

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

Earthen Cooking and Hunting Rituals in the Millet Harvest Festival of the Rukai, Formosa

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐々木, 高明 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004582

新粟のチマキと豊猟の占い

——ルカイ族・パイワン族のアワ祭り抄——

佐々木 高明*

Earthen Cooking and Hunting Rituals in the Millet-Harvest
Festival of the Rukai, Formosa

Komei SASAKI

The Rukai people, who inhabit the mountainous area of southern Formosa, hold an annual festival, at the end of July, after harvesting foxtail millet. Until about 50–60 years ago, according to an old record, the festival lasted for 26 days. In 1972, when the author undertook fieldwork in Kinuran Village, he learned of some ethnohistorically significant rituals performed during the millet harvest festival.

On the thirteenth day of the festival a large earthen oven was set up in the holy place called 'Tsatsapipianu', located outside the settlement. Cakes of newly harvested glutinous millet, which was collected from all the village households, were ritually cooked in the oven. First, batter was prepared by mixing millet flour with water. Then, the batter was poured onto a large leaf, used as a wrapper. Finally, the wrapped batter was covered with heated stones and cooked. According to the condition of the cooked cakes, the fortune of harvests, of hunting and of the village was foretold.

On the following day the same divination, but on a smaller scale, was performed at the house of a village priest, 'balakalai'. This augury foretold, in particular, the fortune of hunting.

These two rituals were considered to be the most important among those performed during the village festival. The author examined records published before the war, regarding the geographical distribution of the rituals. From the records it was apparent that the rituals were practiced only in the Rukai area proper, and in a part of the Paiwan regarded as having been

* 国立民族学博物館第2研究部

strongly influenced by the Rukai culture. Presumably, the custom of cooking millet cakes in earthenovens at the time of the millet harvest festival was originally a distinct element of the Rukai culture.

Seeing the rituals in relation to ethnohistory, three aspects are noteworthy: (1) The cooking of ritual food in earthenovens may be regarded as a characteristic feature related to a former vegetative planting culture. It is known that in a few Rukai villages taro was usually cooked in the earthenoven together with millet in the ritual described; (2) However, in most villages millet cake rather than taro was cooked as the ritual food. Moreover, this food was prepared as a distinctive ritual in the millet harvest festival. Considering these two facts, it appears that the millet culture, which is presumed to be a relatively later introduction to this area, adapted the cooking method of a ritual food used in the earlier vegetative culture; and (3) In many villages of the Rukai the divination performed in the millet harvest festival was practiced in order to pray for both a bountiful harvest of crops and for rich hunting. On the last day of the festival, after completing all the ritual procedures, all adult male villagers assembled at the village holy place, and, after performing a rite, then left on a ritual hunt. The dominance of cultural elements associated with hunting among the Rukai may be explained by the overriding importance of magico-religious land ownership, and the preference for owning hunting territory rather than cultivating land, as has been argued by Prof. Mabuchi. Moreover, it is assumed that the custom of ritual hunting was already incorporated into the millet culture before it diffused to Formosa from the Chinese mainland.

はじめに

1. キヌラン村・ブダイ村のアワ祭りとツァ
ツァピピアヌの儀礼

(1) キヌラン村での聞き書き——アワモチの
地炉調理法と年占——

(2) ブダイ村のアワ祭り——そのプロセス
の概要——

(3) ブダイ村のツァツァピピアンとロミガ
ンの儀礼——豊作と豊猟の祈願——

2. 周辺村落における諸事例

3. 若干の考察——新アワのチマキの地炉調
理法と豊猟の祈願をめぐって——

(1) 新アワのチマキづくりとト占の諸形態

(2) アワモチの地炉調理法と根栽農耕文化

(3) アワモチと猟場における豊猟祈願

(4) 豊作儀礼と豊猟儀礼の交点

(i) アワ祭りの衰退と豊猟儀礼の残存

(ii) 農耕と狩猟を結ぶ思想

(iii) 狩猟の機能と儀礼的象徴性

(iv) 儀礼的共同狩猟の慣行と雑穀農耕文
化

(5) 要約：一つの仮説的見通し

はじめに

筆者はさきに台湾山地南部に居住するルカイ族の焼畑農耕技術とその儀礼について調査報告を行ったが〔佐々木・深野 1976: 33-124〕, その際、ルカイ族においては、伝統的な作物のうちでもアワ、とくにモチ種のアワが儀礼的・象徴的な意味で非常に重要な機能をもっていることを指摘した。これらのアワはルカイ族の村々ではもともと耕地の過半を占めるような優占作物ではなく、したがって、その経済的重要性はそれほど大きなものではなかったようである。にも拘らず、アワ、とくにモチアワは、彼らの社会ではあらゆる儀礼のときに重要な機能を演じている。すなわちモチアワを原料にしてつくったアワ酒やアワモチ（水を加えて製粉したアワの粉、つまりアワのシトギをまるめて樹葉につつま、水炊きしたもので、正確にはチマキとよぶべきもの）は、すべての儀礼の際に神に供え、祭りに参加した人々が飲食する儀礼食として必ず用意されている。また、このアワ酒やアワモチは、接客の際にもなくてはならない必須の食品とされている。このようにモチアワは、ハレの食品の材料としてルカイ族の社会ではきわめて特殊な機能をもち、儀礼的・象徴的な作物として高い価値づけが与えられている。このようにアワに対して象徴的な意味で高い価値づけを行う慣行は、ルカイ族に隣接して居住しており、文化的にもルカイ族との間に共通点の多いパイワン族の場合にも、同じようにみとめることができる。

これらのルカイ族やパイワン族では、アワを収穫するに当たっても、刈り取りの前から実際に収穫して、それを収納するまで、20日～30日ほどにも亘って長くて複雑な収穫儀礼が、もとは営まれていたようである。だが、こうした伝統的な儀礼は、多くの村々において、本来の形で行われなくなってからすでに年久しく、いまでは儀礼のプロセスの詳細も、ほとんど忘れ去られようとしている。

筆者の調査村キヌラン村もその例外ではない。とくにこの村では、第二次大戦後の早い時期に、頭目家が断絶したため、伝統的な儀礼の伝承が失われ、儀礼形態の崩壊を一層早めたようである。しかし、この村においても農耕儀礼の中心をなすのはアワの収穫に際して行われる一群の儀礼、とくに収穫後の儀礼（この儀礼は、アワの「収穫後祭」或は一般に「アワ祭り」と称されている）であり、その次第は、幾人かの村人によって、いまも断片的に記憶されている。筆者はそれを辿ってこの種の儀礼の復元調査を試みたが¹⁾、その中できわめて興味ある事実の存在することに気付いた。

それはアワ祭りのはじめ頃のある日、各戸から新アワのシトギを集め、それを村外の聖所にもってゆき、一種の地炉 *earthoven* をつくり、焼石を用いていわゆる石む

し調理することである。また、そのモチ（チマキ）の出来上り工合で狩猟や農作物の豊凶を占うという事実もみとめられる。一般には根栽農耕文化と深い関係をもつと考えられる地炉調理法によって新アワのアワモチ（チマキ）がつくられるということ。さらにそれが作物とともに狩猟の豊凶の卜占に用いられるということ。そうして全体の印象としては、むしろ豊猟の占いと祈願に重点がおかれているようにすら感じられるという点などは、いずれもこの地域の焼畑農耕文化の基層に横たわるものの特色を示唆するようで、筆者にはこの慣行はきわめて深い意味をもつように思えたのである。

この種の慣行のもつ意味が、果たしてどのようなものか。それについては、あとで若干の考察を加えることにして、本稿においては、何よりもこの種の儀礼の実態について、筆者の調査結果を報告し、ついで類似の事例の存在を既往の調査報告の中から摘出してみることにしたい。この種の儀礼の分布とその諸形態について、実態を検証することが、まず必要だと思ったからである。

そこでまずはじめに、筆者が調査を行ったキヌラン村とその隣村ブダイ村の事例から検討してゆくことにしよう。

1. キヌラン村・ブダイ村のアワ祭り と ツァツァピピアヌの儀礼

(1) キヌラン村での聞き書き——アワモチの地炉調理法と年占——

ルカイ族の村々では、新暦7月中旬頃からアワの収穫を始め、8月上旬頃にその収穫を終る。これにつづいてアワの収穫後祭、いわゆるアワ祭りが行われるが、調査村キヌラン村では、その第1日目に次のような行事が行われてきたという。

1) 1972年の調査時点において、この地域ではアワ祭りの伝統的な行事はまったく行われなくなり、祭りはすっかりその姿を変えてしまっていた。しかし、出稼ぎに出ていた人々もこの時期には必ず帰郷し、運動会やバレーボール大会などが賑やかに行われ、アワモチをつくり、アワ酒を醸し、ブタを屠って宴を行う慣行は、いまでもつづけられ、このときが1年の最大の折目であるという気分だけはよく残っていた。このように伝統的な行事に関する限り、それがすっかり姿を消したのは、比較的最近のことであり、中高年令の村人たちは、かなり省略された形ではあるがアワ祭りの記憶をいまでも残している。それによると、アワ祭りの第1日目は *watsapi* と称し、ツァツァピピアヌでアワモチをつくり、家の中でモチを供えて祈願を行う。第2日目は *toarisikidanu* と称し、家の中で儀礼を行い、さまざまの祈願をする。第3日は *kiapakaralukuwarai* という男の祭りの日、第4日は *kiapakaralubabai* という女の祭りの日で、それぞれアワ飯を盛って祈願を行う。さらにアワ祭りの最終日には、*machiroko* という狩猟に行く前の儀礼を営んでいたというのである。

その詳細については、いずれ後にコメントするが、第1日のツァツァピピアヌの祭りのほか、年越しと新年の祈願という儀礼的要素をもつ部分であり、他の儀礼の部分は、おそらく戦前の段階ですでに消失してしまったものと思われるのである。

キヌラン村の集落の西南西約 200-300 m ほどのところにある一枚の畑の東南隅に、ツァツァピピアヌ *Tsatsapianu* とよばれる聖所がある²⁾。ここでアワ祭りの第1日目に行われた儀礼をワツァピ *watsapi* というが、この儀礼には、村の男たちだけが参加し、女は参加しないという。儀礼の当日には老人から子供まで、村の男はすべて刀や銃あるいは男の衣服や鉢巻など、男の持物をそれぞれもって朝からツァツァピピアヌの祭儀場へ集る。このとき各戸からは必ずその年に収穫した新しいアワでつくったアバイ（アワモチ）を二つ分用意してもってゆかねばならない。そのうちの一つ分はモチ種のアワからつくったシトギ（モチアワに水を注ぎながら石臼でひいて得た乳状の粘質液）を生のまま、炊かないで容器に入れて持参することになっている³⁾。

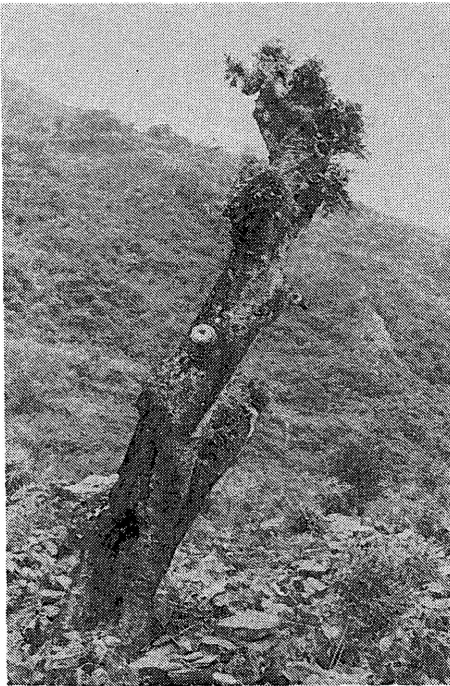


写真1 ツァツァピピアヌの祭儀場



写真2 アワのシトギづくり
(ルカイ族、キヌラン村)

- 2) ツァツァピピアヌの祭儀場は、集落の西南西のコチャラグとよばれる地区内にあり、1972年にはバリウス・パロヌスというごく普通の村人の経営する焼畑耕地の一隅に当る。そこには、巨大な老樹が一つあるほかは、特別な施設もなく（写真1参照）、日常的に儀礼が行われるわけでもない。
- 3) アワ祭りの日までの1年間に男の子が生まれた家では、できるだけ多くのアワモチやブタ肉をツァツァピピアヌの祭儀場にもってゆくことになっていた。それも、もとは男の子が生まれると、次のアワ祭りとその次のアワ祭りの2度に亘って多くのアワモチを用意することになっていた。しかし、実際に2回祭りをやるのは長男だけで、次男以下は1回だけにしていた。女も長女の場合には、アワモチを多く用意することがあったという。

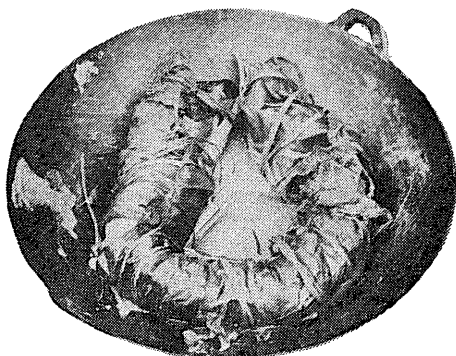


写真3 アワのチマキ

ツァツァピピアヌの祭儀場では、前日の夜から村の若者たちが大勢出て、薪とカヤと拳大の石を大量に集め、地面に深さ30cmほどの大きな穴を掘って準備しておく。当日は朝早く、暗いうちから、若者たちが祭儀場に集って、穴の中で薪を燃やし、その上に石をかぶせ、さらに薪と石をその上に積み上げていって大量の石をよく焼いておく。早朝、村の老人たちが祭儀場にやって

くる頃には、石はすべて真赤によく焼けているようである。そこで早速アワモチつくりが始められる。

焼けた石を横にとりのけ、薪が燃えたあとの赤い炭を押しひろげて、まず穴の底に焼石を並べる。その上にロコツ *rokotsu* と呼ばれる野草の幅広い葉を幾枚も敷き、そこへもってきたアワモチの材料になるシトギを流し込む。各戸から持参したシトギは、すべて混ぜ合わせて一つにして流し込むわけで、その上をもう一度ロコツの葉で包み込み、さらにとりのけておいた焼石でその上を厚くおおって、しばらくむし焼きにするのである。シトギの分量にもよるが、むし焼きに要する時間はほぼ30分ほどだったという。

こうして出来あがったアワモチは、臼で搗いたモチとはかなり異なったもので、むしろチマキと呼ぶにふさわしいようなものである。だが、従来の報告書などでは、この種の儀礼食品を、いずれもチマキとはせず、モチと呼びならわしてきている。このため本稿でも、とくに差支えない限り、アワモチと呼ぶことにしておきたい。

ところで、ツァツァピピアヌの祭儀場では、このアワモチの出来上った頃を見計らって、焼き石をとりはらい、ロコツの葉を開いて、アワモチの取り出しにかかる。このとき、アワモチの状態によって種々のト占が行われるのである。例えば、モチが完全に焼けず、湿った部分があれば、その年には雨がよく降り、作物がよく稔る。また、モチがよく焼けて水分がなくなり、乾いた状態だと、その年は雨が少なく、稔りが悪くなるおそれがあるという。さらに、モチの中へ虫が飛び込んでいると、村人の中で事故死するものが出る前兆だとされている。

なお、これらの占いの儀礼をはじめ、ツァツァピピアヌにおける祭儀の執行者については、現在の村人たちの記憶は必ずしも明確ではない。だが、後述の他の諸村の戦

前の記録などから判断すると、おそらく村の司祭に当るバラカライが、これらの儀礼の執行に当たっていたものと推定される。だが、その点についても、いまでは確証することは不可能になってしまった。

いずれにしても、アワモチによって占いを行った後、地炉で石むしにされたアワモチ（チマキ）は、その場で食べることもあるが、その一部は必ず、各家にそれぞれもって帰る。もって帰ったモチは、家の中央の柱のところにある小さな祭壇タリ *tari* にアワ酒とともに供え、一家の主人（男）が唱え言を唱えて、もう一度小さな儀礼を行う。そのほかのモチは、家族や親類（*parapara*）のメンバーに分与して食べるが、このときも女のメンバーには分与せず、必ず男たちが食べるのだという。

このように、ツァツァピピアヌの聖所で新アワのシトギを地炉で石むしして、その出来工合いによって年占を行うというこの儀礼には、つねに女を排除し、男のみによってそれを執行するという特色がうかがわれる。だが、その他の特徴については、現地の村人の語るころは必ずしもはっきりしない。この儀礼が行われなくなってすでに30年ほどが経過し、この種の儀礼のもつ意義はほとんど忘れ去られようとしているからである。しかし、村の老人の中には、この儀礼の意味について次のように述べているものがある。すなわち、

「この祭りにおける占いは、畑の運命も決めるけれども、それよりもむしろ男のする狩猟の運命を決めるものなのだ」と。

また、このツァツァピピアヌで儀礼を行った翌日には、「昔はロミガヌ *Romiganu* とよばれる場所でも同じような儀礼を行ったものであり、ツァツァピピアヌでの占いが吉であれば東の猟場へ、ロミガヌでの占いが吉であれば西の猟場へ、双方が吉と出ればすべての猟場へ狩猟に赴いたものだ」というものもある。しかし、この場合にも、東の猟場、西の猟場といっても具体的にどこをさすのか不明であり、ロミガヌにおける儀礼の行われる場所や司祭者についても不明であり、この儀礼の実態を具体的に記憶している村人もすでにいなくなっている。

したがって、この種の儀礼には、新穀の収穫を感謝し、翌年の豊作をカミに祈るという要素があるとともに、狩猟における豊猟を祈るという要素も色濃く存在していたらしいということが推定できるにすぎない。だが、それらの諸要素が、具体的にどのような関係し合い、大きな儀礼体系の中で、どのように位置づけられていたかを、この村に現在伝承されている事実の中から推定することは、もはや不可能である。そうした推定を組み上げてゆくためには、他の資料をできる限り補う外はないわけである。

(2) ブダイ村のアワ祭り——そのプロセスの概要——

ここでまず注目されるのがキヌラン村の隣村、ブダイ村における戦前のアワ祭りの記録である。これは台湾大学の陳奇録が、ブダイの警察所にあった手記を採録したもので、それに若干の資料を補い、英訳してすでに発表されている [Chen Chi-lu 陳奇録 1956: 53-77] (以下、本稿ではこの記録を「ブダイ村アワ祭り記録」と略称する)。次頁の表1はそれを要約して示したものである。

この祭りは前後26日にわたる長いもので、その中には、すでに述べたツァツァピミアヌとかロミガヌなどの重要な儀礼の名称もみられる。この資料はルカイ族の伝統的なアワ祭りのプロセスを比較的本来の姿に近い形で伝えたものとして注目すべきものと考えられる。とくに、本稿でとりあげようとする新アワのモチを地炉で調理し、その出来工合いによって卜占を行う儀礼が、アワ祭りの全体系の中にどのように位置づけられているかを検証するためには、この資料は恰好のものといえることができる。

さて、表1に概要を示したブダイ村のアワ祭りの全過程は、その特色をよく検討すると、大きく三つの部分に分けることが可能なように私には思えるのである。まずその一は、アワ祭りの初日から9日目のタラブナワン *tarabunawan* (家屋に葬られている死者の霊を祭る日) までの期間で、これはアワ祭りの第一の部分構成するとともに、アワの新嘗祭としての性格をもっともよく示す部分と思われる。すなわち、この期間の祭りの中心は、2日目の新しく収穫した新アワを飯に炊いて、それをカマドのところで神霊に供えるトトタパイラン *tototapairan* の儀礼とその供物のアワ飯をとり下げる5日目のタツアパン *tasuapan* の儀礼だと考えられる。このうち前者のトトタパイランのときには、カマドの前に葦あるいは萱の茎タパイラ *tapaira* を5本立て、アワの飯粒とブタ肉の小片の入った小さなヒョータンのヒシヤクをタパイラの両側に一つずつ置いて、台所の神霊を呼んで祈りが捧げられる。新穀の収穫を感謝し、アワが長く貯蔵できるよう祈願するわけで、新アワを調理して神に供え、新穀の食べ初めを祝う意味がそこに含まれている。このような点からみて、この儀礼の中には「粟の新嘗」とよんでもおかしくない内容が示されているといえることができる。

この祭りにひきつづき、第5日目、6日目には家や便所をきれいにし、さらに9日目には、かつては屋内に埋葬した死者の霊をまつる行事を行っていたという。しかし、この儀礼は、屋内埋葬の慣行が、この地域から消失するとともに早く衰微したため、現段階では、そのくわしい復元は不可能になってしまっている。だが、少なくとも屋内に埋葬されたのは、その家に住む家族の直接の先祖たちであり、その霊をこの日に祀るというのは、一種の先祖祭りの儀礼が、かつてはこの日に行われていたことを示

表1 ブダイ村のアワ祭り概要

日	儀 礼 の 名 称	摘 要
1	<i>takitsabatsaboan</i>	薪集めの日 村の男たちが薪 <i>tsabotsabo</i> を集める。
2	<i>tototapairan</i>	台所の祭 新粟を鍋で炊いてカマドに供える。粟が長く貯蔵できるよう祈願。
3~4	<i>wadaiwadai</i>	小祭畑の祭 粟の茎に水を注いで祈願する。
5	<i>tasuapan</i>	家の中をきれいにする日 カマドの上の粟飯を下げる。唱え言。 <i>karasabasabanga</i> の期間の終り。タブー解禁。
6	<i>tataboran</i>	便所をきれいにする日 村人の中で狩猟に出るものはない。
7~8	なし	
9	<i>tarabunawan</i>	家族の死霊をままつる日 屋内の入口付近で儀礼。(屋内葬の消失とともに儀礼も衰滅)
10		全世帯で粟酒をつくりはじめる。
11	<i>takiθararoan</i>	新粟の日 各世帯で新粟の穂を屋根に乾し、モチを供物にする と唱え言をいう。
12	<i>tagorisanan</i>	<i>tsatsapipian</i> 準備の日 男が薪集め。夜、新アワを搗き、粉にしてシトギをつくる。武器をみがく。
13	<i>tsatsapipian</i>	シトギを祭場へ運び、地炉で石むし調理を行い、でき上がった粟モチを家にもって帰って神々に捧ぐ。作物の神、狩の獲物の神、村外での死者の霊、狩場の神などに唱え言。この日が一番忙しい。
14		世帯の代表がバラカライ(村司祭)の家を集る。 〔行事の内容不明〕
15	<i>tauromiganan</i>	<i>romigan</i> の日 成年男子全員がバラカライの家を集り、家内安全と豊作を祈り、翌年の運命を占う。石むし調理した小さな粟モチのできた状態をみて占う。夕方、豊猟と蛇の厄除の儀礼を行う。
16	<i>takitodaritan</i>	<i>kiatodariti</i> の日 家の中央柱 <i>tari</i> の前で豊猟の祈願。終って1年間に狩猟した獲物の顎骨を棚に並べる。
17	<i>tapasiabadan</i>	子供の日 新しく子供の生れた家は村人を招待。鍛冶小屋の修理。
18		家、とくに豚小屋と村内の清掃。
19	なし	
20		女が機織小屋を修理。
21	<i>tuarisikidan</i>	家の祭りの日 家屋の中央柱 <i>tari</i> の前で。 <i>karaparigarigan</i> の期間が終り、 <i>parigarigan</i> のタブーが解禁。
22	<i>kiapakaralθ kurabaibai</i>	女の祭りの日 すべての女が家にいて次々に願いごとを祈願する。
23	なし	
24	<i>kiapakaralθ kusuwarai</i>	男の祭りの日 女の祭りの日と同様の祈願を男が行う。
25	<i>matsiroko</i>	女と男が泉場へ行き、女が男に水を注いで、歳が変る旨の唱え言をいう。
26	<i>tatitian</i>	粟飯を炊き、ブタ肉片とともに <i>tsatsapipian</i> へもって行って神に捧げ、その後男たちは狩猟にゆく。

す事実を外ならない。

表1に示したように、アワ祭りの第7日目、8日目には儀礼の空白日があるが、古い時代には、これらの日々も先祖祭りの祭日の一部にあてられていた可能性もないではない。もしそうだとすれば、《粟の新嘗》にこの《先祖祭り》が接続することになり、各種の神霊とともに先祖の霊にも新穀を供して収穫を祝い、翌年の豊作を予祝したという古い儀礼の姿を復元することが、いずれはできるかもしれない。だが、いまある資料から、古い祭りの姿をそこまで復元することは不可能であり、今後の検討をまつことにしたい。

いずれにしても、このアワ祭りの第一の部分を構成する諸儀礼は、かつてはいずれも重要な機能を有していたものと推定されるが、その後の衰微が著しく、アワ祭りの中心は次第に第二、第三の部分の諸儀礼に移っていったものと思われるのである。その結果、現時点において復元しうるアワ祭りでは、新嘗祭や先祖祭の色彩は、きわめて薄いものになってしまっている⁴⁾。

ここでもう一度、表1に概要を示した「ブダイ村アワ祭り記録」の具体的検討に戻ると、アワ祭りの10日目以後には、いよいよこの祭りの中心に当る第二の部分に入ってゆく。この10日目には村の全戸でアワ酒を醸成し、11日目には新しく収穫したアワの穂束を屋根の上にあげて、「このアワでモチをつくって差し上げますから、どうかよく乾かして下さい」という意味の歌を唱う。さらに翌12日はツァツァピピアン（ブダイ村の記録ではツァツァピピアンではなく、ツァツァピピアンとしてでてくる）での儀礼の準備の日といわれ、村のすべての男たちが薪を集めてツァツァピピアンへ運び、夜になると前の日に屋根の上で乾かした新アワの穂を木臼に入れて搗き、それに水を加えて石臼でひいてアワのシトギをつくる。翌日のアワモチの材料となるわけである。また、この日には、男たちは、刀や槍などの武器をみがいておくともいわれている。

こうして13日目のツァツァピピアンの祭りの日を迎える。前日つくっておいたシトギを男たちは、ツァツァピピアンへ運び、そのシトギを焼石によって石むし調理してモチをつくったのち、それを再び家へもって帰り、神霊に捧げて豊猟を念ずる唱え言などを言う。その詳しい紹介はあとまわしにして、差し当ってのところ、陳奇録の採録した「ブダイ村アワ祭り記録」をみる限りでは、この13日目のツァツァピピアンの儀礼では、現地でアワモチのト占が行われるという記述の見当らないことを注意しておきたい。むしろ、ブタイ村では、石むし調理したアワモチのト占は、翌々15日目の

4) 陳奇録氏が現地調査を行った1953年当時、ブダイ村では、表1に示したような長いものではなく、10日間ほど儀礼が行われていたにすぎないという [Chen Chi-lu 1956: 65]。

ロミガンの日にバラカライ（村の司祭）の家へ村の成年男子がすべて集ったときに行われるようである。この点がさきのキヌラン村の事例と大きく異なる点であり、さらにロミガンの日の儀礼の内容も、あとでもう一度具体的に示すが、その中には農作物の豊作を祈るという特徴はほとんどなく、むしろ狩猟における豊猟を祈願するという要素が強い。こうした傾向は、翌16日目の夜、家の中央にある柱の前で家の中のすべての男が、タイマツや刀をもって神々に豊猟を祈願し、そのあと一年間に狩猟した動物の下顎骨を入口付近にある顎骨棚に並べ直すというタキトダリタン *takitodaritan* の日の行事の中にも、そのままひきつがれている。つまり、アワ祭りの中核部分を構成するとみられるツァツァピピアンの祭りからロミガンの祭りを経てタキトダリタンへ続く一連の儀礼の中には、狩猟（豊猟）儀礼の特徴が色濃くみられることが注目されるのである。

次に、第17日目以後20日目までの小さな儀礼が上述の第二の部分に含まれるか、次の第三の部分に入れた方がよいのかは、すぐには決めかねる。だが、少なくとも21日目のトゥアリシキダン *tuarisikidan*（家の祭りの日）⁵⁾ から25日目のマチロコ *matsiroko* の祭りを経て、最終日のタチチアン *tatitian* に至るアワ祭りの最後の部分については、《年越し祭り》の特徴が濃厚にみとめられることは間違いないようである。

5) キヌラン村でも、既述のように、かつて *tuarisikidanu*（家の祭り）を行っていたという。この日にはアワモチをつくり、アワの飯を炊き、ブタの小さな皮 *kirin* を10片用意して祭りを行う。まずブタの皮の小片を一つとり、非常に細かく切って掌にのせ、一息息を吹きつけてそれを家の中に飛ばし、1年間の出来事を神霊に報告する。ついで家の中央の柱 *tari* とそこにある聖所のところで、二つ目のブタ皮の小片をとって、先祖の霊に対して“長生きできますよう。狩りのとき他人より早く獲物がとれますよう”と祈る。三つ目のブタ皮の小片は、手に捧げて天窓の下へ行き、太陽に“これを捧げますから、畑の作物がよく稔りますよう”とか“生命が長く、つつがないよう”とか祈願する。四つ目のブタ皮は、再び家の中央の柱 *tari* とその下にある聖所に（昔は死人を屋内に埋葬したのでその先祖に向って）捧げ、“御先祖さま、あなたはここにいる。あなたにこれを供えますから、悪いようにせず、私を助けて下さい”と祈る。五つ目のブタ皮は、アワを収納する箱 *puluru* に捧げ、“アワをいくら食べても、箱からアワがなくならないように”と祈る。さらに六つ目はカマドのところへもってゆき、“いつも御飯を炊くところにいる神よ、少し御飯を炊いても、いつも私達が腹いっぱいになれますように”と祈る。七つ目は家の入口へ持ってゆき、周囲の高い山々にいる神霊に祈願する。このときには一束のアワ穂の軸だけを集めて火をつけ、これを右手に、左手にブタ皮の小片をもち、右から左へまわしながら、“神さま、あなたは、そこにいて守って下さい。私たちの命が長いように、食糧がたくさんとれますように”と祈る。八つ目は手でブタ皮をもって、自分で自分のよい魂 (*abak*) に祈る“私の魂よ、ゆっくりこの家において下さい。悪い人間にだまされて、ご飯やブタ皮を食べないようにして下さい”。九つ目は、自分の悪い魂に祈る。“あなたは私の悪い魂。あなたは外に出歩かず、注意して家の中にいなさい。悪い人間がブタ皮を食べさせようとしても食べてはいけません。ここにあなたの分を残してあるから、他人のところへは行かないように”と。最後に、水汲みに使うヒョウタンをこわして、きれいに円くし、その上に10片のブタ皮を一つずつのせて板の上に並べ、家の中央柱 *tari* の下に置く。夕方になるまで柱の下に置き、夕方になると、家の西南隅にブタ皮をすべて捨て、この祭りは終る。

筆者がキヌラン村で聞き取り調査した「家の祭」*tuarisikidanu* の次第は上記のようなもので、陳奇録の報告した *parigarigan* のタブーのような慣行については、データを収集しえなかった。

すなわち、21日目のトゥアリシキダン（家の祭り）の日には、各家の屋内の中央にある支柱の前で儀礼が行われるが、そのときには神霊の名をよんで、“いま、*toarisirisiga* の祭りを行います。今日から後は家族の中で死者がでて、*parigarigan* のタブーはもう守りません” というような唱え言を唱えるという。これは一種の年越しの宣言であろう。というのは、この村の人たちは、一年を二つの期間に分けて考えていることと関係するようである。すなわち、彼らは一年のうち、アワの播種の日 *toakarawapan* からこの家の祭りの日トゥアリシキダンの日までの期間を *karaparigarigan* とよび、他のもう一つの期間、つまり、この家の祭りの日からアワの播種の日までの間を *karatsugurawan* とよんでいる。このうち、もし *karaparigarigan* の期間内に家族の中から死者がでると、その期間内に収穫したサトイモを除くすべての作物は、次のアワの播種日 (*toakarawapan*) までに、種子用にとってあるものまで含めて、必ず食べてしまわねばならないという慣行がある。だから、もしこのような状態になると翌年の種モミもすべて他から借りねばならなくなる。*parigarigan* のタブーというのは、このように *karaparigarigan* の期間に死者がでると、次のアワの播種日まで作物を残してはいけないという禁忌をさすものである。このタブーが解禁になる家の祭りの日トゥアリシキダンの日は、ルカイ族の村人たちにとって、もとは *karaparigarigan* の歳が終り、新しく *karatsugurawan* の歳が始まる年越しの日として、きわめて意味の深い日であったことがわかるのである。

こうして22日目、24日目には、「女の祭りの日」「男の祭りの日」とよばれる祭日がつづき、それぞれ女や男が屋内で小さな儀礼を行って、神霊に供物を供えて、さまざまな祈願をする。年頭の祈願というべきものであろう。さらに、25日目のマチロコの日には、女がタイマツをもって男の頭上に輪を描き、泉場から汲んできた水を男に注いで“歳が改ったよ”という唱え言をいう。そうして、翌26日には、アワ祭りの最終日タチチアンを迎えるが、この日には、朝早くアワを炊いて男達はそれをもってツァツァピピアンへ行く。そこでは小さな鉄片を先につけた葦或いは萱の茎を1本立て、そのそばにブタ肉の小片をおいて神霊に祈り、それからアリリ *ariri* とよばれる狩猟の旅に出かけてゆくのだという。こうして1カ月ほどに及ぶアワ祭りのすべての行事が終了するのである。

以上、陳奇録がブダイ村で採録したアワ祭りの記録をもとに、祭りの流れを私なりに三つの部分に大きく分けて紹介してきたが、そこではまず、新しく収穫した新アワをカマドで炊いて神霊に供える新嘗祭的な性格をもつ第一の部分がある。古くは先祖祭りの儀礼もこの部分で行われていた可能性も存するが詳細は不明である。ついでアワ祭りの中核部分といえる第二の部分のツァツァピピアンやロミガンの儀礼などが展

開する。ここでは作物の豊作とともに、というより作物の豊作より以上に狩猟における豊猟のト占と祈願が儀礼の中心になっているように見受けられる。さらに第三の部分では年越儀礼に当る祭儀が中心をなすが、その最後にはもう一度男たちが狩猟に出発するための儀礼らしいものがあり、実際に男たちが狩猟（おそらく集団的な儀礼的狩猟）に出発して、このアワ祭りの全過程が終っている。というようにみえてくると、少なくとも上掲のデータによって示されたブダイ村のアワ祭りの基本的な特徴は、豊猟のト占とその祈願を中心にし、それに豊作の祈願や年越しの儀礼が加わったものであることが明らかになってくる。

とすれば、私のいう第二の部分の中心をなすアワのシトギを地炉で調理し、その結果によってト占を行うツァツァピピアンやロミガンの儀礼が、アワ祭りの全過程の中できわめて重要な役割をもつことが注目されるのである。そこでこの部分の儀礼的プロセスの詳細について、もう少し立ち入った検討を加えることにしよう。

(3) ブダイ村のツァツァピピアンとロミガンの儀礼

——豊作と豊猟の祈願——

さきにも述べたように、陳奇録の採録した「ブダイ村アワ祭り記録」では13日目のツァツァピピアンの祭りの日には、ツァツァピピアンの祭儀場へ男たちが薪を運び、モチをつくることは述べられているが、それ以上の詳しいことは明らかではない。むしろそこでつくられたモチ *daidariti* を家へもち帰ったあと、神霊に供え、唱え言をいうが、それについては次のような記述がある。

すなわち、まず作物の神霊にモチの一片を供えて“いま、*kiadakals* の祭りを行います。どうか収穫用のナイフと作物とがうまく調和しますように”と唱えるのだという。もっともこの唱え言については、すでにこの時点ではアワの収穫は終っており、どうして収穫の安全をいまさら祈る必要があるのか不明だし、さらにこのブダイ村でも、その隣にあるキヌラン村でも、アワの収穫はすべて手で穂を千切って行うのであり、刃物はいっさい用いられない。したがって「アワの収穫用のナイフ」というのも不思議であり、この作物の神霊への唱え言というのは、やや場違いなものという印象はぬぐいきれない。

これに対し、狩りの獲物（動物）の神霊に対しては、アワモチを供えたあと、“いま、*jialakals* の祭りを行います。たくさんの供物を貴方に捧げたのと同じようにたくさんの獲物を（私たちのために）お集め下さい”と祈る。また村域外で死んだものの霊 *warakatsu* に対しても、アワモチを供えて“これを貴方に供えます。例え貴方がどこ

にいようと、この供物をお受け取り下さい。”といい、獵場の神に対してもアワモチの一片を供えて、“この供物は貴方に捧げたものです。お受け下さい。獵場の神さま”と祈るのだという。

さきに示したキヌラン村の事例では、ツァツァピピアヌの祭儀場から家へ帰ったあとの儀礼の次第はよくわからなかったが、このブダイ村の事例を補うとその儀礼の内容がかなりはっきりする。それは新アワのチマキの小片をいくつかの神霊に供えて、その加護を祈るのであり、なかでも豊作と豊獵をとくに祈願するものだとみることができる。また、ブダイ村の村人たちは、この日がアワ祭りの中で昔から一番忙しい日だとも述べており、このツァツァピピアヌの祭りの日をアワ祭りの中心の日の一つとする考え方が、かなり古くからあることも示している⁶⁾。

しかし、このブダイ村の資料では、ツァツァピピアンの日にはアワモチの出来映えをみて行うト占の行事はみられない。そうしたアワモチを用いてト占が行われるのは翌々日、つまり15日目のロミガンの祭りの日である。この日には、村の成年男子の全員がバラカライの家（このバラカライの住む場所をロミガンという）に集まり、家内安全と豊作を祈ったあと、翌年の運命を占う。その方法は陳奇録の記載によると、まず、大きなスレート石を薪の火でよく焼き、それを五枚の黄麻の葉で包む。その上に10箇の小モチ、ダイダリチ（ダラグルともよばれ、ツァツァピピアン祭儀場でつくられたアワのシトギを固めたモチの小片）をおき、それから五枚の別の黄麻の葉でそれを包み、さらにそれらを他の焼石でおおう。このようにして数分間おいたのち、おおっていた焼石をとりつけてモチの状態をよくみる。その状態によってト占 *kiaburu* を行うわけである。この場合、もし儀礼やト占の手順がうまくゆかないと、誰かが村から出ていたり、村が二つ以上に分裂する前兆であり、でき上がったモチが生のままだと誰かが溺死する。またモチの表面に何かキズがあるとイノシシに襲われたり、その他の理由で誰かが怪我する前兆だし、モチの上に裂け目があると誰かが谷に落ちて死ぬ前兆、モチが黒く焼けているときは村に悪い病がはやる前兆だという。

また、このト占のとき、石が焼かれている間、集った村人たちは狩りの所作の真似をしなければならない。またどんな種類の虫でもよいから虫をたくさん捕えねばならない。虫を多く捕えるほどほんとうの狩りの獲物が多くなると信ぜられているのである。さらにこの日の夕方にはキアチャリシ *kiatsarisi* とよぶ豊獵を祈願し、蛇の厄災

6) ツァツァピピアン祭りの日のことをワツァピ *watsapi* とよぶことは、前にも記したが、ワツァピというのは、本来は一種の誕生祝いの式で、陳奇録の調査によると、ワツァピの儀礼をするまでは、正式には村落社会の男のメンバーとはみなされないという。したがって、誕生後初めてのワツァピを迎える家族では、既述のように、多くのアワモチを用意して、大きな饗宴の準備をするのが古いしきたりであった。

を除くための儀礼が、やはりバラカライのところで行われるが、このときには集った村人は二つの組に分れ、アワモチとブタ肉が神霊に捧げられる⁷⁾。

こうしてロミガンの日には、アワモチによるト占と豊猟を祈る儀礼が1日を通じてバラカライの家で行われたようであるが、上記の説明でもわかる通り、ここでは農作物の豊作を祈願する観念や行為は、まったくといってよいほど影をひそめてしまっている。むしろ、そこでは狩りの獲物の豊猟祈願の要素が全面的に強調されていることを注意しておきたい。また上掲の例ではアワモチのト占はバラカライの家で大きなスレートの焼石の上に小さなアワモチ10箇を置いて行われている。ところが、筆者の報告したキヌラン村ではツァツァピピアヌの祭儀場の広場に大きな穴を掘り、その中へ多数の焼石とともにロコツの葉にくるんだシトギを入れて大きなアワモチ（チマキ）をつくり、それをト占の材料にしている。つまり、上掲の資料による限り、ブダイ村とキヌラン村の儀礼の仕方には若干の相違がみられることになる。

しかし、さきにも指摘したように、「ブダイ村アワ祭り記録」ではツァツァピピアンの日には、シトギをもってツァツァピピアンの聖所へ行き、モチをつくと記録されているだけで、ツァツァピピアンで何が行われるかまったくふれていない。つまりこの部分の記録が欠落しているわけである。ところが、この欠落した記録の一部を補える貴重な資料を、われわれは別のところで見出すことができる。それは臨時台湾旧慣調査会が大正11年に刊行した『番族慣習調査報告書』 第五卷ノ三〔臨時台湾旧慣調査会1922〕（以下本稿では『慣習調査』と略称する）に記載されているブダイ社（村）のアワの収穫祭についての記録である。いま、所要の箇所を引用すると次の如く述べられている。

既ニ（粟の）収穫ヲ了シタルトキ八月ノ改マルヲ待チ「マサルト」ヲ行フ。初日早朝各家祝ハ炬火及刀ヲ持シ天日ニ対シ今日当ニ「マサルト」ヲ始ムヘキ旨ヲ告ク。数日ノ後新粟ヲ取出シ之ヲ乾ス。更ニ五日ノ後各家祝ハ粟ヲ搗テ粉トシ社口ノ廣場ニ持行キ水ヲ汲来リ之ヲ捏テ餅トシ「ロコツ」ノ葉ニ包ミ石ヲ囲ヒ其ノ中ニ餅ヲ置テ焼キ其ノ一部ヲ食シ残部ハ之ヲ持帰テ家族ニ食ハシム。

ここでは、アワの収穫祭マサルトの際には、祭りのはじまりの日から数えて十余日を経た日に、各家祝、つまり各家の司祭者がアワのシトギをもって村の入口の広場に

7) キヌラン村でも、1972年の時点で、かつてキアチャリシ *kiacharisi* という儀礼のあったことを記憶していた故老がある。彼によると、昔は村外れの定められた *takicharicharisan* という祭儀場で、4人のバラカライによって祭りが営まれた。詳細は不明だが、少量のアワモチ、アワ、ブタ皮などを集め、しばらくおいたのち、その状態により占いをを行い、農作物の豊凶、首狩り、村の生活の吉凶などが占われたという。祭りのあと各家から1束づつのアワを集め、これをバラカライ4人で分配したという。

集まり、これをねって「ロコツノ葉ニ包ミ石ヲ囲ヒ其ノ中ニ餅ヲ置テ焼ク」。つまり地炉で焼石を用いて石むし調理してアワモチ（チマキ）をつくる儀礼の行われていたことがはっきり記されている。その儀礼の行われる日時から推定して、これがさきの「記録」にみえるツァツァピピアンの儀礼に当るものだとすることもほぼ間違いない。となるとブダイ村においても、キヌラン村で筆者が記録したのと同じように、かつてはツァツァピピアンの祭儀場で地炉によってアワのチマキがつけられていたことが明らかになる。だが、それにつづいて卜占が行われていたかどうかはまだわからない。その検討はもう少し後で行うことにして、『慣習調査』の記載をあと少し読み進むと、そこにはまた別の興味ある記事がでてくる。すなわち、

「マサルト」ヲ畢ヘタル後数日間全社路普請（スワダラン）ニ従フ。月末ニ近ツキタルトキ「パラリキリキ」及「マチロク」ノ式ヲ行フ。即全社ノ壯丁等大頭人家ノ庭ニ集リ女一人木杯ニ水ヲ汲テ持来リ手ヲ以テ其水ヲ壯丁等ニ振掛ク。此日鞆ヲ作り婦女等終日遊戯ス。翌日「マブソア」ヲ行ヒ男子一同狩獵ニ赴ク。月改マリテ禁忌ヲ解ク。

ここにいうパラリキリキおよびマチロクの式というのは、さきの「ブダイ村アワ祭り記録」にマチロコとして記載されている儀礼に当ることは間違いない。筆者もキヌラン村で、アワ祭りの最後の日に、頭目家の前庭に集った男たちに、村の女が二つの瓢箪に水を汲んできてふりかけ（この水を男にふりかける儀礼的所作をパラリキリキという）、年越しと翌年の豊猟とを祈願する唱え言をいうマチロコ *machiroko* の儀礼が行われていたことを記録している⁸⁾。また、マブソアというの、『慣習調査』によると、同じルカイ族のチャポガン社のアワの収穫後の祭りの記載の中に「第10日ハ「マブソア」ト称シ、粟ヲ社口ノ廣庭ニ持行キ之ヲ大武山及タカラウスノ靈ニ供シ以テ好猟

8) キヌラン村の老人たちの語るところによると、アワ祭りの最終日に行われるマチロコの祭りというのは、次のようなものだったらしい。

まず、この日には、村の娘が2人、小さいヒョータン二つをもって泉へ水を汲みに行く。そのとき一緒にカヤの茎 (*borabul*) と *toko* の茎をとってきて、この村の頭目の家の前におく。頭目は家の中に収納していたアワ穂の中から1〜2束を持ち出し、これを屋根の上のせて日に乾かす。やがて村の男たちが頭目家の前庭に集ってきて座りはじめるが、しだいにその数がふえ、すべての男が集ったところで、さきに娘が汲んできた二つのヒョータンの水の中へ、それぞれブタの皮の薄片 *kirin* を五つほど入れる。また、女がタイマツを小さく束ねて火をつけると、その中へも *kirin* を入れる。それから *borabul* と *toko* とを水につけて集った男たちに女が水をふりかける。この水をふりかける儀礼的所作を *paranikiriki* とよぶが、これは、村の老人たちによると、男の古い心と身体を洗い流して新しくする儀礼であり、これによって新しい歳には獲物がよくとれて、すべてがうまくゆくようになると信ぜられていたようである。また、このときには「古い歳はこれで終わりました。これから新しい歳になります。新しい歳がよい歳でありますように。男が狩猟に行ったら獲物がたくさんありますように」という意味の唱え言を唱えるともいう。それが終ると女は使っていた道具を村の外の定った場所へ持って行って捨て、また頭目家の前庭に集った男たちも解散する。こうしてマチロコの儀礼は終るが、そのあと、

豊作ヲ祈ル」とあるのと同じの儀礼と推定される。したがって、ブダイ社で「マブソアヲ行ヒ男子一同狩猟ニ赴ク」とあるのは、村の入口で豊猟の儀礼を行ったのち狩猟に出かけたことを示すものであり、さきの「ブダイ村アワ祭り記録」の中にタチチアンと称し、アワ祭りの最後の日にツァツァピピアンの祭儀場で儀礼を行ったのち男たちが狩猟に出発すると記録されている事実とも一致する。またキヌラン村でも、同じ日にかつての頭目家のアワで飯を炊き、村の入口の大樹の下で、このアワ飯を供して儀礼を行ったのち、おそらく村の男たちが集団で儀礼的狩猟に出かけたという伝承が残されている（注8参照）。

いずれにしても、ブダイ村やキヌラン村におけるアワ祭りは、伝統的にはこうした儀礼的狩猟に出かけることでその幕を閉じることになっていたようである。そのことと、本稿で主として問題にしようとするツァツァピピアヌやロミガヌにおいて地炉によるモチ（チマキ）づくりとト占が行われ、豊作と豊猟が祈願されるというアワ祭りの中心的行事とは、いったいどのように関係するのだろうか。また、このようなアワのモチ（チマキ）をつくって豊作・豊猟を祈願する一種の予祝儀礼が、台湾南部の山地民の間にどのように分布しているものなのだろうか。

こうした問題を考えるためには、ブダイ村とキヌラン村の事例のみでは十分ではない。もう少し他の例を補う必要がある。そこでいままでも参照してきた『慣習調査』のほか、さらに『蕃族調査報告書 排灣族・獅設族』[台湾総督府蕃族調査会 1921、本稿では以下『蕃族調査』と略称する]によって、ルカイ族の他の村々をはじめ、パイワン族の各村の例を比較して、この問題の考察を進めることにしたい。そのためには関係データの提示と整理がまず必要であろう。

キヌラン村では、それまで狩猟に行って獲物をとったことのないものは、頭目の家からそのまま自分の家に帰ってしまうが、狩猟に出て獲物をとったことのある男たちは、頭目家の前に残って別の祭りをする。それは次のように行われたものだという。

まず、男たちは、頭目が屋根に乾したアワをとり下げ、これを臼に入れて搗き、そのアワで飯を炊く。この飯のことを *kutsuganu* というが、でき上るとこの飯をもって集落の位置する斜面の上部にある道路脇（つまり村の入口といえる場所）の大樹の下へ行く。そこで小さく切ったブタ皮 *kirin* を10箇ほど鹿皮の上にせ、これを両手にもってまわしながら「今年も狩りで獲物が沢山とれますように」と祈願する。祈りを行うものは必ずしも決っていないが、老人の中の主だったものがやったという。その後、用意したアワの飯を食べ（量が少ないので老人だけが食べる）、それから昔は実際に狩猟に出かけたものだというのである。

つまり、アワ飯を炊いて村の入口で豊猟の祈願を行い、実際に狩猟に出かけたというのだから、この儀礼が、さきに述べたブダイ村のマブソアンあるいはタチチアンの儀礼に当ることは間違いない。が、キヌラン村での聞き取りでは、それがマチロコの翌日ではなく、同じ日に時間とメンバーを少し替えて行われることになっている。キヌラン村でも、かつては豊猟の儀礼を営み、そのあと村の男全員による儀礼的共同狩猟に出かけることで、アワ祭りが終わっていたことは確かなようである。

2. 周辺村落における諸事例

筆者の調査村キヌラン村の北隣にあるブダイ村の資料はすでに紹介してきたが、南隣のアデル村でも、アワ祭りのときには同じような豊作・豊猟の祈願や儀礼的狩猟がかつては行われていたようである。『慣習調査』にはこの村のアワ祭りについて次のような記述がある。

事例1 アデル社 粟ノ収穫ヲ了シタルトキハ「マリバテ」(餅ヲ焼クコト)ノ式ヲ行フ。番祝頭人家ニ至リ新粟ヲ搗テ餅(長一尺程ノ)ヲ作り社外ニ持行キ「ルクツ」(草ノ名葉広シ)ノ葉ニ包ミ焼テコレヲ穀神ニ供シ之ヨリ新粟ヲ食スヘキ旨ヲ告ク。此日全社ノ民此ニ集リ祝乃餅ヲ細切シー同ニ分配シテ食シム。「マリバテ」ノ後日ヲ定メテ数日間全社道普請ニ従フ。之ヲ「スワダラン」ト云フ。路普請畢ラハ「マチロク」(交通ノ禁ヲ解クノ義)ト称シ全社ノ壮丁銃(銃ナキトキハ弓矢トス)ヲ持シ社外ニ出ス。此時未婚ノ女二人瓢ヲ持シ路ノ左ト右ニ別レ各々井ヨリ水ヲ汲来リ之ニ「ラカツ」ト称スル草及茅ヲ浸シ社外ヨリ帰来スル壮丁ヲ待受ケ之ヲ以テ水ヲ一々振掛ク。之ヲ「パラリキリキ」(社外ヨリ従ヒ来レル邪鬼ヲ祓フナリ)ト云ウ。其翌日「マブソアヌ」ヲ行ヒ壮丁一同出猟ス。未婚ノ女ハ鞆ヲ作テ遊戯ス。【『慣習調査』1922:141】

この村でもアワ祭りに際しては、番祝(村の司祭バラカライのこと)が頭目家に行つて新アワを搗いて長いモチ(チマキ)をつくり、集落外の特定の場所(地名は不明だが、おそらくツァッピピアヌであろう)でこれをルクツの葉に包んで焼き(おそらく地炉で焼石を用いてむしろ焼きにしたものであろう)、神靈に供える儀礼を行い、さらにマチロクの祭りとマブソアヌの儀礼を行ったあと、村落の成年男子全員で儀礼的狩猟に出かけてアワ祭りを終っているわけである。この祭りの構造がさきにもたキヌラン・ブダイ両村のアワ祭りと同一のものを示していることはいう迄もない。

しかし、同じルカイ族でも台東平野に近いところに立地しているタラマカオ(大南)村では祭りの様子がかかなり違ってくる。『蕃族調査』によると、

事例2 タラマカオ社 アワの収穫後のマリバリバツの祭儀には、第1日(バスラモ)各戸ニテ酒、粟粉、餅等ヲ造ル。第2日(キャタル)里芋ヲ掘来リ其ヲ2箇ダケ煮ル其間ニ男ハ山ヨリルコツ草ヲ取り来ル。第3日(アリリ)ルコツ草ニテ粟ト里芋トヲ包ミ其ヲ畑ニ持行キテ神ニ供ヘテ豊作ヲ祈ル。了レバ再ビ其ヲ携ヘテ帰ルモ途中ニテ食ス。此日青年等ハ薪ヲ取り来リテ社ノ入口ニ積ミ其上ニ石ヲ載セテ帰ル。帰スレバ飲酒ス。第4日(ワチャピ)早朝社ノ入口ニ赴キ前日積ミ重ネタル薪ニ火ヲ放チ

上ニ載セアル石ノ焼ケ残リタル中ニ芭蕉ノ葉ニ包ミタル粟団子ヲ入レテ焼ク。出来上レバ社ニ帰リテ其ヲ食シ酒ヲ飲ム。ソレヨリ道路ノ修理ニ出ヅ。(以下略)とある【『蕃族調査』, 1921: 75-76】。

後半の記述は、ツァツァピピアヌの儀礼における地炉によるアワモチづくりの準備とその実施を語ったものだが、前半の記述には祭りの2日目にサトイモを掘り取ってきて煮ること、3日目にはアワとともにこのサトイモをルコツ草に包み、耕地へもってゆき、神霊に豊作を祈ることが語られている。アワ祭りの前段にサトイモが登場し、しかもこれがアワとともにルコツ草に包んで供物とされる点に、この事例の注目すべき特徴があるように思えるのである。また、この祭りには全体として狩猟要素が乏しいことも、キヌラン村やブダイ村のそれと異なる点の一つに数えることができそうである。

ところが、このタラマカオ社にはアワとは別にヒエの収穫後の祭りの伝承があり、そこにはきわめて素朴な形で豊猟祈願の観念が表現されている。同じく【『蕃族調査』】によると、

事例3 タラマカオ社のヒエ収穫後の祭(ワラボナオ) 一人ノ女屋外ニ出デテ先ツ蕃布ヲ前ニ拵ゲ左手ニテ其中ニ豚脂ヲ入レ、右手ニ茅一本、莓一本、火ヲツケタル松明一本、鬼茅一本、弓矢一本ヲ持チテ獲物アラシメヨト呪ル。了リテ家ニ入レバ男ハ頭目ノ家ニ赴キ大網袋^{カラバツ}ト矢トヲ東ニ向ケテ置キ其上ヲ火ノツキタル松明ニテ祓ヒ大網袋ノ中ニ獲物ヲ入レシメヨト呪ル。とある【『蕃族調査』 1921: 76】。

ヒエの収穫とこの素朴な豊猟祈願がどのように関係するかはいまのところ不明というほかはない。だが、アワの収穫祭に狩猟的要素を欠いたこの村でも、アワの収穫後1カ月半ほどして訪れるヒエの収穫直後に、上記のような豊猟祈願の儀礼が行われるということは注目すべきであろう。この事実は雑穀類の収穫と狩猟儀礼とが、どこかで深く結びつく可能性のあることを示唆しているように思えるのである。

以上、【『蕃族調査』】や【『慣習調査』】によって、アワ祭りのときに新アワのモチ(チマキ)を地炉でづくり、豊作や豊猟を祈る儀礼が、キヌラン村やブダイ村以外のルカイ族の村々でも行われていたことを述べたが、これと同種の儀礼はパイワン族の村々でも行われていたようである。煩をいとわずに、そのうち代表的だと思われる二、三の事例をあげておくことにしよう。

まずラバル蕃のバリラヤン社。ここでは、【『蕃族調査』】によると、アワの収穫祭(マサルト)の7日目マブソアンの日には次のような行事が行われるという。

事例4 ラバル蕃バリラヤン社 小サキ粟餅ヲ造リ社外ニ出デテ其ヲ石ノ下ニテ蒸シ

出来映ニテ吉凶ヲトフ。餅ニ水気アレバ雨量多クシテ粟豊作ナリ。若シ孔ヲ生ズレバ天然痘流行シ、石アレバ殺害セラル。木ノ芽アレバ馘首セラレ、獸毛アレバ獲物アリ、毛髪アレバ馘首ス等。了レバ豚肉ヲ以テ悪魔ヲ払ヒ以テ武運長久ヲ祈ル【『蕃族調査』 1921: 72】。

この事例で注目すべき点は、小さいアワモチを村の外に設けられた地炉で調理し、その出来工合によって卜占を行う点である。これはツァツァピピアヌの祭儀場でアワモチ（チマキ）をつくり、それをを用いて卜占を行うキヌラン村の儀礼と基本的な特徴において一致するものである。いままでルカイ族の村々の例では、村外の特定の場所で地炉によってアワモチ（チマキ）をつくることは報告されているが、そこで卜占を行うことは述べられていなかった。むしろアワモチの卜占はロミガヌなどバラカライの家屋内で行われるという例が多かった。その点、この事例4は、村外のおそらく特定の広場で、村人の運命をめぐるアワモチによる卜占が行われたことを伝える貴重な例といえるだろう。

しかし、このほかのパイワン族の村々においても、アワモチの卜占が家屋内で家族を単位にして行われたり、バラカライが村を代表してその儀礼を執行したりする例がある。ブツル蕃マシリジ社においてマサルト（アワの収穫祭）の4日目と5日目に営まれる祭りは、それに当たっている。『蕃族調査』によるとその祭りは次のようなものである。

事例5 ブツル蕃マシリジ社 四日 ツマァリップ 鶏鳴ト共ニ婦女ヲ外出セシメ男ノミ残リテ肉ヲ煮ル。其ヨリ「ビヤ」ノ葉ヲ列ベテ神ニ供ヘ豚骨ヲ削リツツ幸運ヲ祈ル。了レバ芭蕉ノ葉ニ豚肉ト粟粉ヲ包ミテ爐灰ノ中ニ入レテ蒸ス。之ハ翌年ノ粟作ヲトフ為ニシテ、ヨク蒸ルル時ハ豊作ナリ。葉ガ焼ケルカ或ハ生蒸ナレバ凶作ナリ。了レバ其ヲ男ノミニテ食ス。

五日 ツマァリップ。パラカライ社外ニ出デテ前日各戸ニテ行ヒシト同ジ事ヲ行フ。但シ此日ハ爐ノ代リニ火ヲ焚キテス。蒸シタル餅ハパラカライ食スルモ、時ニハ其儘棄テ置クコトアリ。パラカライ婦社スレバ各戸ヨリ一甕ヅツノ酒ヲ集メテ社人全部ニテ飲酒ス。

六日 マブソアン。一人社外ニ出デテ鳥声ヲ聴キ吉ナレバ社人一同出獵ス。一日狩獵スレバ二日目ヨリ出草スルヲ普通トス。……マブソアンハ五日間ナリ。其間伐木除草等ヲ禁ズ【『蕃族調査』 1921: 79, 80】。

ここでは4日目の儀礼は各家族単位に、5日目の儀礼はバラカライ（村の司祭）が村落外の聖所に赴き、それぞれ粟粉（つまりシトギ）をバナナの葉にくるんで炉の灰や

焚火の中に入れて、一種の地炉調理を行い、でき上がったモチ（チマキ）を用いてアワの豊作の卜占を行っている。その後第6日目には村の男子がそろって儀礼的狩猟に出かけ、さらにそののちには出草（首狩り）に出たという。出草の問題は本稿の課題とはなれるのでしばらくおくとしても、この例ではアワ祭りの中心的行事としてのアワモチによる卜占が、家族毎と村司祭によるものの二重構造になって営まれている。しかし、その後の儀礼的狩猟の際には、それに出発する前の豊猟儀礼の要素が欠けている。これに対し、次に述べるブツル蕃のマカザヤザヤ社の例では、アワモチの卜占とともに豊猟儀礼の要素もみとめることができるようである。すなわち『蕃族調査』によると、マサルトの第5日目の項に、

事例6 ブツル蕃マカザヤザヤ社 五日 シマアリブ パラカライ、カサギザンノ家ニ来リテ火ヲ焚キ燃エタル時ニ餅ヲ其中ニ入レテ翌年ノ吉凶ヲトフ。六日 頭目、肉酒、粟餅ヲ携ヘテ休憩所（村の入口にある公共の休み場。佐々木 注）ニ赴キ、ピアノ葉ノ上ニ其ヲ載セテ祖先ニ供スレバ、パラカライ其前ニ出デテ祈禱ス。七日出獵ス。【『蕃族調査』 1921:83】とある。

また『慣習調査』の方をみると、同じマカザヤザヤ社のマサルトの3日目の項に、
事例7 ブツル蕃マカザヤザヤ社 第3日ハ「ツマウリブ」ト称シ男祝祭屋ノ前庭ニテ豚ヲ屠リ屋内ニ入り石ヲ立テ穴ヲ作り其上ニ平ナル石板ヲ置キ粟ノ粉ヲコネテ餅トシ之ヲ其ノ石ノ上ニ置キ下ヨリ火ヲ焚キテ之ヲ焼キ其ノ小片ヲ切り取り又豚ノ脂肉ヲ少シツツ取り此ニツツ屋内ノアチコチニ挿込ミテ靈ヲ祭ル……第4日…頭人男祝ト共ニ酒一瓶及餅若干ヲ持シテ社ロノ「バコン」（首架のあるところ）ニ至リ獵神ブラルヤヲ祭リ野獸ノ靈ヲ招来ス。……第5日ハ「マブソア」ト称シ出獵ス……（以下略）【『慣習調査』 1922: 159, 160】。

事例6・7は内容に若干の異同があるが、ほぼ同じ儀礼をさすものと思われる。それによると、村の司祭は家屋内に、特別な石のカマドを設け、アワモチをつくって卜占を行い、翌日には村の入口で供物を捧げて豊猟の儀礼を行い、その後マブソアとよぶ儀礼的共同狩猟に村人たちが出かけたというのである。

このように地炉ないしそれに代るカマドなどによってアワモチ（チマキ）をつくり、それによって吉凶や豊作・豊猟を占い、さらにその後、村外の特定の場所で豊猟の儀礼を行ったのち儀礼的狩猟に出かけてゆく。というようなアワ祭りの様式は、いままでに述べた村々のほか、『蕃族調査』や『慣習調査』によると、パイワン族のオアルス社やサカラヌ社その他、戦前にブツル蕃とよばれた人たちの村むらに点々と分布していたようである。つまりアワ祭りの中心的行事として、上述のような特徴をもつ儀

礼を営む村々は、台東平野にのぞむルカイ族のタラマカオ（大南）社と隘寮溪上流域に立地するルカイ族の村々を含むいわゆるルカイプロパーの地域を中心にして、その西・北に当るパイワン族のラヴェル蕃およびブツル蕃の地域にも、散在的に分布していたことがわかるのである。

これらのパイワン族のうち、戦前にラヴェル蕃とよばれた人々については「パイワン族の西北隅に多少孤立した位置にあること久しく、隣接のルカイ族との通婚や文化交流も少なからず、（パイワン族の中では）幾らか特異の文化的色彩をもつに至ったと考えられる」とされ、また、ラヴェル蕃の「領域の東南部はルカイ族の来住・混入によって成立した比較的年代の浅い村々によって占められ」ていることも明らかにされている [馬淵 1974b: 363]。つまり、パイワン族のなかでもっとも北部に居住するいわゆるラヴェル蕃の居住域の文化は、ルカイ的な文化要素の混入によって強いくどられていることが知られるのである。

このような観点に立って、表2 (p.142) をよくみると、アワ祭りの際に焼石による石むし調理法によってアワモチ（チマキ）をつくる儀礼の諸形態のうち、後述のように、もっとも典型的な形と考えられるAの型式の儀礼が集中するのは、ルカイプロパーの領域とこのラヴェル蕃の領域を含んだルカイ族の文化の及んだ地域である。また、儀礼が家族のレベルではなく、ムラを単位とする集団的な形で営まれるのも、このルカイ族の文化の及んだ地域だということができる。このような点から、この種の儀礼は、もともとルカイ族の文化を構成する一要素であったとみなすことができるのではなかろうか。

いずれにしても、アワモチ（チマキ）を地炉あるいはそれに代るような一種の炉で焼石を用いて調理し、そのモチの出来具合によって占いを行うという慣行は、ルカイ族の村々や隘寮溪中流域以北のパイワン族の村々に主として分布し、それ以南の地域——馬淵東一らの分類によると [馬淵 1974b: 359—370]、加走山溪、プンティー溪以南のパイワン族の村々——には、その分布をみとめることはできないようである。

ということは、この種の儀礼慣行は、かなり狭い地域に限られた分布を示していることになる。どうして、その分布域が限定されているのか。さきにも述べたように、それがルカイ文化の拡がりに関係することは間違いないようだが、ルカイ文化のどのような特徴とそれは関連しながら分布域を形成したのか。あるいはこの儀礼の分布域を越えたところでは、他のどのような儀礼要素にそれがおき替えられてゆくのか。そのほか、この慣行の分布が、地域的に限定されていることに関係して、いくつかの疑問点が出てくるが、それらの問いへの解答は、この種の慣行の分布域以外の地域にお

けるアワの収穫祭についてのくわしい研究を行ったあとで、そのデータと比較することによってはじめて得られるものである。

したがって、そうした問いへの解答は、ここではしばらく留保することにし、むしろ、次にはこの種の儀礼や慣行の、この地域内におけるヴァリエーションを検討し、それらのもつ文化史的意味について若干の考察を試みてみることにしたい。

3. 若干の考察

——新アワのチマキの地炉調理法と豊猟の祈願をめぐる——

いままで述べてきたように、アワ祭りにおいて新アワのシトギを一種の地炉で石むしにしてアワモチ（チマキ）をつくり、その出来工合によって翌年の豊作・豊猟や吉凶を占うという慣行は、ルカイ族及びパイワン族の北部の地域に集中的に分布しているが、細かくみると、その儀礼の形態にはいくつかの違いがある。表2はそのうちから問題になると思われる点を、いくつか選び出して整理したものである。この表によって儀礼形態の異同を検討することから、この章の考察をはじめることしよう。

(1) 新アワのチマキづくりとト占の諸形態

まず、この種の儀礼が営まれる場所とアワモチ（チマキ）の調理形態についてみると、表2に示したように、大別すれば三つの形態がみとめられるようである。

(A) 村の入口あるいは村の付近にある聖所など村落外の特定の場所に地炉をしつらえ、そこで新アワのシトギを石むししてアワモチ（チマキ）をつくるもの。(B) 司祭（バラカライ）の家に村の男たちが集まり、そこで或る種の炉によってアワモチを石むししてつくるもの。(C) 各世帯ごとに各家のカマドのところで新アワのシトギを石むししてアワモチをつくるものの三つである。

このうち、キヌラン村やブダイ村では、さきにもくり返し述べたように、ツァツァピピアヌの祭儀場でAの型式の儀礼が、その翌日にはバラカライの家ロミガヌでBの型式の儀礼が営まれていたわけである。これに対し、アデル社やタラマカオ社あるいはパリヤン社などでは、村の入口や村外の祭儀場などでアワモチを石むしするA型式の儀礼のみが知られていて、BあるいはC型式の儀礼の存在については報告されていない。逆にマカザヤザヤ社では、村司祭の家でアワモチを石むしして占いを行うB型式の儀礼のみが報告されていて、村外の地炉でアワモチ（チマキ）の石むしを行うA型式の儀礼は知られていない。しかし、このようにA型式の儀礼がなくBのそ

表2 アワ祭りの際に石むし調理法によってアワモチ(チマキ)をつくる儀礼の諸形態

	村落名	A	B	C	D	E	F	備考
ル カ イ 族	キヌラン	◎△	◎△					1972年佐々木調査 Chen Chi-lu, 1956 『慣習調査』 1922: 142 『慣習調査』 1922: 141 『蕃族調査』 1921: 75, 76 『慣習調査』 1922: 140
	ブダイ	○	◎△					
	アデル	◎						
	タラマカオ	◎					○	
	チャボガン					◎		
パ イ ワ ン 族	パリラヤン (ラヴァル蕃)	◎△						『蕃族調査』 1921: 72 『慣習調査』 1922: 149 『蕃族調査』 1922: 79, 80 『慣習調査』 1922: 151 『蕃族調査』 1921: 85 『慣習調査』 1922: 159, 160 『慣習調査』 1922: 186
	上パイワン (//)					◎		
	マシリジ (ブツル蕃)	◎△		◎△				
	サカラヌ (//)			○				
	オアルス (//)					○		
	マカザヤザヤ (//)		◎△				○	
	スボン群社						◎	

- A 村落外の特定の場所(祭儀場)で、地炉あるいは焼石によってアワモチをつくる慣行
 B 司祭(バラカライ)の家で、焼石または炉によってアワモチをつくる慣行
 C 各家で焼石または炉によってアワモチをつくる慣行
 D 場所は不明だが、焼石あるいは炉でアワモチをつくる慣行
 E 猟場において、地炉あるいは焼石によってアワモチをつくる慣行
 F 上記の儀礼との関係する場面にサトイモが登場する例
 ◎ 集団で行われる儀礼 ○ おもに世帯毎に行われる儀礼
 ⊙ 司祭と数名の選ばれた若者で行う儀礼 ⊖ バラカライが1人で行う儀礼
 △ アワモチのト占を伴うもの ○ 詳細不明のもの

れだけが存在するという例は、表2をみてもわかるようにマカザヤザヤ村のみである。また、各戸でそれぞれアワモチの石むし調理を行い、そのモチで占いをするという例も確実な報告例は、マシリジ社のみで、他のサカラヌ社の場合は、アワ祭りの「第3日ハ「クマバイ」ト称ス。各戸新粟ヲ以テ餅ヲ作り食ス。第4日ハ「ツマウリブ」ト称ス。粟粉ヲネリテ餅ヲ作り之ヲ石ノ上ニ置キ其上ニ石ヲ置キ下ヨリ蒸焼キニス」『慣習調査』1922: 151」とあることから、やや不確実ではあるが、おそらくCの型式と思われるが、オアルス社の場合にはA・B・Cいずれの型式に属するかはまったく不明なのである。

というふうに見てくると、このアワモチ（チマキ）を焼石を使って石むし調理する儀礼の中で、もっともひろく分布しているのは、A型の儀礼であることがよくわかる。すでにキヌラン村やブダイ村の事例、あるいは事例2でくわしく述べたように、このA型式の儀礼を行うためには、前日から村の若者たちが大量の薪を集め、祭儀場に穴を掘り、当日は早朝からたくさん石を集めて長時間に亘ってそれをよく焼くなどの準備が必要である。また各世帯から集めた新アワのシトギを大型の葉にくるんで大きなアワモチをつくり、これを実際に地炉でむし焼きにするなど、ムラが一つの単位となって大型のチマキづくりの作業が実施される。

ところが、Bの場合には、ブダイ村の例では、確かに村の男たちがすべてバラカライの家に集り、儀礼を行っていたが、その儀礼は大きなアワモチを地炉で実際に調理するのではなく、黄麻の葉で包んだアワモチの小片を加熱した石板でおおい、屋内のカマドで即席の石むし調理を行うものである。その目的は小さなアワモチをつくり、その出来具合によってト占を行うため、このように地炉によるアワモチの石むし調理を模倣した儀礼行動を行うこと自体は、きわめて呪的な行為だということができる。そういえば、この石むし調理を行っている間に集った男たちは狩猟の所作を真似て小さな虫を捕えねばならないし、その数が多いほど本当の狩猟で獲物が多くなると信じていたことは、すでに指摘した通りである。

このようにBの型式の儀礼においては、一般に呪的象徴性がきわめて高くなり、儀礼の形態が相対的に精巧化しており、古拙な面影はみられなくなる。したがって、もともとこのB型式の儀礼がまず存在していて、のちにA型式のように実際に大きなアワモチを地炉で調理するものに、儀礼の形態が変化したとは非常に考え難い。むしろAの型式の儀礼がまず存在し、その儀礼要素を模倣し、縮小し、呪術的象徴性を著しく高めたものとしてBの型式の儀礼が生み出されたものと考えられるのではなかろうか。A・B二つの例が並存している例は、AからBへのうつり変りの段階を示しているものであり、また、事例5に示したマシリジ社の例のように、バラカライ（村司祭）が1人で村外の祭儀場でアワモチを焼石を用いて調理し、吉凶のト占を行うというのも、AからBへの変化の中間形態を示すものとみることができであろう。

いずれにしても、この儀礼の形態については、A型式の村外の特定の場所に地炉を設けて、そこで新アワのシトギを材料にアワモチ（チマキ）を焼石で石むし調理し、さらにその出来具合によってさまざまなト占を行う、というのが古い形式であったことは間違いないようである。

(2) アワモチの地炉調理法と根栽農耕文化

ところで、野外に大きな穴を掘り、多数の焼石をつくり、調理しようとするものを大型の葉にくるんで焼石を敷きつめた穴に入れ、その上を焼石でおおって、むし焼きにするいわゆる石むしの調理法(地炉調理法)は、周知のように、現在ではポリネシアを中心とするオセアニア地域にひろく分布し、もともとタロイモやヤマイモなどのイモ類を主作物とする根栽農耕文化と関係の深い調理法だと一般に考えられている。もっともこの地炉調理法と根栽農耕文化との関係は、オセアニア世界において、その結びつきが証明されているのみで、根栽農耕文化の発生地と仮定される東南アジアの森林地帯において、古い時代に両者が結びついていたことが確証されているわけではない。また、土器の出現とこの地炉調理法との先後関係についても必ずしも意見が一致しているわけでもない⁹⁾。しかし、オセアニア世界においては、さきにも述べたように、両者が密接に結びついていること、焼石を用いる地炉調理法はきわめて原始的な調理法の特徴を有し、それが原初的な根栽農耕と結びついてもおかしくないことなどを考えれば、東南アジアにおいても、古い時代に根栽農耕と地炉調理法が結びついて存在していた可能性も少なくないと考えられるのである。

こうした仮説をもって、もう一度、いままでにとり上げた台湾山地民の資料を見直してみると、さきに事例2にとりあげたルカイ族のタラマカオ(大南)村のアワの収穫祭の事例の中で、その第2日目に「里芋ヲ掘り来り其ヲ二箇ダケ煮ル。其間ニ男ハ山ヨリ、ルコツ草ヲ取り来ル」とあり、翌第3日にはこの「ルコツ草ニテ粟ト里芋トヲ包ミ、其ヲ畑ニ持チ行キテ神ニ供ヘテ豊作ヲ祈ル。了レバ再ビ其ヲ携ヘテ帰ルモ途中ニテ食ス……」とあるのが注目される。事例2に示したように、アワモチの地炉調理は翌第4日目に村の入口の広場で行われるだけだが、それに先立ち、サトイモが儀礼に登場し、他のルカイ族の村々では地炉調理の際にアワのシトギを包むに用いられる

9) 高山純は、オセアニア考古学の立場から、地炉調理法と土器の出現の先後関係を論じ、遺物の出現の状態からは土器の方が地炉よりもはるかに古くから出現することを指摘し、筆者が[国分・佐々木共編 1973]の中で予察的に報告したこのルカイ族のアワ祭りにおける地炉調理についても「ルカイ族の場合は、ここでアワ栽培が始まった後に、オセアニア方面——ミクロネシアの可能性が強いのであるが——から地炉という調理法が伝わって来たのではなからうか」と推論している[高山 1977, とくに p. 233]。オセアニア考古学の諸成果については、今後也十分参照しなければならないが、土器と地炉の先後関係については、高山氏と国分直一氏との間に論争が行われているので、当面のところその問題については不問のまま論をすすめた。また、ルカイ族の地炉調理法が、アワの栽培以後に、オセアニア方面から伝播したという高山仮説については、後に伝播した地炉調理の要素が、どうしてアワ祭りの中にくみ込まれていったのか不明であり、この説も当面のところ、筆者としてはうけ入れ難い。しかし、外部地域から台湾へのさまざまな文化要素の導入については、今後も注意してゆきたい。いずれにしても、これらの問題の議論は本稿のテーマの範囲を超えるので他日を期したい。

ルコツ草の葉でこの里芋とアワを包んで畑へ持ってゆき、そこで豊作を祈るというのである。この儀礼的行為の意味は『蕃族調査』の簡単な記述からは、十分に明らかにすることはできないが、ルカイ族のアワ祭りにおける地炉調理法とサトイモとがもとはまったく無関係ではなかったことを示唆する一つの例だといえるのではなからうか。

また、同じ『蕃族調査』によると、パイワン族のブツル蕃のオアルス社ではアワの収穫祭マサルトの第2日目には「餅ヲ焼き其焼方ニテ吉凶ヲトフ。其餅ヲ女食スル能ハズ」と石焼きしたアワモチを用いてト占を行うことを述べたあと、第3日目のスマノバサの日には「里芋ノ餅ヲ造ル。男女トモ食ス」とある【『蕃族調査』 1921: 85】。残念ながら、この「里芋の餅」のつくり方は不明だが、とにかくアワ祭りのプロセスの中に「里芋の餅」をつくる日が登場してくることを注目しておきたい。あるいはこの「里芋の餅」といわれるものも、サトイモを地炉で加熱調理したあと、よく搗きくだいて、すりつぶして固めた食品である可能性が高い。だが、現時点では、そこまで断定しうるだけのデータは見出し得ていない。今後の調査に期待したいところである。

いずれにしても、アワモチ（チマキ）の地炉調理法をめぐることは、その調理法とサトイモとの関連を示唆するような事例が若干ではあるが、みとめられるわけである。このような点に着目して、アワモチの地炉調理法の起源をさかのぼって考えてみると、きわめて古い時代にはサトイモ（タロイモ）を地炉で調理していた農耕文化の卓越していた時代があり、その調理法の伝統が、のちに伝播してきた雑穀農耕文化に影響を与え、アワモチ（チマキ）の地炉調理法というきわめて特殊な儀礼食のつくり方を生み出したという想定も可能になってくる。この場合、地炉で調理されるアワモチ（チマキ）に先行する儀礼食は、たぶんサトイモを地炉で調理したあと搗きくだいてつくるイモモチではなかったかと思われる。このイモモチから雑穀類のモチへの転化は、粘性を好む食品嗜好性の展開のあとを具体的に示すもの¹⁰⁾として興味ある事実といえるのではなからうか。

一つの仮説として、この考え方を提出しておくが、根栽農耕文化と雑穀農耕文化の重複・重合関係については、それが、いつ、どこで、どのようにして起ったかは、東南アジア文化史のきわめて重要な問題でありながら、まだ解決されていない課題である。したがって、本稿では、この問題にこれ以上踏み込むことは避け、その詳細な検討についても、今後の研究に委ねることにしたい。

ところで、地炉調理法そのものが、起源的には根栽農耕文化と深く関係するとして

10) 東アジアの照葉樹林帯における粘性を好む食品嗜好性とモチの起源については、すでに【佐々木・国分共編 1973: 81-85】や【上山・佐々木・中尾共著 1976: 74-86】などにおいて、その仮説の概要を述べているので、ここでは再説することを省略したい。

も、さきにもてきたアワ祭りの行事の中で、アワモチをつくって豊作や豊猟を占い、翌年の吉凶を卜する儀礼の諸形態は、必ずしも根柢農耕文化と直接関係するものではない。むしろそれとは別種の他の多くの文化要素と関係しているようである。そのなかで、もっとも注意すべきものは狩猟要素との関連ではなからうか。

(3) アワモチと猟場における豊猟祈願

ルカイ族及びパイワン族北部地域におけるアワ祭りにおいて、狩猟要素がきわめて顕著にみとめられることは、すでにいくつかの事例の説明の際に繰り返し強調した点である。なかでも焼石により石むし調理したアワモチを用うる卜占では、まず豊猟が占われることが多く、また家々やその付近でアワモチを供えて神に祈る祈願でも、豊作よりも豊猟を祈る事例の多いことはすでに指摘した通りである。さらにアワ祭りの終りにはどの村でも、村の男子が全員で儀礼的な共同狩猟に出かけたようである。が、その前には村の入口や特定の祭場で、やはりアワモチを供えて豊猟を祈る儀礼を行うことが少なくなかった。

さらに、いくつかの村では、村の入口や、祭儀場においてばかりではなく、出猟した猟場においても、アワモチを神霊に供え、豊猟を祈ったようである。しかも、このとき猟場においてアワモチの地炉調理を行ったのではないかと思われる事例も存在する。

『慣習調査』によると、ラヴァル蕃の上パイワン社ではアワの収穫後祭の第9日マブソア_メの日には次のような行事が行われたという。

全社ノ男子ハ刀ヲ佩ヒ網袋ヲ負ヒ、大ナル餅ト細長キ餅(長三四寸、円径半寸)トヲ携ヘテ社口ノ廣庭ニ集ル。大ナルハ之ヲ残シテ昼食トシ、細長キハ切テ之ヲ三四片トシ、各自之ヲ以テ少シク石ニ塗着ケ好猟ヲ祈リテ後之ヲ食ス。ソレヨリ狩猟ニ赴キ其日ニ帰来ス……。また第11日には、社内ノ各部落ヨリ壮丁二人ツツ槍ヲ持シテ社口ノ廣庭ニ来リ、或方面ニ出テテ鳥占ヲ行フ。……占吉ナレバ帰来テ餅ヲ搗キ之ヲ持シテ其方面ニ至リ、草中ニ隠レ火ヲ焚キツツ餅ヲ千切り靈ニ供シ武運ヲ祈ル。……第12日ハ「マブソア_メ」ト称シ、全社ノ壮丁出テテ狩猟ヲ行ヒ、翌日帰来ス。此日未婚ノ少女ハ鞞韃ヲ行フ [『慣習調査』 1922: 149]。

要するに、アワ祭りの最後の段階になって、豊猟を祈る儀礼を行ったのち、全村の男が儀礼的共同狩猟に出かけるわけであるが、ここではアワモチが豊猟を予祝する呪的な儀礼食として用いられている。しかもこの場合、『慣習調査』などの資料に「餅」と記されているものが、実は日本式のモチではなくモチアワのシトギを固めて成型し

たようなものであることも注意しておかねばならない。上パイワン社のアワ祭りの第9日目の儀礼の中で、村の入口で男たちが細いモチを小さく切って、各自が石にそれを塗りつけて豊猟を祈ったとされているが、シトギを固めたモチだからこそ内側がまだ液体状をなしており、石に塗りつけることができたのであろう。同じように各種の『報告書』の中に出てくる「餅ヲ搗ク」「餅ヲ焼ク」という言葉についても、素直に日本流のモチと解釈をするには問題があり、吟味を要する。例えば、上記の上パイワン社のアワ祭りの11日目の儀礼の中で、選ばれた若者たちが「餅ヲ搗キ之ヲ持シテ」猟場へ行き、「草中ニ隠レ火ヲ焚キツツ餅ヲ千切り霊ニ供シ武運ヲ祈ル」というのも、文面通りに解釈してよいかどうかは疑問である。むしろすでに繰り返し述べてきたアワのシトギを若者たちは猟場へもって行き、これを一種の地炉を用いて石むしの方法で調理し、神霊に捧げたものと思われるのである。

というのは、『慣習調査』によると、ルカイ族のチャポガン社において次のような事例がみられるからである。すなわち、この村ではアワ祭り（マサルト）の第10日に「粟粉ヲ社口ノ廣庭ニ持行き、之ヲ大武山及ビタカラウスノ霊ニ供シ以テ好猟豊作ヲ祈ル」ことは、前にも述べたところであるが、この儀礼にひきつづき4日間の路普請を行ったのち、5日目には「キチャリシ」と称し、「六名ノ壮丁おつる蕃トノ境界ニ来リ喊声ヲ発シ、後ツツノ石ヲ焼キ粟粉ヲ其間ニ挟ミテ焼キ之ヲ網袋ニ入レテ持帰ル」行事が行われていた。

つまり、ここでも選ばれた若者が猟場でアワモチを調理するわけだが、その方法は二つの石を焼き、その間に粟粉、すなわちアワのシトギを挟んで焼くという一種の石むし調理の方法を用いていたというのである。さきの上パイワン社の若者たちも、恐らくこれと同じような仕方であつてアワモチを猟場で調理していたに違いない。

また、北パイワン蕃のスボン群社においても、上記の例と同じように、アワ祭りの最終日に全村の男が儀礼的共同狩猟に出かけるが、その前日に、やはり猟場でアワモチを焼いて神霊に捧げ、狩猟の安全を祈る儀礼が行われている。『慣習調査』の記載によると、

マサルトの第6日には、ツモロボク（粟餅ヲ焼クヲ云フ）ノ式ヲ行フ。此日早朝社民中ニテ狩猟ニ巧ナル勇者数名ニテ酒一甕、パロボロボ（豚ノ脂ヲ入レタル粟餅）十箇ヲ持シ、男祝ト共ニチャチロボカヌ（社ヨリ東方四、五町ノ禁地）ニ赴キ、此所ニテ火ヲ焚キ九箇ノ餅ヲ焼ク。其内一箇ハ其傍ニ投棄シ、酒小許ヲ滴シテ獵神ニ供ス。而シテ焼キタル餅ヲ食ヒ且ツ酒ヲ飲ム。此祈禱ヲ行ハサル内ニ出猟スレハ雷ニ打タレテ死スヘシト云フ。第七日全群社ノ壮丁合同シテ、マブソアンヲ行フ【『慣習調査』

1922: 186]。

ここにいう「栗餅」がアワのシトギを固めて成形したものであり、「焼く」というのは焼石を用いる石むし調理を意味するであろうことは、すでに指摘した通りである。したがって、そのように言葉を読み替えながら、このスボン群社のツモボロクの儀礼の特色をみてみると、村の司祭と数人の狩猟の巧みなものが、村外の聖所に赴き、アワのシトギでつくったモチを地炉で石むし調理して、それを神霊に捧げ、狩猟の安全を祈るという点に、この儀礼の特徴が見出せるようである。

とすると、この儀礼と第1章で詳説したキヌラン村やブダイ村のツァツァピピアヌにおける儀礼との間には、その特徴の多くの点で類似が見出せるように思えるのである。ただ、スボン群社のツモボロクの儀礼では、それが村司祭と数名の猟師によって営まれ、狩猟儀礼としての特色が終始貫かれているのに対し、キヌラン村やブダイ村のツァツァピピアヌの儀礼では、村司祭と全村の男がこれに参加し、アワモチの出来具合による卜占が行われ、そこでは豊猟のほかに豊作や村の安全なども占う点が異なっている。前にも指摘したようにツァツァピピアヌの儀礼は、さまざまな要素が複合したものであり、もしその中から狩猟儀礼的な要素のみを抽出して復元すれば、このスボン群社のツモボロクの儀礼に近い形になる可能性が大きいと思えるのではなからうか。

さらに、この点と関連して前に示した事例の中には、村の入口の広場でアワモチの地炉調理を行う例が少なくなかったが、これは必ずしも本来の形ではなく、おそらく猟場ないしそれに近い聖所で儀礼を営むのが、本来の狩猟儀礼の形であったと考えられる。またアワモチ（チマキ）を地炉によって調理する仕方も、神霊への供物の調製を伝統的な調理法によって行われた例の一つといえる。しかも、この地炉による石むし調理の方法は、単に日常的な料理をつくるためだけではなく、狩猟に出かけたとき野外でイモ類や雑穀類を調理する手段の一つとして古くから用いられてきたものと思われる。そのため、この原始的な調理法が日常生活の中で用いられなくなった後でも、それは台湾山地民の社会の中から完全に消失してしまうことなく、儀礼食の調理法の一つとして細々ながら最近までうけつがれてきたと考えられるのである。

いずれにしても、本稿の主題となったツァツァピピアヌにおいて新アワのチマキをつくる儀礼の中には、狩猟儀礼としての特徴が濃厚にみとめられることは間違いない。それでは、アワの収穫祭であり、年間でもっとも重要な農耕儀礼であるはずのこの祭りの過程の中に、どうしてこのような狩猟儀礼の要素が組み込まれ、しかも祭りの重要部分を占めるに至ったのだろうか。

この点をめぐる検討は、焼畑農耕民や初期水田農耕民などのもとにおける農耕儀礼と狩猟儀礼の関連をどう捉えるかというかなり本質的な問題とかかわりあう点である。また、台湾山地民に限ってみても、彼らの生業の歴史の変遷をどう捉えるかというエスノヒストリーの重要課題とも深くかかわり合うことになってくる。したがって、資料の提供を目的とした本稿では、この問題をめぐって十分な議論を展開するだけの用意はできていない。だが、今後の議論の展開のために、豊作と豊猟の儀礼のかかわり合いをめぐって台湾南部の山地焼畑民のアワ祭りの中にみられるいくつかの問題点を整理し、いちおうの見通しを次に述べておくことにしたい。

(4) 豊作儀礼と豊猟儀礼の交点

(i) アワ祭りの衰退と豊猟儀礼の残存 第1章ですでにくわしく述べたように、ルカイ族のキヌラン村やブダイ村で、古くから行われてきたアワ祭りは、もともと三つないし四つの要素から構成されていたものと思われる。すなわち、その一は新しく収穫した新アワを神々に供えて豊作を祈り、その食べ初めを祝う「粟の新嘗祭」の要素である。古い時代には、これにひきつづき先祖祭りも行われていたと推察される。これに対し、第二（先祖祭りの要素を第二に数えると第三となる）の要素はツァツァピピアヌやロミガヌの儀礼を中心とするもので、アワモチ（チマキ）を儀礼食として調製し、豊作と豊猟を神霊に祈るとともに、そのモチの出来具合で翌年の吉凶や農耕と狩猟の豊凶を占うことが特徴となっているものである。さらに第三の要素は、年越祭りの要素で、アワ祭りのプロセスの中の終りに近い部分で、かなり明瞭な形ででてくるものである。

これらの諸要素のうち、これもすでに指摘したところだが、第一のアワの新嘗の要素、あるいはそれより以前に先祖祭りの要素が、それぞれアワ祭りの過程の中からまず脱落し、また年越祭りの要素の比重もしだいに減退してきたようである。その結果、第二の豊猟と豊作、なかんずく翌年の豊猟を神霊に祈る儀礼的な要素が、ルカイ族やパイワン族北部の村々のアワ祭りの中では、著しくその機能を高めてきたものと思われるのである。

どうして、アワの収穫儀礼であるアワ祭りの過程の中から、本来はもっとも重要な要素であるはずの新嘗的な要素がまず脱落し、豊作の祈願はともかく、豊猟を神に祈るような狩猟儀礼的な要素が卓越するようになってきたのだろうか。この点についても、前にも述べたように、必ずしも十分な解答をいま用意することはできない。だが、台湾山地中・南部の焼畑民においては、農耕のプロセスに多くの禁忌や呪術的儀礼が

あり、作物の生育や収穫を呪術的に成就しようと試みる傾向がきわめて強い。なかでも狩猟との関係は禁忌の重要な項目の一つとなっており、農耕における収穫と狩猟の成功とを結びつける考え方も、かなりひろくみとめられる [馬淵 1974d: 349~359]。このような狩猟と農耕とを無関係なものとして、両者が呪術的にも関連しあったものとみなす考え方は、かなり古くから、台湾中・南部の焼畑民たちの間にひろがっていたのではないと思われるのである。年間を通じてもっとも大きな折目に当るアワ祭りに際して、豊作と豊猟の双方を占い、祈願する儀礼が営まれるのも、こうした考えが背景に存在するものとみることができよう。

(ii) 農耕と狩猟を結ぶ思想 それでは、このような考え方は、台湾山地の焼畑民の社会において、どのような条件のもとで導き出されてきたのだろうか。この点をめぐって、台湾山地民の民族学的研究に輝かしい業績をあげてきた馬淵東一は、次のような興味ある論点を示している。すなわち、台湾中部山地のブヌン族やツォウ族では、伝統的にアワを主作物とする焼畑農耕が生業活動としてもっとも重要な役割を演ずるが、それとともに狩猟活動が社会的にも情緒的にも重要な意味をもつ。ことにその猟場と彼らの出自集団の間には、もともと最初の定着者とその土地の間にあったのと同じような、ある種の“呪術的・霊的紐帯”の存することを、馬淵はまず強調する。ところが、処女林状態にあるこの猟場の中に、焼畑耕地が造成されると、土地の所有権は、“猟場の持主”と“耕地の持主”の二重になってくるという。しかし、この場合にも、ブヌン族やツォウ族の「土着のイデオロギーでは猟場所所有ということが一層強調されているものと思われ、恐らくこの理由で、猟場の持主がブヌン族では“土地の持主”とよばれているのである」[馬淵 1974c: 209] と馬淵は指摘している。つまり、これらの両族では、出自集団と呪術的・霊的に結び合わされた、広い猟場の土地があり、その一部を限って耕地が造成されるものと考えられている。したがって、ブヌン族では“土地の持主”である出自集団の成員の祝福や呪咀が、彼らの土地の上で展開される狩猟や農耕の成果に影響を与えるものとされており、ツォウ族では猟場の神が豊猟ばかりでなく、耕地の豊作を確保するためにも重要だとされているというのである。

このようにブヌン・ツォウ両族では、呪術的・宗教的に猟場を所有するということが、耕地の所有に優先することによって、猟場の中に耕地が含まれるという考え方が成立し、そのことによって農耕と狩猟は、密接な関係を形づくりに至ったというわけである。馬淵は、このような最初の定着者たちの子孫と土地の間に呪術的宗教的紐帯のみとめられるような土地所有の特徴を、インドネシア各地や東南アジア大陸部にも

ひろく求めているが、おそらく細部の相違を問題にしなければ、同じような紐帯は、ブヌン・ツォウ両族の南に分布するルカイ族・パイワン族においてもみとめることができるであろう¹¹⁾。また、狩猟と農耕の結びつきについても、ブヌン族やツォウ族でみられたものとよく似た特色が、ルカイ族やパイワン族においてもみとめられるものと思われるのである。すでに繰り返し説明を加えたように、ルカイ族やパイワン族の人たちは、猟場でアワモチを焼石で調理して、それを供物に供えて豊猟を祈る儀礼を営むが、それが同時に豊作の祈願にも通ずるというのも、上記のような狩猟と農耕を結びつける土着のイデオロギーが、ルカイ・パイワン両族にも存在したためとすることができるのではなかろうか。

(iii) 狩猟の機能と儀礼的象徴性 ところで、本稿ではいままで、ルカイ・パイワン両族における狩猟のもつ儀礼的意味を問題にしなが、彼らの営む狩猟の実態について詳しく述べることは避けてきた。それは本稿の目的ではないと思ったからである。しかし、農耕と狩猟との関係が、きわめて重要だということが明らかになってきたので、彼らの狩猟の特色について、簡単に要約しておくことが必要になってきたようである。それは次のように言うことができる。

まず第一に、台湾山地民の社会では、遠い過去に狩猟が生業の基礎として高い機能を演じていた時代があったとしても、古くから焼畑農耕を営んできた彼らのもとでは、その機能はすでに早い時代に失われ、狩猟は食糧の獲得手段としてはかなり以前から僅かな役割しか演じなくなっている。例えば『高砂族調査書第2篇』によると、昭和初期の台湾山地民の社会では、熊などの大型獣の捕獲はほとんどなく、山豚（イノシシ）、鹿、羆仔などの中小型獣を中心に、年間1人当りの狩猟頭数も、アタイヤル族で0.31頭、ブヌン族で0.63頭、パイワン族（含ルカイ族）では0.18頭程度にしかすぎなかった。もちろん、村毎の狩猟頭数をみると、かなりの偏りがあるが、それでも狩猟が経済的に大きな比重を占めるというものではない [台湾総督府警務局理蕃課 1937]。

11) 馬淵は上掲の「呪術的・宗教的土地所有権」について論じた論文の一般論議の部分において、親族体系が単系的であるか、双系的であるかによって、この種の土地所有にもタイプIとタイプIIの二つの類型がみられることを論じ、「双系地域」では、身分カテゴリーが前面に出て、そこでは「最初の定着者の子孫たち」というようなカテゴリーは、親族集団を構成せずに、ここでも村落ないし郷共同体の領域の内部での、土地をめぐる諸件に関して最高の身分である「中核村民」をなしている」と述べている [馬淵 1974 b: 234]。ルカイ・パイワン両族の親族体系が、ambilineal な特色によっていどられていることは周知の事実であるが、ここでは猟場と耕地の呪術的・宗教的所有権は、ある地域共同体内における系譜関係の頂点に位置し、最高の身分と考えられている頭目に属しているときみなしてほぼ間違いないと思われる。ただし、ルカイ族やパイワン族の場合を含めて、起源的に猟場と耕地の利用と所有の関係が、馬淵の説いた通りであるか否かについては、大筋において馬淵説を認めるとしても、筆者にはなお若干の疑問点が残されている。これについても後考を期したい。

それにもかかわらず《狩猟》は山地民の男たちの間では、いまなお大きな関心の的の一つであり、狩猟についてのさまざまな話を聞くことができる。それでは《狩猟》は、彼らの間で、現在あるいは近い過去において、どのような意味をもつ活動であったのだろうか。

この点についても馬淵東一は、ブヌン族の例をひいて、次のような指摘を行っている。そこでは「獣肉の供給は相当豊富であるが、併しそれにも拘らず肉類が彼等の日常の食膳を賑はすことは比較的少ない。ところが大猟の後や祭宴の場合等には事態は一変し、……殊に大猟の後の獣肉、婚儀や祭儀等に於ける豚肉の消費は一時に多量である。そして儀礼的な饗宴には、普通は獣肉と共に粟酒を伴ふのであるが、その何れも一時に大量が消費せられる。」[馬淵 1974a: 103-104]と述べて、野獣の肉が儀礼の際に一度に大量消費されることを強調している。

類似した状況は、パイワン族・ルカイ族などでもみとめることができる。そこでは婚儀や誕生式などの主要な通過儀礼の際はもとより、伐採・火入れ、播種から収穫・倉入れに至るまでの農耕の折目折目に営まれる儀礼の際にも、獣肉とアワモチとアワ酒が供物や儀礼食として盛んに用いられている。近頃では、その獣肉の大半はブタ肉でまかなわれているが、かつてはその多くが狩猟で得られた獣肉であった可能性も少なくない。例えばすでに前稿でも指摘したように、キヌラン村では、以前には焼畑の伐採に先立ち、全村の男子が儀礼的共同狩猟に出猟し、その獲物を伐採予定地の神霊に捧げ、それから頭目家で饗宴を行っていたと推定される。が、その後、恐らく野獣の減少のためか、この時期に狩猟へ出ることはなくなり、狩りの獲物はブタに替り、野獣の肉による饗宴はブタ肉による饗宴に変化してしまったようである [佐々木・深野 1976: 67-68]。

ところで、このように伐採（開墾）前の時期に、村の男たちにより儀礼的狩猟が行われる例は、パイワン族のクスクス社において、すでに古野清人により戦前に記録されている [古野 1972: 117]。その他にもこうした例は、かなり存在したのではないかと思われる。また、アワの播種を行った後に、やはり村の男たちが集団的に出猟する例は『蕃族調査』や『慣習調査』の中に、いくつもその事例が記載されている¹²⁾。

12) アワの播種後に儀礼的共同狩猟が行われる例としては、例えば次のようなものがある。

ルカイ族のアデル社の事例 (アワの) 播種ヲ了シタルトキハ全社「バラリキリキ」(注8参照—佐々木)ノ式ヲ行ヒ、其翌日「アリーリ」(ばいわぬ語「マブソアヌ」)ヲ行ヒ、其翌日「カドル」ノ式(木ノ名。之ヲ以テ粟ノ成長ヲ祈ル)ヲ行ヒテ祭畢ル。粟ノ播種ヲ始テヨリ全社禁忌ヲ行ヒ、十二日ヲ経テ之ヲ解ク [『慣習調査』1922: 141]。

パイワン族ツル蕃サカラヌ社の事例 (アワの播種後祭は) 其期間十日他社トノ交通ヲ絶ス。第一日「パスロツ」ト称シ狩ヲ行フ。第二日ハ「ルマカツ」ト称シ獵神ヲ祭り再ビ出猟ス。

つまり、さきにも述べたように、台湾山地中南部の焼畑民の社会では、伐採・播種・収穫などの農耕の折目折目に儀礼が行われ、そのたびに獣肉が盛んに用いられてきた。このような祭りの過程で儀礼的に消費される獣肉を得るためには、その祭りの前後に狩猟に出かけねばならなくなる。こうして彼らの社会では伝統的に、農耕の折目折目の前後には村の男たちによる共同狩猟が儀礼的の意味を込めながら営まれてきたと考えられるのである。つまり、台湾山地の焼畑民のもとでは、かなり古くから狩猟は経済的な重要性を失ってきたが、その儀礼的・象徴的性格は失われることなく、最近まで持続されてきたとみることができるのである。

本稿で、いままでとりあげてきたルカイ族・パイワン族の狩猟は、こうした特色に貫かれたものである。したがって、そこでは狩猟における獲物の多寡は、やはりきわめて高い儀礼的・象徴的意味をもつことになるわけである。台湾山地の焼畑農耕民の社会において、豊猟の占いと祈願が豊作のそれにしばしば転化しうるというのも、狩猟のこうした意味づけが、彼らのもとでは、古くから行われてきたということと深く関係している、とみることができるのではなからうか。

(iv) 儀礼的共同狩猟の慣行と雑穀農耕文化 ところで、いままで述べてきた豊猟と豊作を占い、祈願する儀礼においては、多くの場合、豊作祈願の対象となっている作物はアワであった。アワと並んでルカイ・パイワン両族の村々で主作物となっているサトイモやサツマイモについては、ほとんど占いや祈願の対象となっていない。これらのイモ類の植付・収穫の前後には、アワの儀礼を模したと思われる若干の儀礼がみられる場合もあるが、豊作を祈願する大規模な儀礼や男たちによる儀礼的狩猟が営まれるというような事例は、ルカイ・パイワン両族を通じてほとんどみとめられない。

これに対し、アワ以外の作物では、ヒエの収穫の前後に、かつては共同で狩猟に出かけたという例がいくつかみられることを注目しておきたい。例えばパイワン族のカピヤカヌ社では、ヒエの収穫の前後に儀礼を行うが、収穫後の儀礼は2日にわたり、第1日には村の巫が各家をまわって禁忌の解けたことを告げ、第2日はマブソアヌと称し「社祝粟の団子三十箇、豚脂三片ヲ持シ社外休憩所ニ赴ク。全社ノ壮丁之ニ従フ。社祝饌ト共ニ粟餅ヲ重ネ数箇所ニ供ヘ`稗ノ祭祀終了シタリ。最早伐木、開墾、草刈

第三日ハ「タタヌ」ト称シ水源地ニ赴キ水ノ溜カサル様ニ祈ル。第四日ハ「バスチャチャバル」ト称シ、一同餅ヲ社口ノ廣庭ニ持行キ祖霊ニ供ス。第五日ハ「スモクヤ」ト称シ家祝其軒下ノ祭畑ノ土ヲ棄テ新ニ畑土ヲ入ル。第六日「ウマロブ」ト称シ一同狩猟ニ赴キ、翌日歸来ス。……第十日「ポカイシャザオ」ト称シ他トノ交通ノ禁ヲ解ク【『慣習調査』1922: 150-151】。
ルカイ族やパイワン族では、アワの播種とその収穫後にそれぞれ同じ名称の儀礼が行われることが少なくない。その意味については、また別に考えてみなければならぬ。

ヲ為スモ差支エナシ。本日狩獵ヲ行ハントス。猪・鹿・山羊等多ク来レ。而シテ繁殖シテ多数為レ”ト唱フ。了テ一同粟餅ヲ分配シテ食シ、後狩獵ニ赴ク」[『慣習調査』1922: 175] というのである。

ヒエの収穫後、村の司祭を中心に男たちが村外の休憩所（彼らの村には、村の入口付近に小さな休憩所が建てられていることが多い）の付近に集りアワモチを供物として供え、神靈にヒエの収穫期間に守られていた禁忌の解けたことを告げ、さらに豊猟の祈願を行って、その後全員で共同狩猟に出かけたというわけである。これは、アワ祭りの後半の部分でよく行われていた禁忌の解除を神靈に告げ、豊猟を祈ったあと、村の男たちによって儀礼的共同狩猟が営まれるというのと、きわめて類似した特徴を示す事例であることはいうまでもない。

さらにもう一例、同じパイワン族の上パイワヌ社では、ヒエの収穫直前に祭祀を営むが、それは4日間にわたり、「第一日ハ“キラブラブ”ト称シ祭場ニ於テ盛ニ火ヲ焚キ青年男女其上ヲ跳越ユ。第二日ハ“バカイシャザオ”ト称シ番祝穀神及祖靈ヲ喚ヒ稗ヲ取り之ニ供ス。第三日“パリシトチャカル”ト称シ祝首棚ノ前ニ至リ饌ヲ具シ之ヲ祭ル。第四日ハ“ルマカラカツ”ト称シ祝莓ノ枝ヲ持シサブルカ_ヌ（獵獸ヲ司配スル神）ヲ呼ヒ猪・鹿等ヲ持来セト祈リ、了テ一同出獵ス」[『慣習調査』1922: 150] とある。一種のヒエの新嘗と豊猟の儀礼を行ったあと、ここでも男子の全員が共同狩猟に出かけたことを報じている。

この場合、ヒエとアワの収穫祭の類似は、アワの儀礼の特徴がヒエのそれへ転移したものとみられなくもないが、必ずしもそうとばかりはいえない。例えば、すでに事例3に述べたように、ルカイ族のタラマカオ社では、ヒエの収穫のあとに、きわめて古拙な形で豊猟を祈る儀礼が存在している。こうした儀礼は、その古拙な特色からみてアワ祭りの模倣というよりも、むしろ古くからヒエ祭りに付随した儀礼として伝承されてきたものと思われるのである。ということは、ヒエの収穫儀礼に際しても、豊猟を祈る儀礼が、もともと随伴していた可能性の高いことを示しているように思えるのである。事実、古野清人は、すでに戦前の調査でパイワン族のクスクス社や大鳥社などにおいて、ヒエはアワよりも古い作物であり、ヒエ祭りを一番古い祭儀だとする伝承の存することを指摘している。なかでも、大鳥社では、ヒエの収穫直前に7日間に亘るヒエ祭りが行われ、その5日目と7日目には、それぞれ村の男たちが共同で狩猟に出かけ、最後の7日目には若者たちの成年式も行われることを報じている [古野1972: 124 以下]。

こうした諸事例の存在は、アワだけではなく、ヒエの収穫儀礼のときにも、儀礼的

な共同狩猟が伝統的に行われてきたことを示すものである。とくにヒエの収穫は、この地域では、アワのそれから約2カ月ほど遅れた9月末頃に行われる。したがって、その時期は、この地域の焼畑の農作業の真の意味での終りを示すものであり、もし、ヒエ栽培がかつては今日よりかなりひろく営まれていたとすれば、その収穫期は、ルカイ族やパイワン族の生活暦の中では、かなり重要な意味をもったに違いないのである。だが、ヒエについては、台湾山地南部の焼畑民のもとで、どの程度までそれがひろく栽培されていたのか。多くの『報告書』の中に「稗」と記載されているものが、本当にヒエのみなのか、シコクビエがその中に相当量含まれているのではないか¹³⁾。もしそうだとすると「稗の祭」と記載されてきたものの中には、シコクビエの祭りがかなりあるのではないか、などの基本的な問題が未解決であり、ヒエをめぐる儀礼の問題のくわしい考察も将来を俟たねばならない。

しかし、いずれにしても、これまでに論じてきたような豊猟の祈願と儀礼的共同狩猟の慣行は、ルカイ族やパイワン族において日常的な食糧としてもっとも重要な地位を占めるサトイモあるいはサツマイモの栽培とはほとんど関係がなく、アワやヒエなどの雑穀類の栽培と密接に関係していることが注目されねばならない。筆者は前に狩猟と農耕の結びつきということを強調したが、上記の点を配慮すれば、この地域の山地民のもとにおける狩猟と農耕の結びつきは、より正確には「狩猟と雑穀栽培農耕」との結びつきというべきであろう。

ここで思い起されるのは中部インドや北東インドのオストロアジア語系の土着農耕民の間にひろく分布する春の儀礼的共同狩猟の慣行について研究した R. Rahmann の意見である。彼によれば、この春の儀礼的共同狩猟の慣行というのは、春の3月頃、農耕季節のはじめに当り、村むらの男たちが共同で狩猟に出かけ、その獲物の多寡によって翌年の豊凶を占うという一種の予祝的な行事で、比較研究の結果この慣行は焼畑農耕と深く関係し、また、稲作以前の雑穀栽培文化と結びつくらしいことを明らかにしている [RAHMANN 1952: 871-889]。本稿でとりあげた台湾の事例は、主として春、つまり農耕開始期の狩猟儀礼ではなく、収穫期、つまり農耕終了期の儀礼がおもであった。したがって、ラーマンのとりあげた儀礼的共同狩猟と台湾のそれとを安易に関連づけることは避けるべきである。しかし、さきにも少し記したように、キヌラン村をはじめルカイ族やパイワン族の村々では、農耕の開始期に当る伐採のはじめに、か

13) 前稿【佐々木・深野 1976】では、瀬川孝吉【瀬川 1954】などの意見にしたがい、各種の調査書などにヒエとあるものをシコクビエと読み替えて報告したが、その後の調査により、ルカイ族・パイワン族の地域では、シコクビエとともにヒエも焼畑でかなり栽培されていたことが明白になった。したがって、現時点では、既往の文献の中に、「稗」としてでてくるものなかには、ヒエとシコクビエの双方が含まれている可能性があるとしなければならない。

つては儀礼的共同狩猟を行う慣行が、かなりひろく分布していたらしい。また前記のヒエ祭りの後で行われる共同狩猟は、実際にはこの伐採前の時期に著しく近づくことも否定できない。こうしてしてみると、台湾山地南部における儀礼的共同狩猟も、農耕の開始期を一つの中心として営まれてきたとみることもできるだろう。少なくとも、その時期に若干の異同があったとしても、すでにくり返し述べてきたように、台湾山地南部の儀礼的共同狩猟においても、その中には予祝的な意味が強く含まれていたことは確かである。

とすれば、ラーマンのとりあげた中・北部インドや北ベトナム山地の事例と台湾の山地のそれとの間には、有意の連関がみとめうるようになり、この種の儀礼的共同狩猟の慣行と雑穀類を主作物として栽培する焼畑農耕との間に深い関係をよみとったラーマンの意見が、にわかには身近なものとなってくるようである。

となると、インドから東南アジア北部の山地や華南・江南の山地をへてわが国に至る東アジアの照葉樹林帯に古い時代にひろがったものと思われる雑穀栽培農耕文化の中には、すでに早くから、予祝の意味をもって儀礼的共同狩猟を営む慣行が、一つの文化要素として含まれていたと想定できるのではなからうか。台湾山地民のアワ祭りの中に組み込まれた豊猟の祈願と儀礼的共同狩猟の淵源は、かなり遠く、また深いものともみなければならないようである。

(5) 要 約：一つの仮説的見通し

以上、本稿では、ルカイ族の一村落におけるアワ祭りの過程で、新アワのシトギを、村外の聖所にしつらえた地炉で調理してチマキをつくり、その出来具合によって豊作や豊猟、あるいは翌年の吉凶などを占う慣行のあることに気づき、その特色を周辺地域の諸村落にみられる類似の慣行と比較し、若干の考察を加えてきた。その結果をいま一度整理し、仮説的見通しとでもいえるものをまとめると、次のようにいうことができる。

① まず、地炉による新アワのチマキづくりについては、もともとこの調理法は、イモ類を主作物とする根栽農耕文化と深く結びつく特色をもつものである。また、ルカイ族やパイワン族の事例の中にも、サトイモやそれからつくったイモモチが儀礼の中に登場してくる例がいくつかみとめられる。このような点から、地炉によるアワのチマキづくりは、本来は地炉でサトイモを調理し、さらに儀礼食としてのイモモチづくりを行っていた根栽農耕文化の伝統を継承したものと考えられる。この場合、古い調理法が、儀礼食の調製に当って、そのまま踏襲されてきたとみるのが一般的な見方

である。が、そのほかにも地炉による石むし調理法は、狩猟に出かけたときの野外での調理法として台湾の山地民の間で、久しく伝承されてきたことも考慮されねばならないであろう。おそらく古い時代には、猟場における豊猟を祈る呪術的な儀礼に際し、供物として焼石によって調理したイモやイモモチが獣肉とともに用いられることがあったのではないだろうか。

② このような根栽農耕文化に由来すると思われる諸特徴のほかに、本稿でとり上げた儀礼の諸特色の中には、他の文化要素、なかでも雑穀農耕文化と関連すると思われるものが少なくない。イモあるいはイモモチからアワのチマキへと地炉で調理される儀礼食品が変化したのをはじめ、儀礼的共同狩猟が盛んに行われるようになり、狩猟のもつ儀礼的象徴性が高くなって、豊猟の儀礼と豊作の儀礼が意味的連関をもってくるのも、おそらく焼畑でアワやヒエなどの雑穀類が大規模に栽培されるようになってからのことと推定される。さらに、この地域における農耕儀礼の形態が著しく複合化し、本文中に示したブダイ村のアワ祭りのように、1カ月もの長期に亘り、異なった数多くの儀礼が複合して大きな祭りの体系を構成するというような、複雑な形で農耕儀礼が営まれるようになったのも、たぶん雑穀農耕文化の影響のもとに形成された、比較的新しい社会的・宗教的体制と関係するものと考えて差支えないようである。

③ しかし、このように根栽農耕文化と雑穀農耕文化の二つを対置し、その重層関係を論ずるために必要な資料を、われわれはまだ十分には持っていないようである。しかし、根栽農耕文化といい、雑穀農耕文化といっても、その純粋な形態のものが、かつて台湾山地に分布していたという可能性はきわめて小さいといえよう。おそらく、古い時代に中国大陸の照葉樹林帯に展開した《雑穀・根栽型》の作物構成の特色をもつ農耕と同じようなものが、台湾山地にも早くから分布していたと考えられるが、そのなかでは、イモ栽培の比重が相対的に大きなより古い文化と雑穀（主としてアワ）栽培のウェイトの大きいより新しい文化の、少なくとも二つの段階が、さし当ってのところ大きく区分できるのではなからうか。上述の文章の中で、根栽農耕文化、雑穀農耕文化と称してきたものも、こうした新旧二つの文化に照応するものだという程度に理解して頂きたい。さらにこの新旧二つの文化は、先史学の諸成果や民族文化史を再構成する作業の結果と対応させることによって、より細かく区分することも可能と思われる。しかし、ルカイ・パイワン両族の文化史の復元については、そこまでくわし

14) 例えば、台湾東海岸を中心にかつてひろく分布していた巨石文化とルカイ族やパイワン族の現在の文化との関連についても、国分直一はかなり積極的にその関連を肯定しようとする[国分 1977: 257]のに対し、R. Ferrell などは、その関連については非常に否定的である[Ferrell 1969: 9]。ルカイ・パイワン両族の民族文化史のかなり基本的な問題についても、このように定説を得ていない。今後の民族学・先史学の研究の展開がのぞまれる所以である。

い見通しは、いまのところ得られてはいない¹⁴⁾。

したがって、上記の①と②で述べた考え方も、民族文化史の確かな復元作業の上に立脚して得られたものではない。この要約を「仮説的見通し」と称したのもそのためであるが、こうした仮説的見通しをより確かなものにするためにも、今後の民族学・先史学双方からのくわしいアプローチとそれを総合する作業が是非必要だと考えられるのである。

文 献

CHEN Chi-lu (陳奇録)

1956 The Agricultural Methods and Rituals of Budai Rukai. *Studia Taiwanica* No. 1.

FERRELL, R.

1969 Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification. *Monograph No. 17* Institute of Ethnology, Academia Sinica.

古野清人

1972 『高砂族の祭儀生活』(古野清人著作集1) 三一書房。

国分直一

1977 「台湾における考古学研究の進展」『考古学研究』24巻3・4号。

馬淵東一

1974a 「ブヌン族に於ける獣肉の分配と贈与」『馬淵東一著作集第1巻』社会思想社。

1974b 「高砂族の移動および分布(第二部)」『馬淵東一著作集第2巻』社会思想社。

1974c 「中部台湾および東南アジアにおける呪術的・宗教的土地所有権」『馬淵東一著作集第2巻』社会思想社。

1974d 「粟をめぐる高砂族の農耕儀礼」『馬淵東一著作集第3巻』社会思想社。

RAHMANN, R.

1952 The Ritual Spring Hunt of Northeastern and Middle India. *Anthropos* 47.

臨時台湾旧慣調査会第1部

1922 『蕃族慣習調査報告書, 第5巻第3冊』。

佐々木高明・深野康久

1976 「ルカイ族の焼畑農業——その技術と儀礼についての調査報告——」『国立民族学博物館研究報告』1巻1号。

佐々木高明・上山春平・中尾佐助

1976 『続・照葉樹林文化——東アジア文化の源流——』中央公論社。

瀬川孝吉

1954 「高砂族の生業」『民族学研究』18巻1・2号。

台湾総督府蕃族調査会

1921 『蕃族調査報告書 排灣族・獅設族』

台湾総督府警務局理蕃課

1937 『高砂族調査報告書第2篇』。

高山 純

1977 「根栽農耕の起源とその伝播」黒潮文化の会編『日本民族と黒潮文化——黒潮の古代史序説——』角川書店。