

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

台湾における漢族社会の研究史的軌跡

メタデータ	言語: ja 出版者: 公開日: 2015-11-19 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 王, 崧興 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10502/3570

台湾における漢族社会の研究史的軌跡

王 崧 興*

- | | |
|----------------------|----------------|
| 1. 台湾人類学の学問的系譜 | を例として—— |
| 2. 漢族社会研究の発展 | 4. 展望——平埔族研究—— |
| 3. 漢族移民開拓史の研究——「祭祀圏」 | |

1. 台湾人類学の学問的系譜

台湾漢族社会の研究を語るには、日本占領時代における人類学以外の分野の調査研究にまで遡らねばならない。当時人類学研究の主な対象は、いわゆる「原始的」あるいは「未開の」民族であった。そのため台湾大学人類学系の前身である土俗・人種学教室も、台湾の高山族の研究に重点を置いていた¹⁾。しかし1960年代以降、広く台湾人類学界において引用されてきた日本人学者の業績は、人文地理学者富田芳郎の集落形態、社会学者岡田謙の「祭祀圏」、そして法学者増田福太郎の寺廟と村落発展に関する研究など、人類学以外の領域に属するものが多かった。

上記の日本人学者が台湾に滞在していたのは、ほぼ今世紀前半であったので、彼らが目にした台湾漢族社会は、近代化・工業化される以前の伝統社会であり、多くの社会現象は、まさに過去2、3百年にわたる移民開拓の歴史に即して説明することができた。もちろん、彼らは台湾漢族社会が、基本的には大陸の漢族社会と本質的になんら変わらないことを否定しておらず、台湾漢族は対岸からやって来たという事実をはっきりと認識していた。しかも日本人学者は、漢族が台湾に移住した後に生じた特有の社会現象に対しても、相当の注意を払っている。というのは、日本人学者が取り上げた「集村と散村の集落形態」、「祭祀圏の形成」、「寺廟と村落の関係」などの一連の社会現象は、まさしくかつての移民開発という歴史的事実を反映していたからである。ただし、これらの日本人学者の学問的トレーニングの過程には、いかなる意味で

* 中部大学国際関係学部

1) 当然例外もある。例えば宮本延人が1941年に台湾総督府の委託を受けて行なった寺廟の調査がそうである。しかしこの調査結果は関係機関の参考に供されたのみで、全文が出版されたのははるかに遅れて1988年になってからである [宮本 1988]。

も「中国学」(Sinology)の素養を見出すことはできないので、彼らは台湾で発見した社会現象を、ただちに大陸の事例と比較したりはしていない。その中であって岡田は、1940年に対岸の廈門島で村落調査を行なった。岡田は海峡の兩岸で同時に実地調査を行なった最初の社会学者である。この後およそ40年間にわたって、岡田と同様な兩岸調査を試みた者はいない。しかし岡田は、その調査報告の中で、この得がたい機会については、必ずしも特に強調してはいない。すなわち、廈門島の家族と村落を分析した際には、むしろ「南洋華僑」の要素がもたらした影響に重きを置いており、せっかく身につけた「台湾経験」を大陸本土の漢族社会の研究に生かしたり、兩岸を比較するようなアプローチは採らなかった[岡田 1949: 49-76]。この点は、戦後アメリカの人類学者が台湾に赴いて研究する際の出発点とは、非常に異なっている。

第2次世界大戦の終結に伴い、日本人学者があい次いで台湾を離れてからは、台湾をフィールドとする人類学研究は、主として大陸から渡台した学者たちによってその空白が埋められた。40年前、台湾大学の人類学科が成立した時には、陳紹馨以外は全員大陸から移ってきた教員で占められていたといつてよい。しかも、こうした渡台者によって代表される人類学は、中央研究院を中心とする「歴史学派」であり、その研究対象は主に少数民族であった。

一方、漢族を主要研究対象とした燕京大学の「社会学派」は、国民政府には追従せず、台湾にはやって来なかった[黄 1983: 109]。なぜならば、社会学派の主たる研究テーマは、多くが当時の社会問題と密接に関わっており、彼らの中にはさらに実践行動によって農民運動を支援したり、あるいは共産主義に共鳴して、成立したばかりの共産政権に大いなる希望を抱いた者が多かったからである。したがって、彼らが国民政府に追従して台湾に来るなどということは、本来ありえなかったのである。上述のように、台湾大学人類学系は、成立当初において歴史学派が主流を占めていたため、その研究の重点は、日本占領時代と基本的には同様であり、高山族を主要な研究対象としていた。人類学系に設けられていた「フィールドワーク実習」では一貫して学生たちを少数民族地区(高山族と平埔族)に連れて行き、トレーニングを行なうことに主眼が置かれていた。初期の卒業生にとって高山族の研究は、彼らが一人前の人類学者になるための、いわば通過儀礼であったと言えよう。

これと対照的なのは台湾漢族社会の研究状況であり、ひとくちで言えば、「先天不足、後天失調」という言葉で表現することができよう。上述の政治的意味あいから、あえてこの研究を手がけようとする者がいなかったばかりでなく、例えば費孝通の『生育制度』や『文化論』のように、漢族の農村社会と直接関係のない人類学の著作

ですら、ただ単に著者が社会学派に属するという理由だけで、この分野の著書はすべて禁書扱いになった。

実を言えば、当時の台湾大学人類学系には、先に名を挙げた陳紹馨という漢族社会の研究に従事する1人の教授がいた。彼は日本の敗戦のかなり以前から「台湾文化協進会」という団体の活動に参加しており、同時に『民俗台湾』などの刊行物にも〈研究ノート〉の形でしばしば寄稿していた。また戦後台湾において、最初に実施された相当規模の人類学調査は、大陸から台湾へ移って間もない頃の歴史学派の大家たちによるタイヤル族居住地の瑞岩調査であったが、実はこの調査は、陳〔紹馨〕の嚮導によって行なわれたものであった。しかしながら、陳〔紹馨〕の立場から考えてみるならば、彼自身は台湾漢族研究において、従来の研究を継承し、今後の発展に寄与すべき使命を担っていたはずである。だが、現実には黄応貴が指摘したように、「当時において彼は、要するに少数派であり、永遠に伏流であったため、鬱々として生を終えた〔黄 1984: 114〕」のであった。

その原因について考えてみると、幾つかの個人的な要素を別にすれば、事実上陳〔紹馨〕の初志を実現させる可能性に制約を加えていた客観的条件が、当時数多くあったことが指摘される。すなわち戦後の政治的に緊張していた時期にあっては、台湾漢族の研究は言うに及ばず、社会・人文・思想一般の研究においてすら、だれしも薄氷を踏む思いでそれに従事していたのである。なかでも台湾本島の社会に関する研究は、ほとんど学術界のタブーといってもよかった。とりわけ陳〔紹馨〕と同じ世代の台湾籍の知識人は、日本占領時代に日本の植民地支配者の圧迫を受けたことに懲りて、戦後（つまり二・二八事件後）も、なにかにつけて大陸系外省籍の学者に比べて用心深くする必要があったのである。そのため、彼らは公然と台湾研究を提唱することは無論できなかつたし、将来この分野の研究に携わらせるべく、後進を指導することにも熱心になれなかつたわけである。

一方、大陸から台湾に移ってきた人類学者たちはどうかというと、漢族の農村研究がほとんど農民革命に共鳴する学問に等しかったために、だれもこのタブーを犯そうとする者はいなかつた。したがって、当時の漢族研究を上述のように、「先天不足、後天失調」状態にあったといっても、あながち過言ではないのである。

このような台湾漢族研究の停滞ないし逼塞状態は、最終的にはアメリカの人類学者によって局面の打開が図られた。というのは、1950年代後半以降も、中国大陸は依然として海外の人類学者に対し門戸を閉ざしていたからである。そのため多くの人類学者は大陸への門をくぐることを諦め、研究調査のいわば「代用品」〔陳〔紹馨〕1966:

11]として、「中国の切れはし」(residual China) [FREEDMAN 1969: 8]である台湾をフィールドに選ぶほかなかったのである。そもそも漢族社会を対象とする社会人類学の研究が、中国の大陸本土で開始されたという点については、大方の認めるところであろう。すなわち第2次世界大戦後、フリード(M. Fried)とスキナー(G. W. Skinner)の2人が、それぞれ安徽と四川で行なった実地調査をもって、中国社会に関する人類学的研究の濫觴と見ることができる。そして、50年代以降台湾に大挙してやって来た一群の新しい世代の中国人類学者たちは、まさにこの2人の先駆者の弟子たちであった。言い換えれば、戦後の台湾漢族社会の人類学的研究は、その当初においては大陸本土の研究の延長であったと言える。

したがって、大陸本土の社会研究における多くの理論的枠組みや概念を初期の台湾人類学の漢族研究の著作の中に見出したとしても、それは当然の帰結であろう。

試みに台湾漢族社会に関する最初のモノグラフとして定評のあるギャリン(B. Gallin)の『新興』をみると、いたる所にこの傾向が見られる。例えば、フリードが提起した「感情」(*Kan-Ching*)という概念について、本書ではかなりの紙面を使って議論している[GALLIN 1965: 91-94]。しかし実際に台湾漢族社会において、この概念が有効かどうかは甚だ疑わしい。仮に、このような分析概念が成立するとしても、その意味あいと用法は、フリードの調査地であった安徽省の漢族とは異なるかもしれない。ギャリンの最大の失敗は、方言をすべて北京語の漢字で読んでしまったことである。そのために、方言の本来の意味が失われたばかりでなく、呼称用語の混同をもきたしたのであった。極端な例としては、祖母と母親の直接呼称を混同させ、「阿媽」という同じ漢字で表記している場合がある。この表記では、閩南語の発音に従えば、確かに「祖母」を指しているが、字義に即せば「母親」を表わしている[GALLIN 1965: 290-291]。筆者がここで、改めてこうした欠点を指摘するのは、決して初期の人類学者たちの業績を否定するためではない。むしろ筆者の意図はその逆である。なぜならば台湾を中国社会の「代用品」としていたという前提のもとでは、この種の欠陥は避け難いものであるからである。

いずれにしても長年の研究成果の蓄積を経て、現在ではこれらアメリカの人類学者の「台湾経験」が相当量に達していることは、大方の認めるところとなっている。このような過去の実績は、今後大陸本土における研究に還元できることを充分予想させるばかりでなく、台湾研究の事例が一般の人類学の教科書や理論書にも活用されるという、副次的な効果も挙げはじめている。その最も早い時期の事例として、ウルフ(A. P. Wolf)らの「童養媳」の研究[WOLF 1966]が挙げられる。これは“*Incest*

Taboo”に関するフロイトの学説に反駁する際の最有力な反証として、しばしば引用されている [例えば BARNOUW 1971: 119]。

1960年代中葉になると、台湾の人類学者が台湾地区の漢族社会の研究を開始するが、その主要な動機がこれらの欧米の人類学者からのインパクトであることは否定しがたい事実である。だが、それはそれとして、筆者が亀山島漁村の調査報告 [王 1967] を世に問うたとき、ある書評に次のようなコメントがあった。

「中国社会の構造的、機能的分析という線香の火が、一時の中断を経て、今ここに若い世代の人類学者の中から我々はその継承者を見出し、とても喜ばしい [徐 1968: 114]。」

筆者の記憶ではこの文章は実際には推敲の結果、手直しして活字になったものであり、ことによると草稿の段階では、燕京大学の「社会学派」についてふれたり、あるいは費孝通の名を挙げていたかもしれない。しかし、当時の国情が障害となって、最後には自己抑制し、特定の人物名や機構名を削除し、きわめて間接的な言い回しで表現するより仕方がなかったのではないと思われる。

筆者がここで、あえてこのエピソードを引き合いに出した意図は、もっぱら次の2つの事実を明らかにしたかったためである。その1つは、1960年代の台湾における漢族社会の研究の原動力になったのは、前述のように、欧米の人類学者からのインパクトであったことは確かだが、それと同時に、台湾の人類学者の間に無意識のうちに、ある意図が働いたことも否定しがたい事実であるということである。すなわちそれは、かつて燕京大学に根づいた社会人類学の伝統を、改めて継承したいという意図である。もう1つは、当時の国情は依然として種々の制約があり、そのことがその後の漢族社会の研究テーマの選択に影響を与えたであろうという事実である。

台湾漢族社会に関する人類学的研究を評して、鈴木満男は、「語弊を恐れずにいえば“Social Anthropology of China (Taiwan) à la Maurice Freedman”と表現しているものだった [鈴木 1988: 86]」と述べているが、あながち的外れとは言いがたい。確かに台湾漢族社会を研究するほとんどすべての人類学者は、多かれ少なかれフリードマンが注目した「家族」、「宗族」、「風水」、「祖先崇拜」などの問題を手がけている。しかし今日になって、当時を振り返ってみると、それはごく自然な成り行きであったと理解できるのである。なぜならば、当時の国情では、研究テーマを選択するに際して一番大事なことは、微妙な政治問題や社会問題には立ち入らないことであり、上述の研究テーマは、まさしくこの条件に合致するものであったからである。さらに付け加えるならば、フリードマン自身は、万人の認めるように、漢族社会に関

する社会人類学の創始者でもあったので、このようなコメントも「むべなるかな」と言わざるをえないのである。

2. 漢族社会研究の発展

前章で述べた内容を念頭に入れて、台湾漢族社会のこれまでの研究の軌跡をたどってみると、そこにはその学問的系譜として、3つの流れに分けることができる。第1番目は日本人学者が確立した研究のいわば土台であり、彼らの手によって日本語で書かれた基礎的文献資料が相当量蓄積されている。第2番目に登場した新しい勢力は、欧米の人類学界から移入されたものであり、とりわけ現代の人類学の理論と方法が盛んに導入された。こうした新しい波を受けて、漢族研究の担い手に成長したのは、前述のフリード、スキナー、そしてフリードマンらが育て上げた学生たちであった。第3番目の、最も新しい流れは、戦後大陸から移り、1949年に台湾大学に人類学系を成立させた後に樹立された中国人類学の伝統である。これは具体的には、少数民族の研究を主要課題とする歴史学派を中心とする系譜であった。

台湾大学人類学系は、中央研究院歴史語言研究所の人類学組と考古学組の研究スタッフを主要メンバーとしていた関係上、初期においては確かに中国人類学歴史学派の伝統が中核を成していた。しかし、爾來3,40年の時間が経過した今日、本稿の主題である漢族社会の研究についても、歴史学派の人々に養成された新世代の研究者の一部から社会学派の伝統を受け継ぐ者が輩出したことも紛れもない事実である。一方、大陸に残留した燕京大学社会学派のその後の進路は決して順風満帆ではなかった。本来漢族社会研究は社会学派の中心課題であったはずだが、その後の展開はむしろ少数民族が主たる研究対象に置かれ、特に「民族識別」に関わるエスニシティの歴史的研究が中心的テーマとなった。

大陸に残留した社会学派の2大領袖である費孝通と林耀華は、1956年に「目下の民族工作が民族学に提示している幾つかの任務」と題して連名で論文を発表しているが[費・林 1956]、そこでも漢族社会の研究については、わずかに文末に添えられた幾つかの説明の中で、以下のように付随的に述べられているにすぎない。

「我々が本文において述べたのは、目下の民族工作が民族学に提示した4つの任務である〔つまり、(1) 少数民族の系統問題に関する研究、(2) 各少数民族の社会性質に関する研究、(3) 各少数民族の文化や生活に関する研究、(4) 少数民族の宗教信仰に関する研究〕。これらの任務はみな我が国の少数民族研究の範疇に属して

いるが、民族学とは『少数民族を研究する科学である』と誤解してはならない。少数民族と漢族を分けて、それぞれ2つの学科の研究対象とするのは、根拠のないことである。西側のブルジョワ階級の学者は民族主義的な偏見から、植民地の各民族を蔑視し、かつていわゆる“文明人”の研究を民族学や“社会人類学”の範疇外に置いていた。これは誤りである。我々はソ連の民族学を手本にし、このようなブルジョワ階級的な誤った考えを批判し、民族学の研究対象は一切の民族を含み、中国においては、少数民族ばかりでなく漢族も研究せねばならないことを確認するものである。ただ、漢族の研究に関しては本論文で取り扱うべきものでないので、ここではあえて本格的に取り上げなかったにすぎない[費・林 1956: 17]

要するに上文では、「民族学は少数民族ばかりでなく、漢族も研究対象としなければならない」とし、「さもないと西側のブルジョワ階級の人類学のように墮落してしまう」ことを強調してはいるが、実際にはその後の展開はまさにそれとは裏腹に、相当長期にわたって、大陸の人類学は漢族社会を対象に取り上げたことはなく、社会学の課程すら大学のカリキュラムから消滅してしまったのである。そして皮肉にも、いうところの西側ブルジョワ階級の人類学のほうが、むしろ漢族社会の研究を勃興させたのである。

こう見てくると、歴史学派を中核として成立した台湾大学人類学系は、確かにその初期にあっては、台湾地区の少数民族である高山族を主要な研究対象としたが、その点に関して我々は、先ほど紹介した陳〔紹馨〕の存在を無視することはできない。

本章の冒頭ですでに指摘したように、台湾漢族社会の研究は、その学問的系譜から見れば、日本、欧米および中国大陸の3系統の人類学の伝統が結合したものである。そして、陳〔紹馨〕こそは、まさにこの3つの学問的系譜を最も調和的に継承、発展させた人物にほかならない。彼の具体的な研究業績を見てみると、早くは1964年から1966年までの間、フリードと共同で「台湾の人口と姓氏の分布」という大きな研究プロジェクトを推進している。さらに陳〔紹馨〕は、1966年9月にフリード、スキナー、フリードマンらが主催したシンポジウム“Kinship in Chinese Society”に、台湾からの唯一の参加者として招聘を受けた。しかし、残念なことに論文は提出したが、病気のため出席できず、しかも翌年逝去したのであった。彼が提出した論文のタイトルは“Family, Lineage and Settlement Pattern in Taiwan”というものであり、その内容は日本人学者富田芳郎の集落研究を基礎に、フリードマンの宗族研究に関する理論と自ら永年培ってきた台湾開発史研究の経験を加味して集大成した労作で、事実上、陳〔紹馨〕の遺作となった。遺憾ながら、この論文は長らく発表する機会がなかった

が、1979年に聯経出版事業会社が彼の著作集を出すとき、林滿紅が中国語に翻訳して初めて公表されたのであった〔陳〔紹馨〕 1979: 443-485〕。

このことを裏返して言えば、彼が提起した家族、宗族、集落形態などの問題は、まさに当時の大方の人類学者が関心を抱いていたテーマであったにもかかわらず、1960年代中葉に、台湾の人類学界で漢族社会の研究が開始されたときには、陳〔紹馨〕のこの論文の存在を知る者は、ほとんどいなかったことになる。その意味で、台湾漢族社会の研究分野において、陳〔紹馨〕は先行業績を的確に吸収した上で、さらに将来の発展に向かって新しい地平を切り開いていく能力を十分備えた、得がたい人材であった。しかし前章で述べたように、当時の国情が妨げとなり、しかも研究途上で物故したので、彼の存在は80年代になって、ようやく人類学界で注目されるようになった。黄が戦後台湾地区における人類学研究の発展について言及した際に、陳〔紹馨〕の業績が2,30年の歳月を経て、今やっとその価値が認められるにいったと、感慨深げに述べたのも、あながち個人的感傷とはいえないであろう〔黄 1983: 115〕。

いずれにせよ、台湾漢族社会の人類学的研究は、歴史学派が育成した学生たちが、欧米の人類学者による漢族社会の研究からインパクトを受け、直接「師と仰ぐべき人物」がいないまま、自らの力で前途を伐り拓くしか手だてのなかった状況下で開始され、発展してきたものである。そして、その後、日本人研究者および陳〔紹馨〕のような先人たちの研究を集約しつつ、今日見るような多くの成果を挙げてきたのである。

3. 漢族移民開拓史の研究——「祭祀圏」を例として——

過去20年余りの歳月の間に、台湾漢族社会に関する人類学的研究は、少なからざる成果を蓄積しており、その成果は他の学問、とりわけ歴史学に広く引用されるようになってきている。例えば、陳其南の提示した「土着化」や施振民が「祭祀圏」の概念に新たに付け加えた定義などは、いずれも台湾漢族の入植開拓史を研究する上で欠かすことのできない重要な文献である〔陳〔其南〕 1980; 施 1973〕。しかし「祭祀圏」という概念は、その後多くの研究者がそれぞれ異なる地域の宗教活動を概念化するのに用いたが、その指し示す内容が人によってまちまちなため、概念の混乱が生じている。そこでこの際、この概念が使用されるにいった経緯を理解しておくことが必要だと思われる。

「祭祀圏」という概念は、前出の日本社会学者岡田謙が、50年前に台北近郊の農村を調査研究の対象にした際に、初めて用いた〔岡田 1938〕。岡田の指摘によれば、

台湾北部の農村における祭祀活動には土地公や媽祖以外に「中元普渡」の祭祀があるという。そして前者の「祭祀圏」が、往々にして日本でいうところの「小字」（即ち角頭あるいは今の「鄰」）もしくは「大字」（庄あるいは今の村里）の集落単位に対応しているが、後者の「祭祀圏」は数個の「大字」から成り立っているという。つまり、中元普渡の大「祭祀圏」は土地公や媽祖を祀る小「祭祀圏」が幾つか集まって構成されているというのである [岡田 1938: 15-20]。

しかし「祭祀圏」の概念は、その後暫くの間、台湾の人類学者から注意を払われなかった。それは、いわゆるオーソドックスな社会人類学が往々にして村落をその調査研究の単位とし、村落を超えた、より大きな地域の社会的、文化的背景については、せいぜい当該村落の歴史、社会経済、エコロジー、環境等の、いわゆる村落概況 (Setting) を説明する際に、申し訳程度にふれるにすぎないためだと考えられる。例えば、ギャリンの『新興』 [GALLIN 1965] や筆者の亀山島漁村のモノグラフ [王 1967] などのような、初期の台湾漢族社会の研究は、みなこの程度の規模の村落を調査対象としたものであった。

ここでいう「村落」をどのように規定するかということは、それ自体さらに検討を加えねばならない問題であるが、実際には村落単位の画定と、1つの地域単位としての村落の明確さは、より大きな地域内における社会的相互作用の動態を分析することによって、はじめて明らかにしうるものなのである。その意味で、「祭祀圏」をめぐるさまざまな位相の考察は、我々が漢族村落の本質を理解する上で、大いに役立つに違いない。

それにしても、一時台湾の人類学者の関心から遠のいていた岡田の「祭祀圏」の概念が、なにゆえに1970年代にいたって系統的な分析が加えられるようになったのであろうか。その背景について筆者は、およそ次のように考えている。

たまたま当時、中央研究院民族学研究所が推進していた大型プロジェクト「台湾省濁水・大肚両河流域の自然と人文に関する学際的研究計画」の〈民族学部門〉において、濁水溪および大肚溪両河流域の漢族コミュニティの入植開拓史の調査は、重点項目の1つになっていたが、我々民族学部門担当の同僚たちは、今まで経験したことがないほど広大な地域を調査対象に置くことになった。そこで我々は、従来の村落調査の手法ではまかないきれないと判断し、新たな枠組を設けて調査研究に臨むことになったのである。そして、その際導入されたのが、ほかならぬ「祭祀圏」の概念であって、これこそは広い地域を全体的に捉える場合に、甚だ有効な概念であった。またその一方で、スキナーの市場構造理論も、当然考慮に値するものであった。実をいうと、

濁水溪・大肚溪両流域については、このプロジェクトが始まる前に、クリスマン (L. W. Crissman) がすでに濁・大両溪に挟まれた彰化平原において、この市場構造理論を用いて実地調査をしている。しかし彰化平原では、スキナーが調査を行なった四川の成都平原とは異なる結果が得られたのであった [CRISSMAN 1972: 215]。つまり台湾の彰化平原では、地形学的というよりも、むしろ文化的モザイクが存在したのである。このような文化的モザイクを生んだ主な原因には、漢族による開発の初期に頻発した、原住民によるいわゆる“蕃害”や、祖籍の違いによって引き起こされた漢族間の「械闘」が挙げられる。

概して言えば、祖籍を異にする移民は、それぞれ別個の地域体系を形成する傾向が強い。一方で、「祭祀圏」は同じ主神を共同で祀る住民の居住地域を指示しているが、他方で、祖籍を異にする移民同士の間では、祀る主神も異なる傾向がある。したがって、もし我々が彰化平原の「祭祀圏」のマッピングに成功したならば、そこにはおのづから、この地域の文化的モザイクの全体像が浮き彫りにされ、さらにこの地域の開発史の全貌が、その淵源にまで遡って描き出されてくるのではなかろうか。

さて、この大型プロジェクトのスタッフの1人であった許嘉明は、まず彰化平原の福佬客の地域組織の研究から着手した。彼は「祭祀圏」の概念を用いて分析した結果、入植開拓史について、かなり満足すべき輪郭を描くことができた。それによると、彰化平原の福佬客は入植時期と入植経路の違いにより、2つの「祭祀圏」を形成していることがわかった。1つは溪湖鎮霖肇宮を中心とし、いま1つは永靖郷永安宮を中心として形成された。2つの廟はいずれも「三山国王」を主神に祀っている。道光年間までは、彰化平原において泉州を祖籍とする住民と漳州を祖籍とする住民とに分かれていて、両者の中で繰り返し分類械闘が発生したが、この2つの「祭祀圏」の住民である福佬客は、近隣の漳州人側と連合して社頭郷天門宮を中心とする「七十二庄」・漳福佬客の祭祀組織（これを「祭祀圏」と呼ぶこともあった）を形成した [許 1973: 185-187]。筆者（王）は、許の論文が掲載された『中央研究院民族学研究所集刊』第36期（《濁大流域人地研究計画民族学研究専号》）において、次のようなコメントを与えている。

「許嘉明が研究した福佬客の地域組織は、地縁関係をアイデンティティの基礎にしている社会が、いかにしてそのグループの象徴である村廟を通して外界のより大きな地域組織と繋がっているのか、また人々が異なる社会環境下において、いかにしてこの関係を利用し、村落群を単位とするそれぞれの地域グループを作るのか、ということを明らかにしてくれる。全文を通して重点の1つになっている『祭祀

『圈』は、まさにこの歴史的事実を跡づけることを可能にせしめる痕跡となっている
[王 1973: 8]。]

要するに、ここで強調したいことは、漢族が彰化平原に入植したことも、祖籍の異なる移民グループ間で械闘があったことも、いずれもはるか昔の歴史的事実であるにもかかわらず、今日まで連続と持続してきた祭祀活動の考察から、我々は当時の社会関係を探り当てることができるといえることである。その意味で、「祭祀圏」という概念については、今後ともさまざまな視角から分析を試み、議論を深めていく価値があるだろう。ちなみに、同じく『専号』に掲載された施振民の論文は、「祭祀圏」と集落の発展に関するモデルを構築し、理論的基礎を整備して、今後の研究の拠り所にすることを意図するものであった [施 1973]。

いずれにしても、これ以降「祭祀圏」の概念は、台湾農村社会の祭祀活動を研究する際に、広く用いられるようになった。だが、それと同時に、ややもすると「祭祀活動」と「祭祀圏」を区別せずに混用するケースが目立つようになり、その結果この概念の使われ方が曖昧になり、研究者の間に混乱をきたしていることも否めない事実である。今日顧みると、濁水・大肚両流域プロジェクトによって「祭祀圏」の概念が、新たな観点から検証されることになった時点で、すでに禍根の種は胚胎していたように、筆者には思えるのである。例えば、許の言う「七十二庄」漳・福佬客の祭祀組織は、明らかに村落間の同盟組織であり、地域単位ではないのである。一方、施が提示した「祭祀圏」のモデルは地域構造における位階水準の確定への試みであったが、そこでの「祭祀圏」は角頭、村庄、郷鎮から聯庄にいたる、一連の地域単位のことであった。それにもまして、いったい地域に位階性があるかないかも疑問が残るところであり、さらに検討を加える必要がある。

言い換えれば、我々は村落間の同盟関係に基づく祭祀組織と、位階の上下関係のある地域単位に基づく祭祀組織とを混同して、一律に「祭祀圏」という概念でもって分析する誤りを冒してはならないということなのである。

いずれにせよ「濁大両流域研究計画」が挙げた大きな成果の1つは、漢族が台湾に入植した際に、ただ漠然と移住してきたのではなく、そこでは祭祀活動が重要な役割を果たしていたという、歴史的事実を明らかにしたことにあると、筆者は考えている。

上のケースと関連して想起されるのは、香港新界地区の「太平清醮」の事例である。そこで若干の比較を試みたい。「太平清醮」は字義に即して言えば、「平安を希求し、清めを行なう」儀式であり、一般には「打醮」と呼ばれている。「打醮」には必ず「行

香」と称する巡行がともなう。ちなみに「行香」は「行郷」とも書く。広東語では「香」と「郷」が同音であり、現地の住民も「行香」と書くべきか「行郷」と書くべきかはっきりしていない。「行香」は台湾の「做醮」における「繞境」という巡行に相当する。そして巡行のコースは、まさに往時械闘により形成された村落同盟関係を反映している[瀬川 1987: 675]。いずれにしても、現在の村落の祭祀活動の分析を通じて、過去に発生した歴史的事件に遡及し、往時の祭祀組織を復元する方法は、きわめて有効なアプローチである。しかし、繰り返すようだが、ここで注意しなければならないのは、村落間の同盟関係と地域単位としての「祭祀圏」を混同してはならないということである。村落の間には、ある種の契約により同盟関係が成立し、そのことにより「行香」や「繞境」などの共同祭祀活動が成立するのであり、これは決して「祭祀圏」を形成しているわけではない。上述の「七十二庄」の祭祀組織や香港新界の「打醮」は、まさに村落同盟における祭祀活動の例にはかならない。これに対し、「祭祀圏」という用語の使用は、地域単位として「圏」を成している祭祀組織に限定されるべきであり、前出の岡田が研究した台北近郊農村の例は、紛れもなくそれに該当すると言えよう。

4. 展 望——平埔族の研究——

一方、陳其南が設定した「土着化」[陳〔其南〕 1980: 116]という概念も、台湾漢族の入植・開拓の過程に対して適用されたものである。この概念をめぐるのは、さまざまな議論を呼んだが、特に歴史学者は「内地化」という概念を提起して、これに対抗した。ただしここでは、この問題については、これ以上立ち入らないことにする（「内地化」の概念に関しては、陳孔立の論考[陳〔孔立〕 1988]を参考のこと）。筆者としては、この際「土着化」をめぐる一連の議論の中で、従来取り上げられなかった問題についてのみ、若干ふれておきたいと思う。ここでいう「土着化」という概念は、「漢族の入植」を指向するものであることは明白であって、そこには台湾先住民、つまり本来の土着民の存在は、ほとんど無視されているといっても差し支えない。しかし漢族は、人煙の全く途絶えた原野に入植したわけではなく、実際にはそれとは裏腹に、漢族が移ってくる以前の台湾の平原地区には、すでに平埔族が先住しており、粗放的な農耕に従事していた。そして新来の漢族と平埔族との間に展開されたダイナミックな文化的、社会的相互作用は、当然のことながら、いわゆる「土着化」後の台湾漢族社会のあり方に、一定の影響を与えたであろうことは想像にかたくない。筆者

が「濁水・大肚両河流域研究計画」について、あえて不満を言うならば、こうした本来の意味における「土着民」が形成した基層文化を無視したことにあると言わざるをえない。

かつて台湾漢族社会に見られる地域的差異については、各方言グループの文化的伝統の相違や、あるいは社会生態学的環境の相違からのみ説明されてきた。しかし我々は、今後こうした要因のほかに、漢族入植以前の平埔族の生み出した文化の研究を、よりいっそう強化しなければならないであろう。なぜならば平埔族が担い手となった基層文化もまた、地域的な差異を生み出した重要な1要因であることは、紛れもない事実であって、台湾漢族社会の研究者が十分に注意を払うべき事柄であるからである。とりわけ近年、台湾海峡兩岸の緊張が徐々に緩和されつつあるのに伴って、我々が海峡兩岸の社会文化を比較研究しうる機会も、近い将来望めるようになってきた。筆者自身は目下のところ、いまだ閩南地区で長期のインテンシブな調査に従事する機会に恵まれてはいないが、それでも両3度にわたる短期探訪で得た印象から推測しただけでも、台湾地区の漢族社会には、それぞれの祖籍地とは趣を異にするところが確かにあり、來台後数世代の時間の経過の中で、独自の文化的特質を醸成してきたように思われる。例えば、福建省南靖県梅林郷と書洋郷の土楼住宅を見てみると、この型式の住宅は台湾の住宅建築には全く出現していない。書洋郷赤洲大樓から台湾へ移ってきた蕭姓一族は、彰化平原の社頭で一大豪族となったが、その「土着化」の過程において、この伝統的な建築様式を台湾に移植した痕跡は全く認められないのである[末成1977: 92]。その反対の例としては、台湾では取り立てて珍しくない「有応公廟」や、いわゆる「檳榔文化」は、閩南地区では全く見かけないと言ってよい。このような実態をどう説明すべきかは今後の課題だとしても、その際、社会生態学的環境の諸要因に注意を払うと共に、台湾先住民の基層文化との関連をよりいっそう重要視しなければならないことは、多言を要すまい。

ここで目を大陸の漢族社会に転じてみると、近来その内部で生起している新しい現象にも注意を向けなければならない。そこでは中国政府が民族平等政策を実施して以来、かつて国民政府が承認した満、蒙、回、蔵の各族のほかに、50余りの民族が少数民族として公認され、しかも若干の優遇措置を受けている。その結果、漢族内部から自ら「少数民族」を標榜するグループが続々と現われていることは無視できない。台湾漢族の祖籍地である閩南地区に限ってみても、泉州地区の郭・丁両姓の子孫が回族としての民族成分を回復した[福建省泉州海外交通史博物館 1983: 207-215]と報じられ、次いで漳州漳浦県湖西赤嶺郷の藍姓の子孫も畚族としての民族成分を回復

した[王 1988: 90-92]。この事実は、言い換えれば、泉州から台湾へ渡った郭・丁両姓の子孫は回族となり、同様に漳州から来た藍姓の子孫も（畚族4大姓の他の3姓である盤、雷、鐘と共に）漢族ではなく、少数民族の畚族となるべきことを示している。1990年代の今日、閩南地区に居住するこれらの人々が、自分たちが本来少数民族であったことを証明できるとしたならば、2、3百年前に台湾“漢族”の祖先たちが祖籍地を離れた時期には、彼らが少数民族であったことは、現在よりももっとはっきりしていたはずである。その意味で、我々が台湾漢族社会のいわゆる「土着化」を論じるにあたっては、大陸の祖籍地から移植してきた文化的伝統が必ずしもすべて漢族に当てはまるとは限らないことを、この際銘記すべきであろう。

一民族の文化は、その民族が完全に滅亡でもしないかぎり、その文化的伝統は容易に完全消滅はしないものである。台湾の平原地区に分布する平埔族は、大陸から波状的に移ってきた漢族各集団に遭遇して、その大部分は“漢化”の波に呑み込まれてしまったが、だからといって平埔族の文化的伝統がすでに完全に消失したとは言えないのである。例えば、1982年に石万寿が台南県西部で行なった調査によると、平埔族は圧倒的な漢文化の影響を受けたにもかかわらず、2、3百年を経た今日でも、彼らのもとには平埔族固有の文化の特質が数多く見出されることをはっきりと示している[石万寿 1985: 1465]。

いずれにしても台湾海峡対岸の閩南地区では、中国の少数民族政策によって、それまで漢族内部に隠れていた少数民族の要素が、次々に出現する現象が起こった。一方台湾側でも、一見対岸（閩南地区）に呼応するかのよう平埔族の文化的特質が人々の注意を引くようになった。しかしその動機は、対岸のそれとはかなり趣を異にしていた。すなわち平埔族の場合、それは主として近代化の波の中で、人々が自分のアイデンティティ——つまり言語、宗教、種族、風俗などの独自性——を意識しはじめ、しかも社会一般においても、各「民系」の成員がそれぞれの独自性を強調することを容認するようになったことが挙げられる。このような風潮の中では、自分の内部の平埔族としての要素を認めても、もはや「引け目」とは感じられなくなったのである。昨今の台湾の新聞雑誌を閲読してみると、平埔族の風俗に関する記事がしばしば掲載されている²⁾。これは以前はあまり見られなかった現象である。このような趨勢にあたかも符節を合するかのよう、中央研究院では1986年8月に「台湾史田野研究室」が創設され、いよいよ台湾史の研究が本格的に推し進められることになり、しかもそ

2) 最近の例を挙げると、1989年10月3日付け『中国時報』に劉選月の「平埔豪海祭はいまだけなわ」という記事が掲載されている。

の重点項目の1つに平埔族の歴史が挙げられている³⁾。この研究室は「濁水・大肚両溪流域研究計画」の後を受けて、台湾漢族の拓殖史の編纂を主要課題とする重要機構であり、そこに平埔族の歴史が重点項目に採択されたことは、まさに従来の欠陥を補って余りあるものがある。いずれにしても平埔族の研究が充実することによって、漢族社会の研究は新たな局面を迎えることとなり、今後の発展と成果が大いに期待されるゆえんである。

謝 辞

本稿の作成（特に日本語の推敲）にあたっては、法政大学の曾士才助教授の格別のご協力を賜った。この場を借りて深く感謝の意を表したい。

文 献

1. 邦文・華文

- 陳 其南
1980 「清代台湾社会的結構変遷」『中央研究院民族学研究所集刊』49期：115-147。
- 陳 孔立
1988 「清代台湾社会發展的模試問題——評“土着化”和“内地化”的爭論——」『当代』30期：61-75。
- 陳 紹馨
1966 「中国社会文化研究的實驗室：台湾」『中央研究院民族学研究所集刊』22期：1-14。
1979 『台湾的人口變遷与社会變遷』台北：聯經出版事業公司。
- 福建省泉州海外交通史博物館〔編〕
1983 『泉州伊斯蘭教研究論文選』福建人民出版社。
- 費 孝通・林 耀華
1956 「当前民族工作提給民族学的几个任務」『科学通報』1956(8)：1-17。
- 徐 正光
1968 「“龜山島—漢人漁村社会之研究”評介」『思与言』6(2)：113-114。
- 黄 応貴
1983 「光復後台湾地区人類学研究的發展」『中央研究院民族学研究所集刊』55期：105-146。
- 許 嘉明
1973 「彰化平原福佬客的地域組織」『中央研究院民族学研究所集刊』36期：165-190。
- 宮本延人
1988 『日本統治時代台湾における寺廟整理問題』天理：天理教道友社。
- 岡田 謙
1938 「台湾北部村落に於ける祭祀圈」『民族学研究』4(1)：1-22。
1949 「華南に於ける家族と村落」岡田謙『基礎社会』東京：弘文堂，pp. 49-76。
- 瀬川昌久
1987 「械闘と村落連合——香港新界中西部5郷の事例より——」『国立民族学博物館研究

3) 『台湾史田野研究室通訊』は1986年12月に第1期が刊行されて以来、1989年6月まで合計11期が出版されている。これには平埔族の調査によって得られた第1次資料が、かなり豊富に掲載されている。

- 報告』12 (3): 647-680。
- 石 万寿
1985 「西拉雅平埔族蕭壩社群的阿拉祖信仰」『国際中国辺疆学術会議論文集』台北：国立政治大学，pp. 1465-1499。
- 施 振民
1973 「祭祀圈与社会組織」『中央研究院民族学研究所集刊』36期：191-208。
- 末成道男
1977 「漢人の祖先祭祀——中部台湾の事例より——」『聖心女子大学論叢』50集：86-153。
- 鈴木満男
1988 「ナショナリズムの Folklore——アメリカにおける韓国研究の一側面——」『民族学研究』53(1): 86-90。
- 王 崧興
1967 『龜山島——漢人漁村社会之研究——』〔《中央研究院民族学研究所專刊》13〕台北：中央研究院民族学研究所。
1973 「濁大流域的民族学研究」『中央研究院民族学研究所集刊』36期：1-10。
1988 「訪漳浦県藍廷珍，藍鼎元家郷—湖西，赤嶺畲族郷」『台湾風物』38(1): 89-93。

II. 欧 文

- BARNOUW, Victor
1971 *An Introduction to Anthropology*, (Vol. II: Ethnology), Homewood, Illinois: The Dorsey Press.
- CRISSMAN, Lawrence W.
1972 Marketing on the Changhua Plain, Taiwan, In W. E. Willmott (ed.), *Economic Organization in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 215-259.
- FREEDMAN, Maurice
1969 Why China?, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1969*, pp. 5-13.
- GALLIN, Bernard
1965 *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*, Berkeley: University of California Press.
- WOLF, A. P.
1966 Childhood Association, Sexual Attraction, and the Incest Taboo: A Chinese Case, *American Anthropologist*, vol. 68, pp. 883-898.

コメント (1)

末 成 道 男

第1章，第2章については，論文などから知りえないエピソードも含め，著者ならではものしえない漢族研究史だと思ふ。第3章の「祭祀圈」についてのレビューも簡潔にまとめられていて理解しやすい。ただ村落間の同盟組織（例えば「七十二庄」と，岡田謙が取り上げた「中元」の数個の大字から成り立っている場合とを区別する基準は，いったい何であろうか。また後者が地域単位でないというのは，単に行政

組織の上で地域単位でないというのか、それともその他の社会的活動を含めた場合に地域単位でないというのか、あるいは祭祀活動の側面に焦点を絞った場合に、地域単位になっていないということなのか、その辺の実態が必ずしも明確ではない。また前者についても、数個の大字のまとまりは、「庄」などの範囲に収まるとは限らず、本質的な違いはいかなる点にあるのだろうか。この点が明瞭になると、「祭祀圏」をめぐる議論の混乱がかなり收拾されると思う。

第4章では平埔族の研究の重要性が強調されているが、確かに平埔族の存在が漢族社会に与えた影響は無視しえないものがあると思う。評者（末成）が調査した西部の漢族村落においても、その名残りは決して遠い昔のことではなく、インフォーマントが、故老から体験談として聞いたり、あるいはインフォーマント自身が実際に見聞した話として伝えられていた。例えば彰化縣の「社頭」は、中央山脈からかなり離れた西部平野に位置しているが、その名称から推測して、おそらく「番社の頭目のいた所」に由来すると思われるし、日本統治期の戸籍には片仮名で名前が記録されていたともいわれる。また当時は、その地でマラソンのような競技も行なわれていたという。

苗栗縣の五湖から一山越えれば西部海岸だが、70代のインフォーマントの語るところによると、彼自身が子供の頃、そこで自族だけで行っていた踊りを見聞しえた。とかく我々研究者は、平埔族がすでに数世紀前に、漢族の大海に呑み込まれ、そのアイデンティティをいち早く喪失してしまって、当時のことはもっぱら文献に頼らざるをえないと思いがちであるが、今なお故老の直接体験談をこうした漢族の村落でも聞き出す可能性は絶無ではないと思う。もっとも、それが可能なのは現在70歳代以上の老人が健在なうちのこと、事は急を要することは事実である。また、漢族と原住民との関係は、土地などの契約書や、断片的であっても族譜などに記載されている可能性も無視しえないであろう。もっとも、原住

民の文化がどのような形で、現在の漢族の習俗に影響を与えているかを直接確認するのは難事であるが、それは現に漢化が進行している山地の原住民や、まだ独自の集落を維持している平埔族（例えば清水純の調査した「新社」など）の研究がヒントを与えてくれるであろう。

コメント (2)

瀬川 昌久

この論文では台湾における人類学、民族学研究の歴史と、その中で漢族研究がいかに芽生え、展開してきたかが詳しくたどられており、台湾、香港、大陸などの各地における漢族研究のバックグラウンドの違いを確認する上でも、非常に参考になった。また、「祭祀圏」についての考察では、祭祀を共同にする地域単位としての「祭祀圏」と村落同盟の祭祀とを区別すべき必要性が論じられており、評者（瀬川）も基本的にこの考えに賛成である。ただし、三尾論文に対する評者（瀬川）のコメント（本文132-133頁）の中でも述べたとおり、ここで「祭祀圏」として一括されるものの中には、住民の意識上のユニットと、実際の祭祀活動の分析から明かになる地域的範囲とが混在する余地が残されており、両者を弁別的に捉える工夫が必要になるのではないかと考えられる。著者（王）が言及している「地域単位に位階性が存在するか否か」という問題も、両者を弁別的に捉えることによって、解明の道が開けるのではあるまいか。

リプライ

王 崧興

末成・瀬川両氏のコメントに対し、まとめて私見を述べることにする。

まず「祭祀圏」の内容については、むしろ本論集に収録されている末成・三尾両論文に詳しく論じられているので、それを参照されたい。著者（王）が、「祭祀圏」は地域単位であ

って、村落同盟組織の「七十二庄」は「祭祀圏」ではないという理由は、両者が本質的に違うからである。具体例を挙げて説明しよう。「七十二庄」の村落同盟組織とは、2つの福佬客人の「祭祀圏」と漳州人の村落群が、泉州人との分類械闘の際に形成された村落連合体である。ここでの2つの「祭祀圏」は入植時期と入植経路が異なり、それぞれすでに社会集団的性格を持っていた。今の永靖郷と埔心郷が地域集団(Territorial Group)であるというのは、「我々永靖の人」または「我々埔心の人」と言うことはあっても、「我々七十二庄の人」という表現を口にすることはないことでわかる。したがって「七十二庄」が、村落同盟組織以外のなにものでもないことは明らかである。同様に、水利灌漑によって成立した祭祀組織も、著者(王)としては、「祭祀圏」から外したい。いずれにしても、かつて岡田謙が「祭祀圏」は市場圏と通婚圏と相似範囲になっていると指摘した点は、改めて重視されるべきであると考ええる。

また一般に、「我々どこそこの人」という地域的帰属があるかないかが重要であって、もしそれがあれば、地域単位と見ることができる。したがって、そこには当然住民の意識上のユニットの問題が出てくる。住民の意識上のユニットを“Territory”とし、実際の祭祀活動の分析から明らかになる地域的範囲を“Area”とすれば、混乱が避けられると思う。ウォード(B. Ward)の概念を借りれば、前者は住民の直接モデルであって、後者は人類学者の外部観察モデルと言えよう。両者の弁別については、ウォードの下記の論文が参考になるろう。

文献

WARD, B.

1956 Sociological Self-Awareness of the Conscious Models, *Man* (New Series), 1(2): 201-215.