

タイヤル族の慣習法と贖罪、祭祀および共同体

山 路 勝 彦

ここで議論する問題は、台湾タイヤル族の慣習法に関連する事柄であって、それを通して旧慣時代の共同体の存在意義を述べることにある。過去数十年、そのなかでもとりわけここ数十年の間に起こった社会変化は激しく、かつての共同体を土台とした社会慣習はほとんど衰退していったのだが、過去に記録された文献と筆者自身の聞き書き資料を基にして、旧慣が未だ生命を保ち続けていた時代の共同体と慣習法の世界を追究するのが、ここでの目的である。

ここでいう慣習法とは、たんなる慣習や習慣を指しているのではなく、慣習に根ざしながらも、一定の規範のもとで行為を規制し、その違反に対しては強制力を発揮する掟のことだと考えてもらいたい。エールリッヒが、「慣習法は行為の規則であると同時に、裁判規範でもあり」、「それは常にはまずは行為の規則として立ち現われ、次いでそうであることによって裁判規範となる」というとき〔Ehrlich, E. 1913 (河上・フーブリヒト訳 1984: 442)〕、タイヤル族では公的権威によって支持された裁判所制度は確立していないのだが、その発言の主旨はここでの議論の内容と一致する。タイヤル族には、この意味での慣習法に対応する民俗語彙が見出だせ、それはガガ gaga' と称されている。

本稿が扱うのはこのガガに関連する問題であって、ガガの態様を通して共同体の存在意義を考えてみるのがここでの試みだが、最初に話の概要について触れておきたい。それは次の事柄、つまり掟破りに対する制裁の問題であって、その核心は、先祖より伝わる慣習法を誰かが破ることがあれば、その慣習法を受け入れている仲間全体に災厄が振り注ぐということにある。かつてウェーバーも、「神々の怒りを、犯罪者自身に対してのほかに、

この犯罪者を自分たちの仲間として甘受している共同体に対してもまた、悪しき呪力の形で招来することがありえた」と指摘して、古代社会の慣習法の世界を論じたけれども〔Weber, M. 1972 (世良訳1974: 88)〕、この指摘は十分に肯定できる。だが、さらに説得的議論は、中世史家の阿部謹也にみられ、阿部はドイツの法制史家のアハターに依拠しつつ、西ヨーロッパでは中世に至るまで「人間と世界とのかかわり方は神的・呪術的な関係で貫かれ」ていて、法概念としての「刑罰」ということばも中世盛期まで西ヨーロッパにはみられなかった、ことを追認している〔阿部謹也1978: 第二章〕。そして、既存の秩序に対する侵犯行為が生じたさいの対処の仕方が論じられているけれども、これについては、アハターの著作を取り上げて考えてみよう。アハターは、中世以前の西ヨーロッパでは、犯罪行為はいかに深く宗教的世界とかかわっていて、不法行為に対する処し方も、現代の刑罰概念による対処方法と比べていかに異なっているか、述べている〔Achter, V. 1951: 14-18〕。

中世の絶頂期に至るまで、我々が理解するような意味での法は知られていなかった。……犯罪行為が生じたとき、それによる傷を癒すことが問題だった。賠償は、けっして、あるいはなによりも、被害者の傷になされるのでなかった。防がねばならないのは彼のいる世界の秩序への侵害なのである。……法は秩序の再生を、乱れた秩序の匡正を目指すものだった。それゆえ犯罪者がいかなる動機で振舞ったかは重要でなかった。……こうした意味で、民俗法 Volksrecht では犯罪行為の結果は、呪術的であった。……なぜなら、贖罪とは、……通常の意味での因果関係を考慮する

ことなしに、……秩序や統一を再建することであり、もしくは神々や悪魔を宥めることであり、それらと人間との間の古来よりの均衡状態を再び取り戻すことであった。……人間のある行為が秩序あるいは統一を攪乱する。それは厭わしい問題であり、状態であって、全体の利益のためできるかぎり早く取り除かれねばならない。なぜなら、すべての犯罪には全体に災いを及ぼす危険な可能性があるからだ。

引用文献を読むと、中世ヨーロッパでは犯罪行為に対して法律学でいう主観主義的立場が認められず、結果が重要なのであったが、この点では、過失と故意との区別を認めるタイヤル族の慣行とは大いに異なっている。ところで、はじめに、あえてこのような形で引用してみたのは、不法行為に対するドイツ古代・中世の人々の宿す観念と、タイヤル族の慣習法の世界とは、基本的な点で驚くほど似通っているのに、注目しておきたかったからである。近代法でいう刑罰概念が存在していないこと、犯罪行為は全体秩序を攪乱し、それが発生したときは、贖罪が要求されたこと、そしてなによりも呪的関係で捉えられていたこと、これらの事項に関心を寄せておきたいと思うのである。けれども、こうした類似性が何に基づくのか、議論することがここでの問題ではない。ただ、共同体と違法行為との関係をより説得的に浮かび上がらせることに、狙いをおいて引用したにすぎないことを了解してもらえばそれでよい。前がさが長くなってしまったが、以下、タイヤル族の慣習法の世界を仔細に覗いてみることにしよう。

1. ガガの語釈

すでに述べたように、ここで論ずる問題は、ふつう慣習法として理解されている内容のものであって、タイヤル語でガガ gaga' と称される事柄についてである。その語は地域によっては、gaga', gaya, gaza などと呼ばれるが、あらかじめ、この論題についての理解を深めるために、Egerod, S. の作製した辞典よりガガについての語釈を参考までに引用しておきたい。それによると、以下のとおりである [Egerod, S. 1978 : 124]。

Custom, customary law, ritual, festival,

headhunting, social group (larger than niqan and gluu, smaller than gamil); to perform the ritual, to hunt heads, to go headhunting.

この説明には若干の補足が必要であって、引用文にでてくるニッカニ niqan, グルウ gluu, ガミル gamil とはいずれも親族関係語彙、もしくはそれと関連させて議論すべき民俗語彙であることを承知しておいてもらうこととするが、それらの語彙のうち後二者が指示する意味内容についてはすでにみておいた [山路勝彦1984 : 67, 1985b : 67-68]。ニッカニ niqan については、その原義に則して言う、共食集団ということになるが、タイヤル族では共食という事柄は重要な意味をもっていて、ガガについて語る時にも、この語に対して深い理解が必要とされる。それについては後ほど詳しく論じることにはしたい。また首狩りに対しては、マガガ magaga とも言い習わしているのだが、いずれにせよ、小川尚義の編集した『アタヤル語集』にみるのと同じように [台湾総督府1931]、「掟」、「慣習」の意味としてその語を捉えているのに注目すべきであり、こうした語釈から見当がつくように、このガガという語が物語る世界からは、日常生活の重要な側面が浮かび上がってくるのが想像されることだろう。事実、そのためにこそ、今までに多くの研究と調査がなされてきたのであって、以下に、その研究の軌跡を辿ってみたいのであるが、まず始めにその語にどのような説明が下されてきたのか概観し、さらに詳しくこの語彙の意味内容のみておくことにしよう。

ガガについての、多少なりとも体系だった調査は、明治時代末に臨時台湾旧慣調査会によって開始されたが、小島由道により『番族慣習調査報告書』としてまとめられていて、その詳細な記述からは多くの情報を今日なお引き出すことができる。その書物で、小島はガガを定義して、次のとおり言う [臨時台湾旧慣調査会1915 : 57]。

「ガガー」ハ慣習又ハ祭祀ヲ意味シ「コートフ」ハ一又ハ共同ヲ意味ス、故ニ「コートフ、ガガー」ハ共同祭祀ノ義ナリ。

小島は、ガガをして慣習または祭祀の意味に理解しているが、これは適切な見解と言うべきである。というのも、旧慣の支配的であった時代では、日常の生活規範は呪的信仰によって支えられ、そ

の規範に対する侵犯は神の怒りに触れると考えられていたし、また粟や陸稲の播種祭や収穫祭はガガを同じくする人たちが取り行われる事例も少なくないからである。この小島由道の語釈は、それ以後の研究に大きな影響を与え、いわば後の研究の下地となったといえる。

小泉鉄はタイヤル族の研究で多くの業績を残したのだが、彼の著書の中にも次の一文がみられる〔小泉鉄1932：60〕。

タイヤル族の社会には……ガガァと称する団体がある。……ガガァということの本来の意義である慣習としての掟を共同に守り、祭事一つにしている。

タイヤル族のうちサデック系統は、ガガはガザ gaza と音韻変化をしているのだが、そのガザについて組織的に記述した論文で、小泉はまた次のように言っている。

カザとは掟の意味であって、彼等の中の慣習法である。……その掟を共通にするものの集団そのものも亦ガザと呼んで居る〔小泉鉄1933：197〕。

小泉はこの論文で南投県霧社地方の事例を検討し、とくに村落構成と土地所有の関連を問題にしつつ、持論を展開しているのだが、結論としてかく言う。「自分はガザは血族共産団体であったことを強く主張するのである」〔小泉鉄1933：207〕。

ガガを血族共産団体と捉える観点はすでに古くからみられたことであって、たとえば森丑之助は、このようにガガをみだてていた。すなわち〔森丑之助1917：145〕、

血族の一団及其一団の内に加盟せる者を、……ガガァと称し、……、本来の意義は慣習規則を意味するも、普通は此慣習規則に依りて支配されるある団体の一族を云う。

佐山融吉は臨時台湾旧慣調査会の事業の一環として台湾諸族の調査に従事したのだが、タイヤル族について記した報告書で、森丑之助と同じような見解を述べるに至っている〔臨時台湾旧慣調査会1918：31〕。

「ガガァ」トハ同一ノ慣習ノモトニ生活スルノ意ニテ血族団ナルハ本則ナリ。

さらにいえば、古野清人もそれとほとんど似かよった見解をいだいていたことは、確かである〔古

野清人1945（1972：147）〕。

アタヤル族の農耕儀礼は……本来はことに血縁の集団であるガガーを単位にして行なったのであるらしい。

このようにして、多くの研究者はガガを「血縁集団」とみてるのであるが、ガガの組織の詳細については後述することとし、さしあたって、ガガを短絡的に「血縁集団」と結び付けてはいけないこと、むしろ村落組織との関連で理解すべきことを、ここでは指摘しておきたい。

以上の見解に対して、小島由道以降にもガガを祭祀団体と考える立場もみられるのであって、その例を取り上げてみよう。台北帝大土俗・人種学研究室の編集による『台湾高砂族系統所属の研究』はその立場を明確に打出している〔台北帝大土俗・人種学研究室1935：27〕。

qotox-gaga とは、文字通りには「慣習を一にすること或いはするもの」の意であって、

(qotox- は一つ、gaga は慣習)、これは先ず第一に一個の祭祀団体を指し、祭祀を共にするのみならず、狩猟、農耕、その他冠婚葬祭に於ける権利義務を伴なう。

なおこの他に、ガガを祭祀団体とみなす立場の代表をもう一人だけあげるなら、岡田謙が適切である。岡田はタイヤル族の社会について述べた論考の中で、次のような表現をしているからである〔岡田謙1949（1959：126）〕。

祭祀団体とは、祭祀を共同にする集団であって、コットフ・ガガ、若しくはウットフ・テイモと呼ばれ、……

ここで、戦後になされた中国人の研究成果に目を転じてみることにして、その特色を述べるなら、臨時台湾旧慣調査会などによって出版された日本語の文献を利用しながら、地の利を生かして野外調査に励んだ、とひとまず概括しておくことができるだろう。この方面での最初の成果は1950年に「瑞岩民族学調査初歩報告」として刊行されたマシトバオン村の記述にみるのであって、その中で、林衡立はガガについて次のような説明を施している〔林衡立1950：44〕。

qotox gaga (祭祀団体)

gaga 即其 s-in-əbil kai (遺言)

mə-xəryeq gaga (破棄祖訓)

ここで捉えられた意味は、およそのところ小島由道に等しい。それ以後においても、芮逸夫〔1955〕、衛惠林〔1958〕などの調査報告や論考がみられるが、さらにいっそう組織的になされた研究は中央研究院民族学研究所による台湾東海岸に住むタイヤル族の共同調査であって、いくつかの分野の中でも、とくにガガについての実態調査の部分は詳細であるのが、印象的である。その報告書の中で、李亦園はガガについてこのように説明を与えている〔李亦園等1964：685〕。

祭団 gaga, 以發揮社会群体的效能。

gaga 是以超自然觀念為基礎的团体, 而非以親族關係為基礎的团体似甚明白, ……

gaga 是一個儀式团体, 同 gaga 的人共同举行重要的祭儀;

gaga 又是一個共同生產团体, ……

gaga 是一個共勞互助团体, ……

同時最主要的 gaga 是一個共同的行為規範团体, 一個個人的犯禁, 同 gaga 的人都蒙受其害。

由此可見, gaga 是一個重要的社群团体,

この記述を通してまず知れることは、ガガの意味内容は多義的であって、祭儀はもちろんのこと、社会生活のほぼ全般にわたってかかわってくるという事実であろう。こうした点では、すでにみておいた小島由道や小泉鉄などと同じ見解に立っている、といえるのだが、この説明で注意すべきは、その団体的性格を強調していることである。親族関係によっては基礎づけられていないけれども、超自然的觀念に基づいた団体であって、それはさまざまな日常生活を営む集団と把握されていることに、注目しておきたいと思う。

この見解と同じ立場は、他にも見出すことができるのであって、王崧興は、「gaga は同じ慣習・禁忌をたがいに守り、祭祀を一緒に行なう社会集団」と捉えたうえで〔王崧興1965：197〕、ガガの宗教性と集団性を強調して、次のように述べていることを、ここに引用しておくべきであろう。すなわち〔王崧興1965：206〕。

gaga は同一の慣習・禁忌を互いに守り、祭儀を一緒に行なう宗教的要素を中心とし、kith-based の上に出来た集団である。宗教的關係を前提として結合された集団である故に、集団内には血縁關係の持たない成員を含

むこともある。一方、gaga は宗教的關係によって kin ties を切り離されて集団をつくる。

ガガの語釈を得るために、今までの研究を概観してきたのであるけれども、すでに理解されたように、この語には多義的な意味がこめられている。ただし調査者がそのうちでどの側面を強調するかによって、祭祀団体としての集団的性格を帯びたり、あるいはたんに習慣の意味でしかなかったりして、その語は様々な様相を呈するのである。だが、ここではひとまず、その事例を筆者の調査した苗栗県マイリナフ地方に求めてその語の意味する内容を包括的に捉えてみることにしよう。箇条書き風に整理してみると、以下のとおりである。

1. 家屋内の片すみにしつらえた吊棚のこと。ただし、本稿の目的からして、この意味での用法はここでは問題にしない。

2. 習慣、慣習、もしくは掟の意味。ただし、この語はしばしば、qotox (一つ) という語彙を伴って、つまり qotox gaga (一つ・ガガ) というように表現されるのだけれども、そのばあいこの語は文脈に応じて多義的性格を顕わす。たとえば、

— 1. 「山地に住むタイヤル族は言語や習慣が同じだから、みな qotox gaga だ」という用法のばあい。ただし旧慣時代では、遠隔地とは日常の交渉が乏しかったので、山地に住むタイヤル族といっても、周辺地域に限られていたのが実状だが、ともかくこれが最広義の用法であって、「習慣を同じくする」という意味をただ漠然と、もしくは名目的に表わしているにとどまる。

— 2. 旧慣時代のタイヤル族では、姦通、離婚、殺人などは掟破りであり、穢れをもたらす不浄で不吉な行為とみなされて厳しく処断され、贖罪が要求され、その後に不浄を清め、不吉を祓うために共食 qotox neqan (一つ・食事) の機会がもたれたが、この共食の単位は qotox gaga, つまり「習慣を同じくする」人たちである。

しかしながら、これらのほかにも、たとえば収穫祭のときにも共食の機会は設けられていて、そのばあいも qotox gaga, つまり「習慣

を同じくする」人たちがその単位になっている。いずれの意味にせよ、これらの用法は実体的内容を伴い、行為集団とのかかわりのもとで言及されていることになる。もっとも、地域によっては、掟破りのときの共食の単位、収穫祭のときの共食の単位が、それぞれ異なっている場合もあるし、あるいは一致する場合もあり、そこで行為の内容ごとにその単位を明確にしておく必要がでてくる。

3. 礼儀のことを指す。旧慣時代では、ことのほか礼儀作法が厳しかったと伝えられていて、年寄りにぞんざいなことばづかいをしたり、女が男ことばを使ったり、男が女ことばを使ったりすると、inipatika gaga (違う・ガガ)あるいはokas gaga (ない・ガガ)といわれる。このばあいのがガとは、礼儀の意味である。

4. 首狩りに関連して使われる。首狩りのことをマガラカウム magalaqaum というが、婉曲的な表現が日常生活では使われ、ma-gaga といえば、首狩りに行くという意味にもなる。

また妊娠を指して ma-gaga ともいう。妊娠を指す本来のことばは、カキアン kakian だが、義キョーダイを前にしてそのことば(カキアン)を使うのは失礼にあたり、それゆえ婉曲的にマガガという語彙が使われる。

民俗語彙としてのガガには、このように多くの意味があるのだが、もちろんここで問題にするのは、そのうちの2番目の用法であり、しかも、この2番目の用法でさえも、さらにその語の発せられる状況に応じて、多義的でありえたのである。従来の研究には、ガガをたんに「祭祀団体」として性格づけてみたり、「血縁団体」と捉えてみたりする例のあることをみておいたが、それらの解釈は文脈ごとの把握を抜かしてしまっていて、物事の一面しかみていなかったことになる。

またさきに取り上げた『蕃族調査報告書』ではそれを村(カラン qalang)の下位組織として規定してみたり、あるいは村落を越えた大規模な単位と認定してみたりしているが、それらの解釈では異なった文脈を整理せずに混在させて記述していたことになる。例をあげると、

1) 合歡蕃社会的組織……数家族集マリテー

「ガガア」ヲ組織シ……数「ガガア」団結シテ「カラン」トナリテ……〔臨時台湾旧慣調査会1918:32〕。

2) 白狗蕃社会的組織 当蕃ニテ「ガガア」ト云ヘバ白狗、馬力巴、馬利古湾ノ三蕃ヲ総称シタル語トナル〔臨時台湾旧慣調査会1918:36〕。

これらの引用文の中で、カランとは村のことであり、したがって前者、すなわち、1)では村の下位単位としての意味で使われていることになる。他方、2)での白狗、馬力巴、馬利古湾とはいずれも村落名であり、現在では完全に独立し、自律した村になっているけれども、遠い昔は一つの村だったと伝えられていて、そのために習慣が同じだとみなされている。したがって、2番目の引用文のガガのばあいは、筆者の言うところの2—1の用法ということになり、結局のところ、1)と2)の引用文にでてくるガガは意味が違ってくる。こうした点を正確に捉えておかないと、不必要な誤解を生み出してしまうし、なによりも論旨の混乱を招いてしまうだろう。そこで、ここでの主たる対象を2—2に絞り、以下、その意味でのガガについて、それがはらむ問題点をさらに詳しく追及していくことにしよう。

2. 先行する二つの研究——霧社と南澳の事例

ガガの本源的な性格を理解するために、二つの先行する調査研究を取り上げ、あらかじめ問題点を析出しておくことは、極めて有益なことと考える。その二つの業績のうち、始めに小泉鉄による南投県霧社地方の調査事例を取り上げてみよう。

小泉鉄の調査した「霧社蕃」とは、トウガン、シーパウ、パーラン、ロードフ、ホーゴー、スーク、タカナン、カックク、タロワン、マヘボ、タボアン、ポアルンの十二の村落より構成される、広大な面積を占めるサデック系統の一群である。このうちで、後二者は別系統に所属していて、明治末に編入されたものだが、残りの十カ村は本来的に一つのガガを構成していたのであり、このあたりの事情を少し補足説明しておきたい。

元は独水溪の右岸、現在のタロワン社の東南上手の丘陵付近に集団して社(村のこと=引用者注)を為し、当時は五百戸に余る大部落

であったといはれているが、今より三・四世代前頃より分散移動……

斯く社は分裂し、四方に小部落を作り、相互に独立はしたが、彼等はガザとして一団をなし、……ケンガルガザ（ケンガルは単一、一個の意味である）をなし、慣習制度を一にし、祭事を共同に行なふのである〔小泉鉄1933：40-41〕。

この引用文からは複雑な村落連合の様相が思い浮かぶに違いない。現在では個々の村落は独立しているのだが、わずかに三・四世代前では一つの村落であったというから、人々の記憶の中には未だにその変化の有様が残っていて、したがってその分立過程を追っていくとガザの性格が現われてくるに相違ない、と思えるからである。実際に、小泉が〈ドゥマホール〉の慣行を列挙するとき、その行間からガザの本質が覗けてこよう。このドゥマホールの語には、「謝罪」、「賠償」、「饗応」の意味があって、掟を侵犯したときに、その当事者が負うべき責務とされているのだが、このことについて再び小泉からの引用をみておくとしよう〔小泉鉄1933：76-77〕。

掟を破ったものが豚を団体としてのガザに出し、その豚を屠って蕃社中（霧社蕃はガザの地域が余りに広いので、その蕃社だけだが、本来はガザ中が集まるのが原則なのである）の者が一ヶ所に集まり、……均分に分ち、その肉を彼等のすべてが食するのである。

「謝罪」のため、「賠償」として提供された豚肉は、本来は十カ村全体で「饗応」されねばならなかったという主旨のことを小泉は書いているが、これは、共同で一つの村をなしていた頃の事実の投影にはかならないだろう。現在では、かなり広域に村落は分散独立してしまったので、実際の共食の単位は当事者の属する村だけに限定されているようである。この変化の過程は興味深いのであるけれども、それを述べる前に、ドゥマホールしなければならぬ掟破りには何があるのか、みておくべきだろう。「盗み」は「ドゥマホール」させることなく、それは被害者に於いて盗人に対し損害賠償」させ、「ガザに対しては無関係」なのだが、「姦通」、「離婚」、「殺人」にかんしては厳しい制裁が執り行なわれた、と小泉は記してい

る〔小泉鉄1933：212-213〕。

姦通……若しも何れかが既婚者であるか若しくは双方共既婚者である場合には最も不浄なるものとして必ず彼等は制裁を受け、双方とも豚をドゥマホールとして提供せなければならぬのである。

離婚も亦ガザに対する反則であって、何れに言分があるにしろ、矢張り豚を双方からドゥマホールとして提供せしむるのである。

殺人の場合は加害者はガザに対して豚をドゥマホールするのであるが、その豚は其の肉を喰はずにそれを河に流し、加害者は社をのがれて山に入り、月の改まるのを待って始めて帰社する事が許される。

姦通に対しても、小泉はガザに対してドゥマホールすると記しているのだが、ここで重要なのは次のことである。すなわち、盗みは当事者間の個人的行為であるとして解決が図られるのに対して、ここにあげた姦通、離婚、殺人は個人間の係争とは考えられておらず、村落もしくは村落連合に対する秩序の侵犯とみなされていたことであって、まずもってその点は留意されねばならない事柄である。小泉はまた、別の著書で姦通、離婚について触れていて、それらは「ゆるすべからざる不浄（プサネック）なのである。プサネック（不浄）は最も神の恐れるところであって神は必ずそれに懲罰を与へる」という地元民の信仰を紹介している〔小泉鉄1932：77〕。タイヤル族全体がそうなのだが、姦通、離婚のほか、殺人も不浄をもたらし行為だということを加えておくべきだが、ドゥマホールの意味がこの信仰の存在を通して理解できてこよう。秩序に対する重大な侵犯は神聖なるものに対する挑戦であって、それゆえに贖罪をもって対処しなければならぬのである。しかもその秩序とは、村の秩序、より正確にいえば共同体の秩序のことであるが、それについて論じるにあたっては、土地所有をめぐる諸問題をみっておかねばならない。

この地方では、伝統的には粟などを対象とした焼畑耕作が中心であって、その性質上、数年おきに移動耕作をしなければならぬので、生活を維持していくためにはかなりの広範囲の山林面積を必要としている。その耕作地は、一度開墾した土

地ならば、その開墾者の私有に帰するのであるが、未開拓の土地には私有権が設定されていなかった、と小泉は報告している。すなわち〔小泉鉄 1933：199〕、

森林、原野、獵場、牧場などはすべてサッパッと称せられて共有であり、総てはガザに属するものなのである。……それ等の総てには他蕃との限界があつて、若しそれを犯されたる場合には、彼等は必ず共同の動作に於てそれと対抗し、屢々血を見たのである。

かようにして霧社系統のタイヤル族では、土地所有をめぐる複雑な局面を見せるのであつて、個人で開墾した畑地に対しては私有権が認められていたが、それ以外の未開拓の土地については村落連合の総有に帰するものであつた、と小泉なのである。昭和5年の「霧社事件」によってこの周辺のほとんどの村落は日本官憲によって取り潰されたので、小泉の報告の信憑性は直に確認できないけれども、しかしながら、その報告には訂正すべき箇所が見受けられるように思う。

小泉はその調査時でも未開拓の原野は村落連合の総有に属しているとみなし、個々の村落の自立性を顧みていないが、この点は問題が残ろう。霧社の近くにあつて、しかも同じ土地制度を持つと小泉が述べる、トロク系統のタイヤル族では、筆者の調査したところでは、親村からの分村はそれ自身の境界領域を画定して、土地に対して村の独自性を主張しているのである。分村した頃の、親村との関係は流動的であつたかもしれないが、年月とともに次第に土地所有の主体としての地位を確立していったことと思われる。霧社地区での分村の形成過程は、トロク地区とまったく同じと考えられるので、トロクでみたような村落の自律性は昭和初期にはすでに形成されていたと考えてよいだろう。

ここで、共同体を「生活保障機能をなつた、生きるための共同組織」〔石川栄吉1977：48〕と考えるなら、タイヤル族では土地こそが生活のためにもっとも不可欠な存在だから、その土地とのかわりからいって、村落(カラン qalang)こそが共同体と呼ぶにふさわしいだろう。そうしてみると、小泉の調査した霧社地方では、ガザの慣行は実は共同体と関係していたことになる。

さて、以上までの議論を踏まえて、小泉の報告を整理してみよう。分村をだす以前、つまり三・四世代以前では、大集落を形成していたけれども、その村落が単独で共同体を形成して、ケンガル・ガザ kengal gaza、つまり「一つのガザ」を構成し、人々は日常の生活を営んでいた。この共同体の秩序を覆すもっとも重大な犯罪行為は、姦通、離婚、殺人であるが、それらの行為が重罪とみなされたのは、共同体自身に不浄をもたらすと考えられていたからにはほかならない。

近年に至って親村から多くの分村を出したが、当初のうちは、人々の意識の中では親村との繋がりは完全に断ち切れてはいなかったことと思われる。というのは、小泉の報告にあるように、そうした重大な掟破りは原則として、未だなお親村と分村とを包括した大きな連合体に不浄をもたらすとみなされていたからであり、そしてその連合体は歴史的経緯からなおまだケンガル・ガザ、すなわち一つのガザ、要するに名目的な意味で「習慣を同じくする」と考えられていたようである。しかし現実には共同体を形成するのは個々の村落であり、したがって、姦通、離婚、殺人といった掟破りが生じた際のドゥマホールはその当事者の村落に提供しなければならなかったのである。

今まで小泉の調査の再解釈をとおして霧社地方のガガの分析をしてきた。今度は李亦園らが調査した東海岸の南澳村を取り上げてみよう。李らの共同調査が捉えたこの地域のガガの意味内容はすでに紹介しておいたのだが、小泉と同じように、ガガの規律破りはその当事者のみの処罰で事が収束するものではない、と報告している点にまずもって注目しておきたい。掟を破れば、その当事者はもちろん「祖霊」の激怒を買うのであるけれども、そればかりではなく、ガガを同じくする仲間全体にも災厄がふりかかるというのである。いいかえれば、「一人の犯罪であっても、全ガガの人は同罪」ということになる〔李亦園等1963：136〕。姦通、離婚、殺人は全体秩序に対する破壊行動であつて、個人的な係争とはみられていなかったという指摘こそ、ガガの本源的な性格を知る上で重要なのである。

南澳村が位置するこの周辺は、スコレク系とツオレ系とのタイヤル族が混住する地域であつて、

移住の激しさもあり、ガガの組織は複雑な様相を呈し、一つの村に複数のガガが併存している場合もみられることが、大きな特徴となっている。その著作では、衛惠林の設定した諸類型〔衛惠林1958：33〕、すなわち、1) 一村＝一ガガ、2) 一村＝複数ガガ、3) 複数村＝一ガガ、という形態的分類を考慮にいれて、村落構成とガガとの関係を動態的に分析しているのだが、その結論には関心をそそられる。それによる南澳村では、1) と2) が優勢なのだが、村落の形成過程をみるとこれら三類型すべてがみられるということであり、たとえば、バボ・ララオ babo-lalao 村の場合は次のような変遷過程を経て現在の姿をとったことになる〔李亦園等1963：123〕。大意を要約してみよう。

クブゲの土地に建村した当初は、この村は一村で一ガガであった。ところが耕地の関係で一部の人は近くのカルモアンに移住することになったが、なおガガは一つであった。久しからずのうちに、人口が増加したために、バボ・ララオの村はガガを二つに分けた。ただしこの二分はクブゲとカルモアンとはではなく、未だこのカルモアンは独立した村をなしてはいなかった。その後、人口過剰のため再び、このうちの一つが三つに分裂し、1930年までには四つのガガが形成されたことになる。そして同年9月、クブゲにいた三個のガガそれぞれの一部とカルモアンにいた大部分は澳花村へと移住する。カルモアンの残存者は自ら一つのガガとして独立し、クブゲの三個のガガとともに1932年に南澳村に移住したのである。

長文の引用になったけれども、この例の中にはガガの建立の過程と理由とが示されていて興味もたれる。その著書で展開された残りの事例も参考にして、ここでその結論を一般的な公式として捉え直してみると、次のようになる。すなわち、移住・建村時は、一村落で一つのガガを構成しているが、人口の増加に伴って耕地が不足し、内部管理が難しくなるために、新たな開墾地を求めて移住が開始される。だが、初期の間は原村落とのかかわりを持ち続け、祭儀にも参加し、こうして複数の村落で一つのガガが構成されることもあり

うる。しかしながら、生活の不便さも手伝って終局的には村は独立して、一村落で一ガガとなる、というのがその筋道である。

李亦園らの研究には土地制度を絡めた共同体の議論が欠けていて、少しく不満を覚えるのだが、動態的にガガの形成を論じた点では評価ができるし、また以下にみるようにガガの現代の変容を追究していることでも、興味を持たれる。それは「交換時間的互助制度」つまり日本語でいう「結い」に基づいて形成される「共労団体」に関してである。旧慣時代では、ガガを同じくするものは相互扶助をしていたのだが、現在の「共労団体」の形成過程を見ていくと、戦後に導入されたキリスト教各派とのかかわりの中で、ガガが変容されながらも、なおかつその精神は維持されていく様子がわかる。南澳村では天主教、長老教、真耶蘇教が主要な宗派であって、これら宗派に基づいて「共労団体」が構成されるのが目立つのだが、他方で、伝統的なガガを単位として「共労団体」が形成されている例もやはり見受けられる〔李亦園等1963：170-177〕。戦後における社会変化は激しく、伝統的な社会組織は崩壊していったのだが、けだしキリスト教は伝統的なガガの組織が担ってきた社会的機能を代替するものとして登場したわけであって、その意味でキリスト教に代表される新文化と伝統的なガガの組織の混在する現象は興味深い。

小泉鉄と李亦園らの研究を通して、ガガの概念の輪郭を描いてきた。その結果、多方面からする検討がこの種の研究には必要だとわかったのだが、今までの論述を整理する意味で、「掟」、「贖罪」、「共同体」、それにあまり触れることはなかったが「祭祀」の四つの語彙を鍵語彙として選び出し、次節でさらに検討を加えていくことにしよう。

3. 鍵語彙の検討

1) 掟破りと贖罪

すでに知られたごとく、タイヤル族では先祖から伝来の掟を破ったときには、厳しい制裁措置が講じられ、そしてガガを同じくする者たちで不浄祓いのために、共食する慣行が存在していた。制裁措置もしくは共食の範囲は地域によって異なることは当然だが、『蕃族調査報告書』および『蕃

第1表 掟破りの種類と贖罪の方法（キナジー群の例）

種類	贖罪の物件	共食の単位	備考
1 竊 盜	被害が小のとき：酒 被害が大のとき：豚	→「社」 →(被害者の)ガガ →「社」 →「全蕃」	(犯人が同「社」) (犯人が同「社」異族) (犯人が他「社」) (犯人が他「蕃」)
2 殺 人 (故殺, 謀殺, 誤殺の区別なく復讐)	珠裙30枚		
3 負 傷	耕作不能の重傷：珠裙10枚と小兒一人 軽傷：珠裙1枚	→「社」	(珠裙を豚に代えて) (珠裙を豚に代えて)
4 喧 嘩	酒1本か珠裙1枚 ただし罪重い時：豚か珠裙1枚	→「社」 →「社」	
5 私 通	未婚同士：男が珠裙1枚 未婚同士：男が (婚姻を前提)	→女側の「社」 →珠裙5枚→男の「社」 →珠裙30枚	(珠裙を酒に代えて) (珠裙を酒に代えて)
		→女の兄弟 →女の「社」←2枚は豚に代え →5枚を女の嫁粧費←	
未婚女と既婚男：男が	→珠裙5枚 →珠裙5枚 →珠裙2枚 自己の「社」	→女の兄弟 →女側の「社」←2枚 →妻の兄弟	
未婚男と既婚女：男が	→珠裙10枚 →珠裙2枚→自己の「社」	→女の夫 →5枚を女の兄弟← →女の夫の「社」←2枚を酒に代えて←	(珠裙を酒に代えて)
既婚女と既婚男：男が	→珠裙10枚 →珠裙5枚 →珠裙2枚→自己の「社」	→女の夫 →5枚を女の兄弟← →女の夫の「社」←2枚を酒に代えて← →妻の兄弟	(珠裙を酒に代えて)
6 離 婚	申し出た方	→珠裙2枚→相手の「社」 →珠裙8枚	(珠裙を酒に代えて) →相手とその兄弟
7 名譽毀損 (黒魔術嫌疑)	相手より珠裙10枚	→「社」	(珠裙を酒に代えて)

族慣習調査報告書』にはそうした各地の類例が記述されていて、参考になる。そのうちの『蕃族調査報告書』には、スコレク系のキナジー群の事例がかなり体系だって掲載されていて〔臨時台湾旧慣調査会1920：26-32〕、当時の慣行を知る上で貴重な資料を提供してくれるので、ここに整理し、一覧表にして掲げてみておこう（第1表参照）。

まず第1表について補足説明をしておきたい。『蕃族調査報告書』では、キナジー群の「タイヤカン社」の例を記し、「社」、「ガガ」と「ネッカ」の関係について述べている〔臨時台湾旧慣調

査会1920：22-25〕。このうちの「社」とは、文脈から推して、村落の意味といくつかの村落からなる連合体の意味との二つの意味があるのは明瞭である。しかも、これら小村落の住民はかつては一つの村に居住して一つのガガを形成していたが、それぞれが分離して独立した村をなし、別々に一つのガガを形作るようになった、と本書の記述からは読み取ることができる。第1表でいう「社」とは、このばあい村落を指していて、そして「全蕃」とはその村落連合体のことをいうのは明らかであるけれども、たいていのばあいは、村落が贖

罪として提出された物件を共食する単位（「ネッカン」）をなしていることになる。

次に、掟破りと贖罪の内容についての詳細をみておきたい。掟破りとして、「竊盜」、「殺人」、「負傷」、「喧嘩」、「私通」、「離婚」、「名誉毀損」などの項目について記述がみられるが、殺人を除いたほかはすべて、贖罪の物件を酒や豚の購入費に当て、当事者が直接的・間接的に関連した村の人たちで共食している事実が目される。殺人のばあいの贖罪の物件の扱いが同書では触れられていないのが不可解だが、殺人は他とは異なった扱いを受けている可能性がある。前節では小泉に基づいて霧社地方の慣行例を引用しておいたけれども、増田福太郎も殺人事件のさいの特殊性を論じている〔増田福太郎1964：113〕。

殺人は、故殺と誤殺とを問わず、加害者は、多くは山野に逃れて跡をくらまし、一定の期間謹慎した後、その近親より、頭目または有力者を介して、被害者側に示談を申込み、一定の物品を提供して謝罪し、かつ、その蕃社、または共食集団に対しても一定のもの、例えば豚一頭を贖財に提供し、和解の交渉の成立後、贖財の交付を終えて帰社するのが一般である。

なおまた、これに引き続いて、サデック系のタロコ地方の慣行例も、増田は報じている〔増田福太郎1964：114〕。

殺人事件においては、犯人は山に入るのが常で、長くて六か年位、その間、自分で賄って食う。家に帰った後も、その家族以外のものとは、共に食事をしない。しかし犯人より、被害者側に何ら贖罪 sumaho はしないし、豚も酒も与えない。それは、もし被害者側がこれをうけるならば、一種の病気が感染するとして、禁忌（プサネク）とされているからである。

殺人事件の処置については、地域ごとにある程度の違いがみられ、贖罪の物件が要求されたり、それが不必要であったりし、またキナジー群では加害者に対して復讐が許されるように同害報復の原則はみられたけれども、次の二点を注目しておくべきだろう。その第一点は、当事者の村落からの離脱もしくは隔離ということで、やはり共同体

と不可分の関係にあるということであり、第二点はたとえば「病気が感染する」という表現から知れるように、その行為も呪術的信仰とのかかわりで捉えられていることである。これについては、贖罪として提出された豚は河に流してしまうという霧社地方の報告を、思い出して欲しいのだが、その意味は、神に供物を差し出し赦しを乞い、そうすることによって穢れを祓い、不浄を清めるといふことにはかならない。こうした観点から、殺人行為は姦通、離婚と同じ性格をもつといえるのだが、それに加え、増田も説くように〔増田福太郎1964：110〕、未遂は罪とならないが、殺人行為には動機が斟酌され過失と故意の区別がなされ、必ずしも結果責任の立場をとるものではないことを知っておくべきである。そのことは、『蕃族慣習調査報告書』に、

但シ誤殺ノトキハ其額ヲ減シ或ハ全ク之ヲ免シ、唯加害者ノ意思ニ依リ若干ノ財物ヲ與ヘテ遺族ヲ慰スル……

との記述がみられることから、判断される〔臨時台湾旧慣調査会1915：352〕。

他の地域では、姦通、離婚、殺人とは違って窃盜は個人的係争として処理されるので、キナジー群の例は一般的ではないかもしれないが、やはり他の地域と同じく、殺人、そして姦通と離婚という事柄が重大な掟破りとみなされていた事実は、贖罪物件の多額さよりわかる。その贖罪物件として提出される「珠裙」とは、タイヤル語ではカヒノ qahino、あるいはカハ qaha と呼ばれるものであって、岡田謙の説明に基づけば、「シャコ貝を磨いて径一分位の管玉状にして、これを二尺程の糸に通したものを珠貨と呼ぶが、これを数十条縦一尺横二尺位の布面に綴ったものが珠裙」であり、1930年頃で「珠貨は邦貨で当時10銭、珠裙は5～6円に相当」していたという〔岡田謙1949（1959：122）〕。この珠裙は婚姻時の聘財としても使われ、岡田の情報によれば、30～50枚の珠裙が支払われるのも少なくないから〔岡田謙1949（1959：115-116）〕、殺人や私通にみる支払いは高額だといえるわけで、それだけに、タイヤル社会でのこれらの行為の重大性が思い知れるのである。

私通および離婚は性と生殖にかかわる事柄であり、婚姻秩序を根本から揺り動かす出来事だとタ

イヤル族では考えられているのだが、そうした事件の発生した場合の贖罪方式の念の入れかたは、第1表をみればすぐに理解される。私通の場合は、状況の如何を問わず、男の当事者が贖罪物件を提出する義務があり、その物件は女の夫ばかりか、女の兄弟および自己の妻の兄弟にも支払われることになっているけれども、その事實は、キョーダイおよび義キョーダイの關係に特別の意味を与えているタイヤル族の親族結合の投影にほかならない〔山路勝彦1985a〕。それ以上に重要な点は、男女それぞれの所属する村にも贖罪物件は拋出され、飲食の機会が両者で持たれるということであり、その共食する理由は、男女ともに不浄を村内に持ち込んでしまったために、その穢れを祓わねばならないから、と説明されていることにある。

たとえ秘密裡であっても、婚姻外の性的關係が生ずれば、必ずや共同体もしくはガガを同じくする人たちの誰かに災厄がふりかかる、という呪的信仰は広くタイヤル族で聞くことができた。『蕃族調査報告書』では、そうした伝承のいくつかを載せている。例示してみよう〔臨時台湾旧慣調査会1918：75-107；1920：42-62〕。

出獵中負傷者ヲ出セバ婦社シテ姦通及私通者ヲ詮索シテ犯罪者アレバ珠裙十枚ヲ以テ賠償セシム（合歡群）。

崖ヨリ落ち或ハ負傷スルハ社中ニ私通者アレバナリ。神ハ男女ノ私通ヲ悪ム（馬利古湾群）。出獵シテ負傷者ヲ出シタル時ハ社中ニ私通者アリト信ズ（眉原群）。

姦通スル者アレバ出獵スルモ獲物ナク、又早魃続キテ收穫ナシ（南澳群）。

私通、姦通アル時ハ作宜シカラズ。尚ホ他人ノ災禍ニ遭フコトアリ（溪頭群）。

出獵中負傷者ヲ出セバ婦社シテ姦通者ヲ詮索ス。若シ犯罪者アレバ珠裙十枚或ハ息子息女ノ中一人ヲ取ル。而シテ不祥事ハ総テ神ノ怒リニヨルト信ズ（加拉歹群）。

早魃ハ私通離婚及屋外ノ分娩ニヨルト信ズ（奇拿餌群）。

このように多くの地方で類似した観念が伝えられてきたのであって、婚姻外の性關係はオットフotox、つまり神の怒りを呼び起こし、その結果、天候異変が生じて不作となったり、不獵が続いた

り、あるいは村人の中から病人・負傷者が出たりする、という信仰が広く聞かれるのであった。しかも、そのような災難にあうのは決して当事者ではなく、多くのばあいは村人、もしくはガガを同じにする人たちだった、という事実に注目すべきであるし、したがってこのような掟破りは個人的な問題ではありえなかったといえる。確かに、贖罪を提供するのは直接的に掟を破った本人であるから、当事者の責任は免がれないが、掟破りに参画していない一般の村人もしくはガガを同じにする人たちに神の怒りが及ぶとするのは、掟を破った者も他の者も、等しく同じ罪を背負っていたということにほかあるまい。こうした意味で掟破りとは共同体の秩序への侵害にほかならず、一度、掟破りが発覚すれば、共同体の受けた損傷に対して両者ともに負目を感じ、秩序の再建を目指しての努力が傾注されたのである。そのさいに行われる共食には深い意味があつて、もうすでに理解されたように、婚姻の秩序を破ること、つまり社会秩序への侵犯は神に対して穢れをもたらし、村人を不吉に曝すことであり、それゆえ、その不吉を祓い、不浄を清めることこそが、目的であったのである。

「不吉」、「不浄」、「祓い」、「清め」、これらのことばこそはタイヤル族慣習法の本質を規定する重要な鍵概念である。近代社会での法概念の基礎に打ち立てられた原則が、秩序違反に対しては刑罰によって対処することであったのを考えると、タイヤル族慣習法の世界は、それゆえに、それとはまったく異質な世界に位置づけられることになろう。このような世界の具体例として、後に、マイリナフ地方の慣行について論述するが、そこでその詳細は語られることになろう。

2) 祭祀

ガガを論じた多くの報告書では、それを祭祀団体として規定してみたりして、祭祀との關係を強く打出しているのをすでにみておいたが、そのばあいの祭祀とは、ほとんどが農耕儀禮に関連している。タイヤル族の伝統的な生業は粟、ないしは陸稲であり、その農耕儀禮は、冬期（12～2月頃）の播種儀禮と夏期（7～8月頃）の收穫儀禮との二つが中心である。参考までに、『蕃族調査報告書』および『蕃族慣習調査報告書』に記述されたそれ

らの儀礼の概要を取り出せば、以下のとおりである。

まず、播種儀礼について、眉原群系統から一例を挙げてみよう〔臨時台湾旧慣調査会1918：57-58〕。ここでは、シメアトとその儀礼は呼ばれていて、進行状況にしたがって順に示せば、次の四場面から成りたっている。

1. 司祭者ハ暗夜ヲ選ビ……明日ヨリ祭ヲ行フベケレバ一同外出スルコト勿レト告グ。
2. 夜ニ至レバ司祭者……一人外ニ出デテ二三尺四方ノ地ヲ拓キ、垣ヲ周圍ニ設ケ水ヲ注ギ、一本ノ女竹ヲ其中ニ立テ、粟ト稗トヲ播キ小鋤ニテ土ヲカケ、穀類ノ豊饒、獲物ノ豊富ヲ神ニ祈ル。竹ヲ立ツルハ穀類ノ竹ノ如ク成長セヨトノ意ナリ。
3. 式了レバ婦社ス。家族ハ彼ヲ途中ニ迎ヘテ酒ヲ彼ノ口ニ入レ、ソレヨリ共ニ家ニ歸リテ飲酒ス。其時司祭者ノ家ニテハ「シグツ」ヲ鍋ニ入レテ炊キテ庭ニ出セバ、社人争フテ之ヲ食ス。
4. 翌朝全社ニテ出獵シ、獲物アレバ血ヲ出シテ各々手ヲ洗フ。斯克スレバ其年豊作ナリトテ喜ブ。

シメアトと呼ばれる播種儀礼の展開を原文に則しながら記述してみたのだが、今度はいくぶんか抽象してその構成要素だけを順番に儀礼過程に則して取り出せば、次のように整理することができるだろう。

- 1) 物忌み。
- 2) 模擬的行為。
- 3) 集団性。
- 4) 狩猟と予兆。

この四点のうちの最初の物忌みの慣習については、粟を栽培していた当時のタイヤル族では、かなり広範囲にわたって、別のなんらかの形をとりながらも、行なわれていたと思われる。外出禁止のほかに、たとえば、

当日は他村の者は入村してはいけない（サラ茅群、溪頭群、南澳群、トロク群）。
早朝に畑に出かけるとき、人と会うのを忌む（鹿場群、北勢群、外太魯閣群）。
播種のさい、ことばを発してはならない（馬利古湾群、南澳群）。

などの記録が散見されるからである。さらにこの慣習に加えて、地域差を伴いながら、別の禁忌、たとえば「機織りをしてはいけない」、「針に触れてはいけない」、「麻に触れてはいけない」、「人に火を貸してはいけない」などの禁忌が、祭祀期間中は課せられていた例もみられ、この儀礼に伴う物忌みの厳しかった当時のようすが知れる。

二番目の「模擬的行為」こそは、播種儀礼の核心をなすものであって、多くの地方から報告が寄せられている。ここでいう模擬的行為とは、実際に種蒔きはするのだが、それはあくまでも形式的なものであって、翌日もしくは数日後に行なわれる本格的な種蒔きに先行して実修される、儀礼的行為を指している。この儀礼はおおむね司祭者を選出して、その者に執り行なわせるというのが多いが、中には各戸で行なう地方もあり、一定していないようである。けれども、そのこと自体はたいしたことではなく、大切なのは、この儀礼が行なわなければ、本格的な種蒔きができないという点である。

四番目の狩猟と予兆については、この報告書を読むかぎりには、タイヤル族全般にわたってみられるわけではないにしても、一連の播種儀礼の最後の段階で狩猟が登場する例が、それでも十例ほどみられることには、注目されてよい。そして、そのさいの狩猟は二通りの意味を持っていると解釈される。大別してみると、

1. 日常性への復帰としての意味。「出獵シテ獲物アレバ総テノ禁忌ヲ解ク」と伝える型（馬利古湾群、奇拿餌群、司加耶武群、南澳群）。
2. 予兆としての意味。「出獵シテ獲物アレバ其年豊年ナリトテ喜ブ」と伝える型（白狗群、サラ茅群、眉原群、内太魯閣群、韜賽群、覓卓蘭群）。

播種儀礼の内容分析を通して、これまでに顕著な三つの特徴を指摘してきたけれども、残る最後の「集団性」については、ガガとの関連で述べなければならず、次の収穫儀礼にみる集団性と一括して共同体の項目で取り上げることとしよう。さて、その収穫儀礼であるが、播種儀礼と比べてみるとやや複雑な構成をとっていて、その大きな特徴は、初穂儀礼と祖先祭祀との二つの局面から構

成されていることに求められる。若干の地域差が認められるとはいえ、この儀礼のばあいも、基本形態はタイヤル族を通してほぼ同じと行ってよく、ここではその一例として合歓群を引き合いに出してみよう。シミユスと称されるその儀礼は次の過程を経て行われる〔臨時台湾旧慣調査会1918：43-44〕。

1. 司祭者ハ二番鶏ノ鳴ク頃起キ出デテ、最初二三尺ノ所ニ播キシ粟ノ穂、二穂或ハ四穂刈り来リテ穀倉ノ裏ニ挿ス。コノ行事ハ他人ニ見ラルルヲ忌ム。
2. 挿シ了レバ……「ガガァ」ノ者一同司祭者ノ家ニ入りテ飲酒スルナリ。
3. 各戸ノ粟刈ハ翌日ヨリ始マル。
4. 粟刈終レバ「ガガァ」ニテ酒ヲ醸シ、ソレヨリ一同出獵ス。
5. 司祭者ノ家ニテ其日、餅ヲ搗キテ「リハン」ト称スル木葉（一戸三枚ノ割り）ニ、餅、肉、酒糟ヲ包ミテ束ヌ。（ガガァ）ノ者ハ各々ソヲ持テ自家ノ家ノ前ナル木ノ枝ニ括リツケテ、再ビ司祭者ノ家ニ集マル。一同集マレバ各々呪文ヲ唱ヘテ、豊作、好獵、及出草シタル時ニハ首尾ヨク誠首セシメヨト祈ル。

こうした一連の儀礼の進行状況から、中核となる構成要素を抽出すると、初穂儀礼、物忌みなどの諸点が指摘されるのだが、以下の補足説明を先取りしていうと、次のように整理しておく必要があろう。

- 1) 初穂儀礼。
- 2) 物忌みと禁忌。
- 3) 祖先祭祀。
- 4) 集団性。

さて、収穫儀礼についてみるに、その第一段階をなす初穂の儀礼は、刈り初めの二ないし四本の穂を摘んできて穀倉の中に吊るしておくというもので、この形式はタイヤル族全体を通じてほぼ共通している。初穂は「翌年の種粟とする」地域（トロク群）もみられたが、「何年間も吊るしておき、移住にさいしても保持し、なくすようだと貧乏になる」との伝承がかつてはあったと伝える地域（マイリナフでの筆者聞き）もみられ、こうしてタイヤル族には初穂の種粟を特殊化する信仰も存在していたことになる。

粟を栽培していた当時は、初穂の儀礼でも、禁忌の厳しさは格別であったようである。参考として収穫期間中にかかわる禁忌について、眉原群からの報告を掲げてみれば、おおよその見当がつくことと思う。すなわち〔臨時台湾旧慣調査会1918：58〕、

- 他村の人の入るを忌む。
- 火が消えるのを忌む。
- 魚類を食べない。
- 機織りを止め、麻に触れるのを忌む。
- 収穫中は水を飲まない。
- 収穫中は大声を慎む。

さきに構成要素の三番目に掲げた祖先祭祀は、収穫儀礼でもっとも重要な局面に位置し、その儀礼の最後に行なわれる。さきの合歓群の事例では、餅、肉、酒糟を供える対象が明らかにされていないが、ほかの地域では、漠然としてはいるものの祖先であることを示す事例がみられる。試みにこの儀礼について他の地域の名称を拾いあげてみると、

- ブブリン・リョットフ（北勢群）。
- ショヨサン・オットフ（司加耶武群）。
- シミユス・オットフ（溪頭群）。

などもみられる〔臨時台湾旧慣調査会1918〕。「リョットフ」(lutox) および「オットフ」(otox) なる民俗語彙は「神」、「霊」もしくは「祖霊」など超自然的存在一般をさす語であり、北勢群の「ブブリン・オットフ」とは「霊に投げ与える」つまり「霊に飲食させる」ことを意味している。これが舎加路（シャカロー）群では、はっきりと供物の対象を「ユッタシ」(yutas) としているが〔臨時台湾旧慣調査会1920：35〕、この語彙は「祖父」もしくは「老人」を意味している。そして筆者の得た聞き書きでは、次のような話がある。

1. ツオレ系統のテモクボナイ村では、収穫後に山に行き粟や季節の野菜を供えていたが、その対象はナナバキス nanabakis であった。その語彙は、他界した故人、つまり祖先である。なおまた、収穫後、始めて炊いた新粟飯には必ずおこげをつけ、祖先に供したと伝えられている。
2. スコレク系統のマリッパ村では、収穫後、鶏の血を流して竹筒に入れ、木の枝にぶら下

げる。このあと粟を炊いておこげを作り、高床式の穀倉の東側の脚の部分に飾る。供える対象は *utux maraho* (霊・年寄り)、すなわち祖先に対してである。

ただし、ここで祖先というときは、単系系譜的に関係づけられた故人ではないことに、注意しておくべきである。それは、自己と多系的な関係に立つ、したがって漠然とした広がりの中に溶解していく物故者を意味している。〔山路勝彦1985b:69-70〕。かつて、小島由道はこの収穫儀礼での供物を供える対象について触れて、「古代ノ祖先、老祖父、老祖母、伯叔父、伯叔母、其他一社ノ霊ハ悉ク来リ食セヨ」と記述していたが〔臨時台湾旧慣調査会1915:64〕、このような表現こそが、地元の見解を正しく伝えているというべきであろう。

さて、播種儀礼と収穫儀礼とを中心にして、その農耕儀礼の特徴をみてきたのだが、最後に残った問題は、そうした儀礼を演ずる組織についてである。すでにみてきたように、それらの儀礼はガガと関係し、多くの論者はその事実に基づいてガガを祭祀集団と規定してきたほどであった。

3) 共同体

共同体の捉え方についてはすでに述べておいたのだが、タイヤル族のばあい、生活とのかかわりからして、粟・陸稻などの生業の基盤としての、さらには狩猟の場としての土地こそはもっとも重要な資源であって、したがって共同体もこの土地との関係でみておかなければならない。ここでいう土地とは、マイリナフ方言でいうラオック *raoq*、スコレク系統でいうラヒヤル *rahiyal* のことであり、いずれも土地に対する総称語であるが、小島由道は主にスコレク系統を基にしながらその種目を三分類しているのので、以下のように要約して取り上げてみよう〔臨時台湾旧慣調査会1915:259-260〕。

1. 森林(クージー)。狩猟地は特に「キューナム」、または「カユナム」という。
2. 耕地。現在の耕地は「カマヤー」、このうち第一作目を「ナガカオ」、第二作目を「ナコーメー」といい、休耕地を「ゴッケー」という。

3. 水流。このうち、溪流を「レリユン」、谷川を「ガオン」、池沼は「ピットン」という。

この三分類の中で、おおむね森林と水流とは共同所有の形態をとるけれども、耕地との関係をみると、その利用の仕方、そして権利の設定方法、つまり所有権の問題が複雑に展開することになる。だが、土地所有の問題を考えるにあたっては、日本語の所有に該当するタイヤル語のキヤ *kiya* なる語が多義の意味をもっているのので、あらかじめ吟味しておく必要がある。たとえば、次の用法を検討してみよう。

1. 存在の意味として。*kiya slaq* (ある・水田) といえ、ば、「水田が現存している」の意味である。
2. 所持の意味として。*kiya tarakis mo* (ある・粟・私) といえ、ば、「私は粟を持っている」の意味で使われる。
3. 所有の意味として。*kiya slaq mo* (ある・水田・私は) といえ、ば、「私は水田を所有している」の意味となる。

このようにタイヤル語の「キヤ」は複雑な内容をもっていて、「存在」、「所持」、「所有」の三通りの意味があり、文脈に応じて使い分けられるけれども、その事実は、存在物は使用価値もしくは交換価値を持ちさえすれば、たえず所有概念がついてまわることを端的に表現している。そして、ここで取り扱うのは、三通りのうち第三番目の事柄である。ただし、所有権と一口にいても、この概念は複雑な意味を抱え込んでいて、ここでは「私的所有」のほか、後にみるように「共同所有」の一形態である「総有」も考慮にいれている。しかも、そうした所有権の現象形態を取り出して慣習法時代のタイヤル族を全体的に眺め渡せば、地域差がはっきりと浮かび上がってくるのであって、ひとまず分析概念を取り入れて、個々人の土地に対する相続権と処分権とを認める地域、すなわち私有を認める地域と、個々人には処分権が設定されておらず、土地に対する所有主体は村落、もしくは共同体におかれている地域、すなわち総有概念の地域、との二類型に大別して考えておくのがよいだろう。

後者の類型をマイリナフ地方を例にとりて今少し補足説明をしておくと、村落内の未開拓の森林

はもちろん、いっさいの休耕地、さらには現に耕作している畑に対する処分権は村落もしくは共同体におかれていて、個人にはいっさいの処分権が認められていない状況をそれは指している〔山路勝彦1984：70参照〕。すなわち、粟、陸稲などの焼畑地は三年ほどすると地味がやせるので、現耕地は林耕にして、新たに耕地を開墾する必要がある。新たに土地を開墾しようとするときは、その土地の一画に第1図のような占有の目印を立て、その晩、夢見をし、その結果が悪ければ放棄し、よければいよいよ開墾という段取りになる。使用状況によって耕地の名称が変わることはすでにみておいたが〔山路勝彦1984：70〕、現に使用中の畑（ママヤー mamayah）に対しては、耕作している限り、使用権が与えられる。けれども、かつては使用していたがすでに現在では休耕地になった土地に対しては、竹などの植林をして用益権の主張をしないかぎり、今まで持っていた権利、つまり用益権は消滅してしまい、その土地は誰が耕作しても自由とされる。要するに、耕地には使用権しか認められていないのである。



数十センチの高さのY字形の棒に、その家の食口数に応じた数の枝をつけた木を狭んで、立てておく占有の目印となる。

第1図 占有標識

我妻栄編集代表『新法律学辞典』によれば、共同所有を「共有」、「合有」、「総有」の三形態に分類しているけれども、上にみた所有のありかたは、そのうちの「総有」の概念に当てはまる。個人（別）主義的な共同所有形態たる共有と異なって、その概念は、「各団体員は持分権をもたず、また分割の請求もできない」ばかりか、「各団体員の権利（団体による管理処分に参加する権利と使用収益権）は団体員たる資格の得喪に伴い、その権利が独立して処分されることはありえない」という特徴をもっている〔我妻栄編集代表1973：602〕。

総有の概念が隔々にまで浸透している地域が一方にある反面、他人の干渉なく処分権が与えられているという点からいって、個人私有を認めている村も、スコレク系統のタイヤル族の間では見受けられる。そのばあいは、たとえ休耕地であっても処分権は個人に与えられていて、しかも自己の子どもに相続させることが可能である。たいてい、開墾とともに畑の四隅に石を埋め込み、境界の指標とし、その石を動かすことは禁忌としているのであり、このようにして個人の所有権を明示させる方策はいつも講じられている。けだし、個人の所有権を認めるばあいであっても、遠隔地にある未開拓の森林はふつう総有とされる傾向にあるから、個人私有を認めるばあいであっても、総有という概念は完全に消失したわけではなく、むしろ両概念は併存していたとみる方がよいだろう。

ここで小島由道による『番族慣習調査報告書』を斟酌してみると、小島は独自の概念を用いて、「土地私有ヲ認メル部族」と「土地公有制ヲ取ル部族」との二形態に分類している事実が目につく。この表現による二分類のうち、「私有」とはいかなる状況を指示し、「公有」とはいかなる概念か不明なのだが、内容的には今までみてきた所有形態の二類型と基本的には重なり合うと考えることにしよう。小島は、それぞれに属する系統群を列挙している。すなわち〔臨時台湾旧慣調査報告1915：260-262〕、

1. 土地公有制ヲ取ル部族：カラバイ群の一部、溪頭群の一部、太湖群、汶水群、北勢群、南勢群。
2. 土地私有ヲ認メル部族：南澳群、溪頭群の一部、屈尺群、大崙崙群、ガオガン群、マリコワン群、ハック群、マリッパ群。

おおむね、この分類は筆者の調査でも確認できたのだが、問題は残る。始めに用語の補足説明をしておくに、この引用文では「群」という表現を用いていたが、正確に小島の言葉を使えば、それは「番」である。「番」とは、当時盛んに使われていた「蕃」と意味上は同じであり、ある程度の文化的等質性と地域的近接性とを兼ね備えた村落の集りを指している。たとえば、「汶水蕃」といえば、マイリナフを始めとして習慣や方言を同じ

くする近隣の数個の村落の一群を指している。そして、この意味での「番」こそが、また小島のいう「部族」の意味にほかならなかったのである。さて、同書では、「汶水・太湖両番」を挙示して、その「部族」が土地所有の主体であったと述べているが、[臨時台湾旧慣調査会1915:268]、この事実は筆者は確認できずにいる。筆者の知るかぎり、この地域も、ほかの「土地公有制ヲ取ル部族」と同様、村落が土地所有の主体なのであった。同書の記述の仕方は、さきに紹介した小泉の霧社地方の事例研究を思い出させるのだが、そのばあいと同じく、カラン qalang (村落) こそが一定の土地領域を排他的に占有することによって、自律した単位をなしていたのである。

ただし、河川ならびに獵場についてはまた別の配慮が必要となる。河川については、その地形的必然性から、流域を同じくすれば、数個村による共同利用の形態が取られる可能性はつねに存在しており、実際にも「河川同盟 qotox luliyong (一つ・谷)」が地域によってはみられたようである [臨時台湾旧慣調査会1915:272-274]。

狩猟に関わる獵場もまた、複雑な場面を示すことがみられる。一村落で一獵場 qotox a qaonam (一つ・の・獵場) を構成し、排他的に獵域に対して占有権を行使する場合はたいへんに多いのだが、数個村で獵場を共有する場合も稀有なものではない。たとえば、スコレク系統に属するガオガン地方では、以下のような伝承、すなわち、かつてカブリなる人物がこの地に進出して来ていくつかの村落を建てたという話が伝わっているけれども、このために彼を開祖と仰ぐ村落は、独自の村領域を設定しているものの、獵場に関しては相互乗入れを可としていたのである。なお、このガオガン地方での村落と土地所有の関連は一見したところ、変則的な印象を与えるので、今少し検討しておく必要がある。

その事例として、筆者の調査したプトノカン村を取り上げてみれば、このようになる [山路勝彦1985b:71-74]。この村はさきに挙げたようにカブリを開祖とし、そのときよりすでに数世代も今では経過しているので、村落の構成も過去と現在とはかなり異なってきている。伝承によるかぎりは、建村当時は、土地は村落 (カラン qalang)

の総有に帰していたが、世代が経過するとともに村は大きくなり、その村自体が三つの下位集団に分れるようになった。十戸ほどで構成されたその近隣集団は、それぞれ他の二つとはかなりの距離を隔てて山間部に点在するようになったのである。その集団はラホイ lahoi と称せられるのだが、ここでは「組」と訳しておくとして、このような組がいくつか散在する集落形態は、若干の村を除いて、旧慣時代のタイヤル族ではふつうにみられた現象である。ところが、このガオガン地方で興味深いのは、しだいにこうした組自体が半ば自律への道を歩み出していったことである。

プトノカン村では、土地の個人的な譲渡権は認められていて、休耕地であれ、そうした土地は境界の識別標として隅に石が埋め込まれ、そしてその石を動かすのは禁忌とされるように、宗教観念で保護されていた。しかも、子どもは親の土地に対する相続権を持つし、その土地については自分の意思で売買できたのだが、他方では、個々人に所属しない共有地もあって、それはサパット・ヘジャル sapat hejal (共有・土地) と称せられている。その所有主体は組であって (qotox lahoi hejal つまり、一つ・組・土地)、その使用権もおおむね組の成員にあり、鶏などの代償を払えば他の組の成員でも賃貸できたとはいえ、無断で他の組の者が耕作することは禁じられていたし、組員の総意がなければ売買も禁じられていた。

そうはいっても、村との関係が全く消滅したわけではなく、いぜんとして他村との境界線は尊重されていて、その境界内部に組共有地のすべては点在しているし、さきに触れた獵場は特定村落間で相互乗入れがあったにしても、一村落の占有領域は明確であった。要するに、組は自律化の方向へと進んでいったのだが、上部単位としての村は、未だなお、組に対する外枠をはずしてはいなかったのである。かくして、一見したところ変則的にみえながらも、その実は、古い村落共同体の外枠を維持しつつ、新しい村落共同体の成立へ向かう過程を表わしていたものにほかならない。

ガオガン地方のガガについては、後ほど触れることにして、ガガと共同体との関係を見るとさらに込みいって、その他にも検討しなければならない問題が多いのは確かだ。多くの事例では、

今までみてきたように、村落共同体論を踏まえた理解が必要とされるのだが、それとは違った状況、すなわちガオガンの例より村の存在意義がさらに衰退し、組が優位に立ち一村落の中に複数のガガ組織が登場する例がみられるからである。溪頭群のタイヤル族がそうなのだが、これについては後述しよう。さしあたって、ここでは鍵概念の検討が目的だから、共同体の中身を吟味すれば、それだけでよいのだが、前節で鍵概念として祭祀を選択したのだから、本節の最後に共同体と祭祀との関係についても述べておく必要はあろう。

古野清人は、かつて、「タイヤル族の農耕儀礼は……ガガーを単位として行な」われ、かつ、「社(kalan, alan)とガガーとの関係は根本としては一社が一ガガーを構成していた」と仮定していた〔古野清人：1945 (1972:147)〕。大局的観点に立てば、この見解は否定すべきではないかもしれない。事実、これに該当する例は少なからず存在しているのは確かである。しかしながら、古野の予想から外れて、農耕儀礼の祭祀が村落を舞台にしていない例も見出され、祭祀を執り行なう組織は複雑なように見えるし、そうした複雑さは、祭祀団体というものがさまざまな理由で、常に小さく分裂していく傾向にあるのと、無縁のことではあるまい。岡田は分裂する原因について、いくつかの理由を指摘している〔岡田謙1949 (1959:130-131)〕。すなわち、

1. 成員が増加して行くと、(祭祀中の禁忌)を完全に行わない者が中に出て来る。このミジルに対する違反は全団体にたたりを齎すものであるから、たたりをうける範囲を狭くし且つミジルを完全に行なえるように団体を分ける試みがなされる。
2. 成員間の争いが分裂の動機になる。
3. 居住地が互に遠くなりミジルを共同に行うのに不便なために分裂することがある。
4. 成員の何人かが禁忌(プサネク)を犯したのが動機となって分裂することがある。
5. 祭祀団体が同時に共食団体である場合、成員が増加すると共食物が十分全部に行きわたらないために分裂することがある。

岡田が列挙した原因はほぼこれで言い尽くされているだろうし、またこれらが原因で実際にガガの組織の分裂は起こることであろう。その結果は、当然のこととして、一村落の中に複数の祭祀団体が並存することも可能となろう。だが、ここで注意しなければならないのは、個々の目的に応じて機能を分化させる方向でガガの分裂が起こりうるということであり、したがって、贖罪のときの共食団体と農耕儀礼のときの祭祀団体とは、その目的遂行のための組織がずれあっても、不思議ではなくともということである。ガガには多義的意味があると最初に指摘しておいたが、その原因はここにもあったわけである。それゆえ、ガガの組織を考える際は、それぞれの行為が行われる状況を、個別的に踏まえたうえで検討しなければならないのである。

4. マイリナフ地方の慣行

1) 罪と不浄観

旧慣が支配的であった当時、タイヤル族には殺人、姦通、離婚に対する厳しい掟が存在し、それらに対する違反は重大な規律破りとして制裁されていたことを今までにみてきたのであるが、マイリナフ地方でもほぼ同様な傾向を認めることができる。これまでの論述から特に強調しておきたい事柄は、これらの掟破りが不吉をもたらし、不浄に陥れるものとして忌み嫌われていたという点である。この不浄、不吉という意味をもつタイヤル語はプサネク psaneq であり、マイリナフではその女性ことばとしてパイサン paisan なる語彙も聞かれるが¹⁾、この語にはまた禁忌という意味もあって、さまざまな文脈で多義的に使われるので、ここで整理しておく必要がある。以下は、その意味を箇条書きにしたものである。

1. 変死体に触れたり、墓を掘り返したりする行為はプサネクである。この文脈で表現されるときは、「禁忌」にして、かつ「気味悪さ」、「不吉」、「不浄」という語義と語感を伴う。
2. 殺人、姦通、傷害、窃盗はプサネクである。この文脈で表現されるときは、「禁止」

1) マイリナフでの女性ことばとしてパイサン paisan があるが、その男ことばがプサネク psaneq である。ただしタイヤル族全体に流布しているのは、このプサネクということばである。

という意味を積極的にもつ。ただし、これらは神の怒りを買う行為と考えられ、本人のみならず、周囲にも迷惑を及ぼし、不幸を将来するとみなされていた。それゆえ、このばあいにも「気味悪さ」、「不吉」、「不浄」という感覚でそれらの行為は判断される。

3. 子どもが親に向かって乱暴なことを吐いたり、不作法な態度をとるのはプサネックである。礼儀を失した行為であり、「すべきではない」という意味で用いられる。

4. すでにみておいたことだが、粟の播種儀礼や収穫儀礼には、ことのほか禁忌事項が多かった。そうした儀礼では鄭重に神と接しなければならず、そこでさまざまなプサネックな条項が張りめぐられていた。「禁忌」という意味がその語には込められていることになる。

プサネックという民俗語彙を簡単にみただけで、そのおおその意味は理解されたにちがいないが、一方、タイヤル語にはこれに近い語として日本語の「穢れ」に相当するロウス *ro'us* なる語彙が存在している [山路勝彦1985a: 86]。この両者は時として同じような意味あいで見られることもあるので、ここで少しばかり説明しておきたい。たとえば、さきに示した用例で「変死体に触れるのは気味が悪いのでプサネック」だと記しておいたが、その行為は同時に「気味が悪いのでロウス、つまり穢れ」ともみなされる、という具合である。さらにいえば、性的関係に厳しい態度をとるタイヤル族では、姦通は不吉、不浄をもたらすと考えられ、禁忌とされた行為なのだが、同様な意味で「気味も悪いのでロウス、つまり穢れ」ともなる。小便・大便などの体内からの放出物もロウスであり、かつ人前ではプサネックである。

このようにプサネックとロウスとは近似した意味をもっているが、厳密に言えば両者は次のように、すなわち、ロウスは心的状態にかかわり気持ちに身震いするような異変が生じたときに、他方プサネックは行為の水準で語られ積極的に行為の禁止を求めるときに使われ、両者の間には区別がみられる。このような相違点に注意を払いながら、殺人、姦通、離婚などの掟破りを取り出していえば、それらの行為が不浄や不吉な結果を将来する

うえに、穢れをもたらすので、行為自体が積極的に禁止され、こうしたために、それらの掟破りはプサネックとされた、といえるだろう。

マイリナフの住民が殺人、姦通、離婚を不吉で不浄な現象とみなしていたのは、それらの行為が神の怒りを買うことに起因するからであり、そこで一度このような行為が生じれば、神の赦しを乞う儀礼が行なわれ、收拾が図られていた。もっとも現在ではこのような観念は衰退し、じっさいにその儀礼を見ることはもはや不可能であるけれども、間書きによって姦通や殺人事件を処理するばあいのもっともありふれた類例を描き出してみれば、次のようである。一連の経過を順を追ってみよう。

1. 密かに姦通が行なわれたり、殺人事件が発覚しても犯人が捜し出されないなら、ガガを同じにする人たちの中から病人が出たり、大怪我をしたりする者が出るという信仰が存在していたことは、すでにみておいた。さて、病気にかかった者がいて、その病気がなかなか直らなかったとする。そこで不審に思ったなら呪医に頼んで占い（ホムゴップ *homgop*）を求め、原因を探してもらう。呪医は病人の家に来て、豚肉か鶏肉の切れ身を竹筒に刺して神に供え、病気の原因を占い、かつ治療を願う。

2. その効果がないとき、こんどは夢占いで犯人の割出しを図る。呪医が夜、枕元に数粒の米を置いて寝ると、夢の中に神が現われ、病気の原因を告げてくれる。

3. 呪医がこの結果を病人の身内に知らせると、彼らは不法行為をした当事者を捜し出し、問詰め、白状させる。

4. 犯人が自白したら、その者は贖罪を提供し、それをもってガガを同じにする人たちは集まって共食をする。そのさい村の有力者は神にも供物（豚肉か鶏肉の切れ身）を出し、病気の治療を願い、かつ犯した罪の赦しを乞う。

以上は、旧慣時代に盛んだった犯人捜しのありふれた経過であるけれども、これからも理解されるように、犯人捜しは呪術行為と密接に結びついている。そこで、呪術的占いの方法について、い



第2図 占ない方法

(臨時台湾旧慣調査会1918:87)
を参照して作図

くつかの補足説明をしておく必要が出てくる。

さきに述べたように、ホムゴップとは占いのことだが、その占いをする人はホホゴップ hohogop という名称で呼ばれる。このホホゴップには、概して年を経た婦人がなるのだが、いかなる意味でもその職務にはシャーマン的な要素が認められず、その職務のほとんどは病気に対する治療であり、そこで呪医と訳しておくが、この呪医はまた掟に対する違反行為が生じたさい、その原因を探求し診断を下す役目をもつ。神意に則して診断することをティシラアン tisilaan というが、もっともありふれていて、そして年配者なら誰でも心得ている診断方法は、おおむね次の通りである(第2図参照)。

占者は、病人を前にして蹲踞の姿勢をとり、細い竹を膝に挟み、その竹の上に小さな丸い玉(鉛製、陶製)を載せ、呪文を唱えながら、つまり病気の原因について神託を求めながら足を揺する。この玉が地面に落ちたら占いは的はずれ、つまり占者が想定した原因について神は関知していないことを意味し、もし落ちなかったら、そのときに占っていた事項こそはよく神意を得たものと判断され、かくしてその病気の原因が確認される。つまり、殺人などの掟破りの発生したことが、神託を通して告げられたことになる。

この種の目的で使われる占いは、ほかにもいくつか存在している。たとえば、茅の葉を用いる方法である。占者が、このためにとくに祈禱した茅の葉をたらいの中の水に浸し、そのとき立つ泡の

状態で神託を得る方法がある。あるいはまた、茅の葉に生姜を括りつけ、十字路に置いておく方法もあって、これを犯罪者が踏むと身体が硬直するので、掟破りの事実が即座にわかるという。

夢占いも犯罪者を特定するのに役立つ方法である。ただし夢占いは、様々な機会に多様な目的をもって利用されるばかりか、俗信として毎日の会話にも登場する。物を失くした夢は一番の不吉とされているのだが、他にも、たとえば、

出血した夢をみたので、怪我をする。

焚火や山火事の夢をみたので、早魓になる。

水に飛込んだ夢をみたので、風邪にかかる。

女の夢をみると、狩猟で獲物が捕れる。

崖から落ちた夢は凶である。

細かい点にわたっての記述は繁雑になるので省略することとし、それらはおおむね、予兆としての性格をもっていたと概括できるし、掟破りの事件が発生したさいの神託を得る手段としても活用される。ここに、犯人割出しの一連の過程で紹介した夢占いについて、その方法を記しておこう。

最初に2・3粒の米を用意し、布きれに包んでおく。それを病人の口に当てがいがながら、呪文を唱える。そのときに身内の者が集り、皆してその布に唾をはきかける。その晩に占者は、この米粒の入った布を枕の中に入れ、夢見をする。そうすると、殺人などの犯罪行為の場面が夢の中に現われるとされている。犯人の名前は、この段階ではまだ特定できないけれども、その夢見こそが、神からの託宣と考えられている。

呪術的な占いの手段としては、その他に鳥占いがかつては盛んに行なわれていたけれども、犯罪行為が発生したさいに共同体に生じた亀裂をいかにして修復するかという、ここでの問題に引続き照準を合わせていくこととし、さてここで、いくつかの基本的民俗語彙についての検討を加えておきたい。まず第一に、違法行為がなされると、その動機が斟酌されるのであって、ここに犯罪、つまりガガ(掟)を破る行為には二種類の形態が存在することを記しておかねばならない。すなわち、

1. manahoq. 過失、つまり意図しないで犯した罪。

2. homot. 掟(ガガ)を知っていながら破

った罪。kinhamtan ともいう。

当然のことながら、ここで問題にするのは、この二番目のホモット *homot* もしくはキンハムタン *kinhamtan* と称される違法行為に関してであり、以下にその主なものを列挙してみよう。

殺人 *tumiting*.

ただし、この語彙には、

- 1) 生き物を殺すこと、
- 2) 人を棒で殴ること、²⁾

という意味がある。

「人を殺す」ことに関しては、マイリナフでは、この1) トゥミティンのほかに、2) マタピェク *matapyeq* (理由もなく発作的に人を殺すこと、もしくは村人の了解を得ず、無断で他村への首狩りに行くこと。ふつう首狩りは村で段取りをつけて行なう“公的”行事である。)、3) マガラカウム *magalaqaum* (首狩りのこと)、という範疇もある。

姦通。

マイリナフではとくにこの現象を指す用語はなく、しいていえば、*umingat tso mamariko* (*kanairil*) *na tsoqoleq* (自分のものとする・を・男 [女] ・の・人) と表現する。スコレク方言で使われる語彙はアナパル *anapal* である。いずれの地域でも、それらの語が示す内容は、未婚、既婚を問わず、婚姻外の性関係を結ぶことを指している。

離婚 *mangaeh*.

傷害 *pageh*.

盗み *qomoleq*.

これら違法行為のほかに、放庇 *tegeya-qote*、大便 *qote*、小便 *homoq* を人前、とくに義キョーダイや異性のキョーダイの前ですることは不作法な行為であり、禁忌とされ、ガガに対する違反行為なので、まさしくホモット、すなわち罪とみなされている。もちろん、等しく犯罪行為といっても、それぞれの種類によって犯罪者の負うべき罰則は異なり、たとえば殺人と放庇とを比べてみても、明らかにその罰則規定は異なっている。傷害事件のばあいは、当事者間の示談ですむ例が多いのだ

が、殺人事件のばあいは、ガガを共にする一団全部に甚大な影響が及ぶ。ただし、殺人も姦通も未遂のばあいは犯罪とはみなされない。

殺人、姦通、離婚は、とりわけ掟に対する重大な侵犯であり、世界秩序に対する挑戦であると考えられていたので、以下の論考ではこれらの違法行為に焦点をさぼることとしよう。いずれの行為も神の秩序に対する冒瀆と考えられていて、そのために、さきに述べたように、事件が発覚したさいには、いつも神託が求められたわけである。そればかりか、重大な掟破りが生じ、しかもその行為が隠匿されたままになっていると、ガガを共にする人たちに災厄が振り注ぐと観念されていたところに、タイヤル族の慣習法の本質的特徴が認められたが、それらの災厄は神の罰 *pasilahogan na otox* (罰・の・神) とされていた。

世界秩序を再建するためには、なによりも神の罰を取り除かねばならない。そのために、犯罪者は賠償 (ゴマベリ *gomabeli*) を提出し、罪を贖なわねばならないけれども、贖罪は人になされるというよりも、神に対してなされることを本質としているのが、タイヤル族慣習法の根本的精神である。この点が、近代の刑法の秩序とは著しく異なっていて、不法行為が生じたとき、犯人を罰することよりも、犯した罪を祓い流すことに主要な目的が置かれていた事実と関連してくるのである。現実の場面では、その当事者が贖罪のために賠償を出すことによって和解が成立し、共食の機会が設けられ、その場で神に赦しを乞うことによって事件は落着を迎えるのだが、次のような言語的表現、すなわちマトババライ *matbabalai*、ときとしてカバライ *kabalai* ということばがそのときに用いられているのに注意すべきであって、マトババライという語は「流す」、「祓う」という意味をもったことばであり、不吉祓い、もしくは不吉を流す、という意味内容がそれには込められていた。

姦通のばあいは、たいていこのようにして不吉祓いが済めば、一件落着となるが、殺人のばあいは、これにつけ加えていくらか複雑な手続きを必

2) 人を殴ることには、1) *tumiting*=棒で殴ること、2) *tomapaq*=平手で殴ること、3) *tsumuhawal*=げんこつで殴ること、の3つのカテゴリーがある。

要としている。占者が竹を膝に挟んで揺すり小玉が落ちたならば神は赦さず、落ちなかったら赦していることを示すが、神が赦しているとの判事が出れば、そのあとにガガを同じにする人たちが集まっての共食の宴が催され、そして当事者を村から追い出すか否か、相談がもたれる。というのも殺人のばあいは将来にまで跡をひき、面倒な火だねが残る恐れがあるためである。

ただし殺人でも、誤殺であってしかもその事実を隠しだてしないかぎりは、事情が異なり、形式的には示談で解決される。そのときは「顔役」の家で神に供物をささげ、故意ではなく誤って殺害したことを告げ、赦しを乞うのである。加害者は被害者の身内に対して珠裙などを支払って賠償をし、さらに同じガガの成員には贖罪のため賠償を提出し、そのあと共食の機会がもたれ、かくして犯した罪は祓い流されたとみなされる。未遂は罪にならないのだが、殺人のばあいといえども必ずしも結果責任によらないことをその事例は示している。だが、いずれの状況にあっても不浄を祓い清める手続きは必要である。

現代でこそ離婚もしくは蒸発の起こる頻度が目につくようになったけれども、旧慣時代には離婚もまた、重大な掟破りとみなされていて、厳しい制裁の対象であったことは、折に触れ、なんども述べてきた。夫方居住婚が圧倒的に優勢だったので、離婚とは女の追出しの形態を取るのがふつうだが、男の方に非があって離婚したときは、女の方が威勢を張って離婚を要求することが可能である。しかしそのばあいでも、その女は決して生家に戻ることはできず、父の好意で生家の隣りに家を作って住まわせてもらうぐらいであったから、その境遇は厳しかったはずであろう。

だが、慣習法との絡みでいえば、ガガを同じにする人たちにとってみても、離婚とは衝撃的な出来事であったようである。男女にかかわらず、責任の重い方へ大挙して押掛け、家畜を殺し、糧倉をも毀してしまったという話がじっさいに伝えられているくらいだから、周囲の憤りぶりには凄まじさを感じとれる。これほどまでの被害を受けてまで、なおかつ離婚を希望するには、やはり贖罪を提出しなければならないし、そして「顔役」の立会いのもとで神に供物を捧げ、赦しを乞い、罪

を祓い流さねばならなかったのである。このばあいにも、神がかかわり、そしてその行為は不浄と考えられていたことは、姦通、殺人のばあいと同じである。

これらの出来事に対して、盗みや傷害事件には神が登場することはないし、その罪を祓い流すために共食すべきだという観念も、存在していない。「物」のばあいは、失われた損害に対して等価値の「物」で返済をすれば、元の状態に復帰可能であり、したがってマイリナフでは窃盗は個人間の係争事件として処理されるし、同じようにして、傷害も当事者間の問題として扱われることになる。相手に与えた損傷の程度にもよるが、傷害事件にさいしては、加害者は被害者に酒食を提供し、わだかまりを祓い流す（ホマウ homau）ことによって、解決が図られるのである。

2) 祓いの方法

日本の統治下でガガを規定づける厳しい精神は衰退に向かい、市場経済の浸透、都市的生活の模倣を通して、戦後の生活様式全般にわたって急激な社会変化が引起こされたため、離婚や姦通などの事件が今や絶間なく、旧慣の緩みは歴然としているのが実情である。現在では、それらの事件は法廷での係争事になっているが、今からおよそ30年前は未だ旧慣は鮮かに残存していて、規律の厳しさをみることができた。次の話は、ある情報提供者の語って聞かせた生活史の一部であって、ちょうどその頃に自己の夫のかかわった不倫事件のあらましである。旧慣時代のガガの精神をこの事例に語らせてみよう。

同じ村の女性、H女史は離婚され、実家にも帰れず困ってしまっていたときがある。そのためK氏に面倒を見てもらっていたところ、いつのまにか二人の間に関係が生じ、その噂は村中に広まってしまった。そこでHの弟Tやその父らは大いに怒り出し、大挙して押し掛けて来た。Kの妻のRは他村出身だが、その村にいる兄弟や父らもすごい剣幕で乗り込んで来て、Rに実家に戻るように説得した。この間、張本人のKは山に逃げ、隠れていた。Tらの一団は倉の中の糧を全部取り出し、鶏を潰し、牛も殺し、乗り込んできた人たちと

分配しあった。

この種の事件がひとたび発覚すると、村中は大騒ぎとなり、逃げ隠れる犯人を引きずりだし、賠償を要求する荒々しい声が飛交うのが常だったというが、姦通のばあい、たいていは男側が贖罪を提出するものとされ、女が積極的に男を誘惑したときでさえも、女自身は比較的軽い賠償で済み、もっぱら男の行動の方が悪いものとみなされ、処断されることになる。さきに示したキナジー郡の例とは違って、マイリナフでは、まず第一に関係する夫婦間に、そして村内に賠償が支払われ、キョーダイ間にまで個別的に支払われることはなかったという。そして、旧慣時代の賠償の常識的な物をあげれば、女は着物・酒、男は酒・豚・珠裙などが目安になっていた³⁾。

かくして提出された賠償に基づいて、不浄で覆われた村では神に対する贖いのため共食の機会が持たれる。ここでいう共食とは、マイリナフ方言でいえば、qotox naniaqan (一つ・食卓) のことであり、naniaqan とは食糧を指し、naniaqan とは食卓の意味であって、結局、一緒に食事する人たちのことをその語は指している。そしてこのときの分配にあずかれる人は成人にのみ限られ、「病気に感染する」という理由で、子どもたちが共食にあずかることはいっさい禁止されていた。

姦通事件が発覚すると、当事者たちは制裁を恐れて山の中に逃亡してしまうのが少なくなかつ

た。財産は没収されてしまい、かつ山中では常に外敵の首刈りの脅威にあたっていたので、山中での生活はけっして居心地の良いものではなかった。そこで、一・二年すれば「顔役」の仲介を得て、再び帰村することになるのだが、いうまでもなくこの事態は全面敗北を承認するものでしかなかった。

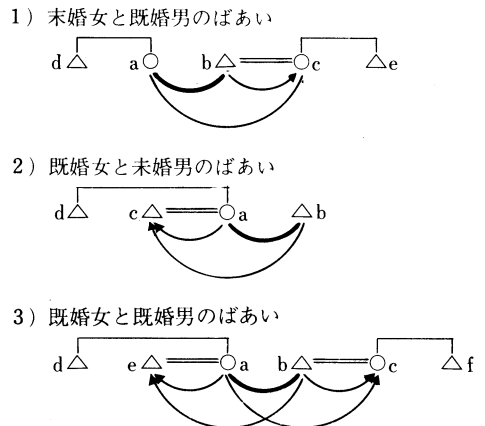
首刈りの習俗が収束したころ、マイリナフの住民と仇敵関係にあった村落が日本統治の下で近隣へ移住してきて、さまざまな抗争事件が発生したが、その折に殺人事件が生じたことがあった。殺人事件は、現在ではすべて法廷での裁判で決着がつけられるけれども、日本時代ではまだ旧慣に則っての解決法がみられた。B氏の父はその抗争事件の犠牲者であった。

B氏がまだ小さいとき、父は仇敵関係の村人に狙撃されて亡くなった。日本の警察が犯人捜しをしたが、見つからなかった。加害者は黙っていて白状しなかったが、しばらくしてその兄弟のうち二人が、山で遭難したり、病にかかったりして亡くなってしまった。犯人が白状したのはこのためである。犯人は珠裙、豚を村の「顔役」に出し謝罪した。派出所において、警察官の立会いのもとで、「顔役」は酒と豚肉を神に捧げ赦しを乞い、そしてそのあと両者は仲直りをした。贖罪として出された豚肉は、村中で分配して食べた。

3) 慣習法の世界はすでに消滅したので、それに基づいた賠償方法は今では守られておらず、したがって聞き書きは不確かにならざるをえないのだが、姦通のさいの、古老の説明した贖罪の支払い方法は次の通りである (第3図参照)。

- 1 未婚女(a)と既婚男(b)のばあい：a、bともにcに賠償。男(b)はとくに村に贖罪を出す。
- 2 未婚男(b)と既婚女(a)のばあい：a、bともにcに賠償。男(b)はとくに村に贖罪を提供。
- 3 既婚女(a)と既婚男(b)のばあい：aとbはそれぞれ、eとcに賠償。とくに男(b)は村に贖罪を提供。
- 4 未婚同士のばあいは、賠償の支払いは省略し、即座に結婚させるよう取り計らう。

その古老の語るところによると、いずれの場合も女の兄弟に対しては賠償を支払わなかったという。また、夫が妻に対して賠償を支払うのは、同一の家計を営んでいるので不自然の感じがするが、それは妻の気持ちを慰めるためのものだという。



第3図 マイリナフの古老の語る賠償方法 (太線が関係した男女当事者。) (矢印が賠償の方向)

過去に起った、この殺人事件の解決法は、マイリナフ慣習法の基本的類型をあまつところなく示している。神の怒り、贖罪、「顔役」による仲裁、そして祓いのための共食。掟を破り、神を怒らせたために降注がれた災厄を除き、失われた世界秩序を修復し、人と神とが再び共存できるように、「顔役」は村人とともに懸命の努力を傾注する。かくして、亀裂は塞がり、日常生活の平安が取戻され、事件は落ち着する。

共食は罪を祓うために欠かすことのできない営みである。被害者に対して賠償がなされるとはいえ、多額の賠償が村にも出され、それを基にして共食が営まれる。昭和初期のマイリナフでは、その共食の単位は村であった。けれども、姦通や殺人事件の発生したさい、神の怒りを買う範囲はそれよりも狭く限定されていて、その領域を称してコットフ・テイモ qotox teimo (一つ・塩) といい、おおむね近親者もしくは近隣者などの気心の知れた人たちから成っていた。マイリナフでは塩は特別の意味を持っていて、分戸するときには必ず塩を分け、また塩を分けなければ分戸したとはみなされず、したがって「塩」なる語にはこれほどまでに重要な意味が背負わされているという事実注目されるのだが、この「共塩集団」は村落より狭い単位ということになる。その当時は旧慣が衰退し始めた時期にあたっているが、さらに時代が進み、戦中戦後の崩壊期では、「共塩集団」も分解し、神の罰の当たる範囲は各戸単位となるよう、協議して決めたという。こうした変化は慣習法の崩壊過程を表わしている。

縮小していった理由は「煩わしい」と伝えるだけで、詳しい説明は聞かれないが、犯罪に対する共同責任の範囲の縮小化にもかかわらず、不法行為の生じたさいに不浄と意識し、そのために共食しあう範囲はいぜんとして村落であって、村落共同体の意義は見失われていないことになる。さしあたっては、この事実注意到しておくべきだと思う。

3) 農耕儀礼

多くの地域と同じく、ガガ(慣習)といえは粟や陸稲の祭祀もその対象にはいるので、簡単にそのあらましを述べておく。ただし、以下に記す儀

礼は戦後ほどなくして消滅してしまったものである。

1. 播種儀礼 maqasiwang na tatobuhan (行事・の・播種)

二月頃に行なう。前日の晩より針の使用は禁止である。当日早朝、各戸で父と息子の二人が人目に触れぬよう畑に行く。もし見られたら、その年は不幸に見舞われるといわれている。このときの禁忌の厳しさを伝えている。そして一坪ほどの畑に種を撒き、酒を土の上に注ぎ餅や肉を供え、かつ飲食する。その後、村に帰り、村中で飲食。当日も針仕事は禁忌とされる。この儀礼が終わって本格的な播種が行なわれる。

2. 収穫儀礼 maqasiwang na qumuloh (行事・の・収穫)

イ. アイラワアン ailawa'an (=すずめ追い)。収穫の一ヶ月前に近くの畑に粟、トウモロコシの種を蒔いておき、祭りの当日、人に見られないようにその畑に行き、その成長した葉を四枚取り、棒に付けて、家の前に立てかけておく。スズメなどに食われないようにという意味がそれには込められている。

ロ. 刈入れはまずタカサイン taqasaing という儀礼の実修から始まる。その儀礼とは、当日の朝早く、たいていは父か息子が人目に触れぬよう出かけ、まず穂四本を刈取り、束ねて畑に置いておくことである。この穂は収穫後、籾倉に吊るしておくが、何年間も保存しておき、失うと貧乏になると言われていた。なお、刈入れの最中、刈取って束ねた穂の数を数えることは、禁忌である。

ハ. 初刈りの翌日の晩から、マホウ (mahou) と称される祖先祭祀の儀礼が行なわれる。まずその晩は祖先ナナバキス nanabakis に向かって、「明日どこそこでお供えするから食べに来なさい」と呼び続ける。翌日、山か川に行き、酒肉を先祖に供える。ただし過去一年間に死者を出したばあいは、その死者の埋葬されている場所で縁故者は供養を施す。祖先の祭祀が終わったあとは、村を挙げての祭宴がここかしこで繰り広げられる。

以上は、旧慣が支配的であった頃の農耕儀礼の

あらましであって、すでに知れるごとく、播種、収穫の儀礼を構成する要素は、他の地域とほぼ同じ傾向を示している。儀礼自体は簡単化されているけれども、播種儀礼では、1) 物忌み、2) 模範的行為、が必須であり、収穫儀礼では、1) 初穂儀礼、2) 物忌みと禁忌、3) 祖先祭祀は、けって欠くことができない構成要素である。

さて、ガガを共にする人たちはこれらの儀礼を同じ日にしていたのであって、そこに祭祀の集団性が指摘されるのは確かである。しかしながら聞き書きを進めていくと、マイリナフのタピラス村では、昭和初期の頃、この祖先祭祀は二つの集団に別れて別々の山で行なっていたという事実におつかる。その理由はすでに現在の老人でもわからないのだが、岡田によれば、かつて村人の一部が日本統治に反抗し山奥に逃げ、祭祀団体を分けたことがあって、その後またダピラスに復帰したあとも、しばらくの間は分裂していた時代が続いていたから、という〔岡田謙1949 (1959:131)〕。

さまざまな理由で祭祀集団が分裂していくことは、すでにみておいたけれども、このばあいは特別の政治的状況下で居住地が遠くなり、禁忌を共同で守るのが不便になったことに、その分裂の直接的原因を求めることができよう。さきに、個々の目的に応じて機能を分化させる方向でガガの分裂が起こることを指摘したが、かようなために、マイリナフでは一時的であったにせよ、贖罪のための共食単位と農耕儀礼の祭祀単位とは、その組織がずれあっていたことになる。

5. 展望のための比較

窃盗犯に対する処断の方法はマイリナフとキナジーとは異なっているのだが、不法行為がガガを同じくする人たちを穢し、もしくは不浄の状態に陥れ、そして彼らに不吉をもたらしてしまうという信仰が、タイヤル族すべてにわたって見出せる事実はすでに知りえている。しかしながら、ガガを同じくする人たちの組織を考えると、農耕儀礼の単位と不法行為を処断する単位とは必ずしも一致してはおらず、また不法行為の種類によって関係者の範囲が異なるばあいもありえたことも、すでに知りえている。そこで、今度はガガの組織について、特に地域差を考慮に入れて、検

討を加えておくことにしよう。

かつて、衛惠林はガガの組織と地縁組織との関係を論じ、次の四類型の設定を試みたことがある〔衛惠林1958:33〕。すなわち、

A 部落組織與祭団 (qotox gaga), 罪責団 (qotox neqan) ……互相一致之例

B 部落組織大於祭団, ……而祭団與罪責団体一致之例

C 部落組織大於祭団, 小於罪責団……之例

D 部落組織小於祭団, 大於罪責団……之例

この記述について、若干の整理をすれば、以下のとおりとなろう。

A 一村＝一ガガ＝一共食団体。

B 一村＝複数ガガ＝複数共食団体, (一ガガ＝一共食団体)。

C 一村＝複数ガガ, 複数村＝一共食団体。

D 複数村＝一ガガ, 一村＝複数共食団体。

村落, ガガ, 共食団体の組合せは、机上の計算では六種類となるはずだが、ここでは触れないこととし、衛惠林の説かんとした点から、さしあたってそれらの組合せは地域的にずれあっているのを認めておくこととしよう。だが、仔細に検討を加えれば、衛惠林の類型論は筆者が試みたような視点、すなわち共食団体は状況に応じて可變的であるという認識を欠いていて、硬直した印象を与えている。しかも、共同体という観点からの説明に乏しく、事柄の本質を見失わせるおそれ、その類型論にはたぶんに含まれている。しかしながら、ガガの形態的特徴を整理したという点では評価できるので、ここでも衛の見解を尊重しつつ、村落共同体との関連から便宜的に、1. ガガ＝村落共同体型、2. ガガ＝非村落共同体型の二類型に分けて説明を施していきたいと思う。「ガガ＝村落共同体」とは、祭祀、贖罪にさいしての共食が共同体、つまり村を単位として行なわれるものを指して言うこととするけれども、これについては今までにいくつもの事例報告をみてきたので、容易に理解できることだろう。ただし、村落によっては贖罪と祭祀との単位がずれていて、必ずしもすべてにおいて村落が主体になっていないばあいもあるが、部分的にせよ村落が関与するときは、この類例に属させておいた。一方、「ガガ＝非村落共同体」とは、今まで詳しい事例報告の形で取

り上げてはこなかったけれども、衛の分類で言う B, C, D に相当するものである。この第二の類型は「ガガ＝村落共同体」に属さない例を一括したものに違いないが、その例の中には、すでに南澳の事例分析でみておいたように、村落の歴史的展開の中で衛の言う諸類型が順次発現するばあいを含ませることもでき、動態的に処理できて便利である。

1) 「ガガ＝村落共同体」の事例

マイリナフの南にあって日本時代には「北勢蕃」として知られていた地域では、一つの村落がさまざまな来歴をもつ複数の系統から成り立っており、過去に複雑な移住・開拓の歴史があったことを語っている。たとえばその中の一つの村落マビルハ村では、ブアナン Buanan とサバイ Saba'i との系統から成り、デモクボナイ村ではマイパシン Mai-pasin (あるいはタヤフ Tayaf) の系統およびその他若干から構成されている、という具合であり、いずれのばあいでも、これらの系統が合体して土地所有主体としての村落を作りあげていた。不法行為の生じたさいに行なわれる贖罪のための共食、粟の儀礼・祭祀、これらは村落を単位としていて、典型的なガガ＝村落共同体を成していたのである。だが、こうした中にあってサクハン (Sakuhan) 村は、外見上はそれらとは違った印象を与えているかのようであり、少しく検討を加えておく必要がある。

サクハン村は日本時代に村の有力者の名前に因んでセトバン村と呼ばれるようになったけれども、伝承の世界を追っていくと複雑な移住と開拓の歴史が浮かび上がり、ガガのありようが動態的に把握できて興味もたれる。この村には、移住の来歴に基づいて、シンバハン Sinbahan とマイシーガオ Mai-singao と称される二つの系統がみられるのだが、話の前提として、その移住史の一面を簡単に取り出してみると、次のようである。

シンバハンについていえば、日本統治のときにイナブガンと呼ばれる土地に居住していたが、日本の年号でいって大正末にその一部はサクハンに移住した。残りはサルヘイ、ラギヤフ、マワサルと移住を重ね、昭和十年代に現在の地、テモクボナイ村に来了。もう一つ

の系統のマイシーガオは各地を転々として移住を繰り返す、一説によるとシンバハンよりも早くこの地サクハンにやって来た。

このように離合集散を繰り返していたので、村の統合も複雑である。現在サクハンに住むシンバハンも、分散してしばらくの間はかつてイナブガンと一緒に生活していた残りの人たちとともに、一村 'otox 'alang (一つ・村) を形成していたと言われ、そのために粟の祭祀も一緒に行ない、かつ贖罪に基づいた共食団体も両者で構成していたと伝えている。しかしその後両者はそれぞれ自律化していき、現在では完全に別個の組織をなすようになったのである。他方、マイシーガオとの関係を言えば、最初の段階では両者は別個の村をなして、それが日本時代およびそれ以降になると行政的には一つの村とされてしまったという歴史的経緯をもつが、一村に行政的に統合されてもなお、それぞれの系統は別々の場所に離れて居住し、占有する土地の境界も峻別しており、実質的に自律した共同体を形成していたのである。それであるから、シンバハンの系統とマイシーガオの系統とは、粟の祭祀も、贖罪に基づいた共食も別々に行なっていたことになる。

一見すると移住・開拓に伴う村落の離合集散によって、複雑な景観が作り出されているのだが、ここに示した事例は、基本的には他の「北勢群」の諸村落、そしてマイリナフと同じであって、村落が慣習法を支える基盤として存在していたことを語る一つの例証になる。いいかえると、不法行為が生じたら、それによって傷つくのは土地所有主体としての共同体であり、その傷を癒し、その不浄を祓うのはその成員たちである、という原理がこの村落でも見出せるのである。

次に取り上げてみるのは、すでに「共同体」の項目で土地所有について触れたことのあるガオガン地方のプトノカン村であって、この例も外見上は変則的にみえるかもしれないけれども、土地所有主体とのかかわりで議論すべき問題を抱え込んでいる。さて、そのさいに指摘しておいたことだが、この村で特徴的な事柄は、個人的土地私有が認められていると同時に、村(カラン)の下位単位としての組(ラホイ)が共有地の主体となることによって、自律化への道を歩んでいることにある。

った。不法行為の生じたさいの処断方法は、基本的にはこのような共同体のありかたと対応しているようにみえる。個々の違反行為を列挙しながら、組および村がどのように関係を取り結んでいったのか、旧慣が支配的であった当時を聞き書きによって復元しながら、以下に記してみよう。

窃盗——盗んだ物件の値に罰金を加えた額を加害者に課し、その賠償金は被害者の属する組うちでの共食にあてる。この賠償金はたとえ被害者といえども個人的に用いてはいけない。

負傷——加害者は被害者に治療行為をするか、治療費を支払う。さらに罰金も出し、該当する組うちではその罰金を用いて共食する。

離婚——最初に申し出た方が贖罪をし、相手の属する組が単位となって共食が行なわれる。

姦通——組内の男女いずれかが密に婚姻外の関係をつなぐと、神の怒りは犯罪者と同じ組の者に向けられる。無関係の組は当然、無傷であり、そして提出された贖罪を用いて共食する単位も関係者の属する組である。ただし、その当事者のなかで男はいかなるばあいでも、糾弾され贖罪が要求されるのに対して、女は落度がないときは支払わず、落度があっても男の半額を相手に支払うだけである。

これらの共食慣行に加えて、粟の儀礼について見ると、やはり組が基本的な祭祀単位となっているのがわかる。すなわち、

播種祭（スマト sumato）——祭日の早朝、組を代表して男子一人が畑に行き、模擬的な種蒔きを行なう。その後組を単位して共食が行なわれる。

収穫祭（スミヨス sumiyosu）——祭りの当日、近くの木ところで神（ウツフ utox）に供物を捧げ、豊作を感謝するけれども、このとき組の者がうち固まって行なっていたという。

このようにみえてくると、不浄祓いのさいに、あるいは祭祀のときにみられる共食は組を単位としているのがわかったのだが、だからといって完全に村が意味を失ってしまったわけではない。殺人事

件に関しては、今までみてきたのと異なった処断の方法が採用されていたのであって、その概要は次の通りである。

殺人——誤殺であれ、故殺であれ、加害者は村に罰金を出し、有力者が事件の結束を図る。このときに共食を行なう単位は組ではなく、村である。そしてカブリを開祖と仰ぐ周辺の村人もそのときの共食にあずかることが許された。なお、殺人の事実を隠しておく、神の怒りは組をこえて、村（カラン）の人たちに降り注がれた。

ガオガン地方では、組が経済的に村より自律化していく傾向をさきにもておいたのであるが、その事実に見合うようにして、不浄を招来する領域も組に限定されていく傾向にある。しかし、だからといって村落自体が意味を失ってしまったわけではない。すでに「共同体」の項目で獵場について触れておいたように、特定の村落同士では、お互いの村領域を設定しつつ、かつ、相互乗入れを許可していた。この事実は特に大切であり、それを根拠にして考えれば、殺人という重大な掟破りにさいしては、村そして村落連合がかかわってきた理由が納得できよう。このように、村および組はそれぞれがその存在意義をみせつけていたのであり、それだから、不法行為の種類に応じてガガの組織化も異なってくるのが理解できたことと思う。かくして今までのガオガン地方の論述を結論づけて言えば、共同体を基礎としてガガの組織化が図られていたのであり、そしてなによりもプトノカン村では、共食の単位の複雑化は、実は共同体の統合と分化という事実に対応した現象だった、ということになろう。

2) 「ガガ=非村落共同体」

すでに最初にガガの研究史を論じたさい、この民俗語彙が多義的な意味を持っていることを指摘しておいたし、また多くの研究者がその事実を念入りに見極めずに記述するので、多くの誤解が生み出されていることにも注意を促してきた。再びここでも、問題にしてみよう。

たとえば、さきに紹介した例なのだが、『蕃族調査報告書』（大么族前篇）には「合歓蕃社会的組織」として、

数家族相集マリテー「ガガア」ヲ組織シ、…
 …数「ガガア」団結シテ「カラン」トナリ…
 …

という記述が見られ、そしてすでに馴染みになったブトノカン村については、三つの「ガガア」から一つの村が構成されていた、という報告に接する〔臨時台湾旧慣調査会1918：32-33〕。簡単な記述なので想像力を発揮して読まなければならないが、この引用文でいう「ガガア」とは、結局のところ組（ラホイ）を指していることになる。すでに理解されたことと思うが、この民俗語彙は多義的意味をもっており、その語を取り巻く社会・文化的状況をつぶさに観察しなければ、ガガの正確な意味は掴めず、その点で同書に登場した村の記述は不十分だったわけである。同じような理解の困難さを招く表現は、他の文献にも見ることができるが、その一例を挙げれば、『高砂族系統所属の研究』の中で「ガオガン地方の異分子」を記した箇所の、

ウライ社は二つのガガがあり……

ヨウハブン社には現在四つのガガがあり……と記載された部分が〔台北帝大土俗・人種学研究室1935：59〕、そうである。ここでいうガガの用法はブトノカン村でみたのと同じように多義的意味の中の一つの意味を表わしているのか、それとも実際に地縁集団としての組の意味としてしか使われていないのかは、はっきりしていない。この村の存在する地域一帯はことのほか社会変化が急激で、旧慣の復元には困難を伴い、この記述の内容を確認するのはもはや難しい状態にあるので、これ以上の詮索は止めることにしよう。

しかしながら、今までに論じてきたのとはやや異なって、ガガという民俗語彙が地縁集団としての組の意味をもたされ、そして土地所有の観点からも今までの事例とは異なったかのような様相を示す地域も見出せるのは、確かである。

不法行為が生じたとき神の怒りを買う範囲、その贖罪のために共食を行なう単位、粟の儀礼・祭祀を行なう単位、これらが村落とは無関係の事例として、ここで、溪頭群と称される地域のうちのシクン村をみておくことにしたい。このシクン村については、いくつかの報告があるので、まずはそれらの記述を取り上げてみることから、始

めてみよう。

小島由道の手がけた『蕃族慣習調査報告書』は、この地域一帯のガガを記録したもっとも古い文献であって、その中に次のような記述がみられる〔臨時台湾旧慣調査会1915：333〕。

「コートフ、ガガー」ハ祭祀ノ団体タルト同時ニ、狩猟及び犠牲ノ団体タリ。

これに続いて、同書はガガと村落の関係について述べ、村（社）は名目的存在にすぎないのに対してガガこそは自律した団体であった、と注目すべき説明をしている〔臨時台湾旧慣調査会1915：334〕。

溪頭番ニ於ケル社ハ……単ニ数戸ノ人家カー所ニ集合スト云フニ止マリ、社会的体制ヲ成サス。

一社ニ数「ガガー」アル場合ニハ其「ガガー」ハ各独立シ、一ノ「ガガー」カ他ノ「ガガー」ニ従属スルコトナキヲ以テ、名ハ一社ナルモ、其実数個ノ団体併立シ其間ニ統一ナシ。

多くの土地と同じようにここでも、一つのガガを脱退し、別のガガに加入することが認められていたので、隣接する場所で複数のガガが混在する例がみられたが、不法行為の生じたさいの共食を行なう単位として、また播種、収穫にさいしての祭祀を共同にする単位として、かつ狩猟をも共同に行なう単位として、村落（カラン）の低位単位としてのガガは自律的な存在なのであったことが、この記述からわかる。しかしながら、同書によると、土地は村や組に属しておらず、溪頭群全体の共有であったと報告している。すなわち〔臨時台湾旧慣調査会1915：335〕、

溪頭番ハ其領地ヲ共同ニシ各社ニ一定ノ地域ナシ、……

本番民ハ本番領域内ニ於テ任意ニ一社ヨリ他ノ社ニ移住シ深林又ハ公有地ヲ開墾スルコトヲ得。

これと同じ記述は小泉の霧社地方の事例にもみえていたが、小泉の報告と同じようにして、この事例は村落の総有的土地所有を述べたものと理解すべきであろうし、そうならば、基本的には他地域との類同性を示しているということができよう。だが、ここではひとまずその問題は置いて、さらに同時代の記録を整理していこう。森丑之助

はシクン村のガガについて、簡単な報告をしている〔森丑之助1917：46〕。

此社のガガは四族にして、字タイヤフに…
…8戸、字スツオに……25戸、字イジックに
……27戸の集団に成る。

佐山融吉も同じ頃、シクンの報告をしているが〔臨時台湾旧慣調査会1918：39〕、おもしろいことに、微細な点で森の報告と異なっている（第2表参照）。

第2表 シクン村ガガの構成

〔臨時台湾旧慣調査会1918：39、による〕

シクン社 (カラン)	— キージック社 (カラン)	— ガガ	……24戸
			— 7戸
	— チヨフ社 (カラン)	— 四ガガ	……11戸
			— 7戸
			— 24戸

ところが、このガガの数については、その後、かなりの変動があった模様である。たとえば、小泉鉄もこの地を訪れ、次のように観察している〔小泉鉄1932：60〕。

シクン社は二部落に分れて集団しているが、ガガとしては七ガガに分れているのである。その時のシミアットの祭はその中の一ガガのそれであって、他のガガは又各々に別に行うのである。

この後にガガはさらに分裂したらしく、時代が下がると、ガガの数も増えている〔岡田謙1944：110〕。

同社は Qalang-Tsio と Qalang-Kisiq の二社に分れ、前者は五つの Qotox Gaga に、後者は四つの Qotox Gaga に分れ……

このようにガガの組織は時代とともに分裂していくものだが、シクンのばあいその理由が何であったのか、明記していないので、わからない。さらに、小泉と岡田の報告では村 (カラン) を二種の水準に分けて記述しているが、結局、それはどのような実体を指すのか説明がないので、周辺地域の例を基に、かつての一村落が分裂していった結果を示すものと、想像しておくよりほかはない。

このように記述にいくつかの不備を残しているのだが、土地所有主体とガガの組織との関連については少しく情報を得ることが可能である。岡田

は、「耕地は各戸毎に分れている」と言ったあとで〔岡田謙1944：110〕、別の著書で狩猟地について次のように記している〔岡田謙1949 (1959：149)〕。

シクン社は上下合して九つの祭祀団体 (ガガ) があるが、四ヶ所の狩猟地を或は二ガガで或は数ガガで所有し、さらにこの外一社共同所有の狩猟地を持っている。

さきに引用した臨時台湾旧慣調査会の報告が、農耕地に対して総有制の存在を指摘していたのだが、岡田の記述は、それとは明らかに異なっており、この二つの文献を併記すると、誰しもが奇異に感じてしまうに違いない。ただし、二つの文献にはおよそ30年の時代差があって、臨時台湾旧慣調査会の記述はもしかしたら遠い過去の様相を聞き書きによって復元したのかもしれないし、その可能性もあろう。けれども、筆者の聞き書きによるかぎりは岡田の記録は追認できたが、耕作地が総有にかかわるという話は聞くことができなかった。すなわち、シクンでガガというと、ふつうはほとんど組 (ラホイ) と同じ意味で使われているのだが、各人に耕地の処分権と相続権が認められていたこと、ただし猟場に関してはガガごとに、もしくは複数のガガで共通の領域を設定していた事実のあること、これらのことが、確認できたのである。

土地所有という点からすると、村落 (カラン) はその重みを大幅に失ってしまい、前面には個人私有の観念が押し出されているけれども、組 (ラホイ) もしくはガガは一部の猟場に対してとはいえ、いくぶんなりとも統制力を維持していたのが、つい最近までの実状だったのである。このような状況からは、推測の域を出ないとしても、村落共同体の崩壊過程にある村落としてシクン村を位置づけることも、可能となるだろう。だが、ひとまずは、耕地所有との関連から、「ガガ=非村落共同体」としてシクン村を取り上げておいたのだが、さしあたっては、姦通、離婚といった掟破りが生じたさい、不浄に包まれ、そして共食する単位は組、つまりこの村でいうガガであった事実と合せて、村落共同体の残影を部分的にであれ止どめている姿に、留意しておくべきだろう。

6. 贖罪と共同体

現在ではかなりの年配者の一部だけが信じているにすぎないが、タイヤル族では、かつてマハウネ maxoune あるいはマハハネ maxaxane と称される妖術者が随所で暗躍していた。すべての村に妖術者がいるわけではなく、また妖術者絡みの出来事が頻繁に現出するわけではないけれども、マハウネについての信仰は随所で聞くことができる。その妖術者は、赤い体をした一本足のハウネとよばれる小鳥を飼っていて、ふつうは家の中で箱に入れて飼い、外出しているときは体のどこかに隠し持っている、と信じられていた。一般の人にはこの小鳥が見えず、もし見たら死亡すると考えられていた。

妖術者は敵にならない限り妖術行為を發揮しないが、ひとたび敵対関係に立つと状況は悲惨である。敵対する人たちに密かにこの小鳥をしかけ、死に至らしめると考えられていた。このような呪術的行為は秘密裏になされ、したがってその現場に第三者がいて目撃するようなことはないので、本当に妖術をかけたのか否かは、誰も知りえなかった。しかしながら、ひとたび妖術者であるとの風評がたち、その妖術行為によって死亡事件が発生すると、悲惨な現実が展開する。その妖術者のみならず、その近親者をも反対に撲滅する事態に至るのがふつうであったからだ。そのような風評がたつのは、重大事件や流行病が発生し人が亡くなったときで、そうした原因は時として妖術者のせいに帰せられる。ここで、旧慣時代によくみられた妖術の代表的な例を溪頭群に例をとって示してみよう。次は古い時代の例であるが、今なおこの種の話は村人によって語り継がれている〔臨時台湾旧慣調査会1918：108〕。

赤痢のために、血を吐いたりして亡くなった人が三十人ほどでたとき、マハウネが呪ってハウネをけしかけたため、食われたのだと村人は考えた。そこで、マハウネと目された人と、その親子五人は打ち揃って殺害された。

妖術を行使する者についていえば、特別な超自然的な能力が備わっていて、周囲からその資質を認められてマハウネとなるというよりも、奇行癖があったりして、どこかしら人に怪奇な印象を与える者が、何かの拍子に風評がたてられ、しだいに

その噂が定着してマハウネとされていくようである。はなはだしいときは、死に臨んだ者がその原因のある誰かの呪詛によると遺言しただけで、その名指しされた者は遺族からマハウネとしての汚名を着せられ、復讐劇の対象に据えられてしまったことがあった。こうした例は決して珍しくなく、ちなまぐさい抗争があったことを告げる伝承はいまなお所々で聞くことができる。日本統治時代に出版された記録書を開いてみても、このようにしてマハウネとみなされたために、その遺族たちによって寝込みを襲われ親子惨殺という悲劇を招いたという話がしばしば見受けられる。あるいは、被疑者としての嫌疑をかけられたために、生命の不安を感じ、身内ともども村外に逃亡したという異常な事態を告げる報告に接することもできる〔台湾総督府警務局1938：62-65；臨時台湾旧慣調査会1915：83-85，1918〕。

タイヤル族では妖術者という嫌疑を受けることは悲劇的で、時として村落生活から抹殺されることを意味する。妖術は、世界秩序を分断し混乱を引起す原因となり、この世の住民に嫌悪と恐怖を与えるので、結局は排除されていく運命にある。いわば陰花植物のように暗闇を這いずりまわっているだけで、否定的な属性しかこの種の呪術には与えられていない。この呪術的行為は、殺人、姦通、離婚などと同じく、共同体秩序に対する冒瀆行為ということになろう。

妖術者としての嫌疑が、本人の意思や思惑とは無関係にかけられるのであってみれば、そして、不確かな憶測に基づいて少数者に特殊な癍痕を刻印し集団から抛擲する結果を妖術がはらんでいることを直視すれば、近代的な個人主義の教養を身に付けた向きには、このような呪術的行為の跋扈する慣習法の世界は常に冤罪を生む温床を作り出している、と非難を投掛けたくなることだろう。だが、このような観点からでは、タイヤル族慣習法の世界の一面しか理解することはできないことになろう。冤罪を生む温床といえ、殺人、姦通、離婚など、掟破りが生じたさいの村人の対処方法の中にも潜んでいるといえるだろう。なによりも「自白」が当事者の有罪を決める最有力の手続きだったからだ。だがここでは、慣習法の論理の別の側面を考えておく必要がある。

妖術を共同体からの個人の排除を目的としたものと考えれば、掟破りは、共同体秩序に対する破壊行為でありながらも、共同体全員にとっての痛恨事と考えられ、その負目を払うことが共同体全員の責務とみなされていた点で、妖術とはまったく異質の扱いを受けることになる。再三繰返しているが、殺人、姦通、離婚は旧慣の中ではもっとも忌避されていた違法行為であり、つねに不浄・不吉を招来し、ガガを同じくする人たちに災厄をもたらすと考えられてきたことは、なんども強調しておいた。違法行為が生じたときは、違法行為者を罰するというよりも、神の怒りを鎮め、不浄を祓うことに主眼点がおかれていたこともみてきた。

失われた秩序の再建を求め、神との調和した世界を再び取戻すためには、儀礼的手続きを必要とする。その儀礼的手続きを実行する単位こそはガガであったけれども、ガガを同じくする組織はたえず分裂し、個々の目的に応じてさまざまに分化していくこともありえた。たとえば、マイリナフでみたように、神の崇りを受ける単位は「共塩集団」であり、神との秩序を再建するための共食の単位は村落というように、目的を遂行するにあたって幾重にも多様化した単位が見出せるばあいもある。しかしながら、大局的にみれば、村落共同体がこれら慣習法、つまりガガの外枠を規定するものであった。

共同体の秩序は厳しく守られねばならない。もしも違反行為を犯して、しかもそのまま隠しだしていると、神による罰を受けることになる。だが、こうした罰は違法行為者自身に当たるのではなく、同じガガを共有する人たちに向けられたものであった。犯罪は確かに特定の個人の引き起こした行為にはかならないし、その個人が贖罪の物品を提供しなければならないから、個人の責任は逃れることはできないのだが、これら違法行為は個人の水準を越えて、共同体全体に関わる行為として位置づけられていたことになる。

しかし、以上までの論述から、個人の存在は無意味であって、人間とは没個性的な存在であるという印象を受けたとすれば、それは間違いである。マイリナフは、世襲的な権力機構を欠いていて、個人の才覚がきわめて高く評価されるよう仕組ま

れた社会である。村の政治はタオケ taoke と称される「顔役」が中心になって営まれていくけれども、この地位に就くにあたっては、演説の旨さ、気前の良さ、寛容さ、統率力の有無、など個人的資質が評価の基準になる。男たちにとってみれば首狩りの、女たちにとってみれば機織りの熟練さ、こうした個人的な技巧とともに、気前の良さ、寛容さといった個人的な資質こそが、社会生活を営むうえでもっとも大切な要素なのであり、名声を得るてっとり早い手段なのであった。人は、そのような資質をできるだけ開花させようと努める。

このようにして個人は個人としてあり続けながら、それとともにその個人は常に他人と連帯関係を取り結ぶことによって、生活を営んでいく。共同体の掟破りが発生したとき、問題が生ずるのは、このような連帯関係が崩壊するからである。

すでにみておいたように、タイヤル族の村々からは「一人の犯罪であっても、全ガガの人は同罪」という報告が寄せられていたし、筆者の調査したサデック系統の村では、rutyaq kana 'alang (罪・全部・村)、つまり「一人が罪を犯すと村人全部が罪人となる」という表現が聞かれた。これらの表現はきわめて示唆的であると思う。犯罪とは特定個人の犯した違法行為に他ならないにしても、その犯罪者と他の共同体の成員とは、犯罪が行なわれるまでは、同じ生活体験を共有していたのだろうし、したがって、他の共同体成員もその犯罪行為とは無関係ではありえなかったことになろう。むしろなんらかの責任を同じ共同体の一員として分かちあわねばならないと考えていた、というべきなのかもしれない。いずれにせよ、個人のなした違法行為にもかかわらず、その犯罪の責任を一人のみに背負わせることなしに、共同体全体が関わりあうことに、タイヤル族の慣習法、つまりガガの精神はあったのである。犯罪者も村人も同じ生活環境の下で暮らし続けてきた以上、特定個人のみを処罰の対象とせず、犯罪行為を出した共同体そのものの責任を問い求めている事実こそ、思い知るべきであろう。こうして、失なわれた秩序の回復は、特定個人を処罰することよりも、共同体に暗雲のようにたちこめた不浄を祓うことによってもたらされたのであった。

附記 本紀要52号所収の筆者論文「タイヤル族と性差、

とりわけ出産をめぐる」のうち、次の箇所の訂正をする。

p. 81左4行目

(誤) (正)

なおかつ男女間には相補的→なおかつ男女間には、特定していえば夫婦間には相補的

引用文献

- 阿部謹也 1978 『刑吏の社会史——中世ヨーロッパの庶民生活』中央公論社。
- Achter, Viktor. *Geburt der Strafe*. Frankfurt.
- Egerod, Sören. 1978 *Atayal-English Dictionary*. Vol. 1.2. Curzon Press Ltd.
- Ehrlich, Eugen 1913 *Grundlegung der Sociologie des Rechts*. (河上倫逸, フープリヒト訳『法社会学の基礎理論』1984, みすず書房)。
- 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年に所収)。
- 石川栄吉 1977 「共同体の原初形態」『伝統と現代』43。
- 小泉 鉄 1932 『蕃郷風物記』建設社。
- 1933 『台湾土俗誌』建設社。
- 李亦園等 1963-64 『南澳的泰雅族』上・下冊, 中央研究院民族学研究所, 台北。
- 林 衡立 1950 「瑞岩民族学初歩調査報告——宗教」『文献専刊』1-2。
- 森丑之助 1915 『台湾蕃族志』第一巻, 台湾日日新報社。
- 増田福太郎 1964 『未開社会における法の成立』三和書房。
- 岡田 謙 1944 『未開社会の研究』弘文堂。
- 1949 「アタイヤル族の社会構成」『現代社会

学の問題——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年に所収)。

- 臨時台湾旧慣調査会 1915 『蕃族慣習調査報告書』1巻, 台北。
- 1918 『蕃族調査報告書』(大么族前篇) 台北。
- 1920 『蕃族調査報告書』(大么族後篇) 台北。
- 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。
- 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)。
- 台湾総督府 (小川尚義編) 1931 『アタイヤル語集』
- 台湾総督府警務局 1938 『理蕃誌稿』第五編。
- 我妻栄編集代表 1973 『新法律学辞典』有斐閣。
- 王崧興 1965 「非単系社会の研究——台湾 Atayal 族と Yami 族を中心として」『民族学研究』30巻3号。
- Weber, Max 1972 *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*. besorgt von Johannes Winckelmann. (世良晃志郎訳『法社会学』1974創文社)。
- 衛惠林 1958 「泰雅族的部落制度」『台湾文献』9-3。
- 山路勝彦 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 a 「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。
- 1985 b 「タイヤル族の親族観念」『関西学院大学社会学部紀要』51。