

タイヤル族の親族観念

山路 勝彦

1 研究小史

タイヤル族の親族研究は長い歴史をもっており、戦前は主として日本人により、戦後は主に台湾人により研究されてきて、断片的な資料を含めるなら、その蓄積量は決して少ないものではない。日本の領台以後の学界の動向を取り上げれば、『東京人類学会雑誌』において、明治20年代末から台湾山地民の記述が登場し始めたのだが、しだいに執筆陣営も拡大し、現地踏破を踏まえたうえでの報告記事も増加していくことに、注目される。しかしながら、鳥居龍藏や伊能嘉矩など若干を除いては、それらの記事の大半は、断片的な興味本位の旅行談の内容を出るものではなかった。

台湾総督府内に臨時台湾旧慣調査会が設立されたのは、領台後6年目（1901）であったが、この機関による高砂族の本格的な調査が着手されたのは、明治末から大正期にかけてのことであって、佐山融吉の『蕃族調査報告書』全8巻（大正2—8年）、小島由道、河野喜六、安原信三、小林保祥の『番族慣習調査報告書』全8巻（大正4—11年）が刊行されるに至った。これら一連の刊行物は、もちろん植民地経営の実効をあげるために、計画・実施されたものにはかならず、したがってその目的も統治上の実務に応えるべき土俗の発掘という点にあったことは、疑うべからざることである。このような意図にもかかわらず、本書に収録されたタイヤル族関係の記述には、今日オーストロネシア諸族との比較のもとで再度照明をあてて見直してみると、興味深い事実が照し出され、きわめて注目される。タイヤル族の親族結合の中核には、キョーダイおよび義キョーダイ関係が位置し、この関係にさまざまな儀礼が色彩を添えていて、稔り豊かな比較研究へと誘ってくるのであ

るけれども、本書はそのさいの基礎的資料を提供してくれる〔山路勝彦、1982〕。

さまざまな習俗の単なる記述でも、読む視点によつては、光彩を放ってくれるという事実は、その記述自体に宝玉が隠されているからにはかかるまい。臨時台湾旧慣調査会による、これら一連の事業の中で、台湾諸族の中でも一番最初に調査が手がけられたのはタイヤル族であつて、明治42—43年の間に実施されている。外来者を容易に寄せ付けぬ急峻な山岳地帯、当時まだ盛行を極めた首狩りの慣行、生命の危険にさらされながらのこうした状況下での研究が、迫真に迫る成果を生み出していったのも、当然のことであったのかもしれない。大正三年刊行の小島由道による『蕃族調査報告書』第一巻は現在でいうところの「民族誌」の体裁をなした書物であり、多岐にわたる内容が記されているけれども、とりわけ、親族にかかる項目、財産にかかる項目、そして慣習法にかかる項目については、今日なお参酌すべき点が少なくない。佐山融吉の著した『蕃族調査報告書』全8巻のうち三冊は、大正6年より7年にかけて刊行されたタイヤル族関係の報告書であつて、儀礼生活のほかに、慣習法の諸相も触れられ、今日なお利用価値は高い文献といえる。

これらの台湾総督府関係の調査とほぼ時を同じくして、森丑之助による『台湾蕃族志』第一巻が大正6年に刊行されたけれども、本書はタイヤル族の記述誌であつて、さきの臨時台湾旧慣調査会の諸報告と同様に、ガガgaga（慣習もしくは掟）についての記述が詳しくみられるので、その内容に立ち入ってみよう。森はこのガガを「慣習規則により支配される団体の一族」もしくは「血族の一団」と規定し、また村落も「血族の一団又は其の数団より成」とみた〔森丑之助、1917：145—146〕。この「血族団体」については、詳し

い説明が与えられていないが、社会生活でのその重要性は本書で詳しく説かれている。しかしこの点を最初に指摘したのは、さきの『番族慣習調査報告書』第一巻であって、「ギルロー」、「レッピオン」などの親族カテゴリーを表わす民俗語彙のほか、「コットフ・モルホー」の語彙も収録されている。これらの民俗語彙は重要なので、紹介してみよう〔臨時台湾旧慣調査会 1915：178—179〕。

ギルロー：「広ク血統ニ依リ連続セル親族ヲ総称シ、我国ノ血族ノ語ニ相当ス。」

レッピオン：「婚姻ヲ通シタル両家ノ親族ト親族トノ関係ニシテ姻家ト訳スベシ。」

さらに豊富な民俗語彙が同書には掲げられているのだが、さしあたっては、この引用文の記述から双方的 (bilateral) な親族関係の存在が知れることだろう。だが、この書物には「コットフ・モルホー」の民俗語彙も同時に取り上げられている。その語は直訳すると「共祖」の意味であるといい、招婚するばあいには女系的に継がれていくけれども、多くは男系的である、という。すなわち〔臨時台湾旧慣調査会 1915：188〕、

〈コットフ・モルホー〉ノ関係ハ男系ノ血族間ニ生スルヲ多シトス。

後にマイリナフでの事例研究のさいに説明するように、この見解は誤りとすべきなのだが、今はひとまずおいて措くとして、これ以後になされた戦前の研究史を追っていくと、若干の例外を除いては男系を強調する方向へ進んでいったのであって、この点で本書はその後の研究の礎石ともなった、と位置づけることができる。実際に昭和年代に入ると、詳しい報告が相次ぐが、父系的性格を指摘する論陣が勢いを増していく。

昭和の前半は日本の統治が隅々まで浸透し、旧慣が崩壊し始めた時期であるけれども、社会学、社会人類学の専門家が多く登場し、野外調査が活発に展開されていった時期である。タイヤル族を対象とした親族研究は、たとえば、安藤喜一 (1930)、小泉鉄 (1928, 1932, 1933)、馬淵東一 (1935)、台北帝大土俗・人種学研究室 (1935)などによって推進せられ、本格的な実地調査が精力的に行なわれるとともに、飛躍的に進展していく、さらには時代が下って、増田福太郎 (1942)、

岡田謙 (1949)、古野清一 (1945)、馬淵東一 (1945)らが秀れた諸論考を発表し、活況を呈していった。これら一連の業績のなかで、父系制をもっとも強調したのは岡田謙であって、岡田は「社会構成の基礎に常に父系血族原理の存することが、著しい特色をなしている」と声高らかに主張してやまない。その具体的根拠はといえば、「家族をはじめ土地共同所有体、祭祀団体、共食団体、時には地域集団までも、父系血族を主要構成員とすることが多い」からという。とくにツオレ系統には、「氏族集団と名付けてよいようなガミル」が存在していることを主張し、しかもそのガミルとは「木の根を意味し、同一の祖先の出であることを（主観的に）意識している集団」と捉えることによって、父系氏族の存在を随所で述べていている〔岡田謙 1949 (1959: 122—124)〕。

だが、岡田が父系制を強調するための根拠の一つとして挙げたガミルについては、ここで他の研究者の見解を参考にしておく必要がある。岡田にさきだってマイリナフのタイヤル族を調査した宮本延人はガミルの存在について注目していた一人だが、彼は次のように言う〔台北帝大土俗・人種学研究室 1935: 59—60〕。

汶水方面に於いては社内の各氏族を表すに ga'min (gamil) の語を以てして居る。ガミルは即ち根の意味で、その氏族なる団体各員は同一根元なる事を示し、ガミルの称呼は多くその發祥の地名を用ひて居るのである。

岡田の見解に先行して、すでに宮本延人は「氏族」の存在を指摘していたのだが、彼ら二人と相異なる解釈を示していたのは、馬淵東一である。これについて、馬淵は言う〔馬淵東一 1954 (1974: 295)〕。

太湖蕃と汶水蕃で顕著に見出だされる“氏族類似の父系的集団” (gamil) で、これに対応する集団はアタヤル族の他の地域にはまだ見出されないが、それは外婚的でなく、且つ本来は血縁集団であったかどうか疑問で、むしろ或る地域から来たという歴史からそれぞれ同じ“系統”と見做されるに至ったものらしい。

馬淵もその著作の随所で、タイヤル族の親族結合に男系的傾向のあることを指摘しているが、ガ

ミルを父系氏族とみるのには異論を狭んでいて、結局のところ、明確に機能を發揮する父系集団の存在については懷疑的であったことになる。ガミルについては本稿でも取り上げるけれども、岡田や宮本の見立ては結局のところ誤認であって、直接的には親族集団と関係がないことが論じられるだろう。

社会結合の基底には父系原理があるか否かについては、なお慎重な検討が必要とされるにしても、岡田のように組織原理としての父系が制度的に確立されていたとみる主張には、一考を要す。タイヤル族は古い時代より各地に移民を繰り出し、拡大発展してきたが、その移住村では、「入婿（殆んど嫁入り）を除き、一部落の殆んど全員が部落創設者である一組の夫婦または数名の兄弟とその妻たちに迫られる父系的な系譜的親族

(patrilineage) をなす例も稀有ではない」にしても〔馬淵東一 1954 (1974: 299)〕、その事実には若干の注釈が必要である。というのも、そのような移住村は山間部にあって閉鎖的社会を形成し、婚入者を除いては入村者はいないので、結果として男系系譜が連続する現象が出現しても、当然のこととなる。この実例は北部山地の村でみられるけれども、それについては後に検討することにしよう。そして、参考までに、マイリナフでは父子連続を示す民俗語彙は存在するけれども、明らかに機能的な出自集団は欠如していたことを、付け加えておきたい。

戦後になって日本人による高砂族研究が急激に減少していったのは、当然の成り行きであろう。1970年代に至ってから再び台湾山地で日本人の調査活動が目につくようになったけれども、タイヤル族に関していえば、戦前からの研究者を除けば新たにこの領域に登場したのは末成道男を挙げができるくらいで、しかも末成は文献研究であるからして〔末成道男 1962〕、実態調査に基づく新たな資料の発掘は、公開されたものに限つていえば、皆無という状態である。

戦後しばらくの間は、この地域の調査活動は台湾人研究者による独占的状況が続いた。そこで、一転して彼らの業績を回顧してみるとこととし、始めに、芮逸夫らのマシトバオン村の共同研究を取り出せば、それは漢人研究者による本格的なタイ

ヤル族調査の嚆矢と位置付けることができるだろう。この研究報告は世に言う「民族誌」の体裁を取り、多彩な項目を網羅していて、貴重な資料が散見されるのであるけれども、さしあたって親族についての記述をみておくと、「同一姓氏によって結合した氏族組織」をもたず、「父方母方双方に重きをおく双系的」な社会と規定されているのに注目される〔芮逸夫 1950: 57〕。だが芮はその後、マイリナフで野外調査を行ない、ガミルについての情報を得たけれども、そのガミルを「一種単系型的親属団体」と規定てしまい、そして次のような説明も与えている。すなわち〔芮逸夫 1955 (1972: 1308)〕、

由同一祖先伝来下来的子孫叫做“一個噶弥爾”
[otox あるいは qotox Gamil]，類似我們所有的“宗”。

父系を強調する論著はその後もしばしば現われていくけれども、とりわけ衛恵林はそうした陣営の代表格の一人である。姻戚や双系的関係にも止目する一方で、衛はタイヤル族の親族組織を概観し、「父系世系群」の社会と論断し、相続、継承の面でも父系主義が厳密に見られると説いた〔衛恵林 1963: 20—27〕。衛のいささか教条的とも言えるような捉え方と並べて、李亦園らの報告書を参照することは、興味深いことである。台湾東部のタイヤル族を調査して、李亦園らはその地でqutox Bəgis, あるいは qutox mərahoなる民俗語彙を聞き出している。タイヤル族では、これらの語、すなわちバギス、マラホーはいずれも先祖を意味し、直訳すると「一つの祖先」の意味になるが、李亦園らはそれを「高祖を共にする父系親族」とみなしてしまった。〔李亦園等 1963: 116〕。ただし李亦園らはこの関係でだけで親族組織の研究は片付くものでなく、他にも重要な結合関係があることを指摘する。すなわち、一つはqutox geluであり、他の一つはqutux ganeqである。前者は高祖を同じくする父系親と曾祖を同じくする母方父系親に対する称謂で、後者は共食にかかる単位であって、姻戚も含む親族結合のことである、とされた〔李亦園等 1963: 117—119〕。だが、彼等の払った努力は認めるとしても、タイヤル族の調査を広範囲にわたって経験した者なら、これらの民俗語彙の語釈自体が不十分である

といわざるをえまい。本稿でも後にこれらの民俗語彙が登場するので、その語訳についてはそのときに検討を加えることにしよう。

総じていえば、今までに見てきた漢人研究者の視点はあまりにも教条的であって、その眼には父系的組織の存在が映ったようであるが、漢人の脳裏に宿る父系意識を調査資料に投影させてしまった印象はまぬがれない。こうした中にあって、王崧興は異なる理解を示していて、注目される。王は双系的なグル *golu* を手掛りとして、「单系血縁組織のない——Murdock 氏の云う cognatic 社会」と認定したうえで、次のように述べる〔王崧興 1965：195—197〕。

Atayal の kinship は非常にルーズであって、kin group と言えるのは家族のみである。家族より広い範囲の kin group は存在しないと言える。

タイヤル族の親族研究で、今まで主に論じてきたのは「父系制」をめぐる議論であった。この側面を本節ではとくに取り上げたので、その他の側面、たとえばキヨーダイ関係や義キヨーダイの関係については、詳しく触れてはこなかった。この問題については、さきの『番族慣習調査報告書』にも詳細に論じられて、また小泉鉄も情熱を傾けて資料の発掘に務めているし〔小泉鉄 1933〕、山路もすでに議論しているので〔山路勝彦 1982〕、ここでは詳しくは取り上げない。ただ親族関係の全体的枠組みを把握するために、歴史的にみて最初の本格的記述をした文献という意味で、『番族慣習調査報告書』(第一巻)のみを引用し、この種の親族慣行の具体相を描き出しておくに止めたい。その報告書によると、以下のような記述がみられるのである〔臨時台湾旧慣調査会 1915：194—5〕。

婦女ノ婚姻及ヒ出産ハ其兄弟従兄弟ニ取りテ「ラウス」即「不淨」ナリ。故ニ兄弟従兄弟ハ不淨ヲ受ケタリト称シ姉妹ノ夫ニ対シ之ヲ祓フヘキ財物ヲ取得ス。之ヲ「ミシナー、ラウス」ト云フ。又成婚ノ式ヲ挙クル場合ニハ、先ツ夫タルヘキ者ヨリ妻タルヘキ者ノ兄弟従兄弟ニ対シ「ヤナイ」ト呼ビツツ、酒杯ヲ呈セサルヘカラス。之ヲ「メッタク、ヤナイ、カジー」ト云フ。

この引用での「ヤナイ」、「ラウス」などの民俗語彙は別の箇所で説明を施しているので〔山路勝彦 1985〕、ここでは省略するとして、さしあたっては、婚姻と出産に関して女（産婦）の兄弟が深く関与している事実、婚姻と出産という生殖にかかわる現象は不淨とみなされている事実、こうした事実が指摘されているのに注目すべきであろう。とくに出産については別の箇所で次のようにも述べている〔臨時台湾旧慣調査会 1915：150〕。

本族ハ一般ニ出産ヲ以テ不淨（「ラウス」）トシ……、母ノ兄弟ハ「ムシナー、ラウス」ヲ為ササル間ハ其生兒ヲ見ストセリ。

この文中に出てくる「其生兒ヲ見ストセリ」という表現は、出産で及ぼされた不淨が祓われない限り、子どもの後見人とはなりえないという意味であり、また『蕃族調査報告書』(大公族前篇)での、

産兒ハ永久ニ叔姪ノ名乗リヲスルコト能ハズという記述も〔臨時台湾旧慣調査会 1918：94〕、同様な趣旨に立った慣行を説明したものとみるべきである。とくに後者の引用文からは、子どもの存立そのものが産婦の男キヨーダイの関与の下におかれているという事が透視されてくるはずであって、重要な内容を宿しているというべきであろう。だが、こうした慣行がはらむ問題についてはこの節では触れないことにし、再び「父系制」の問題に話を戻してみよう。

すでに述べたごとく、日本人および漢人の多くの研究者の目には、タイヤル社会は父系社会と映っていたし、あまりにも教条的な論法での説明も見受けられた。日本語および中国語の文献を利用しての LeBar F. M. のタイヤル親族研究の解説は、きわめて要領よく整理されているのだが〔LeBar, F. M. 1975：145—146〕、若干のもどかしさを感じるのは、既文献の紹介の域を出るものではなく、しかもそうした既文献自体が今までにみてきたように、問題があったからである。タイヤル社会の実状はもう少し複雑であって、彼らの親族観念はさまざまな場面で可変的姿を映し出しているように見える。以下にマイリナフ地方の事例を中心に検討してみよう。

2 親族関係の民俗語彙

マイリナフの親族関係で特徴的な事柄の一つは、父子関係の紐帯を特殊化する観念は見出されるにとかかわらず、機能的な役割を担った出自集団は存在していないことを求められる。夫婦関係、親子関係、兄弟関係、これらの関係は生命の再生殖という人間存在の根源的営みに直接的にかかわっていて、互いに還元不可能な関係といえるのだけれども、それらの関係の連鎖としての親族は人間社会にふへん的であるにしても、その範疇化は文化に応じて様々に変わりうる。以下は、主にマイリナフにおける親族関係の範疇を記述する試みであり、そのために、親族関係を表わすか、あるいはそれとのかかわりで論じるべき民俗語彙を話題にしている。

ガミル 民俗語彙の検討をするにあたって、前節の研究史との関連からいって最初にガミルなる語彙を問題にすべきであろう。タイヤル語でガミル gamil とは「木の根」の意味だけれども、マイリナフを始めとしてツオレ系統の一部では、さらに別の意味がもたらされ、たとえば宮本延人や岡田謙らによって父系氏族と解釈してきたのを、すでにみておいた。しかしながら、この語は親族関係語彙とみなすべきではなく、すでに別のところで記しておいたように、同じ故地にかつて居住していたという意識によって結ばれた集団を指す語、と考えるべきである〔山路勝彦 1984:67〕。

その事実を証拠づけるにあたって、村落の成り立ちを考えてみる必要がある。たとえば、西部山脚地帯のツオレ系統のたいていの村落には複数の名称の異なるガミルが並存しているのだけれども、そのことは様々な来歴をもつ転入者で構成され、しかもその転出入は頻繁でさえあったことを裏書きしている、と考えてよい。だが、そのときの移住はどのような間柄の人たちと一緒にになってなされたのか、はっきりとさせねばならないだろう。タイヤル族を通観してみると、多くの土地では現在に至るまでの間に、転々として移住を繰り返したという伝承を伝えているのだが、確かに、そのさい兄弟などの近親者が打ち固まって移動した例はしばしば聞かれ、それゆえ何世代も経過し

た後では、故地とは一系的に連続しているような外觀を呈することも珍しくないのは、事実である。

しかしながら、兄弟だけではなく、義兄弟などを交えて移住する例も少なくなかったのであり、そうした混成移住の例を参考までに次に取り上げてみよう。

台中県のH村は、日本当局との紛争の末に村をあげての移住を勧告され、その結果として昭和初期にできた新村である。移住の際に一部は他村に行き、一部はこの村に来たが、どの地に誰と移住するかについては日本当局の干渉がなかったといわれる。その当時の顔役だったW氏は兄弟や父方近親者を帶同して来たけれども、その他に以下の人たちも従えてきた。すなわち、Y氏（母の類別的姉妹の娘の婿）と彼の弟、それにB氏（Y氏の妹の婿）。この例は日本官憲の干渉のもとで移住したという点で特殊かもしれないが、義兄弟などとの連合で移住・開拓したとの口碑伝承は決して珍しくはないので、この混成移住の例は特異であるとはいえない。要するに、村落の創始者と現住村民との間には直接的に出自関係で結ばれていない例も決して少なくないのである。そして、こうした移住を繰り返し、そのつど異なる来歴の人たちと混住していく、しかもかつての遠い先祖との出自関係は忘却したが、故地だけは記憶され続けていく場合を想起してもらいたい。結局、ガミルなる民俗語彙は、こうした故地からの来歴関係を指示しているとみるとべきであって、親族関係用語、それも父系氏族という概念で把握することは困難である〔馬淵東一 1954 (1974:295) 参照〕。

イモワグとルマ マイリナフの親族関係語彙でもっとも重要なのはイモワグ imowaj (イモ imo) であって、現在では女性用語としてのイモが男女ともにふつうに使われ出しているので、ここではイモをもって代表させることとするが、その語はまずもって、人間が常時居住する家屋を指し、畑に作られる出作小屋 tataq とは区別された、日常生活のための建物を指して使われている。しかし、qotox tso imo (一つ・を・イモ) というとき、この語はさらに次のような二通りの意味をもつ。すなわち、

1. 同一家屋に居住する人たち。家屋には炉

が設けられ、それを囲んで近親者が煮炊きをし、日常生活をともにするのだが、そうした人たちを集め的に指している。

2. 親族なる語彙をさきに示しておいた意味で使うとして、親族上の系譜関係が辿れる人たちを指す総称的な範疇。したがって、その成員を判定するにあたっては、親族関係名称の適用の可否が重要な意味をもってくる。

二番目の用法は後にさらに検討するけれども、他の地域では 1 と 2 とにはそれぞれ異なった名称が付与されていて、マイリナフとの違いが見受けられる。たとえば、スコレク系統では、

1 については *ngasal*,

2 については *lupiyong*.

同じツオレ系統でも近隣の M 村では、

1 については *sali*,

2 については *ngluu*.

というように名称が与えられて、弁別されており、それだから、両者の識別をしないところにマイリナフの特質がある、とみることができる。そして、イモという語で 1 と 2 との二つの用法を同時に指示するのは、理由があつてのことであり、地元民の説明では、「遠縁な関係にあっても、系譜を遡れば、かつては一緒に同居していた兄弟姉妹に行きつくから」ということになる。いいかえると、系譜を遡っていけば、最終的にお互いに *qotox yaba* (一つ・父), *qotox yaya* (一つ・母), あるいは *qotox nabakis* (一つ・上位世代者) の関係に、簡単にいえば同じ父母をいただく兄弟姉妹の関係に辿りつくと考えられており、そしてその兄弟姉妹は結婚するまでは同じ家屋に同居していたのであるから、イモの語彙が 1 と 2 との二通りの意味をもちえても、当然のことと主張される。

この 2 番目の用法での *qotox tso imo* は *qotox tso ruma* とは区別された概念である。前者は父方母方を区別せずに系譜関係を辿るのだが、その範域には限界があり、4 代以上離れた関係者に対して使われることは少ない。4 代が目安とされるのは、それ以内（3 代以内）が親族名称で称謂しあう関係にあり、禁婚規則が適用される範域に相当しているからである。一方、後者はおおよそのところ、次のような意味内容をもっている。

1. 4 代以上離れ、遠縁になった系譜的関係

者。続柄は認識できても、ふつう親族名称で称謂しあう関係にない人たちを指している。

2. 配偶者の親族。

ただし、2 番目のルマ *ruma* の用法は、時と場所に応じて、また当事者の親密度によって、可変的であり、自己と婚姻関係で連結された相手でも、近い間柄にある者、あるいは親しい間柄にある者、たとえば近親者の配偶者、あるいは配偶者の近親者に対しても、イモの語彙を用いても、不自然ではない。

ロヘン イモの語彙で表現される双方的 (bilateral) 親族関係の実際の結合の仕方は末尾で触れるとして、ここではさらに、重要な民俗語彙の検討をしておく必要があるので、その第一番目として、ロヘン *loheng* なる語彙を取り上げておくことにしよう。この語彙の本来の意味は「続く」ということであって、試みに『アタヤル語集』をひもとくと、次の用法が紹介されている。

話ノ続キ = *loheing na kai*.

山ガ続ク = *si-pəs-loh-loheing rəgyex*.

この辞書の意味は「連続」ということであったが、それを念頭において、マイリナフでの実際の用法を整理してみると、次のような表現、すなわち、*loheng na sakutsu na ramoh* (ロヘン・の・せき・の・血) という言い方もみられる。この表現は「肺病のロヘン」のことだが、それは「親から肺病を受け継いでいる」の意味である。

ただし、親族関係語彙としての部分を取り出していえば、「親子接続 (filiation)」という概念を、その語彙は担っているといえる。以下に示す、具体的用法からそのことは理解されるであろう。すなわち、

1. 顔、体格、性格、癖が親と似ているときに、

loheng ni yaba (ロヘン・の・父)

loheng ni yaya (ロヘン・の・母)

と使われる。つまり、「父に似ている」、「母に似ている」ということであって、このばあいは硬直した漢字表現で訳せば、「接続」という意味になろう。親から何かを受継いだという意味であって、それだから、たとえば、「あの人は大声で饒舌で、その性格は祖母 (yaki) にたいへん似ているから、*loheng*

ni yaki である」というように、使われることになる。

2. なお、その親子の接続を比喩的に血で表現するときには、このロヘンは父子関係を指している、と考えられている。いいかえると、「父子接続 (patri-filiation)」の意味であると、暗黙のうちに了解されている。というのは、血 ramoh は父から受け継ぐと考えられているからであり、ramoh ni yaba (血・の・父) という表現は可能だけれども、ramoh ni yaya (血・の・母) という表現は不自然とされている。

親子接続、とりわけ父子接続の観念はマイリナフでははっきりとうかがえるのだが、これに関連させていうとして、『蕃族調査報告書』には「胎児ハ精液ノ塊ナリ信ズ」という記述が寄せられていて〔臨時台湾旧慣調査会 1918:188〕、生殖に対する民俗観念に触れることができ、すこぶる興味をそそられる。同じ主旨に基づいた記述は別の報告書にもみることができる〔臨時台湾旧慣調査会 1917:59〕。

男ノ精液ニテ神ハ先ヅ頭ヲ造リ、次ギニ腕ヲ作リ、次ギニ脚、次ギニ足、次ギニ指ヲ造ル。
臨月ニ近ヅキテ始メ頭髪成ル。

男の精液から子どもが誕生するという、この記述はサデック系統の村から寄せられたもので、これほどはっきりとはマイリナフでは聞くことができず、地域差を感じさせる。だが残念ながら、母との関連についてはその報告書は語っておらず、またマイリナフでも母から受け継ぐ実体についても語られておらず、生殖に対する民俗観念は、母との関係では漠然としてしまう。

ここで生殖に関する民俗観念を離れ、父子連続の観念に話を戻し、それについて別の角度から、すなわち父子連名制の問題とからめて取り上げてみることにしよう。ここでいう父子連名制とは以下にみるような慣行を指している。すなわち、マイリナフでの日常生活では、お互いに個人名で呼びあうのがふつうであるが、同名者が多いときには、個人名の後に父名を付加して呼ぶことがあり、たとえば、自己の名前を Kage とし、父、祖父、曾祖父の名前をそれぞれ、Bounai, Amoi, Baai だと仮定すると、

自己は、Kage Bounai,
父は、Bounai Amoi,
祖父は、Amoi Baai,

というように、自己名+父名で呼ばれるのがふつうであり、このような慣行をここでは父子連名制と称しておく。ただし杓子定規にこの命名法がいつも採用されているのではなく、たとえば父が幼少時に亡くなったりした場合には、自己名に母親名が附加されることがよくみられるのであって、かくして連名制にはいくらかのバラツキがみられることになるけれども、それにしても、ほとんどのばあいが父子連続の観念を体現しているのは事実であって、注目してよい現象といえる。

親子接続、とくに血を媒介とした父子接続の観念がマイリナフの親族理念の中に見出されるとはいえ、その観念は特定の祖先との関連で言及されているわけではないので、出自概念とは別個とみるべきである。マイリナフでは、出自に該当する民俗語彙もなければ、出自に基づいて組織された機能的集団も存在してはいない。ここで、祖先觀について述べておくと、その事実はいっそう、はっきりとするであろう。

ナバキス 日常生活では、よく qotox tso nabakis (一つ・を・ナバキス) ということばが聞かれるのだが、祖先觀を理解するにあたっては、このナバキス nabakis という語彙の認識が欠かせない。ナバキスなる語彙は、地域によってはマラホー maraho とも称せられているけれども、両者は内容的に同じであって、いずれの語彙にも二通りの意味がある。すなわち、

1. 世代という観点からみて、子ども (olaqe) 期に属さない人たちに対して、つまり結婚した成人を指して称謂される。

2. 系譜関係者に対するばあい、自己より上位世代者を指して称謂する。

さて、マイリナフではこの語彙と関連して、ナナバキス nanabakis という語彙が聞かれるが、その語は、とりわけ今挙げたうちでの二番目の用法と不可分な関係にある。そのことは、語彙上から判断できるのだが、実際にこのナナバキスは「先祖」もしくは「故人」と翻訳可能なことばなのであって、それゆえ、その語彙が指示する内容を追っていけば、具体的な形で先祖觀を掘り出せるこ

となろう。だが、その作業をするにあたっては、いいかえるなら、ナナバキスの語彙内容を正確に確定しておくためには、死者供養の儀礼についてみておく必要がある。そこで、以下、この儀礼の手順を記してみることにしよう。

1. 昭和期に日本当局の指示で墓地が建立され、死者の遺体はそこに埋葬されたが、旧慣時代には家屋内の寝台の下に穴を掘り、埋めるのが正式の埋葬法であった。しばらくの間は遺族はこの家屋内で居住しているけれども、数カ月もすれば、別の場所に家屋を建て、移り住むので、結局、遺体は古い家屋とともにうち捨てられることになっていた。

2. 死者が出た翌日の晩、miyabasyeq (気晴らし) と呼ばれる行事が行なわれる。親類縁者、近隣の者が大挙して河原に行き、火を点し、一晩中明かし、遺族を慰めるのが、その主旨である。

3. 日本時代、obon-sai (お盆祭) と呼ばれていた儀礼は、マイリナフ語ではマホウ mahou といい、粟の収穫祭の翌日に行なわれていた。その前日の晩は、各戸で「明日、どこでお供えするから食べに来なさい」となんども繰り返して、ナナバキスに向かって叫び続ける。ただし、このばあいのナナバキスとは、自己の直系祖先には限定されず、傍系関係者を含め、系譜的に関連する故人全般が念頭に置かれている。

翌日の早朝、過去一年間に死者を出したばかりは、遺体を埋めたかつての家で、それ以外は山か河原に行き、酒肉を供えて供養する。供養の対象は、自己と系譜的に関連する故人、つまりナナバキスであり、そのばあいのナナバキスとはやはり多系統的に自己と関連した故人を指している。

旧慣時代のマイリナフの死者供養は簡素であり、入念化した儀礼の体系はみられず、むしろ遺棄葬とでも呼ぶのが適しているくらいだが、その簡素な手順をとおして透視されてくる祖先像は、すこぶる曖昧である。なによりも言えることは、祭祀の対象は多系統な系譜関係の広がりの中に溶解していく物故者であり、特定の先祖を選別する機構はマイリナフにはなかった、という点である。

もっとも、現在の情勢は今までみてきた旧慣時代の葬法とは著しく違っており、変化の激しさを覗かせている。日本時代から現在にかけて、著しく進行した変化は財産相続権の確立であり、それに表されるように私有財産觀念の定着であり、こうした時代の変化の中で、瓦久的な墓地の築造が開始されたのであり、そして戦後の天主教や長老教の浸透に伴って個人墓が出現したことであり、そしてこれらの一連の変化の波こそが伝統的觀念を大きく揺るがし、祭祀対象者を直系近親へと狭めていったのである。困みに、次の例を参考にしてみればよい。

1983年 8月23日のマホウにさいして、B氏が参拝した墓は、父、母、娘（三女）、および妻の母であった。このうち妻の母は老後を独身ですごしていたので、何かにつけB氏が扶養し、結局墓も建ててあげた関係があり、こうした因縁で当日、供養し、参拝したことになる。

しかしながら、伝承者が説くように、このような例は最近の傾向にほかならず、伝統的觀念に従えば、供養の対象は多系統な枠組みの中に求められていたことを、承知しておかねばならない。

こうしてみると、さきに例示した語彙、すなわち、qotox tso nabakis、あるいは他の地域で聞かれる qotox maraho の意味内容もよく理解できてくる。すなわち、それは一系的に選別された先祖を共有にするという意味ではなく、系譜を遡るとお互い同士、同一祖先に辿りつくという意味あいしか、それはもっていないのである。しかもその祖先は多系統に辿られる一群の個人を指しているのであって、これからわかるように、マイリナフでは祖先とのかかわりで概念化された、明確に機能する出自集団も、出自を意味する民俗語彙も存在していないかったのである。

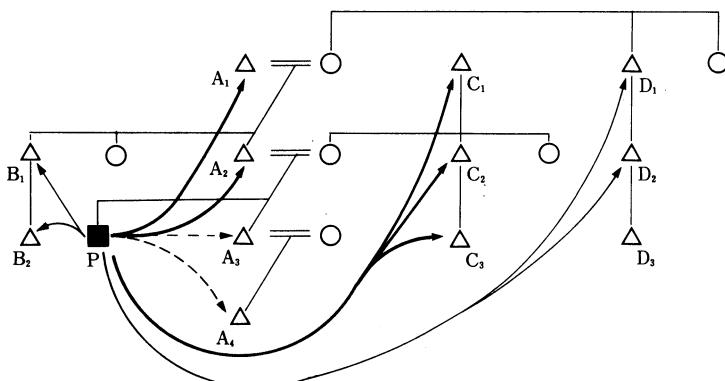
インカホラン マイリナフの親族語彙の中で、インカホラン (inkaholan) は注目しておく必要がある。インカホランの語根、カホル (kahol) とは、「…に由来する」という意味であって、日常会話で、“min-kahol so inu?”（出身する・あなた・どこ）といえば、「あなたはどこの出身か」という意味になる。そこで、この語が指示する内容は、さしつめ「里」、もしくは「故郷」という

概念に近いといえる。ただし、この語は今少し検討を必要とするのであって、村人に「あなたのインカホランはどこか」と聞くと、話の場に応じて次の三つの答えが返ってくる。

1. 人間発祥の地と称される伝説上の故地、大覇尖山 (Papak na waqa) を指して言う。
 2. 他出している者が、自己の生れた故郷を指して言う。
 3. 系譜上の特定親族関係者を指して言う。
- これらの用法のうち、二番目はまさしく「故郷」の意味であるが、三番目の用法は、親族関係語彙

であるので、さらに詳しく説明しておかねばならない。その語は特定の親族関係を指して言うのだが、その関係とはおおよそのところ、第1図に示される。おおよそのところ、と表現したのは範域の設定には個人差がつきものだからであり、この範域の周辺部近くに位置する人たちがインカホランとみなされたり、あるいはみなされなかつたりするのは状況次第によってであり、したがって彼らは曖昧な立場に置かれていることになる。この点を弁えたうえで、第一図の説明をしてみよう。

第1図 インカホランの概念



—— (太線) は、すべての人間がインカホランと認定したもの。
 —— (細線) は、さほど重要視されない(あるいは周辺的な)インカホラン。
 - - - (点線) は、女性にとってのみインカホラン。

1. P が女性のばあい

直系尊属男性 (A_1 , A_2) および兄弟とその子 (A_3 , A_4) は一番重要なインカホラン、すなわち すなわち pungu na inkaholan (根元・の・インカホラン) とされている。

ついで、母の生家縁りの男性親族 (C_1 , C_2 , C_3) が次に重要なインカホランと目される。父の兄弟とその子 (B_1 , B_2) あるいは祖母の生家縁の男性親族 (D_1 , D_2 , D_3) はインカホランといえるにしても、さほど重きが置かれているわけではなく、いわば周辺的なインカホランといえる。

これらの男性群に対して、自己の姉妹はけっしてインカホランとは呼ばれない。ただし、生家に残留して入婿を迎えたばあいは、その女性に対して婚出女性 (P) はインカホラン

と呼び習わしている。

2. P が男性のばあい

基本的には1と同じだが、異なることは、自己の兄弟とその子をとくにインカホランと意識しているわけではない、という点である。

インカホランの語根、カホル kahol の意味が「由来する」ということだったので、インカホランはさしつめ日本語での「生家」の意味に近いといえるかもしれないが、第一図についての説明からすれば、日本語の「生家」とはいささかの違いがみられるのも確かである。そこで、少しく堅い表現になるけれども、ここではひとまず、直訳風に「出身元」と捉えておくことにしたい。

ところで、このインカホランの語彙は、集団構成やその成員権にかかわる概念ではなく、自己との系譜関係によって特定化された範疇であるにと

どまっている。そして、インカホランの間柄に立つ関係者同士が特定の機能を発揮しあうという状況も存在していない。第一図を透かしてみると、確かに父系的な筋がおぼろげな形で見受けられるけれども、実質的な役割がこの関係には負わされていないし、また先祖にかかる概念でもないので、出自に関連する語彙ということはできない。

ただしその語彙内容が示すように、母の生家、そしてそこの男系成員に対してもまた、子どもにとっての「出身」するところと見なされていたことは注意しておくべきであろう。一方においては、別の箇所で論じたように〔山路勝彦 1985〕、子どもの誕生にさいしては妻（母）の男キヨーダイが深く関わり、おおよそのところ、彼らに及ぼした出産時の穢れを祓うことなくして子どもの存続はありえないという民間信仰が、タイヤル族では広範囲に分布していたのであった。そうすると、インカホランの語義内容およびその範域と、この民間信仰の指す内容およびその関係者との間には、いくらかの隔たりがある。ここで大切なことは、両者とも子どもの存在そのものに関わる内容をはらんでおり、それでいてその内容が異なっているということである。けれども、実体的内容を基準にして考えれば、出産時にみる妻（母）の男キヨーダイの関与は、ことのほか重みをもっているというべきであり、それゆえ別の箇所で詳しく論じることにしよう〔山路勝彦 1985〕。

3 地域的変差——ガオガン地方の事例

今までにマイリナフでみてきた諸論点は、以下のとおり、すなわち父系接続の観念の見られること、しかし自分が懷く「出身元」の観念の中には父系的な筋が背景としてのぞかれるにしても、出自観念も、現実に機能する出自集団も存在していないかった、ということであった。だが、この種の議論には地域差を考慮する必要があるので、ここで他の地域の事例を取り上げ、いくらか検討を加えておくことにしよう。とくに、岡田謙によって「父系社会」と断定された、北部山岳地帯の、行政的には桃園県に所属する、スコレク系統の村を対象とするのが、適切である。

日本人によってガオガンと命名されたその地域

は、急峻な山岳地帯に位置し、容易に人を寄せ付けない辺鄙な土地であって、小規模な村落が谷筋に添って、孤立して点在する地勢をなしている。この地域の村落の特徴はといえば、外部からの移住民が現在に至るまで稀有であり、たとえば以下に取り上げるエヘン村とブトノカン村では入婿と嫁を除いては、外部からの入村者は皆無ということで、その事実は他のタイヤル族では類例を見ることができない。岡田謙は、このような地域を調査して、父系原理の卓越性を強調して止まない〔岡田謙 1949 (1959 : 124, 126—8)〕。すなわち、

祭祀団体が父系血族からなるということは、スコレク系統のガオガン蕃に殊くに明瞭に現われており、……

スコレク系統ガオガン蕃は、調査した蕃社五社中、四社は祭祀団体の成員は、すべて父系血族から成っている。このことは各社の系譜に基いて明瞭に示し得るのであって、……

しかしながら、岡田はこの地域の地理的特徴に考慮を払わなかったばかりか、村人の懷く親族観念にまで踏み込むことはなかったので、その結論は表面的な見立てに終ってしまった。岡田の犯した同じような失敗は、マイリナフでのガミルの説明でもみられたけれども、この地域の親族観念の態様についても、さらにきめ細かい検討が必要とされる。

伝承によると、今から六・七代ほど前に、奥地のマリッパ村からケブリ Qbuli、バガイ Bangai、バイソ Baiso の三人が妻子を連れて移住してきたのが、この地の開拓の始まりとされる。ケブリとバガイは義兄弟であり、そしてケブリとバイソとは遠縁の関係だったといわれ、彼らはしばらくの間一緒に住んでいたけれども、その後再び移動が起ったと伝えている。その結果、

ケブリとその部下は、ブトノカン、ティリック、カウイラン、カラホ、ピヤワイの村々を建立した。

バガイとその部下は、エヘン、サルツ、ソロ、ハカワンの村々を建立した。

バイソとその部下は、バロン、カラ、シブナオの村々を建立した。

こうした移動の口碑伝承については、すでに『台湾高砂族系統所属の研究』に掲載されていて、同

書の記述とここに示した伝承とは若干の相違があるけれども、細部については問わないこととし、話を先きに進めることにしよう。これらの村々のうち、エヘン村ではバガイとともに3人の息子が一緒にになって村建てをしたと伝えていて、系譜関係を聞き質していくと、現在の住民のほとんどは男系の系譜で結ばれていることになる。バガイと直接的関係のない人物は入婿と嫁だけであり、これまでのところ他村への転出はあっても、他村からの移住民は皆無である。このような事情のため、エヘン村の住民は、自分自身をシヌビル・バガイ sinubil Bangai、つまり「バガイの残したもの」と自認している。ここでシヌビルの語彙について検討をしておくに、『高砂族慣習法語彙』では、次の三種の用法が紹介されている。〔帝国学士院1941：156〕。

s-in-əbil bətiyux 遺産：残した財産の意。主として動産を言ふ。

s-in-əbil kai 遺言：残した言葉の意。殊に遺産分配に関して死者の遺言が重視せられる。

s-in-əbil qaiqaya 遺産：残した品物の意。

これらの用法に補足して、sinubil nanabakis(maraho) といえば、「先祖の残したことば、つまり遺訓」のことである、と付け加えておきたいし、さらに一般的な用法として、たとえば、荷物などを道端に残していくときにも、その「残す」という事柄に対してもこの語彙が使われることを言い添えておけば、いっそうこの語彙の意味が理解されてくるだろう。この語彙と並んで、チンポキン tsinpoqin なる語も日常生活でしばしば使われることばであって、それは内容的には類似した側面を持ち合せている。その語の原義は「柱」であり、その用法は以下のように、つまり村建ての祖バガイの故郷がマレッパ村であるから、「エヘン村の柱 tsinpoqin は台中県のマレッパ村にある」というように使われる。いわば昔の先祖の里を指して言うのだけれども、さらに具体的な水準では、次のように、すなわち、バガイ自身が村建ての祖であるからして、いわば村の柱にあたり、したがって柱 tsinpoqin そのものと表現され、これよりしてこの村にいるその子孫自身が、qotox

tsinpoqin (一つ・柱)，すなわち「柱を同じくする」と言われるようになる。

「柱」と表現されるにせよ、「遺産」と語られるにせよ、結局は同一内容が込められていて、岡田が説くように、外觀上はバガイを祖とする「系譜集団」が存在しているようにみえる。このような状況は川向かいのブトノカン村でも同じであって、村建てはマレッパ村出身のクブリの部下によるとされ、現在の住民は彼の子孫であると語られている。村建ての祖であるクブリの部下の名前は伝えられていないけれども、彼は村の柱のような存在で、したがってチンポキンそのものだし、現在この村にいるその子孫たちはお互いに、qotox tsinpoqin、つまり「柱を同じくする」とみなしあっている。

しかしながら、この両村の親族結合を問題にするにあたっては、他の社会環境を視野に入れて多角的な見地から検討を加えておかねばならない。そのための作業として、村落構成を取り上げてみよう。ほとんどのタイヤル族と同じく、この両村はいずれも、地理的に離れた複数の組 lahoi¹⁾ から村落 qalang は構成されているのだが、同じ村建ての祖を戴く以上、組の者もお互いに系譜を遡れば同一の開祖に行き当たるのはもちろんで、おおよそは四代ほど離れた男系系譜で辿られる間柄にあるという特徴をもっており、それだから組自体が男系出自集団と外見上、同じ容貌を示すことになる。だが、この組は比較的小規模であり、さきにも述べたように他村からの移住者はなく、加えて夫方居住婚を規範としているのであってみれば、系譜を辿れば同一祖先を戴く子孫で構成されていて当然であるといえる。いわば自然的条件に規制された結果として、男系系譜が浮かび出したものにほかならないのだが、ここでは、外見的にそうみえることと、男系出自に基いた機能的集団があることとは、別問題であることを理解しておくべきである。確かに、組の成員は男系系譜で結ばれているから、組の果たす機能は、すなわち「系譜集団」の果たす機能であると理屈のうえではいえるのだが、たとえば土地所有の問題を取り上げて、この両者のかかわりを入念に考えてみると、

1) この地域でいうラホイ lahoi は、マイリナフでのカラム qalang に内容的には対応するもので、いずれも地縁集団としての「組」という意味をもっており、現代中国語でいう「鄰」に等しい。

別の立場に辿り着くことであろう。

現在でこそ、中華民国の法律下で土地私有は認められているけれども、日本統治時代では、水田を除いて、伝統的生業の基盤であった焼畑地に関しては複雑であって、個々人には私有権が認められている反面、共同所有地も存在していた。その共同所有地、すなわち *sapat hejal*（共同・土地）は組の総有にかかる土地、つまり *qotox lahoi hejal*（一つ・組・土地）と明確に表現されていた。この村には異分子が混入していないので、組はあたかも男系出自集団の如き体裁をとり、その男系出自集団が土地共有の主体であるかのような印象を与えているのだが、結局のところ、土地共同所有の主体は地縁集団としての組とみるべきであった。いいかえると、ここでのもっとも基礎的な生活集団の単位は組であり、この組の運営を軸として社会生活は営まれていた、ということができる。

タイヤル族の移住・開拓は主として兄弟の共同に基づいてなされるのが多いのだが、時としては義兄弟やその他の姻戚関係に立つ者との間でなされるばあいも珍しくないし、また定住後において、異分子（異系統）の混入に対して必ずしも排他的ではなく、したがって村落もしくは組などの地縁集団の構成は多彩でありえたことは、すでにみておいた。ガオガンの例は、そうした多様性の中で、自然条件によって孤立・封鎖されて生じた一つの極端な例なら、故地との来歴が異なったさまざまな系統が混住する傾向にあるマイリナフは他方の極端な例となろう。いずれにせよ、生活集団のもっとも基礎的な部分が村落もしくは組といった地縁集団にあり、それこそがもっとも重要な社会結合を形成していたのである。一方、親族結合の側面に視点を向ければ、父子接続の観念が見出せ、父系的色彩は認められるにしても、自立的な団体としての父系出自集団は確固たる地位を占めていなかったところに、顕著な特色が見出されたが、その事実はこのような背景、すなわち地縁集団が基礎的な生活集団であったという事柄を確認すれば、理解されよう。

なお、マイリナフとの比較で、そのほかの親族語彙について若干の補足説明をしておきたい。それは、キンホラン *kinholan*、ピンケリン *pinkelin* なる語彙であって、前者はマイリナフでのインカ

ホランに部分的に類似した内容の語彙として使われている。ただし、若干の相違も存在しているので説明しておくに、この語には二つの意味が見出される。つまり、

1. 母の生れた村を指す。

2. 母の生家の人たちを指して言う。

この語と反対の意味で使われる語はピンケリンであるけれども、これについても次のような二通りの用法が認められる。すなわち、

1. 女の嫁ぎ先の村を指して言う。それだから、*pinkelin Butonokan* といえば、「ブトノカン村に嫁を出した」という意味になる。

2. 婚出した女の子どもを指して言う。

すでに理解されたように、このキンホランとピンケリンとは相互的な用法として使われている。ただし、マイリナフのはあいと同じように、キンホランとピンケリンとの間には特別な儀礼的・宗教的な紐帯が見られることはない。すでにみてきたように、子どもの誕生にさいして、儀礼的にかかわってくる親族関係者は産婦の兄弟、従兄弟（いとこ）、再従兄弟（またいとこ）であったから、それはキンホランとピンケリンという対関係の枠組みとは異質な関係に基づいていて、それゆえ別個の範疇に属す事柄といえるだろう。

補1 婚姻儀礼と財産相続

マイリナフにおける婚姻と居住規制の問題について、ここで整理をしておきたい。まず最初に、マイリナフで聞かれる禁忌事項について触れてみれば、以下のとおりに列挙される。

1. 禁婚範囲についていえば、父方母方双方のマタイトコまでの近親者との結婚は禁忌である。この範囲に該当する近親者同士が結婚すれば、神 *otox* のたたりを受けて、彼らは必ず死ぬというのが、旧慣時代の信仰である。もっともこの近親婚を行なう抜け道もあって、男側で生きた仔豚を用意し、川に流し、年配者に神の許しを乞うてもらう方法がある。仔豚を流すことによって、神には親族関係がなくなったことを承認してもらい、そうすると以後、結婚は可能となる。

2. 妹が姉や兄より先に結婚するのは禁忌である。やむをえないで結婚するなら、妹はな

んらかの物品を出して詫びねばならない。弟が兄より先に結婚するのは禁忌ではないが、結納金の一部を出して、兄の気持ちを宥めるのが、ふつうの慣行だった。

3. 妻が亡くなった後、その姉妹と結婚することは禁忌である。妻の姉妹とはいかなるばかりでも、性的関係を結んではいけないとされ、妻の姉妹と結婚するのは自分の姉妹と結婚するのと同じであるとみなされている。

この第三点について補足するに、それとは逆の立場、つまり兄が亡くなっさい、その兄妻が弟と結婚することは認められていて、その慣行の名稱はタルヘン taruhengun と称されている。その語には「継続」の意味があって、さしつめ「収繼婚」と訳しておくのが適切であるけれども、このようなばあいは、弟は婚資を支払わずにその未亡人と結婚が可能である。

結婚と反対の現象、つまり離婚はタイヤル族全域にわたって禁忌とされていて、しかも重大な撃破りとみなされていた事実は、今までの報告からも知られている。現在は旧慣が搖らぎ、離婚や「蒸発」も多発するようになったけれども、理由はどうであれ、旧慣時代では離婚は当事者のみならず、その周囲の人たちにも不幸をもたらすという信仰が濃厚に広がっていて、『番族慣習調査報告書』での次のような記述は、タイヤル族のこのような離婚に対する觀念をよく表現している。

離婚シタル男女両家ハ各豚一頭ヲ屠リ全社二分ツ。亦之ヲ「マンニヤック、ガガー」ト云フ。不祥ヲ禳フノ意ニ出ツ [臨時台灣旧慣調査会 1915: 240]。

このように不祥をもたらすがゆえに禁忌とみなされていても、現実には離婚は生じているのだが、ひとたび離婚が生じたばあい、複雑な状況が展開することになる。夫方居住婚が規範となっているので、女性が婚家から退去する形式をとるのがふつうであり、しかもその女性は自己の生家に戻ることは許されないので、多くのばあいは生家の隣に家屋を建て、そして自炊生活を営むという結末に至るのである。

再婚は男女ともに認められているのだが、当事者の結婚経験に応じてその名称が異なることに注意を払っておきたい。すなわち、

maqsyeqou——双方とも再婚者同士のとき、その再婚のことを指していう。

tinaqou——男が再婚で女が初婚のときについて。

taqou——男が初婚で女が再婚のときについて。さて、禁忌についての概括はこのようであるけれども、マイリナフでの居住規制についていえば、夫方居住婚を規範としているのが、以下の事実から、すなわち彼ら自身の入婿 papakilo に対する評価の中から見出すことができる。地元民の説明では、男が妻方居住をするのは、婚資を支払えない貧乏なとき、あるいは嫁方の親に侮蔑的な扱いをされても腹を立てることのない意気地のない男だけに、限るとされていて、低い評価しか与えられない。このような村人の評価から、規範としての夫方居住婚の存在が浮き彫りにされるのが、実際の割合でも夫方居住婚は圧倒的な優位を占めている。

しかしながら、旧慣が搖らぎ出した現在では、新婚夫婦は都市に転出したりして、新居婚を営む例がけっして少なくはない。そして婚姻儀礼に関しても、日本統治時代と比べて大きく様変りをしているのが現代である。伝統的な婚姻儀礼の変化は日本統治時代にすでに起り、当時は日本式に則り、神前結婚式が流行したのが、戦後に至ってはキリスト教の目覚ましい浸透とともに、キリスト教会で結婚式を挙げるばあいがほとんどという趨勢になっている。しかし、ここでは旧慣時代の婚姻儀礼を取り上げてみるとこととし、以下、書き書きに基づいて復元してみることにしよう。そうすると、次の一連の節目から婚姻儀礼は成り立っていることになる。やや長くなるけれども、整理して述べてみよう。

1. 仲人の橋渡し。まず男側で仲人を立て、女側の同意を求める。この縁談話は数年にわたり、なんども繰り返して行なわれるのも珍しくない。この縁談話の席上に当事者の姉妹は同席してよいけれども、嫁となるべき女の男キョーダイが同席することは、禁忌とされていた。

2. romau tso wao (手伝い・を・仕事)。女側で好意を示せば、男は畠・水田の耕作や家造り、薪拾いなど日常生活での手伝いをす

る。一ヶ月に一日でも、数日でもよいし、またこの期間は一年ないし三年、ときとしてさらに数年も続くことがある。だがこの期間は性的関係をもってはいけないばかりか、日常会話でさえも、婚約した男女は慎むべきとされている。

3. pangalaing (訂婚)。手伝いの期間中に女側で縁談に同意すれば、婚約の儀がもたれる。男側から挨拶に出かけ、挙式の日取りもそのときに決める。この日以降、婿は狩猟に励み、宴会用の塩漬け肉の準備をするとともに、山刀の調達にも努力する。

4. tsinatyō (約束)。結婚披露宴の前日の夕方、この儀礼は行なわれる。婿は嫁の長兄に山刀を贈り、「あなたの姉妹はこれから私のものになります」という意味のことばを投げかけるのが、この儀礼の主旨である。山刀を贈らないかぎり、翌日の宴会は行なわれないので、この儀礼がいかに重要であったか、知ることができる。

5. mbaonai tso qowaonai (酒を飲むこと)。いわば披露宴のことで、婿方で行なわれ、二、三日間続くことも珍しくないのだが、この宴会に先だって婚資 binainai tsoqoleq (買う・人) が支払われる。日本時代から金銭や真鍮鍋が使われだしたが、元来は貝製珠貨、つまりカヒノ qaxino (カハ qaxa)，あるいは鉄製の炊事道具や農具などの品物であった。

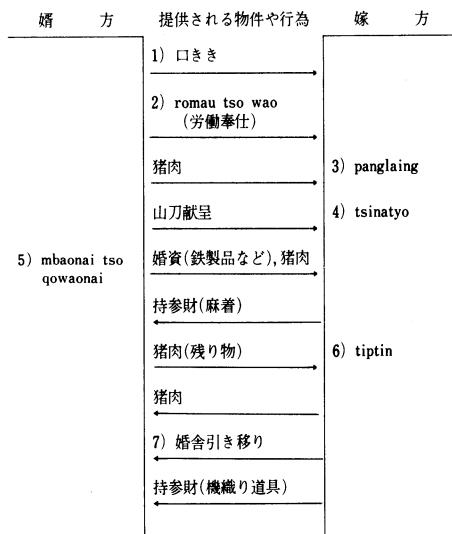
なお、嫁はこの披露宴の日に、持参財の一部として麻の着物を用意してきて、夫方の近親者に贈る。

6. tiptin (返宴)。披露宴の後、数日たってから嫁側で返宴がもたれる。披露宴のときの残り物（豚肉、酒、餅）などを婿方は持参し、嫁側でも酒食を用意する。豚肉は婚姻儀礼で欠かすことのできない品物だが、ほとんどのばあい婿側で用意し、嫁側では返宴のさいに一頭ほど供するにとどまる。

7. 返宴の終った後、嫁は婿とともに婚家に帰るけれども、そのさい機織り道具を持参する。

以上が、箇条書きにて記した婚姻儀礼の一連の項目であり、それを図示したのが第2図である。

第2図 婚姻儀礼の展開



さしあたり、婿側から支払われる物件、つまり「男財」は鉄製品および狩猟にかかる猪肉であり、これに対して「女財」は麻着および機織り道具であることを指摘しておくべきだろう。そして、この一連の節目を終えた後は、嫁は婿方に引き移ることになる。

嫁を迎えた後、兄弟が複数いれば、兄弟と嫁は同居ということになり、しかも引き続いて弟が結婚すれば、二組の夫婦の同居という事態も考えられるのだが、マイリナフでは生涯にわたる、もしくは長期間の兄弟夫婦の同居は行なわれておらず、必ずや分戸すべきものとされている。ここで分戸とは mabuto-buto ko imo, すなわち直訳して「家屋 imo を分ける mabuto-buto」ということだが、先に別居して出て行くのは長男のばあいもあり、末子のばあいもあり、一定してはいない。なかには、「結婚したあとしばらく同居するにしても、最終的には長男は分戸する」とか、「終局的には末子は親と同居するのが理想」だと述べる情報提供者もいるけれども、どの程度の統計的数値をもってそのように言いつらのか、旧慣の変化した現在ではもはや調べる手立てはない。

しかしながらたとえ長男が分戸し、末子が親と同居する形態が支配的にみられたにしても、あるいは長男が親と同居する形態がみられたにしても、旧慣が支配的であった時代に「長男相続」「末子相続」という用語で表現されるほどには、相続

という現象が制度的に意義をもっていたとは思われない。現在でこそ、テレビや冷蔵庫などの電気製品が登場し、中華民国の法律のもとで遺産相続という概念も芽生えてきたけれども、旧慣時代は竹の小屋に住み、焼畑用の畑・山林は村落の総有に帰していたので、さしたる私有財産もありえなかつたからである。

ところで、マイリナフでキナホル *kinahol* というとき、その語彙はおおよそのところ財産を指す。具体的にいえば、水田・畠・山林・山などの不動産、米・粟・芋などの食糧、そして錢がそれに含まれ、いわば生計に直接的に関連した財産を指称している。これとは別にカラカラフ *qalaqalax* という語彙があり、それは品物という意味であり、具体的には鍋・釜・茶碗などの台所用品、鍬・鎌などの農具、テレビ・腰掛けなどの家庭用品を含んでいる。このうち、カラカラフはたいがい個人財であるけれども、キナホルのうち錢をのぞけば、生活の基本をなす土地は村落の総有に帰していたのであるから、生活を維持するうえでの必須の財産に対して、相続という観念はさして意義を持ち合せていなかつたのも、容易にうなづかれる。

ただし、マイリナフにもシヌビル *sinubil* という語彙は存在している。すでに紹介しておいたけれども、その語は「残した」という意味をもつていて、さらに「遺言」そして「遺産」という意味でも使われている。しかしながら、財産に対する觀念が今までみてきたものである以上、この語が相続という概念を表示したとしても、それはさしたる重要性をもつてはいなかつたはずである。

補2 親族關係と互助協同

マイリナフの住民の抱く親族觀念を民俗語彙の側面から検討しておいたさい、父子接続の觀念が強調されながらも、明確な出自集団に基づく集団は形成されていなかつたことを明らかにしておいた。マイリナフでの親族結合が重要性を帯びるのは日常生活であり、たとえば田植え、収穫、山林の伐採・火入れなど、かなりの労力を必要とする場面での労働交換は、網状の親族關係をとおして営まれるのが少なくない。当然予想されるように、双方的關係が、そうした日常の互助・協同にさいしては動員され、そのため *qotox tso imo* ある

いは *qotox tso ruma* の重要性が浮き彫りにされる。ただし、日常の生活行為は、親族關係の概念だけで説明し尽くされるものではなく、それは、親族關係の他に、村落・組などの地域集団、あるいは友人などとの結び付きなど、さまざまな要素の複合した全体的背景のもとで説明されねばならないだろう。それゆえ、親族關係概念だけを中心において、日常の生活行為を記述することには危険が伴う。

しかし、だからといって親族關係そのものが付録的存在とか、第二義的存在でしかないというわけにはいかないし、むしろ、たとえば村入りの事例や村建ての経過をみていくと、いかに親族關係が重要であるのか理解される。それに加えて、近親者が地縁的に密着して生活し、緊密な感情のもとで利害關係を共にしているのが観察された地域も、少なくはない。このような点に留意を払いながら、親族關係を軸として日常の互助・協同の關係が、マイリナフではいかに営まれているのか記述してみようとする試みが、ここでの目的である。報告例は1982年11月から12月にかけて観察された事例である。以下、列挙してみるのだが、それに先だって、あらかじめ日常の互助・協同に関するマイリナフ方言を紹介しておくことにしよう。

1. *romau*——手伝いのこと。提供された労力に対する返済がいっさい要求されないばかりに、この語彙は用いられる。

2. *masibaox*——労力交換に關係する概念で、労力を貸すことをいう。

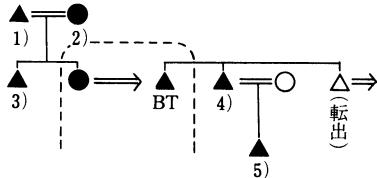
3. *sumiteqob*——労力交換に關係する概念で、労力を返済することをいう。

これらの語彙のうち、2と3について補足説明をするに、この両者は対關係にあって、借りた労力は同等の労力で返済することが義務づけられており、金銭で負債を相殺することは許されない、という原則が存在している。しかも男は男、女は女とで等価労働力の交換を結ぶのが、おおよその原則となっている。こうした二つの原則のもとで労働交換はなされているのだが、以下の事例では、このような交換労働がどのように仕組まれているのか、農作業を例にとりながら説明し、ついで結婚式後に行なわれた返宴を取り上げ、その場に参加した関係者の間柄について検討しておきたい。

事例1 BT氏所有の水田の稻刈り

11月13日午前。BT氏所有の水田（約1分地、1分地=約300坪）の稻刈りが行なわれた。この作業に参加した人たち（▲/●）は第3図に示される（点線内は生計単位を示す）。総数8人の加

第3図 BT氏所有の水田の稻刈り（11月13日）



その他、6) BB氏、7) AB夫人、8) MY夫人が参加。

勢を得て作業は進められたが、1), 2), 3)はBT氏の近い姻戚 qotox tso ruma、しかも1), 2)にとってみればBT氏は娘婿にあたるということであり、なんら報酬や見返りが要求されない手伝い romau である。4), 5)は近親であり、また隣りに住んでいるという気安さもあり、日常の交際も頻繁であって、本日はマシバオフ masibaox による参加。6), 7)は親族関係なく、8)は系譜的にかなり遠縁にあたる。この3人はともに近くに居住していて、日常的な交際は頻繁であった。本日はマシバオフによる参加である。

事例2 YK氏所有の山林の火入れ

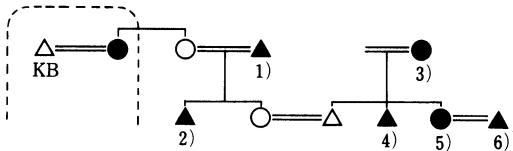
山林を伐採し、焼畑地を造成するにあたって、火入れは手間の要る仕事である。危険を伴い、油断をすると山火事をおこしかねないので、風向き

などの自然条件にも考慮する一方で、多くの男手を確保しつつ慎重に取り組まねばならない。この作業は11月15日朝10時頃から14時頃まで続けられた。このときに手伝い（ロマウ）に来た人たちとその続柄は第4図に示しておいた。すべてなんらかの関係が迫られる人たち、すなわち qotox tso imo か qotox tso ruma の人たちばかりであるし、しかもその多くは近隣に住み、日頃からの交際があった人たちである。なお、本日の仕事は手伝い（ロマウ）なので、日当の支払いもないし、労力の返済も期待されていない。ただ終了後、酒食の接待があっただけである。

事例3 KB氏所有の水田の稻刈り

11月23日にはKB氏所有の水田（2, 3分地ほど）の稻刈りが行なわれた（第5図）。午前中に

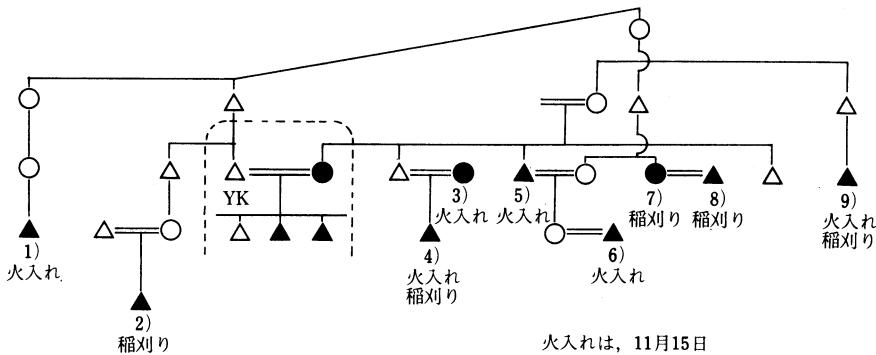
第5図 KB氏所有の水田の稻刈り（11月23日）



他に、7) PN氏。

終る予定であったけれども、脱穀機の故障で夕方近くまで手間取った。KB氏は旅行中で不在。参加者は、qotox tso ruma を主力とするが（1—6まで）、彼らはまた近隣居住者であり、きわめて親しい間柄にあり、こうした複合した諸関係のもとでのマシバオフによる労力提供と解釈される。

第4図 YK氏所有の山林の火入れと水田の稻刈り



火入れは、11月15日

稻刈りは、12月6日

ただし YK氏は当日病氣療養中

7)はKB氏と系譜関係ではなく、近隣の居住者という関係である。ただし彼は水田を所有していないので、本日の労力提供に対しては日当計算に基づいた賃銀が支払われた。

事例4 YK氏の水田の稻刈り

12月6日に行なわれたYK氏の水田はおよそ1分地ほどで、その稻刈りの作業は午前中に完了した。このときの参加者の続柄は第4図に示されている。稻刈りも、水田の規模が大きければ、親族関係者、隣り近所の者、知人などの労力も大規模に必要とするであろうが、この事例のように小規模なら、ほぼqotox tso imoあるいはqotox tso rumuの間柄、しかも比較的近い間柄で、かつ近隣に居住している人たちの間で労力交換は完結する。なお、7), 8), 9)はマシバオフによる参加。4)はスミテコブによる参加。2)は中学卒業後の少年なので、遊び半分の参加とみなされている。

事例5 YB夫人の水田の稻刈り

12月9日に行なわれたYB夫人の稻刈りのはあいは、3分地ほどの水田と広く、11人の参加のもとで夕方近くまでかかった(第6図)。6)はYB夫人の実弟、8), 9)は他村に居住する姻戚の者。

これら6), 8), 9)の3人を除いた1)から12)までは比較的近接して居住している。13)はYB夫人の弟6)の友人で、気のむくままにその友人と一日、行動したにすぎない。6)と13)を除いた残りは、スミテコブに基づく参加である。

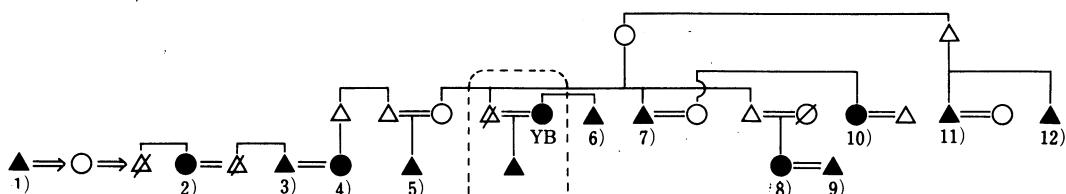
事例6 結婚披露宴の後の嫁方での返宴 tiptin のばあい

結婚の披露宴は、親類縁者、村人、知人など、およそなんらかの関係のある人たちが招待されるが、そのあとに続く嫁方での返宴は、親族関係者のみに限って招待するのを原則としている。その親族関係者は花嫁からみて双方的関係にある人である。事例は11月3日に参集した返宴の事例であり、その関係者は第7図に示される。

午前中に夫方の近親者が夫とともに、豚一頭と餅を持参して訪問。昼食、そして団欒の後、婿を残して夫方親族は帰る。その後に花嫁の親族の中で、豚肉の分配が始まる。参会者は100元ないし200元のご祝儀を包んで来たが、彼ら参会者には、細かく裁断された豚の肉・骨・心臓・腸が均等に分配された。

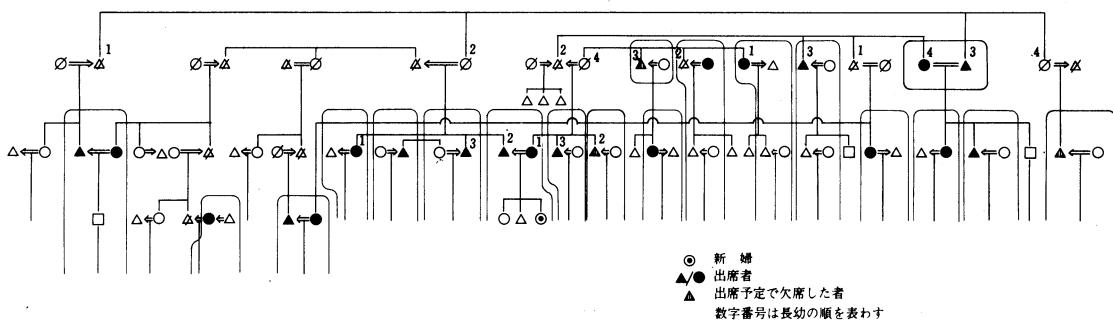
旧慣時代は、このときの参会者はかなり遠縁でも(3代以上離れていても)、招待されたという

第6図 YB夫人の水田の稻刈り(12月9日)



他に、13) F氏。

第7図 返宴の出席者(11月3日に挙行)



けれども、現在は簡略化され、しかも都市に転出していたり、婚出したりしている者も多いので、招集された範囲はこの村か、近隣の村に現に居住している、近親者だけとなった。

なお、図中では花嫁の父の弟の妻の兄が登場している。参会者の中で彼のみが異質な関係、つまり qotox tso ruma の関係にたち、関係は遠いのだが、彼は警察を退職し、現在はM村の村長でもあり、有力者ということで招待された。

第7図の▲/●印は豚肉の分配に与かった人たちである。豚の分配は1戸、つまり qotox babuan (1つ・戸) 単位で計算されるので、系譜を遡って夫婦がともに花嫁と親族関係をもっていても、分配は一単位として計算される（線で括っている範囲が一戸 qotox babuan を構成している）。

(附記) 本稿の一部は、「オーストロネシア諸族の産育慣行の比較研究会」(国立民族学博物館共同研究)で発表したものである。

なお、本紀要前号(50号)において、次のような訂正をする。

訂正『タイヤル族のキョーダイ関係と出産の穢れ』86ページ、左33行

誤 ……と伝えるくらいであり、たいていは畑などに……

正 ……と伝えるくらいであり、竹筒に入れて壁に吊しておくのだが、他方、後産はたいていは畑などに……

引用文献

安藤喜一 1930「高砂の家族と社会」『社会学雑誌』72—1。

古野清人 1945「高砂族の祭儀生活」三省堂(『古野清人著作集』1巻、三一書房1972、所収。)

小泉鉄 1928「霧社蕃社会組織とガザの研究」『民族』3—4。

—— 1932『蕃郷風物記』建設社、東京。

—— 1933『台湾土俗誌』建設社、東京。

LeBAR, F. M. ed., 1975 *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*. Human Relations Area Files Press. New Haven.

李亦園等 1963—64『南澳の泰雅族』上・下冊、中央研究院民族学研究所、台北。

馬淵東一 1935「高砂族の系譜」『民族学研究』1—1
(『馬淵東一著作集』第一巻、1974、社会思想社、所収。)

—— 1954「高砂族の移動および分布(第一部)」
『民族学研究』18—1・2 (『馬淵東一著作集』第二巻、1974、社会思想社、所収。)

増田福太郎 1942『南方民族の婚姻』ダイヤモンド社、東京。

森丑之助 1915『台湾蕃族志』第一巻、台湾日日新報社。

岡田謙 1949「アタイヤル族の社会構成」『現代社会学の諸問題』戸田貞三博士還歴祝賀論文集(後に、岡田謙『社会人類学の基本問題』有斐閣 1959、所収。)

臨時台湾旧慣調査会 1915『番族慣習調査報告書』1巻、台北。

—— 1917『蕃族調査報告書』(紗績族)
台北。

—— 1918『蕃族調査報告書』(大公族前篇)
台北。

—— 1920『蕃族調査報告書』(大公族後篇)
台北。

芮逸夫 1950「瑞岩民族学初步調査報告——系譜」『文献專刊』1—2。

芮逸夫等 1955「苗栗県泰安郷錦水村泰雅族調査簡報」『考古人類学刊』5期(芮逸夫『中国民族及其文化論稿』下、芸文印書館、1972、所収。)

末成道男 1962「高砂族の社会結合と土地所有(1)」
『社会人類学』3—3。

台北帝大土俗・人種学研究室 1935『台湾高砂族系統所属の研究』(第一冊・本篇。)

帝国学士院 1941『高砂族慣習法語彙』ヘラルド社、東京。

王崧興 1965「非单系社会の研究——台湾 Atayal 族と Yami 族を中心として」『民族学研究』30—3。

衛惠林 1963「泰雅族の父系世系群與双系血親群」『台湾文献』14—3。

山路勝彦 1982「台湾サデック族の義兄弟と子どもの認知」『南島史学』19号。

—— 1984「台湾タイヤル族の日常の生活圏と人間集団の分類」『関西学院大学社会学部紀要』49。

—— 1985「タイヤル族のキョーダイ関係と出産の穢れ」『関西学院大学社会学部紀要』50。