のもつ性的志向性による類型論が提示されている(5)。ベーカーの4類型論では「性肯定社会」(性的活動を高揚させることに高い価値をおき、それを奨励助長するような規範・信念と態度をもつ社会)と「性否定社会」(性的活動は恥辱的行為であり、それを阻止し抑制させるような価値と規範をもつ社会)の対極的二類型を設定し、その中間的形態として「性無関心社会」(性的活動を促進も禁止もしない社会)、「性両義的社会」(性活動を促進する動きや態度が顕著であるが同時に性活動を抑制する態度が併存する社会、例として現代アメリカ)の第三・四類型を典型的事例とともに提示している。フォード、ビーチ、そしてベーカー等の類型論は、性と婚姻規制・男女の役割行動等との相関関係をさぐる従来の類型論とは全く異質のものであり、またミード、Mが性の問題を全ての社会でプライバシーに関わるとした事への反例証でもある。いずれにせよ、これらは今後のセクシュアリティ研究の中で検証される新たな対象のタイポロジーといえる。

さて、フェミニズム人類学史についてはここでは割愛するが、マリノフスキーの潮流をくむと考えられる「性」研究の現在について若干ながら述べておこう。

性行動・セクシュアリティ・ジェンダーアイデンティティの課題を社会構造との関連としてではなく、文化的深層部の表象ともいえる題材として考察が開始されたのは、1980年代に入って発表されたハートおよびグレゴールの研究を起点としている。ハートはパプア・ニューギニア社会の男性の性的アイデンティティと性行動の根源をなす「儀礼的同性愛」についてモノグラフを記し、グレゴールはアマゾンのメヒナク社会の「相反する観念と態度」に関する研究を開始した(6)。その他では、Levy, R. I (1973), Marshall, D. S. and R. C. Suggs (1971), 等をこの潮流に加えることが可能であるが、詳細は、松園(1987)、須藤・杉島(1993)、Hardt (1990)に詳しいのでそちらを参照されたい。

こうしたマリノフスキーの潮流をくむ日本の社会人類学的な「性」研究の起点としては、蒲生正男をあげることが可能であろう。また、社会人類学的視点により正当に「性」の問題を日本研究の具体的事例分析を伴って導入したのは、おそらく蒲生正男がはじめてではなかったかと考えられる。その論旨にはマリノフスキーの影響が濃厚に看取される。

蒲生正男は「産屋・他屋の文化とその主体的条件」(1964)において、文化の基礎的要素は、「性と労働とコミュニケーションの行動」と認識し日本の地域性研究に「性」の問題を積極的に適用した(7)。

蒲生（1964, 1966）は、わが国の文化的主体的条件の二類型論をつぎのように整理している。

○「状況の論理」＝「出産とか月経時のような、きわだって異常なときに、女性を産屋や他屋に隔離することと、結婚の前後を区分して性交渉の自由に顕著なけじめをつける主体の論理」

○「一義的価値の論理」＝「特定の状況において女性を隔離する文化要素をもたず、結婚前と結婚後において性交渉の自由を公認したり公然と批難したりすることもない。産屋・他屋がなく、かつ結婚前の性交渉の自由も公認していない主体の論理」

蒲生以降の論考で社会人類学的な「性」研究としては、宮田登・松園万亀雄・須藤健一・杉島敬志等の論考が際だっている。『文化人類学4性と文化表象』（宮田・松園編1987）では性の人類学に関する理論的整理がなされ、『性の民族誌』（須藤健一・杉島敬志編, 1993）では、日本の人類学者による海外のフィールドでの「性」が焦点に据えられ各地の事例が報告されている。『性と出会う』（松園万亀雄編, 1996）は、オセアニア・アフリカを中心とするフィールド資料を討論形式で比較検討する手法を導入している。いずれにせよ、これらの論考は先述のハートやグレゴールに直接・間接的に影響を受けたと思われる。なお、杉島敬志「精液の容器としての男性身体」（1987）、同「リオ族における農耕儀礼の記述と解釈」（1991）、須藤健一『母系社会の構造—サンゴ礁の島々の民族誌』（1989）の論考では「性」の問題に関わる民俗知識や民俗的生殖観・身体観に関わる議論が展開されている。

以上、社会人類学的分野においてマリノフスキー以来の「性」の課題は、今日、フェミニズム人類学とは異なる次元の潮流を形成し、独自の方法・目的論により、とりわけセクシュアリティ研究を中核とした、あらたな胎動が生れつつあるといえる。

第2節 「セクシュアリティ」の概念と研究範疇

これまでも、性に関連する用語を複数、使用してきたが生物学的事実にもとづく〈sex〉(性)の他は学術用語として十分なる定訳をみていない。以下では、こうした用語の概念について若干ながら整理を試みておきたい。

〈gender〉(ジェンダー)とは性別や性差をめぐって生ずる現象を社会的な現象として分析するための概念であり、社会的な性差を示すmasculinityとfemininityの上位概念であり、一般的には社会・文化的に学習された行動様式を指している。

しかし〈gender identity〉(ジェンダー・アイデンティティー)となると個人的認識・心理的側面に関わる概念であり、その形成は生物学的一次特性(外性器)および二次特性(ホルモンバラ

ンス)に加え成長過程における環境要因等の複合的要素により認識形成されるものであるから生物学的・社会的という二分法では十分な理解はできない。この問題はポスト・モダン・フェミニズムの立場もふまえ今後、十分に議論されなければならない用語である⁽⁸⁾。

さらに〈sexuality〉(セクシュアリティ)となると生理学・精神分析学・性科学・人類学他、多様な「性」規定がみられる。一般には性愛と訳されるが性の行動を重視するのか観念を重視するのかによっても概念規定が異なってくる。

松園(1987)は社会人類学の性研究の立場よりセクシュアリティについて社会関係とも関連する人間行動としてsexualityならびsexual behaviorについてつぎのような概念規定を試みている⁽⁹⁾。〈sexuality〉=「性器結合に直接関連し、それにむけて進行し、その代替となり、あるいはそれから結果する対人行動」でありその下位概念としてのsexual behaviorを「性欲を高め、それが持続すれば通常オーガズムをもたらすような生理的作用の喚起に直接むすびついた身体行動、発生、および反応」と規定している。この内、sexual behavior(性行動)についての規定については異論はないが、sexualityの概念規定の内容については、人間行動や関係を重視しながら、やや前半部において生理学的用法に傾斜している観がある。さしあたってsexualityとはセクシュアリティというカタカナ表記しか現在のところできないのであるが、その内容は性的現象全般に関わる用語である。先の研究動向でふれた Herdt(1990, pp. 1-3)はセクシュアリティ研究においてerotics(性的興奮に関わるすべての研究)に焦点をあてている。このHerdt等の見解を参照しつつ、さしあたって「セクシュアリティ」を本稿では以下の意味で用いることとしたい。「エロティクスを中核とした人間の性行動のすべてであり、エロティクスの内容は文化当事者の主観に規定される」。このエロティクスもセクシュアリティと同様、翻訳不能の用語であるが、意味本意の訳をあたえるならば日本語では「色事」全般が該当する。とりあえずこのように規定したのは多様な民族における性行動はあきらかになりつつあるが、さらには極めて個人的・内面的な性(夢・幻想等も含む)についてはクロスカルチャーの分析に耐えうるほどの事例は、現在のところ不十分といえるし、今後はこうした課題により多くの関心を当てる必要性を意図するからである。したがって「セクシュアリティ」なるカナ文字用語の精緻な概念規定は社会人類学的「性」研究の今後の重要な課題であるといえよう。

さて、以下ではセクシュアリティ研究が今後の社会人類学的研究において何がどこまで明らかにされるのか、その射程距離と研究範疇についてまとめておこう。

研究動向で既に述べたとおり、従来の「性」や性行動の研究では社会生活の役割や社会的規範に関連した考察を中心としてきた。「性」の問題は婚姻規制・家族・親族制度の解明における一

要素にすぎなかったともいえる。セクシュアリティ研究においてもこうした分野における議論は今後も必要な課題であるが、セクシュアリティ研究が今後、有効性を増すのは性と生殖観や民俗的身体観といった民俗知識に関わる分野と予想される。この民俗知識の領域と家族・親族に関わる制度論を媒介するのは、人類学における大項目としての「インセストタブー」の課題であり、セクシュアリティをキーとしてもしくはセクシュアリティ研究の進展によって、あらたなる親族論の登場が期待できるかもしれない。これをセクシュアリティの社会的研究課題と名称するならば、セクシュアリティの文化的研究課題とよべる領域を設定できよう。この領域は、社会的規範の解明を目的とするのではなく、セクシュアリティという極めて主観的・個人的経験や儀礼・神話・口頭伝承における性表象や性への意味づけ、さらに夢・幻想も含むコスモロジーの精査を通しておこなわれる対文化コンテクストの理解を目的とする。いわば、「文化深層と表象の理解」と呼べる領域であろう。今後のセクシュアリティ研究の意義と範疇は、むしろこの後者の領域において拡大するであろうし、この分野における通文化的データは未だ不十分なのである。またこの分野においてこそ従前の民族誌において観過されてきた「個人的なるもの」「主観的なるもの」のリアリティの解釈に向けた議論がなされるであろうし、今後の社会人類学に新たな民族誌的パラダイムを切り開く可能性を秘めているのである。

第2章 アミスのフィールドから

さて、以下では前章で整理した「性」研究の動向・概念・研究課題等にもとづいて、台湾先住民族の一つであるアミス社会での予備的調査資料について記述することにする。調査地は台湾・台東県の東海岸部に位地した伝統的にアミ族が居住してきた集落Sである。

(注) 調査は、同地域で1996年3月18日～同27日に実施された。調査参加者は、長年この地域でフィールドワークを実施してきた馬淵悟氏（北海道東海大学教授）に引率・指導を受けた札幌国際大学（旧静修女子大学）山内ゼミナール学生27名と成城大学学生1名および山内が参加した。以下の調査資料はすべて同共同調査によりえられたものである。

同調査では、社会構造をはじめ豊年祭他の年中行事・儀礼・葬墓制・宗教等多様な調査項目を設定したが、以下では「性」もしくはセクシュアリティに関わる資料のみをまとめてみた。無論、

アミ語を習得していない（馬淵氏を除く）われわれの日本語による調査の成果は、こうしたセンシティブな課題の理解においては、とりわけ予備的な調査報告であること、また、今後の調査により修正部を含むデータであることをはじめにお断りしておく。

第1節 アミスの社会的概況

アミス社会における「性」の問題に入る前にその社会的背景について記述することからはじめよう。

S集落のアミスは、他地域の東海岸アミス族と同様、親族システムとしては母系制を基調としてきた。母方親族員に対する民族語彙としては〈マリニナアイ〉という用語があり、語義としては「母を共にする者」（末成, 1983:56）の意味がある。日本の「家」に相当する語彙としては〈roma'h〉(ロマ)と呼ばれ族制語彙があり「生計を共にする居住単位をも表す。その成員は原則としてロマで生れた者とその配偶者からなっている」（末成1983:105）。「家」の本支関係としては新しく創設されたロマを〈tsirom'h-ay〉(チロマアイ)と呼び、元の家を〈タタバガン〉と称する。ロマが生活単位としての「家」成員として配偶者を含む語彙であるのに対してマリニナアイには婚出者は含まれるが婚入者を含まない。出自規制としては、母系の親族を基盤としてきた。一方、海岸アミスの婚姻居住規制は、伝統的には妻方居住による婿入り婚であったが、ここ数十年の間に夫方居住による嫁入り婚の事例も増加している。こうした社会変化を背景とし、元来、海岸アミス族は母系制であったのか、そうではなくて「非単系」的であったとする論点については、調査地の事例をもとに末成道男氏と馬淵悟氏の間には若干の見解の相違がある。末成氏は「親族組織は親族集団の成員権が、親の婚姻時の居住によって決まると言う点で非単系であるといえる」（末成, 1983:302）とする。また、「母系説に対する筆者最大の疑問は、夫方居住婚の増加に伴う『母系出自』の変化に何ら大きな混乱と摩擦が認められないことである」（末成, 1983:324）と指摘する。これに対して馬淵氏はインフォーマントであり共同研究者であるLivok氏（リボク＝アミス名：漢名 黄貴潮氏）と共に嫁入り婚・絶家・養子事例にいたった理由説明を詳細に検討した事例より反証を試みている。馬淵・黄氏（馬淵・黄, 1985:pp81-89）の根本的な反論はアミス族社会の妻方居住婚から夫方居住婚への移行過程には、母系出自イデオロギーを背景とした様々な混乱・摩擦が認められるとするものである。Livok氏の事例の一部からは明確な母系イデオロギーが看取される。一例を示せば「女が嫁に行くと正当ではない者とされmitusuoai（押し寄せてきた者）とばかにされる。一方、家庭においては、夫の母は息子の嫁をkalavo（婿）と同じ

とみなし、女としての権利、例えば穀倉の管理権、tapan no roma'h (家の戸主) の名義などを与えない。またkalavoに行かない男子は、mapilahai a vaina-yan (無用な男) と軽蔑される。…海岸アミは女をo kawas no roma'h (家の神) としている。vake(母方オジ)はどんなに権威を持っていても、mismawai to roma'h (家の監督者) に過ぎず、女の家、即ち自分の生家をpinokayan(帰る所)というだけである。」(馬淵・黄1985:82) また、今回の調査でも「女が嫁に入るとロマは貧乏になる。」「嫁のkawas (神・祖霊) と婚家の姻家のkawasがけんかする」等の言質が聞かれた。馬淵氏も指摘するように、少なくともS村においては、マリニナアイと呼ばれる母系的系譜観念が伝統的に明確であり出自規制としてこれに代る新たな親族体系を検出することは現在のところ困難があるように考えられる。そして、夫方居住婚への変化により祖先祭祀等にみられる親族観がどのように推移するのかが今後の課題ともいえる。

集落内の地縁的内婚は、伝統的には理想としてきたが、嫁入婚の増加にともなって村外婚も増加している。

「性」に関わる社会的概況の中で婚姻規制の他、S村に伝統的に存在してきた男子年齢集団について概略的に説明しておく。東岸部アミの集落には常設の成年宿をもち年齢階梯制にもとづく年齢集団の存在が顕著である。多くは平均3年毎に入社編成されるので、各組には0～3歳程の年齢的差異のある者が対等的組構成員を形成している。階級数・名称は村によって異なるがS村の「豊年祭男子年齢階級組織名譜」(Livok, 1994)によれば伝統的には実に25階級の階梯制を保持していた資料が報告されている。(本論末尾「資料」表2参照) これらの階級の機能が収穫祭に限定されたものか不明であるが、S村においては自治組織の中心はこの年齢集団が主要な機能を果たしてきた。また青年階級を中心として後述の〈mi-kiyarok〉(ヨバイ)慣行がかつて行なわれていた。現在の年齢階梯組織は以下の名称区分で呼ばれている(馬淵, 1994:p94 より引用)。

- ①matoasay ————— 老人
 karas ————— 一番の老人りう陣
- ②kapa'h ————— 青年 (15歳～40歳前後)
 mama-no-kapa'h ————— 青年頭
 repurupu no mamonokapa'h
 marangatahay
 makapahay
- ③pakarongay ————— 準青年

papakarong————pakarongay

miabatatay————miabatatay

④wawa————幼・少年

※pakarongayから下は正式には年齢階級の組織としては認められていない。

馬淵は『リボク日記』（1995）⁽¹⁰⁾の脚注においてS村の年齢階梯組織につきのような解説を加えている。「ra-minkok, ra-tokoは男子年齢階梯組織の組の名前である。S村では三年毎に入社式が行われ、12～15歳の少年が pakarongay（準青年階級）に組み入れられ、一つの年齢組を形成する。この時も、自分達で組の名前をつけるが、正式な組名とは認められない。正式の組名はkapa'hに進級した時に時に、mama-no-kapa'h（青年組頭の年齢組）から与えられる。多くの場合、進級した時の事件や出来事に由来した名前である」。（同、P218）。

Livok, 1994, 馬淵, 1994, 1995, おける資料から理解されることはS村の階級組織の基本は準青年・青年・老年階級の三階層を基本的区分原理として存続してきたことであり、階層内のリーダーシップが明瞭であったことである。

第2節 「性」を中心として

以下では「性」に関連する調査項目のみを質問項目別に列記してみた。しかしながら「性」に関連する文化要素とはどこまでなのか、現在のところ「性」や「セクシュアリティ」研究に関する調査項目マニュアルは、ほとんど整備されていない。本稿では第1章の研究動向を参照しつつ「性」と関連すると思われる項目を一応、列記してみた。これらの質問項目設定そのものが今後のセクシュアリティ研究の課題である。尚、今後の他地域との比較研究のために、社会的背景とともに「性」に関連する項目一覧を本章の末尾に付表した（表1参照）。尚、（表1）の適用欄には事例の補足説明の他、問題点あるいは調査項目として今後必要かどうか検討してみたものも付記しておいた。それらは、総て今後の課題である。

またアミ族一般の「性」に関する旧慣習に関しては、日本植民地統治下に台湾総督府臨時台湾旧慣調査会により実施された調査報告『蕃族習慣調査報告書』第二卷上（同調査会第1部：1914）を参照し必要に応じて引用した。無論、当時の調査方法がどのようなものであったのか、その精度内容も疑わしいし、どの地域のアミの慣習なのか、その記述からは不明部も少なくない。

しかしながら、今日では聞き取り調査不可能な年代の慣習記録として当事の調査報告資料に再解釈を加える余地はあるものと考えている。なお、以下では同報告書については『蕃族調査報

告』(1914)として略記する。また原文引用の漢字は現代常用漢字に改めている。

① 性交渉用語

性交渉そのものの民俗語彙に関して、いくつかの質問項目により問いてみたが中国語・日本語による表現の解答を多く受けた。ただし、こうした内容の質問においてアミ語で、しばしば〈mi-kiyarok〉と表現される解答も得た。ただし〈mi-kiyarok〉とは〈ヨバイ〉のことである。アミ社会において「性交渉」そのものの民俗語彙を欠如しているのか、あるいは、この〈mi-kiyarok〉がその行為も包摂した内容として認識され、延用されているのか、今回の調査資料では判断がつかない。なお、『アミ語集』(台湾総督府：1933)に収録された関連用語としては、次のものがある。「性」=〈nano kahovuts-an a varotso-o〉、もしくは〈tanangai〉(タナガイ)。また「交尾」については〈mi-ramo〉もしくは〈mara-ramo〉とされているが、生物一般の性に関する用語なのか、その内容は不明である。

「色事」については、〈pa-tsingiu〉(パチキウ)と記載されている。

② 生殖器名称

男性の陰部については〈panga〉(パガ)と呼ばれている。女性の陰部は〈puki〉(プキ)と呼ばれる。尚、『アミ語集』(前出：1933)では、男性生殖器に関して同音の語彙が収録されているが女性に関しては、〈riti〉と記載されている。調査地S村では、この用語は採取されなかった。さらに、われわれの調査では、男性性器に関連するアミ民俗語彙として〈boke〉と呼ばれる表現が聞かれた。この用語の使用コンテキストは、男方の生殖器の問題で子供ができない場合などに女(妻)より「あんたのbokeが腐っているからだ」と語られ離婚の要因にもつながる。

この他、男女の生殖器に関わる民俗知識としての身体観・民俗生殖観に関わるいくつかの質問を試みたが、現在の資料からは明確な解答はえられていない。

具体的な比較資料としては、ここ数年、筆者が調査している南西諸島八重山郡波照間島では、以下のような事例が聞き取れる。親族の系統〈ピキ〉に関連して使用される〈シヒーカータ〉(母方・女方)と〈タネカタ〉(父方・男方)という族制語彙がある。この表現内で〈シヒイー〉もしくは〈ツー〉は女性の乳・腹・女性性器を含意するものと解釈されている。タネはサニでもあり精子とともに男性性器を含意している。アミ社会における生殖器に関わる用語の民俗的生殖観への延用については今後の調査課題である。

③ 「性」の成長過程

ヨバイにいたる前提として男女の成長過程における「性」の詳細資料は調査からは得られなかった。ヨバイに関連する調査資料は④で述べることにし、ここでは、まず日本植民地統治下に実施された『蕃族調査報告』（1914）内の「性」と男女の成長過程に関する記述を検討しておく。

当時、「性」「ヨバイ」といった調査項目は設定されておらず「マラムダイ」（婚姻）および年齢に関連する項目において「性」関係の若干の記述が見られる。

同報告書第二章人第二節品性第一款「年齢ニ依ル品性」（同報告書：pp 70-79）の項の記述を要約すると次のような報告がなされている。幼少の男女は共に<ロトガイ>と言い、親の手を離れる頃より<ワワ>と称し、4・5歳より12・13頃までを<アディワワ>と言う。これより成長して男子は17・18となる者を<マサカバ>と称し、女子は15・16歳頃より<リツムラン>と称する。この時期、男女共、装飾に凝る傾向がある。（同報告書：p70）。また、このリツムランとよばれる女子年齢層については、他の箇所でも、次のように報告されている。

『通例十五六歳ニシテ月経ヲ開始シ、乳房拳大トナリシ者ヲ婚期ニ入リタル處女、即「リツムラン」トイフ、昔ハ禪ハ十五六歳迄ヲ纏ヒ、「リツムラン」トナリ暫ク時ヲ経テ結婚セシモノナルカ、現今女子ハ十一二歳ヨリ二枚ノ禪ヲ纏ヒ「リツムラン」トナルヤ否ナ直ニ結婚シ、甚シキハ「リツムラン」タル以前既ニ結婚スル者アリトス』（同報告書：p73）

この報告からすれば、当時の女性の成熟は<アディワワ>をすぎる14歳～15・16歳頃に認識され、その頃より婚姻が認められていた。しかし調査当時には、より早婚の傾向があったということが述べられている。なお、報告書における婚姻の許容が何を指標としたか不明である点、また引用原文の後半部は、後述の<mi-kiyarok>（ヨバイ）慣習との関連を考慮しておく必要がある。

男子については、先述の<マサカバ>の年齢を経ても、成人ではないし以下の資料にみるように年齢階梯制にもとづく青年式を経なければ婚姻も許容されていない。

『十七八歳ヨリ二十一二歳トナリ陰毛揃ヒ「マサマトアサイ」（一人前ノ意）ト称セラル、七箇年ニ一回ツツ成年入級式アリ（「ミリシン」祭ノ翌日）此成年入級式ニ列シテ後チ始メテ「ミソ

ライ」ト称シ、成年者タルコトヲ公認セラル』(同報告書:p73)。

当時、男子は身体的発育や年齢のみによっては成人とみなされていなかったと報告されている。また婚姻に関しても年齢集団内の上級階梯(正規青年組)への進級が条件とされていた。

第三章親族 第三節「婚姻ノ成立」には次のように記されている。

『近代ニ至リテ「マサスラウ」(成年登級式)ヲ挙行スル当年ヲ「マタティダス」ト称シ、社民中、結婚ニハ早キ者モ結婚ニ遅タル者モ総テ此歳ニ婚姻スル風ス、之レ「マサスラウ」(成年登級式)ハ七年又ハ八年目ニ一回行ハルノミニシテ、此年迄ハ假令身体ノ成熟セル男子ト雖モ成年式ニ列スル迄ハ結婚スルヲ得ス・・(略)・・・正シキ男子ノ婚期トセルハ、己記ノ如ク「マサスラウ」ニ列セシ時ニシテ、遅キモ「マサスラウ」後一二箇年以内トシ、女ハ乳房隆起セシ時季ヲ以テ婚期トス』(同報告書:p113)。

以上の文献資料から推察できることは、女子が比較的低年齢(12歳から16歳)の間に婚姻が可能であったのに対して、男子はあくまで年齢階梯制にもとづく「マサスラウ」の階級儀礼を経なければ婚姻は認められなかったということである。つぎの項では、われわれの調査資料にもとづく〈mi-kiyarok〉(ヨバイ)の記述をおこなうが、こうした関係を結ぶ年齢は女子において男子よりも4・5歳は低年齢であったことが予想される。

④性的関係の契機—〈mi-kiyarok〉(ヨバイ)を中心に

性的関係を結ぶ契機としてS村では、現在でも〈mi-kiyarok〉(ヨバイ)に関連する内容を多く聞き取ることが可能である。同村出身のアミ族研究者であるLivok(1932年生まれ)氏も「アミ族では、夜這いは表向きは禁止されているが、未婚者同士であれば、罰則はなく、半ば公認されている。」(リボク:1995:251)と記している。

以下では、今回の調査による話者の言質によりS村での〈mi-kiyarok〉慣行について、その概要を記述する。若者達は年に一回、行なわれる豊年祭のあとに性的関係をもつことが多かった。〈mi-kiyarok〉(ヨバイ)の交渉は、一般的には豊年祭の前に男性方から好きな女性を選択し伝達する。この交渉は直接する場合もあるが、幼少の子供等を介した間接的な交渉の場合がある。女性方が受諾すると、豊年祭前の〈ミツプサラ〉(儀礼的準備)の期間に女性方から自分の男性方の家にゆき儀礼的な労働奉仕を行う。これは豊年祭の第1日目まで継続する〈mi-ran〉(ミーラン)＝(米つき、碾き臼を回すの意味)などの労役内容であり、〈mi-tape-ay〉(ミタピアイ)と呼ばれ

ている。このミタピアイは、特別な労役奉仕を意味し「私は、あなたの息子と結婚するら手伝いにきました」という意味をもっている（話者70歳・女性）。以後、男女間の性関係は認められる。

以上の男女間の関係締結にみられる過程は豊年祭行事を中心とした儀礼的手続についての説明と理解されよう。次の言質は日常的に黙認された〈mi-kiyarok〉の過程に関する説明である。

日常的な付き合いの中で、女方から男にアミ族独特の刺繍を施した帯紐やハンカチ・ビンロウ・タバコなどの贈答が行なわれる。特に〈msapatyi-viru〉（サパチビル）と呼ばれる巻き煙草は男にとって至高の贈答であり、女がどれだけ自分に惚れているのかの判断材料となった。男方から女方への贈答品としては櫛・衣類・ミキ（神酒）等が贈与された。以上の贈与交換を前段として、ある程度の意味確認が相互にできた後、〈mi-kiyarok〉の交渉は、相手（娘）方に親しい幼少の子に手紙を渡して連絡をとるか、もしくは〈datok〉（口琴=末尾資料ph 1 参照）と呼ばれる楽器を通して行なわれた。〈datok〉（口琴）の使用法としては、夜に男が口琴を持ち、女性の寝ている部屋の外で鳴らす。女は、既に、自分の好きな男の口琴の音色を聞き分けることができるので、部屋外にでて性関係をもった。この口琴が男方から女方に贈与されると、女は自分の腰に口琴をぶらさげた。このことにより他人へ二人の関係を知らせることができた（話者72歳・男性）。

つぎの言質は〈mi-kiyarok〉の一般論ではなく個人的体験に関わる言質である。

「自分（S村・78歳・男）が19歳の時、農業関係の勉強の目的でS村を離れ、町にでていた。町に住む女や、アミ族の他の村の女が親しくしてきたが、当時のS村では、よその女性と付き合うことは罰せられることになっていたもので、姉妹のような気持ちで付き合いをしていたしアミ族の刺繍をした帯紐をもらったりしたが性関係はもたなかった。その後、21歳でS村にもどり、夜間の日本語学校の夜勤を務めることとなった。この頃、最も女遊びをしたかった時期で、学校帰りの気にいった娘の後をつけ、その娘の部屋の窓が開いている場合に〈mi-kiyarok〉をした経験がある。こうした場合、娘が承諾しない場合もあるので、その場合には、一晩、話だけをして朝方、帰る場合もあった。当時の私は経験していないが、聞いた話では、娘の承諾なしで性関係をもった場合は強姦とみなされ、豚一頭の罰が与えられた。ただし、その娘と婚姻すれば、特に問題は生じなかった。」（話者75歳・男性）

この話者の言質に関連して、アミ族の一般論として、〈mi-kiyarok〉慣行が行なわれていた当時は、複数の関係における婚前の性交渉は、寛容に複数許容されていたとされている。男子は、先述の年齢階梯制内の内、〈マラカバ〉と呼ばれる青年組階層に入ると3年以内に婚姻しなければ

ば組からの除名もしくは罰金による制裁があったので、この年齢に達すると友人の姉妹等を介意して、配偶者を探さなければならなかった。また、女性からも〈mi-kiyarok〉のできない男は意気地のない男としてみられたという。

以上の言質から注目しておきたいのは、婚姻の前段としての半ば公認された〈ヨバイ〉慣行として〈mi-kiyarok〉が語られるのみならず、婚姻前における性交渉の積極的自由な価値観を反映した語りであることである。婚姻と結合するヨバイとしてはS村内でのヨバイが望ましいと考えられてきたが、村落外者とのヨバイ事例も聞かれる。こうした〈mi-kiyarok〉を可能ならしめる状況は次のような場面であったと説明される。

「水田耕作を行っていた当時、村内の水牛が隣村の田を荒らしてしまった場合など、相手の集落に出向き共同の合議で紛争を処理しなければならない。こうした場面での初めには、若い娘が使者として出かけることもあった。娘は相手集落でこちらの集落の謝意を表明するのが目的であったが、時には、踊り・歌により相手集落の機嫌をとった。逆に、自分の集落側で合議が開催される場合には、こうした伝令者にご馳走・酒で迎え入れた。こうした女性の往来の契機に、他集落の女性に〈mi-kiyarok〉をする場合があった。合議の間に男側より他集落の娘に話し合いをつけておき、後日の夕暮れ以降に男より他集落にでかけ、その娘に〈mi-kiyarok〉をした。」（話者70代・男性）。

この話の内容は、隣村とのヨバイの話であるが、交通手段の十分整備されていなかった年代の内容と思われる。現在のアミス社会では、アミ族内婚・集落内婚は理想的には望まれるが、通婚圏は広範に拡大しており、漢族との婚姻も少なくない。

ところで、現在の東岸部アミス集落の多くは天主教他のキリスト教系宣教師の布教活動により、1950年代以降、急速にキリスト教化がすすんでいる（末尾資料ph 2—4を参照）。こうしたキリスト教精神のなかでは〈mi-kiyarok〉（ヨバイ）は最も卑しい慣行であり強姦と同様の行為として宗教的には禁止されている。戦後のキリスト教化と、アミ族の婚姻システムに関連する〈mi-kiyarok〉に対する人々の認識の変化は、そして、キリスト精神の受容過程とアミ族の文化的主体性の問題は、今日、最も精査されなければならない調査課題と考えている。この問題については、本稿の末尾において若干の議論を展開したい。

⑤性の知識と行為

アミス社会では、「性」の知識はある程度の年齢に達すると男子・女子、母から性について教わるといわれている。父はこのことに関与しないのが通例であるといわれている。男子の場合は、

この他に青年宿内での「性」の伝承が考えられるが、青年組に入社する年齢では、みな熟知していたという。

以下、複数の話者（60代～75歳までの男女）との共同聞き取り調査による「性」の行為と知識について話者の言質にそって記述しておく。

「性交渉を行う際、家でのヨバイの場合は、衣服を全部脱ぐと何かあったとき素早く逃げれないと困るので下半身の衣服のみ脱衣する。それ以外では、基本的に衣服は全部脱ぐ」。前戯については「接吻の他は、男が女の〈ツツツ〉（乳房）を触る程度のことしかしない。男がプキ（女性の生殖器）に触るとか女がバガ（男性の生殖器）に触るようなことはしない。そうした行為はそもそもアミ族外からもたらされた行為である。アミ族にとってそもそも性交渉は一家の繁栄のための子孫を増やすための行為で前戯などはあまりしないものだ。」こうした解答のコンテキストには、インフォーマントが60歳以上であることも関連するが、前戯に関連する知識は「西洋的なもの」であり、嫌悪的なものとして最近の若者の性情報を諷める観が強い。ただし、後半部の子孫繁栄の説明については、漢族文化との関連も考慮に入れておく必要がある。

体位については「アミ族では性交渉をする体位としては良い体位と悪い体位がある。良い体位・普通の体位とは女が下で男が上になる体位である。悪い体位は女が上になる体位・犬などの交尾の格好に似た体位・男と女が逆さまになる体位などである。女が性交渉で主導的立場になることはない。女が上になると女からは精液がこぼれ男は汚れるので嫌がられる」と語られる。

性交渉の場としては、夫婦としては家の中であるが、アミ族の伝統的家屋の構造は壁による敷居が少く狭小であったため家族内では見てみぬふりをするが多かったという。「家族内ではこうしたことは、〈シムラン〉（恥ずかしい）ことではなかった。シムランに値するのは家族の前で夫婦が接吻することや夫が妻の身体を触ったりすることで、こうした行為はよく年配者から〈カシムラガン〉（怒る）された」（話者68歳・男性）。

婚前の〈mi-kiyarok〉（ヨバイ）の場合などでは、女の部屋も使われたが、住居敷地内にある車小屋（農具入れにも使用される6～7尺四方の小屋）が多く使用された。ここで性交渉を行う場合は必ず男が石をもって入り、他人が入ってきたら投げつけるために使った。性交渉の場としては、集落の外れの草地の場合もあった。避妊は陰外射精によった。

⑥異性への魅了

この項目も複数のインフォーマント（65歳以上の男女）との歓談の中での聞き取りをまとめたものである。

・男性インフォーマントからみた女性の性的魅力

「愛嬌のある女」

「例えば田の仕事が休閑時期になると5・6人の同世代の女性同志で仲間の家の米つきなどの共同作業をしていた。こうした時に集まらない女はつまらない女として男からは嫌われた。」

「男遊び好きな女も<アムラス>と呼ばれ嫌われた。」

「外見的には胸と臀部は大きい女性が魅力ある。女性が着ている腰巻きが邪魔にならないよう腰に捲り上げた時に裾から見える太股は女性の魅力である。」

・女性インフォーマントからみた男性の魅力

「背の低い男よりも背の高い男が好まれる。」

「目つきの悪い男は嫌われる。」

「昔は、ヨバイもできない男は意気地なしとして嫌われた。」

「性欲の強すぎる男は嫌われる。」

以上の項目は調査資料としては断片的でありその解釈・検討は今後の課題である。

⑦性へのタブー

性交渉における体位等のタブーについては既に述べたので、「性」に関連するその他のタブーの調査資料を以下に列記しておく。

○インセスタブー

マリニナイアイと呼ばれる母系リネージの系譜観をもつ人々は家の神を同じくする人々であるから婚姻関係になってはならない。父系関係者はフタイトコの範囲はあまり婚姻は好ましくないという。現在のアミス社会は婚姻居住規制が妻方居住婚から夫方居住婚へ変化してきている結果なのか、伝統的に双方向的なインセスタブーを設定していたのかは、今後の調査課題である。

○婚姻後の配偶者外との性交渉・妊娠とタブー

昔は女性の月経は病気とみなされ、交際女性がその期間は、未婚男性ならば他の女性との性関係が公認されていたという。しかし夫婦関係にある者が配偶者外との性的関係の現場を発見された時には特に女性への批難が多かった。例えば夫方の親戚がこうした場を発見した時などは、証拠として男と女の衣類をその場で取り上げムラの役職者に報告したものだった。こうした男女を<ツアパオ>（アミ語の意として罪のある汚い名）と呼んで批難した。婚外子に関しては、母系制であるから出生子は母方で育てた。

男の婚外性交渉で最も批難されたのは、妻の妊娠時における他の女性との関係であった。こう

した場合、〈マプキ〉（祟り）にあうと言われている。マプキの罪に当たると代々にマプキは継承される。マプキの内容は「身体に障害を持つ子が産まれる」「子供が怪我等の病死をする」「妻も病気がちになる」等が伝承されている。

このアミス社会におけるマプキ伝承で留意される点は、当時者に及ぶ制裁よりも子・子孫に及ぶ制裁内容の多いことであろう。

参考資料として『蕃族調査報告』（1914）第二章人第一節出産第一項「懐胎中ノ心得」の内容には以下の記述が見られる。

『妊娠ノ心得トシテ古ヨリ伝ワルモノハ（一）懐胎前ニハ決シテ、双生檳榔実、双生芭蕉実ヲ食スヘカラス（二）淫佚ナルヘカラス、以上ノ戒メヲ犯ス時ハ双生児ヲ生ムヘシ（三）長老ニ不敬ヲナセハ後産出サルヘシ（四）虚言ヲ用費ヒ（五）大声他ヲ罵倒スル時ハ神罰其児ニ当タルヘシト、其他台東あみす族間ニ存スル如キ家鴨、猿ヲミルノ禁忌ヲ存セス』（同報告書：P 67）。

この報告では、双子の出生を消極的な意味での神の制裁として伝承されていたことが述べられている。。中東岸部アミには、双子をどのように認識してきたかの資料は現在、未調査である。淫行行為へのタブーの他、後半部に記載されている動物への禁忌が台東アミに存在すると書かれている。これに関連する資料としては、『リボク日記』（馬淵編・リボク著、1995）の脚注に次の記述が見られる。「ウナギの肉は、女性が食べることはパイシン（タブー）である。ウナギを食べると穀物小屋（alili）の穀物が、ウナギのように逃げてしまうからだという。男性は食べるので、穀物小屋に入ることはパイシンである。この他、鶏の卵、ウロコのない魚も女性が食べてはいけないとされていた。また、かつてはサル・キョン・ヤマネコなどが、特定のnagasawのトーテム動物とされており、食を禁じられていたというが、現在では詳細不明である。」（同：p 237）。この記述からはS村においてもトーテミズムに関連する動物への食のタブーがあつと報告されている。これらが妊娠・出産のタブーとどのように関連していたかは、現在の調査資料からは不明である。

その他、『蕃族調査報告』（1914）では、妊婦の夫への禁忌が妻よりもはるかに多いことがアミ族の特徴として述べられ、つぎのような項目を列記している（同：p 67）。口語体に改め内容を整理すると以下の通りである。（→禁忌を犯した場合の制裁）

- （1）豚の腹を割くことの禁忌→出産児は永久の腹痛病を免れない
- （2）蟻の巣を潰すことの禁忌→産児の身体はその祟りを受けて皮膚病となる
- （3）死者の埋葬は行うことの禁忌（ただし改葬はかまわない）→死産もしくは産児成長せず

(4) 妊婦から渡されるものは必ず受け取る→難産となる

(5) 豚の陰嚢を気を入れてふくらます→産児が陰嚢の腫れる病となる

以上の禁忌は妻ではなくすべて夫側にある。こうした妊娠中の夫へのタブーに関するS村アミでの詳細資料は、今回の調査ではえられなかった。

⑧ 獣姦伝承その他

獣姦伝承として聞き取れた内容には以下の2説がある。(話者70代男性)

○ポロの話

『ポロという男が昔、他の人の水牛の番をしていたのだが、性欲を満たすために水牛と性行為をした。村の人々にそれがわかり皆に嫌がられ、<カアツカン> (大便) という汚い名前と呼ばれるようになった』

○(話者70代男性)が子供の頃、祖母より聞いた話

『昔、ある年頃の女が逢い引きする男もおらず、またヨバイにくる男もいなかったのが欲求不満になり、仕方がないので牛の下に入り込み帯で自分の身体を括り付け牛と性交渉した。牛も気持ちよくなり、興奮し暴れ出し壁にぶつかり女は死んでしまった』

こうした獣姦伝承の聞き取りが、その文化社会の理解の指標として、今後どこまで有効性をもつのか、今のところはわからない。しかしながら現時点では以下の点だけは言えよう。

今後留意しなければならないことは、この種の伝承がアミス社会に独自のものなのか、他の地域から伝承されたものなのかクロスカルチャー的手法を導入する必要がある。しかし、より重要な課題としては、こうした語りや伝承の内容には、その時々々の創造説話や個人的なつくり話も多く含まれるものと思われる。創り話として資料的価値を軽視するのではなく、むしろこうした話に詐称された課題は、文化当事者が「性」に対してどのような価値判断をもち解釈しているのか、その総合的な分析項目の一課題として獣姦伝承の有無のみならず、その語りを行う話者の位置する文化的なコンテクストを探ることが重要なプロセスといえよう。

以上に台湾アミス社会の一事例であるS村の資料を中心に記述してきた。以上を要約的にまとめたものが、(表1)である。

(表1)台湾台東県S村の事例

指標	社会的概況	適用
出自	<p><marinina'ay> (マリニナイ)</p> <p>=母系出自</p> <p>「母を共にする人々」</p>	<p>末成(1983) = 「非単系出自, 妻方居住婚→夫方居住婚の社会変化に混乱がない」</p> <p>馬淵(1985) = 本来は母系制であり妻方居住婚→夫方居住婚の社会変化には混乱・摩擦が認められる。</p>
家	<ul style="list-style-type: none"> ・ロマ(roma'h) = 家 ・ 本家 = <Tatapangan> タタパガン, 分家 = <ci-roma-ay>チロマアイ 	<p>家長 = 戸主・穀倉の管理権利</p> <p>「o inako tapan no roma'h」(母は家の主)</p> <p>「嫁のkawas(神・祖霊)と婚家のkawasが争いする」嫁の穀倉へのタブー</p> <p>※母系系譜観念が明確に存在する。</p>
婚姻居住規制	<ul style="list-style-type: none"> ・村落内婚が望ましいとされているが, ムラ外婚への規制・タブーは欠如。 ・妻方居住婚→夫方居住婚 	<p>※詳細な親族調査は馬淵等参照。</p>
年齢階梯制	<ul style="list-style-type: none"> ・老人・青年・少年の3組を基本 ・各階級に頭存在 ・入社儀礼は厳格的/宿の存在 ・収穫祭を中心としてムラの政治的リーダー組織 	<p>※年齢集団とヨバイに関連してS村の「性」の問題は密接に結びついてきた。今後は年齢階梯組織の詳細な活動内容を復元する必要がある。現在は収穫祭を中心とする儀礼的内容の資料が多い。</p>
指標	「性」 関連項目	適用
① 性交渉用語	<ul style="list-style-type: none"> ・ <mi-kiyarok> = ヨバイ 	<p>「色事」については, <pa-tsingiu>(パチキウ)「アミ語彙集」1933, アミ族S村で民族語彙として性行為そのものを示す民族語彙を欠如しているのか今回の調査資料では判断がつかない。</p>
② 性器名称	<ul style="list-style-type: none"> ・ <puki> 女性生殖器 ・ <baga> 男性生殖器 	<p>男性性器に関してはこの他<boke>がある。生殖器の名称に派生する民俗的生殖観・身体説明は今後も精査する必要がある。</p>
③ 性の成長過程	<ul style="list-style-type: none"> ・ <マサカバ> (男子17~18歳) ・ <リツムラン> (女子15~16歳) 女子は上記年齢代において成年加入であったが, 男子ははさらに<ミソライ>と呼ばれる年齢階梯制における階級入社を経なければ婚姻できなかった。 	<p>「性」の調査項目において各社会で性的関係を許容する年齢 = 成年として認識される成長儀礼の資料は重要である。S村での調査資料は不明部が多いが, 成年 = 婚姻ではなく年齢的なずれがあり, 要因としては, 年齢階梯制における男子への規範が予想される。</p>
④ 性的関係の契機	<ul style="list-style-type: none"> ・ <mi-kyarok>(ヨバイ)を中心とした性関係 収穫祭日程を中心とした儀礼期間に集中 収穫祭前に男から女へ告白(知人の幼少の妹等による口頭伝達)・<datok>(口琴) ・儀礼的贈答 = 女→男: 刺繍入り帯紐・ハンカチ・ 	<p>※livok:1955「ヨバイは表向きはタブーになっているが婚前の性交渉に関しては男女とも大らか」婚姻に関していえば処女性は重視されない。</p> <p>※近隣の性交渉には無関心</p> <p>今後はキリスト教等の外来文化によるヨバイ慣行に対する当</p>

	<p>ピンロウ・サバチピル(巻煙草) 男→女: 櫛。シャツ・神酒 ・儀礼的労働奉仕(女→男) 収穫祭の準備期間である<ミツプサラ>の間に<ミーラン>などの<mi-tape-a y> (手伝い)</p>	<p>事当の評価の変化を動的に精査する必要がある。(漢民族文化含む)</p>
<p>⑤ 性の知識と行動</p>	<p>・前戯 男→女<ツオツオ>(乳房)への愛撫・接吻。 女→男 無し, ※ブキ・バガには触れない。 ・体位=男性上位 ※体位へのタブー 女性上位は「女は精液がこぼれ男は穢れる」 「犬などの交尾に似た格好」 場所=家屋内の部屋・屋敷地内の車小屋・草むら</p>	<p>※性行為そのものの調査内容は真に個人的なものでありインフォーマントの主観的内容を多く含んでいる。こうした調査項目から今後なにが引き出されるのか十分な整理は付いていないが、今回の調査からは次の点は指摘できる。特定の性行為の形以外については外来の文化移入として批難的に語る。性行為は本来、子孫繁栄のためにあるとする価値判断そして上記のような理解が漢民族化・キリスト教化との相互作用の結果であるのか否か、社会変化の問題としての精査する必要がある。そのためには、こうした調査項目は語られた内容そのものより、語った人の文化的コンテキストをより精査する必要がある。</p>
<p>⑥ 異性への魅力</p>	<p>・男→女 愛敬のいい女「田畑仕事でナカマのいる女」 胸と臀部の大きさ・太股 ・女→男 背の高さ・目つき</p>	<p>※嫌われる異性 <アスムラ>「男遊び好きな女」 「性欲の強い男」 「ヨバイのできないような内気な男」</p>
<p>⑦ 性・妊娠へのタブー</p>	<p>・月経は病気であり女性が月経中は独身男性に限り他の女性との性交渉は許容。 女性の婚外性交渉への厳格な規制強い。 ・妻の妊娠中、夫の他の女との性交渉 これを犯すと<マプキ>(祟り)をくりかえす子の出生・身体的障害・子供の不健康・妻の病気</p>	<p>※婚前の出産にタブーは無い(婚外子の場合、女家で養育) ※かつて妻の妊娠中に夫がみてはならない動物が報告(1914: 蕃族調査報告)。S村では女性はウナギと鱗のない魚に食のタブーがある他、一般にサル・キョン・ヤマネコが特定のトーテム動物としてタブ視されていた。(Livok:1995)</p>
<p>⑧ 獣姦伝承</p>	<p>・対水牛伝承</p>	<p>※この調査項目も話者の語りの背景にある文化的コンテキストを探る必要がある。</p>

第3章 今後の課題

これまでに、「性」研究の系譜とその可能性を展望した後、台湾東部海岸アミ族S村での調査データから若干の同課題にそって整理を試みた。

総じて言えることは、調査資料の不足もさることながら極めて個人的・主観的な「性」やセクシュアリティに関する調査方法およびデータの解釈方法が未確立である。したがって、本稿の終わりとして、こうした調査への今後の課題と若干の展望を述べ結びにかえさせていただく。

まず、今後の中心的課題として台湾アミス社会への「性」研究の問題として考えられる主なものを3項目にまとめてみた。

①台湾東部へのエキステンシブな調査の実施

「性」に関する事例がS村でえられたとしても、その内容がこの村独自のものなのか他のアミ族集落においても共通する事項は何であるのか、台湾東部のアミス集落を広範に同一の調査項目において基礎的な資料を整備する必要がある。さらにはヤミ・タイヤル他の台湾先住民族文化との対比も必要であろう。

②植民地統治下における調査報告書・モノグラフの精査

二次的資料ではあるが台湾総督府時代に実施された蕃族調査報告は本稿でも参照したが、その記述に関しては多角的解析もしくは再解釈する手法において「性」の基礎データを整備する必要がある。

③アミスの「性」の知識と社会変化＝キリスト教化他との関連考察

本稿末尾の資料 (ph 2~4) にみられるよう現在のS村の宗教はアミ独自の靈魂崇拜とは別にキリスト教化がすすんでいる。S村には50年代にキリスト教が布教され長老教・真耶蘇教・天主教の各会派が布教された。当事、天主教に入信したS村出身のLivok氏は次のように入信理由を述べている。「a, 天主教は、神父という聖職者が教会の責任者として管理体制がはっきりしており、しかも最大の宗教組織である。b, 天主教は祖先の祭祀を否定しない。c, 天主教は部落の収穫祭を否定しない。」(馬淵編・リボク著, 1995: 247)。このことについて馬淵は注において次のような解釈を加えている。a, については他のキリスト教宗派が教会の責任・指導者を信仰するアミ族から選定されるためアミ族の性格にそぐわない。b, c, については特に祖先崇拜の観念が強いアミ族には重要関心事であった。この他の理由としては天主教がビンロウ・タバコ・酒を容認する宗派のためアミ族には受け入れやすかったと指摘している(馬淵, 1995: 247)。

こうした台湾先住民のキリスト教化の問題は工藤英一（1961）、山路勝彦（1987）、横山廣子（1991）、片岡樹（1997）、渋谷研（1996）等に分析されてきた。

ところで社会人類学における先住民族社会における「社会変化」の理論には二つの異なる仮説がみられる。その一つはJ. H. Steward and Murphy, R. により提唱された文化変容仮説であり、今一つはPeterson, N. 等の主張する社会の再生産仮説である。前者の文化変容論とは「社会経済的に成層化が進んでいない小規模な先住民社会が、交易を通して貨幣経済に巻き込まれると、大きな文化変容を起こして最終的には民族文化と社会は崩壊し、より大きな国家システムの中に取り込まれる。」（J. H. Steward and Murphy, R. 1956）とするものである。一方、後者、Peterson, N.等の主張する社会の再生産仮説とは「小規模な先住民社会の社会や文化は、欧米の諸社会とのや接触や交易によって大きな影響を受けてきたが、その社会における変化は当該社会の外からの諸要因によって一方的に引き起こされてきた変化ではなく、先住民の主体的、能動的な対応によってある程度抑制できかれらの社会や文化は基本的に再生産することができる。」（Peterson, N. 1991）とするものである。

現在の台湾先住民族においては漢民族文化とキリスト教という出自の異なる文化接触を経験しているわけであるが、この文化的コンテクストを理解するための理論的準拠枠としては、後者の社会変理論すなわち「社会の再生産仮説」が有効であると考えられる。

すなわち、漢民族文化を単一方向的に受容・同化してこなかったアミ族文化の今日の独自性をさぐるにあたっては、単に過去の民族誌との対比のみのスケールで考察するのではなく、漢族移入・植民地政策・キリスト教他、所与の外的要因を受容した動態的プロセスの中であってアミ族文化として能動的に選択・抑制してきた文化的主体性に焦点を据える必要がある。キリスト教化に限定していえば、確かに〈mi-kyoraku〉(ヨバイ)等の慣行は宗教的には今日、「強姦にも等しい」旧慣習として慎むべき行為とされているが、人々のヨバイに関する語り、あるいは個人的・主観的な「性」に関する人々の評価・価値判断の内にアミ独自の文化的主体性をみてとることが可能なのではなかろうかと考えている。当面、アミス社会の理解においては「性」と「キリスト教」は重要なキーワードと予想しているが、この項目は全く独自の考察対象としてでなく相互補完的なコンテクストのなかに考察される必要があるだろう。そのことにより「性」の問題は文化コンテクストに組み込まれた文化理解の一指標となりうるのではなかろうかと考えられる（要するに文化当事者にとってキリスト教も性の問題も日々の中では連続した存在であり共生の文化である）。

最後に、予備的調査を経たのちに感ずる「性」の研究への一般的課題について付言しておこう。

事例研究において話者の語る個人的・主観的な「性」の内容をそのまま記述することにより比較研究することの有効性は今後は問われるのではないかと予想している。こうした事例から解きほぐさなければならないのは、むしろ話者の語りの背景にある「性」への価値・評価・関心であり「性」により表現された文化要素がその文化的コンテクストのなかに、どのように表現されているのか、より象徴的な問題も含めて考察される必要があるだろう。そのためには、対話者のライフヒストリーのみならず可能な限りの個人的情報を会得しておく必要がある。そして得られるところの個人的・主観的な「性」に関する語りを、いかに理解し解析するのか。この課題は十分には解決の方法が定まらないでいる。しかし、一つの展望としては、「知識性質」の精査にキーがあるのではないかと予想している。個別的・主観的な「性」の知識の性質とはどのような性質をおびているものなのか。社会人類学のフィールドでの「知識性質」全般については既に渡邊欣雄（1990）により「性質の差異」を中心と分析が加えられている⁽¹¹⁾。これによれば渡邊は知識が正当化されるプロセスの差異として4つのレベルを設定している。1. 慣例的知識＝自明の知識であり経験的事実を前論理的・主観的に受容正当化。2. 実用的知識＝断片的知識の組み合わせにより具体的行為の説明装置として実用的に正当化。3. 体系的知識＝個別の客観的秩序に対して知識が体系を構成、純理論的な正当化。4. 象徴的知識＝全ての客観的秩序を統合し象徴からなる一つの全体性へと包括する知識であり経験・現実とは異なるレベルでの正統化。

以上の知識区分は独自のものではなく相互補完的かつ拮抗性を保持している。この知識論を「性」の課題に延用するならば、「性」に関する知識の多くは1. 慣例的知識もしくは4. 象徴的知識の範疇で理解可能な性質をおびているのではなかろうか。そして、それは個人レベルを超えた文化コンテクストの問題にも適用しうるなら、対象とする各文化の「性」の知識性質が1, 慣例的知識あるいは4, 象徴的知識のいずれに偏差をもって具現しているか精査することは新たな「性」研究からの比較文化の試みともいえる。

以上の課題と展望は、すべてフィールドのなかに解答がえられるのであり、調査課題のほとんどは今後にゆだねることにしたい。

注

(注1) *Intimate Communications — Erotics and The Study of Culture* (Gilbaert Herdt & Robert. J. Stoller. 1990) のpp. 1-84にクリニカルエスノロジーの方法論が紹介されている。

(注2) Gilbaert, Herdt 1990前出の p. 2の記述を要約した。

- (注3) Mead, M;1961, Cultural Determinants of Sexual Behavior. In W. C. Young(ed.) *Sex and Internal Secretion*. Baltimore:Williams and Wilkins, pp. 1433-97
- (注4) Ford, C and F. A Beach, 1951, *Patterns of Sexual Behavior*. New York:Harper and Brothers. (C. フォード, F. A ビーチ『性行動の世界(上・下)』安田一郎訳, 至誠堂, 1967.)
- (注5) Becker, G, 1984:The Social Regulation of Sexuality. *Current Perspective in Social Theory*, 5:45-69.
- (注6) Herdt, G. 1981:*Guardian of the Flutes:Idioms of Masculinity*. The University of Chicago Press.
- Gregor, T. 1985:*Anxious Pleasures:The Sexual Lives of an Amazonian People*. The University of Chicago Press.
- (注7) 蒲生正男. 1964「産屋・他屋の文化とその主体的条件」『石田英一郎教授還暦記念論文集』角川書店。同1966「戦後日本社会の構造的変化の試論」政経論叢第34巻6号。なお両論文とも『増訂・日本人の生活構造序説』1978, ペリカン社に所収。
- (注8) ポスト・モダン・フェミニズムの問題は『事典家族』比較家族史学会編1996弘文堂の「ジェンダー」の項目(坂本佳鶴子執筆)に端的にまとめられているので参照した。
- (注9) 松園万亀雄・宮田登編1987『文化人類学4性と文化表象』アカデミア出版会。松園論文 PP. 7-8. 須藤健一(1993)もこの規定に準拠している。
- (注10) リボク(Livok)著・馬淵悟編1995:『リボク日記』(台湾原住民資料叢書I)南天書局:台北。この日記はS村出身者であり、現在馬淵悟氏の共同研究者でもある1951年~1972年にかけての日記の抜粋であり、馬淵により注解説が加えられたものである。
- (注11) 渡邊欣雄:1990『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学』凱風社。pp24-32。
この「性」の知識性質については近い将来別項で議論したい。

(謝辞) 調査資料について述べる前に、同地域で調査ご協力をはじめ宿泊他多用な援助を賜りました徐田作夫妻、徐玉蘭氏、浜田氏、リボク氏はじめアミス族の皆様方に重ねて感謝・御礼を申し上げます。また、同調査において破格の御指導の労を惜しまれなかった馬淵悟教授に紙面をかり御礼申し上げます。

参考文献

片岡 樹

- 1997：「『民話の神学』加古の文化論序説」日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究』第2号 風響社 pp139-154.

蒲生正男

- 1978：『増訂・日本人の生活構造序説』ペリかん社.

工藤英一

- 1961：「台湾・山地人社会におけるキリスト教受容——その歴史的・社会的素描」『明治学院論叢』60. pp27-41.

渋谷 研

- 1995：「基督教の信仰と民族意識—タイヤル族の事例から」『シオン短期大学研究紀要』35：pp37-48.

杉島敬志

- 1987：「精液の容器としての男性身体」宮田登・松園万亀雄編『文化人類学4 性と文化表象』アカデミア出版会 pp83-87.
- 1991：「リオ族における農耕儀礼の記述と解釈」『国立民族学博物館研究報告』15巻3号, pp573-846.

未成道男

- 1983：『台湾アミス族の社会組織と変化—ムコ入り婚からヨメ入り婚へ』東京大学出版会.

須藤健一

- 1989：『母系社会の構造——サンゴ礁の島々の民族誌』紀伊国屋書店.

須藤健一・杉島敬志編

- 1993：『性の民族誌』人文書院.

フォード, C. ピーチF. A.

- 1967：『性行動の世界(上・下)』安田一郎訳 至誠堂.

松園万亀雄

- 1987：「社会人類学における性研究」宮田登・松園万亀雄編『文化人類学4 性と文化表象』アカデミア出版会 pp6-20.

松園万亀雄編

- 1996：『性と出会う』講談社.

マリノフスキー, B.

1972：『未開社会における性と抑圧』安部年晴・真崎義博訳 社会思想社.

1978：『未開人の性生活』泉靖一・島澄訳 新泉社.

馬淵悟

1981：「台湾海岸アミ族の祖霊観」『社会人類学年報』7 弘文堂：pp161-173.

1993：「Pitaden ci Dogian (母Dogiの葬儀)」『南方文化』20：pp124-153.

1994：馬淵悟他「地域調査実習台湾‘ami族調査報告」(北海道東海大学教育開発センター所報第7号)
pp87-96.

1995：「婿に入っている男達——先住民アミ族の結婚」『アジア読本・台湾』笠原政治・植野弘子編 河出書房
新社 pp147-153.

馬淵悟・黄貴潮

1985：「『台湾アミ族の社会組織と変化』への反論」『民族学研究』50(1)：pp81-89.

ミード. M

1987：『サモアの思春期』畑中幸子・山本真鳥訳 蒼樹社.

宮田登・松園万亀雄編

1987：『文化人類学 4 性と文化表象』アカデミア出版会.

リボク (Livok) 著・馬淵悟編

1995：『リボク日記』(台湾原住民資料叢書 I) 台北, 南天書局.

山路勝彦

1987：「タイヤル族の社会変化, そして, 人々は歴史に淀んだのか?」『関西学院大学社会学部紀要』55 :
pp33-55.

横山廣子

1991：「白族の本主信仰—地域の守護神の儀礼に見られる漢化と民族の独自性—」『国立民族博物館研究報告書別冊』14号.

渡邊欣雄

1990：『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学』凱風社.

台湾総督府

1933：『アミ語集』.

臨時台湾旧慣調査会

1914：『蕃族慣習調査報告書』第二卷上.

Becker, G,

1984: *The Social Regulation of Sexuality. Current Perspective in Social Theory* . 5:45-69.

Ford, C and F. A Beach.

1951 : *Patterns of Sexual Behavior*. New York:Harper and Brothers.

Gregor, T.

1985: *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People* . The University of Chicago Press.

Herd, G.

1981: *Guardian of the Flutes: Idioms of Masculinity*. The University of Chicago Press.

Herd, G and R. J. Stoller.

1990: *Intimate Communications—Erotics and The study of Culture*. Columbia University Press.

Levy, R. I

1973: *Tahitians: Mind and Experience in the Society Island*. University of Chicago Press.

Malinowski, B.

1927: *Sex and Repression in Savage Society* . Routledge & Kegan Paul.

1929: *The Sexual Life in North-Western Melanesia*. Eugenics Publishing Company.

Marshall, D. S. and R. C Suggs (eds)

1971: *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum* . Basic Books.

Mead, M.

1928: *Coming of Age in Samoa*. William Morrow

1930: *Growing up in New Guinea : A Comparative Study of Primitive Education*. William Morrow.

1961: Cultural Determinants of Sexual Behavior. In W. C. Young (ed.), *Sex and Internal Secretion*. Williams and Wilkins, pp. 1433-97

Murdock, J. P.

1964: Cultural Correlations of Regulation of Premarital Sexual Behavior. In Manners, R. A (ed), *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor Julian H. Steward*. Aldine, pp. 339-410

Murphy, R. and J. Steward

1956:Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation. *Economic Development and Culture Change* 4:pp335-355

Peterson, N.

1993:Introduction. In N. Peterson, and T. Matuyama (eds). *Cash, Commoditisation and Changing Foragers. Senri Ethnological Studies*30:1-16, Osaka:National Museum of Ethnology.

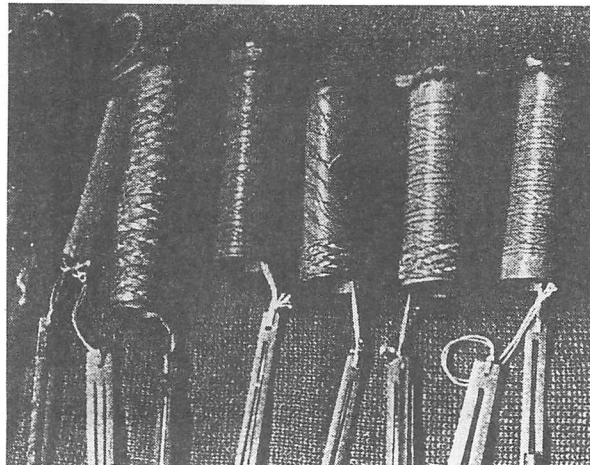
参考資料

(表2) S村の年齢階級組織名称 (注) 黄貴潮:1994「豊年祭之旅」『東部海岸風景特定区遊憩解説叢書』8, 交通部觀光局東部海岸風景特定区管理處編, p101より複写

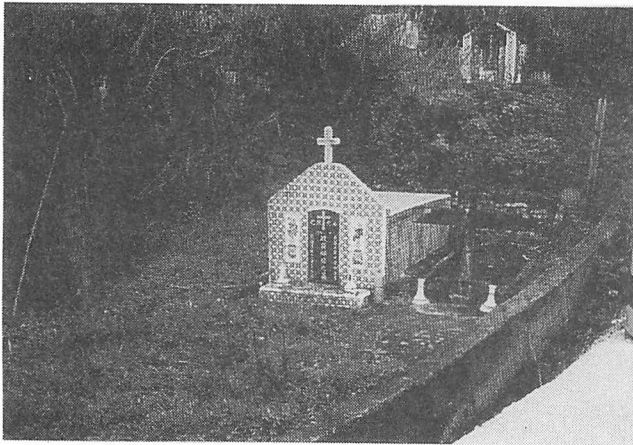
豊年祭男子年齢階級組織名籍						
編號	組別	任務職稱	階級名稱	中譯名	年齡範圍	人數
1	退休組	退役人員	laic	刺繡	前6~4	1
2	退休組	退役人員	lafoto	洪水	前4~1	2
3	退休組	退役人員	lahokec	備取	國1~4	2
4	退休組	退役人員	lacocok	扎	國5~7	3
5	退休組	退役人員	lakomaw	木麻黃	國8~10	6
6	退休組	退役人員	latorko	田螺	國11~14	4
7	退休組	退役人員	latiri	檢查	國15~17	1
8	老年組	現役長老團	laano	陽毛	國18~19	1
9	老年組	現役老年	lamingkok	民國	國20~23	8
10	老年組	現役老年	lakomih	絲瓜布	國25~24	7
11	老年組	現役老年	lafatac	中途	國26~27	6
12	老年組	現役老年	laokak	骨頭	國28~29	7
13	老年組	現役老年	lahitay	軍人	國30~33	3
14	老年組	現役老年	lasikang	自願兵	國34~36	10
15	老年組	現役老年	lahokey	保警	國37~38	12
16	老年組	現役老年	lasilac	砂石	國39~40	10
17	老年組	現役老年	lakokay	航海	國41~44	18
18	老年組	現役老年	latifo	提防	國45~46	12
19	青年組	青年幹部	lahalac	鳥巢	國47~49	8
20	青年組	助理青年幹部	lasangkiyo	產業	國50~51	18
21	青年組	總務	laalapo	阿拉伯	國52~55	20
22	青年組	現役青年	latingwa	電話	國56~59	17
23	青年組	現役青年	lakayakay	橋樑	國60~62	15
24	青年組	現役青年	lapakcang	海提	國63~65	18
25	少年組	連絡員	pakarongay	傳令	國66~69	47

(ph1) アミ族の口琴<datok> (注) 黄貴潮他:1995『台灣的聲音』台湾有聲資料庫, 水星有聲出版社p68より複写

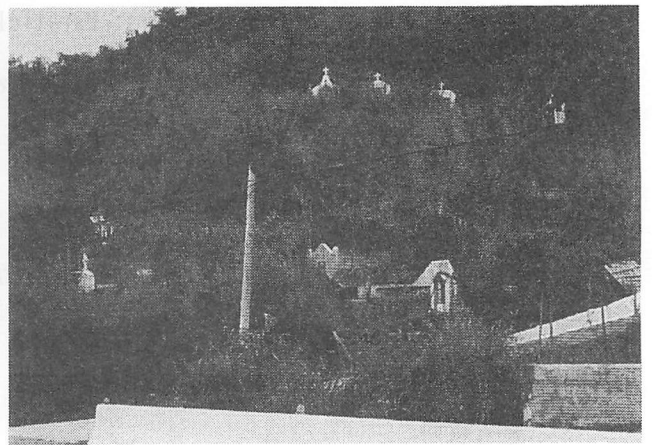
中研院民族所蒐集有關各式造型阿美族的 Datok・Lifok 提供



(ph2) S村の墓地 風景①



同② (いずれも1996年3月の調査期間中に撮影)



(ph3) S村A家の新車を清めるキリスト教宣教師と讃美歌を歌うアミ族 (同上調査期間中に撮影) .



(ph4) S村のキリスト教会 (同上調査期間中に撮影) .



終わりに

拙稿2論文により、文化人類学領域における Sex と Sexuality の考察を試みた。

執筆にあたり林美枝子・山内健治は同一テーマを共有し得たが、現在、両者が対象としているフィールドや研究関心の領域にはあまり共通性は見出せない。

両者の理論的背景に共通性を見出そうとするならば、今から18年前(1980年)、老朽化した明治大学大学院棟で、共に故蒲生正男教授の講義を受けていた「あの日」までさかのぼらねばならない。

あの日、蒲生先生は、黒板に一つの三角形を画かれていた。その三角形は文化の基礎的要素をモデル化したものであり、各辺はそれぞれ「性」「労働」「コミュニケーション」に対応していた。もちろん、当時、我が国の文化人類学に、既にレヴィ=ストロースの構造主義解釈は十分に影響を与えていた。だが、少なくともわれわれには、黒板に画かれた三角形の方が、レヴィ=ストロースの画く三角形よりも、はるかに説得力をもって存在していたのである。

蒲生正男先生の膨大な研究テーマの一分野であった社会人類学的な〈性〉に関する研究をわれわれは何も深化し得ないで、はや18年を無為に過ごしてしまったことになる。

こうした自省をこめて、本号を、ささやかながらマリノフスキーの大著『未開人の性生活』(泉靖一他共訳:1971)を翻訳された故蒲生正男先生に捧げる。

1998年、初夏

(山内)

SIU REPORT

Sex And Sexuality
From The Point Of View Of Anthropology

KENJI YAMAUCHI
MIEKO HAYASHI

Among various studies on the human being, not much has been written on sex and sexuality from the point view of anthropology.

There are two reasons for that: sex and sexuality are very private affairs and sex and sexuality are regarded as biological.

But now, our close observation on many societies has shown that sex and sexuality are not only biological, but also cultural.

'Sex and Sexuality as Folk' written by Mieko Hayashi refers to the various sex and sexuality differences of many societies coming from folk-biological differences.

'A preliminary survey on sex and sexuality among the Ami of Taiwan' written by Kenji Yamauchi refers to the social characteristics on sexuality from materials collected in the Ami society of Taiwan.

Through these papers we will try to clarify a folk-sexuality which represents among native people. We will examine the validity of the cultural anthropological approach to this matter.

1998年10月1日 刊行

発行：北海道環境文化研究センター

発行：学校法人 札幌国際大学 和野内崇弘

☎004-8602 札幌市清田区清田4-1-4-1 ☎(011)881-8844 FAX(011)885-3370
