みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

Clothes as Means to Visualize Ethnicity : A Case of Name Correction Process of Taiwan Indigenous Sakizaya People

メタデータ	言語: jpn
	出版者:
	公開日: 2018-07-03
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 野林, 厚志
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00009095

国立民族学博物館研究報告 42(4): 379–409 (2018)

エスニシティを可視化する手段としての衣服
──台湾原住民族サキザヤ族の民族認定を事例として──

野　林　厚　志*

Clothes as Means to Visualize Ethnicity: A Case of Name Correction Process of Taiwan Indigenous *Sakizaya* People

Atsushi Nobayashi

本稿の第一の目的は，台湾原住民族の 1 集団であるサキザヤ族がエスニシティを可視化するための一つの手段として，特定の民族への帰属を見るものに感じさせる新たな衣服を作り出した過程を紹介することである。そのうえで，民族の衣装の生成に関わる社会関係，民族間関係，政治性，真正性に関わる当事者の意識，経営性について考察を試み，エスニシティという観点からの衣服の機能論を示す。

サキザヤ族がエスニシティを可視化する目的は，公的にアミ族に分類されていた状況から，独立した民族としての認定を得る必要があったからである。そのための一つの要素として民族特有の衣服が求められた。

しかしながら，その衣服に関する歴史的な資料がほとんどない状況のなかで，サキザヤ族は衣服の製作に創作という手段をとった。他の原住民族やホスト社会の多数派である漢族の影響を受けてきたサキザヤ族のエスニシティが示される衣服は，サキザヤ族を他の民族集団と区別しながら歴史的に継承されてきた衣服ではなく，サキザヤ族と他の民族集団の差異化をはかり，自民族のアイデンティティを高めることが求められた状況のなかで，彼らが作り出した創作物であった。製作された衣装にはサキザヤ族の歴史経験や世界観が象徴的に埋め込まれるとともに，他の民族との関係性が示された。これらの衣服が普及していく範囲が，アイデンティティの共有範囲とつながり，サキザヤ族のエスニシティを対外的に可視化することに成功した。一方で，文様や装飾には分離する対象となるアミ族との関係性を示すものが部分的に存在した。

着用する者がアイデンティティや文化的な特徴を強調するだけでなく，着用

* 国立民族学博物館

Key Words：clothes, ethnicity, *Sakizaya*, Taiwan indigenous peoples, name correction movement

キーワード：衣服，エスニシティ，サキザヤ族，台湾原住民族，正名運動

した姿が他者から肯定的に受け取られるような役割を果たすことが，台湾における原住民族の民族衣装には期待されていたことは，対外的な配慮とそれを果たすことによって自己を存在させる機能が衣装の重要な機能の一つであることを示しているのである。

This paper introduces the process by which the *Sakizaya*, a group of indigenous peoples in Taiwan, created new clothes as a means to visualize their ethnicity. Social and ethnic relations, politics, consciousness of authenticity on their cultural history and economic efficiency are also discussed. The *Sakizaya* people attempts to visualize their ethnicity to complete the name correction as *Sakizaya*, an independent indigenous group.

In the absence of historical materials certifying the uniqueness of the folk clothes of *Sakizaya*, *Sakizaya* tried to create new clothes recognized as theirs by other peoples and by themselves. The *Sakizaya* have been influenced strongly by other indigenous peoples and the majority Han Taiwanese and they did not pass down ethnic costumes. *Sakizaya* peoples strove to make new clothes that differed from those of other ethnic groups and which emphasized the *Sakizaya* identity. Historical experiences and the symbolic things were implied in embroidery of clothes.

It is expected that *Sakizaya*'s clothes not only emphasize the identity and cultural characteristics of wearing people but also play a role to make the people who wear it to be received from others. It is one of the important functions of clothes to be approved by others.

1　目的
1.1　衣服におけるエスニシティの表現
2　原住民族と正名運動
3　サキザヤ族の「正名」運動
4　新たな衣服の創作過程
5　衣服の構成と配色の含意
6　衣服におけるアミ族との関係性とサキザヤ族エスニシティ
7　考察
7.1　民族間関係の中の衣服
7.2　衣服の歴史性と真正性
8　結び

1　目的

本稿の第一の目的は，台湾原住民族[1)] のなかの 1 集団であるサキザヤ族がエスニシティを可視化するための一つの手段として，新たな衣服を作り出した過程を紹介することである。そのうえで，衣服の生成過程に関わる社会関係，民族間関係，政治性，作った衣服の真正性に関わる当事者の意識，衣服作りの経営性について考察を試み，エスニシティという観点からの衣服の機能論を示してみたい。

サキザヤ族は台湾における総人口の約 2％程度を占めるオーストロネシア系先住民族である原住民族の中の一つの集団である。原住民族は，その居住地，言語，社会制度，物質文化等が異なるいくつかの民族集団にわかれている。集団の相違は当事者によって認識されるだけでなく，台湾を統治してきた外来者や第二次世界大戦以降の台湾の施政者によって認識され分類されてきた。

台湾社会の民主化が進行した 1980 年代を経て，1990 年代の後半から，それまでの民族分類に対して，当事者側からの異議申し立てが生じはじめた。具体的には，同一とされてきた民族の中で異なるアイデンティティをもつ人々が，別の民族集団としての自律性の承認を求めたのである。サキザヤ族もこうした自律的な民族集団であることを主張し，それが公的に認められた人々である。言語の独自性や民族の歴史の検証が行われる一方で，サキザヤ族は独自の祭礼を作り出し，その際に着用する衣服を新たに設計し製作した。ここで留意すべき点は，民族の自律性を，言語や歴史のように民族の系統性を保証する事象だけでなく，祭礼や固有の衣服という現在から未来へむかって集団をたばねていく新たな原理を創り出すことによって保証しようとしたことである。

本稿では，これらのうち衣服が創りだされた過程に焦点をあてる。この衣服は，2005 年前後に，一人のデザイナーによって創作されたものであり，当初から，サキザヤ族が固有の民族集団であるということを対外的に示すことを目的としていた。サキザヤ族がエスニシティを可視化する必要がある場面，例えば，祭礼や儀礼，他の原住民族と同席するような公的行事に着用するための衣服が求められたのであった。

一方で，この衣服の真正性について，他の原住民族や，これから原住民族を認定するための運動を本格的に展開しようとしている平埔族の間で批判的にとらえ

られることは少なくない。歴史的な手がかりのない状況の中で製作された衣服が，継承されてきたサキザヤ族のエスニシティを保証するものであるか否かは，他の民族の成員だけでなく，サキザヤ族の成員自身にも少なからぬ疑問を与えてきた可能性は否めない。しかしながら，サキザヤ族はこの衣服を統一的に民族の衣服として採用し，アイデンティティを共有していることを対外的に示すことに成功したとも言える。

多数派である漢族との間や競合する他の先住民族との間で，経済的にも精神的にも緊張感をもって生き抜いてきたサキザヤ族の衣服作りの過程は，我々が民族文化の再構築として簡単に片付けてしまうことのできない強靭さと戦略性に富んでいる可能性がある。本論文ではこうした問題意識にもとづき，自律した民族集団の存在を可視化させ，さらにそれを維持させるために衣服という手段が選ばれたことに注目し，衣服のエスニシティに関わる含意を考えてみたい。

1.1　衣服におけるエスニシティの表現

衣服の研究は被服学やファッション論をはじめ，さまざまな分野で行われてきた。衣服は人類学においても重要な研究対象であるとともに，取り扱いやすいものでもある。それは，衣が，食と住とともに人間生活の基本的な要素の一つであるとともに，即物的な技術や造形上の視点から分析，考察可能な物質文化としてとらえることができるからである。

民族衣装もふくめた衣服の人類学的研究について，周辺領域と服飾研究とあわせた見取り図を示した小西正捷は，文化の，そして人類の本質を明らかにするという観点のもとで，「衣服」や「服装」とは何かという議論の必要性を論じている（小西 1974: 78–79）。考古学，歴史，技術史，美術史等の分野では，主として服装の進化と伝播を主題とする服装史が扱われ，衣服起源論も含めた人類誌としての衣服研究が展開する。民族学や民俗学では，衣服を作り着る主体のもつ文化的脈絡の歴史性が重視されるのに対し，社会学，心理学，哲学，美学，宗教学等の分野では，時間的要因を据え置き，衣服とそれに関わる諸文化要素の機能的構造を明らかにすることが前面に押し出される。これにたいして，服装論，文化論，「人間」論へむけて，従前に示した諸分野における衣服研究の脱構築が，「衣服」そして「服装」とはなにかという議論につながることを小西は示している[2)]。

衣服に関わる研究については，現在ではグローバリズムや市場経済の影響，国家と民族集団，地域社会との関係，近代化やポストコロニアリズム，布の物質性といった視点での議論が日本の人類学の分野でも重ねられてきた（鈴木・山本 1993; 関本 2000; 謝 2004; 宮脇 2017 等）。

こうした一連の研究は，小西の述べたところの課題と関心を共有させてはいるものの，布や衣服を切り口にして社会構造や権力関係を読み解く志向をもったものであり，それらの先鞭をつけた著作の一つが，ワイナーとシュナイダーによる『布と人間の経験』であろう（Weiner and Schneider 1991［1986］）[3]。

1983 年にニューヨークで開催された国際研究集会をもとに編まれたこの著作において，編著者らはもちろん布そのものへの関心を示してはいるものの，政治的，社会的に衆目を集めるように布を仕立て上げる人間の行為こそが重要であるとしたうえで，社会関係を統合したり，政治力を動員するうえで布が意味を有するいくつかの領域や，それらに連なる主に近代以降の議論の場を示唆している（Weiner and Schneider 1991［1986］: 3）。具体的には，布の製造，布の贈与と交換，授与の儀礼と支配者の地位，布の操作といった，布が人間社会の中で生まれ流通していく過程がこれらの領域を構成する主要なものとしてあげられるとともに，布と女性とが歴史的に深い関わりを持つことから，社会組織や政治組織への女性の貢献が布を通して明らかにされることが，布の研究からは期待できるとする。さらに，それらを崩していく資本主義経済下で生まれたファッションの消費システムにまで議論を広げることが可能とされている。

ワイナーらの提示した布に関わる各領域は，論集に収録された論文中では衣服と重複しながら議論されていることから，衣服をみていくうえでの作業領域にも拡張可能であり，国家と先住民族との関係，先住民族内の多数派と少数派との関係のなかで生まれていったサキザヤ族の新たな衣服の成立過程とその使われ方を議論する本論文においても留意すべき視点を与えてくれている。

ところで，本論文の主要な関心は，衣服のなかにエスニシティが組み込まれていく過程，衣服のエスニシティをめぐる人々の思惑であり，それを台湾の原住民族であるサキザヤ族の事例を通して考察していくことが論文の主要な目的ではあるが，そこから，衣服のもつ機能そのものにも論を広げてみたい。それは，なぜ，サキザヤ族は新たに衣服を作ることが自分たちの民族認定に有効であると考

えたかという問題であり，人間が衣服を作り，着用することの根底にある意味を考えることにもつながる。

「衣服」とはなにかを考えるうえで，ギル・エリックの『衣裳論』は相応の示唆を与えてくれる（ギル 1952[1931]）。ギルの著作から読み取れるのは，衣服の有する運動性，メディア性，象徴性，機能性であり，とりわけ象徴性が次のような言葉によって強調されているように思われる。「衣服とは何よりも先ず威儀と装飾のためのものであり，第二に便宜と礼節のためにするもの──礼節も便宜の一種である。」（ギル 1952[1931]: 229）

威儀や礼節を示す衣服の機能は，社会関係を構築し維持するうえで重要な役割を果たすだろう。例えば，着用する衣服の形態を違えることで集団内の階層差を可視化させたり，成員間の境界を明確にすることが期待される。境界という点においては，集団間の違いを示すうえでも衣服の果たす役割は大きい。その場合，異なる集団であるから異なる形態の衣服を着用することもあれば，着用する衣服の形態をはじめとする属性の違いが帰属する集団や界の差異を人々に意識させることもある。

先述したワイナーらの論集に収録されたコーンの論考は，これらのことが植民地主義のなかにおける，統治者や国家と被植民者との間における権力関係と深く結びついてきたことを教えてくれる。インドにおける宗教的な多様性，それにともなう帽子やスリッパも含めた衣服の着用の相違が十分に理解されず，それらに配慮しないイギリス側が導入した秩序や制度のはらむ矛盾が描きだされている（Cohn 1991[1989]）。

本論文で扱うサキザヤ族の衣服の事例は，従前のインドとイギリスとの間にあった，衣服をめぐる感情的，制度的軋轢とは問題の規模や深刻さの点で相違があるという指摘を受けるかもしれない。しかしながら，多数派である漢族と原住民族，さらには原住民族のなかの小規模な集団という二重の意味での少数者であるサキザヤ族が，自分たちよりも優勢な他者に対して，独自の衣服の着用を通したアイデンティティの主張を行ったという点において，エスニシティをめぐる集団間のかけ引きといった類似した問題をはらんでいると言える。

また，サキザヤ族の衣服はエスニシティの表明という極めて目的的な着用を前提として作られたものであったことにも留意すべきであろう。こうした衣服がど

のような範疇に属するものなのかは検討される必要がある。例えば，それは民族衣装なのか，制服なのか，個人的な衣服なのかといった問題である。

同じような形態の衣服はそれを着用するものの共同意識を高めるとともに，外部との境界を当事者と当事者以外に意識させる。この共同意識が民族アイデンティティであるような衣服が民族衣装とよばれることもある[4)]。もっとも，慣習的に着用されてきた民族衣装は，生態学的，社会的受容のなかで形成されてきたものであるし，外部者の印象や認識が固定的な民族衣装の形成に関わってきたことも事実である。

サキザヤ族の衣服は，サキザヤ族としてのアイデンティティを有していた民族集団の個々の成員がそれぞれに作り上げたものの集合体として形成されたのではなく，ある特定のデザイナーやその周囲の人々が設計し製作した衣服がもとになったこと，サキザヤ族の民族認定を目指した人々がそれらを着用するという過程があったことは，衣服の性格をとらえるうえで重要であると考えられる。サキザヤ族が，現在着ている衣服は，慣習的な着装のつみかさねによってエスニシティを確立させてきた民族衣装とは対照的な成立の過程を有している。本論文ではこの部分に特に注目していきたい。

2　原住民族と正名運動

台湾では，オーストロネシア系の先住民族が台湾の総人口約 2,300 万人の約 2%をしめている。台湾における先住民族としての位置づけは，1994 年の憲法改正によって公式なものとなり，民族の総称としての「原住民族」が 1997 年に憲法中に明記されるようになった。さらに，憲法の記載にもとづいた，原住民族の権利の保護，文化や福祉の振興に関わる政策実行を目的として，行政院（日本の内閣にあたる）には原住民族委員会（日本の庁相当）が設置されている。原住民族委員会には中央政府から予算が配分され，原住民族に関わる福祉，文化振興，教育，公共事業等の策定から実施までが担われている。

現在，原住民族は 16 集団が公式に認定されている。原住民族とは民族集団の総体としての呼称であり，それぞれの民族集団は原住民の資格をもつ個人で構成されている。

個人が原住民の身分をもつ資格は，自身が原則として日本統治時代に，「山地行政区域」もしくは「平地行政区域」に戸籍を有していた，あるいは直系の祖先にそうした人が存在することが条件とされている。「山地行政区域」や「平地行政区域」とは，日本統治時代にオーストロネシア系先住民族の住んでいた居住地域を中華民国の行政側が指定した地域であり，清朝時代から日本統治時代の前半には「生番」や「生蕃」，日本統治時代の後半には高砂族と称された人々とその直系の子孫が基本的に原住民の身分を有している。

こうした原住民の身分を持つ人々の大半は，日本統治時代に総督府の官吏や人類学者らの調査によって，いくつかの民族集団に分類されてきた（野林・宮岡 2009）。日本統治時代の終盤には集団の数は 9 つに落ち着き，それが，第二次世界大戦後，中華民国施政下の原住民族政策にも引き継がれた。その結果，2000 年まで原住民族の民族集団の数は 9 族という状況が続いてきた。

1980 年代に，原住民族出身のいわゆる原住民族エリートが中心となって，自分たちの伝統文化をとりもどし，土地権を含めた先住民権の主張を行った社会運動である「原住民運動」を展開した。先述の憲法改正はその一つの到達点とも言える。そして，この運動はそれまでの民族分類にも大きく影響を与えていくことになる。

原住民族という呼称の次に求められたのは，個々の民族集団のエスニシティの再定位であった。民主化とともに台湾史の研究が本格的に開始され，特に地方史の検証は，原住民族や早くから漢族化してきた平埔族の歴史に新たな知見をもたらした。具体的には，原住民族文化の多様性や歴史経験の相違が浮き彫りになっていったのである。

その結果，日本統治時代に統合的に分類されてきた人々の中に，自分たちの独自のエスニシティを主張する動きがでてきた。中央政府はこれに対応して，それまでひとくくりにされてきた民族集団の中から新たな民族集団の成立が求められた場合に，言語，社会，伝統文化，自己意識等の調査を行い，その結果にもとづき，自律的な民族としての認定を行う政策をとった。その結果，2001 年以降に 7 つの集団がそれまでの 9 族と分離するかたちで原住民族として認定されることになった。サキザヤ族はこの新たに認定された民族集団の一つであり，2007 年に公認されている。

3　サキザヤ族の「正名」運動

サキザヤ族は台湾東部の花蓮一帯に居住してきた人々である。人口は 2018 年 3 月の時点で，約 930 人で，主として 9 ヶ所の集落にわかれてくらしている[5]（図 1）。

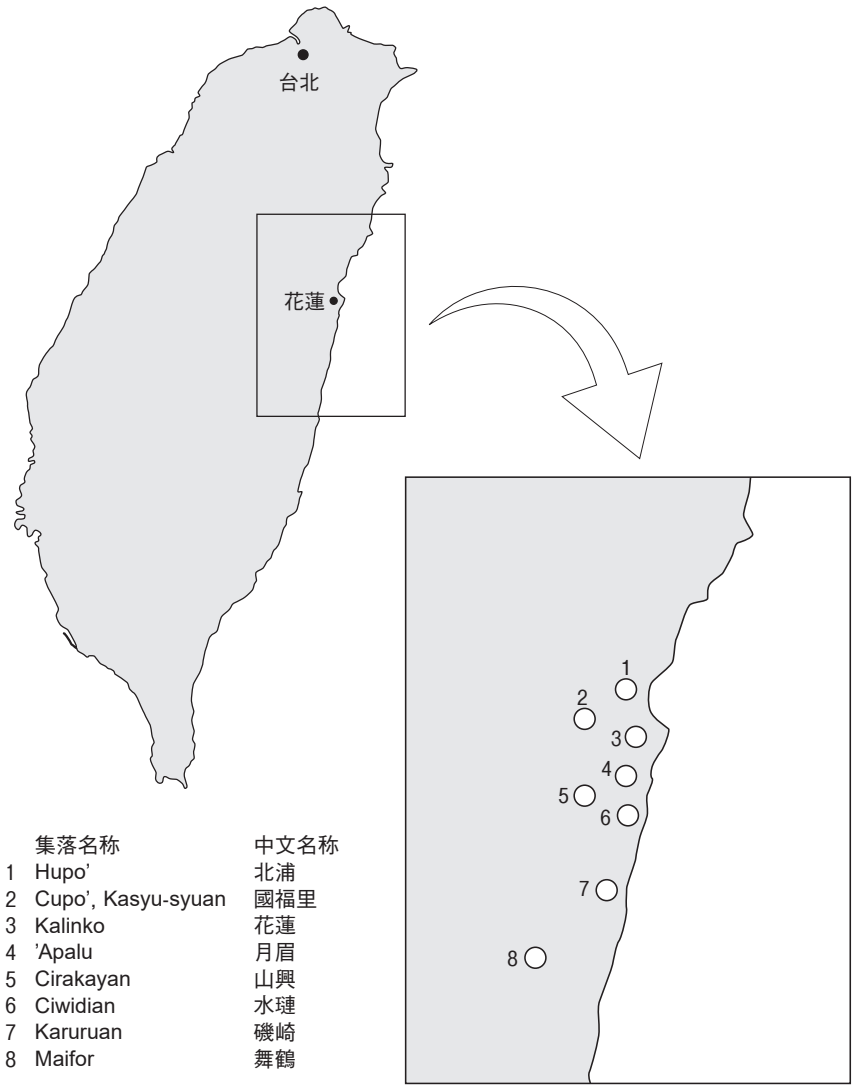

図 1　サキザヤ族住人が集住している集落の位置（林 2006 より作成）

サキザヤ族の名称となる，「サキザヤ」に類似した単語は，17 世紀のスペインやオランダの文献，また，18 世紀にはいると『諸羅懸志』や『台湾府志』，『臺海使槎錄』といった地方志や記禄文書に登場することが知られている（林 2006: 5–7）。これらは，民族名や集団名ではなく地方名として扱われていた。

1895 年以降，日本の台湾統治がはじまり，台湾の原住民族の調査が本格的に行われるとともに，民族としての「サキザヤ」が具体的に示されるようになった。例えば，臨時台湾旧慣調査会が刊行したアミ族に関する調査報告書には次のような記載が見られる。

> 「伝フルトコロニヨレハ，ナルマアンニ部落ヲナセル頃（今ヨリ約二百年前ナラントイフ）歸化社ノ東方約二十四五町ノ地点ニハタクバン社ト称スル異族ノ部落アリシカ後年清朝ノ討伐ヲ蒙リテ番社廃滅シ，降伏セシ者ハ新ニサクル社（今ノ歸化社ニシテ「サクル」トハ茄苳樹[6] ノ義ナリ此樹多キニヨリテ名ツクト）ヲ成シ，（後略）」（臨時台湾旧慣調査会 1915: 4–5）

ナルマアンとはアミ族の旧集落の一つの名称であり，それが存在していたとされる 200 年前，すなわち 18 世紀のはじめ頃には，歸化社とよばれる集落から 3 km 弱の場所に，タクバンとよばれる異民族の村があったが，清朝の攻撃をうけて集落は壊滅し，降伏したものはサクル社という新たな集落を形成したという内容の伝承である。

この報告書が書かれた当時に存在した歸化社は，サキザヤ族の系統を有する人々の集落と認識されていた。このことは，原住民族の歴史的系譜の研究における到達点の一つとして評価されてきた，台北帝国大学土俗人種学教室が上梓した『台湾高砂族系統所属の研究』の中でも次のように言及されている（台北帝国大学土俗人種学教室 1935: 502–506）。

「歸化社はこの系統[7] に属する蕃社であり，その他，彼等は「南勢アミ」諸社に少なからず混入し，更にその一部は明治末葉から大正にかけて遠く「秀姑巒アミ」の地なる舞鶴社に移住している。但し，彼等は本来花蓮港街の西北方に集団していたもので，その分散は比較的新しい。」（台北帝国大学土俗人種学教室 1935: 502）[8]。

本論文はサキザヤ族の歴史的系統を論じることそのものが主題ではないので，ここでは深くは立ち入らないが，少なくとも歴史的な系統性は明確であること，

清朝との衝突が原因となり，アミ族という比較的，大規模な集団のなかで離散集合を繰り返していた人々であったことが理解できる。

こうした歴史的背景のもとで，サキザヤ族は，2007 年に「正名」をはたすまでは，アミ族として扱われてきた。従前に述べた清朝との衝突はたびたびあったが，サキザヤ族の離散のもっとも大きな要因となったのが，1878 年に発生した加禮宛事件（達固湖灣事件）である。この事件は清朝軍が東台湾に出兵したものであり，清朝が台湾に対してのりだした「開山撫番」，すなわち，山岳地域を開き，番人を統治するという新たな政策にそった出兵であった（康他 2015）[9]。

加禮宛事件の発生からその後にいたるサキザヤ族の状況は，次のような経過をたどっていることが通説となっている。加禮宛事件に際してはサキザヤ族とその近隣のクヴァラン族とが連合して清朝軍に抗戦するも，戦いに敗北し，サキザヤ族の集落は焼き討ちにあった。サキザヤ族の成員はアミ族の集落に離散して逃げ込み，アミ族に同化することにより清朝からの追求から逃れた。もともと互いの集落が近接し通婚関係もあったアミ族とは，衣食住をはじめとする生活基盤も類似しており，サキザヤ族の成員はアミ語を習得し，それらを日常的に使用することによって外部からはアミ族の一つの系統として認識されるようになっていった。かつて 10 ヶ所あったとされる集落数は 4 ヶ所に減少した。一部のサキザヤ族がまとまった居住を行ってはいたが，サキザヤ族としての集落は必ずしも復興されず，一部の者がサキザヤ語を話すくらいで，儀礼や社会制度も含めてサキザヤ族としての事物の継承はほとんどない状況が 1980 年代まで続いた。

1980 年代にはいり，自らがサキザヤ族の系統をひくことを両親から知らされていた Tiway Sayion（漢族名：李來旺，日本名：木原武一）が，原住民運動に刺激され民族の歴史を残す作業を始めたことがきっかけとなり，サキザヤ族に出自を認める人々が，集団としてのサキザヤ族の認定を求める運動をはじめた。2003 年に Tiway Sayion が亡くなった後，「正名」運動が本格化されていった（陳 2010: 171）。

「正名」運動とは，独立した民族としての認定を中央政府に対して求めるものである。立法議員（日本の国会議員）への働きかけ，原住民族委員会への陳情，認定に携わる学者や有識人への，独立した歴史や文化を有していることを示す資料の提供，中央政府が行う民族としての意識を確認するための当事者を召喚した

公聴会への参加，意見書の提出，自主集会の開催等々，多岐にわたる活動がとられることになる。

また，独立を主張していることを顕示するデモ行進や，民族に特有であると感じさせることができる行事を催すことによって，一般社会に民族としての存在を印象づけることも重要となる。こうした活動はマスコミにとりあげられることもあり，世間に自分たちのことを印象づけることができるからである。

サキザヤ族はこうした世間への自文化の顕示，つまりサキザヤ族のエスニシティを可視化させるうえで 2 つの方法をとった。それは，民族特有の祭礼をつくりあげることと，祭礼時や正名運動に関連した活動に際して着用する衣服の創作であった。

民族特有の祭礼として作り出されたのが，「火祭（*Palamal*）」である。これは，1878 年に発生した加禮宛事件を再現した内容となっている。広場の中心に大きな火をおこし，竹で作った構築物に清の兵士をカラープリントした垂れ幕をかけ，それに対して火のついた矢を放ち，清朝の攻撃に抗するという物語仕立てになっており，「正名」を果たす前年の 2006 年に第 1 回目が挙行された（順益台湾原住民博物館 2007; 陳 2010: 112–123）。この時には，すでに，本論文の対象である衣服は完成しており，祭礼はその衣服を身につけて行われた[10]（写真 1）。

中央政府は「正名」の申請があった集団に関する学術研究を大学等の研究機関に委託し，自律的な民族集団として認定できる条件を検証する。委託された大学等の研究機関や研究者は，言語，歴史，当事者の意向等に関する調査を行い，その結果を中央政府に報告することになる。

サキザヤ族の場合，2005 年 10 月に「正名」の申請があり，大学への調査委託が翌年の 1 月に行われ，9 月までの約 9 ヶ月間の調査，検証が行われた。検証結果の報告書の提出を受けて，原住民族委員会は同年 10 月に民族認定に関する審議案を作成し，11 月には，サキザヤ族の名称の表記方法に関する住民投票が実施され，これらの結果が 12 月に行政院の政務委員会に送られ，翌年の 1 月に最終的にサキザヤ族の民族認定が承認された。

サキザヤ族の民族認定に関わる調査は先述したようなサキザヤ族の「正名」運動に並行するようにして国立政治大学民族学系の教授であった林修澈氏に委託されていた。林は原住民族の言語や教育に関する研究の第一人者であり，サオ族の

写真 1　2006 年に開催されたサキザヤ族の火祭。同年に作られた衣服が祭礼に採用されている。（陳俊男氏撮影）

民族認定においても同様の委託調査を行った経験があった人物である。

2006 年 12 月に出された最終報告書では，サキザヤ族の民族分布の状況の変遷が歴史資料にもとづき検証され，社会と文化が，神話や歴史的事件，社会組織，儀礼活動を中心に述べられ，言語の記述と現在の使用状況についての調査結果，「正名」についての当事者の考え方についての聞き取り調査の結果が示されたうえで，サキザヤ族は自律的な独立した民族集団であるという結論が示された（林 2006）。そのうえで，言語は保持されるような対処がなされるべきであること，ほぼ消失してしまっている信仰や民俗を復興させることで，原住民族文化がより豊かになるという示唆が記されていた（林 2006: 81）。

留意すべき点は，この報告書において，火祭が当事者のサキザヤ族意識が結束した表象として評価され，その要素として新たに創作した衣服も含まれていたことである（林 2006: 77）。

4　新たな衣服の創作過程

サキザヤ族の新たな衣服の創作は，2005 年から 2006 年にかけて行われた。この頃は先に述べたように，サキザヤ族の正名運動がもっとも熱をおびていた時期である。「正名」を推進する有志でつくる「小奇萊工作隊」というワーキンググループが，サキザヤ族がいかに独立した民族集団であり，「正名」する必要性があるかということを地元の関係者に説くための自主的な説明会を重ねていた。この過程において，「小奇萊工作隊」から，こうした説明会や啓蒙活動の時にも，サキザヤ族らしい衣服が必要であるという要望が出されたのであった。そこで，サキザヤ族の人々が比較的多数住んでいる磯崎集落にある「湛賞文化藝術工作坊」（以下「湛賞工坊」）に，目的を果たすための衣服の製作が依頼された（陳 2010: 168）。

「湛賞工坊」は呉秀梅氏（1968 年生・女性）が経営するブティックであり，普段着だけでなく，独創性，デザイン性が豊かな衣服の設計，製作，販売が行われていた。現在は花蓮縣吉安郷に店舗兼製作工房を構えている[11)]。

呉秀梅氏は海星高級中学校（日本の高校に相当）の服飾デザイン学科を卒業後，台北でしばらく働いた後に，實踐家政専科学校（現在の実践大学）の服装デザイン科で 4 年間学び，1996 年に故郷にもどった。そこで，原住民族に特有な文様のデザインをあしらった製品を，自らデザイン，製作し販売する商売をはじめた。2000 年には，地元の花蓮県が主催する展示会で「特等」をとったのを機に，「湛賞工坊」を開設した。その後，商品開発，製作，販売を行いながら，各種の展示会にも出品し数多くの入選を果たしており，2005 年頃には，台湾では名前が相応に知られた服飾デザイナーとなっていた。

サキザヤ族の正名運動を推進していた「小奇萊工作隊」やその関係者から，サキザヤ族の衣服の製作の依頼を最初に受けたときの呉のアイデンティティの意識はアミ族であったという。その理由は，呉の父親が磯崎集落の首長の立場にあったからである。当時の磯崎集落はアミ族の集落として扱われており，呉の家族もアミ族として生活をしていた。例えば，集落で実施される豊年祭等の祭礼の際に着用する衣服はアミ族の民族衣装であった。

呉はサキザヤ族の衣服の製作に同意し，それを製作するためにはサキザヤ族が

かつてどのような装いをしていたかということを調べる必要があると考え，サキザヤ族がかつて着用していた衣服について古老たちへの聞き取りを試みた。自分の両親からもサキザヤ族についての話を聞いている最中に，首長である父親からその母親，すなわち呉の父方の祖母がサキザヤ族であったこと，また母親はサキザヤ族の父と客家の母の間に生まれたことを知ったという。その時にはじめて自分がサキザヤ族の血筋をもつことを自覚したのであった。

アミ族は基本的に母系社会であり，母親の出自を自らのエスニシティとして意識することが多い。呉は母方の祖母が客家であったが，自身の民族アイデンティティを強く意識することはそれまでにはなかった。サキザヤ族の衣服の製作を依頼されたことをきっかけに，自分の出自を知る機会を得て，自分の中に父方からも母方からもサキザヤ族の血統が保証されていることを知った呉は，サキザヤ族の服を復元する仕事を引き受けたこと以上に，サキザヤ族としてサキザヤ族の服を作る資格があるのだということを実感したという。

それ以来，呉は母親に衣服のことだけでなく，サキザヤ族の故事や舞踊，歌曲についてもたずねるようになり，また，父親にサキザヤ族の「正名」運動の中心となってきた 4 個の集落の首長や古老を集めてもらい，サキザヤ族の新たな衣服の設計を進めていった。

しかしながら，民族衣装を復元するという点では相当の困難があった。それはサキザヤ族の衣服に関する歴史的な記録がほとんど残されておらず，人々の記憶の中にもサキザヤ族の衣服は明確には残っていなかったからである。サキザヤ族を写し込んだという写真が探されたということであったが，結果的には，写真や文書史料はあまり活用されず，関係者への聞き取りや意見交換を経て，サキザヤ族の衣服の製作が取り組まれていった。

実際にサキザヤ族の民族衣装に関する記録，とりわけ写真のような可視化された記録はほとんど残されていなかったと考えてよいであろう。現地の写真が比較的よく撮影されはじめるのは，日本の台湾統治が開始される 1895 年頃からであり，サキザヤ族の同化が進む加禮宛事件の発生の 1878 年から約 20 年が経過していることになる。サキザヤ族はアミ族に可視的な部分は同化することで民族としての生き残りを可能にしていたのであるから，サキザヤ族であるということが見た目でわかるような状態ではいられなかったと考えてよい。サキザヤ族の居住地

域が写しこまれたとしても，被写体の多くはアミ族の生活慣習に同化したサキザヤ族となってしまっていたであろう。

従前のような状況のなかで，2005 年に完成した衣服が，サキザヤ族の衣服として当事者への浸透していくことは比較的容易であったようである。これにはいくつかの要因が考えられる。

一つには，サキザヤ族の「正名」を請願していた集落の首長や長老格の人たちが，新たな衣服が作られる過程に最初から関わっていたということである。アミ族は母系社会ではあるが厳格な年齢階梯制を有しており，高齢の階級の意見は尊重される。かつてサキザヤ族に年齢階梯制があったかどうかは明確にはされていないが，アミ族社会の中での一つの適応として，サキザヤ族にも年齢階梯制が運用されている。各集落の首長や古老が関わって製作された衣服が社会の中で浸透させていく後ろ盾として年齢階梯制の秩序が機能していたと言ってよいであろう。

次に考えられるのは，呉氏は自分が創作したサキザヤ族の新たな衣服のデザインについての著作性や意匠権を強く主張していないことであった。呉氏はサキザヤ族の成員が自分で同じような衣服を作り着用することについては基本的に容認していた。このため，比較的安価な素材を購入して，呉氏の工房で製作されたサキザヤ族の衣服と同じようなデザインの衣服を自作して祭礼等に参加する人は少なくない。ただし，こうした布を使って作る衣服は色合いや風合いが「湛賞工坊」で製作するものとは異なるものとなるという。衣装を自作する人の大半は安あがりに衣装を作ろうとするため，材料の布も安価なものが選ばれることが多く，結果的に，「湛賞工坊」で製作される製品に対して見劣りがしたり，違和感を感じさせるようなものが作られてしまうことが多い。

「湛賞工坊」では染色や素材が同じものを材料として使用しており，品質が保証された衣服を入手するため，工房に製作を依頼する者が少なくないとのことであった。「湛賞工坊」では筆者が調査した時点でも，サキザヤ族衣服の製作，販売は受注の形式をとっていた。着用する人はほぼサキザヤ族に限られることから，それらは大量生産するような類のものではないのと同時に，採寸や身体のサイズの情報がないとその人にあった衣服が製作できないからである。新たな衣服は受注してから 1 ヶ月ほどあれば製作できるということであり，女性のものが一

式で 9,000 台湾元（30,000 円前後），男性のものが一式で 7,600 台湾元（25,000 円前後）の価格がつけられていた。

サキザヤ族の新たな衣服は，2006 年に新たに開始された「火祭」において着用され，「正名」運動の際にも，その担い手が着用しサキザヤ族のエスニシティを可視化させる役割を果たしていった。サキザヤ族の衣服を完成させた呉氏は，サキザヤ族が原住民族として 2007 年に公認されたのち，両親とともにアミ族からサキザヤ族への民族の帰属変更を行った。

5　衣服の構成と配色の含意

呉氏が最初に製作したサキザヤ族の衣服は，現在も「湛賞工坊」に保管されていた。それらは，女性用が，頭飾り，黄色上着，赤色上着，巻きスカート，脚絆，鈴付き足帯，肩下げ袋の 7 点，男性用が，鳥羽付頭飾り，チョッキ，むかばき，足巻き（1 対），肩下げ袋の 5 点であった[12)]。また，首長もしくは長老格の男性の衣装として，脛ぐらいまで丈のある長袖の長衣が製作されていたが，これは工房では保管されていなかった。

これらの衣服の構成には，サキザヤ族がそれまでに慣用してきたアミ族の衣服の構成とは異なる部分がいくつか見られる。例えば，男性の衣服の足全体をつつむ足巻きはアミ族の男性は着用しない。アミ族はむかばきを足全体を覆うように装着させるが，サキザヤ族は，むかばきを膝の下あたりでとめて丈の長さを変えた着用をする。また，アミ族の若い階級の男性は短いスカートを着用するが，サキザヤ族の男性用の衣服にはスカートは含まれていない。アミ族との差異を可視化させる部分が作りこまれていると言ってよい。

一方で男女ともにアミ族の衣服と共通していたものが，「情人袋」とよばれる肩下げ袋である。呉氏によれば，それにはサキザヤ族とアミ族とのつながりをしめすような色彩の工夫がこらされているとされていた。

サキザヤ族の新たに作られた衣服には，形と色に歴史的な背景や象徴的な事物が組み合わされているのが特徴的であり，特に重要なのは色とされていた。基本的な配色は，黄，赤，緑，紺，白である。黄は土地を，赤は血，緑は竹，紺はアミ族，白は集落を象徴的に表す。

黄は黄土色に近く，これは土地を象徴しており，1878 年の加禮宛事件の際に首長が述べた，土地には心があるという言説を反映したものとされていた。

赤が少し暗い色をしているのは，祖先の血が固まり乾いた様子を象徴したからであった。これは，加禮宛事件の際に流された血を思い起こし，サキザヤ族が無くなってしまうような危機の歴史を忘れないための色彩とされていた。

緑はサキザヤ族の住居をはじめ生活に不可欠な刺竹（*Acanthophyllum pungens*）を象徴する色とされていた。刺竹はサキザヤ族の集落を囲む塀の材料となり，下の部分は枝が退化して棘状の突起が出ることから，外敵に攻められたときの防御にもなるとされていた。この色にも加禮宛事件がひもづけられていたことになる。

紺と白が組み合わされることによって，特別な意味を生み出しているのが，先述の「情人袋」とよばれる肩下げ袋であった。アミ族は，豊年祭の最終日の夜に，未婚の男性が輪になって踊り，やはり未婚の女性たちが気に入った男性がかけている袋の口に，檳榔，煙草，小袋をいれ，それを男性が嬉しく思った時には男性側から肩掛け袋を女性に渡し，交際もしくは婚姻が成立するという慣習を有している。「情人袋」はその際に使用されるアミ族に固有の道具としてよく知られてきた。

この袋の配色は基本的に紺，白，黄で，紺と白の布が交互に縫い付けられている袋の紐の中央をつらぬくように黄色の布が重ねて縫い合わせられていた。これは，アミ族を示す紺と自分たちの集落をしめす白との間を，土地，すなわち黄色でつないだデザインを通して，アミ族への感謝の念を示すとされていた。ただし「情人袋」は着装してもしなくてもよいものであることには留意しておく必要がある。すなわち，アミ族のものであることが明確である「情人袋」に，民族間関係を象徴したデザインを組み込むとともに，それをサキザヤ族の正装には加えていなかったのである。

装身具にも故事が読み込まれており，円形の飾りは湖をしめし古くから伝えられてきた洪水神話を，また三角の文様は彼らの創生神話がある奇萊山を象徴しているとされていた。これらは，いずれもサキザヤ族にとっては忘れてはいけない故事であり歴史なので，身につけるものにそれらを組みこむことによって後世に伝えていけるとされていた。

一方で，サキザヤ族の中での伝統という観点では必ずしも説明されないものも作られていた。例えば，腰帯は非常に長いものが子供にも使われており，これらは子供たちが自分ではしめることはできないことから，両親や祖父母は話をしたいときに，子供たちを目の前に立たせて，大人が帯を締めてやりながら，その時間の間に色々な話を聞かせるのだとされていた。以前のような世代関係が希薄になっている今，サキザヤ族のこうした衣服の伝統は重要であるという理由が述べられていた。また，装飾品に用いられていた金色には興味深い説明が加えられた。それは，スペイン人が台湾に来たときに，花蓮周辺に到着し金の採集を試みたということが文献に記されていて，それを装飾品で表すようにしたものであった。ただし，サキザヤ族に関わる故事とは必ずしも直接には関係のなかった腰帯の含意については，呉氏自身による説明ではなく，パートナーである呉大偉氏（50 代・男性）から説明を受けたものである。

6　衣服におけるアミ族との関係性とサキザヤ族エスニシティ

従前に述べた，新たに作られたサキザヤ族の衣服にはアミ族に関わる内容がかなり組み込まれていた。長年にわたりアミ族社会の中で暮らしてきたサキザヤ族にとって，様々な面においてアミ族に同化してきた部分があることは否めない。しかしながら，新たな自律的民族表象とも言える衣服の創出においても，アミ族をしめすものが組み込まれていることは衣服のエスニシティを考えるうえで重要な論点となる。サキザヤ族の衣服の作り手がもともとはアミ族としてのアイデンティティを持ち合わせていたということもあるのだが，それ以上に，アミ族とサキザヤ族の間の政治的関係が衣服に表象されていることが考えられる。

台湾の国会にあたる立法院には，原住民族の議席が確保されている。サキザヤ族が「正名」運動を展開していた時期の議員総数は 225 名であり，原住民族の議席数は 8 であった。原住民族の選挙区では原則としてこの 8 名を立法議員として選出することになっており，原住民族以外の議員を選ぶことはできない。この 8 名は 4 名ずつの 2 つの中選挙区にわかれて選出される。アミ族とプユマ族が大半を占める平地原住民枠と，その他の民族集団が選出する山地原住民枠である。2004 年に行われた選挙の結果，平地原住民枠はアミ族が 3 名，プユマ族が 1 名

という選出結果となり，山地枠で選ばれたのは，セデック族 2 名，パイワン族 1 名，タイヤル族 1 名というううちわけであった。

平地原住民族の選挙区におけるアミ族とプユマ族との人口比は 10 倍以上である。このことは票田において圧倒的にアミ族が有利ということであり，立法院の平地原住民族枠におけるアミ族の優位性は長年揺るぎのないものとなってきた。いくつかの同じ規模の集団がせめぎあっている山地原住民族枠と比べても，アミ族の国政での優位性は際立ったものがある。

台湾政治では所属政党の違いが重要であり，重要な政策が国民党と民進党とでは大きく異なる。原住民族議員も 2 大政党のいずれかに所属するか，どちらかの会派にしたがうことが多い。したがって，台湾全体の国政に関わる部分には原住民族エスニシティがポリティクスを大きく発揮させる機会はそれほど多くは期待できない。やはり圧倒的な議員数をほこる漢族優位な政治であることは間違いない。

一方で，原住民族に関連した問題では原住民族エスニシティがそれなりに作用していく余地が残されている。それらは，2 大政党のポリティクスのせめぎ合いに巻き込むまでもない問題であったり，原住民族の自治性が尊重されることが少なくないためである。原住民族認定の実務作業はもちろん行政機関である原住民族委員会の所管事項ではあるが，立法委員の影響力は相応のものがあり，そうしたことへの配慮は十二分に必要になると言ってもよい[13)]。すなわち，優勢な勢力となっているアミ族の思惑は原住民族に関わる政策において無視できない部分があるということである。

アミ族は，台湾の東岸に沿って居住してきた比較的大規模な集団であり，地域差や移動によって相互に影響しあった結果，集落や小集団の間で，慣習や社会組織，言語の違いが広く見られるとされてきた（台北帝国大学土俗人種学研究室 1935: 390）[14)]。

サキザヤ族は長い間，アミ族という大きな集団に組み込まれていたが，言葉が異なることは当事者にもアミ族側にも自覚されてきた。このことは日本統治時代に行われた人類学的な研究においても指摘されてきたことである。しかしながら，サキザヤ族はアミ族と別の民族であるという当事者側からの異議申し立てとしての「正名」運動を開始するまでは，サキザヤ族とアミ族とを異なる民族集団

として扱うという発想は研究者側にも施政者側にも見られず，一般台湾社会の意識の中でもサキザヤ族の存在は希薄であったと言ってよい。

サキザヤ族が 2007 年に「正名」を実現させた，すなわちサキザヤ族としての公的な民族認定に成功した最大の要因はサキザヤ語を継承させてきたことであった。ただし，民族認定を促進させるための手段として民族独自の祭礼と衣服が考案された点は重要である。言語や民族としての歴史は過去から継承されてきたエスニシティを示すものであるのに対し，現在から将来にむけて自分たちを他の民族と区別していくための要素を新たに導入したのである。

黄宣衛らは，サキザヤ族の衣服の創造を民族の境界を作るための営みと解釈している。そして，その重要な要素として，衣装の色を歴史の物語と関連させていることを指摘し，それがアミ族との境界を作るためにも必要であったとしている（黄・蘇 2008: 93）[15]。同時に，「正名」運動を成功させるためには，アミ族との良好な関係を保つことが必要であったと結論づけてはいるが，その具体的な根拠については示されていない（黄・蘇 2008: 94）。

サキザヤ族が独自のエスニシティを発揮するうえで，それまで帰属していたアミ族へ一定の配慮をする必要があるのは，もちろん長い歴史の中でアミ族がサキザヤ族を庇護したという事実から，アミ族に対する文字通りの感謝や敬意がはらわれているということは少なからずある。しかしながら，それ以上に重要であったのは，やはり原住民族認定のためのポリティクスにおいて，アミ族のもつ優位性は無視できないという事情があったからである。それは，アミ族が中央政界に及ぼす影響力の大きさで，これは台湾における原住民族政治の一つの論点ともなりうる問題である。

7　考察

7.1　民族間関係の中の衣服

少数者の表象の構造を，主体，表象されるもののおかれた状況，表象の方向性，の 3 つの側面からとらえた場合，一般的には，1）少数者自身が行う，2）少数者以外が行う，少数者が，イ）優位にある，ロ）劣位にある，少数者を a）肯定

的にとらえる，b）否定的にとらえる，という境界性をもって整理することができる。

本稿で扱っているサキザヤ族がエスニシティを新たに作り出した衣服によって可視化する行為は，1）少数者であるサキザヤ族自身が行い，ロ）それまでは民族として認められていない状況で，a）サキザヤ族の存在を肯定する方向をもっていることは容易に理解できる。ここで，留意しておかなければならないことは，サキザヤ族が，台湾社会において二重の少数者であった点である。すなわち，1）台湾社会における先住民族という立場での少数者，2）アミ族という大規模集団に対する少数者，がサキザヤ族のおかれていた状況であった。換言すれば，サキザヤ族は 2 つの少数者の顔で，エスニシティを表象していく必要があったことになる。

先述したように，台湾では日本統治時代の民族分類を見直す要求が 1980 年代の後半から，当事者より強く打ち出されてきた。そこには，大きな集団にまとめられていた中規模な集団が別々の民族集団として分離する場合と，集団の中にある少数者の集団が別の民族としての扱いを求める場合の 2 つがあった。後者の場合は，数百人規模の新たな民族集団の公的認定が求められることもある。サキザヤ族は後者の典型的な例である。

原住民族の民族認定にはいくつかの条件がある。基本的には，1）学術研究，2）法的根拠，3）民意の動向，4）「官意」の 4 項目である（陳 2006: 135）。このうち，一貫して重視され，民族認定の決め手となってきたのが，3 の当事者のアイデンティティである。日本統治時代，中華民国の施政下で，原住民族の言語や生活様式が大きく変容してきたことを考慮した場合，境界が明確となるような特徴を保持することは非常に困難であるという現実に沿った考え方で民族認定が進められてきた（林 2006: 5）からである。換言すれば，特定のアイデンティティを共有していること，そしてそれを対外的に示すことが，正名運動を進めるうえで大きく有利に働くことになる。民族としての一体感を当事者が有していることを示すことに他ならないからである。

またアイデンティティの状況はもっぱら公聴会等の意見徴収や，アンケート調査などを通して行われることが多い。この時には，サキザヤ族の認定を求める当事者だけでなく，それを包摂してきたアミ族の意見も聴取されていることにも留

意しておく必要がある。アミ族側からすれば，サキザヤ族がアミ族と分離を求めているということは，アミ族であることをサキザヤ族自身は否定することでもあると受け取りかねない。アミ族は人口も大きく，世論形成の面でも一定の影響力をもち，最終的な原住民族認定の機関である原住民族委員会やそこに影響力を強くもつ政治家にも多くの人材を送り込んでいる。アミ族に対する懐柔的な戦術はサキザヤ族にとっては，「正名」運動を成功させるためには非常に重要であったと言える。ここでさらに考慮しなければいけないのは，民族集団が分離するということは，それぞれの人口数が減少することになり，集団単位での政治力が弱まる可能性があるということである。しかしながら，この点においては大きな問題にはならなかったと考えてよい。というのは，サキザヤ族の認定を受ける人の数が，アミ族の人口に対して圧倒的に少ないことが予想されていたからである。

台湾の原住民族の人口統計においてはじめてサキザヤ族の人口数が明記されたのは，2008 年 4 月に公表された同年 3 月期の資料においてである。この時の原住民族の総人口数は，486,469 人であり，そのうち，アミ族は 173,940 人で，次に数の多いパイワン族の 83,916 人をはるかに引き離していた。サキザヤ族は，221 人で原住民族のなかでも最少の人口の民族集団であった[16]。つまり，アミ族にとってサキザヤ族が分離することは，議員の選挙や世論形成の面においては大きな影響は与えないことであったと考えてよい。

逆に，サキザヤ族は巨大な民族集団であるアミ族へ配慮しながら，自分たちのエスニシティを表現していく必要があった。すなわち，サキザヤ族とアミ族の両者のアイデンティティを含みながら，自分たちはサキザヤ族であるということを可視化させる必要があったのである。

先行して原住民族認定を受けたサオ族[17] の場合，もともと帰属していたツォウ族はサオ族のことを兄弟関係にある民族（*Oahangu*）とみなしていたのに対し，サオ族はツォウ族を異民族（*Laolavai*）とみなしており，民族間関係における他者認識にずれを生じさせていたことが知られている（陳 2006: 136）。

アミ族とサキザヤ族の場合は，婚姻等で社会関係は家族単位できりわけることは非常に難しいことから，一般住民への感情的な配慮も必要とされた。感情的な否定論が出ないようなかたちで進めることが意識されたと考えられる。

こうした状況のなかでとられた衣服における一つの工夫は，アミ族と共通して

いる肩下げ袋にアミ族の要素とサキザヤ族の要素を混在させ，それらをつなぐようなデザインを施すという工夫がなされたことである。アミ族との関係性を「情人袋」の色の構成で保証するとともに，着脱可能なものにその要素を組み込むことによって，可視化されたアミ族のアイデンティティを，必要に応じて自分たちから切り離すことを可能にしたと言ってもよいであろう。つまり，アミ族にとっては，エスニシティを発揮する非常に重要な文化資源とも言える必須の「情人袋」を，サキザヤ族としての衣服においては必須の構成にはしなかったしたたかさもそこには見えてくる[18]。

民族衣装をまとう者のアイデンティティが承認されるうえで，対外的な慎重さが求められる場面は他の地域でもしばしば見られる。例えば，ポスト・スハルト期におけるインドネシアのバティックの中に「華人性」が組み込まれる過程は，サキザヤ族の民族衣装の創造を理解するうえで示唆的である（津田 2014）。津田は，バティック上に表現される「華人性」には，それが「インドネシア人」であることと矛盾しないような穏当な，すなわち「一線」を越えない穏当な語り口が必要であったと指摘している（津田 2014: 146）。

サキザヤ族のアミ族への配慮も同様な解釈が可能であろう。自分たちが従属的であった，より大規模な集団に対する配慮である。もっとも，台湾社会における多数派は漢族系住民である点において，バティックにおける「華人性」の表象と，サキザヤ族の民族衣装におけるアイデンティティ表象とは異なる様相を見せる。多数派の漢族にとっては，アミ族とサキザヤ族の衣装の相違は原住民族どうしの「とるに足らない」文化の問題と映っている可能性は否めない[19]。

7.2　衣服の歴史性と真正性

サキザヤ族の人々にとって，新たに作った衣服は彼らを他の民族と可視的に区別する重要な役割を担っていた。これは「正名」運動を成功させる，すなわち，自律的な民族としての地位を獲得するために必要なものであったことは間違いない。一方で，サキザヤ族には他の民族集団とのエスニシティの境界を可視的にしめすもの，特に物質文化は希薄となっていた。これは長い期間にわたるアミ族との混住や婚姻による同化の影響や，近代化にともなう原住民族社会全体の生活変容によるものである。

祭礼は基本的にアミ族のもよおすものに参加し，そのときの衣服もアミ族が着用するものを慣用してきた。サキザヤ族の衣服であることが明確にわかる古い写真も極めて限られていて，慣習的な民族衣装の復元についてはほぼ不可能な状態であったと言ってもよい。そうした状況の中で，サキザヤ族の衣服を作るためには，誰がどのような根拠をもってそれを作るかということが，エスニシティと衣服との相関性，すなわち民族の真正性を保証していく重要な要素となる。

原住民文学論で著名なプユマ族の孫大川[20]は，原住民文学として作品が認められる前提条件として，作者の原住民族性をあげている。すなわち，非原住民族の著者による作品は，その内容がいくら原住民族に関連したものであっても，原住民文学として認めることはできないという主張である。これには異論もあるだろうが否定することも容易ではない。著者や作り手の属性をどのように考えるのかは，作品を受容する側の受け止め方に左右される部分も大きい。この点において，サキザヤ族の衣服は大きなハードルを越えることに成功していると言える。それは，新たなサキザヤ族の衣服製作にたずさわった者たちにサキザヤ族という属性があったからである。

慣習的な社会関係では，アミ族は母系原理を尊重するとされてきた[21]。子は母方のエスニシティを表明することも少なくない。一方で，現行の原住民族基本法では，両親のどちらかの民族を子は継承することが可能とされている。

先述したように，サキザヤ族の衣服の設計を行った呉氏は，その父親が磯崎集落でアミ族の首長を担っていた。呉氏の父方の祖母はサキザヤ族の血統をもつ人物であったため，呉氏の父親のエスニシティはサキザヤ族としても矛盾はしなかった。一方で，呉氏の母方の祖父は，クヴァラン族系統[22]のサキザヤ族であったが，祖母は客家であり，エスニシティの継承には曖昧な部分が残されていた。しかしながら，現行法に照らし合わせれば直系の親族にサキザヤ族がいることから，呉氏が自らの帰属をサキザヤ族にすることは妥当なこととも言えた。呉氏は結果的に自らのエスニシティをサキザヤ族と表明し，「正名」が成功したのちは帰属する民族をサキザヤ族に変更した。一方で，呉氏は両親の双方からサキザヤ族の属性を継承することにもなった。サキザヤ族である呉氏が創作するサキザヤ族の衣服のエスニシティに関わる真正性は，作り手という観点からは保証されたものと言えるだろう。

また，呉氏の父親が「正名」運動の中心となった磯崎集落の首長という立場にあったことから，自己の集落内だけでなく，他の集落との関係性を生かした製作過程をとれたと言える。磯崎集落には，運動の主体となった発展協会の本部も設置され，その理事長は呉氏の兄が務めていた。家族関係が新たな衣服の製作過程の真正性を保証するのに重要な役割を果たしていたと言ってもよい。

新たに作られたサキザヤ族の衣服はそれを着用する立場から考えた場合も，サキザヤ族に特有の衣服としての機能を果たしていたと言える。サキザヤ族の歴史や故事を象徴づける配色やデザインにあふれており，サキザヤ族以外の民族衣装とは明らかにその性格や製作されてきた背景が異なっていた。サキザヤ族のエスニシティを演出し，民族の境界を示すことが衣服の機能として重要であったのである。換言すれば，非サキザヤ族が身につけるのにはあまり適していない，もしくは身につけようとはあまり思わない機能と形態とをもってこの衣服が成立したと言えるかもしれない。

一方で，経営性の観点から，新たに作られた衣服は独特の志向を有する。それは，製作者である呉氏がこの衣装の製作の権利について専有的な立場をとっていないということである。

呉氏は服飾デザイナーとしての一定の地位を確立しており，その作品には意匠権や著作性が主張されることも少なくない[23)]。しかしながらこの新たな衣服についてはそうした権利をほぼ放棄している。それは，この衣服がサキザヤ族の成員間で普及する必要があったこと，また，この衣服が不特定多数の市場をもったものではないからであると推察できる。

この衣服が生み出されてきた目的は，「正名」運動を成功させることにあった。より多くのサキザヤ族の成員がこの衣服をサキザヤ族のものとして認識することによって，サキザヤ族の衣服としての承認が得られることになる。デザインのコモンズ化がはかられたと言ってもよいだろう。

一方で，そこには経営に配慮した見通しも見え隠れする。衣服を高価にはしないで，購入を容易にする一方で，市販の布や材料では出せない配色や風合いを衣服の素材に持たせている。これは，デザイナーであり，衣服製作の実践に携わってきた呉氏の本領が発揮された部分である。たかだか 800 人を越える程度の人口が市場となっていることを十分に理解した経営戦略がたくみにとられたことは否

定できない。

8　結び

本論文では，台湾の原住民族の 1 集団であるサキザヤ族が，エスニシティを可視化するための一つの手段として，新たな衣服を作り出していく過程をたどりながら，台湾社会における社会関係，民族間関係，政治性，真正性に関わる当事者の意識，経営性等を，実際に衣服を製作した当事者の社会関係，衣服を作った過程，衣服そのものへ考え方等について，現地での聞き取り調査を中心にして得られた基礎資料や文献資料をもとに考察した。

他の原住民族やホスト社会である台湾漢族の影響を強く受けてきたサキザヤ族が現在，自分たちの衣服とするものは，他の民族集団と明確に境界づけられてきたサキザヤ族という民族集団が歴史的に着用，継承してきたものではなく，他の民族集団に従属的な立場であった人々が，歴史的にもちえたとされているサキザヤというエスニシティをもった集団として公的に認定してもらうことを目的とし，他の民族集団の差異化をはかり，自民族のアイデンティティを高めるために創出した文化的要素の一つであった。

これらの衣服はサキザヤ族らしさを可視化させるために，衣服の色彩や紋様，装飾にサキザヤ族の歴史経験や世界観がひもづけられていた。それらは，サキザヤ族が離散し民族としての核心を奪われる最たる要因となった歴史的な事件であったり，同化を受ける直接の対象となってきたアミ族との良好な関係を維持することを意図し，それへの一定の配慮を示すような構成をとったりされていた。

自民族性をしめす内容がこめられたこうした衣服が普及していく範囲はまさにアイデンティティが共有された範囲であり，サキザヤ族のエスニシティがおよぶ範囲となった。

一方で，この衣服が生成され普及していく背景には，作り手の有していた社会関係，衣服製作の技能，経営の経験，集団の規模や成員の経済状況，関係性の深い他民族であるアミ族との歴史的な関係があり，そうしたものを維持しながら，サキザヤ族というエスニシティを説明するために説得力をもつ衣服がデザインされていったことになる。換言すれば，サキザヤ族の衣服は他者との関係を損なわな

いようなかたちで生まれてきたものであり，衣服の重要な機能とされてきた威儀や礼節を，エスニシティという面においてともなっていると言ってよいであろう。

着用する者が自らのアイデンティティを表明するためのものである以上に，可視化された自分たちを見つめる他者の存在を意識し，それらへの配慮がその形態や着用する場面に強く影響していくことが衣服，とりわけ，エスニシティを表象する民族衣装の性質であり機能の一つなのである。

謝　　辞

本論文の内容は，国立民族学博物館の共同研究会「表象のポリティックス──グローバル世界における先住民／少数者を焦点に」（代表：窪田幸子神戸大学教授）における筆者の発表課題「エスノシティを可視化する──台湾における民族認定と衣装の意匠」がもとになっている。共同研究会参加者から有益なコメントを得たこと，また本論文のもとになった原稿を松井健先生，草稿を上羽陽子先生に丁寧に読んでいただき，示唆に富む助言をいただいたことに心から感謝する。現地調査にあたっては，筆者の訪問調査を快く受け入れてくれた「湛賞工坊」の呉秀梅氏，呉大偉氏に心より感謝するとともに，調査への協力を国立台湾史前博物館の林志興副館長，同館南科準備室の陳俊男主任から得られたことに記して感謝の意を表する。また，本論文の査読にあたっては，査読者の一人からは，拙稿の不備を一方的に指摘するだけでなく，先行研究の具体的な紹介をいただけたことは大変ありがたかった。記して感謝の意を表する。

本論文は，JSPS 科研費基盤研究（B）（海外学術）「台湾原住民族の分類とアイデンティティの可変性に関する人類学的研究」（代表：野林厚志，課題番号 JP26300040），国立民族学博物館基幹研究「フォーラム型情報ミュージアムプロジェクト」「台湾および周辺島嶼生態環境における物質文化の生態学的適応」（代表：野林厚志）の成果の一部である。

注

1）　台湾では先住民族諸集団を原住民族とよぶ。この経緯の詳細については野林・宮岡（2009）を参照。漢語圏にある台湾では，「先」の字は過去や前という意味があり，先住民は過去の住民という意味を示すこともある。これを嫌い，もともと住んできた住民という意味にとれる原住民という言葉が当事者により用いられるようになり，本文中でも述べるように，1994 年には中華民国憲法に先住民族集団の呼称として「原住民」が用いることが明記された。
2）　筆者の基本的な問題意識は小西の目指そうとした，「衣服」や「服装」とはなにかという課題である。
3）　本書は『布と人間』という邦題で翻訳されている。
4）　エイチェル・ジョアンは，民族衣装を詳細にみていくと，その使用のありかたは多岐にわたっており，宗教的もしくは仕事という範疇に重なっていくことを指摘している（Eicher 1995: 1–6）。
5）　原住民族委員会 HP（https://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&

DID=0C3331F0EBD318C233AD31DA9128A3D9，2018 年 3 月 12 日閲覧）。

6）　アカギ（*Bischofia javanica*）

7）　この部分は，サキザヤ系統（Sakizaya）という節の冒頭の文章であり，「サキザヤ」が集団であることを示している。

8）　サキザヤ族の祖先集団の移動について，同書では歸化社に伝えられている以下のような口碑伝承を記している（台北帝国大学土俗人種学研究室 1935: 502）。

「始め Kobo（三仙河の北隣）に居たが，清国兵と戦つて追はれ，飽干（薄々社内）に逃る。こゝでも清国兵の襲撃を受け，一部は Takoboan（歸化社の東南，十六股の西）に来たが，また追わはれ，四散した。やがて清国兵との和議成立し，各地に逃亡した者も追々集まり，歸化社が建設された。」

9）　化外の民として放置していた台湾の原住民族に対して，清朝が積極的統治にのりだしたのは，1874 年に発生した牡丹社事件において，日本軍による台湾出兵がきっかけとなったとされている（施 2009: 139）。

10）　筆者は後述する「湛賞工坊」における調査時に 2006 年の「火祭」の記録映像を鑑賞している。「火祭」がサキザヤ族の祭礼であるためには，参加者が「サキザヤ族」であることは不可欠であり，それを可視化させるうえで，固有の衣服の着用は不可欠であった。

11）　本節および次節で以後に示す「湛賞工坊」の様子やサキザヤ族の新たな衣服の製作過程や衣装の説明は，特に注釈がない限り基本的に 2015 年 8 月に工房を訪問したときに，呉秀梅氏当人とその配偶者を対象にした聞き取り調査，その後に補足的に行ったメール，電話で得られた聞き取り調査で，筆者自身が得た資料にもとづいている。

12）　これらの構成はサキザヤ族の衣服の基本的な構成である。筆者が 2012 年に国立民族学博物館の常設展示のリニューアルを担当した際に，サキザヤ族の衣服の購入を検討し，同工房に問い合わせをしたところ，同じ構成の回答が得られている。

13）　当時の原住民族委員会の主任委員（日本の長官に相当）はアミ族ではなかったが，実務担当者も含めて委員会の構成員にアミ族の成員は少なくない。

14）　例えば，サキザヤ族と居住地域を同じくしてきた「南勢アミ」とよばれる集落群は氏族制をとらないにもかかわらず，言語の共通性が高いということで，それよりも南のほうに分布してきた集団とともにアミ族とされてきた。一方で，サキザヤ族は，氏族制の欠落や，その他の慣習では「南勢アミ」と共通しているが，言葉が異なるということは自他ともに強く認められてきたことである。

15）　黄らによれば，サキザヤ族のにぶい黄色は土を示すのにたいし，アミ族の衣服にある明亮な黄色は太陽光を示し，サキザヤ族の暗赤色は乾いた血液を示すのにたいし，アミ族の明るい赤色は熱情を示すものであり，異なるものであるとサキザヤ族の「正名」運動の中心となっている者が述べたとされている（黄・蘇 2008: 93）。

16）　原住民族の人口資料は原住民族委員会の HP で参照可能である（https://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=3E651750B4006467866EF7C3500AF179. 2018 年 4 月 27 日閲覧）。なお，2018 年 3 月の時点では，原住民族の総人口は，560,820 人に対して，アミ族は 209,203 人，サキザヤ族は 930 人である。10 年で人口数が増加しているのは，それまで自分の民族の登録をしていなかった原住民族が民族の登録を行ったり，新たに原住民族籍を取得した者がいることが要因の一つと考えられる。

17）　サオ族は台湾中部の日月潭という湖の周辺に居住してきた。日本統治時代の原住民族の分類では，鳥居龍蔵や移川子之蔵がサオ族を独立した民族として扱っていた。戦後の台湾における人類学研究でも，サオ族が他の民族との境界をもつ民族集団であるということはある程度の共通認識があった。日本統治時代に総督府が行った民族分類とそれをひきついだ中華民国の民族分類にはサオ族は独立した集団としては扱われず，隣接するツォウ族に含まれていた（野林 2010: 629）。

18）「情人袋」ならびに，それが使われる豊年祭の歌謡の権利をめぐり，隣接するアミ族同士が法廷闘争を行う事案が発生している（林 2009）。これについては別稿で筆者も原住民族の知的財産権に関わる領域について論じている（野林 2017）。

19）　漢族と原住民族の間の文化の認証の課題については稿をあらためて論じたい。ここでの問題意識としては，原住民族の文化の問題が台湾の中での位置づけが当事者に委ねられていることを指摘しておきたい。

20）　原住民族委員の主任委員も歴任しており，その政治的な発言に影響力をもった人物であ

る。

21）　婿入り婚を基本とし，財産は基本的には母から娘へと相続され，首長などの地位は母方オジからオイへと継承されるという規範があった。ただし，アミ族が母系制社会であるかどうかについては批判的な検討がなされてきた（末成 1983）。

22）　クヴァラン族は先行して原住民族認定された集団である。1876 年にサキザヤ族と同盟して清朝軍に対抗した。

23）　呉氏が考案，製作した酒瓶を覆う手提げ袋の複製品が生産，販売されたことに対する権利侵害の訴えをおこしたことがある。これについては別稿で考察している（野林 2017）。

参照文献

〈日本語〉

ギル，エリック
　1952［1931］『衣裳論』増野正衛訳，大阪：創元社。

小西正捷
　1974「人類学としての服装文化研究──物質文化論の方向」『法政大学教養部紀要』20: 65–81，東京：法政大学。

謝黎
　2004『チャイナドレスをまとう女性たち　旗袍にみる中国の近・現代』東京：青弓社。

末成道男
　1983『台湾アミ族の社会組織と変化──ムコ入り婚からヨメ入り婚へ』東京：東京大学出版会。

鈴木清史・山本誠
　1993『装いの人類学』京都：人文書院。

関本照夫
　2000「特集『布と人類学』の狙い」『民族学研究』65(3): 230–232。

台北帝国大学土俗人種学研究室
　1935『台湾高砂族系統所属の研究』台北：台北帝国大学土俗人種学研究室（復刻版，台北：南天書局）。

陳俊男
　2006「サキザヤ（奇莱族）の民族認定」及川茜訳，台湾原住民研究シンポジウム実行委員会編『台湾原住民研究──日本と台湾における回顧と展望』pp. 129–142，東京：風響社。

津田浩司
　2014「バティックに染め上げられる『華人性』」鏡味治也編著『民族大国インドネシア──文化継承とアイデンティティ』pp. 117–157，東京：木犀社。

野林厚志
　2010「文化資源としての博物館資料──日本統治時代に収集された台湾原住民族の資料が有する現地社会での意義」『国立民族学博物館研究報告』34(3): 623–679。
　2017「伝統と創作のはざま──台湾原住民族の『伝統智慧創作』を事例として」『文明史のなかの文化遺産』pp. 261–280，京都：臨川書店。

野林厚志・宮岡真央子
　2009「台湾の先住民とは誰か──原住民族の分類史と＜伝統領域＞概念からみる台湾の先住性」窪田幸子・野林厚志編『先住民とは誰か』pp. 293–317，京都：世界思想社。

宮脇千絵
　2017『装いの民族誌──中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践』東京：風響社。

臨時台湾旧慣調査会
　1915『番族慣習調査報告書第二巻』台北：臨時台湾旧慣調査会。

〈英語〉

Cohn, B.
1991［1989］ Cloth, Clothes, and Colonialism: India in the Nineteenth Century. In A. Weiner and J. Schneider（eds.）*Cloth and Human Experience,* pp. 304–345. Washington DC.: Smithsonian Books.
Eicher, J.
1995 Introduction: Dress as Expression of Ethnic Identity. In J. Eicher（ed.）*Dress and Ethnicty: Change across Space and Time*, pp. 1–6. Oxford: Berg.
Weiner, A. and J. Schneider
1991［1986］ *Cloth and Human Experience.* Washington DC.: Smithsonian Books.

〈中国語〉

陳俊男
2010 『撒奇萊雅族的社會文化與民族認定』国立政治大学民族学系博士論文，台北：国立政治大学。
黄宣衛・蘇羿如
2008 「文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動」『考古人類學刊』68: 79–108。
康培德・李宜憲・陳俊男
2015 『加禮宛事件』台北：原住民族委員会。
林佳穎
2009 『台湾原住民文化産業之智慧資源規劃──以編織工芸為例』国立政治大学智慧財産研究所碩士論文，台北：国立政治大学。
林修澈
2006 『行政院原住民族委員會委託研究《Sakizaya 族的民族認定》』台北：国立政治大学民族学系。
順益台湾原住民博物館
2007 『火神光照』台北：順益台湾原住民博物館。
施正鋒
2009 「台湾歴史中的加禮宛事件」『台湾原住民族季刊』2（1）: 129–149。