

## The Mechanism of Kavalan Sinicization : A Case Study

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 清水, 純 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00003622">https://doi.org/10.15021/00003622</a>

## 漢化のメカニズム

—クヴァラン族の事例から—

清 水 純\*

- |             |                    |
|-------------|--------------------|
| 1. 序        | 5. クヴァラン族のアイデンティティ |
| 2. クヴァラン族概略 | 6. クヴァラン族の村落統合と宗教  |
| 3. パリリン儀礼   | 7. 漢族研究への展望        |
| 4. 位牌祭祀の受容  |                    |

### 1. 序

漢族社会の人類学的研究において見逃されがちであったテーマの1つは、漢族に同化された諸民族が漢族文化・社会に残した影響の有無に関する問題であった。この問題が注目されにくかった理由としては、これまでの研究がもっぱら漢族社会全体に共通する要素の抽出とモデル化に力を注ぐ傾向があった事情がある。しかし、漢族文化・社会は共通性を持つと同時に、それぞれの地域によって幅広い多様性を内包する。その地域的多様性を理解し、考察するためには、漢化というプロセスを経て漢族の中に吸収されていった先住民文化・社会の側にも、分析の視点を置くことが不可欠な要件である。

そこで本稿において筆者は、非漢民族の漢化に関する1つの事例を取り上げ、彼ら固有の漢化のメカニズムを探る試みを行なう。この分析の過程では、非漢民族の固有文化・社会の特性がどのように漢族文化の受容、あるいは受容の拒否に機能してきたかが論点となる。筆者はこの考察を通じて、一般に「漢化」という言葉でひとまとめに表現される現象の中にも、固有文化の側の条件や特性によって、さまざまな様相が現われることを指摘したい。そして、従来の家族・親族、あるいは村落構成の研究の視点だけでは捉えきれない、漢族の地域的特性の問題へのアプローチの可能性を示唆することができれば、当面の目的は達せられたと考えている。

ここで筆者が取り上げるのは、過去2世紀にわたる漢化の歴史を持つ台湾の平地原

\* 国立民族学博物館研究協力者

住民クヴァラン族である。筆者は1984年末から1986年春まで、東海岸に所在するクヴァラン族の村落において実地調査を行なった。本稿で分析の対象とするのは、そのときに得た調査データである。

クヴァラン族の文化・社会の研究が上に述べた目的のために有効である理由としては、まず第1に、漢化が進んではいるもののクヴァラン族固有の特性を保っている人々が今日なお一部に残っていること、第2に、その一方で彼らの人口の多くを吸収して成立した漢族社会が、台湾の他の地域の漢族社会と比べて歴史的に新しく、しかも地理的にはやや離れて存在することである。

筆者の実地調査は、前者、すなわち漢族社会に埋没せず、今日なお固有文化を残す人々のもとで行なわれたものである。考察の順序としては、固有文化の漢化に関する分析をまず示した上で、その結果を参考にしながら、クヴァラン族を同化・吸収して成立した漢族社会の特性について議論を進めることにしたい。

## 2. クヴァラン族概略

台湾原住民クヴァラン族は、東海岸沿岸地域に分散して居住するオーストロネシア語族に属する人々である。彼らは清朝による台湾統治時代以来、漢族への同化の道を歩み、原住民の中でも漢化の進んだ人々として、生蕃に対して熟蕃、あるいは高砂族に対して平埔族という名称で呼ばれてきた種族のうちの1つである。

### 【歴史】

クヴァラン族は、17世紀頃には台湾北東部に開けた宜蘭平野に40余りの村落を形成して居住していた。彼らはこの当時、台湾北部に拠点を築いたスペイン人と、続いてスペインの勢力を台湾から追い出したオランダ人と接触する。オランダは原住民から徴税していたこともあって、クヴァラン族の戸口調査表を今日まで残している[中村 1936, 1937, 1938, 1951]。その後鄭成功がオランダを破ってからは台湾への漢族の移民が急増しはじめた。しかし、これは主に西海岸地域でのことであり、クヴァラン族が住む宜蘭平野で入植が始まったのは、西海岸よりはるかに遅れて18世紀末のことである[伊能 1904: 167-168, 1911: 172-174; 廖 1982: 43-46]。

18世紀末に宜蘭平野が清朝の版図に入ったとき、この地域には36の原住民部落があったと記録されている[伊能 1904: 131-133]。17世紀の段階でクヴァラン族はすでに稲作を行なっていたが[伊能 1904: 56]、漢族移民の影響を受けて18世紀末頃から、生産性の高い灌漑水稻耕作の技術を急速に受容していったものと思われる。

同時に言語や習俗も漢族化が進み、福建系の漢族に同化されていった。その一方で土地をめぐるトラブルが起り、さまざまな手段で漢族に土地を奪われることが多くなった。宜蘭平野開拓の初期には、武力を背景に漢族が土地を占拠していったが、宜蘭が平定された後では、土地取引を利用したり、農民同士のいやがらせによるなどで漢族移民の勢力が拡大し、その結果クヴァラン族は次第に土地を手放して、他の土地へ移り住むようになったのである。クヴァラン族の移動は山脚地帯へ向かう流れと、海岸沿いに南下する流れとの2つの流れがあった[根岸 1933: 525-538]。

南下した人々は花蓮市郊外に「加礼宛庄」を建てて、一大勢力を保った[伊能 1904: 303-305]。しかしその後、花蓮方面にも漢族移民が大挙して押し寄せたため、クヴァラン族との緊張関係が生まれ、1878年には、加礼宛庄のクヴァラン族と漢族との間に武力抗争が起り、清朝の軍隊によって反乱として鎮圧されたのである[伊能 1904: 618-619]。これを契機としてクヴァラン族はさらに南下、分散し、平地の少ない海岸沿いに点在するアミ族の部落に雑居するようになった。

その際の移動は数家族単位のばらばらなものであり、その後は大きな勢力を形成するまでにはいたらず、アミ族との雑居や通婚の結果、全体として見れば漢化ばかりでなくアミ族化の傾向もたどっている。1895年に日本による統治が開始されて以後は、クヴァラン族の住む多民族雑居の地域は行政の管理下に置かれ、異種族との抗争や大規模な移動はなくなった。戦後も種族の移動は特にならない。したがって、現在のクヴァラン族の分布はほぼ1878年以降のものである。

なお、宜蘭平野に残留した人々は、混血や漢化が進んで固有文化を消失させていった。彼らは原住民として差別されるのを嫌って、表向きは漢族として生活している。

#### 【新社村】

次に、筆者の調査地である新社村について、その概略を説明しておこう。

新社村は花蓮県豊浜郷の1村落である。太平洋岸に散在するわずかな平地の1つに立地している。海岸山脈の東斜面が急激に海に向かって落ち込んでいるので、平坦な土地は海岸段丘上にできた集落の周りに少しあるだけとなっている。ただ、この辺には大小の溪流が流れているため、水量は豊かで、急斜面が多いながらも、水田を作る条件を充たしている。

新社村は、南下したクヴァラン族が住み着いた村のうちでは今日まで最大の規模を保ってきた。1985年現在、行政村としての新社村全体で200戸余り、人口は約1,200人である。ただ、この中には比較的新しいアミ族の移民部落が2つ、漢族の移民部落が1つ含まれている。クヴァラン族の集中している地域は、行政的に区画された新社村

の中央にある集落群で、これが村人にとっての狭義の「新社」となっている。クヴァラン族が集中して住むこの地域について見れば、人口は約500人で、このうちクヴァラン族の子孫は2百数十人程度を数える。このうち純血のクヴァラン族と思われる者はわずか数人のみであり、あとの人々はさまざまな割合で、アミ族、または別種の平埔族（ヴァサイ系のトルビアワン族、シラヤ系のタガプラン族）や、さらには漢族などと混血している。

新社村の住民は、クヴァラン族のほかは大部分がアミ族である。アミ族以外では、外省人（中国大陸生まれの漢族）や福建系漢族、客家系漢族などが若干数居住し、クヴァラン族と結婚している者もいる。新社村では、漢族は絶対多数ではなく、日常生活における漢族との直接接触やその社会的交際を通じての影響は絶大とはいえない。

これらの複雑な種族構成と混血の現状は言語にも反映している。まず、クヴァラン族の年配者はクヴァラン語を日常的に用い、このほか台湾語、日本語を話すことができるが、北京語は片言程度しか話せない。年齢が若くなるほどクヴァラン語、台湾語、日本語は下手になり、代わりに学校で習った北京語が上手になる。片言のアミ語を話せる人も多い。一方、アミ族の人々は、クヴァラン族と結婚している者を除けば、クヴァラン語がほとんどわからない。漢族の場合はクヴァラン族と結婚していてもクヴァラン語を話せる人は少ない。また、新社村から一步外に出るとクヴァラン語は通用しなくなる。このような言語状況は、海岸地方においてクヴァラン族がマイノリティであることに由来する。

ところで、新社村のクヴァラン族の姓について若干述べておきたい。戦後はアミ族などの原住民の改姓名が行なわれ、戸籍上は種族固有の名前ではなく、すべて中国式の漢字姓名を用いるように改められた。しかし、クヴァラン族などの平地原住民は、すでに清朝時代以来固有の名前のほかに漢字姓名を持っていた。日本統治時代の戸籍にはこの姓名が登記されている。姓名のうち名は固有名の音を漢字（台湾語読み）で表記したものも少なくないが（例えば、アバス→阿末、クラウ→亀劉、など）、姓は本来持っていなかったため、清朝から与えられた姓を用いている。新社村で見られるクヴァラン族の姓としては、李、林、朱、潘が最も多く、これに加えて蔡、戴、許、偕、呉などがある。このうち「偕」姓は、19世紀末に台湾北部でキリスト教の伝道に携わったマックイ博士 (Dr. J.A. Mackay) (中国語表記；馬偕) に由来するといわれる。

#### 【家族】

クヴァラン語では、家族はサルッパワン (saləppawan) という言葉で表わされる。

これは、直訳すると「1つの家屋の人々」という意味になる。これを定義づけると、同じ家屋に居住し、同じ竈で作った食事を一緒に食べ、日常の経済活動を共同で行なう親族の人々のことである。サルッパワン家族は、典型的には3世代を含む。クヴァ

表1 婚姻時の居住形態の変化 (1)  
(単位は件数)

年 度	夫方居住婚	妻方居住婚
1905～1914	24	22
1915～1924	12	11
1925～1934	16	16
1935～1944	18	13
1945～1954	14	6
1955～1965	23	17
1966～1975	19	7
1976～1985	18	7
合 計	144	99

表2 婚姻時の居住形態の変化 (2)  
(単位はパーセント)

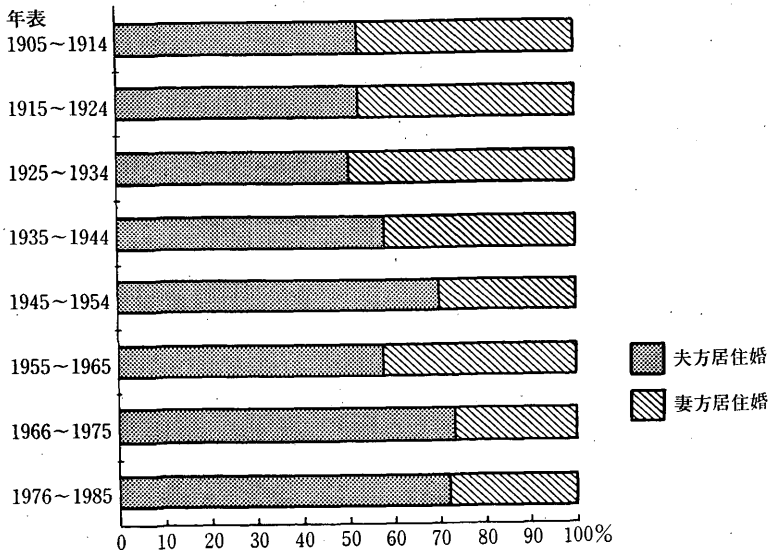
年 度	夫方居住婚	妻方居住婚
1905～1914	52.1	47.9
1915～1924	52.1	47.9
1925～1934	50.0	50.0
1935～1944	57.9	42.1
1945～1954	69.9	30.1
1955～1965	57.4	42.6
1966～1975	73.0	27.0
1976～1985	72.0	28.0

備考：ただし表1・2とも結婚後村内に居住した夫婦についての数値

表3 村外婚出者を含む近年の婚姻時の居住形態

	夫方居住婚	妻方居住婚
1976～1985年	62件	7件
比 率	89.8%	10.1%

グラフ1 婚姻形態の変化 (1905～1985年)



ラン族の結婚後の居住は夫方または妻方であって、どちらになるかは当事者およびその家族の都合で決められる。日本統治時代には、夫方、妻方の比率は夫方がやや多いもののおよそ半々に近い数値であったが、戦後は次第に夫方居住が増加して、現在では、結婚後村内に住む夫婦のほぼ8割、また婚出者も含めれば、新婚夫婦の約9割が夫方居住となっている（表1、表2、表3およびグラフ1参照）。

伝統的観念では、結婚後若夫婦はどちらか一方の親の家に住み、そこで子供を生む。サルッパワン家族の成員権は、出生したサルッパワンにおいて与えられる。ただし、他のサルッパワンへ婚入したり、養子になったりした場合には、生家の親の財産相続権は失われる。つまり生家に残って配偶者を迎えたものだけが権利を維持するのである。

クヴァラン族は大家族主義ではないので、生家に残って配偶者を迎えた子供も、何年かたつと分出して新しいサルッパワンが独立することになる。そして、最終的には1人の子供夫婦が老父母の面倒を見ればよいと考えられている。親の面倒を見るのは息子でも娘でもよいとされる。最近では夫方居住婚の増加により、息子が生家に残って親を扶養するようになってきた。

財産分けは分出の際には行なわれず、老父母の亡くなる前後に行なう。近年の変化として男子が生家に残って嫁を迎えるようになったため、今後は財産相続は男子中心に変化していくことが推測される。

夫方居住婚や男子相続の増加など、近年の変化は漢族社会の価値観に影響されているように見える。しかしこれらの変化は、必ずしも漢族の父系出自観念、すなわち祖先中心的で男性成員のみを通じて継承される累積的な系譜観念の受容を意味するものではない。人々の基本的な双方的親族関係観念にほとんど変化がないことについては、後述の祖先祭祀儀礼の考察を通じて明らかにすることになる。

#### 【親族】

クヴァラン族社会は、伝統的に双方的(bilateral)な原理に基づく社会である。シンセキは「クナソワニ」という言葉で表わされるが、これは個人を中心としてみたキンドレッド(kindred)を示す言葉である。クナソワニの血縁は、男、女いずれか一方を選ばずにたどられ、また父方、母方のいずれにも片寄らない。

クナソワニはシンセキを表わすカテゴリーであって、集団ではないので、関係が遠くなると次第に忘れられていく傾向がある。新社村のクヴァラン族は、サルッパワン家族を越える範囲で親族集団を形成しない。

クナソワニの平均的な広さの範囲は、第3イトコ程度までである。クナソワニは禁

婚の対象となる。つまりパーソナル・キンドレッドは外婚カテゴリーなのである。この点を、同じように双方向的な原理に基づくボルネオのイバン族の社会と比較してみると相違点をはっきりする。イバン族社会ではイトコ結婚が好まれるので、その結果、夫と妻のパーソナル・キンドレッドの範囲がもともとある程度重複することになる。すると、その子供の世代では、個人を基点とした血縁者のネットワークがさらに重複、強化されるので、イトコとの結婚は放っておけば拡散していく双方向的血縁者を再び結集させる契機になる [FREEMAN 1960: 75-76]。一方クヴァラン族は、イトコ婚が禁じられているために夫と妻のパーソナル・キンドレッドの範囲が重複することはほとんどなく、その結果、親族のネットワークは世代を経るにつれて重複することなく次第に拡散し、関係も薄れていく。このために、親族関係はイバン族社会ほど濃密なつながりをもたらすことはない。

このように、キンドレッドが拡散していく社会では、親族関係のネットワークは強化されにくく、社会生活上のさまざまな活動を組織するための強力な基盤を提供しにくいといえることができる。

### 3. パリリン儀礼

戦後、キリスト教が普及して以後の新社村では、伝統的な宗教が衰退し、各種の儀礼の行なわれる頻度も、参加者も年々少なくなってきた。しかし、唯一今日に至るまで、クヴァラン族の子孫たちの各世帯において、根強く継承されている儀礼がある。それが、クヴァラン族の祖先を祀るパリリン儀礼である。彼らの間では、キリスト教徒になってもまだこの儀礼を行なう人々が多く、パリリン儀礼はいわばクヴァラン族であることのアイデンティティと深く関わっていると見ることができる。

まず、パリリン儀礼のやり方について簡単に説明しよう。パリリン儀礼は農曆の新年の2、3日前（旧暦12月27、8日頃）に行なわれる。パリリン儀礼の日がクヴァラン族にとっては新年の第1日になる。この日の真夜中頃、各家庭では家族の各成員が台所の竈のそばに集まる。この日、この時刻に、自分たちの祖先の靈魂が子孫のもとを訪れてくるので、子孫たちは祖霊に供物を捧げ、新年の挨拶をするという儀礼である。

台所の竈の上や窓枠に小さな木の板切れを置き、その上に盃を2つ載せる。これが祖先に捧げる供物の容器となる。供物は、台湾人の正月用の甘餅と紅白2種類の酒である。伝統的には甘餅ではなくモチ米の握り飯であったと思われる。



家族は1人ずつ順番に、甘餅を1切れ持って、米粒大にちぎりながら板の上に置いて祖先に捧げたり、酒を盃に注いだりしながら祖先に向かって祈る。祈りの文句は次のようなものである。

「今日は新年だからご先祖に捧げる食べ物と酒があります。皆さん来て食べてください。どうか私達が病気にかからないように、家族の健康を守ってください。金もうけをさせてください。」

捧げおわると自分も甘餅を食べ、酒を飲んで、祖先と共に食べたことを表現する。これは、台所に集まった家族全員が1人ずつ順番に行なうものであり、だれか1人が家族全員を代表するというわけではない。ただし、さまざまな理由でその場にはいない人、例えば出稼ぎ先からまだ帰ってこない人などの分は、だれかが代理をする。こうして家族全員が祖先に対して供物を捧げたという形式を貫くところに特徴があるのである。

また、祈りの言葉を唱える際には祖先の名前を呼ぶ。基本的にはパリリン儀礼に招待すべき祖先は、自己を中心として、父方、母方の双方に広がるすべての祖先である。しかし、関係が遠くなるにつれて忘れられていく傾向があるので、実際に名前を思い出せる範囲はかなり狭くなる。大体、祖父母の世代ぐらいまでである。それ以外の祖先については、身近な祖先のうちの1人に向かって、名前のわからないほかの祖先たちも全部一緒に連れてくるようにと頼むことによって名前を呼ぶ手間を省く。このようにして父方・母方に連なるすべての祖先が、個別の名前や自己との関係性を記憶する必要のないままに、観念上は網羅されることになる。

また同じ家族内でも、夫、妻、その子供では、名前を呼ぶ対象が違ってくる。各自

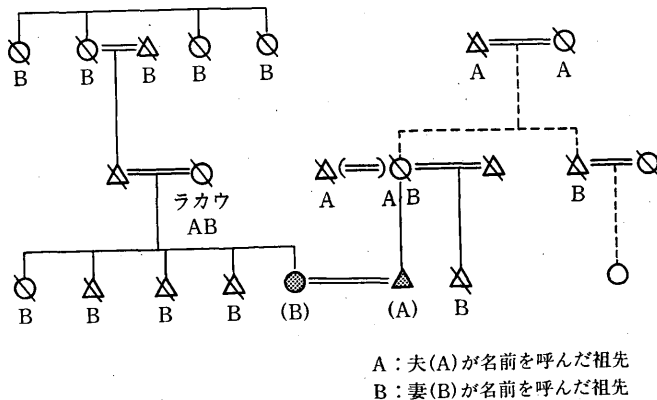


図1 ある夫婦のパリリン儀礼

は自己を中心とした父方・母方双方に広がる祖先を呼び、それに加えて姻戚のごく一部の祖先を呼ぶので、夫と妻、その子供では、範囲にずれが生じることになる。このずれは、各個人のパーソナル・キンドレッドのずれと対応することになる。

これに関して、ある夫婦がパリリン儀礼で呼んだ祖先と系譜関係の例を図1に示してある。

(B)の母ラカウはアミ族だったこともあり、母方のシンセキとは日頃親戚付き合いもなかった。そのため(B)は「亡くなった祖先の名前を知らないから、呼ばなくてもいい」と述べている。

実際に名前を呼ばれる範囲を見ると、自分から直接遡る祖先(父母、祖父母)だけではなく、その祖先達のキョウダイ(オジ、オバ)なども含まれる。このことから、名前を呼ばれる人々は、生前、個人から見てクナソワニと言える間柄だった人々を意味する。つまり、理想的には双方向的なすべての祖先を祀るのがパリリン儀礼だが、名前を呼ばれるのは主として各個人のキンドレッドの範囲の死者であると見ることができる。

クヴェラン語のクナソワニは姻戚も含むが、姻戚については、自分の配偶者が主に呼び掛けるので、自分はそのごく一部の祖先にだけ呼び掛ければよい。

以上のことからわかるクヴェラン族のパリリン儀礼の特徴は次のとおりである。

- a) エゴ中心的(ego-centred)な構造を持つ。家族が竈を中心にひとまとまりになって儀礼の単位を形成するが、各自が順番に捧げ物をすることからわかるように、最終的な単位は家族ではなく個人である。
- b) 各家族成員にとって自己を中心としてみた双方向的(bilateral)に広がる祖先が対象となる。しかし、理想的にはすべての祖先が祭祀の対象でありながら、遠い祖先の名前は忘れられることを前提とする。したがって世代を越えた祖先の累積という観念の発達は見られない。

ところで、パリリン儀礼にも変則性が表われることがある。例えば、漢族やアミ族など、異なる種族の婚入者がいる場合である。婚入者たちは、クヴェラン族である婚家の祖先のためにパリリン儀礼に付き合っただけで参加するが、自己の祖先たちにはこのような祭祀のやり方は通用しないので、自分の祖先名は呼ばない。このような場合にパリリン儀礼で祀る祖先に偏りが生じ、双方性の原則が崩れることになる。

しかし、婚入者がほかの種族の場合、彼らなりの祖先祭祀を別個に行なうことは許容される。クヴェラン族の観念では、すべての個人は自己に連なる祖先をすべて祀るべきである、とされるからである。アミ族には農曆新年の儀礼はないが、祈禱師を呼

んで祖先祭祀をすることがある。また、配偶者が漢族であった場合や、漢族の信仰を受容した原住民だった場合には、漢族固有の年末年始の拝礼を別に行なう。そして、その間に生まれた混血の子孫は、基本的に、父方、母方の異なる種類の祖先祭祀を両方とも受け継ぐことになる。この意味においては、クヴァラン族の親族関係観念は異種族結婚によっても基本的に変化していないといえる。

その1つの例となるのが、トルビアワン族のパリリン儀礼の継承である[清水1988: 242-243]。純粋のトルビアワン族は、死に絶えてからすでに久しく、トルビアワン語を話せる者も、今や1人もいないが、その子孫とされる人々は、現在でもトルビアワン族独特のパリリン儀礼を別個に行なっている。トルビアワン族のパリリン儀礼は、クヴァラン族のそれよりも1日後れの日の午前中から昼にかけて行なわれ、捧げ物は、クヴァラン族と同様に、甘餅と酒のほか、モチゴメ御飯とニワトリの内臓2, 3種類を含む。

トルビアワン族の祭祀集団の集団構成はクヴァラン族よりやや大きく、サルッパワンが2つか3つぐらい合併したものである。クヴァラン族とトルビアワン族を祖先に持つ人たちは、まずクヴァラン族のパリリン儀礼を、前の日にサルッパワン単位で済ませてしまってから、次の日に幾つかのサルッパワンが合同でトルビアワン族の儀礼を行なう。

祖先のだれかがトルビアワン族であったということがはっきり記憶されている間は、なるべくトルビアワン族の方式のパリリン儀礼を行なうことが望ましいとされる。トルビアワン族の場合には、生家に残って配偶者を迎えた人々によって固有の儀礼が強固に守られている傾向がある。それに対してクヴァラン族の場合は、新村内では婚入、婚出による差異はほとんど見られない。

ところで、異種族結婚が頻度を増してくると、クヴァラン族とトルビアワン族、漢族などの幾つかの祖先祭祀が1つのサルッパワンの中に並存するようになる。混血の子孫はこれらをすべて自分に連なる義務として並行して引き受けることになるので次第に煩雑になってくる。その場合に、取捨選択してどれかを省略することは可能である。トルビアワン族のやり方は面倒なのでクヴァラン族式や漢族式に合併したという例が若干ある。または、祖先が漢族の祭祀形式に慣れていたのでパリリン儀礼のほうは省略する、という場合もある。しかし、全体としてみると、複数の祖先祭祀をなるべく並行して実行しようとする姿勢が窺える。

#### 4. 位牌祭祀の受容

次に、漢族の伝統的な位牌祭祀の受容の問題を取り上げてみたい。位牌祭祀は漢族固有の観念に基づいて発達してきた習俗であるが、これが文化的基盤の異なるクヴェラン族社会に受容されるとどのように変容するかを見ていくことにする。

台湾原住民の位牌祭祀受容の問題は、すでに末成道男がプユマ族についての研究で試みているので [末成 1983]、ここでは漢族だけでなくプユマ族も比較の対象にしながらか話を進めていきたいと思う。

新社村には、漢族式の祭壇を設けたり、位牌を置いたり、年中行事として漢族固有の神様を礼拝したりする世帯がある。これらの世帯は漢化が比較的進んでいるということができる。ただ、祀り方を細かく観察してみると、漢族と異なる点が幾つか表われている。その相違点は漢族の祖先祭祀の根幹と関わる矛盾から生まれるものである。そこで、次にこれを具体的に検討していくことにする。

新社村の中で構成員にクヴェラン族を含む世帯は約70戸であるが、その大部分はキリスト教徒である。漢族と同じ仏教信仰はそのうちの19世帯、すなわち、4分の1余りである。ただしこの中で位牌を作って祀っているのは9世帯で、残りは位牌を作っていない。さて、位牌を持っている9世帯のうち、複数の祖先の位牌があるのは3世帯だけで、しかも遡っても祖父母の世代までの位牌に限られていた。残りの6世帯では、ある1人の祖先のための位牌があるのみだった。そしてその世代深度は浅く、祖父母より遡ることはない。ほかの祖先に対しては、位牌の代わりに線香を立てるための香炉を代用することもあるし、なにも用意しない場合もある。

これらの結果を見ると、クヴェラン族の過去2世紀にわたる漢化の歴史から予想されるよりも、はるかに位牌祭祀の普及度は低く、世代深度も浅いというのがまず第1の印象である。これは末成の調査したプユマ族と比較しても言えることである。

仏教信仰の世帯のうち、残りの10世帯は祖先の位牌を全く持たないが、香炉で代用する世帯もあった。そのほかの世帯では漢族の祭祀を行なうときに家の外に供物台をしつらえて、戸外に向かって祖霊を呼んで祀る。新社村で見るとかぎり位牌を作るとは流行していないと言えよう。祖先の名前を記して保管することは彼らの志向性と合致しないように思われる。

このような現象は、末成の調査したプユマ族の村において位牌を設置する世帯が最近15年間に増加しつつあるのとは対照的である。

末成の調査によれば、1968年には150世帯の5分の1余りの世帯に位牌があったの

に対し、1983年にはさらに増加して、それまで漢族式の位牌や祭壇の導入に抵抗感を示していた世帯も位牌を置くようになり、カトリック系の信者や元キリスト教徒の中にも位牌を新たに設置するものがある、という。そして今後の見通しとしては、長老教の熱心な信者、または本家に位牌のある者を除いて、その村のほとんどの世帯で正庁に位牌を置くようになるのではないかと推測している [末成 1983: 136]。

これに対して新社村のクヴァラン族の場合はどうかというと、少なくともプユマ族のような積極的な位牌祭祀の導入は、過去においては起こったことがなかった。その一方、漢族式の年中行事は日本時代から盛んに行なわれ、線香を持って神様を祀る世帯は少なくなかった。また、モチゴメでつくる儀礼用食品は人気があり、端午節に粽を食べたり、冬至の日に団子汁を作ったり、正月に甘餅を作ったりする習慣は、断絶することなく続いている。キリスト教に改宗した人々の間でも季節の食品として重視されている。

また、彼らは伝統的に墓場を怖れる気持ちが強く、死者を埋葬した後は2度と近づかないようにしていたにもかかわらず、近年では漢族と同じように清明節に墓参りをする習慣が定着し、キリスト教徒も含めてこの日に墓参りをするようになった。

このように新社のクヴァラン族は決して漢化してこなかったわけではない。ただ、位牌の導入という側面に限ってみるとほとんど積極性が見られないのである。

そこでこの理由を明らかにするために、位牌を有する世帯について導入の契機を探ってみることにする。新社で位牌を祀っている世帯のうち戦前から位牌を持っていたのは3世帯で、いずれも先祖が新社村に入植してきた時点でかなり漢化していたクヴァラン族であった。残りの世帯は戦後に位牌を作るようになった。その契機は、漢族もしくは漢化の進んだほかの種族出身者と婚姻を結んだことによって、配偶者の影響で配偶者やその祖先を祀るようになったものである。このように祖先祭祀の漢化のプロセスにおいて婚姻が与えてきた影響は少なくないのである。

ところで、位牌祭祀の受容に果たした婚姻の重要性について見るとき、注意すべき点は、クヴァラン族の祖先祭祀の継承に関する固有の規範にのっとっていることである。パリリン儀礼の説明でも述べたように、彼らはすべての個人が自己の責任において、自分に連なる父方、母方のすべての祖先を祀るべきである、と考えている。そこで、同じパリリン儀礼の際にも夫と妻はそれぞれ異なる範囲の祖先に供物を食べさせるし、異種族と結婚した場合には、配偶者が自分の種族のやり方で祖先にご馳走を食べさせる行為を許容するのである。したがって位牌祭祀を行なう漢族と結婚すれば、それを契機に位牌祭祀が導入されるのである。

そこで新社村の事例をもう一度振り返ってみると、位牌を置いている世帯でもパリリン儀礼は並行して行なわれている、という事実が明らかになる。そしてその場合には、パリリン儀礼の対象となるのはクヴァラン族の祖先たちであり、漢族式の祖先祭祀の対象にはならないことが多い。もちろん漢化したクヴァラン族が祖先である幾つかのケースでは同じ祖先に対して両方の祭祀を行なって祀ることになる。しかし一般には、クヴァラン族の祭祀に慣れていたクヴァラン族の祖先にはクヴァラン族式のパリリン、漢族の祭祀形式に慣れていた祖先には漢族の祭祀を行なうというように使い分けをすることが多い。

次に位牌の置き方についてみると、漢族の家屋の場合、入口を入ってすぐの部屋は正庁とか、大庁と呼ばれ、神様と祖先を祀る祭壇を備えている。祭壇上の壁には神様の像を描いた絵が懸けられ、壇上には神像や線香を立てる香炉、燭台などの祭祀用具が置かれている。位牌もこの祭壇の上に置かれる。

クヴァラン族の家屋もおおよそ似たような構造を持ち、正庁に当たる部屋があって、客間兼居間になっている。この部屋に祭壇や位牌の棚などが設けられている。しかし、位牌の置き方、複数の位牌の区分の仕方などに漢族の規範からの逸脱があることがわかる。それを以下に列挙してみる。

まず第1の例は、赤ん坊のときに死亡した女の子の位牌がその家の祖先と共に祀られている、というものである。漢族の場合、女子はいずれ他家に嫁に行くべき存在であり、未婚で亡くなっても正庁で祀るには当たらない。また、男子の場合でさえ、幼時に死んだ場合、位牌を祀るべき対象とはならない。何代かたって、子孫に祟りをもたらした場合に限って例外的に祀ることはあるが、それでも家族の位牌と一緒に位牌箱に入れることはまずない [WOLF 1978: 147-148; 陳〔祥水〕 1973: 144]。

ところが、新社村の事例では、祟りがあったわけでもないのに、赤ん坊の位牌を作って家族の位牌箱に入れて祀っている。

また、もう1つの例では、婿入りしてきた父親の姓を受け継いだ息子の1人が、若くして亡くなったため、位牌を作って正庁の祭壇の上に、姓の異なる母親の祖先の位牌と共に並べられているというものである。

漢族ならば、婿入りしてきた男性やその姓を継承した子供は、婚家の祖先とは見なされないで、位牌の置き方もはっきり区別するのが普通である。姓の異なる祖先の位牌は、台湾の漢族の慣習に従えば、台所とか、軒下など、正庁とは別の場所に目立たないように置く。さもないければ、正庁に置く場合でも、祭壇とは別の棚を作って置いたりする。また、同じ祭壇上に置く場合でも位牌と位牌の間に仕切を立てる、という

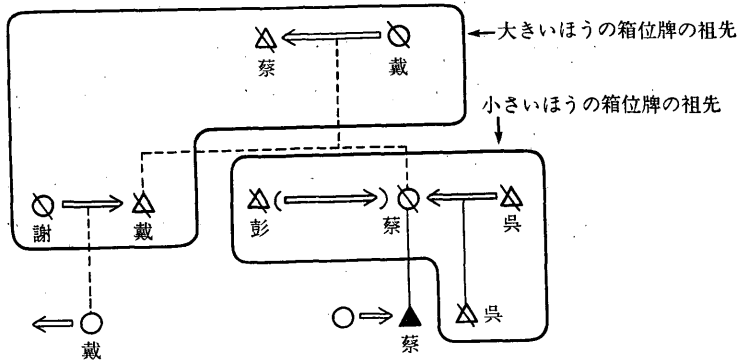


図2 蔡家の位牌の祖先

ようにして区別だけははっきりさせる [WOLF 1978: 155; AHERN 1973: 130; 陳 [祥水] 1973: 150]。

父系原理を貫く漢族にとっては、姓の異なる婚入男性とその子孫は異なる親族集団に属することになるから、区別するのは当然である。一方、クヴェラン族は父系のみをたどるといような単系的な出自観念を持たないので、このようなケースでも区分の必要性は全く感じない。そこで、この違いが、位牌の並べ方の違いとして形の上に表われてくることになる。

第3番目の例では、婚入した男性とその姓を継いだ息子との2人の位牌が、妻の位牌と同じ位牌箱に納められている、というものである。これは前の事例よりもさらに姓の違いに対して無頓着であるといえるが、さらにそのほかに、婚入男性が亡くなった後で未亡人となった女性と内縁関係を持った男性の位牌までが一緒に納められている (図2参照)。

こういう納め方は漢族ではまずありえないと思われるが、位牌の管理をしている世帯主は、母の内縁の夫は自分にとって実生活上の父であった人だから母の位牌と一緒にしている、と述べていた。位牌の納め方が違うのではないかと筆者の質問に対しては、指摘の意味がよく理解できないという反応を示し、位牌の納め方が間違っている、という意識をもっていないことがわかる。

この場合にも、自己に連なる祖先は分け隔てなく祀るものだというクヴェラン族の祖先観が強く働いていると言うことができる。

また、この世帯では、2つの位牌箱を置いて、合計8人の祖先の位牌を4つずつに分けて納めていたが、この分け方そのものにも特徴がある。細かい説明は省略することにして、その特徴を一言で表現すれば、父系原理に基づく漢族の位牌分けのルール

に従っているというよりは、むしろ、クヴァラン族のサルッパワン家族の一部が分出して独立するという形態によく似ている。さらに、位牌管理者である世帯主は、2つのうち片方の位牌箱の祖先（戴姓）からは、姓も財産も分与されていない。それでも、正庁に祀ることにはなんら疑問を感じていない。

合計8人の祖先の位牌を祀っているのは新社村ではこの世帯だけであり、しかも世帯主は、自分の血筋は福建人であると述べているにもかかわらず、漢族とは全くあい容れない考え方に基づいた位牌祭祀の形態を取っているのである。

もう1つ例を挙げると、位牌代わりの香炉を祀っているある世帯では、父親の姓の継承者ではない娘が管理し、まだ生存している母親や、姓の継承者であるその息子は、自分達のところに香炉を引き受ける気配がない。父親が亡くなった後、母親の健康上の理由と、弟は幼すぎて祭祀ができないという理由から、結婚して分出していた娘が預って以来、そのままになっているのである。

では、この母親と息子は故人に対する祭祀義務を全く怠っているのかというと、そうではない。パリリン儀礼のときには必ず名前を呼んで供物を捧げているので、クヴァラン族としての祭祀義務は怠らずに遵守しているといえる。このように、伝統的なパリリン儀礼が行なわれ続けているかぎり、そして固有の祖先観が変化しないかぎり、香炉を位牌の代用にしても、ぜひとも自分の手元で管理しなければという義務感は強く意識されにくい。

以上のような逸脱が、絶対数の少ない事例の中に散見されることについて考えてみたいと思う。これらの逸脱は、漢族の習俗の単なる知識不足というよりは、クヴァラン族の伝統的祖先観と、漢族の祖先観との矛盾から生じたもの、つまり2つの社会の基本的な相違を反映したものである。

漢族の位牌祭祀の最も基本となる点は、父系原理に従って、人の後を継ぐこと、祖先に対する祭祀の義務を受け継ぐこと、財産を受け継ぐこと、というものである。これらの要素が不可分のものとして意識されているところに特徴がある [滋賀 1963: 119-120]。

これに対してクヴァラン族の血縁原理では、必ず父方・母方双方の祖先がたどられ、父方だけをたどることはない。また、財産を継承することは祭祀義務を継承することと表裏一体ではない。この違いは漢族とクヴァラン族の間では決定的である。

姓の継承と財産の継承に限っては、クヴァラン族の間でも一体化して考える傾向はある。実際、キョウダイのうちのある子供は父の姓と財産を継承し、別の子供は母の財産と母の姓を継承した、という例が幾つか見られるのである。



しかし、祖先の祭祀義務となると、これとは全く無関係である。父の姓と財産を引き継いだ子供でも、母の姓と財産を引き継いだ子供でも、ひとしく父方、母方双方の祖先を祀ることが当然とされている。のみならず、生家の財産相続の権利を失った婚出子女も、パリリン儀礼の際には生家の祖先の名前を呼んで祀る。このように祖先祭祀と財産相続とは、クヴァラン族の伝統社会では全く接点を持たない別次元の問題として存在するのである。

クヴァラン族の祖先祭祀の義務は血縁のあるなしという事実によって決まる。この点についてはプユマ族の場合とも異なっている。プユマ族の場合には、祭祀の義務は、出自様式と同様に財産相続とも関わりを持つものとして捉えられている。末成の分析によると、プユマ族では位牌の継承が財産共有体としての家族と強く結びついている[末成 1970: 108]。

プユマ族もクヴァラン族も祖先のたどり方は単系的ではなく、また、累積的祖先観を持たないことも共通だが、位牌の受容という場面において全く違った現象が現われている。プユマ族では位牌祭祀が15年の間に増加し、クヴァラン族ではほとんど増えていない。この違いが出てくる理由を考えると、プユマ族が比較的容易に位牌祭祀を受容した背景には、固有の観念を大きく変化させなくても漢族の位牌祭祀と財産相続との結びつきを理解することができたという事実が浮かび上がってくる。

一方、クヴァラン族は、祭祀継承と財産相続のつながりを固有観念の枠によっては全く理解できないため、いまだに積極的に受容していないということが言えそうである。クヴァラン族の場合、固有の観念が根底から変化しないかぎり位牌祭祀の受容は今後もあまり増えないと思われる。

この問題の最後に、漢族の位牌祭祀を受容したクヴァラン族の側の意識についても一度まとめておきたい。位牌祭祀を受け入れた世帯では、自分が漢族だから受容したのだという意識を持つ者も持たない者もあり一定しないが、いずれも習俗の受容に際しては、身近な漢族から詳しいやり方を聞いて学習している。したがって、意識の上では正しく位牌祭祀を取り入れたと考えており、逸脱しているとは思っていない。筆者が「逸脱」という表現を使ったのは、調査者の側から見てのことである。

つまり彼ら自身は、祭祀用具を取り揃えて所定の祭日に形式どおりの礼拝をする、ということさえ充たされていれば、漢族の習俗を受容したことになると考えている。本来の位牌祭祀の背景に、父系血縁原理を基本とし、財産の継承と結びつく漢族独自の観念があることまでは認識されていないのである。クヴァラン族にとっての位牌祭祀の実体とは、固有の祖先観の枠組に沿って、モノと形式を受け入れることでしかな

いといえる。このようなことから、クヴァラン族の漢化のメカニズムにおいては、固有の観念の枠組が果たした役割は少なからぬものがあったことがわかる。

## 5. クヴァラン族のアイデンティティ

次に、クヴァラン族の自己意識と双方的親族観念の関係について、筆者の考察をまとめておきたい。

新社村のクヴァラン族の子孫たちは、自分たちのことをクヴァラン族と認めている。これは新社村のクヴァラン族の置かれてきた特殊状況を反映するものであって、一般に、熟蕃とか、平埔族と呼ばれる種族の子孫たちは、自ら漢族以外の存在であると認めたがらないのが普通である。

このことは、宜蘭平野に残ったクヴァラン族の子孫たちと比べてみてもわかる。筆者が出会った宜蘭のクヴァラン族の婦人は、周囲の漢族に対しては漢族でないことを隠している、と述べていた。もし漢族でないとわかると、「蕃人」（台湾語で「蕃仔」）と言われて蔑まれるからだという。しかし、「自分たちは正しくは平埔族であって、山に住む蕃人などと一緒してもらいたくないのに、漢族は、蕃人と平埔族の違いがわからないので、自分たちが漢族ではないと知ると、『蕃仔』だと思って侮蔑する」と述べている。

宜蘭で筆者が出会った平埔族の人々は、いずれも自分たちの種族の名称を忘れていたが、平埔族であるということだけは記憶していた。そしていずれも、平埔族は「蕃仔」ではない、という意識を強く持っている。また新社村でも、クヴァラン族は蕃人ではない、という共通の意識があった。

これは清朝時代から日本時代を通じての行政的種族区分に大きく影響を受けた考え方である。特に、日本時代の戸籍の作成が直接的に関係しているといえる。平地の漢化した原住民は、平埔族、あるいは熟蕃として戸籍に記載され、漢字の姓名が記される。一方、漢化していなかった人々は、高砂族、もしくは生蕃という記載になっていて、漢字の姓名はなく、片仮名で名前だけが記されている。

このような違いは平埔族自身にははっきり意識されていた。また、文化—社会的に見て高砂族と自分たちとの間には違いがあることも認識していたわけで、漢族と異なる生活習慣に基づいて同じ平地で生活を営んでいる自分たちは、山の高砂族とは文化的に全く異なる存在であると意識してきた。

これに対して漢族のほうでは、福建人と客家人については漢族のサブグループとし

表4 漢族と平埔族の種族区分意識

漢族の種族区分意識	平埔族の種族区分意識
漢族	漢族
平埔族	平埔族
高砂族	高砂族

表5 クヴァラン族の種族認識

クヴァラン語による呼称	一般的種族区分
toloko? (タロコ)	アタヤル族
kizaya? (キザヤ)	アミ族
iwatan (イワタン)	ブヌン族
tajabulan (タガブラン)	シラヤ系平埔族
kavalan (クヴァラン) または kaliawan (加礼宛)	クヴァラン
toꝝobuan (トロブアン)	ヴァサイ系 平埔族トルビアワン
busus (ボンス)	福建系漢族
ꝑaiꝑai? (ガイガイ)	客家系漢族
ho:lam (ホラム)	外省人
jippun (ジップン)	日本人

と思われる。クヴァラン族の主な種族認識を表5に示す。

クヴァラン族は、これらがいずれも文化-社会的に見て異なる種族であることを歴史的に認識してきた。それに加えて、行政上の生蕃と熟蕃の区分をも取り入れて、自分たちは生蕃よりは文化的水準が高く、漢族よりは劣る、という中間的な自らの位置づけを与えてきたのである。

戦後になると中華民国政府のもとで新しい種族区分が設けられ、かつての高砂族は山地山胞と平地山胞に区分された。その際、平埔族は平地山胞になることも、平地人として登録することも可能であったが、新社村のクヴァラン族の人々の大部分は平地山胞の身分を取得した。それに付随する政府からの財政援助などを期待してのことである。平地人登録に切り替えて、漢族としての体裁を整えたいとする人々は、新社ではあまり多くない。

新社の特殊な環境のもとでは、彼らはこれまで漢族でありたいとか、原住民であることをひたすら隠したいという強い欲求を持つことなく、原住民クヴァラン族として生活してきた。このような自己意識が基本にあることは、新社村のクヴァラン族の社会・文化変容を考察する上で、特に注意すべき要素の1つである。

て認めるが、熟蕃については非漢民族として、生蕃すなわち狭義の高砂族と一緒に1つにまとめ、蕃仔のカテゴリーに区分している。

このような漢族と平埔族のもつ意識の上での区分の相違を、表4で表示してみた。

さて、話題を再び新社村のクヴァラン族に戻そう。彼らは、自分の種族名を認識し、隠そうとしない点で、漢族社会の中に埋没しているほかの平埔族とはだいぶ状況が異なっている。これは主に、新社とその周辺地域では、漢族が絶対多数を占めるエスニック・グループではない、という多民族雑居の環境によって保たれてきたもの

新社の人々は、漢族の文化伝統のさまざまな要素を、固有の価値体系に照らして主体的に取捨選択しながら取り入れて今日に至っており、このような受容の仕方は今後も続くと思われる。

### 【混血】

ところで、仮に新社のクヴァラン族のだれかが「漢族である」と見なされる場合、2つの根拠が考えられる。1つは言語や習俗が著しく漢化されることだが、彼らの考え方に従うと、これだけでは完全な根拠とは言いがたい。彼らが種族的アイデンティティを問題にするときには、血縁が最も重要な要素とされるので、自分の記憶している祖先の範囲に漢族の祖先を持つこと、つまり混血であることが必要になる。クヴァラン族の観念では、自己は父方・母方双方の祖先とつながっていると見なされる。そこで、両親の属する種族が異なれば、自分はそのどちらでもありうることになり、コンテキストによって、AであったりBであったりすることになる。つまり、両親のどちらかが漢族であるならば、自分はクヴァラン族でもあるが、漢族でもある、と言えるわけである。

しかしその一方で、より正確に言えば、混血している、あるいは他種族と混ざっている、というのが現実であり、その結果、本当の意味でのAでもなく、また本当のBでもない、ということにもなる。「我々はもう混ざってしまった」とは、しばしば新社のクヴァラン族が現在の自分たちを説明する際に口にする言葉である。一方、混血していない数少ない人たちについては「彼は純粋のクヴァランだ」と説明する。

血のつながりを重視する考え方は、異種族の子供をクヴァラン族の養子にした場合にも適用される。例えば漢族の子供がクヴァラン族の養子になって、養父母との間で血縁に等しいとされる親子関係を維持し、クヴァラン族の1人として生活していても、種族的には漢族であると認定される。したがってその子供は、文化的にはクヴァラン族として、種族的には漢族としてのアイデンティティをもって成長するのである。

祖先祭祀のところでも述べたように、異なる種族を祖先に持つ人々は、クヴァラン族のパリリン儀礼のほかに、他の種族の祖先祭祀を継承している。端的に言えば、これらの儀礼を行なっていることによって、新社の人々は自分たちのアイデンティティの複数の側面を再確認しているわけである。

複数の種族の祖先を持つ人々は、クヴァラン族のパリリン儀礼、トルビアワン族のパリリン儀礼、漢族の祖先祭祀、そして、新年ではないが、アミ族の祈禱師を呼んで祖先供養をするというように、それぞれの機会に自分と祖先とのつながりを1つ1つ再確認していくのである。混血である、ということと、並行して幾つかの儀礼を行な

うことによって確認し続けることは、双方向的な祖先観念をもつクヴァラン族にとっては、当然の行為といえる。

新社に住む人々は、現段階では全体として見ればまだクヴァラン族らしさが最も強く、またクヴァラン族意識も最も強いといえるが、これから異種族結婚が進んで混血の仕方が複雑化していくにつれて、親族関係観念がどう変化し、どのように自己を認識するようになるのか、アイデンティティの確認と深く関わってきた祖先祭祀がどのように継承されていくのか、今後の推移を興味深く見守ってきたい。

## 6. クヴァラン族の村落統合と宗教

ここまでの説明では、もっぱらクヴァラン族の個人もしくは世帯を単位とする儀礼について述べてきたために、クヴァラン族社会全体のまとまりへの見通しが若干不足していたと思う。そこで、補足としてクヴァラン族の世帯を越えた広い範囲での儀礼や村落の統合について触れておきたい。

新社は日本による台湾の統治が始まる30年ほど前に、南下したクヴァラン族が入植して建てた村であるが、当時の入植者たちはそれぞれ親戚関係をほとんど持たない者たちであった。また、個々の家族の入植時期も出身地も一定しておらず、日本統治時代にも新たに入植してくる家族があった。このように成立当初から新社は家族ごとのばらばらな単位から成り立っていたのである。その後、村内婚が増えて村人たちは親戚、姻戚関係によって結ばれるようにはなった。しかし、移民社会としての成立過程から見ても、強い統合性は期待できない状況であった。

その上、クヴァラン族だけの強い結束を促すような環境は整っていなかった。新社の周辺はアミ族の村落があり、彼らに対抗する勢力を維持するには、クヴァラン族は絶対的な人数が少なすぎた。また新社周辺では、海岸地帯に点在する狭い平地に少なからぬ距離をおいて小規模な部落が散在していて、各部落の周りには山と海という自然の要害に囲まれているため、武力によって勢力を拡大することは容易ではなかった。また、領土拡大の抗争を促すほどの高い生産性を誇る農地もなく、人口圧をもたらすような急激な人口増加も起こらなかった。日本による行政管理や警察による治安の維持も種族間の抗争を押さえる方向に働いた。さらに、人口が少ないために結婚相手を異種族に求めざるをえない状況が次第に顕著になってきたことも、クヴァラン族だけの結束を生み出すことにはマイナスに作用した。

しかし、強い結束がなかったとはいえ、彼らは伝統的に年齢階梯制という村落統合

の機構も持っていた。戦前までは、村の男たちは少年、青年、成人、老人の各段階に分かれて、年長者たちの指揮のもと、家屋の新築などの共同作業を行なった。また、“*mlaliki*”と呼ばれる夏の収穫祭のときには、年齢ごとに分かれて共同狩猟が行なわれた。

この年齢階梯制はクヴァラン族の宜蘭在住時代から存在していたことが知られている。クヴァラン族社会は伝統的に階層制はなく、また傑出した権力を持つ首長も存在しなかったようである。清朝の統治時代には「土目」という原住民の首長が任命されていたが、年長者の中から選んだものらしい。クヴァラン族社会はもともとかなり平等主義的な構造を持っていたのである。

ところで、この年齢階梯制は、他の高砂族社会でそうであったように、かつては青少年を戦闘集団として訓練するという軍事的な機能を果たしていただろうと想像される。しかし、新社に移住して以後、年齢階梯制にはこのような機能はすでになかった。老人たちの記憶するかぎりでは、収穫祭と家の新築という2大事業のときにだけ、召集がかけられる程度であったという。

戦後になると、次第に収穫祭も行なわれなくなり、共同作業も村の男が総出で行なうことはなくなった。村の日常生活では共同作業を必要とする場面は、ときおり見られるが、彼らはなるべく金銭による契約関係で済ませようとする傾向があり（家の新築など）、さもなければ近いシンセキや隣人との相互扶助（水田の田植え、稲刈りなど）で済ませる。それに伴って年齢階梯制は、事実上消滅したのである。今日のクヴァラン族を見るかぎり、村落全体での組織的な共同作業、特に無償労働は好まれないようである。彼ら自身「クヴァラン族は個人主義だ」と述べているように、個人の行動の自由を好み、団結や集団の規則への服従を好まない人々なのである。

この変化は近代化や現金経済の浸透などによって起こってきたとも言えるが、そのほかに、彼らのもともとの人間関係の設定の仕方によるところが大きいと思われる。彼らは、双方向的 (*bilateral*) な社会でよく見られるように、社会生活上の関係を持つ場合、血縁関係以外の要素を考慮することが多く、血縁は関係設定において最優先される要素にはなっていない。むしろ近所に住んでいるという地縁関係や、親しい友人であるという個人的関係が重視される。親族集団が形成されないこと、社会関係設定において個人の選択の可能性が大きいことなどが、これに一役買っているのである。

日常の人間関係を新社村全体で見れば、道路沿いに南北に長く散在する大小の各集落は、村として強くまとまっているというよりも、まず集落ごとに人々の日常的なつながりがありまた村内の遠くの集落よりも、近くの集落の人々との間に、より強い社

会関係があり、さらに村外れの集落では、隣接する別の村との関係のほうがより密接なつながりを持っている。このことは、日常の付き合い、共同労働、および婚姻関係などにも表われている。このように、彼らの社会関係は1つの村の住民としてのまとまりよりも、各々自分を中心として血縁、地縁、その他の社会関係が近い人々との間で、より強いきずなを持つという特徴がある。

村落統合の希薄さは宗教にも表われている。彼らの固有宗教は村の中に宗教的建築物を建てる習慣を持たないことが特徴である。祖先祭祀は各家の竈のところで行なうものであり、女性からなる宗教結社の治療儀礼（至高神を祀る）は患者の家で行なわれる。至高神を祀るときさえ公共の祭祀場を全く必要としなかったのである。彼らは固有の神の象徴物や偶像を崇拝することはない。祭祀に当たっては、神であれ祖先であれ、その場に呼んできて供物を食べさせることを基本とするのみである。しかも、彼らの祀る神は村落共同体の利益を保証する神ではなく、もっぱら個人の病気を治すという役割を果たすものであることから、呼ぶ場所は儀礼主催者の家で十分であったのである。

ただ1つ、収穫祭は村の集会場を使った公共の祭であったといわれるが、宗教信仰を背景にするものではなかった。集会場は祭祀空間ではなかったし、収穫祭は固有の神を祀る機会ではなかった。このように村の中に公共の祭祀空間が存在しなかったことは、彼らの伝統社会にとって宗教儀礼が共同体の統合性を高める目的を持たなかったことを意味する。統合性を高めるのに機能していたのはむしろ、宗教色の薄い収穫祭のほうであった。

クヴァラン族の宗教儀礼を全体として見れば、個人を中心としたもの、および家族を単位としたものから成っており、個別性への強い志向があることが見てとれる。漢族社会における寺廟を中心とした信仰形態、特に雑姓村における村と寺廟との関係とは、この点で基本的に異なっている。そして個人を中心とするこの志向は、移民社会である新社の社会環境や近代化などの流れに適合した結果、今日まで消えずに生き残ってきたのである。村落統合に関わりのあった年齢階梯や収穫祭が早い段階で消滅したことを合わせて考えれば、新社のクヴァラン族文化が、本来持っていたエゴ中心性を志向する力によって方向性を与えられてきた変化の流れを推し量ることができる。

新社村のクヴァラン族社会は、伝統的価値体系の中心にある「エゴ中心性」と「双方性」(bilaterality)の原則に基づいて、主体的に外部の影響を取捨選択しながら漢化の道をたどってきたのである。伝統的価値体系の中心をなすこれらの要素は、伝統

社会外部からの影響に容易に屈することなく存在し続けることを、新社村の事例は示しているといえる。

## 7. 漢族研究への展望

最後に、漢族の地域性の問題と絡めて、宜蘭の漢族と先住民クヴァラン族の関わりについて、研究の意義と若干の見通しを述べたい。

宜蘭の漢族は、王崧興の亀山島での実地調査に基づく論文 [王 1967] のほかには、これまで人類学者に注目されることはあまり多くなかった。しかも王論文は宜蘭の農民社会研究ではなく、漁民を扱ったものである。つまり、宜蘭の漢族農民についてはまとまったフィールドワークがなされてこなかったのである。これは、おそらく宜蘭が入植の最も遅れた地域であること、漢族のリネージ研究に関心を持つ人類学者が興味を示しそうな大きな宗族組織が発達してこなかったこと、などの理由によるものと思われる。

漢族の漢族らしい特徴を研究するには確かに理想的なフィールドではないかも知れないが、見方を少し変えて、先住民とさまざまな関わり合いを経て漢族社会が形成される過程を考察するには、甚だ適切な事例を提供してくれるのではないだろうか。先住民を同化しつつ、先住民からの影響もおそらくはある程度受け入れながら漢族社会が成立してくる姿は、歴史上宜蘭地域に限ったことではない。台湾の他の地域をはじめ、中国大陸においても漢族社会の拡大に伴って、これまでに各地で何回となく起こってきたことであり、現在もお起こりつつあることなのである。

19世紀の宜蘭の歴史を取り扱ったシュー・チョユン (Hsu Cho-yun [許倬雲]) は、開拓の歴史の浅い地域だからこそ、宜蘭という地域は、漢族社会の発達史を研究するのに適していると述べている [Hsu 1972: 70]。ただ残念なことに、シュー(許)の考察では、宜蘭の先住民である平埔族はほとんど視野に入っていない。形成期の漢族社会を語るのに先住民との関係が描かれていないのは、歴史的問題として捉える場合でも片手落ちであると言わなければならない。平埔族社会の漢化の問題は、ひとり人類学の課題であるばかりでなく、歴史学的な視点からも無視できない問題なのである。

ところで、台湾のほかの地域では先住民の漢化が進み、もとの平埔族社会の特質がわかりにくくなっていることが多い。それに比べれば、シュー(許)の言うように、漢族による開拓の歴史の浅い宜蘭地域に関しては、当初の移住者がまだ現存する新社



村などの調査を通じて伝統社会の特徴をある程度を把握することができる。そこで、宜蘭の漢族社会の発達や地域的特性を問題にする場合、その特性を形作る要素の1つとして、クヴァラン族の文化を考察の対象に加えることができるはずである。クヴァラン族に限らず平地原住民の研究は、このような視点から漢族研究者によって、よりいっそう積極的に取り上げられるべきであり、漢族研究は基層文化の観点から考察しなおされるべきである。

### 【宜蘭の漢族社会】

今後の研究を促す意味で、以下に筆者の考えを述べてみたい。まず、これまでに行なわれた宜蘭の漢族社会研究に従って、この地域の社会の特性を簡単にまとめておくことにする。

台湾の村落には地域差があり、宜蘭に限らず台湾北部の村落は、散村であることが特徴として指摘されてきた。富田芳郎は濁水溪を境に台湾を2分し、南部の統合性の高い集村と北部の散村の違いを村落成立の過程から考察した。富田によれば、南部は水不足で、深い井戸の周りに集居する形態を取って村が発達してきた。また、貧農が多く、同郷、同姓の団結が強かった。一方、北部では開拓が遅く、また開拓法によって佃人が未開拓地に区分して居住した結果、佃寮が村の母体となって家が分散したのである。さらに原住民と漢族との関係では、南部の場合、原住民との抗争が激しく、この点からも村の統合が必要とされた。これに対して北部では、原住民部落が南部より小さかったので、各戸単位で原住民と戦って土地を奪ったため、南部ほどの村の統合は生まれなかった [富田 1943]。

宜蘭平野の漢族社会発展の過程を分析した前出のシュー（許）は、宜蘭の村落には台湾南部でしばしば見られるような単姓村、もしくは2、3の姓からなる村はほとんど見られないこと、そして19世紀の宜蘭にはごく少数の強力なリネージが存在するだけであったことを指摘している。そして、この地域で強力なリネージが発達しなかったことについて、リネージの発達に関するパスターナク (B. Pasternak) の仮説を支持している。つまり、辺境地域であることは、必ずしも強力なリネージが出現するのに有利な要因とはならず、出現するとすれば、むしろ辺境社会編成の第2段階で起こるという見解である [PASTERNAK 1969: 551-561]。シュー（許）によれば、19世紀の宜蘭は、第2段階には達していなかったことになる [Hsu 1972: 65-70]。

『噶瑪蘭庁誌』の記述によれば、宜蘭地方での漢族の祭祀は、多くは家で祭祀をし、宗族が合同で行なうことはなく、1852年以前には、結局家廟、祠堂の興建は1つもなかった [陳〔淑均〕 1852: 卷2下, 賦役・田賦]。

また、宜蘭を開いた漳州人7邑18姓の中では、林、呉、張の3つの姓の人口が最も多かったが、昭和8年（1933年）の日本人による宜蘭地区廟宇調査時には、わずかに林氏の家廟が1座、游氏の家廟が2座あったのみであった。そして、呉氏、張氏の2大姓は家廟がなかったのである [廖 1982: 217]。

このことから、宜蘭平野においては強力な宗族組織は発達しなかったことがわかる。宜蘭平野の漢族社会の特徴をなす宗族の結集力の弱さについて、廖風徳は社会的、経済的な角度から次のように考察している。

まず、社会的側面では、土地の分割法に要因を求めている。宜蘭開拓当初、土地を分割するに当たって、呉沙は「三籍合墾」という同郷者の集居形態を取った。これは宜蘭が清朝の版図に入った後までずっと続き、章、泉、粵の3籍に従って開拓地の分配が行なわれた。このような状況のもとで地縁でつながる者たちは、利害を共にし、立場を一致させた結果、次第に血縁の観念が薄らいでいった、と推測している [廖 1982: 217]。

経済方面では、清朝から噶瑪蘭通判に任ぜられた楊廷理によって、大土地所有者の抑制策が採られたことを要因としている。これにより、台湾のほかの地域と異なって、宜蘭では佃戸から租税を収納させることによって、財産を急速に蓄積する業戸が現われるのが抑えられたのである。業戸制が認められなかったために、開拓者はさらに広大な土地を手に入れ続けることができなくなり、もともと宗族の雛形を備えていた大家族も、その発展が中断されたのみならず、次第に萎縮する傾向となり、移住初期の平等化の趨勢が宜蘭平野においては維持されることになった [廖 1982: 218]。

これらの2点が、宜蘭に強力な宗族が発達しなかった理由である、と廖は述べている。確かに、これらの社会・経済的要因が宜蘭における宗族の発展を阻んだかもしれない。しかし、ただそれだけで説明としては十分であろうか。先に指摘したシュー（許）の論文の分析と同様に、廖の場合も、先住民との関係という観点が全く欠如している。

宜蘭の漢族社会成立の基層となった原住民社会の特性を、新社村に見た筆者としては、クヴァラン族の存在を度外視しては、宜蘭の漢族は語れないという感想を持つ。宜蘭漢族社会の地域的特徴とされる散村形態、家族ごとの個別性、単系的な出自観念に基づく宗族組織の貧弱さ、血縁関係よりも地縁を重視する傾向、これらはいずれも新社村の漢化されたクヴァラン族社会と共通性を持っているのである。宜蘭における2つの社会の連続性を考えるとき、漢族とクヴァラン族の種族的な違いを越えて、この点は無視することができないものである。

クヴァラン族の場合、これらの諸特性はいずれも1つの焦点に向かって収束する。すなわち、彼らの社会関係の基礎をなすエゴ中心性の原則である。この原則は、漢族社会が最も強調しようとする基本的な祖先中心的イデオロギーとは、親族理論の上で対極に位置づけられるものである。これは、系譜的に男女どちらかの性を選んでたどるか、または性による区別をしないかという問題よりも、よりいっそう本質的な違いである。このようなイデオロギーの違いは、2つの社会の構造の相違に直接関与するものである。

クヴァラン族の親族関係観念では祖先を基点とすることはなく、パリリン儀礼に象徴されるように、個人を基点として、記憶しているかぎりの祖先を遡るものである。彼らの伝統的な観念では、一定の祖先から系譜的に時代を下って自己の世代に至るという考え方は見られない。クヴァラン族にとって、祖先とは個人を中心としたカテゴリーにしかすぎず、親族集団構成の契機とはなりえないのである。むしろ、社会関係の側面におけるエゴ中心性の強さゆえに、親族集団に限らず、あらゆる性質の永続性を持った集団を形成しにくくなっているとさえ言える。

一方、漢族の場合、祖先中心的で累積的な系譜観念を持ち、この観念に基づいてさまざまなレベルの祖先を基点とした親族集団（宗族）が形成されることになる。そして、それらは男子成員を通じての祭祀義務と財産継承のシステムによって支えられている。もちろん、宗族は漢族のすべての社会において発達しているものとはいえず、さまざまな条件によって発達したりしなかったりする、と考えられているのである。これまでの漢族研究の立場では、もっぱら社会・経済的な条件が関係するとされてきた。宜蘭平野の漢族社会の場合にも、上述のように社会・経済的な原因により、宗族が発展しなかったことが指摘されている。筆者が主張しようとするのは、これらの条件に加えて、先住民クヴァラン族社会からの影響なのである。

それではクヴァラン族社会を基層として漢族社会が増殖していくとすれば、どのような図式が成り立つであろうか。漢族の絶対数がまだ少なかった開拓初期においては、単身で宜蘭平野に入って開墾を続けるうちに、クヴァラン族女性と婚姻を結んだ男性が少なくなかったと考えられる。クヴァラン族の家族の中に単独で入り込んだこれらの漢族男性が、漢族としてのアイデンティティと父系出自のイデオロギーを子孫に植えたとしても、実生活での親族・姻戚関係には、クヴァラン族社会の双方向的な関係設定原理が強く働いたものと想定される。

その後、開拓が進んで漢族の人口が増え、さらに混血が進んで次第に父系出自の観念が浸透してくることになれば、2つの社会のイデオロギーはどう変わるであろうか。

漢族との婚姻によってクヴァラン族が最も影響されやすいのは、新社村の例で見るとかぎりでは、結婚後の夫方居住と財産相続の際の男子中心の価値体系であった。夫方居住婚と、それに伴う男子相続の増加は、一見すると父系出自観念が受容された結果であるかのようにも見える。しかしクヴァラン族にとっては、これらの変化は必ずしも双方向的親族関係観念の変化を伴わなくても、実現可能な性質のものである。

さらに、筆者の新社村の調査から指摘できるのは、個人中心的なクヴァラン族社会には、祖先中心性の原理はきわめて浸透しにくかったことである。一般に、固有の観念の枠組にないものは、受容されることが困難である。それに対して、固有の枠組の中に関連する観念がある場合には、受容は比較的容易に行なわれる傾向がある。このような原則が成り立つとするならば、クヴァラン族社会からの影響を受けやすいのは逆に漢族社会のほうではなかっただろうか。

個人中心性の理念しか持たないクヴァラン族社会とは異なって、漢族社会には祖先中心性に基づく出自観念のほかに、個人中心性によって成り立つ親族関係観念も存在していた。漢族にとって、個人を中心としたシンセキ（キンドレッド）は、宗族の成員間に見られるほどの公的な結びつきはもたないが、社会関係を維持するためには無視することのできない紐帯である。個人を中心としたシンセキという枠組が、固有の観念の中に用意されていた漢族社会は、クヴァラン族社会の双方向的キンドレッドとエゴ中心性の強さに影響を受けやすい素地を持っていたとはいえないだろうか。

おそらく、クヴァラン族社会を基盤として漢族社会が形成される過程で、クヴァラン族社会の特性であった徹底したエゴ中心性と双方性が、シンセキ関係を通じて漢族側に受容されて、長期にわたって影響力を温存したのに対して、他方、漢族の持ち込んだ祖先中心性の理念は、クヴァラン族側の固有の観念に浸透するところが少なく、十分な伸長を遂げることができなかったのである。祖先中心性のイデオロギーの未熟さは、親族集団の発達を妨げる要因となる。宗族組織の弱い宜蘭の漢族社会の特徴が形成されたのは、このような事情にさらにつけ加えて、社会・経済的事情が作用した結果と言えよう。

以上、親族の問題に関連して筆者の見解を述べたが、いまいし付言するならば、パーソナリティや対人関係のあり方についても、宜蘭の漢族は台湾の南部の漢族とは異なる特徴がある。宜蘭の人々は、筆者の観察するかぎりでは、個人の生活領域の不可侵性を重視し、プライバシーを守ることにに関して敏感な傾向が見られる。南部の漢族に比べて、相対的に対人関係の距離をやや離して設定しているように思われる。その結果、人間関係については関係設定の際の目的意識が鮮明で、必要以上に他者と関わ

りあわないように心掛け、自分の思考と行動の限界をあらかじめ意識して、関係の設定をするというようなところがあり、台南の漢族と比べるとかなり合理的でドライな印象を受けるのである。

もちろんこのことをもって、クヴァラン族の対人関係の在り方と全く同じである、と断定するつもりはない。しかし同時に両者に共通性がないとは言えないことも事実である。エゴ中心性を重んじるクヴァラン族社会では、基点となる各個人の主体性、つまり個人中心性を相互に侵さないですむような、可変的で、距離を置いた人間関係の設定がなされるのである。個人に与えられた行動、思考の選択の自由の領域が広いクヴァラン族の特性が、漢族的な社会規範の中で、独自に変容しながら引き継がれている可能性はないだろうか。

漢族のパーソナリティや人間関係の設定に関する問題は、まだ地域的特性を十分に把握するまでにはいたらないために、従来ほとんど注目されてこなかった領域である。しかし、それだけに従来の家族・親族の研究だけでは捉えきれなかった側面を、明らかにする材料を示してくれるようにも思われる。

\*

\*

クヴァラン族社会と漢族社会の類似性、連続性について思いついたことを幾つか述べてきたが、もちろんこれらの見解は、宜蘭の漢族社会の緻密な観察に基づくものではなく、クヴァラン族研究を土台とした若干の見通しにすぎない。筆者の述べてきたことを確認するためには、今後とも引き続き調査を重ね、検証しなければならないことが多く残されている。しかし、筆者の見解を全くの臆測にすぎないと否定し去ることはできないであろう。もともと男性の数が圧倒的に多かった移民社会に、原住民の与えた影響は少なくなかったはずである。原住民社会はそれ自体が漢化されつつも、一方で女性の供給源として、また、親族関係、姻戚関係の対象として、あるいは生業を同じくする隣人として、漢族社会に絶えず関わりを持ち続けてきたのである。先住民文化・社会が残した影響を知るためにも、宜蘭平野において2つの社会がどう関わりあってきたか、どのような影響を互いに与えあってきたかをさらに追及していくことが我々にとって今後の課題となる。

相反するイデオロギーを持つ2つの社会、すなわちエゴ中心的で双方向的な社会と、祖先中心的で単系的な社会との遭遇の1つの結果が新社村のクヴァラン族社会で観察できたことは、我々の今後の考察への展望を開いてくれる。宜蘭地域の特殊性の問題に限らず、漢族社会形成をめぐる考察全般にとって、新社村の事例は有効なはずである。

これからの漢族社会の地域性研究において求められるのは、社会・経済的側面に加えて、先住民社会との関係という視点なのである。

## 文 献

### I. 邦文・華文

- 陳 祥水  
1973 「“公媽牌”的祭祀——承継財富與祖先地位之確定——」『中央研究院民族学研究所集刊』 36: 141-164。
- 陳 淑均  
1852 『噶瑪蘭廳誌』（『台湾方誌彙刊卷二・噶瑪蘭廳誌』〔台北：台湾銀行 1957 復刻〕）。
- 伊能嘉矩  
1904 『臺灣蕃政志』 臺灣總督府民政部殖産局（台北：古亭書屋 1973 復刻）。
- 1911 『臺灣志』 以文館（台北：古亭書屋 1973 復刻）。
- 中村孝志  
1936 「蘭人時代の蕃社戸口表」『南方土俗』 4(1): 59-42。
- 1937 「蘭人時代の蕃社戸口表〔2〕」『南方土俗』 4(3): 196-181。
- 1938 「蘭人時代の蕃社表——噶瑪蘭社——」『南方土俗』 4(4): 240-234。
- 1951 「1647年の台湾蕃社戸口表」『日本文化』 31: 92-110。
- 根岸勉治  
1933 「噶瑪蘭に於ける熟蕃の移動と漢族の植民」『農林經濟論考』（台北：台北帝国大学） I, pp. 525-538。
- 廖 風徳  
1982 『清代之噶瑪蘭』 台北：里仁書局。
- 滋賀秀三  
1967 『中国家族法の原理』 東京：創文社。
- 清水 純  
1988 「トルビアワン族の祖先祭祀」『民族学研究』 52(3): 234-246。
- 末成道男  
1970 「台湾プユマ族の親族組織の志向性」『民族学研究』 35(2): 87-123。
- 1983 「台湾プユマ族の位牌祭祀」『聖心女子大学論叢』 61: 106-141。
- 富田芳郎  
1943 「台湾聚落の研究」『台湾文化論叢』 東京：清水書店, pp. 149-222。
- 王 崧興  
1967 『龜山島——漢族漁村社会之研究——』〔《中央研究院民族学研究所集刊》 13〕 台北：中央研究院民族学研究所。

### II. 歐文

- AHERN, E.  
1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.
- FREEMAN, J.D.  
1958 *The Family System of the Iban of Borneo*, In J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-52.
- 1960 *The Iban of Western Borneo*, In G.P. Murdock (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*, (Viking Fund Publications in Anthropology, 29.) New York: Wenner-Gren, pp. 65-85.
- Hsu, Cho-yun  
1972 *I-Lan in the First Half of the 19th Century*, *Bulletion of the Institute of Ethnology Academia Sinica*, 33: 51-72.

PASTERNAK, B.

1969 The Role of the Frontier in Chinese Lineage Development, *Journal of Asian Studies*, 28(3): 551-561.

WOLF, A.

1978 Gods, Ghosts, and Ancestors, In A. Wolf (ed.), *Studies in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 140-182.