

みんなのポジトリ

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

東部パイワン族の家族と親族：
ta-djaran（1つの路）の概念を中心として

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 松澤, 員子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004635

東部パイワン族の家族と親族

—*ta-djaran* (1つの路) の概念を中心として—

松 澤 員 子*

The Native Concept of *Ta-djaran* (one road)

—A Study of Family and Kinship among
the Eastern Paiwan of Formosa—

Kazuko MATSUZAWA

This paper is based on field work carried out in two villages among the Eastern Paiwan from October to December 1971 and from July to September 1973. The Paiwan family and kinship have been studied by Japanese and Chinese scholars in prewar and postwar times. However, few of them have dealt with the family and kinship in relation to the whole social structure. Furthermore, the symbolic or ritual aspect of kinship behavior among the people has been neglected. The aim of this paper is to analyze the native concepts of kinship and kinship behavior among the people not only from a social-legal point of view but also from a symbolic-ritual one.

1) In general, the people employ two different terms for “family”: *ta-tsukulan* and *ta-umaqan*. *Ta-tsukulan* literally means “a husband and wife couple”. It is extended to include not only the children living in the same house but also those who have married out, this referring to the “relationship between parents and children” (*mar-alalak*). On the other hand, *ta-umaqan*, which means “one house”, is a residential family group. It contains a husband and a wife with or without their children as the core, sometimes joined by kinsmen or non-kinsmen living under a single roof, while excluding the children who have married out. In both social and economic aspects, it functions as a basic unit of the society. The conceptual difference between *ta-tsukulan* and *ta-umaqan* is rather clearly recognized by the people: the former refers to a family as viewed from personal relation-

*国立民族学博物館第1研究部

ships and the latter as a residential group.

2) The first-born child, regardless of sex, is given a special status. Such a child is called *vusam*, which is primarily the word for millet seed. Among the Paiwan, millet is the ritual crop *par excellence*. It is believed that the spirit (*tsumas*) of millet dwells in the seed. Somewhat in parallel with this, the first-born child (*vusam*) holds a special symbolic status. There is a custom of ritual gift presented to the eldest sibling from younger siblings. It is called *mali-vusam* (to seek *vusam*) in which the married-out siblings bring to the eldest sibling a bundle of the finest millet (also called *vusam*) selected from the annual harvest. The first-born child continues to dwell in the natal house along with the parents after marriage and inherits—legally at birth—the family property such as the usufruct of arable land, the house, iron tools, etc. Younger children either marry a first-born child (*vusam*) of other family or establish a new household by marrying some non-*vusam*. Such ways of kinship and marital relations, however, do not bring forth any institutional differentiation between a “stem family” and its “branch families”, because an equal emphasis is laid on both male and female line in tracing kinship relations among the Paiwan. Accordingly, the “eldest side” and the “younger sides” for the husband and those for the wife do not coincide with each other, and each of them presents or receives the ritual gift mentioned according to their respective status, though both of them are responsible to operate their household as an economic and social unit. In these regards, the situation is very different from this in the case of the chief’s family.

3) Each village—not necessarily each settlement—is under the ritual and secular authority of a single chief. The chief is called *ta-vusam* (one millet seed). The villagers believe that they are genealogically related to the chief’s family in some way or other, as expressed in such a word as *ta-djaran* (one road). By this term the villagers explain they have “descended” from the chief’s family, *ni-apulu* (the root) and thus they are *ta-djaran*. Chart 8 indicates how the people of Coacoqo village recognize such genealogies. There is found a remarkable tendency in each generation to select some “intermediary” ancestor, among other ones, who was more closely related genealogically to the chief’s family, along either male (husband’s) or female (wife’s) line. Therefore, *ta-djaran* would imply “stem-centric network of genealogical-multilineal lines.”

はじめに

I. パイワン族の概略

1. エスノヒストリー

2. 現状

II. 家族

1. *ta-tsukulan* と *ta-umaqan*

2. 婚姻の類型

3. 長子の権威

III. 親族

1. *mar-vutju-vutjuk* と *kasusu*

2. *ta-djaran* と *ta-vusam*

おわりに

はじめに

この論文は、筆者が台湾南部山地民パイワン族社会において行った現地調査の資料に基づいてまとめたものである。第1回の調査は1971年10月下旬から12月下旬にかけての約2カ月間で、東部山脚近くの部落で馬淵東一教授のご指導のもとに行った。第2回は1972年7月下旬から9月中旬までの約7週間、西部山地の瑪家村を中心にした調査であった。その後、約半年間で第1回、第2回の調査資料の整理を行い、1973年7月中旬から9月中旬まで資料の不明確な点を確認するため第3回の調査を行った。この時には、先の2回の調査の対象となった部落を再訪問した。いずれの調査も短期であったため、非常にエクステンシブであったことは認めなければならない。また、調査には日本語を用いたということも得られた資料にかなりの制限がある。未熟なところは今後の調査研究によって補ってゆきたいと希っている。

さて、パイワン族の社会組織に関しては、台湾総督府の編纂した『蕃族調査報告書 排湾族・獅設族』[1921]と『蕃族慣習調査報告書』第5巻[1920—1922]がすでに大正時代に公刊されており、いずれも現在では得がたい資料の集大成である。とくに後者は、報告書全体の約半分をパイワン社会に割いている。ついで移川・馬淵・宮本による『台湾高砂族系統所属の研究』全2冊[移川・馬淵・宮本, 1935]が出版されており、本族の移動や系統、諸頭目家の系譜に関する貴重な研究である。本族の婚姻制度、家族・親族組織に関する論文も、戦前はわが国の研究者によって、戦後は主として台湾の研究者によって数多く発表されてきた。しかし、これらの研究は、慣習法用語に関する断片的な研究にとどまっていたり、社会学的な見地から、婚姻制度や家族構成、その機能と役割などの分析に片寄っている。ただ、最近発表された未成の論文「台湾パイワン族の〈家族〉」[未成, 1973]は、長子への贈与慣行という慣習法に視点を置いて、その家族の構造的特徴を把握しようとしたユニークな民族学的研究である。さらに進んで彼はイバン族の家族や日本の家制度との比較も行っている。

このような先学の秀れた研究がすでに発表されてきたにもかかわらず、筆者が今ま

たパイワン族の家族と親族の分析を試みようとする理由は3つある。

(1) 末成も指摘しているように〔末成, 1973 : p.1〕, パイワン族社会の研究はもっぱら、かれらの頭目制にかかわる階層制に注目してきた。末成はそのために見過されがちであった本族の家族を全体的な社会組織の中で位置づけようと試みたのであるが、その際にも、従来の階層制の研究においてそうであったように、その政治的・経済的側面に関心が向けられて、象徴的儀礼的側面が見落されてしまっている。筆者は、この儀礼的な側面からのアプローチを加えることによって、パイワン階層制社会の新しい解釈が可能になると考えている。本論文では家族と親族とに限って儀礼的な側面をも加えながら分析を行ってゆきたい。

なお、パイワン族の階層制については、後日稿を改めたいと思っている。

(2) パイワンの親族組織は双系的であり、父系、あるいは母系への系譜的偏向を示さない社会であると指摘されてきた(『蕃族慣習調査報告書』第5巻ノ5〔岡田, 1948〕, 〔末成, 1973〕など)。同時に、『蕃族慣習調査報告書』(以下、『慣習調査報告書』と略す)や『高砂族慣習法語彙』(以下、『慣習法語彙』と略す)は系譜的親族組織を意味するときことば、*ta-djaran* (1つの路), *ta-nasi-an* (1つの息), *ta-jamoqan* (1つの血)が存在するということを早くに確認してきた。それにもかかわらず、それ以後の調査研究ではこれを問題としてこなかった。岡田は、パイワン族の生活は政治的にも経済的にも貴族制の支配を受けているために、単系的親族の活動範囲なり意義が、政治的にも制限されているのではないだろうかと指摘して〔岡田, 1948 : p.68〕, これを見過している。筆者は、これらのことばが何を意味し、どのような構造的特徴をもち、生活のどの場面で機能しているのかを問うてみたい。さらにこれらのことばによって表わされる親族関係が、パイワン社会の家族や、より大きな社会組織を理解する鍵となっているのではないだろうかという仮説をここに提示してみたい。

(3) 1950年代に入って双系社会の研究が進み、単系社会との比較において出自論を中心に、双系社会における出自集団の問題が論議されてきた(〔GOODENOUGH, 1955〕, 〔BARNES, 1962〕, 〔FIRTH, 1963〕, 〔SCHEFFLER, 1963〕など)。筆者は一般に社会集団の比較研究においては、集団概念と関係概念を明確に区別することが必要であると考えている。そのことは家族(family)や世帯(household)の概念設定においても必要ではないだろうか。パイワン族の家族・親族の分析の中でこの問題を検討してみようと思う。

最後に明確にしておかねばならないことは、一概にパイワン族社会といっても

大きく分けて大武山西斜面と東斜面、また南部の諸部落の間には、かなりの文化的・社会的ズレがあるということである。それは本族のエスノヒストリーと密接な関係を持っているに違いない。筆者はまだ南部での調査を行っていないが、西斜面と東斜面地域のズレは調査資料に明らかに認められる。したがって本論文では、そのことを念頭に置いて、東部山脚の大竹村（Coacoqo）で得た資料を基礎に、介達村、比魯村で得た資料を補いながら、東部パイワン族の家族・親族を考察する。Coacoqo をえらんだのは次の理由による。現在、パイワン族の部落はそのほとんどが戦前戦後にわたって該当政府の行政指導に基づく移住を経験してきた。そのため旧部落が遠くに二分、または三分されてしまっており、親族関係の大要が明らかにならない。それに比べて Coacoqo の場合には、旧部落は戦後二分されたが、互に日常の往来が可能な近距離にあり、今も粟收穫祭を共同に行うなど旧部落の纏りを保っているからである。

I. パイワン族の概略

1. エスノヒストリー

パイワン族は、ルカイ族の領域以南の山地に拡がって居住し（図1参照）、アミ族、アタヤル族に次ぐ大部族で、1929年には人口約3万人、166部落を数えている〔鹿野，1938：p.45〕。移川たちは彼らの口碑伝説と各頭目家の系譜の分析からその移動と跡づけを試みた。それによれば、彼らは古くは大武山の北西部地域に居住していたが、徐々に南下し、途中で中央山脈の東方にも幾つかの分派を出しながら、さらに一部は南進を続けて台湾の最南端に達したと推察される〔移川・馬淵・宮本，1935：pp.265-272〕。さらに馬淵は、オランダ人が記録した蕃社戸口表には、この領域内での主要な部落名が見えることから推して、この種族の大移動はすでに17世紀中葉、オランダ人が台湾に来た時代にはほぼ完成していたと考えてよいと指摘している〔馬淵，1974b：pp. 359-360〕。そして、今も彼らのうちには漠然とした大武山西北部地域、あるいは具体的に Padain または Su-Paiwan 部落を指して、彼らの “*pa-uma-umaq*（故地）” と信じているものが多い。

さて、*pa-uma-umaq* に関してであるが、すでに古くは『慣習調査報告書』第5巻ノ5〔p. 16〕によっても指摘されているが、“*umaq*” は家屋の意である。日本当時、政府の指導によってそれが禁止されるまでは屋内埋葬が彼らの慣習だったので、“*umaq*”（家）は墓の意味も持っている。南部の部落では家屋のことを“*tapau*”（北部では耕作小屋の意）といい、*umaq* は墓の意にのみ用いられるということは、耕作小屋をかけ

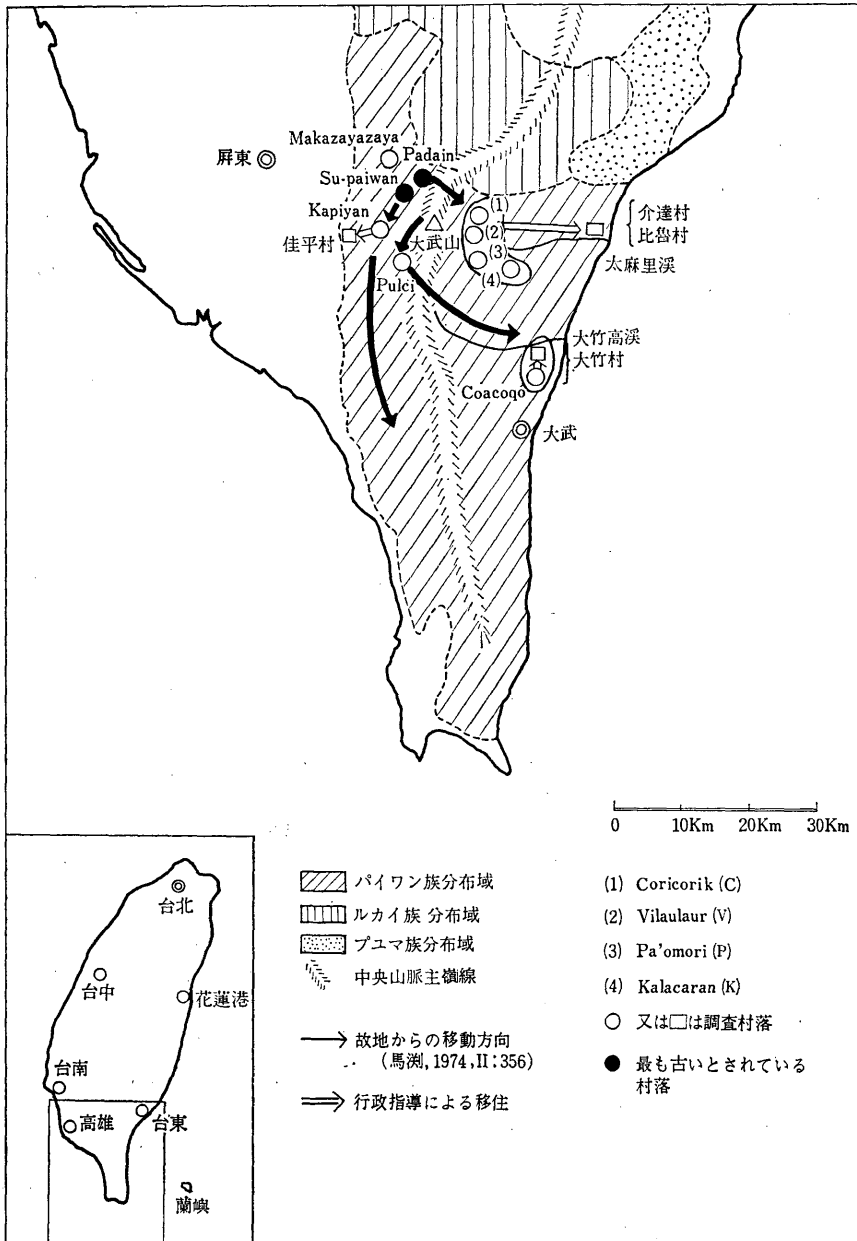


図1 パイワン族の領域と調査村

て移住をした人びとにとって元の *umaq* は祖先の墓地であるからと思われる。筆者の Kapiyan 部落での調査では、ここから南部に分派した部落では *tapau* は家屋, *umaq* は墓の意であり, *pa-uma-umaq* は祖先の墓地のある Kapiyan を指す。さらに Kapiyan

の人びとの *pa-uma-umaq* は Su-Paiwan であり、祖先はここから来たという¹⁾。要するに *pa-uma-umaq* は、“故地”，“祖先の墳墓の地”と解することができる。

次に東部の調査部落の移動について馬淵の研究から要約してみると、戦前、太麻里溪の上流に居住していた Coricori, Vilaulaur, Pa'omori, Kalacaran (以下それぞれ C, V, P, K 部落と略す) は、主として Padain から大武山の北を越えて移住して来たと考えられる。なかでも V 部落の創立はもっとも古い方に属し、1932年、当時の頭目は、始祖が Padain から来住して 25代目を数えていた。C 部落の人びとは単に中央山脈の彼方、そして K 部落では Su-Paiwan, あるいは Padain あたりの *pa-uma-umaq* からの来住を伝えている。P 部落の来住についてはさまざまな口碑があり、いずれが真実とも決められないとしながら、その故地は Padain のようであると指摘している [馬淵, 1974b : pp. 382-384]。Coacoqo は大竹高溪の流域の諸部落と同様に Pulci からの分派と推察される [馬淵, 1974b : pp. 386-387]。筆者の調査でも、彼らは系統としては Pulci から分かれたものであると認めながらも、故地は大武山の西側あたりという (口述者、前頭目 Lorogan Savang (女), 約76才)。すなわち、太麻里上流の旧部落の人びとは、故地から大武山の北側をまわって東進して来た分派であり、他方、Coacoqo の人びとは、同じ大竹高溪流域の部落民と同様、故地から徐々に南下し、やがて Pulci から分かれて東進して来たグループと考えられる (図1参照)。

このパイワン族の移動とその系統に関連して注目しなければならないのは、彼らの祖霊祭であろう。これについても、『慣習調査報告書』第5巻ノ2 [1921] および [宮本, 1935] の詳細な報告があるので、ここに短くまとめてみる。

パイワン族は、祖霊は大武山、あるいはまたその上空に集まっており、そこで地上の人びとと同じように、頭目を中心にして生活をしていると信じている。そして、5年に一度この祖霊は大武山を降りて、子孫の部落を順に訪れ、彼らの生活を見学したり、また、彼らに幸福を持って来る。その時、各部落で頭目家を中心に祭儀が行われるが、それを *maluvuq*, または *jumulat*²⁾ (祖霊祭) という。大武山を降りた祖霊は *pa-uma-umaq* の地から祭りの日をずらしながら、およそ人びとの移住の方向に従って、南進・東進し、1年程で最南端の部落に辿りつく。その後また同じ道順をとりながら大武山に帰ってくるのである。往路には前祭、帰路には後祭が行われるというものである。この祭りは、日本当時すでに故地に近い部落ではすでに廃止していたとこ

1) 口述者は Cirurai Maratsumats。彼は Kapiyan の前頭目 Jigororo Majivujiv の弟。

2) *jumulat* は祖霊祭の時に行われる儀礼の1つに、相思樹の樹皮で作った毬を投げ上げて、それを竹槍で受けるというのがあるが、その時に用いる毬のことである。しかし、東部の調査村では、このことばでもって祖霊祭を意味する。なお、日本の研究者はこの祭りが5年に一度行われるところから、一般に“五年祭”と呼んで来た。

るもすでに多くあったようである³⁾。1973年9月筆者が Coacoqo で調査を行っていた際、近くの Coavar 部落ではその10月5日に行われる祖霊祭の準備が始まっていた。人びとの語るところによれば、現在この祭りを行っているのはこの部落だけである。

以上のように、かならずしもそのすべてではないにしても、パイワン族は、一方ではある程度固定した故地からの来住を伝え、他方では曖昧ながらも共通の祖霊を迎える祭祀によって系統を意識しているかに見えながら、アタル族やブヌン族にみられるような部族組織を形成せずにとどまった〔馬淵, 1974a: pp. 247-275〕。そして彼らの社会において最も注目されて来た各部落の世襲頭目家は、他部落の頭目家と緊密な婚姻関係を結びながら、たがいに家格による秩序をうち立てたけれども、それが大きな政治統一を生み出すような秩序とならなかったのは、頭目家の家格が長子権を背景としたものであり、婚姻による長子の移動によって家格がたえず変化することによって大きな原因があるのではないかと考えられる。

2. 現 状

C 部落, V 部落, P 部落, そして K 部落は古くから太麻里溪上流に存在したといわれる。しかし日本当時, 1944年, 政府が強制移住を命じ, K 部落民の半数が台東近くの平地, 新田村に移住, 頭目家と残りの半数が旧部落と現在の介達村との途中まで移住をした。また, C 部落, V 部落, P 部落も強制移住の命を受け, その半数以上が現在の大南の近く新園に移った。しかし, いずれも頭目家は原地にとどまった。そして

表1 調査村落における旧部落構成

行政村名	戸数	旧部落構成 (戸数)
大竹村		
大・竹耕作地	29	Coacoqo (29)
*愛国蒲	36	Coacoqo (34) 台湾人 (2)
	未調査	(Jaqop)
介達村	35	Kalacaran (29) ルカイ族 (4) アミ族 (1) 台湾人 (1)
比魯村	52	Kalacaran (1) Coricorik (13) Pa'omori (9) Vilaulaur (15) ルカイ族 (14)

* ここには旧 Jaqop の人のみ居住しており調査の対象から除いた。

- 3) 部落の人の語るところでは、戦前戦後を通じて、該当政府の指導によって、多額の消費をするこの祭りの廃止を呼びかけられてきたという。その他、戦後の急速なキリスト教化によってこの祭りがすっかり姿を消してしまっている。

表2 各部落の高度と人口・戸数

	1929年*				1973年調査		
	旧部落 高度 (m)	人 口	戸 数	人口/戸数	人 口	戸 数	人口/戸数
Coacoqo	270	183	29	6.3	266	63	4.2
Kalacaran	800	274	72	3.8	182	30	6.1
Coricorik	734	207	62	3.3	76	13	5.8
Vilaulaur	805	223	51	4.4	95	15	6.3
Pa'omori	566	192	41	4.7	49	9	5.4

* 1929年資料は【鹿野, 1938 : pp. 61—62】による。

戦後、1950年頃に太麻里溪上流の旧部落にはハシカが大流行して多くの子供が死亡、いよいよ人口が減少したようである。人びとはこの地を「祖先の喜ぶ土地でない」と思い、なお下流に向って徐々に移住を進めていた。1954年遂に中華民国の行政指導のもとに太麻里の近くの平地、現在地に移住して来たのである。介達村と比魯村とは整然と道路区画された新開村で、物理的に1つの集落をなしているが、行政上は2つの村に分けられている⁴⁾ (図2参照)。ここで大切なことは、村びとの意識の中では、介達村、比魯村の区別ではなく、旧部落別による区分が鮮明に残されているということである。人びとは自分や他人をアイデンティファイする時に、しばしば「Kalacaranの人」とか「Coricorikの人」とかいう。多分それは、旧部落におけるそれぞれの頭目家が揃ってここに移住して来ており、後述するように現在も伝統的な粟の収穫祭には中心的な指導者であり、現代的な村落生活の中においても、さまざまな社会生活の局面で指導者としての役割を果たしているからであると考えることが出来る。

平地への移住に伴う大きな変化の1つは農耕生活に関する諸側面であろう。旧部落においては、山の斜面を利用して焼畑耕作を行い、主として粟、さつまいも、里いもを栽培していた。日常の食事はおおかた芋類に依存し、粟は祭儀の時、来客を迎えた時の酒や食事として供されたという。これがパイワン族の一般的な農耕生活の特徴であることは、『慣習調査報告書』第5巻ノ3 [1922]や瀬川 [1954] などによって報告されている。平地移住後は、平坦地を利用して換金作物、主としてパイナップル、キャッサバ、落花生が栽培され、ある者は漢民族から水田を購入して稲の栽培を行っている。主食は芋から米に変わり、部落のほとんどの家で少なくとも一日一食は米食であり、3食共米食をするものも少なくないようである。そして、伝統的な焼畑耕作はわずかに村落の近く(片道1～2時間の範囲)の保留地となっている山の斜面で行われ

4) 最近、現地の方から受けとった手紙によると、1975年にこの2つの村は正興村という名のもとに合併されたということである。

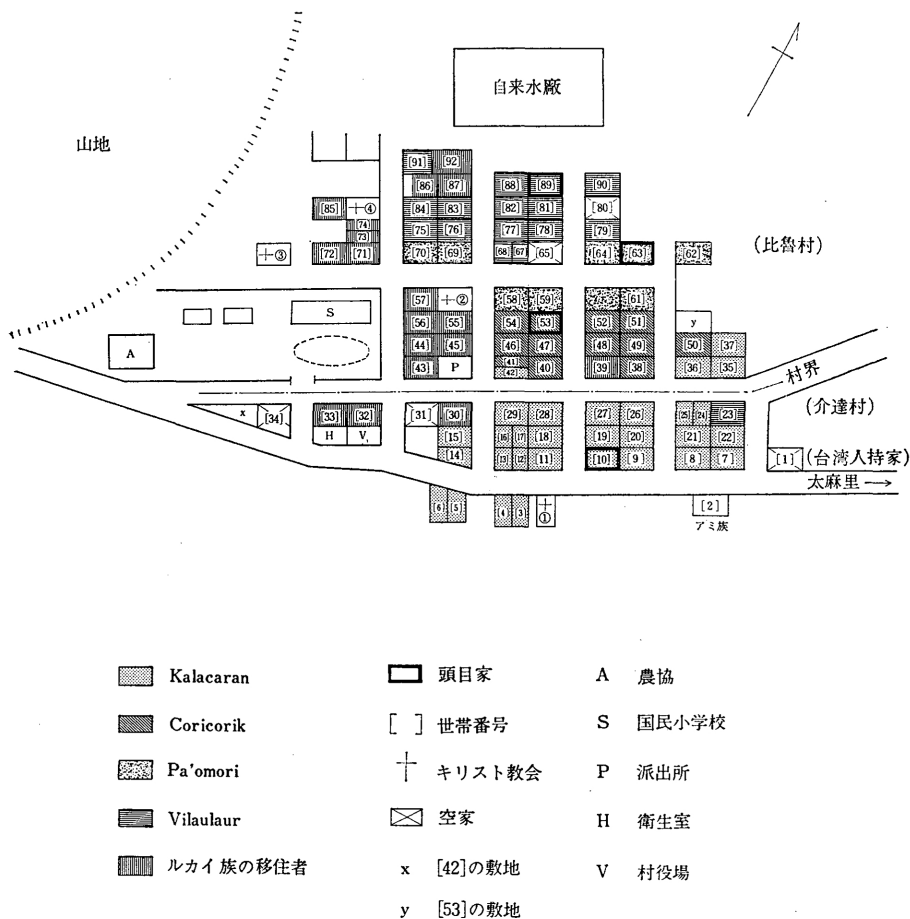


図2 介達村・比魯村平面図

ているに過ぎず、ここではもっぱら粟を中心とした雑穀と芋類が栽培されている。粟の儀礼的価値は今も根強く残っており、毎年行われる粟祭り、結婚式や葬儀その他の儀礼にも粟酒、粟餅として供されている。筆者がここで収集した粟の品種は12種（そのうち餅粟9種）で、古く山の部落で栽培されていたものがほとんどここでも栽培されているということである。

次に Coacoqo について見てみると、ここは日本当時には大竹高社と呼ばれていた。大竹高溪の河口は山地がすぐに海岸に迫っている。前頭目 Savang の口述によると、約50年程前には、その河口のすぐ近くの山の中腹に部落があったが、1930年頃に強制移動で山を下り、大竹高溪河口に近い谷間の平地に下りた。そこでは、マラリヤが流行して多くの人が死亡した。その後間もなく現在の大竹部落に移住したという。1929

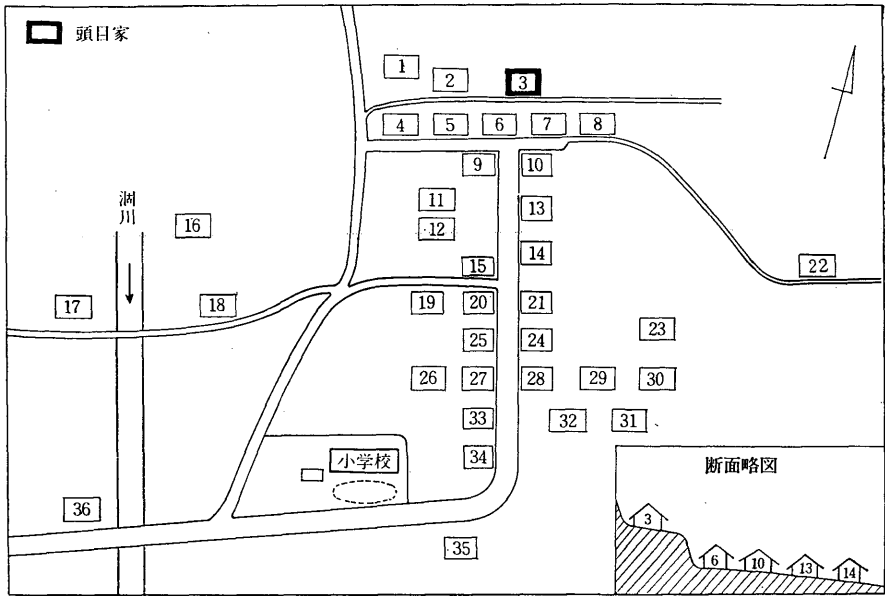


図3 耕作地 (Coacoqo) 平面図

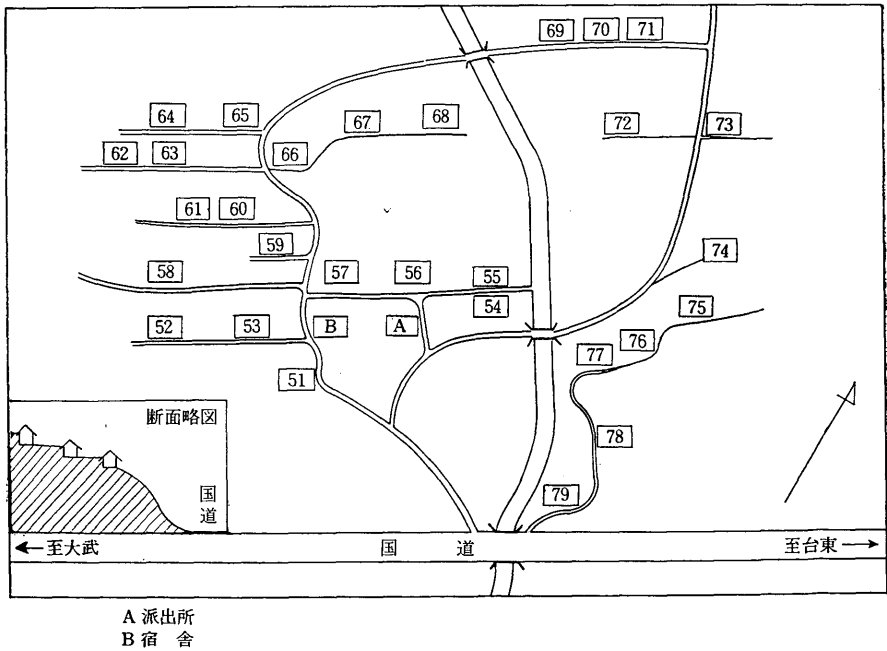


図4 大竹 (Coacoqo) 平面図

年には Coacoqo の戸数29となっているが(表1参照), それはこのマラリヤの流行によって人口がいちじるしく減少した後の統計であろうか。前頭目 Savang (約76才) の記憶によると, 昔は部落の戸数は50戸以上あったという。さらに戦前, 部落からかなり離れた大竹高溪の河岸に水田を開いた人びとが, 戦後, 耕作に不便なため大竹村から耕地に近い現在の耕作地に移住してきた。ここは Kavayavayan (竹の多い地) と呼ばれている。それによって旧 Coacoqo は2つの部落に分かれ, 頭目家は耕作地の方へ移住したのである。現在, 中華民国の行政下では, 大竹, 耕作地, そして旧 Jaqop の愛国蒲とが大竹村に編入されている⁵⁾。大竹と耕作地との往来は頻繁で, 今も粟収穫祭は頭目家を中心に2つの部落が一諸に集まって行われている。

旧 Coacoqo でも他と同様, 焼畑耕作による粟, その他の雑穀, 芋類などの栽培を行っていたが, ここでは陸稲の栽培がかなり早くから行われていた〔古野, 1945: p. 42〕。そして, 戦前すでに水田における稲の栽培もはじめられ, 現在, この部落の約 $\frac{1}{3}$ の人びとは水田を所有している。そして, かつての芋を主食とする生活から米を主食とする生活に変化し, 水田を持たない者も換金作物(香水ガヤ, 落花生)の栽培や他の現金収入によって漢民族から米を購入している。それにもかかわらず, ここでもまた, 粟のもつ儀礼的食物としての価値は最高であり, 人びとにとって粟は欠かせない作物で, 今でも焼畑において栽培を続けている。

II. 家 族

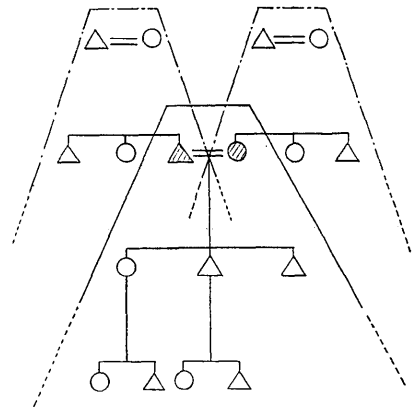
1. “*ta-tsukulan*” と “*ta-umaqan*”

パイワン族の間では, 普通家族を意味することばが3つある⁶⁾。東部において一般的なのは “*ta-tsukulan*” で, それは “1組の夫婦” を意味する。もうひとつよく用いられることばに “*ta-umaqan*” があり, それは “1つの家” の意である。さらに “*tsaməkal-kal*” (“いっしょに住んでいる人”) ということばも使われるが, それほど一般的でない。人びとは, *tsaməkal-kal* は *ta-umaqan* と同じ意味であるという。

5) 旧 Jaqop は, 調査対象から取り除いたので, 以下大竹村という場合には, 愛国蒲を含んでいない。

6) 『蕃族慣習調査報告書』(第5巻ノ5: p. 16)には, 家族を「タックジャヌ」(1配偶者の団体)というところ。多分, これは『高砂族慣習法語彙』(p. 182)にある *tatsəkal-an*, 1家族, 1夫婦と同じことばであろう。同書には “*tsəka-tsəkal* 家族, 親族” と書かれているが, 筆者はこのことばを聞かなかった。未成は, M村では *tsəmkəmkəl* という語が, もっとも頻繁に用いられたとしているが〔未成, 1973: p. 13〕, これは筆者の聞いた *tsaməkal-kal* と同じであろう。前掲書(p. 182)には, “*tsam-əkal* (一緒に住む)” とある。口述者は「一緒に住んでいる人」と説明してくれた。要するに, 基本的には「夫婦」に由来する *ta-tsəkal-an*, 「家屋」に由来する *ta-umaqan*, そして「一緒に住む」に由来する *tsaməkal-kal* の3つと考えてよい。

そこで具体的に「あなたの *ta-tsukulan* は誰か」と尋ねてみると、例えば大竹村 [3]⁷⁾ では、夫婦と今は結婚し家を出てトラックの運転手として平地に住んでいる息子(長子)、現在兵役中の次男、知本へ嫁入りした娘を含めている。ただし、その子供の配偶者は除かれ、孫について尋ねると、「それは息子・娘たちの *ta-tsukulan* であるから私たちの *ta-tsukulan* でもあるだろう」と答える。また、口述者の上の世代についても同様に、「私たち *mar-kaka* (キョウダイ) は両親の *ta-tsukulan* である」と答えられる。これは



----- 範囲不明確

図5 *ta-tsukulan* の範囲

ただ一例をあげたに過ぎないが、部落の人たちは大同小異同じような答え方をする。ただ孫や両親については、自分の *ta-tsukulan* かどうか分からないと答える人がかなりいる。すなわち、図5に示したように *ta-tsukulan* は夫婦とその子供たちの関係であり、婚出した子供や出稼ぎに出ている子供、また養子も含まれている。孫の世代は基本的には含まれないものと考えてよい。そして Coacoqo の人のことばを借りれば、それは “*mar-alalak*” (親子関係) ということができるのである。

他方、*ta-umaqan* は *ta-tsukulan* を核とする居住集団であり、また生活共同体であって最小の社会単位となっている。それは、また祭祀集団であるという一面も持っていた。現在ではキリスト教の受容⁸⁾ によって、伝統的な祭祀はほとんど行われていないが、古くは農耕儀礼や祖霊祭のときにも各戸で儀礼が行われたという報告がある [『慣習調査報告書』第5巻ノ3], [古野, 1945]。しかし、戸毎の祭祀は部落の共同祭祀の中に吸収されて、あまり重要な意味を持っていなかったと考えられる。居住集団としての *ta-umaqan* の中には、配偶者や子供を失った親戚、離婚して生家に戻ってきたキョウダイも含まれる。逆に、婚出して他家に入った子供たちはその成員と見做

7) 以後 [] は、部落の平面図にある家屋 (または世帯) 番号を表すのに用いる。また、[3] は、現頭目 Lorogan Sakuli の家である。図3参照。

8) 大竹村には、大溪にある天主教会と愛国蒲にある長老派教会とが布教しており、たしかな数は把握できなかったが、成人のほとんどがどちらかの教会の信者である。介達村、比魯村では、浸信会・天主教・安息日会・長老派・循理会という5つの教派が布教している。超教派で福祉事業を行っていた団体の指導者の話では、村民の80%はどこかの教会に所属しているという。ここでは頭目家だけが、どの教派にも所属していない。

されない。勉学や出稼ぎのために短期間、家を離れている者は *ta-umaqan* の成員と認められている。戦前から徐々に多くなってきた青年・壮年層の平地社会への流出現象は、最近急激に進みつつあり、村の戸籍簿と実際の世帯人員の数とは大きな差がある（この論文には、戸別調査によって得た資料を用いている）。人びとがこのような居住を共にしない他出者をも *ta-umaqan* の成員であると考えているのは、他出の期間が短期であり、一時的であるからであり、また、実際にはそうでなくとも短期であることを願う気持ちからであろうと思われる。他出している者が *ta-umaqan* の成員でないと答えた場合は、ほとんどが出稼ぎに出て、久しく家族との音信を断っているという者であった。他方、他出者への経済的援助（勉学に出ている場合）、また他出者からの援助（出稼ぎの場合）⁹⁾ も生活共同体という側面において、成員と考えられるか否かの要因となっている。親戚に援助を求める前に、まず *ta-umaqan* の成員がたがい協力して生計を支え、非常時の出費や結婚の時の婚資を貯えていくべきであるという伝統的義務づけは今も残っている。このように経済的協力は、*ta-umaqan* の 1 つの要素であっても、共同祭祀と同様、第一義的な要素でない。末成が西部 M 村における家族で指摘しているように [末成, 1973: p.19], 東部パイワン社会にあっても、*ta-umaqan* はなによりも居住集団であり、居住という要因がこの集団の枠組を決定していると考えられるのである。

以上のことから、東部においては、かなり明確に夫婦・親子関係としての “*ta-tsu-kulan*” と、居住集団としての “*ta-umaqan*” を区別して認識していると解される¹⁰⁾。

2. 婚姻の類型

この社会では、原則として、長子は男・女にかかわらず、結婚後も生家に留まり、非長子は生家を離れ、婚出していく。したがって次の 2 つの婚姻類型が典型的に存在する。A 型；長子と非長子の婚姻で、これにはその長子が男であるか、女であるかによって①夫方居住か、②妻方居住かが決定する。B 型；非長子と非長子との婚姻で、

9) 大竹村で調査中に、日本のカツオ漁船で働いている息子から、200ドル（US）の外国為替を受けとった老父が、英文の判読を願ってきた。彼の語るところによると、この部落から現在 3 名の青年が同じ仕事についており、2年に1度、半年ほどの休暇で部落に帰ってくるという。その後の調査で、この 3 名の青年たちは、それぞれ家に 300～500 ドルの仕送りをしていると聞いた。当時、米 1kg 3 円、日本円にして 27 円であるから、両親と未婚の弟妹の数名の世帯は畑だけ作って生活をしてゆけるという。このほか、大竹村の出稼ぎ（主として男子）は、トラックの運転手 4 名、森林の伐採、道路工事などの労務に一時的に出稼ぎに出ているもの 6 名、女子は看護婦 1 名、家事手伝い 1 名であった。出稼ぎに出ているものは、やがて結婚すると平地に住居を構える場合が多く、部落は過疎化していく。

10) 末成は、西部 M 村では、*tsəmkmkəl* 〈家族〉、*taumaan* を世帯というように、厳密に使い分けられているか否かは、調査不十分で断定できないと指摘している。

分戸して新しい *ta-umaqan* を形成する新処婚である。この他、頭目同志の婚姻に多くみられる長子と長子が結婚し、両家を往来するという型、これを今C型としておく。これは、一般部落民の間ではあまり例を見ない。

生家を継ぐ長子は“*po-umaq* (家を持つ者)”であり、家産を管理する。家産といっても、一般部落民の家では、家屋、畑地の耕作権¹¹⁾、豚、鉄ナベ、刃、壺、鉄製農具などわずかな家財である。頭目家の場合には、その地位、それに付帯した特権¹²⁾、その所有する領土をも含んでいる。そして、長子は出生と同時に家産の相続権を獲得するのである。『慣習調査報告書』第5巻ノ5にも「嗣子が他ヨリ配偶者ヲ迎ヘテ次代ノ嗣子ヲ生ミタルトキハ亦直ニ相続ヲ開始スヘクステ家ハ次第二嗣子ヨリ嗣子ヘト傳承シ而シテ其嗣子が幼年ノ間ハ家ニ在ル其父母ニ於テ家長權ヲ攝行スヘシ」[p. 19]と記されている。しかし、長子がいわゆる家長権を持っているとは理解しがたい。それは末成も指摘しているように[末成, 1973: p. 23], 外に対して一家を代表し、家族を統轄し、家財を管理し、そして家族を扶養する義務は、長子が成人し結婚するまで実際には親である夫妻が共同でこの役割を果しているのである。

非長子同志の婚姻は、男女共に生家を離れ、新しい *ta-umaqan* を創設する。分戸に際しては、双方の親、長子が親戚や友人の援助を借りて材料を用意し家建てるか、親戚などで子供がなく廃家となっているところを譲り受け住家を用意する。また、生計を立てるに十分な耕地や家財なども分割される。調査村の各頭目家の語るところによれば、毎年粟畑の開墾が始まる前に、部落の長老たちが頭目家に集まって新しく開墾する場所を選定する。それは毎年頭目家が新しい開墾地に粟の播種をするためである¹³⁾が、その時、耕地の足りない者には開墾地が割り当てられた。もちろん、開墾には大きな労力を必要としたから、分戸の時、可能なら現耕地、休耕地の一部の分割を受けることが望まれた。しかし、部落には耕地がなくて生計が立てられないという人はいなかったという。貧しい家族というのは、家族員数が少なく、農作業に必要な労働力が不足して、多くの収穫を得られない人びとであった。要するに、非長子の分

11) 頭目家はその領土を持ち、領土内の狩猟場、耕地、河川など土地はすべて頭目家の所有と考えられている。一般部落民は自分の開墾した耕地について、それが休耕地であっても、その耕作権を持っていた。これまでのパイワン社会に関する報告書はすべて、小作人たる部落民は土地の所有者である頭目に蓄租を納めていたと報告している。しかし、筆者は、それが果して「租」であったのかどうか再考すべきだと思う。

12) 頭目家の特権は、(1) 人体や百歩蛇の形像を住居の彫刻、衣服の刺繍に使用する権利、(2) 刺繍に関する特権、(3) 家屋や人名には頭目家のみ使用出来るものがある。なお、詳しくは『蕃族慣習調査報告書』第5巻ノ4 [pp. 21-25]を参照。

13) これは一種の祭畑であって、これを行われないと豊かな収穫が期待できないと信じていたらしい。

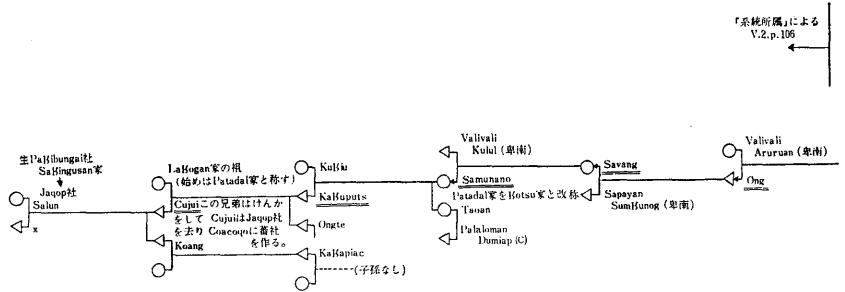


図 6 Coacoqo の Lorogan 頭目家系譜

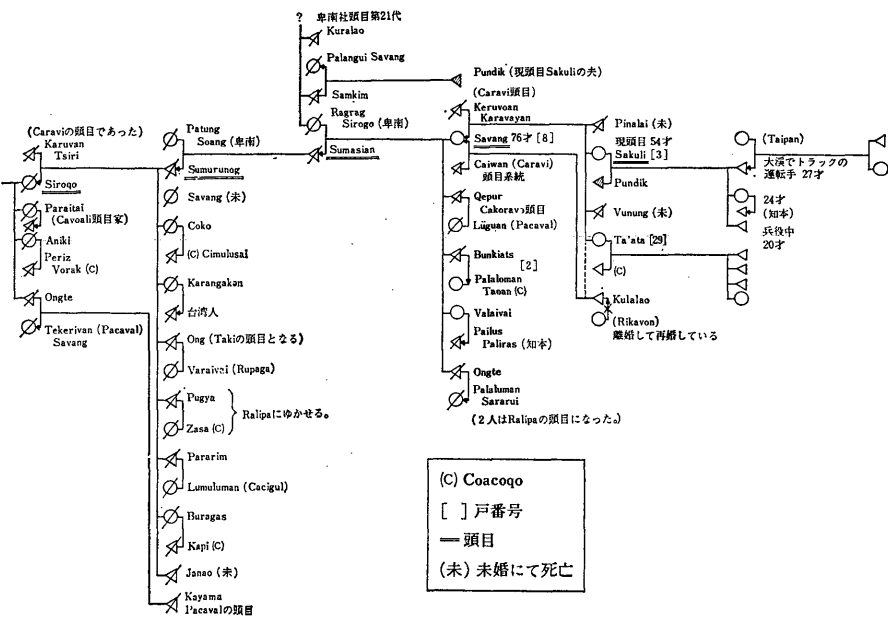
戸に際しては、それぞれの生家から生計に必要な基本的な財は分割されており、また、頭目家の土地を利用することもできたと考えられる。長子は自分の意志いかんによって家産の分与を決定したのではなく、むしろ長子権は象徴的なものであったと解釈する方が自然ではなかろうか。

長子同志の婚姻は概して数少なく、しかも主として頭目同志の婚姻にみられる。なぜなら、彼らの間では、長子の系統であるか、非長子の系統であるかによって家格が決まり、それによってある意味での政治的主従関係を生じるからであり、時には政略的にこのような婚姻が結ばれる。他方、頭目家の婚姻においては、可能な限り格式の低下を避けることが考慮され、どちらか一方の婚入という型をとらずに両家を往来し、しばらくたがいの家格を維持することに努める¹⁴⁾。

Coacoqo の頭目 Lorogan 家では、今から 4 代前の頭目 Sirogo は Caravi の頭目 Karuvoan Tsiri と結婚した。その長子 Sumurunog は Lorogan 家を継ぎ、Karuvoan 家には代理人を置いた。それ以後、Lorogan 家は両部落の頭目を兼ねることになった。さらにその孫 Savang は、その代理人系統の長子 Karuvoan Karavayan (その時は

14) このように両家往来という形がとられた場合も、次の長子の代には両家を相続し、それらを併合することになる。ある時には、次子を一方に住ませ、その部落の頭目にする場合もある。また、留守家に代理人を置いて部落の管理をさせることもある。いずれにしても、これまで報告されてきたこの社会の頭目家間の複雑な主従関係は長子権の錯綜によって生み出されたものと思われる。

松澤 東部パイワン族の家族と親族



Caravi の頭目であった) と結婚、両家を往来していた。それは、Lorogan 家と Karuvoan 家との主従関係が忘れられないためにとの策略的な結婚であった。しかし、夫の死後、その家を夫の弟に譲り、Savang は Lorogan 家に住居を定め、第二の夫 Caiwan を Caravi から迎えた。そして、Lorogan 家は長子 Pinalai が未婚で死んだので、第二子が長子権を得て現頭目となっている。したがって、Caravi の Karuvoan 家は今も Lorogan 家に従属していると考えられている (図6 参照。以上、口述者前頭目 Savang)。家格が問題にならない一般部落民の間では、時には恋愛婚によって長子と長子が結婚しても、家産 (特に家屋と耕地) やキョウダイの数、両親が健在か否かなどの条件によって、どちらか一方に居住を決めるのが普通である。

表3 婚姻の類型

		(A-1) △⇐○	(A-2) △⇒○	(B) △=○	(C) △⇐○	(D) ○⇐△	合 計
大 竹 村	実 数 (%)	15 (23)	13 (20)	31 (47)	2 (3)	5 (7)	66 (100)
介達村 比魯村	実 数 (%)	13 (19)	9 (13)	43 (65)	1 (1.5)	1 (1.5)	67 (100)

△ ○ 長子 △ 大陸出身軍人 ⇐⇒ 婚入
実数は現在夫婦共に健在な者のみである。

表 3 は、調査村における婚姻の実数を類型別に示したものである。実数は現在夫婦共に健在な者のみを対象とし、他部落への婚出者は含まれていない。現在でも A 型・B 型が 90% 以上を占めている。C 型の大竹村での 2 例、比魯村での 1 例は、いずれも恋愛婚で 2 組が夫方居住、大竹村の 1 組が妻方居住である。居住を決定した条件として当事者たちは婚入先に①父が亡く、未婚の子女が多く世話をする人が必要、②水田をより多く持っている、③家が大きいなど非常に具体的な状況をあげている。また、最近、部落の女たちの中に、大陸出身の現役・退役軍人と結婚するものが多く部落の性別人口の不調和を来たしている。D 型として現われた 6 例は、大陸出身の夫が部落の女のところに婚入して来た例である。早くから平地との接触の激しかった大竹村にその例が多い。

また、通婚地域については、1937 年に宮内の詳細な調査結果が報告されているが、一般に頭目家は部落外婚で、部落民の間では部落内婚が大勢を占めている（表 4 参照）。しかし、この社会では第 2 イトコまでの婚姻規制があるため、1929 年の統計にあるように（表 2 参照）、Coacoqo の戸数が 29 戸であったとするならば、他部落からの婚入が相当あったと考えてよい。宮内の資料によって部落間の通婚の実態をまとめてみると表 5 のようになる。Coacoqo では他部落との、とくにピュマ族との間の婚

表 4 各 部 落 の 通 婚 範 囲

K 部落			C 部落			V 部落		
部落	実 数	%	部落	実 数	%	部落	実 数	%
K	36	83.7	C	32	84.2	V	15	68.2
C	2	4.7	V	5	13.2	C	4	18.2
その他	5	11.6	その他	1	2.6	その他	3	13.6
合 計	43	100.0	合 計	38	100.0	合 計	22	100.0

Coacoqo 部落

部落	1935年～1936年		1971年	
	実 数	%	実 数	%
Coa.	16	64.0	53	80.4
そ の 他	6	24.0	11	16.6
ピュマ族	3	12.0	2	3.0
合 計	25	100.0	66	100.0

* K, C, V 部落の データーは
宮内の調査(1935～36年)に
よる[宮内, 1937: pp. 521
—525]。P 部落のデータは
ない。

姻が他の部落に比較して顕著である。それは、前述したように、この部落創設の時から卑南社と密接な関係があったからである。さらに、1971年の調査では、部落内婚の傾向が強くなっている。

さらに婚姻と関連して注目すべきは離婚の問題である。彼らの間では、離婚率が非常に高いということはすでに岡田が報告している¹⁵⁾ [岡田, 1948 : p.81]。筆者の調査では、離婚の主たる原因は、子供が生まれぬか、または生まれてもそのうち幾人かが死亡した場合、その夫婦は *parisi* (禁忌) だとする考えにあった。長子誕生後に離婚するときは、家産はすべて長子によって相続されているから、個人の財を持って生家に帰ることになる。離婚によって夫婦関係は終り、家を離れるものは *ta-umaqan* の成員ではなくなるが、親子関係はそのまま継続する。したがって、夫・妻の再婚によって生まれた異父または異母キョウダイは、互いにキョウダイ関係を持つことになる。1例を挙げると、Coacoqo の [15] の長子 K (女) は同じ部落の M (四男) と結婚したが、ある機会に平地で大陸出身者 S と知り合って M と離婚、S と再婚、S が婚入した。K と M との間には 2 児があり、その後 K と S の間に 2 児が生まれた。この場合、この家の長子は、M との間に生まれた長子であって、彼女はこの家の相続者と考えられている。さらに、M は Y と結婚して分戸 [78] した。彼らの間には 2 児がある。そして [14] の子供たちと [78] の子供たちはたがいにキョウダイ (*mar-kaka-kaka*) と考えられている。このことは、配偶者の一方が死亡して残ったものが再婚した場合も同様である。

頭目と部落民の間に擬制キョウダイの関係を結ぶという制度がある。しかし、一般部落民相互の間にはない。これを “*kinicara'ari* (男)” または “*kinicaralava* (女)” という。キョウダイになる人は部落民の中で指導力のある人やみんなから尊敬される人が多い。この場合には頭目家に粟餅・粟酒・豚などを持っていく。調査時に Coacoqo 部落でこれを行った人はいなかったが、K 部落の Sakuyu [4] の母と Ripon [26] とは前頭目 Lavoras とキョウダイ関係を結んだ。Ripon の口述によると、彼は頭目家に豚一頭、大きな粟ののし餅 1 個、小さな粟餅をたくさん持ってゆき、薪を頭目家の庭に屋根の高さ程に積み上げたという。そして、その夜部落の人が全部粟酒を持って集まって来て、みんなで酒を飲み餅を食べた。その後毎年作物が出来ると、その中で一番出来のよいのを兄である頭目にあげていたという。また、このようにして結ばれた擬制キョウダイの子供たちは、たがいにイトコ関係にあると認識され、彼らの間で

15) 離婚率は 26.5 (配偶 1000 人に対して) で、高砂族中最高である。なお、離婚に関しては、唐 [1966] の研究がある。

の婚姻は許されない。

以上、この社会では部落内婚の傾向と相まって離婚や擬制キョウダイの制度が親子・キョウダイ関係を広げる機能を果している。そして、部落の人々はたがいに複雑な親族関係のネットワークに結ばれていく。したがって第2イトコまでの婚姻規制は、現実にはしばしば無視されており、イトコ同志の結婚はないが、第2イトコとの婚姻は *parisi* を行なうことによって許されている。

3. 長子の権威

長子は、男・女にかかわらず、一般に “*vusam*” とよばれる。“*vusam*” は穀物の種、とくに粟の種を意味する¹⁶⁾。パイワン族においては農耕儀礼の中心は粟であった。Skuskus 部落では、粟には *tsumas* (神霊) があって、粟種の中に宿っていると信じられている。種粟は粒の揃った成熟したものを選んで、かならず *parisi* (祭祀) して初めて種粟となるという [古野, 1945 : p. 134]。前頭目 Savang の口述によれば、Coacoqo では、稗・稲の播種、収穫には儀礼を行ったが、稗や稲のそれは粟の儀礼に比べると比較にならないほど、簡単であったという。彼女は今も種粟を棚に納める時には自分で *parisi* をするそうである¹⁷⁾。介達村、比魯村の旧部落では、種粟はまず頭目家で *parisi* をしてから家に納め、その後に部落の粟收穫祭が行われた。今は昔ほど盛大にやらないが、それでもこの *parisi* をしないと、粟の *tsumas* が怒って翌年によい収穫が期待できないと信じられている。このように種粟に宿る *tsumas* への彼らの信仰を考察する時、長子が *vusam* と呼ばれることの中に、長子のもつ霊的優位への信仰を考察することができるのではないだろうか。

さらに、長子を意味する語に、“*ta-vulung*” あるいは “*ca-vulung*” がある¹⁸⁾。大竹村では前者、介達村、比魯村では後者を用いるが、いずれにしても *vusam* ほど一般的でない。『慣習法語集』によれば、*ca-vulung* は長子、目上の者、長老を指し、転じて部落の長老や勢力者あるいは頭目を指している場合もあると記している。*vulung* は老

16) 『蕃族慣習調査報告書』第5巻ノ5 [p. 19] には、「嗣子は『ブサム』(粟種と同語)」とある。里芋、甘藷の種は *chlayan* という [古野, 1945 : p. 137]。

17) 前頭目 Savang は、大竹から耕作地に移住する前に、耕作小屋 (*tapau*) として建てた家屋 [8] に今も独居している。家屋は1室でベッドとしての高床があり、片隅にかまどがあるだけの簡単なもので、かまどの横の棚に種粟が置かれていた。彼女は今も自分で畑をつくり、芋と粟を中心に伝統的食生活をしていて、現頭目 [3] やその妹 [29] と同居したくないという。また、娘たちは天主教に改宗し、特に現頭目は教会の中心人物として活躍していることも、老母との同居を困難にしているようである。

18) Ferrell は、*tja-vulung* は “older” の意であると指摘している [FERRELL, 1970 : P.11]。筆者は、*ta-vulung* と *ca-vulung* が同一語であって、[t] が [c] になるという音韻転化であるのか、別の意味を持った語であるのか、まだ確かめていないことを断っておく。

人、祖先、転じて百歩蛇を意味する〔慣習法語彙：p. 195〕。百歩蛇は、頭目の家の大黒柱や梁、また刀の鞘に彫刻されたり、頭目の衣服に刺繍されたりした。そして、一般部落民はその模様を用いることはできなかった。『慣習調査報告書』には、百歩蛇は本族の霊物であるので、これをもって頭目であることを表彰するのであると記されている。このこともまた、長子の霊的優位を考えるうえで1つの裏づけとなる。これは、後述するように、頭目がとくに“*ta-vusam*”とよばれ、「長子の中の本当の長子」のように考えられていることと合せて注目すべきである。

これらのほかに“*cala-vulung-an*”（一番年取った者）も長子を指すことばとして一般に使われている。それに対応して、次子以下は“*calalak*”と呼ばれる。たとえば、自分の一番年上のキョウダイを“*kaka-a-calavulung-an*”，長子から弟妹を“*kaka-a-calalak*”と呼ぶ。前述したように、*calavulung-an* と *calalak* との間には、家産の相続権の有無、また地位の差が存在した。

末成は、西部山地パイワン族のM村で行われていた長子への贈与の慣行“*pasadan*”に注目し、その流れの分析を行った。末成によると、*pasadan* とは婚出者の家族で粟などの農作物が豊作だったり、何か特別の収入があった時、その一部を婚出者の生家、すなわち長子であるキョウダイのところへ持っていく慣行であるという〔末成，1973：p. 6〕。そしてこれは、「弟妹が成長して〈生家〉を離れるまで、親や長兄（あるいは長姉）の世話になったことへの感謝を表現する慣行」と解釈している。

東部パイワン社会では、*pasadan* と呼ばれるものは、筆者の調査では見い出すことができなかった¹⁹⁾。しかし、東部にも長子への贈与の慣行が存在した。それは“*mali-calavulng-an*”または“*mali-vusam*”と呼ばれ、部落の人の説明では「長子を探す」の意だという。大竹村では婚出した弟妹がその年一度だけ、介達村、比魯村では毎年、生家の長子へ粟収穫祭の前に一番出来のよい粟1把（多分、種粟であろう）に粟酒・粟餅を添えて持っていく。収穫の少ない時にはあげる量が少ないという。また、珍しく大きな芋がとれたりした時にもこれを持っていく。現在、大竹村ではほとんど行われていないようであるが、介達村、比魯村ではまだ行われている。M村では、現金を用いる者もあると報告されているが〔末成，1973：p. 13〕，東部ではもっぱら粟である。「なぜ長子にあげるのか」と尋ねると、「来年もまたよい収穫があるように」とか、「あげないと来年はよく実らない」とか答える者が多く、なかには理由が分らないとする者もある。また、M村ではこの贈与が、数世代にわたって持続する場合もあ

19) 末成は、この慣行はM村のほか北葉、筏湾などの北部パイワン族の村で行われていたが、南部では行われていなかったと述べている。筆者の調査では、佳平村までこれを行っていたことを確認したが、北西部では詳細な調査を行っていない。

ると報告されているが〔末成, 1973 : p. 10〕, 東部においては, キョウダイ間の贈与関係であり, 長子の生存する限りにおいて行われている。

なお, 長子の地位は出生によってのみ決定されるのではなく, 子供のない夫婦が養子を迎えて後に, 自分たちの子供が生まれた場合には, 先にその *ta-umaqan* の子供になった者が長子であって, 実の長子は第2子となる。

このように, 長子の地位にかかわる行動様式を検討してみると, 種粟に象徴されるような儀礼的な長子の権威がまず与えられていて, 相続権もその権威のもとに置かれているのであって, そのことは, 生まれたばかりの長子に直ちに相続権が移行されるということの中にも表現されているのではないかと筆者は考えている。

III. 親 族

1. *mar-vutju-vutjuk* と *kasusu*

パイワン族の親族組織が双系的であるということは, すでに『慣習調査報告書』第5巻ノ5に「本族ハ男系ト女系トニ付キ親族タル効力ヲ輕重スルコトナク從テ又本族ノ親族ニハ内親ト外親トノ區別ナシ」と報告されている〔p. 10〕。さきに述べたように, この社会では男・女にかかわらず, 長子が原則として財産・社会的地位や権威を継承してゆくのであるから, 制度的に単系主義をとり得ないのである。人びとは, 社会生活や祭儀生活のさまざまな局面で, 個人を中心に, しかし, しばしば夫婦を中心に双系的に広がる親族関係を認知し, 彼らの規範に従ってその範囲を縮小したり, 拡大したりしながら, 流動的で一時的な集団を形成していく。実際, 彼らは, 近い親類と遠い親類を2つのことばで区別する。彼らの親類の概念(社会人類学で広く用いられる“kindred”)には姻族も含まれ, ある自己は自分の配偶者の血縁親族をも親類の中に含めるのが一般である。

まず近い親類を表わすことばに“*mar-vutju-vutjuk*”がある。それは, 「たがいにキョウダイである」という意であるといわれる。今1つ, “*tsugulan*”²⁰⁾ということばも用いられている。筆者は, 大竹村と介達村, 比魯村で, それぞれ10組の夫婦をえらんで, 自分たちの *mar-vutju-vutjuk* と思っている人を挙げてもらい, あとで系譜的關係を調べてみた。その結果, *mar-vutju-vutjuk* の範囲はイトコまでで, 第2イトコを含むか否かは個人差があり, その撰択には, 居住の近さという要因が, 主に働いていると考

20) “*tsugulan*”が *tsukul* (夫婦)と関連したことばであるのか否か調査不十分である。末成もM村では *tsugulan* という語が, もっとも頻繁に用いられていたと報告している〔末成, 1973 : p. 47〕が, 筆者は, その表記に確信がないので, ここでは *mar-vutju-vutjuk* を用いることにした。

えられる。

Mar-vutju-vutjuk は、たがいに密接な援助関係を持っている。第1は、通過儀礼の時には必要な物資の調達・労働力の提供、とくに非長子同志の婚姻に際しての耕地の分割にも協力する。第2は、農耕作業における頻繁な労働交換である。頭目家の *mar-vutju-vutjuk* は、一般に研究者によって頭目系統と考えられてきた範囲である。彼らは、頭目系統を指示する語を持たず、単に “*mazazangilan-noa-mar-vutjuk*” という。*mazazangilan* は頭目を指すから、それは「頭目のキョウダイ・イトコ」といった意になる。この範囲の人びとは、頭目の持つ特権の幾分かを分与されていた。しかし、頭目の *mar-vutju-vutjuk* が、貴族階層として存在したのか否かは、さらに詳細な資料とその分析を必要とする。

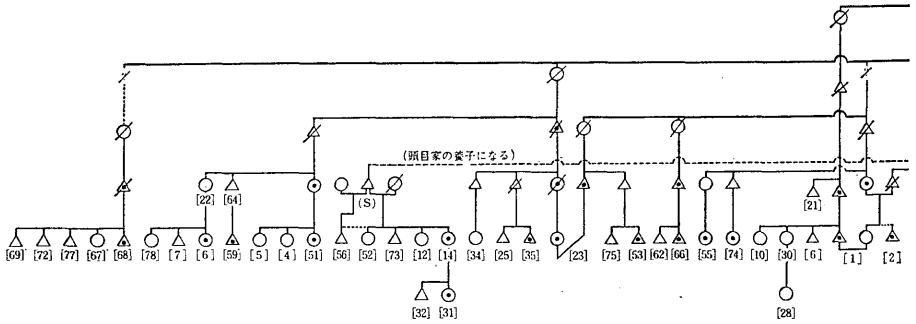
他に “*kasusu*” の関係がある。*mar-vutju-vutjuk* の調査と同じ方法で人びとに尋ねてみると、この範囲は第2イトコよりさらに広い範囲を含んでいる。*mar-vutju-vutjuk* も *kasusu* も、他部落に婚出した者や移動した者をも含みはするが、その場合には、*kasusu* でもせいぜいイトコまでである。他部落にいるキョウダイについては、彼らの子供の数や名前も知らない者が多く、イトコ同志になると忘れられている場合もかなり多いようである。

kasusu は通過儀礼の時には、*mar-vutju-vutjuk* よりは消極的であるが、支援や参加が期待されている。また、多くの人手の必要な農作業、畑の開墾や粟や米の収穫時、家を建てたり修理をする時などである。しかし、*kasusu* の紐帯を強くするのは、日常の社会生活における相互の往来の頻度であり、それに伴う物や労力の交換である。したがって、部落に住んでいるイトコであっても、トラックの運転手として平地に働いている人の場合、あとで調査者がその人も *kasusu* か否かを確めるまで、口述者の認識の中に入っていなかった。

要するに、*mar-vutju-vutjuk* も *kasusu* も、そのカテゴリーの幅は異っても、自己または夫婦中心的な親族関係であり、繰り返される日常生活の中での行為の交換によってかなり明確に認識されている親族関係である。

2. *ta-djaran* と *ta-vusam*

パイワン族は、“1つの”と形容される慣習法語彙を豊富に持っている。一般に双系社会と考えられるところで、“*ta-djaran* (1つの路)”, “*ta-nasi-an* (1つの息)”, あるいは “*ta-jamoq-an* (1つの血)” は、何を意味しているのだろうか。これら3つの相異なることは、東部においてはまったく同じ意味として人びとに認識されている

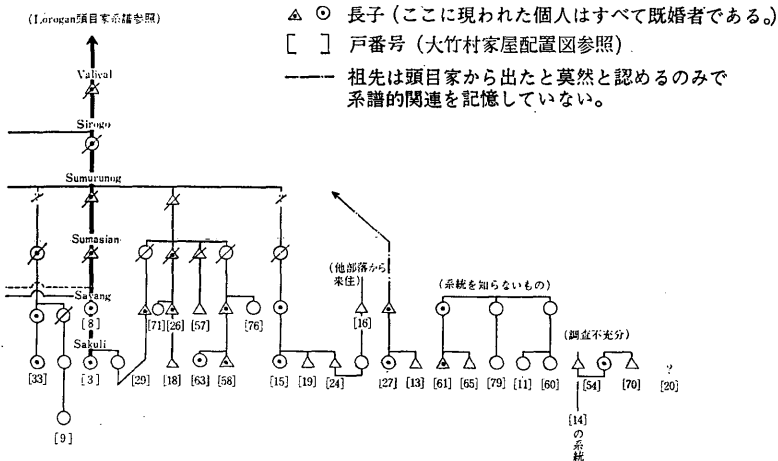

 図 7 Coacoqo の人びとの *ta-djaran* の概念

が、大竹村では“*ta-djaran*”が、また介達村、比魯村では“*ta-jamoq-an*”が他よりも頻繁に用いられている。

さて、「*ta-djaran*とはどんなことか」と尋ねてみると、人びとは「われわれはみんな1つの家から出たのだから、Coacoqoの人は*ta-djaran*、すなわち、たがいに親戚であるという意味だ」という。この場合、1つの家とはどこの家かと問えば、それは頭目の家であるという。そこでCoacoqoにおいて、各戸を訪問して、それぞれの*ta-djaran*を口述してもらって、それを整理したのが図7である。短期の調査であったため、調査不十分のもの（夫婦の両方から口述を得られなかった）や、未調査に終わったものが3戸あるということを断って、分析の結果を纏めてみると次のようになる。

① 系譜的親族の認識においても、夫婦はかならず*ta-tsukulan*（一組）として考えられており、しかもそれぞれに双系の系譜的親族が存在する故、多系の中から頭目に近い系統を選んでいく傾向が顕著であった。たとえば、[1]の家では、妻方をとっても夫方をとっても、頭目家との系譜関係は明確であるにもかかわらず、そこでは妻の父の系統を辿る。それは、彼が頭目Savangの弟であり、頭目家へ辿る一番の近道であるからである。しかし、[6]、[30]、[28]、[10]は、彼らの長子[1]から3代遡っていく系譜をとる。このことは、夫婦間では、たとえ血縁関係がなくても、また、自分を相手の系譜の中に位置づけることがあっても、キョウダイの姻戚は排除されていることを示すものである。

② かならずしも長子の継承線が重視されるのではなく、婚入者である非長子の系統が頭目家に近ければ、その近い方を辿る。たとえば、[1]の場合、婚入者である非長



子の妻の系統を辿っており、その一代前に関しても、長子である母よりも、非長子であっても頭目の弟である父の方へ向って系譜を追っていく。同じように[28]も、その妻は長子である夫の家に婚入したのであるが、その夫の系譜は、祖先がかつて頭目家から出たという程度にしか記憶しないほど遠く離れているので、妻方を選んだと考えられる。この表には、夫婦両方が記入されておらず (図が大変複雑になるため)、むしろ口述者が選択した側だけが記入されてあるので、図の上には現われないが、このような系譜認識は他にも例が多い。

③ 養子は実子と同じに取扱われることは、系譜においても同じである。[56]の父 S はアミ族出身であるが、小さい時両親に捨てられ Coacoqo に迷い込んで来た。そこで頭目 Sumasian が引きとって育てた。彼は、頭目家の *kasusu* である妻を迎え、分戸したが、その妻の死後再婚している。彼は頭目家の出身と見なされている。Coacoqo では、今、記憶されている限りこの 1 例に過ぎないが、K 部落の Geren 家には同じ例が 3 人あり、頭目家の *mar-vutju-vutjuk* と認められている。

④ 他部落から婚入して来た者の系譜は排除されている。他部落からの婚入者に関しては、一般にその夫婦と近い親類以外は、その者の生家について知らない。しかし、夫婦は *ta-tsukulan* であるので、婚入者も *ta-djaran* の成員に含まれる。たとえば、[16] は 7, 8 年前に Coavar から移住して来た。昔はその部落の親類を頼って、さらに頭目家の許可を得て移住したが、今は政府の保留地なので、[16]のように頼る親類もなく移住して来る場合があるという。[16]は、彼ら自からも、また部落の人びとも *ta-djaran* の外に位置づけられている。しかし、その娘は[24]に婚入した。彼女

は、夫の系統の中に編入されているのである。

⑤ 系譜は、かならず自己から上の世代へと辿られるので、たとえどんなに頭目家への近道であっても、1 世代下ってその配偶者の系統を考えるということはない。たとえば、上述の〔16〕は、娘の婚入先とは無関係に他所者として、*ta-djaran* の仲間には入れないのである。

⑥ 当然のことだが、他部落に婚出していった者は、*ta-djaran* の成員とは認められない。

系譜の記憶に関しては、個人差が大きく、その人の育った家族の背景が大切であって、幼くして両親や祖父母を失った場合には、せいぜい 3 代、時には父母のキョウダイ以上は記憶されていないことがある。そのような人も、「Coacoqo の人はみんな同じ家から出た」として *ta-djaran* の中に自らを入れている。

さて、*ta-djaran* は頭目家を中心とする超世代的な系譜関係であり、これを “stem-centric network of genealogical-multilineal lines” と規定することが可能である。そして、このネットワークが、居住という要因によって枠づけられる時、*ta-djaran* は親族集団となりうるのである。成員権の獲得には、まず居住という条件が必要であり、他部落に婚出した者が含まれないということは、簡単に親族集団と規定されてはならない。

次に、この地域集団を分析してみよう。部落は “*qinalan*” と呼ばれ、部落の人びと



写真 1 Coacoqo の頭目家にある *parisian*
下にある石の台の上に小さな石が 3 つ並べられている。



写真2 Kalacaran の頭目家の玄関奥に設けられた *parisian*
右下の石が *qinalan* の神霊の宿る石、その前にはお酒が供え
てある。右上は *parisi* (祈禱) に用いる道具、左側には中華
民国政府からのさまざまな表彰状が置かれている。

を “*qi-ta-nalan*” (1つの部落の人) という。各部落には、その創設者 (*na-qəmizin*) と考えられている頭目家があり、部落の守護神を祀っている。現在も Coacoqo と K 部落の頭目家には祭屋 *parisian* がある (写真1, 2)。Coacoqo の場合、そこには3つの神霊、すなわち *qinalan* (部落の神霊), *vusam* (粟種の神霊) そして *vuvu* (祖霊) が祀られている。それらは、移住の時には頭目家と共に移されなければならない。*parisian* は、Coacoqo の場合、平凡な石が、石の祠堂の中に並べられているというごく簡素なものであるが、それは部落の共同祭祀の中心をなすものであった。K 部落の場合にも、旧部落から移住して来た時、大切に運ばれた1つの石が、部落の守護霊として

頭目家に祀られている。それはまた、*vuvu*（祖霊）でもあるというが、粟の神霊が宿っているとは信じられていない。また、古野は、各部落の *qinalan* は、その部落の *nasi*（生命・息）であり、平生はそこに行って触れることは禁忌であると指摘している〔古野、1945：p. 146〕。

今 1 つ、これらのことに関連した興味深い事例を報告しておきたい。それは、1972 年に K 部落の頭目家（Geren 家）の前庭に建立された移住の記念碑をめぐってである（写真 3）。この記念碑完成祝いは、粟收穫祭の時に行われたのであるが、これは観察できなかった。興味深いのは、その碑に刻まれた建立者氏名とその配列である。

まず、表面の移住次第書の後に建立者として現頭目 Geren Patqao（高玉蘭）の名が刻まれている。裏面には、K 部落のすべての *ta-umaqan* の代表者、1 人ひとりの名が記されてあるが、その最初に頭目の夫 Puraruyan（李峰雄）がある。この *ta-umaqan* の代表者を調べてみると、それは夫婦のどちらか一方で、長子と非長子の場合は長子、共に非長子の場合には夫（これは多分現行の戸籍に準じたのであろう）、さらに、他部落からの婚入者の場合には、この部落出身の方が代表者となっている。その配列の順序は、頭目家と系譜的に近い *ta-umaqan* から遠い者と、そして最後にルカイ族の来住者である 4 戸の代表者で終わっている。現頭目もその前の頭目もキョウダイがなかった上、養い子は他部落に婚入しているので、現在 K 部落で頭目家に最も近いのは、現頭目の第 2 イトコである。この中には、現頭目の祖母と擬制キョウダイの関係結んだ人の子孫も含まれている。また、同じルカイ族出身でも、K 部落の人とす

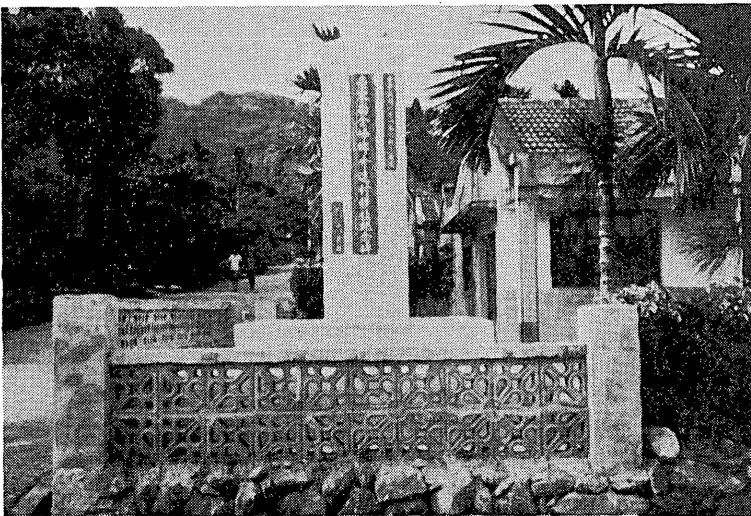


写真 3 Kalacaran の頭目家の前庭隅に建てられた移住記念碑

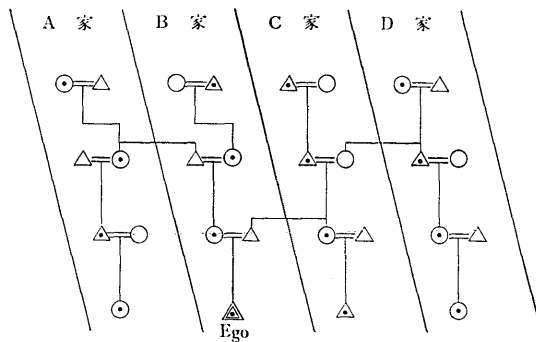


図8 本家・分家関係
B家のEgoからみて A家は母方祖父の本家筋
C家は父方祖父の本家筋
D家は父方祖父の本家筋

で婚姻関係を結んでいる〔23〕の家は、同じルカイ仲間の先頭に記されている。C部落、V部落の頭目のイトコたちは、もちろんここには含まれていない。すなわち、ここにも *ta-djaran* の関係が明確に表現されているのである。また、この記念碑の中に、*qinalan* の神霊とされている石を納めるべきか否かについて、部落の長老たちが頭目家に集まって論議したが、結局、子供たちが記念碑に上って遊んだりするので、その神霊が怒ることを恐れて納めないことになった。そしてそれは、今も頭目家の家の中に祀られている。ここでもまた、記念碑の建てられた頭目家の前庭は、部落の共同祭祀の場となっている。

以上の分析から、東部パイワン社会の *qinalan*、すなわち部落は、頭目家を中心とした *ta-djaran* という系譜関係のネットワークに家々を結びつけながら、地域共同体・祭祀共同体として機能しているということが出来る。それは、*ta-vusam* (1人の長子)として頭目を位置づけ、さらに、その頭目家を唯一の本家、*ni-apul* (木の根元の意)とすることによって、双系原理を生かして、*ta-djaran* を形成していると考えられる。すなわち、頭目がすべての長子に優る長子とされているから、頭目の家筋が不動の長子筋・本家筋として固定されるのである。一般部落民の間では、図8に示したように、本家筋であるB家は、A、C、D家からみれば分家筋であるといったような複雑な関係が生じて、いずれを本家筋とも決め得ない。しかし、頭目家の場合には、その非長子が部落民の長子の家に婚入しても、その婚入先は長子筋でありながら、それは、頭目家の分家筋と認識されるのである。

パイワン社会が、他の台湾山地民の社会に比較して、政治集団としても祭祀集団としても、部落の自立性が強いということは、上述のとおりである。しかし、頭目家同

志の間では、部落を越えてかなり緊密な婚姻関係が結ばれながら、部落連合のような政治組織は成立しなかった。また、1つどころから祖霊を迎える儀礼を行いながら、部落を越えた大きな祭祀集団も形成されずに来たのは、複雑な系譜的關係を持つ諸頭目家間に、さらに大頭目と呼ばれる家筋が固定されず、婚姻において長子が移動すると本家筋も動くというように、政治的にも、儀礼的にも平等の長子権が認められていたからではないだろうか。このことは、パイワン族の頭目制の分析において重要であると思われる。

お わ り に

以上、筆者は、東部パイワン社会の家族と親族を分析しながら、政治的・経済的・法的・宗教的共同体としての部落、*qinalan* の集団構造のあり方を提示してみた。

双系社会は、父方・母方の親族関係の同質性を基盤としているので、その組織のあり方は、単系社会のそれよりバリエーションに富んでいると中根は指摘しているが〔中根、1964：p. 151〕、双系社会の研究者の多くは、*ambilineal* な出自集団の指摘に注目して来た観がある。今ここに提示した *ta-djaran* も、一般に “*ancestor-oriented kin group*” と呼ばれる親族集団のように考えられるが、それは、頭目の家筋へと収斂させていく系譜関係の認知であり、“関係概念”であることを明確にしなければならない。そして、そのような関係によって結ばれた人びとが、集団としての共同体に組織されるためには、地縁的な要素で枠組みされなければならないのである。それが、*qinalan* である。この *qinalan* は、*ta-vusam* として社会・政治的権威と共に、象徴的・儀礼的権威を与えられている頭目に率いられ、共同体としての機能を果している。

ta-tsukulan と *ta-umaqan* も *ta-djaran* と *qinalan* とに対応すると考えられないだろうか。家族と世帯については、すでに数多くの社会人類学者によって、それらの概念規定が試みられてきた。世帯に関しては、共食・居住の要素で枠組された集団概念〔中根、1970：p. 431〕として把えることに大きな異論はないように思われる。他方、家族に関してはさまざまな見解がある。*ta-umaqan* は、単に共食・共住の世帯ではなく、日本の「家」ほどではないにしても、夫婦・親子関係の中で、長子の地位が、社会的にも儀礼的にも優位におかれるということにおいて、かなり制度化された家と考えられる。そうであるならば、一般に家族といわれるものの中にも、*ta-tsukulan* のように、夫婦・親子関係を中心にした関係概念としての “*familyship*” と仮に表現出来るものと、そのような関係が居住という要因によって枠が決定された “*family group*”

のような *ta-umaqan* の概念が、この社会には存在する。さらに、*ta-tsuqul-an* は親族関係の基礎単位であるということは重要である。それ故に、他部落からの婚入者も、*ta-djaran* の関係の中に自分を位置づけることが可能なのである。

ここでは、家族や世帯、親族や親族集団をめぐるさまざまな論議を検討するのではなく、むしろ、直接収集した資料の分析とその解釈を試みるのが目的であった。さらに、双系社会のバリエーションを知るためには、単に社会構造の分析に留まらず、イデオロギーの側面にも分析を加えることが重要であると考え、その努力も試みた。これらの目的が、たとえわずかでも達成されていれば大きな喜びである。

謝 辞

この論文ができ上るまでには、数多くの方々から温かいご支援とご指導を頂きました。まず筆者のパイワン族研究の最初から今日に至るまで、終始忍耐強くご指導下さった馬淵東一教授に心からお礼を申し上げます。なお、教授はこの草稿を読んで貴重なご意見を下さいました上に、英文レジュメにも手を加えて下さいました。ここに改めて感謝の意を表します。それにもかかわらず未熟であるのは、すべて筆者の学力不足によるもので、今後一層の研鑽を積んでゆきたいと思っています。また、台湾山地民研究の最初の機会を与え、その文献研究の指導をして下さった Yale 大学、HRAF 本部の Dr. Frank M. LeBar、台湾での現地調査に際して、さまざまな便宜を与え、ご協力下さった中央研究院、民族学研究所の諸先生方、特に同所長の李亦園教授に深謝いたします。また学兄末成道男氏からは直接、間接に有益なご教示をいただきました。しかし、何にもましてこの論文の基礎となったデータは、現地の友、特に諸頭目家の温かい歓迎と協力がなかったならば収集し得なかったことを憶え、ここに現地の友に厚くお礼を申し上げます。

文 献

- BARNES, J.A., 1962, "African Models in the New Guinea Highlands", *Man*, Vol. 26, The Royal Anthropological Institute.
- FIRTH, Raymond, 1963, "Bilateral Descent Groups: An Operational Viewpoint", *Studies in Kinship and Marriage*, The Royal Anthropological Institute.
- 古野清人, 1945, 『高砂族の祭儀生活』三省堂。
- GOODENOUGH, W.H., 1955, "A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization", *American Anthropologist*, Vol. 57.
- 鹿野忠雄, 1938, 「台湾原住民の人口密度分布並に高度分布に関する調査」『地理学評論』第14巻 8・9号。
- 李亦園, 1956, 「来義郷白鷺等村排灣族的家族構成」『民族學研究所集刊』第2期中央研究院。
- 馬淵東一, 1974a, 「山地高砂族の地理的知識と社会・政治組織」『馬淵東一著作集 1巻』社会思想社。
- , 1974b, 「高砂族の移動および分布」『馬淵東一著作集 2巻』社会思想社。
- 宮本延人, 1935, 「台湾パイワン族に行われる五年祭について」『台北帝國大学文政學部史學科研究年報』第2輯。
- 宮内悦藏, 1937, 「所謂パイワン族の通婚区域について」『民族学研究』3巻3号。
- 中根千枝, 1964, 「ヒキの分析——奄美双系社会の血縁組織——」『東洋文化研究所紀要』第33冊, 東京大学東洋文化研究所。
- , 1970, 『家族の構造』東京大学出版会。

岡田謙, 1948, 『未開社会の研究』弘文堂。

臨時臺灣旧慣調査会第 1 部, 1921, 『蕃族調査報告書, 排灣族・獅設族』。

——, 1920, 1921, 1922, 『蕃族慣習調査報告書』第 5 卷 3, 4, 5 号。

SCHEFFLER, H.W., 1963, “Choiseul Island Descent Groups”, *Journal of Polynesian Society*, Vol. 72.

瀬川孝吉, 1954, 「高砂族の生業」『民族学研究』18 卷 1・2 号。

末成道男, 1973, 「臺灣パイワン族の〈家族〉——M 村における長子への贈与慣行 *pasadan* を中心として——」『東洋文化研究所紀要』第 59 冊, 東京大学東洋文化研究所。

帝国学士院, 1941, 『高砂族慣習法語彙』ヘラルド社。

唐美君, 1966, 「來義村排灣族之離婚率與財產制度之關係」『考古人類學刊』第 28 期國立臺灣大学。

王崧興, 1959, 「排灣族泰武鄉佳平社の家族」『考古人類學刊』第 13, 14 期國立臺灣大学。

移川子之藏・宮本延人・馬淵東一, 1935, 『臺灣高砂族: 系統所属の研究』刀江書院。

衛惠林, 1960, 「排灣族の宗教組織與階級制度」『民族學研究所集刊』第 9 期, 中央研究院民族学研究所。