

台湾サオ族の儀礼的世界と認同の求心性

山路 勝彦

中部台湾の秀麗な日月潭、その湖畔に住むサオ(邵、Thao)族は、他の原住台湾人と比べていくつかの特徴を持っている。その大きな特徴は、漢族と比較的古くから接触して漢文化の影響を受けながらも、なおかつ伝統文化を維持してきたことに見出される。このサオ族の来歴は、残念ながら厚い帷に隠されていて、詳しく知る由もない。ただ彼らの語る伝説には、かつては阿里山に住んでいたが、白鹿を追ってこの湖畔にまで来て住み着くようになったという話が聞かれる。この伝説が語るように、近辺の人たち、例えばブヌン族やタイヤル族と同じように、本来的には彼らは狩猟に興じていた山の民であり、そして粟を栽培する焼畑農耕民でもあった。

比較的周囲と孤立していた事情もあって、サオ族の系統関係には不明な点が多い。明治期には、ブヌン族との関係を考えていた日本人研究者がいたが[伊能嘉矩・粟野伝之丞1900:25]、この見解は支持を得ることがなかったし、他方でツォウ族の一派と考える巷の見解があるとともに、独立した出自を持つ集団とみなす立場もあり[馬淵東一1954(1974:266)]、一致した見解は今までなかった。このように言語学的にも、人類学的にも、サオ族の系統関係を明示することには困難を伴う。そこで、住民自体が自己をサオと規定している現実を考えて、ここでは独立したエスニック集団としてサオを位置づけることにしたい。

その彼らは、清朝末期に漢族と接触するようになると、その歴史は一変する。漢族の生活習慣を取り入れ、水稲耕作を開始し、そして漢族の神祇観念をも徐々に受容していった。とりわけ戦後になるとその傾向は加速的に速まり、その結果、現在では人々は、少なくとも60歳代以下は福佬語を母語とし、日常生活でも中華風の油料理を常食と

するように、外見からはまったく漢族と区別できない世界に住むことになった。こうした姿からは、表面的には漢族文化への同化(漢化)が著しい印象を与える。

漢化を示す適切な事例として、漢族の宗教観を彩る「中元」の儀礼を取り上げてみたい。「春節(正月)」の行事と並んで盛大に行なわれるその儀礼は、漢族にとっては、米や菓子、線香などを持って廟に集合し、祖先に「普渡」のお供えをする、一年で最大の祭りの一つである。1995年の中元節に際して、日月潭の明德宮には中元普渡のお供えが持ち込まれ、この村の人口の圧倒的多数を占める漢族は盛大に祖先の供養をした。興味深いことと言えば、この漢族に混じって多くのサオ族がまったく漢族と同じ作法でこの行事に参加していた事実である。傍目には誰がサオ族か分からないかも知れないが、実は写真1には、漢族に混じって敬虔に祈禱を捧げるサオ族が写っている。そしてたいていのサオ族の家庭は、この廟に供物を供えたのである。

しかしながら、こうした変化(漢化)の波に揉まれ、漢族と多くの点で生活様式や行動規範を共有しながらも、サオ族は固有の文化を喪失しなかった。今日流の人類学の概念を用いれば、エスニック・バウンダリー(境界)を維持し続け、今なおサオ族としての認同(アイデンティティ)を維持し続けている。近隣の町、埔里鎮に住む多くの平埔族、例えばバブザ族やタオカス族が、同じような漢化の過程で固有文化を喪失し、漢族に同化され、挙げ句の果てに自己を漢族とさえ規定するに至ったのと比べると[山路勝彦1996]、その事実はきわめて対照的である。

社会・文化的に優勢な集団に融合していく現象を「同化」と規定すると、その反対概念は「多元



写真1 中元普渡で拝む日月潭の人々。
この中にはサオ族もいる。

化」である。その概念は、異質な文化がそれぞれの独自の価値観を維持しながら共存する現象を指している。漢族の進出にも関わらず、サオ族が独自の認同を持つ集団として存在し続ける現象を強調すれば、この狭い日月潭周辺では、埔里鎮で見た現象とは違って、文化の多元化現象が生じたと言っても大げさなことではない。そして現在では、観光化という社会的次元でいっそう漢族とサオ族とは深い関係に置かれている。そのような状況は、多様な文化を持つ人々の相互作用の磁場を表現する昨今の流行言葉、すなわちエスノ・システムという概念で理解したい誘惑にさえ駆られる。この地域の現況を漢族とサオ族との相互作用の場として考えながら、以下、サオ族が認同を維持し続けてきた状況を追跡してみたい¹⁾。

一 漢族との交流

戸数にして40戸程度と人口規模のきわめて少ないサオ族は、二倍以上の人口を擁する圧倒的に多勢の漢族に包囲されて、日月潭湖畔の一つの村に打ち固まるかのように居住している²⁾。正確に言

えば若干のサオ族が周辺地域に散発的に住んでいるが、その主力はもっぱら日月潭に集中していて、人口の希薄さは争えない。

サオ族が居住する日月潭一帯は古来より水沙連と呼称されていた。この地域が漢族の視野に登場したのは、古くは康熙年間にまで遡ることができる。民間の習俗に関しての豊富な歴史文書を収録し概観した『南投県志稿』を一読すると、その中の『台湾府志』賦役志に記載された「康熙三十二年新附土番社六社共徵銀九十八両五錢、内……水沙連思麻丹社徵銀一十二両」という記事が目につく〔劉枝萬・石璋如等編纂1954:110〕。もっとも、この引用文に見る「思麻丹社」とはブヌン族を指している可能性がある。しかし同書はすぐ後で、「水沙廉雖在山中、実輸貢賦。……中為大湖、湖中復起一山、番人聚居山下」という、康熙36年の『番境補遺』を紹介している〔劉枝萬・石璋如等編纂1954:110〕。湖中にある山とは、現在で言う光華島を指しているから、その麓に住む「番人」とはサオ族を指す可能性が高い。そうすれば、すでに康熙年間にサオ族は清朝と貢納関係にあったことになる。

清朝と接触した初期の段階での水沙連の住民はしばしば抗清運動を起こし、武力衝突が絶えなかった。清朝は様々な懐柔策を施し、彼らを慰撫するなかで、乾隆年間の林爽文の武力抗清運動を鎮圧した後は、屯田制度を実施し、この地の住民に守備の任に当たらせ、清朝辺境での防備を固める。しかし嘉慶年間になると、平地漢族の開墾を求める圧力が急速に高まり、新たな紛争、すなわち「郭百年事件」と呼ばれる大規模な騒擾事件が起こった。自然の恵みに満ちたこの地を制圧し、移植・開墾しようとする漢族の野望は、この頃には頂点に達していたためである。

1) 本稿は、埔里鎮の平埔族、例えばパゼツヘ族、タオカス族、バブザ族などの漢化の実状を論じた論文、「文明との邂逅と平埔族の漢化」(『台湾原住民研究』1号、1996年、所収)の続編である。その論文で、平埔族が漢化する過程には多様な道のりがあり、完全に漢化して自己を漢民族と規定する人たちもいれば、今なお漢族との違いを唱えるパゼツヘ族の人たちもいる。その論稿でも、自己の認同を維持し続ける社会としてサオ族を簡単に論じておいた。

2) サオ族の戸数を測定する基準として、後に詳述するウラルアンの数を検討した。ウラルアンと呼ばれる祖霊籃は直系の子孫へと継承され、一戸前の自立した家と認知されるためには、この祖霊籃は絶対に必要な祭祀道具である。分家も、このウラルアンの分与をもって村人から承認される。1996年の新年祭のときに祀られたウラルアンは40個であった。しかし、このうち7個は明らかに村内非居住者である。そのうちの1個は、台北に転出して空き家になったが、ウラルアンだけは家に残しておいた例で、他に近隣の村や台中市に住む人たちがこの祭りのために持参したものとして6個あった。

清朝政府は一時は漢族の移住を厳禁する政策をとるが、長期的な観点で見たとき、歴史の流れは明白であった。続々と押し寄せる漢族の圧力には抗することができず、ついにはサオ族と漢族との混住が始まる。その後には引き続いて起こった現象は、生活様式の漢化である。水稲耕作を営み、水利や道路建設に長けた技術を持つ、優勢な漢族の生活文化がサオ族の身边に降り注ぐ結果を招いたことは、もはや贅言を必要としまい。例えば、昭和8年にこの地を訪れた調査者は、次のようにサオ族の変貌ぶりを記している〔前島信次1936:492〕。

昭和8年に筆者がここを訪れた頃は、蕃人も悉く台湾服を着用し、固有の服は祭の時の外は着用せぬ由で、言語も、キャンプ氏訪問当時とはかはり、誰もが台湾語を解し、有名な杵歌さえも、その意味を忘れて歌っているものが多い有様であった。明治31年逸人フィッセルが此処を訪れた頃の写真によると、蕃屋も、衣服も全く彼等特有のものだった事がわかるのである。

漢族は移住先でも熱心な漢教の実践者であった。阿里山から移住して来たサオ族が聖地と仰ぐ光華島（旧名は珠子山、サオ語ではラル lalū）は日月潭の湖水に浮かぶ小さな島であるが、光緒2年、水沙連に来た漢人はここに「正心書院」を建立する。その書院には守護神として「文昌帝君」が祀られ、文人の指導による儒学の学習拠点が登場することになった。学問を司る文昌帝君は、文章上達と試験合格を祈願するときに効験があると崇拝され、漢族の間で根強い人気がある。サオ族の祖先が宿るこの聖地にも、彼らにとってはまったく身に覚えのない中華風文物が根を下ろしたわけである。

日本統治下での日月潭は、景観的にも大きく変容する。昭和9年に日本は水力発電所建設をもくろみ、日月潭の水庫としての拡大を図って、今に見るような大きな湖を造成した。遙か昔に水沙連に移住して来たサオ族は、当初はこの付近一帯に

広く散在し、いくつかの村落を構成していた。その後、漢族の侵出にあつて多くのサオ族は移動を余儀なくされる。さらにこのダム建設によつても、水没地域に住むサオ族は日本当局によつて移住を強いられ、周辺に住むサオ族と一緒に一つの集落を形成し、こうして成立したのが現在の村落、すなわち徳化社（旧名はト吉社、サオ語ではバラオバウ baraobau）である。そのままであれば、サオの人々は山間の人知れず静かな環境のなかで生活し続けていたかも知れない。どうも歴史の副産物は、予期せぬ皮肉な結末を生み出すようである。この新たに拡大・造成された日月潭は、その後には景勝地として宣伝されたため、今では台湾有数の観光名所として名を馳せることになり、サオ族は観光化の波に揉まれることになる。

日本時代のサオ族は、植民地政策と関連して急激な社会変化に見舞われた。とりわけ、日本の植民地当局は漢族の神々に対して冷淡な態度を取り、時には禁圧し、代わりに天照大御神の信仰を強要したので、文昌帝君を初めとした漢教の神々は日陰者となった³⁾。皇民化政策のもとで皇居遙拝が義務づけられ、注連縄、松飾りなどの正月風景に代表されるように、日本の神社神道がこの僻地でも登場した。光華島には日本の神社が建てられ、こうしてサオ族の聖地はまたもや外来の勢力によつて占拠された。

日本時代の末頃は、日本当局がサオ族と漢族との混住を制限したため、湖畔に住む漢族は近隣地域に放逐された。その漢族が再び湖畔に戻つて来たのは、戦後まもなくの頃である。最初はこの地域に豊富なメンマや竹の子の採取に来ていたが、その後の観光開発に伴つて、旅行客相手の商売を目的とした人たちが大挙して押し寄せるようになった。その初期の段階では土地争いが絶えなかったが、巧妙な戦術で観光収益を狙う漢人の思惑が終局的には効を奏し、人口のうえでも、経済のうえでも優勢な漢族はしだいにこの地で勢力を拡大していく。

戦後の漢族との混住は、漢化への道に引きずり込むことで、サオ族の社会に無視し得ない圧力を

3) 例えば、ある毛家の祭壇に祀られる漢教の神々のうち、玄天上帝と三太子は日本時代から祀られていた。しかし、故老の述懐によると、日本の警察が漢族の神を祀ってはいけないと責めたので、山中に隠し、祀っていたという。その当時、公媽牌（位牌）は祀っていなかった。



写真2 サオ族童叢の祭壇。

蔭林祖師を主神とした祭壇とは別に棚が設けられ、向かって右側に公媽牌、左に祖靈籃が置かれている。

加えた。すでに述べたように、今では人々は福佬語を母語としているし、日常の生活様式でも漢族風の立ち居振る舞い、あるいは礼儀作法が浸透し、外観からすれば彼我の区別はつき難い。漢族文化の影響は宗教面でも顕著に見出せる。戦後に布教されたキリスト教がこの地では十分に根付かなかったのと比べて、その事実は対照的である。天主教はすでに撤退したし、長老教も数戸の信者を獲得しただけである。これに対し、圧倒的に漢教は優勢である。ありふれた現象を言えば、たいていの家の応接間の壁には観音菩薩の画像が張られているし、媽祖、玄天大帝、太子爺などの漢教の大衆的な神々もその祭壇で祀られている。

漢族の民間信仰を彩る童叢、つまり巫師はすでに戦前にサオ族の世界に浸透していた。陳奇禄らは、当時サオ族には年配の童叢が二人いることを報告し、そのうちの一人の経歴を簡単に紹介している。それによると、その男が20歳のとき、たまたま太子爺に遭遇して恍惚状態になり、混迷して不眠症状に陥ったので、童叢になることを誓ったら治癒した、と言う [陳奇禄等 1958；唐美君 1958:117]。陳奇禄らはまた、「神椅」、つまりト占に際して用いる木製の椅子の存在に注目し、漢人のみならずサオ族のなかにもこれを操る有資格者を見出し、漢族流の神意ト占の盛んな様子を見て取っている [唐美君 1958:117]。

現在でも巫術に対する信仰は衰えることなく、



写真3 サオ族の墓石。

袁萬盛氏の墓は漢族と同じ形式であるが、堂号が「台湾」と記されている。

新しい世代に属する童叢が活躍している。丹姓を名乗る、40代のその男は9歳のときに飲まず食わずで49日間も眠り続けた後、祖師公（蔭林祖師）が夢に現れ、童叢になれと教えたと言語、今では自分の家を改造し「憫世宮」と号し、祖師公と12体の神仏を祭壇に祀っている。その祭壇の傍らには「銅楷」、「七星剣」、「沙魚剣」という童叢に必要な祭具が飾られている。だが、こうした漢教の浸透にも関わらず、左片隅に特設された当家の祭壇には「公媽牌」（位牌）と並んで「祖靈籃（ウラルアン ulaluan）」⁴⁾が祀られていることには、限りなく興味を覚える（写真2）。公媽牌は、言うまでもなく漢族の祖先祭祀に必須な祭具で、この丹家も、その位牌に「歴代丹姓祖考妣神位」と刻み込んで、代々の自己の父系祖先（祖考妣）群に対して特別な祭祀を施している。ここに漢族流の宗教観、そして「宗」の観念を中核に据えた親族観がしっかりと定着している様子を知ることができる。ただし、その位牌に書かれた堂号は「台民」である。その漢字の意味は、人々によっては「台湾民族」とも、「台湾民衆」とも解釈されていて、一定しないとはいえ、ほとんどの埔里の平地漢族が堂号を大陸の故地に求めるのとは違い、自己の出自が大陸ではなく、この台湾山中に起源すると宣言しているに等しい。

漢族の習慣としては、「宗」の観念に支えられながら、中原に関わる祖先の出身地を堂号として墓

4) ウラルアン ulaluan という語彙が、「祈禱」を意味するモラル molalu という語彙と関連を持っていることは疑えない。内容本位に考えると、唐美君に従って「祖靈籃」という語彙を当てるのがふさわしい [唐美君 1958:100]。



写真4 祖霊籃の中の麻の着物。

この男が着用して見せたように、祖霊籃の中には昔の人が着ていた麻の着物が家宝として保存されている。

石に刻むのが一般的である。それに対して、サオ族の墓石には中原の地を堂号として書き込む例はなく、その代わりに「国恩」、あるいは「台湾」の文字を刻むのを通則としている。現在サオ族が使用している墓地は公共墓地で、この付近に居住する漢族とともに共用している現実があり、そしてその形態が亀甲型であるとともに、その立地条件が風水思想に裏打ちされていることから分かるように、漢文化の影響を強く受けている様子が一目瞭然としている。このような傾向にありながらも、埔里の平埔族で見たように大陸起源の堂号を採用することなく、サオ族は漢族とは一線を画し、出自の独自性を保持している。

漢族文化を受容しながらも、自己の伝統に執着する、意識の深みに淀んだ心情は祖霊籃の祭祀に読み取ることができる。この祖霊籃とは、たいていは籐製の、およそ30センチ程の籃にほかならないが、その中には昔の祖先が着用した麻の着物(パケラ pakera)が保存され⁵⁾、各家では祖先を象徴する、もしくは祖霊が憑依する祭具として大切に保管している。その籃は原則として父から長男

に相続され、次男たちの分家に際してはその麻の着物のいくらかが分与されるのを建て前としていて、その分与があってはじめて一戸前の分家として村人によって認知される。いわば一個の家として自立していくためには必須の祭具であり、これなくしては祖先祭祀を重視するサオ族としての面目が維持され得ない。各家の祖先の系譜を辿れば同一の祖先に行き着くわけではないが、辿り着いた系譜上の祖先は疑いもなくサオ族であり、これよりして父系出自によってサオ族としての成員権が決定される仕組みができあがる。

先の丹家では、祖先を祭る祭具として位牌とともに祖霊籃が並んで祀られていたが、この祖霊籃、そしてそれに関する祭祀こそはサオ族としての認同を確保するうえで、もっとも基本的な仕掛である。今に至るまで、サオ族は漢族の圧力に対してよく彼ら自身の認同を維持し、独自の世界を守ってきた。この点は驚異であり、そしてその驚異の源泉こそが、この祖霊籃の祭祀に集約されている。自他との境界を維持する機構は、どうやらこの祖霊籃をめぐる祭祀のなかに潜んでいるようである。端的に言えば、エスニック集団としての共属感情をかき立て、サオ族たらしめている象徴的仕掛として、この祖霊籃の祭祀は存在している。そこで、その儀礼祭祀がサオ族であることを自覚化する契機になると考え、その儀礼的世界を「認同の求心性」という概念で理解し、サオと漢とを分別する範疇化にこの概念がいかに重要な働きをしているか、以下に詳述したい。

二 巫師と儀礼祭祀

サオ族には、シンセーマ sinseiima (先生媽、あるいは神生媽)と呼ばれ、いくつかの特色ある儀礼や呪術的行為に関わる女性司祭者がいる(写真5, 6)。人類学の用語を使えばシャーマンとみなせるシンセーマの存在を、最初に体系だって報告したことでサオ族研究に大いに貢献した陳奇禄とその仲間は、それを巫師と訳し、その活躍する場面

5) 昔の先祖の着用した麻衣は今では着用していないので、新しい分家は入手が困難である。しかし、後述する旧暦八月に行なわれる正月儀礼で、巫師が祖霊籃を前にして、たとえ新しい現代風の織物であっても、祖先に向かって祈禱すれば、昔の麻衣と同等な祖霊の憑依する衣服として認知され、祖霊籃に入れることが許され、そして祭祀の対象となる。



写真5 祈禱している巫師。
祭文を唱えているときは、熟慮していることを示すため右手で頬杖をする。

を詳細に報告している。その論文や書物によると、シンセーマは農耕儀礼をはじめ、治病、招魂、そして家畜を売買するときや独木船を製造したときなど、様々な場面で活躍していた [陳奇禄等 1955；陳奇禄等 1958；唐美君 1958:104-114]。現在の状況と照らし合わせると、その活動はかなり変化していて、時代の流れを感じさせるが、それでも基本的な事柄は今なお伝統をとどめている。

唐美君になぞらえてシンセーマを巫師と訳し、現在活躍している七人の巫師に焦点を合わせてみると、サオ族の儀礼体系が深く理解できる。その成巫過程を取り上げてみると、特別の条件が要求されていて、巫師の宗教的性格が浮き彫りにされる。その条件には、夫の健在な既婚女性で、しかもその夫が、後で詳述する「新年祭」の世話役、すなわち「爐主」に過去に選任された経歴を持っていることが必須である。これに加えて、本人に宗教的資質が十分に備わっていることも不可欠の

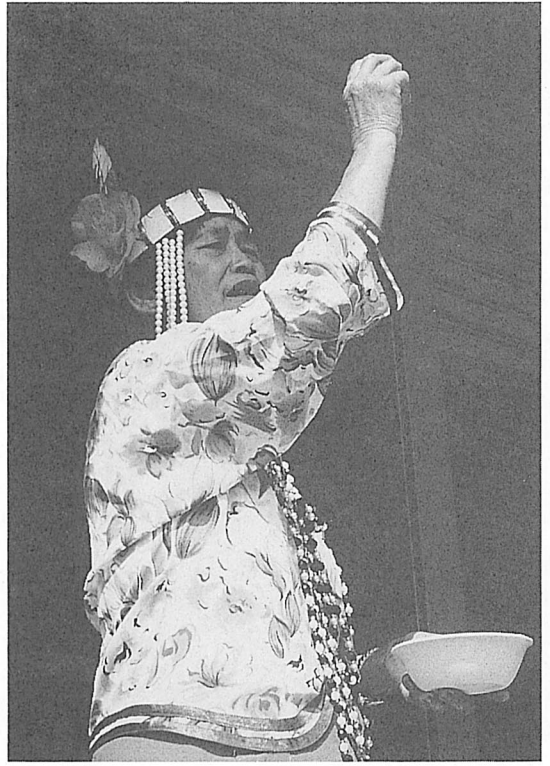


写真6 祖先へ献酒する巫師。
指につけた酒を空中ではじき、祖先に酒を捧げる。

条件である。通例は、年季を積んだ巫師が老齢化したとき、これらの条件を満たす女を指名し、自分の後継者として育成することから始まる。具体的な例として、60歳代の A の語りに耳を傾けてみたい。A は、若くしてこの日月潭の村に婚入してきた、ブヌン族出身者である。しかしながら、サオ語とともにこの社会の習慣を完全に習得したその巫師の経験は、他の六人の巫師と比べて大きな相違はない。

シンセーマになったのは30年以上も前である。以前から昔の祖先(タナトカス tanatoqas)の霊(バヒ bahi)を夢で何度も見たことがあり、当時のシンセーマであった S の勧めもあった。女の子も三人を生んで男子の欲しかった A は、祭祀小屋で「男子が生まれたらシンセーマになる」と誓ったところ、実際に男子が生まれたので、決意した。日月潭の湖上に浮かぶ光華島はサオ族の遠祖の眠る聖地であり、シンセーマになるとき、Sをはじめ

としたシンセーマが付き添って、そこに行った。頭は黒い頭巾で覆われ、周りは何も見えなかった。光華島で拝んでいると、水面がブツブツ泡だってきたようで、人々は「あっ、あそこに先祖（アプ・アプ apu apu）がやって来た」と叫んだ。その泡こそは昔の祖先が近づいて来た証拠であり、もし泡立たないと、祖先が気にいらず、シンセーマになる資格がなくなる。

帰途、人々はアハン、アハンと咳払いして帰る。それは、目の見えないアプ・アプがその音を聞いて一緒に付いて来れるように、と考えてのことである。家では、一晩中、玄関の戸を開けたまま、その入口の側で寝た。夢の中に麻の衣服を着た昔の人が現れ、体をさすり、そして耳をつねってシンセーマになれ、と話しかけてきた。

この成巫過程に現れた、祭祀小屋での事前の誓いは決して他の巫師に共通する現象ではないし、巫師になるための必要条件でもない。この経験談で重要な内容は、祖先との霊的接触、もしくは憑感現象である。夢で祖先が現れ、体をさすりながら話しかけてくるという霊的体験は、常人の経験し得ない事柄であり、この祖先との交感作用を行なえる女こそが、巫師になる資格を持つ。そして、ひとたび巫師になると、生涯努めることが義務づけられていて、その運命からは決して逃げることはできない。こうして巫師になると、特別の能力が授かり、一般の人々が恐れる祖霊との会話が可能になる。一般の人にとってみれば、死者と会話する夢を見ることほど恐いものはない、と言う。確かに死んだ縁者の夢は誰でも見るが、もしその死者の語りかけに応じて、夢のなかで死者と会話すれば、病気になったりして不幸が起こると信じ

られている。この点こそが、巫師と常人とでは霊的な能力が違うとされる由縁である。

成巫したばかりの頃は、師匠に付いて祭文の習得に没頭し、何年も、あるいは十年以上もかけてそれを覚え込んでいくことが要請される⁶⁾。祭文を間違えて唱えれば、たちどころに祖霊の怒りを買うから、必死に修行に励まざるを得ない。こうして巫師として成長していくなかで、村人の頼みに応じ、祖霊の力を借りて呪術的行為を営むようになる。ただしサオ族の巫師は、決して死者の口寄せを職能とすることはなく、脱魂を伴う現象も認められない。

唐美君が巫師の果たす役割として挙げた治病行為は、その記述から判断して、招魂儀礼とともに、1958年当時は重要祭儀の一つとして認識されていたと思われる。その治療方法を簡略に言えば、巫師が米と小刀を入れたざるを用意し、家屋の背面、正確に言えば、病人の寝ている部屋とは壁で隔てた背後の場所に回り、治療を祖霊に祈ることから始まる。次に病人に向かって、火をつけた藁束であぶり、小刀で切りつける仕草をし、病気を追い払うという内容である [唐美君1958:104-5]。

これに対して現在の七人の巫師は、祭文を正確に記憶していないと言い、誤った治療は祖霊の怒りを買ひ、かえって病気を悪化させると恐れているので、もはや治病行為に携わろうとはしない。病気は今では西医にかかって直すのが常識化している現状を考えれば、この態度の変化に時代の流れを見るべきであろう。それでも、現在の高齢の巫師は先代に付き添い、治病行為を見学した経験があり、その手順は今もなお覚えている。

巫師の活躍する別の場面として、魂が身体から抜け出したとき、元に戻す「収驚（招魂）」の呪術

6) 一つの祭文の吟唱はおよそ20分程かかる。その歌詞は古語で表現されていて、現在の巫師たちは前任者から詳細を教わらなかったため、詳しい意味は分からないと言う。それでも祭文はすべてを暗記しなければならない。人によっては完全に暗唱するまでに10年しかかかるとも言われ、それを覚えることは難しい。陳奇禄は、祖先に捧げる祭文の大意を紹介している。それによると、「ご飯を食べに来なさい。健康で、また漢人に騙されないよう守ってください。老人が多く死んだので、壮丁を増やしてください。作物が成長し、豊作であるようさせてください。日本人が来て、人口が減ったので、庇護してください。子どもたちが活発に遊べるようにしてください。みんな、来なさい。ご飯を食べなさい」 [陳奇禄（唐美君）1958:109-10]。

各種の儀礼毎の祭文は大筋では同一だが、細部にわたっては少しづつ内容が異なる。例えば、陳奇禄は新年祭の祭文を紹介している。その祭文では、祖先に向かって「酒を飲みに来なさい。我々の健康を守ってください」と唱和するとともに、「タイヤル族が攻めてきたとき、青年たちは撃退した」という話も含まれている [陳奇禄（唐美君）1958:113]。ただし、若い巫師はこのタイヤルとの戦闘の話を書者から聞いて驚いたほどで、祭文の詳しい意味は忘れられているようである。

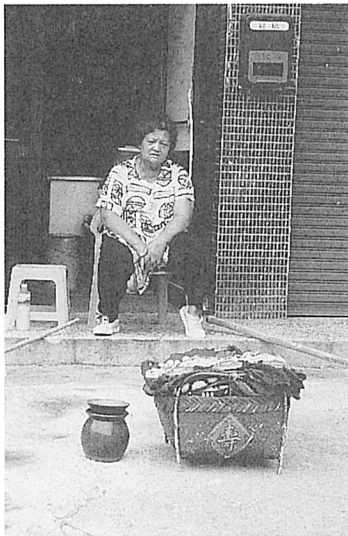


写真7 祖先に家内事情を報告する巫師。

巫師は日常的に、あるいは事ある毎に祖先に報告する。今回は息子が商売を止める報告をした。この祈禱は、必ず祖霊籃を前にして行なう。傍らにあるのは酒。そして片側、あるいは両側に棒を置く。これは犬、鶏などが前を横切るのを防ぐため。

が行なわれていたが、治療行為と同じく現在では消失した。しかしながら、夢見が悪いとき、あるいは家の新築や商売の開始と店じまいのときなど、祖霊に報告してもらうために、今なお巫師が活躍している。写真7は、商売を閉じる自分の息子に代わって、その報告を先祖にしている巫師の祈りの光景である。その巫師は祖霊籃を前にして、およそ20分ほど祭文を唱え、祖先にその旨を告げ、了解を求めている。当然、開店に際しても、祖霊籃を出しての祈願が巫師によって営まれ、祖霊の加護が求められるし、その他、財産の変動が

あったときには今なお巫師による祈禱は不可欠である。結婚式、葬式に際しても、巫師による祖霊籃への祈禱は欠かせない。

このような儀礼が巫師個人による営みであるのに対して、すべての巫師がサオ族の代表として参加する共同儀礼も存在していて、サオ族としての認同を高めるのに貢献している。旧三月の「播種祭」、旧七月の「拝鰻祭」、そして旧八月の「新年祭」、これらがその代表的儀礼である⁷⁾。これら儀礼は、儀礼の種類に応じて特定の祭祀家と結びついて行なわれるので、あらかじめその舞台装置を紹介しておきたい。

頭人 (ダド da'du) : 現在は国家の法律に準拠して行政的役割は村人に選任された村長が担っているが、伝承を復元すると、後に触れるように日月潭のサオ族は二大勢力、すなわち袁姓と石姓とから出る頭人によって政治的に統治されていた。旧暦七月の「拝鰻祭」のとき、この二つの頭人家ではともに巫師の祈禱が行なわれる。

祭祀家 : 正月儀礼では抜歯の儀礼は欠かせない。この抜歯はかつては謝、陳、高家が執行していたが、謝家にはかつて無能力の男がいたため、この職を失い、現在では高家と陳家とで行なっている。抜歯に際しては、高は子どもの体を押さえ、陳がすばやくハンマーで叩き落とす役割を負っている。⁸⁾ この正月儀礼の主要目的は、祖先を迎えて毎夜のように人々が踊りに興じることにある。その踊りの主要舞台は特別に設営した祭祀小屋の前であって、その小屋を陳家と高家とで毎年交互に責任を持ち、その年順番に当たった方の家の前に建てる。その詳細は後述したい。

7) サオ族の生業は原初的には粟の耕作であった。その後、陸稲が主体となり、漢族と接触したことにより、19世紀には水稻耕作が広まった。聞き書きによる昔の農耕暦(旧暦)について、簡単に見ておきたい。

12月頃	山林伐採、焼畑の開墾
1月頃	粟の播種
3月頃	陸稲の播種
6月頃	粟の収穫
9月頃	陸稲の収穫

第1表 過去の時代のサオ族の農業暦

8) 厳密に言えば、陳姓が管轄する儀礼は兄弟二人で分掌している。例えば、抜歯の儀礼や祭屋作りは兄の家で、播種祭と新年祭の巫師の儀礼は弟家で行なわれる。しかし煩雑さを避けるため、このような細かい記述は省略している。

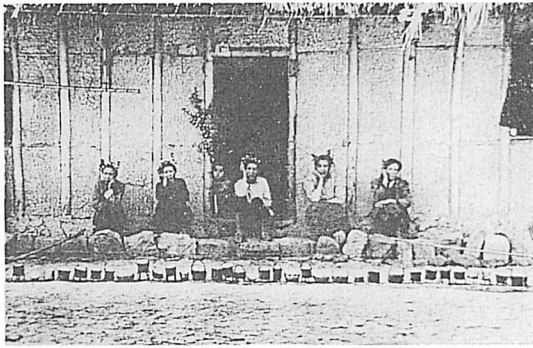


写真8 陳奇禄 [1958] 撮影による巫師の祈禱。
この写真は1955年当時の播種祭の祈禱。祖霊籃に対する祈禱形式は基本的に現在と同じである。

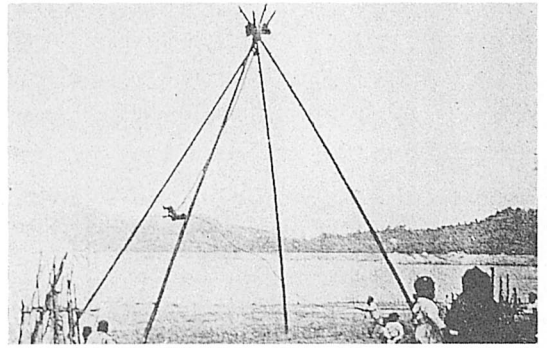


写真9 播種祭のときのブランコ。
この行事は数年前に廃止した。写真は陳奇禄 [1958: 109] から引用。

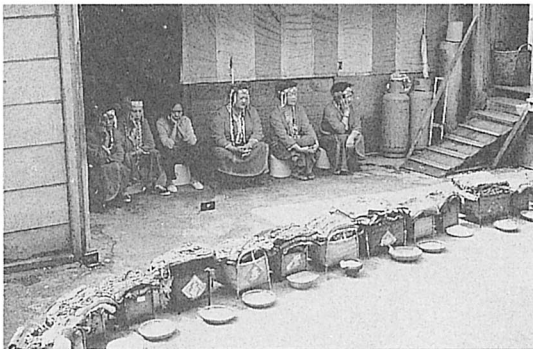


写真10 巫師による播種祭の祈禱。
撮影時（1996年）には巫師は7人いたが、一人は所用で休んでいる。なお、この時の祭場は後述する新年祭の祭場と同じ場所である。



写真11 祭場に並べられた祖霊籃。
パバレと呼ばれる播種祭では、傍らに月を象った餅が添えられる。この祖霊籃を前にして巫師たちは祭文を唱える。その光景は後に見る新年祭のときと大体は同じである。

さらに重要な事柄は、旧暦三月の播種儀礼、そして旧暦八月の正月儀礼に際して祖霊籃を前にして巫師が祈禱する場所に関してであって、それはほとんどが陳家の庭先で行なわれる。

撫擦儀礼の祭記家：後述するように、旧暦八月の正月儀礼は、男たちなら毛家に集まることから始まる。そこで、健康祈願などをして貰うため特別な儀礼を受ける。この儀礼の執行者は毛家の長男が代々継承する⁹⁾。

さて、以上の舞台装置を心得たうえで、個々の儀礼を記していきたい。まず「播種祭」について見ておくと、その儀礼を実見した陳奇禄たちによ

る前述の詳細な報告が参考になる（写真8、9）。それによると、陸稲の生育を祈願して、三月初日に各家ごとに儀礼的播種が行なわれていた。それに引き続いて背の高い10メートル程のブランコが湖畔の平坦な場所に作られ、人々はそれに興じていた。数年前にブランコを設営する格好な場所が確保できなくなったため、その建設は廃止されたが、陳奇禄らの調査時点ではブランコは播種祭の儀礼で不可欠な存在であった。その理由は、ブランコが高く、そして大きく揺れることで、稲穂が風に吹かれながら大きく成長していく過程を象徴していたからである。

巫師による儀礼が行なわれるのは、次の日の朝

9) 撫擦儀礼と耳慣れない用語を使っているが、この撫擦とはサオ語で言う「ティティッシュ titiŋš」の直訳である。その言葉は「擦でる」の意味を持っている。

である。各家から出された祖霊籃を前にしておよそ20分ほど、巫師はそこに宿る祖先に向かって祭文を唱える。陳奇祿らの報告に従えば、その祭文の内容は、村人の健康祈願と作物の豊穡、そしてサオ族の人口の増加、漢人や日本人の圧力から平安を希求すること、などであった [唐美君1958: 107-10]。さらに何日かして、巫師たちは再び祖霊籃に対する祈禱を行なった。

現在の儀礼の日取りは暦、とりわけ農業暦(旧暦)に基づいて決められているが、かつては自然の推移がその目安になっていたようで、ライン rarain と呼ばれる樹木(烏鷄母樹)が新芽を出す頃に陸稲を蒔いていたと言い、ほぼその頃に、プラコ pulako と呼ばれる播種儀礼が行なわれていた。この儀礼は現在では旧暦3月1日に行なわれ、巫師たちが祖霊籃に対し祈禱するのを目的としている。その際の祖霊籃への供えものは餅米のご飯であり、その儀礼は播種を祖霊に報告するためであった。さらに旧暦の3月10日に、パペレ pa'pare と呼ばれる第二次の播種儀礼が見られ、祖霊籃に月を象った丸い餅を供えつつ、巫師たちによる祈禱が行なわれている(写真10、11)。この儀礼の意味は、蒔いた種が少し成長したので、それを見届けて祝うことにある。

巫師が祈願する際、その対象は祖霊籃であり、祭文は祖先に捧げられるのだが、公的な儀礼、もしくはサオ族全体に関わる儀礼を実践するときは、一人の巫師は特定の数軒の家の祖先を祭祀する責任を受け持っている。その祖先とは、後述するように民俗語彙で言えばアプ・アプ apu apu であり、その語義は祖父母より上位の関係者を指しているが、原則的には父系でかつ直系の物故者が主たる該当者である。先のパペレの儀礼では、巫師たちは分担して受け持ちの家の祖先を拜んでいたことになる。

公的な儀礼での司祭者として巫師が登場する場面は、他に二つある。そのうちの一つは、モラル・トゥダ molalu tuda、直訳すると「拝鰻祭」と呼ばれる儀礼である。鰻(トゥダ)を祀るこの儀礼についての陳らの記述は、いささか不正確である。現在では旧暦の7月1日と3日との二回にわたって行なわれている。先にも述べたように、この村には二大勢力(頭人)家があるが、それぞ

れの配下の村人とともに、巫師もまた二手に分かれてこの二大勢力家に参集し、双方で同じ祭文を唱え、同一の儀礼を行なっている。以下、儀礼の手順を概略しておきたい(写真12、13、14、15)。

第一日目(7月1日)の早朝、各家は祖霊籃をその勢力者(頭人)の家に持ち寄り、巫師に祈禱して貰い、昔なら粟の酒、今は餅米での酒を作り、祖先に献酒する。この儀礼はモラル・タマコ molalu tamaqo と呼んでいる。そのタマコとは、酒を入れる平たい器のことである。

第二回目(7月3日)は、とくにモラル・トゥダと呼ばれていることから分かるように、この祭儀の中心をなしている。この日も巫師と村人は二手に分かれ、別々の場所で、しかし同じ内容の儀礼を行なう。この日の早朝に、各家は鰻を象った白い餅、いわば鰻餅を用意する。頭人の家では、各家から運ばれた祖霊籃が並べられ、その籃の行列の中心には酒を載せた臼が置かれる。

巫師が祭文を奏す儀礼は三段階に分かれていて、最初の段階では、巫師は籃に宿る家々の祖先に直面し、およそ20分ほどの祭文を唱える。しばらく休憩した後、巫師は、各家から持ち込まれた鰻餅をざるに入れて供え、再び祖先に対して祈禱をする。この段階では酒と並んで、鳥肉が供えられる。祈禱の終わった後は、祖霊籃は各家に戻され、一方、巫師たちは祖先に向かって「酒を飲みに来なさい」と献酒しつつ、その肉を口にす。

最後の第三段階の儀礼過程では、再び巫師は酒を前にして祈禱し、同時に頭人の家の祖霊籃に向かって祈禱する。

この鰻祭りの儀礼の本質を考えると、二つの要素に関心をもたれる。その一つは、祖先に鰻餅を供えることである。この餅自体は各家に持ち帰り、家人が食べるのだが、なぜ鰻に擬した餅を作るのか、この由来話は聞かれない。ただし、同様な習俗は近隣に住む平埔族のアリクンにも見出されたことから [伊能嘉矩1902:131]、かつては広範囲に鰻餅を祖先に供える風習は広がっていたと判断される。第二に、この儀礼が「鰻の祭り」と命名されているにしても、儀礼の中段で肉が供えられることである。現在は鳥肉を供えているが、昔



写真12 「拝鯉祭」の儀礼 (1)。

場所は頭人の家。7月3日の拝鯉祭は三段階に分けて巫師は祭文を唱和する。これは第一段階で、臼の上に酒を入れた器を乗せ、それを中心に祖霊籠を並べ、巫師はその籠に向かって祭文を唱える。



写真13 「拝鯉祭」の儀礼 (2)。

第二段階では鯉に擬した餅が用意される。なお、最手前には酒が盛られたタマコ(器の名)が臼の上に置かれている。その臼の上の酒は写真14では右側に写っている。



写真14 「拝鯉祭」の儀礼 (3)。

第二段階では鯉餅、鳥肉、そして酒が供えられる。

なら猪や鹿肉を供えたといい、狩猟の獲物を祖先に感謝して供えるという響きが強く漂う。事実、陳奇禄らの見解ではこの祭は「狩猟祭」と位置づけられ、村人は初日の早朝から狩猟に出かけ、その獲物を祖先に供えることが、同報告では記されている [陳奇禄等1955:30; 唐美君1958:111-2]。



写真15 「拝鯉祭」の儀礼 (4)。

第三段階では頭人の家の祖霊籠に酒を供えて祈願する。

巫師が中心的役割を演じる祭祀は、旧暦の八月に何日間もかけて入念に実行されるアマレカ・ルスアン amaleka luθan、すなわち「新年祭」で絶頂を迎える。直訳すれば「新年(ルスアン)を見に来る」という意味を持つこの儀礼は、まさに祖先たちを迎え、新年をともに祝う内容を骨格としている。陳奇禄らはこの儀礼を実見していないので、その報告は簡単すぎ、さして参考にはならない。現状の儀礼を見る限り、この儀礼は何段階かに構成されていて、多様な性格を持っており、見かけ以上に内実は複雑である。一つ一つの局面を



写真16 杵音の演奏。
旧暦の7月30日に行なわれるこの行事は、日本時代は男禁制であった。



写真17 新年の魔除の飾りもの。
戸口の二ヶ所に飾られた草の呪符が、漢族式の呪符と共存しているのが印象的。

配慮しながら、一連のこの祭祀の手順を記述してみたい。

杵音の合奏、つまりマスバビアン *masbabian*。新年の行事は大晦日の晩から始まる。その夜、杵による合奏が行なわれる。現在では男たちも加わるが、日本時代は厳格に女だけがこの音楽の合奏に参加できた。数人の村人がそれぞれ杵を床に打ち下ろし、一定のリズムでその音を響かせ合奏する。毎年この行事のためだけに使用される杵は長短各種の長さがあり、その差異が微妙な音階上の差異を生み出す仕掛となっている。傍らでは竹筒で床を叩いて伴奏を取る人たちもいて、この音楽に一層の奥行きを持たせている。この杵音の演奏は、明日から新年が始まることを祖先たちに告げる合図、と説明されている。

この杵の合奏は新年祭への序曲である。そして新年を迎えるにあたっては、日本時代には厳しい禁忌、とりわけ性と食事に関わる禁忌が見られ、通常の生活とは異質な局面が展開されていた。第一に、男たちは年の瀬になると山に狩猟に出かけ、大晦日の晩になってやっと帰宅するのが日課であった。しかも、暮れから新年にかけての数日間は性的営みが絶対に忌避され、女との接触は避

けられていた。杵音の合奏に男の参加が拒まれていた理由は、これと深く関係している。第二に、食事するときは、新年の何日間は塩での味付けが禁止されていた。塩無しで肉を食べるのは美味とは言えないが、それは、塩を食べたら稲穂が枯れてしまうという類感呪術に基づいての禁忌である。

新年は、各家庭で呪術的に平安を祈願することから始まる。家の戸口の二ヶ所にはフィキス *fikis*、つまり草を束ねて作った呪符が災厄駆除を目的として飾られる(写真17)。

新年の最初の儀礼の特徴は男女が別々の世界に置かれることに見出される。早朝、男たちは、新年の特別な祭祀を専門とする毛家に集合し、「撫擦(ティティシュ *titiš*)」の儀礼を受ける。この後、儀礼は何段階かにわたって手順を踏み、展開していく(写真18-34)。

撫擦儀礼 ティティシュ *titiš*。
旧暦8月1日の早朝、毛家の庭には、餅米でできた酒、山刀、弓矢、籃など往時の生活で使っていた生活道具とともに、ある種の草で作った「撫で棒」が飾られる。毛家の当主は、次から次へと訪れる男に向かい合い、その右手を取って「撫で棒」で上から下へと擦るように撫でる。健康を祈願するととも

に、右手が丈夫であることを願ってのことである。

この右手を撫でる儀礼は、恐らくは台湾全体を視野において検討する必要がある。右手もしくは右肩が、左手もしくは左肩より霊的に優越すると考える例は、今までの研究史を通して原住台湾人社会のなかに幅広く見出すことができる [古野清人1972:13-30]。サオの近隣に住むブヌン族では、右肩には寛容な靈魂が、左肩には災厄をもたらす、けちな靈魂が宿ると信じられてきた [馬淵東一1933 (1974:148)]。しかしながら、このような近隣の慣習と比べてサオの場合には呪術的意味合いは乏しいし、左右両手・両肩に靈魂が宿るとも考えてはいない。この儀礼は男のみが対象となり、しかもその目的は右手を擦ることであるが、弓矢や槍を持つ右手は、利き手として狩猟では大切であり、この手が丈夫であるようにと祈願するのが目的で、それを越えた呪術的意味づけの欠落が印象に残る。

他方、同じ頃に巫師たちは別の場所、すなわち陳家の庭に集合し、新年の祈願をする。サオ族に独自の認同意識を生み出す、祖霊籃の祭祀が中心となって進行していく一連の新年の儀礼は、単調に見える儀礼の繰り返しに見えながら、全体を通覧したとき、壮大な規模で構成されていることに驚かされる。順を追って、その過程を見ていきたい。

モラル・フダス molalu fudas.

初日は、巫師が全員集合し、各家から持ち込まれた祖霊籃に対して祈禱する。それぞれの祖霊籃には、餅米のご飯(フダス fudas)が供えられる。祖先に対する祭文は、基本的な筋書きは他の場合と同じだが、今回は特に新年が訪れたことを祖先に伝え、かつ飲食を勧めながら、人々の平安を希求するという内容を持っている。

タタ・タウン・モラル tata taun molalu.

祈禱が終了した後、巫師は二人もしくは三人と手分けして分かれ、村中の家(タウン taun)を訪れ、同様な祭文を繰り返す。各家の玄関前には、先の場所から戻って来たばかりの祖霊籃が置かれ、祖先に対して平安と保護がここでも祈願される。一軒

一軒回っての戸別廻りの祈禱は、すべてのサオ族の家を対象に行なわれる。

家々を回っての祈願が一息つくのは夕方頃で、巫師たちは村人とともにご馳走の供宴に加わる。酒はもちろん、肉類や野菜、菓子類その他の食料などは各家ごとに用意され、人々は以後二日間、早朝に行なわれる巫師の祈禱が終わった後、一軒一軒会食して廻る。村人のすべての家を廻り、たとえ満腹していても、肉の一片でも口にしなければ当主に対して失礼と考える程だから、その胃袋に詰め込まれる酒食は膨大な量である。一見無意味とも思えるほどの食糧の消費、一度の蕩尽を快とする気前のよさ、こうした浪費の精神こそ、この新年の祭祀を盛大にしている。あるいは、サオ族としてのエネルギーが一度に放出する機会を、この新年祭は提供していると言ってもよい。

この酒食の機会でも主役は巫師である。相応のもてなしを怠らず、宴たけなわに至ると、村の長老格が二・三人で組みながら静かに歩み出し、低い声で荘重な調べの歌をゆっくりと唄い、巫師に献酒する。それは、祭りのときだけに歌う巫師を讃える歌であり、荘重な雰囲気のもとで巫師は酒杯を受ける。華々しさと同時に厳粛さを伴う供宴こそが、サオ族の新年祭を彩る光景である。

二日目、そしてそれ以降も儀礼は進行し、入念に構成された祭祀的世界はだんだんと高揚していく。

撫擦儀礼 ティティシュ titiš.

二日目でも、毛家では男たちに対して類似した儀礼が行なわれる。しかし二日目は、頭、胸、足が擦る対象となる。獲物を取るためには、頭で考え、胸の中にある心を働かせ、そして一生懸命に獲物を追って走るが必要とされる。頭、心、足が丈夫であるよう祈るのが、その儀礼の目的である。

他方、巫師たちは再び陳家の庭に集合し、前日とはやや異なる内容の祈禱をする。

モラル・スバック molalu supaq.

二日目の早朝の巫師の祈禱は、祭祀用に作った特別の酒(スバック supaq)を茶碗に盛って祖先に

捧げることから始まる。現在では餅米で作った酒の糟を茶碗に盛って供えるが、その茶碗はサオのすべての家の数だけ用意され、それぞれの祖先に供えられる。

モラル・パル・アザザック molalu paru aḏa-
ḏaq.

三日目の早朝に行なわれる儀礼は、小学校に通う子ども（アザザック aḏaḏaq）を対象とし、上の左右の犬歯をハンマーで叩いて抜き取る抜歯（パル・ニッピン paru niping）である。もっともこの儀礼は日本時代に廃止され、今は形式的にしか行なわれていない。この儀礼が新年の行事から欠けると、一連の儀礼体系が維持されなくなるため、形式的に残しているにすぎない。しかし、この抜歯の手法を今に残っていて、貴重である。この抜歯のとき、用意されるのはハンマー、鉄棒、灰、そして一握みの陸稲である。最初に介護者が子どもの顔を黒布で覆って目を隠し、次いで施術者が子どもの左右の犬歯に炭を塗り、その後で左手に持った鉄棒を右手のハンマーで叩いて歯を折る形式を取る¹⁰⁾。

抜歯が終わると、その場で巫師の祈禱が始まる。この抜歯を担当する祭祀家の祖霊籠のみを置き、それに抜歯で用いた道具を供え、祖先に対して祈禱する。この抜歯のときに供えられた陸稲には、子どもがすくすくと成長し穂を実らせるように、との意味が込められている。

モラル・フォルル molalu folal、あるいはモラル・ハナン molalu hanang。

四日目、夜明け前に巫師たちは近くの原っぱで茅と孟宗竹の伐採をし、その後、村人と一緒におよそ2メートル四方の祭祀小屋（ハナン hanang）を作る。小屋掛けが終了する昼少し前、各家から祖霊籠が運ばれ、月を象った丸い餅、つまりフォルルが二個、その籠に並んで供えられる。その餅の一つは巫師たちに献上される。巫師たちは、祖霊籠の前にして、今夜から踊りが開始されるのでゆっくり観覧するよう懇願し、祈禱を始める。

祭祀小屋の完成したこの夜から、人々は祖先を慰撫する物悲しい調べの踊りを開始する。荘重な感じの歌を唄い、円陣を組み手をつなぎながら踊る様子は、大変に宗教的な雰囲気醸し出している。二拍子のゆったりしたリズムで始まり、数種類の祖先を讃える歌を唄い、そして最後は激しい跳躍を繰り返し、ほぼ夜半頃にその日の日課は終了する。新年に訪れた祖先たちはこの小屋に滞在し、その踊りを見ながら寝泊まりすると考えられ、そのため、小屋の中には焚火が用意され、また夜の寒さから守るための衣服、それに酒が準備されている。

先に、正月の儀礼を管轄する祭祀家が二戸、陳家と高家があり、祭祀小屋は、その陳か高の家の前に毎年交互に建てられる、と書いた。祖先を慰撫する踊りの主要舞台は特別に設営した祭祀小屋の前である。しかし、どちらの家の前に祭祀小屋が建てられようと、高家と陳家とはともに踊りの主催者として関係しなければならない。そのため、毎夜行なわれる踊りは、一日交代で高家が陳家かの庭先から始まるという形式を取り、そして最後は、もちろん祭祀小屋の前で幕を閉じる段取りになっている。

祭祀家のうち陳家について言えば、ここに先祖が使用した盾が保管されている。この盾は踊りの際に大切な役割を果たす小道具である。祭りの始めの頃、陳家の前で踊りが終わると、人々は行列を作り、前の人の肩に右手を当て数珠つなぎになって祭祀小屋まで道を練り歩くが、その先頭はこの盾を持った男であり、そしてこの盾は祭祀小屋に置かれる。この行列はマスタトイア mastatoia と称されている。そして祭りも中盤にさしかかると、今度はマカトベ makatobe と呼ばれる別の形式の行列行進が出現する。手に手をつないで行列する、その先頭には先の割れた竹を持った男が立ち、地面を叩きながら邪気を払い、そして最後尾には箒で道を掃く人が続く。このような行列行進もまた、その日の踊りを締めくくり、かつ人々の感情を高揚させるうえで大切な舞台芸である。

10) 唐美君はこの儀礼を成年式と見ている [唐美君 1958:119]。



写真18 撫擦の儀礼。
旧暦の8月1日に行なわれるこの行事は男に対してだけである。



写真19 旧暦8月1日のモラル・フダスの儀礼。
巫師たち全員が祖霊籃に餅米のご飯を供え、祈禱する。



写真20 戸別廻りの祈禱。
全員の祈禱が終わると、手分けして各家を廻り、そこでも祖先への祈禱をする。



写真21 宴会の光景。
夕方に戸別廻りが終わると、家々を廻っての宴会がある。



写真22 巫師への献酒。
宴もたけなわの頃、長老は静かに歩み出し、巫師を讃歌する歌を唱和しながら献酒する。

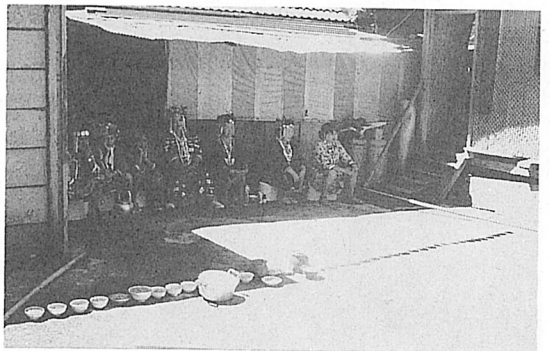


写真23 旧暦8月2日のモラル・スパックの儀礼。
二日目は酒（酒糟）を祖先に供える。

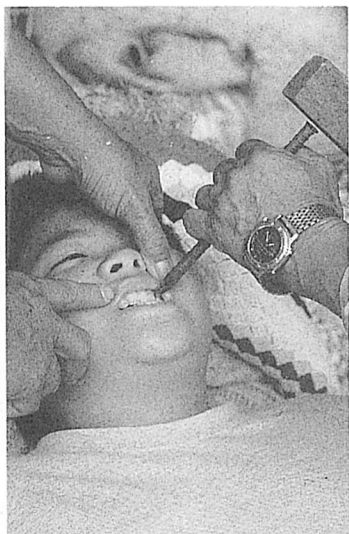


写真24 抜歯の儀礼
三日目は抜歯が行なわれる。現在は形式のみが残っている。



写真25 旧暦8月3日のモラル・バル・アザザク。
抜歯の後には再び巫師たちの祈禱が行なわれる。祭祀家の祖霊籃とともに、抜歯で使った道具（ハンマー、灰）や陸稲が拝まれる。なお、陽光が強いため前面の巫師は着衣で頭を覆っている。

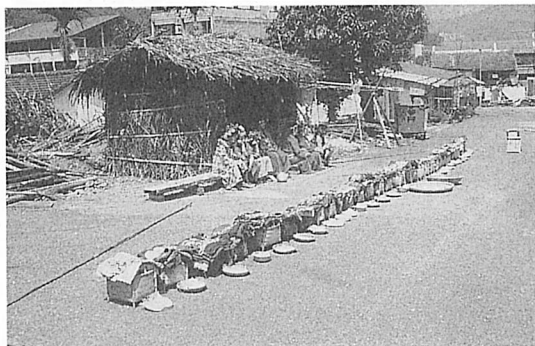


写真26 旧暦8月4日のモラル・フォルル。
四日目は祭祀小屋を建てる。その後、祭屋の前で月を象った餅を供えながら祈禱する。



写真27 踊りの光景 (1)。
夜には祭祀小屋の前で祖先を慰撫する踊りが行なわれる。



写真28 踊りの光景 (2)。
先頭が盾を持って歩くマスタトイアの行列。



写真29 踊りの光景 (3)
先頭が先の割れた竹で地面を叩いて歩くマカトベの行列。



写真30 ミンハルハルの祈禱。
祖先への供え物は酒槽。



写真31 ミンリックスの祈禱。
祖霊籃の前には餅米のご飯が供えられる。祈禱中、時折、祖先を名指しながら祭文を唱える光景も見られる。



写真32 爐主への贈り物。
ミンリックスの祈禱では、特にこの年の爐主に着物が与えられる。



写真33 踊りは昼まで。
ミンリックスの祈禱が終わった晩、人々は踊りをまた始める。一軒一軒廻っての踊りは夜を徹し、やっと昼近くになって終わる。この写真は朝方の風景。



写真34 爐主の家の前での祈禱。
これには爐主に対する表敬の意味がある。

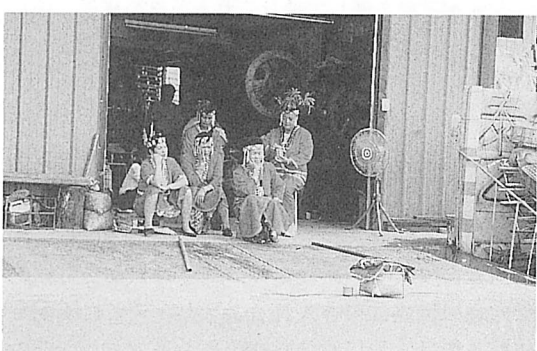


写真35 遠方居住者のための祈禱。
ミンリックスに來れなかった遠方の人に対しては、巫師たちは出張奉仕で赴く。

ミンファルファル minfalfal。

一連の儀礼の過程で、その中間（ミンファルファル）に当たる日には、酒糟を祖先へ供えつつ、巫師たちによる祈禱が行なわれる。

ミンリックス minliquoθ。

8月の18日は新年祭の最後の祭りが行なわれる。ミンリックスとは文字通り「最後」という意味で、この祭りの最終局面は熱狂的な踊りで終了する。

この日の儀礼は巫師たちの祈禱から始まる。早朝、村人の祖霊籃が並べられ、それに餅米のご飯が供えられ、巫師たちの祈禱が行なわれる。この日には爐主の家の祖霊籃の前にはパレカ、つまり祖霊籃に入れる衣服が置かれる。この衣服は褒賞の意味を込めた贈与であり、たとえ現代風の衣服であっても、以後、爐主の家では祖霊の宿る衣服として大切に保存される。

その後、巫師たちは手分けして村中の家々を回り祈禱し、祖霊の加護を求めつつ祭りの終了を祖先たちに告げる。このタタ・タウン・モラル、つまり戸別廻りの儀礼が終了するのは、夕方頃である。

新年祭の始まる前に、あらかじめその年の世話役として選定された「爐主」は、この日、村人全員のために夕食を準備し、人々の供応に努める。このあと、人々はサオ族の家、そして今では同じ日月潭に住む漢人の家も親善を込めて、一軒一軒訪問し、戸外で祖先を慰撫する踊りを演じる。訪問を受けた家では菓子類を出し、接待に努める。この踊りは延々と夜を徹して続けられ、翌日の昼近く頃になってようやく結束し、こうして一連の祭祀は終わる。

この最後の踊りは観光客まで巻き込み、真夜中を越した頃には、サオ族の人口をはるかに越えた規模にまで膨れ上がり、祭りも絶頂に達する。だが何と言っても、徹夜しての踊りは人々を神秘的な幻覚の世界に導き入れるようだ。そこに支配しているのは、熱狂的な感情の高ぶりであり、そこにみられる現象は興奮の渦である。

昼過ぎには踊りも終了し、村には静寂が訪れる。しかしながら、巫師たちの祈禱はこれで終了したわけではない。翌日、その年の世話役を務めた爐主の家に赴き、その祖霊籃を前にして感謝

の祈禱をする。さらに次の日、台中市など都市部に転出していて、この祭儀に参加できなかった数戸のサオ族に対して、その家にまで巫師たちは打ち揃って出かけ、祖霊籃を前にして祈禱し、祖霊を慰撫するための踊りをする。踊りに関してはかなり簡略化されているが、その儀礼は同じ形式を踏んでおり、そこには、たとえ遠方に住んでいようが、すべてのサオ族はこの祭祀に参加すべきだという信念が認められる。こうしてすべての家での祈禱が完了すると、日を改めて祭祀小屋は取り壊され、長期間続いた新年行事は幕を閉じる。

サオ族の新年祭は、実に様々な要素から組み立てられている。男たちにとっては豊猟と健康を祈願するものであったし、子どもたちにとっては成年式の一環として位置づけられていたし、そして村人全体にとっては祖霊を迎え、祖先たちと生活を共有することの偉大さを感じ得る機会でもあった。この儀礼で主役を務める巫師の祈禱は、毎回ほぼ同じ主旨に則り、祖先を讃え、加護を求める内容を持っている。その限りでは、一つ一つを細切れにして取り出せば、うんざりする程の繰り返しの多い儀礼の展開と言える。しかしながら、単調なまでの反復が微に入り細に入り入念に積み重ねられると、その結果として、あるいはその儀礼の過程でみる執拗さがあってこそ、サオ族独自の粘着力の強い壮大な儀礼体系が生み出されていくのである。サオ族は外部の漢族文化に押しつぶされながらも、なおかつ独自の認同を維持しえたが、それはこうした機織りで編んだ織物のように精緻に築き上げられた儀礼体系が、内部からサオ族の認同を支える礎として存在していたからにはかならない。

三 サオ族と自己認識

さて、ここで話題を展開させ、サオ族の認同に直接的に関わる社会のあり方について触れていきたい。これと関連して、とりわけ、巫師の管轄になる祖霊籃、そして祖先観そのものについて論じ、サオ族の認同がいかに守られてきたのか、述べてみたい。

再三述べている漢化という概念は、衣食住その他、日常生活のあらゆる現象にわたって適用され

るべきだから、宗教面だけを取り上げるのにいささかの片寄りがあるかも知れない。しかしながら、信念の体系としての祖先祭祀に関わる現象は日常生活を厳しく律しているのです、決して無視できない。そこで、この宗教面を中心に議論してみたい。

護龍形式の漢族の家屋形式と同じではないにしても、多くのサオ族の家では神仏、祖先などを祀るための特別の一室を家宅の中心に設けていることで、漢文化の影響を受けている様子が一目瞭然として分かる。ただし細かく見れば、神仏を祀る祭壇は各家によって異なり、漢式の立派な祭壇もあれば、食卓を利用したもの、あるいは壁に吊り下げただけの簡素な形式もあって一定しない。その祭壇には、太子爺、玄天上帝、土地公とともに媽祖や観音など、漢族社会での代表的な神仏を目撃することができる。多くの家では、さらに正面の壁一面に観音の画像が飾られているのを見ることができる。こうした神仏のいくらかは戦前にも祀られていたが、戦後、とりわけ近年に至ってさらに人気を博している。

漢族の神仏以上にサオ族の祭壇で目を引くのは祖先の位牌であり、その祭祀を通して見ると、彼らのサオ族としての自己意識が浮かび上がってくる。サオ族は父系の外婚氏族組織を持つとともに、子どもは同一の姓を父から継承し、またその父系祖先に対して丁重に祭祀を施す。現在使われている姓は漢族の姓を模倣したもので、起源を遡れば清朝の賜姓政策によってもたらされたに違

ない。その導入に当たっては、サオ語での氏族名称を意味本位に福佬語に翻訳し、あるいはその発音を福佬語に当てはめ、漢姓を作成したと考えてよい。シドック sidoq と称される氏族に関して、有力な七つの姓については陳奇禄がすでに報告している¹¹⁾。これらの姓、すなわち袁、石、毛、陳、高、筆、朱はその存在が容易に確認されるが、その他、謝、白、丹などの姓も実は聞くことができる。だが、いずれの姓においても、現在では漢姓の使用が中心で、サオ族固有の呼称はまったく使われない。例えば、袁は本来のサオ語の姓ではシナワナン sinawanan で、その語彙の意味は「円(丸いこと)」であったが、漢語に表記するさい、同音の「袁」を採用し、そしてその後、この漢姓が定着し、現在に至っているという状況である。

姓とは別に自己の名前について言えば、サオ族流儀の名前、例えばイシュル iŋsul、ヌイ nuiなどを常用している年配者は決して珍しくはない。だがその場合でさえ、姓を呼び合うときはもっぱら漢姓を用いている。この点からすると、漢化はかなりの程度進行していると言ってよい。そしてこのような漢姓の使用からは、漢族の祖先祭祀の体系をも巧妙に受容しているかのような印象を傍目には与えている。

実を言えば、サオ族で漢式の位牌、つまり公媽牌を祀っている家はおよそのところ全体の半数程度でしかない¹²⁾。しかもその公媽牌を祀った動機も一定したものとは思われない。なかには宗教心と言うよりも、装飾的な華美さに引かれて立派な

11) 陳の調査したサオ族の姓の概略を紹介してみたい [陳奇禄 1958:19]。当時の戸数は末尾の括弧の中に記しておいた。

サオ姓	漢姓	漢姓名名の由来
ŋinawanan	袁	原義は「圓」、圓との同音による作字。(11戸)
ŋkatafatu	石	原義は「石」。(12戸)
ŋkapamumu	毛	原義は「強」、同音による作字。(6戸)
ŋkakiŋian	陳	意義不明。福佬語で「響」は hian と発音。「銅」と「陳」は同音、銅はよく響くので陳と作字。(4戸)
ŋtamarutaw	高	原義は「高い」。(3戸)
ŋapit	筆	意義不明。発音の類似性で作字。(2戸)
ŋtanakjunan	朱	意義不明。(1戸)

第2表 サオ族の姓

12) 日月潭に住むサオ族で、長老教会の信徒(2戸)を除いた家のうち、筆者が実見しえた祭壇は28戸である。このうち半数は漢式の位牌を祀っていた。そして、その28戸全部と長老教会所属の2戸は祖靈籃を祀っていた。

漢式祭壇を設けたと思いたくなる家もある。その公媽牌を飾る家では立派な漢式の祭壇を置き、その片隅に香炉と燭燭を用意して位牌を飾るとともに、祭壇正面には漢教の神像を祀るのをよく見かける。

これに対して、サオ族独自の祖霊籃はすべての家で祀っていて、漢式に公媽牌を祀る家といえども、その例外ではない。ただし細かく言えば、祖霊籃を祀る際、漢式に線香と茶水を供える場合が多々あり、この点で漢化の影響を見ることも可能である。しかしその場合でも、祖霊籃の持つ伝統的意義が相殺されるわけではない。この地域のキリスト教は弱小勢力で、長老教会の信徒が数戸あるにすぎないが、その信徒といえども、十字架と並んで祖霊籃を家の祭壇に祀っている程である。長老教会のある人は、教会ではキリストを拜むが村では祖霊籃を拜むと語っていて、この場合にも祖霊籃の祭祀の根強さをうかがわせる。

祖霊籃は、公媽牌と一緒に祭壇に安置されるのが圧倒的に多いが、なかには壁に吊るす場合もあり、置き場所が一定しているわけではない。しかしながら、公媽牌と祖霊籃との二つを同時に祭壇で飾る場合、その位置関係には微妙な問題が生じる。漢式祭壇で目につくのは、写真37のように、公媽牌がより中心的な位置に置かれるという現象である。この家の祭壇中央には、漢教の神、太子像と香炉が置かれ、その信心深さがよく伝わってくる。この神から見て右側に、しかも中心に近い方に公媽牌があり、祖霊籃はその周辺部に置かれている。当事者は同じ祖先を祀っていると考えているが、明らかに漢式の方が比重が大きい。とはいえども、祖霊籃は決して無視されない事実は、たいへん重要である。表現を変えて言えば、公媽牌に対したときは漢化された心意義で対応しても、祖霊籃に向き合ったときはサオ族としての心情が呼び起こされ、その家の祖先に対応している、と考えるべきなのであろう。

漢化との絡みで見た祖霊籃と公媽牌との位置関係は、様々な組み合わせを作っていく。写真38は平地漢族の贅婿を迎えた家の場合である。その家本来の祖先は祖霊籃で象徴され、より高位に置かれるのに対して、婿が持参した彼の父母の位牌は、祖霊籃とは板で仕切られ、脇に置かれている。

父系出自を異にする贅婿の公媽牌を脇に置くのは漢族の普通の習慣であるから、一面的にはこの流儀のなかに漢化の進展具合を見ることも可能である。だが、この家本来の系統に限れば、その祖先は祖霊籃だけに祀られ、公媽牌はことさら用意されていない。それならば、公媽牌を祀らない場合、どのような祖霊籃の祀り方をするのであろうか。概して言えば、公媽牌がサオ族で祀られ出したのは現当主の父母の時代からで、祀られている祖先も父母や祖父母などの浅い系譜上の物故者にすぎない。それだから、公媽牌の祭祀は決して古くからの様式とは言えない。

すべての家が祖霊籃を祀るのに対し、漢式の公媽牌を祀る家が半数程度でしかないという事実こそは、サオ族の伝統の強さを物語っている。以下は、平地漢族とサオ族との信仰の違いを、70歳代の話者が強調して語ってくれた事例である。その家の祭壇の写真39を参照しながら、その話を要約してみたい。

サイドボードの祭壇中央に祀られている観音像は、父が30年以上も昔に購入し、それ以来、毎月15日には湯茶と菓子、果物を供えている。観音像の脇にある籃はウラルアン、つまり祖霊籃で、この家では公媽牌は置いていない。神と祖先との並存は許されるので、祖霊籃を平地漢族の神像と一緒に祀るのはいっこうに構わないが、漢族の公媽牌と一緒に祀るのは許されない。一緒に祀ると祖先の怒りに触れると信じていて、たいへん恐れている。その理由は、漢族の祖先の祀り方とサオ族の伝統とは違うからである。平地漢族の公媽牌と祖霊籃とは、「気持ち合わない」と話している。そして、毎月15日には、この祖霊籃の中の祖先に線香を供えている。

線香は、先の観音に一本、そして玄関口に一本供えるほか、祖霊籃には二本供える。それは、直系の祖先、すなわちアプ・アプ、正確に言えばその家の男の祖先とその妻、すなわちアプ・ライン apu rain (原義は祖父)とアプ・キアイ apu kiai (原義は祖母)に対する供養である。

その話者が語るには、サオ族の祖先祭祀は、漢族の流儀とはいささか異なる。第一に、漢族の公



写真36 公媽牌と祖靈籃 (1)。
長老教徒の場合。この家では、正面に「十戒」が掲げられ、祖靈籃は左上の壁の隅に懸かっている。



写真37 公媽牌と祖靈籃 (2)。
中央に太子像を祀る漢式祭壇のこの家では、公媽牌が祖靈籃 (左隅) より優位な位置に置かれる。



写真38 公媽牌と祖靈籃 (3)。
招贅を迎えたので、その非父系の位牌は板で祖靈籃と区別され、左隅に置かれている。



写真39 公媽牌と祖靈籃 (4)。
この家では公媽牌は頑なに拒否し、祭壇の左隅には祖靈籃のみ祀っている。祭壇中央は観音菩薩像。

媽牌には文字 (姓名) が書かれているのに対して、サオ族は言葉で祖先に話しかける。この結果として、次のことが言える。漢族の祖先祭祀では、位牌に書き込まれた過去の物故者のすべてが対象となるが、サオ族の場合、世代が経つにつれて個々の祖先は忘れられ、遠くなると漠然と祖先、すなわちアプ・アプとして集合的に一括される。第二に、祖靈籃での祭祀の対象は、結婚して子孫を残した直系の祖先だけである。兄弟など、傍系は結婚すると祖靈籃をいずれ別にするので、祭祀の対象から外れる運命にある。さらに、未婚のまま死んだ者は、祖先として認知されず、その対象から除外される。従って、死んだ子どもに対してはいっさいの供養はしない。サオ族はこのような習慣を守って祖先供養をすべきで、漢族流の方法と混在してはならない、と言うわけである。この写真に見る家の場合には、頑固なまでに伝統に執着

し、祖靈籃の祭祀を守ろうとする姿勢がはっきりと認められる。

祖靈籃はサオ族のすべてが認めるもっとも大切な祭具であるが、実は近い過去にその祭祀を拒否した年配の女性がいた。その人は、子ども、次いで夫も亡くしたためご利益を疑い、祖靈籃を廃棄し、平地漢族の公媽牌を祀ることにした。しかし、息子の商売は振るわないうえに、その息子は昔の祖先が怒っている夢を見て驚いたし、また巫師たちもなぜ捨てたのかと問責したので、数年前に再び祖靈籃を作り、祀るようにした。このように祖靈籃の遺棄、つまり改宗はサオ族全体が関わる祭祀秩序への反逆とみなされ、糾弾される。

祖靈の象徴として意味を持ち、すべての家が祭祀に参加することで社会的意味を持つこの祖靈籃の存在こそ、サオ族としての自己認識を主張する根拠を与えている。同じ祖先という概念で一括さ

れるにしても、公媽牌と祖靈籃とでは決定的に祭祀上の意味付けが違って、人々はこの祖靈籃に語りかけるときにはじめて、サオ族としての自己を確認する。その意味付与のあり方こそが、認同の核心に関わり、漢族とサオ族との境界を峻別する分水嶺としての役割を果たすのである。

巫師はこうした分水嶺の頂点に立ち、サオ族の文化的認同を維持する役割を引き受けてきた。確かに外来の漢族文化は、防波堤を越えて打ち寄せる大波の如く、止めもなく進入し、在来の生活様式を変えていき、最後には祖先を祀る祭壇の上にも、勝ち誇ったかのように君臨する。その場面だけを取り出せば、かなりのサオ族は、いとも簡単に漢族文化の浸透を許し、宗旨換えを果たしたように見える。しかしながらそのような外見を呈していても、彼らは決して祖靈籃を放棄しなかったし、それ以上に祖靈籃に至上の価値を認め続けていた。この事実が示すように、サオ族と漢族とを隔てる分水嶺は依然として高くそそり立ち、その峰の上で巫師、つまりシンセマたちはサオ族の認同を守り続けてきたのである。

四 観光化の波

今までの記述は、陳奇祿の調査した戦後間もなくから、そして恐らくは鳥居龍蔵の探索した100年程前から¹³⁾、ほぼ変わることなく続けられてきた儀礼的世界に、漢化の波がどのように押し寄せたのか、そのあらましを描写したものである。しかしながら現在では、漢文化の浸透とは別の次元で、サオ族社会を大きく変えている力として、市場経済に裏打ちされた観光化の波を問題にしなければならない。台湾有数の観光地に住んでいることにもまして、伝統的な歌舞を保持していることが、サオ族の観光資源としての価値を高めている。

観光客は日月潭という秀麗な湖にやすらぎを求めて訪れて来る。だが、ひとたびこの地に足を向

けると、サオ族の発散するエキゾチズムの世界に浸り込むようだ。この観光資源に着目して、南投県政府は多額の資金を準備し、旧暦八月の満月に当たる十五日を「豊年祭」の節日と位置づけて、全国的な規模での宣伝工作を展開している。元来、サオ族には十五夜を祝う習慣はなかったにもかかわらずである。

この機会をマスコミが逃すはずはない。旧暦八月ともなると、テレビ局が押し寄せ、全国放送のために歌舞の収録をする。村人は綺麗に着飾って特設の舞台で踊りを披露する。こうした宣伝工作が行き届いているため、いやがうえにもサオ族の知名度は上がり、八月十五夜前後は多数の観光客が押し寄せる事態になる。最近では、観光客のためにさらに多くの出し物が用意されている。例えば、九日には日月潭を泳いで横断する「萬人横遊日月潭」、十二日には光華島での「水上集団結婚」が行なわれ、十五日には「逐鹿市集」と称して、所狭しと露店が並び、一方湖水では日本や東南アジアからの選手を集めての「国際龍舟賽」、つまりドラゴン・ボートレースが行なわれる。そして満月の夜に至ると、特設広場で派手に着飾った村人による華麗な踊りが始まる¹⁴⁾。

興味深いことには、この満月の祭宴に実はアミ族やブヌン族、そしてツォウ族なども参加し、それぞれの伝統衣装をまといながら踊るので、台湾全島の歌舞ショウを見ている錯覚に陥ってしまう。サオ族は、十八番の杵音の演奏を始め、伝統的な踊りを被瀝するが、現代的な振り付けの寸劇、そして周辺諸族の踊りも取り入れた新奇な踊りも見せるのである。ここには、明らかに観光客を意識した姿があり、同時にまたディスコなど時代の先端に行く娯楽を楽しむ風情がある。このようにして、片や祖靈を慰撫するもの悲しい調べの踊りがある反面、華麗な観光ショウが同時進行する事態に現在のサオ族は置かれている。

元来、中国語の「豊年祭」に当たるサオ語の語彙はなく、60歳代の巫師に至ってはその中国語の

13) 実際に鳥居龍蔵は日月潭を明治33年5月17日に訪れ、有名な杵音の演奏を撮影している〔東京大学総合研究資料館1991:81〕。

14) 第3表は、南投県政府と南投県風景区管理所が主体となって実施した1995年の日月潭の豊年祭の日程表である。この表から読み取れるように、観光資源として日月潭とその住民を活用しようとする意図が明白である。そして政府や管理事務所は、サオ族にも多額の資金援助をしている。

★活動節目表

日時	活動項目	時間	地 點
8/25 (五)	開幕典禮	09:00	教師會館
	亞洲詩人大會	全天	教師會館
	詩 歌 朗 誦	19:00	教師會館
8/26 (六)	亞洲詩人大會	全天	教師會館
	水 沙 連 宴	17:30	德化社
	娜魯灣之夜	18:00	德化社水域
8/27 (日)	亞 洲 詩 人 文 學 之 旅	全天	蛇窯→久族文化 村→游湖
	淨山健行一追 尋劉韻珂足跡	全天	水沙連古道
	詩 人 之 夜 醉 在 明 潭	19:00	教師會館

日期	活動項目	時間	地 點
9/02 (六)	水沙連 文化座談會	14:00	德化國小
	邵 族 歌 舞	19:30	日月潭青年活動 中心
9/03 (日)	萬 人 橫 游 日 月 潭	09:00	停車場碼頭至德 化社碼頭
9/6 (三)	水上集團結婚	全天	光華島
9/09 (六)	國際龍舟賽	全天	德化社水域
	月滿水沙連 聯歡會	17:00	德化社水域
	邵族豐年祭	20:00 22:00	德化社廣場
9/09 9/10 (六)	逐鹿市集	10:00 22:00	德化社廣場

第3表 「豊年祭」(1995年)の活動節目表

(この表は南投県政府などの関係機関が作成したパンフレットからの引用)



写真40 豊年祭の踊り。

観光客用に、またテレビ放映用にも人々は踊りを披露する。



写真41 豊年祭(旧暦8月15日)の市。

意味さえ知らない状況がある以上は、こうした観光化の波は外在的な出来事にすぎないのかも知れない。とはいっても現実には、その政府主催の観光事業としての祭りと伝統的な神事としての祭りと、現在のサオ族には二本立ての祭りが、まったく水を得た魚のように生き生きと演じられている。人々は両者の間にまったくの隔たりがないかのように、二つの祭りを同時に堪能している。あるいは、両者が巧みに融合し合っていると見てよいのかも知れない。いずれにしても、漢族化の波が押し寄せたときに伝統を維持したサオ族に

は、今度は市場経済に裏打ちされた現代化の波が押し寄せるといふ新しい状況が待ち受けていることになる。こうした変動にサオ族が今後どのように対応していくのか、しっかりと見極める必要があるにしても、外来文化に対したときのサオ族の柔軟性には驚かざるを得ない。

この観光化の現象はサオ族の日常生活にも大きな意味を与えているので、今一度、考えてみたい。確かにサオ族のなかには、観光客目当ての土産店を開く人たちもいるし、「邵族小吃」と銘打ってそば屋を営む人もいる。サオ族であることを観光客

にことさら強調し、利益を得ようともくろむ、したたかな例である。このような殊勝な試みに対しては素直に拍手したいが、総括的に言えば、大資本で観光店を経営するのは何と言っても漢族である。だがよく考えてみると、この地の多くの漢族はサオ族を目玉商品として活用しているわけだから、彼らはサオ族人気に便乗していると言っても、言い過ぎではない。あるいは、漢族自体がサオ族の存在に恩恵を受けていると言ってもよい。

まさしく観光を介して展開されるこの関係こそ、漢族とサオ族との相互関係の現代版である。そうしてみれば、サオ族が漢文化の一方的な受容者ではなく、漢族もまたサオ族文化の受益者であることが指摘されねばならない。この事態を考えれば、両者はまさしく相互の関係に置かれていると、言うことができる。

五 再び認同と儀礼の求心性

原住台湾人の研究のなかには、散発的とはいえ、異なるエスニック集団間での社会・文化的接触、もしくは変容を扱った論稿が少なからずある。その異なる集団間とは、漢族と原住台湾人との関係が中心で、漢化を主題とした議論が多い。例えば、末成道男にはピユマ族の位牌祭祀を扱った論文がある〔末成道男1983:107-41〕。平地帯に住んでいたこともあって、ピユマ族は清朝時代から漢文化に接触していたが、戦後になって家屋正面中央の室内に公媽牌を祀る傾向が強まり、漢化の趨勢が著しく強まった。しかしながら、選系的出自原理を持つピユマ族の祖先観は、漢族のとは根本的に違い、その祭祀方法はピユマ独自の特色が出ている。

漢化の議論には、清水純のクヴァラン族の研究がある。台湾東部平原に住むクヴァラン族に漢文化が押し寄せたとき、この両者は相互に変容を受けたようである。クヴァラン族は漢族の位牌祭祀を受け入れたが、双方向的な親族関係を重視するクヴァラン族は、漢族の父系祖先の理念を取り入れず、彼らの親族組織に調和させ、独自の方法で祖先祭祀を実施した。興味深いことには、移住して来た漢族自体がこの地ではクヴァラン族の影響を受け、しっかりした宗族組織を発展させることが

できなかった〔清水純1991:299-328〕。

この両論文は、ともに漢化を受け入れるに際して土着社会側の論理を重視し、漢化の過程が一樣でないことを説いたことで、評価される。いずれの場合も、漢化の波にさらわれつつ、なおクヴァランであり、ピユマであり続けることで、認同を保持し続けている。この二つの社会はともに、比較的近年に漢族と大規模に接触した例であるが、中国大陸に視点を向けると、遙か昔から漢族社会の辺縁部では、漢族との血みどろの葛藤が周辺諸族では展開されてきた歴史が眼に入る。その過程で、完全に漢族化した社会もあれば、なおかつ自己の認同を保持し続けてきた社会もある。

近年の高まりゆく中国南部地域での調査の成果として、漢化の研究と、その周辺諸族が編み出してきた境界維持の実態が解明されつつあることは、台湾との比較を考えるうえで、たいへん参考になる。その一つの報告として、タイのヤオ（自称ミエン）族を取り上げてみよう〔吉野晃1994:51-77〕。ヤオ族は道教儀礼のみならず、漢字使用を導入したことから分かるように、漢族文化の影響を強く受けていて、漢字で書かれた儀礼文書の読誦なくしてはヤオ族の複雑な儀礼体系は成立しない程である。しかしその反面、ヤオ族には、漢族やタイ族との文化的差異を強調する自文化へのこだわりがある。そのこだわり、あるいはヤオ族であることの証明は多様な儀礼の中に読み取れる。なかでも、「功德造成儀礼にして成人通過儀礼」たる「掛燈」の儀礼は、ヤオ族の若者が一度は受礼すべき儀礼であって、しかも彼らにとっては威信獲得の回路となっていることで、重要である。それは「制度としてのミエン族の民族境界維持の機能」〔吉野晃1994:63〕を果たし、ヤオ族全体が関わり、ヤオ族の認同を確認する舞台であった。

このヤオ族に関しては、その漢化の機構を論じた竹村卓二の研究がある。竹村は、ヤオ族が所持する「家先単（祖先簿）」や「掛灯儀礼」、「渡海神話」に着目し、ヤオ族が漢化しても漢族化しなかった理由を追求する。再度繰り返せば、ヤオ族は圧倒的な優勢な漢文化に囲繞され、長い歴史の過程で道教その他の漢文化を受容してきた。しかしヤオ族は、漢族側の提供する同化装置、すなわち漢字文化、族譜、道教儀礼などを換骨奪胎し、

自己の世界観の内部に位置づけることに成功した。ヤオ族が“漢族化”しなかったのはなぜかと自問した後で、竹村はその解答を導き出す〔竹村卓二1991:439〕。

それは筆者に言わせるならば、「家先単」にせよ道教体系にせよ、漢族体制側が“同化”装置として用意したいわばハードウェアを、ヤオ族側がむしろ「渡海神話」や「掛灯儀礼」などのソフトウェアの開発によって逆利用し、エスニシティの「境界」維持に成功した結果にほかならない。

竹村の議論は、さらに知りたい事柄があるが、漢化の現象を考えると大いに参考になる。ヤオ族がソフトウェアの開発によって漢族文化を逆利用したとするなら、そのソフトウェア開発に際して受け皿になったヤオ族の在来的な信念体系は果たして何だったのか、この点ははっきりしない。しかしながら、ひとたび成立したソフトウェア、例えば渡海神話や掛灯儀礼はヤオ族の求心的認同の維持に成功したようである。こうして、ヤオ族とサオ族との両者に共通している事柄として、内発的な信念の体系が存在していて、それが自他との差異性を明確にする働きをなし、エスニック集団としての一帯性を築き上げるのに貢献している事実が浮かび上がる。サオ族の話に戻して言えば、祖霊籃への崇拜、それを支える巫師による祭祀、こうした象徴的な仕掛の総体が、漢族化の流れに抗してサオ族というエスニック集団を維持させたことになる。

権勢を誇る中華帝国の勢力を前にして、弱小勢力が自己の伝統を維持することは、たいへん難しい。その生き残りの戦略を間違えれば、同化の浮き目に会うし、あるいは歴史からの抹殺という運命に突き落とされる。埔里鎮の平埔族を含め、漢族と隣接する弱小勢力が漢族と対峙したとき、恐らくは様々な戦略がひしめいたことであろうが、生き残りをめぐるのは境界維持に働く内発的信念体系の存在がその趨勢を決定したと言える。

埔里鎮の少なからずの平埔族は生き残り戦術を捨て、漢族化の波に翻弄され、それに飲み込まれてしまった。それはそれで一つの歴史の選択であった。それと比べると、サオ族は別の歴史を歩

んだことになる。その過程を見ると、弱小勢力でありながら、なおかつ自己の存在意義を求める多くの辺境諸族に対して、サオ族は一つの見本を示していることになる。

謝辞

サオ族の調査は、1995年7-9月、およびその補充調査として1996年5月に行なわれた。この調査を実施するに当たって、関西学院大学（共同研究費・一般研究B）、および順益台湾原住民博物館（林迺翁文教基金会）より資金援助を受けた。また、台湾ビザ取得に当たって、個人的に徐正光教授（中央研究院民族学研究所所長）に便宜をいただいた。ここに感謝したい。

- 引用文献（日文はアルファベット順、中文は字画順）
- 古野清人 1942 『原始文化の探求』 東京：白水社。
（『古野清人著作集』4、東京：三一書房、1972年、所収）
- 伊能嘉矩 1902 「台湾の平埔蕃中に行はるる祭祖の儀式」『東京人類学雑誌』190。
- 伊能嘉矩・粟野伝之丞 1900 『台湾蕃人情』 台北：台湾日日新報社。
- 前島信次 1936 「日月潭の珠仔嶼」『民族学研究』2-2。
- 馬淵東一 1940 「ブヌン族に於ける獣肉の分配と贈与」『民族学年報』2、（『馬淵東一著作集』第一巻、東京：社会思想社、1974年、所収）
- 1942 「高砂族の分類」『民族学研究』18-1/2、（『馬淵東一著作集』2、東京：社会思想社、1974年、所収）
- 末成道男 1983 「台湾ブヌマ族の位牌祭祀」『聖心女子大学論争』61。
- 清水 純 1991 「漢化のメカニズム—クヴァラン族の事例から」竹村卓二編『漢族と隣接諸族（国立民族学博物館研究報告別冊14）』大阪：国立民族学博物館。
- 竹村卓二 1991 「ヤオ族の〈家先単〉とその運用——漢族との境界維持の視点から」竹村卓二編『漢族と隣接諸族（国立民族学博物館研究報告別冊14）』大阪：国立民族学博物館。
- 東京大学総合研究資料館 1991 『乾板に刻まれた世界——鳥居龍蔵の見たアジア』東京：東京大学総合研究資料館。
- 山路勝彦 1996 「文明との邂逅と平埔族の漢化」『台湾原住民研究』1。
- 吉野 晃 1994 「タイ北部のミエン・ヤオ族の儀礼・

総体的祭司制・漢字使用」(竹村卓二編『儀礼・民族・境界——華南諸民族の「漢化」の諸相』、東京：風響社、1994年)

唐美君 1958 「日月潭邵族の宗教」(陳奇祿等『日月潭邵族調査報告』台北：国立台湾大学考古人類学教室、所収)

陳奇祿・李亦園・唐美君 1955 「日月潭邵族民族学調査初步報告」『国立台湾大学考古人類学刊』6。

陳奇祿等(国立台湾大学考古人類学教室) 1958 『日月潭邵族調査報告』台北：国立台湾大学考古人類学教室。

劉枝萬・石璋如等編纂 1954 『台湾省南投県志稿』(中国方志叢書74) 台北：成文出版社。