

# 出産をめぐる台湾ルカイ民族の社会慣行<sup>(1)</sup>

笠原政治

The Social Implications of Childbirth among the Rukai,  
a Native Group in Southern Taiwan

Masaharu KASAHARA

## 目次

I 緒言	IV 成長段階
II 変貌した出産の環境	V 出産と社会階層制
III 出産における正常と異常	1 格式の上昇と下降
1 出産と死	2 子供の認知
2 妊娠から分娩へ	3 命名
3 異常な出産	VI 結語

## I 緒言

子供の誕生を社会的事実として考察するときには、つねに二つの側面に目を向ける必要がある。新しい成員の補充により社会が存続・維持されていくという統合的な側面と、社会生活の中に何らかの緊張や不和、ときには危機状態をも現出させるという非統合的な側面である。通過儀礼に関する A. ファン・ヘネップ [van Gennep 1909] の古典的な図式では、生む者(母)からみた出産(childbirth)と生まれる者(子)からみた出生(birth)とは、どちらも分離-過渡-統合の三つの儀礼段階から成り立ち、各段階は時間的継起の上でズレを示しながら、相互に重なり合う連続した過程を構成するものとみなされている。そこで強調されているのは、それらの諸段階を通過した母と子が最終的には新たな地位へと移行し、特定の儀礼を通して社会に統合されるという点である。しかしながら、すべての母と子が、出産・出生の事実だけで無条件に社会へ受け入れられるとは限らない。ある条件を満たさない場合には、しばしば排除や差別の対象になることもある。また、生まれた子供の誰もが、正規の社会成員として等しい地位を与えられるというわけでもない。両親の地位、婚姻関係、出生の状況など、さまざまな条件次第で、新生児は生まれながらにして選別され、差異化されることもあるし、場合によっては子供の誕生が、深刻な争いや利害の不一致、当事者間の駆け引きなどを惹き起こすことさえあるだろう。本稿ではそのような側面にも注意を払いながら、筆者の調査資料に

基づいて台湾ルカイ民族（魯凱族）の出産慣行を描き出してみたい。

台湾先住民（日本統合時代の名称では「高砂族」，図1）の出産慣行については，何年か前に山路勝彦 [1982, 1985] が北部山地に住むタイヤル民族（泰雅族 — その一支族であるサデックを含む）の事例を取りあげて，出産と類別的異性キョーダイ関係（classificatory cross-sibling relationship）との結びつきに視点をおく一連の興味深い論文を発表した。タイヤルの社会では出産は穢れとみなされ，それを祓うために，新生児の父は自分の妻（つまり生まれた子の母親）の兄弟または従兄弟の一人に贈り物をし，後者はその見返りとして，甥・姪の出生を認知する。すなわち，新生児は母方親族の承認を経ることによって初めて正式な社会成員としての地位を得るのであり，もしそうした手続きを欠くと，その子供は不幸や病気になる，あるいは，社会的にあたかも非嫡出子のように扱われる，というのである。

生まれた子供が社会成員としての合法性を獲得する条件と手続き，そこから逸脱した者に対する社会的処置など，山路が着目したそれらの論点は，ここで述べる南部の山地民族・ルカイの出産慣行を研究する上でも同様に重要な分析の指標となりえよう。しかし他方で，タイヤルとルカイの間には，社会構造の上で際立った相違点もまた認められる。ごく粗雑な言い方をすれば，タイヤルの社会構成が概して平等主義的であるのに対して，ルカイの方は，貴族層と平民層の区別を基調とする顕著な社会階層制を形

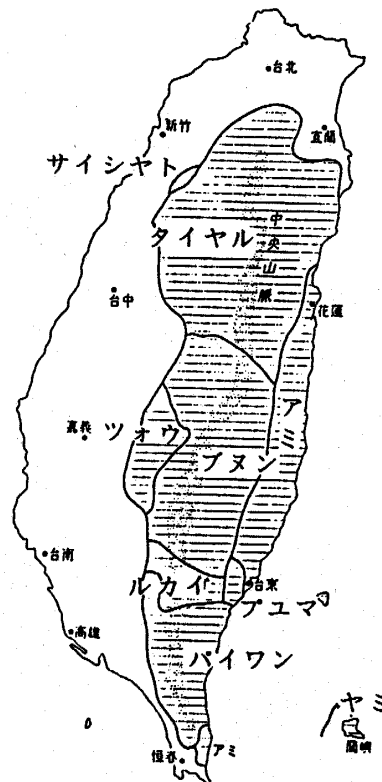


図1 台湾先住民族の分布

成しているのである。そのような差異は、当然にも出産に関する両社会の慣行にも反映されているはずであり、ルカイの場合には、そうした階層間の関係を掘り下げて分析していかなければ、おそらく出産の社会的意味を十分に理解することはできないであろう。本稿では、初めに出産慣行の一般的特徴を述べ、その後で、出産と社会階層制との関連に焦点を合わせた考察を進めたいと思う。

## II 変貌した出産の環境

ルカイ民族は台湾南部の最も奥深い山岳地帯に住む焼畑農耕民の一集団で、人口はおよそ6千人。1930年代までは急峻な中央山脈の斜面を切り開いて22に及ぶ小規模な村落を形成していたが〔移川・宮本・馬淵1935:229-36〕、その後、行政指導による移住・合併が進められ、今日では所在地が元々の場所から移ってしまった村落も多い(図2)。鹿野忠雄[1941]の分類によれば、ルカイは下三社群(マガ Torulukun, トナ Kongadavan, マンタウラン Oponuhu), 西ルカイ群(コチャポガン Kochapongan, ブダイ Budai など多数の村落), および東ルカイ群(大南 Taromak)の三系統に下位区分され,<sup>2)</sup> 各群には、言語・文化・社会構造などに関して相互にかなり異質な面がみとめられる。ここで述べるのは、現在ルカイの人々の最も集中した居住地区になっているブダイ(霧台)で得られた出産慣行の資料であるが、ブダイは元々は西ルカイ群の古村・コチャポガン(好茶)からの分村であり、同じ系列の分村であるアデル Adel(阿禮), カナモディサン Kanamodisan(佳暮)などの慣行とは共通する点が多いものと考えられる。<sup>3)</sup>

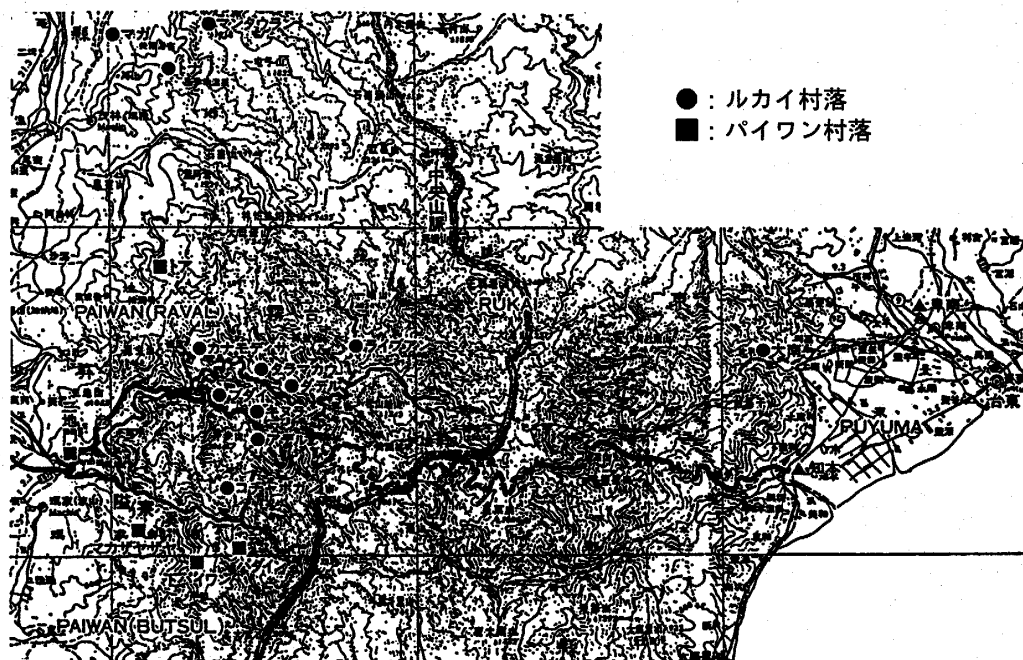


図2 ルカイ民族の居住地と村落

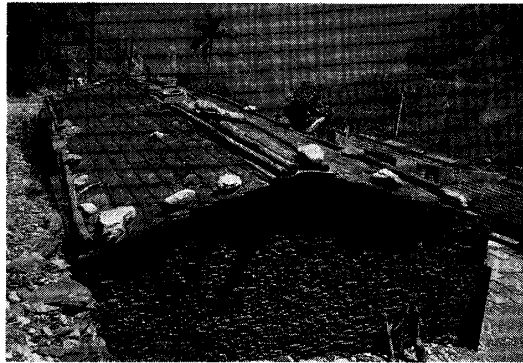


写真1 ルカイの住居（1984年，霧台郷ブダイにて筆者撮影）

日本統治時代（日據時代，1895～1945）の初期・中期頃まで，ルカイの女性たちは，昔ながらの石盤造り住居の暗い片隅で，家族や少数の近親者だけに見守られて子供を産んでいた（写真1）。分娩の前後に身体や道具類を消毒する習慣はなかった。産婦や新生児が生命の危険に直面したときでも，それに対処する医療技術はごく貧弱なものでしかなかった，ただ出産時の異常事態をあらかじめ回避するために，産婦やその夫にさまざまな禁忌が課せられるだけであった。正確な数値は不明であるが，その時代の乳幼児・産婦の死亡率は非常に高かったものと推定される。1930年代になると，日本人の行政官（当時は山地行政の大部分を警察官が担当していた）は，旧式住居の改造，衛生設備の普及，助産婦の養成など，一連の施策を行うとともに，<sup>4)</sup> 禁忌や呪術的行為を「迷信」と断定し，その廃棄を住民に強制した。しかし，ルカイ社会で出産をめぐる環境が根底から変貌し始めたのは，第二次大戦が終わって台湾が中国に復帰（光復）した後の，とくに1960年代からのことである。この頃になると，新しい教育を受けた若い世代の女性たちは進んで出産を専門の助産婦の手に委ねるようになり，安全な出産のために，平地へ降りて町の病院を利用する者も増加した。そうした傾向に拍車をかけたのは，交通手段の整備，若年層を中心にした平地への移住など，この社会に押し寄せた大きな変化の波であった。また，戦後に山地伝道を開始したキリスト教諸派（長老教，天主教など）は各村落で急速に多数の信者を獲得し，この新しい外来宗教の受容が，出産に関する禁忌や呪術的観念を含めて，古い宗教に対する住民の執着を一掃させることになった。かくして旧来の慣行は，わずか半世紀の間に，ほぼ完全に彼らの社会から姿を消してしまったのである。

これから述べるルカイの出産慣行は，現時点での直接の観察結果というより，むしろ今およそ60歳以上の高齢者たちから聞き書きをした過去の状態に関する間接的な再構成に大きく依存せざるをえないが，そのような研究方法を採らざるをえない事情については，上述の説明ではっきりしたであろう。つまり，この研究は一種の「記憶に基づく民族誌（memory ethnography）」、「文化がもっと原型を留めていた時代をよく覚えている古老たちから聞き書きをして，それを今残されている文化のパターンの観察と結びつける」[Carmack 1972 : 238] という試みである。<sup>5)</sup> 以下の記述では，過去の時制ではなく，あ

えて現在形を用いた箇所も多いが、それはあくまでも便宜上のことと考えていただきたい。

### Ⅲ 出産における正常と異常

#### 1 出産と死

まず初めに、ある初老の男性が筆者に語ってくれた不幸な体験談を要約して紹介したい。いくつかの夢の内容と現実の出来事とが奇妙なほど対応し合い、人間の生と死に関するルカイ民族の古い観念をよく伝える話である。(話の文脈を理解しやすいように、カッコ内に最少限の補足説明を加えてある。)

私が生まれた家は古く、狭かったので、結婚した後に新しい家を建て始めた。ところが、ある晩、不吉な夢を見た。その夢は、私が妻の機織りの道具に手を触れたために、周囲にいた男女がすべて逃げ去ってしまう、という内容であった。(男性は、女性性を象徴する機織り道具に身体を触れてはいけない、という禁忌がある。)物織りの古老にその夢の話をする、ただちに家の建築を中止しなさい、と言われた。そこでその忠告に従って、家造りはいったん中止することになった。(この種の夢見による行動の判断がルカイ文化には多い。)

数年後に、今度は吉夢を見たので家造りを再開したが、その工事の途中、石積みをした段階で、急に第一子(女)が病気になった。呪術師(タライヴィギ *tala-ivigi* と呼ばれるシャーマンの職能者)に治療を頼んだものの、子供の病気はなかなか直らない。その時期に、また私は不吉な夢を見た。その夢の中で、私は深い洞穴の傍に立っている。私は病気の娘をかかえて、洞穴の中に放り込んだ。手に持っていた鉄製の棒も一緒に投げ入れようとしたが、それは思いとどまった。続いて、私の妻が幼児を背負ったまま、同じ洞穴に落ちてしまった。

古老にその夢の話をする、それは悪夢だと言って眉をひそめた。実際、その後しばらくして、第一子は病死してしまったのである。

やがて第二子(男)が無事に生まれた。ところが、次の第三子がまだ腹の中にいるときに(妊娠7ヶ月目)、ある日、妻は急に身体に異常を起こし、まもなく死亡してしまった。この怖い出来事を見て、村中の者は皆、私の周囲から逃げ去ってしまった。(これはルカイの人々が最も忌み嫌う異常死の形の一つである。)私は、たった一人で妻の遺骸を埋葬するほかはなかった。

振り返ってみると、私が見た不吉な夢は、悉く的中したことになる。第一子は病死した。妊娠中の妻も胎児と一緒に死んでしまった。残ったのは第二子だけであり、これは夢の中で捨てなかった鉄製の棒に当たるわけである。

この不幸な体験をした男性の年齢から逆算すると、妊娠中の妻の死亡という出来事が実際に起こったのは、第二次大戦後まもない1948-49年頃と推定される。当時は、まだキリスト教はルカイの居住地に伝道されておらず、古い宗教観念や禁忌が強く人々の生

活を規制していた。この男性は特別な意味をこめて「迷信の時代」という表現を使うが、その時代まで、後述するように、妊娠中の妻に死なれた男性はキアキリヴァク *kia-kirivak* と呼ばれ、生涯にわたって蔑視の対象となり、祝事の席から排除されるなどの屈辱的な扱いを受けていた。そうした重大な危機に見舞われて悩み苦しみをぬいた末に、彼は、新しく広まった長老教を進んで受け入れ、熱心な信者として別の人生を歩むことになったのである。

## 2 妊娠から分娩へ

上述の男性によれば、妊娠期間中に課せられるさまざまな禁忌には、異常な出産を未然に防止し、キアキリヴァクになることを回避させるという意味があると言う。その説明の当否はとにかくとしても、月経の停止で妊娠を自覚した女性とその夫が守るべき禁忌（ルカイ語ではタウリシアン *tau-risi-an* — パイワン語のパリシ *parisi* に相当する）には、たしかに特定の状態と行動との具体的な連想に基づく類感呪術（homeopathic magic）に近いものが多い。例えば、川の流木で火を焚いてはならない（流産を連想させる）、薪を燃やすときには先端から火に入れてはならない（逆子を連想させる）、縄や紐などで何かを縛ってはならない（難産を連想させる）、などである。ただし、妊婦自身には、例えば食物上の禁忌などは一切ない。また、夫が妻の妊娠期間中に狩猟することも許されている。その一方で、妊婦には特別な保護や労働の免除は全く与えられない。妊娠に伴う痛みや不快感を他人に知られるのは恥とされているのであり、陣痛が始まるまで、ふだんと同様に畑仕事や家事を行う女性も多い。そのために、戸外で急に陣痛が起こって家まで帰り着けず、畑や道端で子供を産んでしまった例もあるようである。また、女性の妊娠を祝う決まった儀礼はなく、安産祈願の呪術もない。妊婦が特別な衣服を着る慣習もない。<sup>6)</sup>

出産（トアララカ *toa-lalak* — *lalak* は子供のこと）は、ほとんどの場合、産婦の住居のどこか片隅で行われる。その場所を壁や衝立などで遮断することはない。住居内にいる誰からも見える状態での出産である。女性は第一子を（ときには第二子までも）夫の家ではなく、自分が生まれた家で産むことが多い。ルカイの婚姻慣行では、妻が最終的に夫の家族と同居する場合（日本でいう嫁入婚）であっても、結婚して1、2年間は夫婦で妻の家族と一緒に暮らし、妻方-夫方居住（*uxori-virilocal*）の形をとるのが普通であり、<sup>7)</sup> また少数ではあるが、生涯にわたって夫が妻の家族と同居する（婿入婚）という例もある。どちらの場合でも、女性が生家で出産する比率は高いわけである。出産に立会い、手助けをするのは主に産婦の実母や姉妹など、女性の近親者であり、男性でも、夫や父は出産の場面にいることが許される。専門の産婆・助産婦に当る役割の女性はいない。また、いくら難産になっても女性呪術師・タライヴィギ *tala-ivigi* を呼び寄せることはない。<sup>8)</sup> 分娩は、しゃがんだ姿勢で行われる。へその緒は尖った石盤片を使って切り、切り口を糸で縛る。胎盤のことはタララカヌ *ta-lalak-an* といい、出産のあった住居の入口脇の土中に埋める。

新生児は冷水で洗う。温水を使う習慣はない。出産後の女性は粟と生姜を炊いて作っ

たイラン *irang* という粥状の食物を与えられるが、男性がこのイランに触れたりそれを食べたりすることは禁忌である。女性は体力が回復すると、一日も早く戸外に出て働こうとする。長い期間休んでいると嘲笑の対象になるからである。夫は妻が働けるようになるまでは狩猟に出かけることを控えるが、それは禁忌ではなく、ただ家を留守にはできないから、と説明されている。

### 3 異常な出産

ルカイの人々は、山路 [1982, 1985] が報告したタイヤルの場合とは違い、産血が特定の親族に穢れをもたらすという観念をもっておらず、正常な状態で行われた出産それ自体を、不浄なもの、周囲の人々を汚染するもの、とは考えない。彼らが異常・不吉な事態として忌み嫌うのは特別の場合、すなわち、双子（ないしは三っ子）の出産、死産（胎児が死体で出てくる状態）、逆子（胎児の脚部側からの出産）、妊婦と胎児の出産前の死亡、などが起こったときに限られる。<sup>99</sup> もしそれらを一つでも経験すると、前にも述べたように、女性とその夫は、生涯にわたってキアキリヴァク *kia-kirivak* という差別的な烙印を押されるのである。次に、その点をもう少し詳しく述べてみよう。

○双子の出産 — 双子をトカピアヌ *tokapian* という。男女の性別にかかわらず、後から出てきた方（アギアギ *agi-agi* — *agi* は弟・妹のこと）をただちに扼殺する。そして死体を自分の家の屋内に埋葬し、その不吉な住居は放棄して、家族は別の場所へ転居してしまう。両親は以後キアキリヴァクの扱いを受けるが、双子のうちでも先に出てきた子供（タカタカ *taka-taka* — *taka* は兄・姉のこと）の方は、何の偏見もなく普通に育てられる。三っ子についても対応の仕方は同じで、三人の中で最初の一人だけを残す。<sup>100</sup>

○死産 — キアリバツ *kia-libatsu* という。両親だけで、こっそりと隠れるようにして死体を埋葬する。キアキリヴァクとみなされることは双子の場合と同様である。

○逆子 — 両親はやはりキアキリヴァクと呼ばれるが、生まれた子供の方には特別の名称はなく、普通の子供と同じように育てられる。

○妊婦と胎児の出産前の死亡 — 前に具体例を紹介した通り、この異常死が起きると、あまりの恐怖から誰も（妊婦の父母や近親者も含めて）その現場に近づく者はいない。夫は、ただ一人で妻の遺骸を埋葬しなければならない。しかし、もっと深刻なのは、女性が周囲から全くなりなくなるために、夫が、死んだ妻の衣類や機織りの道具を自分の手で捨てざるをえない羽目になる、という点である。ルカイの性差 (gender) の観念では、男性性を表す狩猟と女性性を表す機織りとは、象徴的な次元で鋭く対立し合い、女性が狩猟具である銃や刀に身体に触れることと、男性が機織り道具や糸、布などに触れることは、どちらも厳しい禁忌の対象（タウリシアン *tau-risi-an*）である。<sup>101</sup> したがって、やむをえない事情にせよ亡妻の機織り道具などに触った夫には、「女になった」「女の立場に置かれた」という意味づけがなされ、今度は反対に男性性を表す狩猟具には、たとえ自分のものであっても手を触れることが許されなくなる。この逆転した状態は、次の

新月を待って、豚を屠殺し、村人を招いた宴会を催すまで続く。それを機に、「女である期間」に着ていた衣類をすべて捨て去ることで、夫は再び「男の立場に戻る」ことができるのである。ただし、いったん妊娠中の妻の死亡という異常事態を経験した以上、キアキリヴァックという烙印の方は、いかなる儀礼や祝宴を行っても、また別の女性と再婚したにしても、一生の間、消え去ることはない。

キアキリヴァックの意味を口述者たちは「排除された者」「身体が悪いと認定された者」などと説明する。一種のスティグマ [Goffman 1963] と考えてよいだろう。キアキリヴァックと徴付けられた者は、村内に妊娠中の女性がいる場合に、その女性や夫とは一緒に食事をすることができず、出産祝などにも出席が許されない。また、粟の収穫祭はルカイの人々にとって年間で最も重要な行事であるが、その祭で使うさまざまな用具や供物にも、身体を触れることが一切禁止される。それらの禁忌は貴族にも平民にも等しく課せられ、社会階層の違いとは直接の関係はない。

このように出産にかかわる異常事態の経験者を白眼視し、一部の社会的場面から排除するという慣習は、第二次大戦後になってルカイ社会にキリスト教が定着するにつれ、次第に消滅していったようである。筆者に自身の不幸な体験を語ってくれた先の男性は、彼が、おそらくキアキリヴァックと周囲から呼ばれた最期の一人だろうと証言している。

#### IV 成長段階

生育期の子供に対するルカイの儀礼慣行は、以前に別稿 [笠原 1986] で述べた台湾東南部平地のプユマ民族 (卑南族) の場合に比べると、構成がずっと複雑だと言える。出生後の子供は身体の成長とともに、また一連の儀礼段階を通過していくことにより、漸次、より完成された社会的人格に達する、と考えられているのである。ここでは主要な6つの通過点を列挙してみたい。ただし、それらは絶対的な時間尺度を基準に構成されているわけではないので、各個人によって通過する順序は前後することもある。

○ワーシピ *waasipi* — 生後3～5日目に行われる儀礼・祝宴の総称で、誕生祝に相当する。中心となるのは第3日目であり、この日、新生児を父親、または近親者の一人

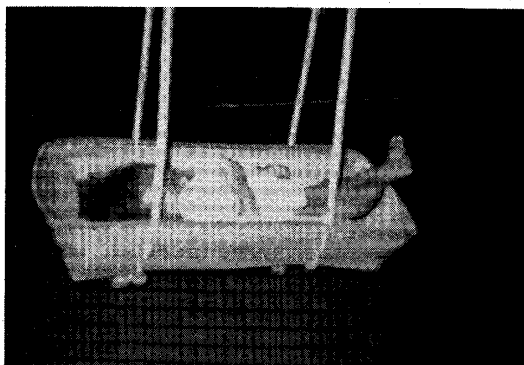


写真2 寝籠で眠る嬰兒 (1986年、霧台郷ブダイにて筆者撮影)



が抱いて戸外へ二度連れ出す。神霊への誕生報告を意味する儀礼である。この儀礼が済めば子供に命名をすることが可能となり、親族を招いて命名式と祝宴が催される。ルカイの命名法の特徴については、社会階層制との関連で後ほど別に述べたい。また、この第3日目には、新生児が専用を使う特製の寝籠（材料は月桃）、箱型の簡易便器（同じく月桃）、着衣が作られる（写真2）。それらの中でとくに重要なのは涎掛けのように胸部に垂らす布で、その布を、嬰兒は最初の乳歯が生えるまでの期間、絶対に身体から離してはならない。この期間の嬰兒はルルド *lulud* と呼ばれ、「まだ苗の状態」「人間になる前の状態」などと説明される。布はそうした生育段階を示す象徴物と考えてよいだろう。このルルドの期間には、例えば、嬰兒の素肌を外気に触れさせてはいけない、他人の眼に曝してはいけないなど、禁忌とされることが多い。この段階で死亡した子供は、葬式もせず、父母が二人だけで隠れるようにして埋葬する。忌わしい死、とみなされるからである。<sup>99</sup> なお、ワーシピが終われば、父母は戸外で働くことができ、父が狩猟に赴くことも許されるようになる。

○キアスブル *kia-subul* — 子供の乳歯が一本でも生えたと、両親は粟飯を炊いて神霊に供える。この儀礼はキアスブルと呼ばれ、ルルドの期間中の禁忌を「外す」「取り去る」という意味である。この日、ワーシピのときに作った籠、着衣などはすべて捨て去られ、「本当の人間」に成長したことが可視的に示される。これ以降は、子供が死亡した場合でも、大人と同様の葬式がいとなまれる。

○キアララ *kia-lalab* — 子供の前髪を切って、祝いをすることで、キアスブルのときに行ってもよいし、その後でもよい。子供の髪型は、男子の場合は後髪を肩まで垂らし、女子の場合は左右に振り分けた形にする。

○トララバツ *to-lala-batsu*, トラララ *to-lala-lak* — 生後に迎える最初の粟祭りのときに行われる祝いで、本来は約1ヶ月間に及ぶ夏の粟祭りの期間中に、この子供の祝日が決められていたようである。<sup>100</sup> 男子の祝いをトララバツといい、粟餅を作って子



写真3 盛装した子供（1986年、霧台郷粟祭りの会場にて筆者撮影）

供に与える。この餅がララバツ *lala-batsu* である。女子の祝いはトラララッと呼ばれ、人形の形に似せて作った粟餅を子供に背負わせる。この餅のことをラララッ *lala-lak* という。親族、友人、村人が粟酒、粟餅などを持って訪れて来て、宴会が催される(写真3)。この祝いは現在でも続いているが、1986年8月に筆者が招待された家庭では、料理や宴席の様子はすっかり平地式(漢式)に変化していた。

○ワツァーピ *wa-tsaapi* — 男子だけが対象になる。ワツァーピもまた粟祭りを構成する儀礼の一つで、第13日目の未明に、男たちが新粟の粉を集落外にある聖地へ運んで石蒸調理し(そこで作られる餅をとくにツァーピ *tsaapi* と呼び、ふつう使われるアバイ *abai* という語と区別する)、餅を神霊に捧げる。男の子は一人で歩けるようになると必ずこのワツァーピに加わらなければならない。「ワツァーピに参加するまで、男子は社会的には村落の男性成員として扱われなかった」[陳1956:67] ののである。なお、この儀礼は女子とは何も関係がない。

○キアトマス *kia-tomas* — これは人間の一生で最も大切な行事と言われ、「人格を完成させる」あるいは「品性をつくり出す」ための儀礼といった説明も聞かれる。しかし、すでに半世紀以上も前に消滅してしまった儀礼であるため、肝心な点をよく記憶している古老がほとんど見当たらない。<sup>64</sup> 断片的な話を総合してみる限り、このキアトマス行事の最高潮の場面では、豚を屠殺し、大勢の来客が豚肉などの料理や粟酒を家の内外で延々と飲食し続ける光景が展開したようである。子供が生まれると、両親はこの儀礼用の豚を飼育し始める。豚が大きくなった時点で初めて儀礼が実施されるので、時期は一定せず、通常は子供が2~8歳の頃、中には10歳以上、まれには結婚後に行われる例もあるという。男子と女子のどちらも対象となるが、負担を軽減するために、同性の兄弟・姉妹であれば一括して済ませてもよい。儀礼の日は、新月の数日前を選ぶ。太らせた豚が一頭屠殺され、父母、あるいは特別に依頼された年寄りを中心に、神霊に対する礼拝が行われる。その後、豚肉や粟、里芋などで作った膨大な料理が、招待された多数の村人に大盤振舞される。賑やかな祝宴は2日間続くが、そこで出された料理は必ずその場で食べなければならず、各招待客が自分の家に持ち帰ることはできない。残った分は、すべて捨て去ってしまう。また、キアトマスが始まってから新しい月が出るまでの数日間は村落全体が厳重な禁忌に支配され、村人が村外へ出ることも、外来者が村内へ入ることは許されず、仕事をすることも一切できない。そのような儀礼慣行を無意味な浪費、労働の放棄とみなして禁止したのは、日本統治時代に山地行政を担当していた警察であった。老人たちの記憶によれば、それは1920年代(昭和の初期)のことだったという。

## V 出産と社会階層制

### 1 格式の上昇と下降

次に視点を變えて、今度は出産がルカイ社会の階層制とどのように結びつくのか、という問題を考察してみたい。先述したように、この社会では貴族層と平民層とが区別され、上下の階層秩序が日常生活のさまざまな場面で強調される。貴族層の頂点に立つの

は世襲の首長であり、彼らの社会の基本的枠組は、この首長（タリアライ *talyalalay*）と一般平民（ラ・カオカオル [*la*] *kaokaol* — *la* は複数形）とを対比させて説明されることが多い。

日本人による山地統治が始まるまで、首長は広大な土地を領有して平民から貢租を徴収し、また種々の特権を独占するなど、ルカイ社会の政治・経済を支配する権力者であった。首長の地位を継承し、財産を相続するのは原則として長男子であり、男子がいない場合に限って、婿を迎えた長女が受け継ぐ。これは首長・平民を問わず、一子だけを生家に残留させ、優先的な地位を与えるというこの社会の家族構造を反映したものと考えてよい。隠喩的な言い方で、そのような残留者・後継者は、粟種子（ウアップ *uap*）と表現される。「尊者」「位が高い者」といった意味である。他方で、もし首長の後継者に兄弟がいれば、二男以下の男子は結婚後に長兄から分かれて別世帯を構え、タアギアギ *ta-agi-agi* (*agi* は弟・妹のこと) と呼ばれるようになる。彼らは首長である長男に対して、出生序列によって一段低い地位に置かれるが、自身が貴族であることに変わりはない。そのようにして首長の一定範囲の親族が貴族層を形成するわけである。<sup>95</sup>しかし、タアギアギは、子・孫の世代になると次第に首長との系譜関係が遠ざかり、貴族層における地位が下降していかざるをえない。その結果、実際の地位構成の上では「頭目(首長)を中心とする貴族層の末席は平民層と区別しがたくなる」[馬淵 1954 : 23]のである。つまり、ルカイの社会階層制といっても、それは、社会全体が境界の明瞭な二つの階層に画然と区別されているというのではない。最高位の首長と最低位の一群の平民はとにかくとして、その中間的部分では、貴族・平民という地位の上下関係はかなり相対的なものになってくる。ある個人が自分は由緒正しい貴族だと主張したにしても、その自称と、周囲から現実に与えられる他称とが往々にして食い違うことも起こるのであり、そこでは著しく錯綜した地位の相互的な認定がみられると言えよう。世代の経過に伴って下降してきた地位を再び引き上げるのに最も有効な方法、それは配偶者の選択、すなわち婚姻締結の機会を巧みに利用することである。そこから「社会階層制の一つの側面、その集約的な表現」[笠原 1988 : 82]としての婚姻の重要性が浮かび上がってくる。

ルカイの婚姻では、一般に同格の配偶者を迎えることつまりアイソガミー (*isogamy*) が望ましいとされ、そのために「平民層の婚姻が主として村内婚であるのに対して、より高い格式の貴族層では村外婚を結ぶ傾向」[Lebar 1975 : 131]も出てくる。しかし、同格とはいっても、ある一对の男女の組み合わせに関して、どちらの方が格上か格下かと一律に判断するための客観的基準が何らかの形で存在しているわけではない。とくに、貴族層の末端に位置する男女であれば、首長との系譜関係の遠近に加えて、両親や祖父母などの過去における婚姻の事実が、その者の格式を個別に認定する際の大きな要素になってくる。図式的に言うならば、貴族は平民と通婚することにより地位を下降させ、より高格の貴族と通婚することで、逆に地位を上昇させる。こうして配偶者の選択は、この社会の格付けの体系 (*ranking system*) の中で、地位の上昇を図るための手段として戦略的な意義をもつのである。<sup>96</sup>

婚姻締結時における財物の移動に関しては、妻が夫側に婚入する場合（嫁入婚）にしても、夫が妻側に婚入する場合（婿入婚）にしても、つねに夫（男）側が妻（女）側に対して、両者の格式の差異に相応しい——正確には、相応しいと判断された——一定の土地や財（婚資・サバダン *sabadan*）を譲渡しなければならない。<sup>90</sup> そこで注目されるのは、多くの場合に、両者の間で婚資の多寡をめぐる激しい口争いや駆け引きが展開される、という点である。もし夫が貴族、妻が地位の低い平民であれば、夫側はほとんど何も渡さなくてよい。反対に、夫が平民、妻が貴族であれば、夫側には莫大な財物が要求される。しかし、どの口述者も指摘するように、「最も厄介なのは、夫と妻の地位が近いとき」である。そうした組合せの婚姻では、婚資が多いか少ないかは、結果として両者の格式の高低を明快に表示し、ひいては社会全体の格付けの体系において、当事者だけでなくその両親や兄弟等の占める位置までも左右することとなる。ここでは詳論する余裕がないが、婚姻の締結過程で執拗なほど相互の地位評価と婚資に関する交渉が繰り返されるのは、配偶者の選択に、格式の上昇・下降をめぐる人々の思惑がさまざまに絡んでいるからだ、と考えるとよい。したがって、そうした点から、ルカイ社会を「格式追求型の社会」と呼ぶこともできよう。次に述べる新生児認知の慣習に多少とも関連するのは、社会階層制のそのような一面である。

## 2 子供の認知

ルカイにシアララック *sy-a-lalak* と呼ばれる社会慣行がある。子供が生まれたときに、その父から、子供を産んだ母ないしは母方親族に対して行われる贈与のことである。これは新生児の生育に伴う諸儀礼とはかなり異質なものである。前章の「成長段階」の記述からは外しておいたが、その一方で、山路が報告しているタイヤルのプンガヤ *pungaya* [1982: 30-32]、ホマウナロウス *homau na ro'us* [1985: 87] などの贈与慣行とよく似通っている点があり、興味をひかれる。ここで、改めて独立した項目として取り上げる次第である。

シアララックというのは、子供 (*lalak*) を「受け取る」「帯びる」といった意味である。子供が生まれると、その父は、子供を産んだ母（通常は妻）あるいは母方親族に対して、ある決まった財物を贈らなければならない。その贈与によって、はじめて新生児は認知を受けたことになり、父と子の間には社会的に承認された親子関係が成立する。そうして認知された子供はキアシララック *kia-sy-lalak* と呼ばれるのである。シアララックの行為は、正式に結婚した夫婦間・未婚の男女間の、どちらにも義務づけられている。出産をすれば女性が直ちに母となるのとは違い、男性（夫）の方は、かりに正規の夫婦であっても、婚姻の事実だけでは生まれた子供の父としての資格を認められたことにはならない。贈与を通して子供を改めて認知することが、この社会では父になるために不可欠な条件なのである。未婚の男女から子供が生まれた場合にも、男性は贈与の行為によって父子の関係を確立することができる。だが、それはその男性が子供を産んだ母の夫になること、つまり婚姻とは一応別の事柄である。すなわち、ルカイの社会では、合法的な婚姻だけで出生した子供の合法性が自動的に確立されるわけではなく、その一方で、合

法的な婚姻が結ばれていなくても、贈与によって父子関係を合法化することはできる、ということになる。

シアラララの時期は一定していない。通常は出産の直後に行われるが、中には一年後という場合もある。また、この贈与慣行は、生まれた子供が男であれ女であれ、第一子だけが対象となる。第二子以下に対しては全く行われぬ。贈与される財物は、貴族と平民で、また個々の当事者の格式によって、大きく異なっている。ふつう貴族層では壺（デロン *delon*）やトンボ玉（シル *silu*）を贈り物とするが、格式の高い首長であれば、例えばトンボ玉にしてもムリムリタン *murimuritan* などの最高価という定評がある種類を選ばなければ、子供を認知することはできない。平民層の場合には、小刀（バカル *bakal*）、鍋（パロン *palon*）などの粗末な品物を贈る。それらが、婚姻に際して夫側から妻側に譲渡される婚資と、かなり共通した品目であることは注目すべき点であろう（写真4）。贈与物を実際に手渡すのは（先述したように、ふつう第一子の出産は母の生家で行われる）、父本人でも代理人でもよい。受け取る方も、妻（子供の母）やその親族など、誰でも構わない。

もし父が何らかの理由で意図的に贈与をせず、認知の義務を怠ると、生まれた子供はピナフツツァン *pina-futsuts-an*、あるいはカイシアラララ *kai-sy-a-lalak*（*kai* はここでは「無い」の意）と呼ばれることになってしまう。「無視された子供」「親から相手にされない子供」といった侮蔑的な意味合いを含んだ表現である。もちろん、それは父が誰かわからない子供、という意味での私生児とは違う。父がはっきりしていながら認知を拒否された子供のことである。もちろん、生まれた子供をあえて認知しない父というのが、実際に多くいるわけではない。たいてい、その不履行には社会階層制、とくに父と母との地位・格式の上下関係という問題が絡んでくるようである。口述者の説明によれば、たとえ正式に結婚した夫婦であっても、夫が貴族、妻が平民であれば、夫は意図的にシアラララの義務を怠り、夫婦の間に生まれた子供をピナフツツァンにすることがある。その子供は母と父（というより、厳密に言えば母の夫）に育てられるか、あるいは養子に出されるが、合法的な父子関係が成立していない以上、成人後も財産を相続する権利はなく、周囲からは軽蔑され白眼視されてしまう。反対に、妻が貴族、夫が平民である場合には、妻の方が、夫方からの贈与を拒絶して新生児を自分一人だけの子供と

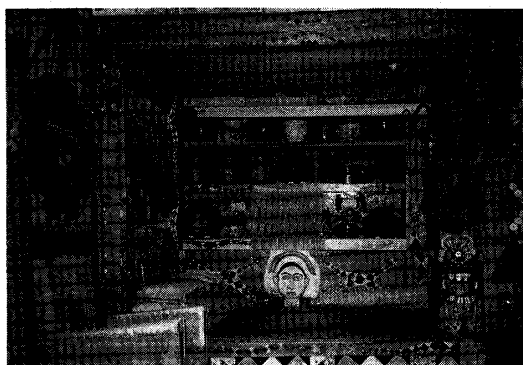


写真4 首長家の壺（1986年、霧台郷キヌランにて筆者撮影）

主張し、夫の財産など不要という意志表示をすることもある。つまり、夫と妻の地位に上下の差があるとき、あるいは婚姻時の婚資をめぐる遣り取りに不満があるときなどに、こうした子供を認知しない事態が起こりやすいと言われる。

未婚の女性が妊娠して子供を産んだときにも、その女性と相手の男性との地位・格式の違いが問題になることは、正式の夫婦の場合と基本的には同じである。男性はシアララの贈与さえすれば生まれた子供との間に父子関係を成立させることができるが、もし高い地位の男性が平民の女性に子供を産ませたことを恥じて、自分の体面を保つためにわざと贈り物をしなければ、子供の方は認知されないままピナフツツァンになってしまう。男性はその子供に対して、名付け、扶養、財産相続など、一切の義務を負わないわけである。そのような事実が現に存在したことは、いくつかの実例から確認することができる。ただし、ピナフツツァンが成人後に、もし事情が変わって認知の必要が出てきたとするならば、男性が子供の母に贈り物をすることで、改めて父子の関係に入ることは可能である。

このシアララの贈与は、第二次大戦後になって、不合理な慣習として自発的に廃止の方向をたどった。現在でも一部の夫婦間では簡略化された形で行われてはいるが、その場合にも、慣行の意味づけは大きく変化しているものと考えられる。1984年に筆者は、第一子を産んだ女性の所に最近その夫が少額の現金を届けに来た、という話を聞いた。しかし、その現金には、子供の誕生祝を催すための費用の一部にあてる、という以上の特別な意味はなかったようである。

これまでの記述で、シアララの慣行と社会階層制との間に少なからず結びつく点があることが明らかになったであろう。前にも指摘したように、この社会の階層秩序では、婚姻に際して相応しい配偶者を得ること、すなわち同格の者を夫または妻にすることが最も望ましいとされている。それと同様に、生まれてきた子供の父母もまた、夫婦であれ未婚の男女であれ、同格の者であることが好ましい。シアララと呼ばれる贈与慣行には、そのように相応しい相手の子供であることを認知する、という意味合いが含まれているはずである。しかし、実際の男女の組合せでは、子供をつくった者同士が互いに釣合った関係にあるとは限らないし、両者が同格かどうかという判断を単純には下せない場合も少なくない。もし、相手の地位に対して不満があるとすれば、男性側は意図的に贈与の行為を怠り、子供の認知をしないことができるし、逆に女性側は、認知を意味する贈り物を受け取らないこともできる。さらに、男性があえてシアララを行わないことによって、相手との地位・格式の差異を際立たせようとするさえ可能であろう。配偶者の選択と同様、この慣行にも、やはり当事者相互の思惑や駆け引きの入り込む余地が多分にあるものと考えられる。そうした点に注目すると、シアララをただ出産慣行の一つの局面として理解するのが適切かどうか、改めて疑問も出てくる。生まれた子供の認知が社会階層制の一側面であるならば、それをこの社会の男女関係、婚姻、夫婦関係といった一連のテーマの中で論じる方が、より有効な見方ができるとも言えるからである。<sup>108</sup>

### 3 命名

もう一点、子供の命名と社会階層制との関連について簡単に述べておきたい。ルカイ社会では、各個人は一般に家名（姓というより屋敷名に近い）と個人名の両方をもつ。そのうち、先述した誕生祝（ワーシピ *waasipi*）が済んだ直後に付けられるのは個人名の方である。ルカイには、一人で同時に二つ以上の個人名をもっている者が多い。それはこの社会の命名法に、父方・母方の祖先名を受け継ぐ傾向（祖名継承）が強いからであり、その傾向はとりわけ高い格式を誇る貴族層の場合に顕著である。祖父母やもっと遠い祖先、オジ・オバなど、同性であれば個人名の継承関係に特別な制限はない（実際には孫が祖父母から受け継ぐ例が多い）。唯一許されないのは親子（父-息子、母-娘）が同一の名を共有することだけである。貴族にとって祖先の名が継承されず、消え去ってしまうことは非常な恥辱とみなされる。そのために、例えば男子が一人しか生まれない状態が二世以上も続くと、それらの各男子には、複数の祖先名が同時にまとめて付けられることになる。各個人は、代々の祖先の名を後代に引き継いでいく、いわば祖名の伝達者であると言ってもよい。

貴族層と平民層とでは、継承する一つ一つの個人名にかなりの違いがある。また同じ貴族でも、格式の差によって、そこには微妙な名の高低が認められるようである。例えば、貴族の男性名の場合に、ラブラス *Labras* とリダコ *Lidako* という名を比べると高位なのは前者であり、女性名のルスルス *Rusurusu* はブヌン *Bunun* よりも高い、などと説明される。「初めて会った相手でも、名前を聞けば身分の高い低いがすぐわかる」と言われる所以である。そのように、個人名に階層差、さらには格式の高低を示すという一面がある以上、命名は、多かれ少なかれ父方・母方親族の相互の利害を反映したものになってくる。もちろん、歴然とした地位の差を無視して平民が貴族の名を勝手に子供に付けるようなことは、当然にも許されないし、また実際にもあまり起こらない。ここでもやはり面倒なのは、子供の父と母の地位が近い（と認識されている）場合である。ルカイの命名法には、子供の出生順に応じて父方・母方のどちらの祖先名を付けるのがよいか、という優先順位に関する規則は、明確な形では存在しない。命名は原則として双方の判断と合意の上で行われる。そのために、父母の地位や格式の上下が接近しているときには、子供の名の選択をめぐる、父方と母方の親族の間でさまざまな交渉や駆け引きがみられ、ときにはそれが相互の不和や口論にまで発展することもある。命名法もまた、この社会の階層秩序の中で地位の上下を示す標徴の一つであり、その意味では婚姻や子供の認知慣行とともに、社会階層制の重要な構成要素になっていると言えよう。

## VI 結 語

本稿で述べてきたルカイの出産慣行には、以前に報告したプユマ [笠原 1986] の事例と比べてみると、かなり異質な面が認められる。プユマの慣行で最も特徴的なのは、妊娠から分娩に至るまでの過程に女性シャーマンが頻繁に関与するという点である。彼女たちは、精霊や神霊との仲介者、超自然的世界の解説者として、また妊産婦の助言者、カウンセラーとして、出産に関連したさまざまな場面で重要な役割を演じている。とこ

ろが、それに対してルカイの場合には、すでに記した通り、シャーマン(タライヴィギ)が出産に関与することはないし、新しい生命の誕生についても、超自然的な説明はほとんど聞かれない。かりにルカイの人々がここ数十年の間にすっかりキリスト教化したという事実を考慮に入れたとしても(プユマも多くはキリスト教徒である)、このように鮮明な対照がみられるのは注目すべきことだと言えよう。また、出生後の子供を対象にした通過儀礼がきわめて乏しいプユマに対して、ルカイの方には成長段階に沿った一連の儀礼形式が見い出せることも、両者の顕著な相違点と指摘できる。

山路が取り上げたタイヤルの贈与と新生児認知の慣行については、本文中でも再三ふれた。ルカイの社会にも、それとよく似たシアララの慣行があることは確かに事実である。しかし、ルカイの場合には、まずもってタイヤルのように出産を穢れとみなす観念は認められず、また、親族関係の中で異性キョーダイの絆を特別に重要視することもない。両者の慣行に表面的な類似性があるにしても、そこから何か共通の見解を導き出せると考えるのは早計であろう。本稿では、むしろそのルカイ民族の慣行を社会階層の制度と結びつけて分析してみた。貴族と平民を区別する社会であるからには、出産慣行においても、生まれてきた子供の階層上の位置づけには重要で、かつ複雑な問題があるものと考えたからである。もちろん、ルカイの社会階層制を包括的に論じるためには、もう少し別のアプローチ、とくに婚姻体系の分析を欠くことはできない。次の機会には、その婚姻の問題に焦点を合わせてみたいと思う。<sup>99</sup>

## 謝 辞

台湾山地の調査にあたり、多くの方々から暖かいご教示とご協力をいただきました。霧台郷では、ルカイ文化を知悉した巴神一先生をはじめ、杜國夫(故人)、沙本賞、顔金一、杜忠義、杜巴男、杜信玉、杜再興などの諸先生、杜清鳳女士、郷公所の黎金財先生、屏東縣政府(県庁)では、陸季雄、曾徳恭、劉顯榮の諸先生、台北・中央研究院民族學研究所の劉斌雄、劉枝萬、莊英章先生、林美容小姐をはじめ研究員の方々、国内では、山路勝彦、合田濤両氏および本研究グループの共同研究者諸氏、さらには英文稿の件でお世話になった Mr. Terry Weston、河合利光氏など、名前をあげ始めると際限がないほどです。また、台北・南天書局(SMC)の魏徳文先生は、すでに英文で公刊されている筆者の論文に多少の修正を加えてここに日本語で発表することを快諾して下さいました。各氏のご厚意に対して感謝の意を表する次第です。

## 註

- (1) 本稿は先に発表した筆者の英文論稿[笠原1990]に多少の追補・訂正を加え、日本語表現になじみやすいように書き改めたものである。この研究の基になった現地調査は、1984年8-10月、1986年8-11月、1988年12月の合計3回、文部省科学研究費補助金(海外学術研究)の交付を受けて行った(課題番号:59041064, 61041083, 63041121, 代表者は関西学院大学・山路勝彦教授、1984年度のみ神戸大学・合田濤教授)。なお、このルカイ(魯凱族)の研究と並行して、短期間ではあるが、パイワン(排灣族)ラヴァル系統、およびプユマ(卑南族)の調査も実施し、プユマの資料についてはすでに一部を発表しておいた[笠原1986]。
- (2) ただし鹿野[1941:8]は、今日ルカイと呼ばれる民族集団を南隣の大勢力であるパイワン



の「亜族」の一つという扱いにしており、その点に関しては、戦前の「理蕃」行政上の民族分類と同じ見方をしている。

- (3) ブダイ北側の溪底にあるライブアン Laibuan (現在は旧タラマカウ Taramakau の村跡に移住している) へ、筆者はブダイとの比較調査のためによく足を運んだが、そこで住民から「それはブダイの習慣だ」「そんな言葉はライブアンにはない」と何度言われたことだろうか。同じルカイでも、各村落毎に慣習が異なるというほど極端ではないにしろ、本村一分村の系統関係が違えば、文化差はこちらの想像以上に大きいかもしれない。
- (4) 当時の行政担当者が「高砂族」の高い乳幼児死亡率を彼らの「蛮風」と結びつけて認識し、助産婦講習を実施するなど、近代医療に基づく対処・指導を進めていたことは、例えば、雑誌『理蕃の友』の掲載記事 [中村 1937: 9-10] などからも窺える。
- (5) カーマックはエスノ・ヒストリー研究を specific history, historical ethnography, folk history の三つに分け、その中で historical ethnography 研究における過去の再構成の一手法として “memory ethnography” という表現を用いている [Carmack 1972: 235-42]。「記憶に基づく民族誌」と言うとは何か後向きの研究方法という印象を与えるかもしれないが、必ずしもそうではない。人々の記憶を、過去の文献資料、現在可能な範囲での観察等と組み合わせることにより、狭義のエスノ・ヒストリーに限らず、いくつかの研究分野に貢献できる事柄は多いものと思われる。例えば、笠原 1988 を参照されたい。
- (6) 結婚後にどうしても子供ができない夫婦は、両者の合意の上で離婚してそれぞれ再婚し、男女の組合せを変えるか、あるいは養子をもらうかの、どちらかを選ぶ。いずれも社会的な対処法であって、妊娠することを求めて神霊に祈願するなどの行為はないという。ルカイの宗教には、トアオマス *toa-omas* (天の神)、アイディディアン *aididian* (土地の神) などの神霊が登場するが、それらの神霊が人間の誕生に関与するのかどうかという点について、人々自身の説明はきわめて曖昧である。その曖昧さがキリスト教化の結果なのか、それとも、もともと超自然的な説明法がこの文化に欠如していたのか、にはわかには判断できない。なお、ルカイには避妊や墮胎の慣習はなかった、と古老たちは強調している。
- (7) 一定期間後に妻が夫側へ引き移ることをキアマラ *kia-mala* といい、その際には夫方と妻方、双方の親族による激しい駆け引きが演じられる。
- (8) タライヴィギの主要な仕事は病気治療であり、今でもそれに従事する者がいる。このルカイの呪術師は、トランス状態で第一人称の語りをするなど、いくつかの点からみて、人類学用語では憑霊型シャーマンとすることができる。
- (9) これらの異常とされる状態は、日本語でいう「穢れ」「不浄」とはかなりニュアンスが違うように思われる。穢れや不浄に相当する適切なルカイ語の語彙を見出すのは難しい。ある口述者は、タウリシアン *tau-risi-an* という語の意味がそれらに近いと言う。しかし、タウリシアンは行動の禁止を表す語、つまり「禁忌」と訳すべき語であろう。また、もう一つ、身体障害児の出産がこの社会でどう考えられ、扱われているかという問題も重要だと思われるが、その点については人によって口述の内容が大きく違いすぎる。一応ここでは記述の対象から外しておきたい。
- (10) 同性の双子と男女の双子との意味づけの区別、双子の出産を異常視する理由などについて、現在の口述者たちは何も語らない、戦前の文献を捜してみると、例えば『理蕃の友』の中に、パイワンの村に男女の双子が生まれたという無署名の報告記事があり、その出産に立会った女祈祷師の言として、「神様の御意志は二人が成長の後夫婦にするにある」という口述が引いてある [執筆不詳 1938: 4]。民族誌的事実としては興味をそそられる問題だと言えよう。また、台湾先住民研究の明治期における開拓者の一人であった伊能嘉矩は、各民族別に双子を忌む観念・慣習を概括した短い論稿を書いている [YI 生 (伊能) 1906]。当時入手できた資料の質と量を考えれば全体に手際の良い整理と評価できるが、ただそのうちパイワン (おそらくルカイを含むものとみてよい) の項に「双生児を生んだが為(ため)に居所を移転するという事は、全く……錯誤である」[同: 58] とあるのは、筆者の知る限りでは適切ではない。

- (11) ライブアン Laibuan, ダデル Dadel などの古村では、男性の狩猟に悪い影響を与えるという理由で、機織りの行為そのものが禁止されていた、という報告さえある [住田 1984]。これ以外にも、ルカイの性差認識は、彼らの社会の独特な威信の体系 (prestige system) と結びついて複雑な諸慣行をうみ出している。例えば、男性の威信は、狩猟において仕留めた獲物 (猪に限られる) の頭数で計量され、頭に白いユリの花 (ブグライ *bunglai*) を挿す資格という形で可視的に表示されるが [佐々木 1985 を参照]、他方では、女性はその資格を特定の儀礼によって取得することもまた可能であり、さらにその儀礼を管轄する権限は、社会階層制の頂点にいる首長が独占する、といった錯綜したパターンを示すのである。女性がユリの花を頭上に飾るという儀礼行為を含めて、ルカイ社会の複雑な「装飾権」の問題については、許功明 [1987, 1991] の優れた一連の研究があるので参照されたい。
- (12) 『理蕃の友』の雑報欄に「乳歯発生前の死亡児はパリシ」という見出しの付いた通信記事があり、「パイワン族は、生後三、四箇月の幼児が死亡した時、乳歯が生えてゐない時は、パリシ (嫌悪) であるとして、父母以外は死体は勿論埋葬に立会ふこと迄一切忌避してゐた」 [執筆者不詳 a 1938: 8] と解説されている。この慣習は、パイワンと著しい文化の親縁性を示すルカイ民族にも同様に見い出せるわけである。
- (13) 「粟祭り」というのはたんなる農耕儀礼ではなく、さまざまな目的と内容をもつ儀礼の大規模な複合体と考えた方がよい。陳奇祿 [1956: 69] と佐々木高明 [1978: 127] の研究によれば、その第17日目が子供の祝日とされている。
- (14) キアトマスという言葉を知りただけで、キリスト教徒としては不愉快、という態度を示す者も少なくない。宗教的文脈では、何か微妙にもつれた心理のあることが推測される。
- (15) タアギアギというのは、あくまでも兄弟・姉妹間の出生順による序列を指す名称であって、特定のクラス名ではない。「タアギアギも、やはりタリアライ」なのである。
- (16) 異なる村落の首長同士でさえ、一般論で言えば、格式の上下は相対的なものでしかない。そのために、首長の婚姻に際して系譜伝承に記録された過去の通婚の事実が重要な意味を帯びてくるという状況を、筆者は以前に別稿で論じた [笠原 1988: 82-83]。
- (17) 婚資は、貴族層では壺、トンボ玉、土地、刀、装飾品など、平民層では刀、鍋、着物など、多くの品目にわたり、とくに壺とトンボ玉については、その種類によって細かい価値の違いが識別されている。
- (18) シアララク *sy-a-lalak* の慣行については、まだ不明な点も多い。例えば、ルカイの南側に隣接するパイワン民族には、これと瓜二つのモリアラク *mori-alak* と呼ばれる慣行があり、この二族で通婚があったときには互いに何の抵抗もなく新生児認知のための贈与が行われる、と言われるほど両者はよく類似している。文化の全般にわたって、ルカイは勢力の大きいパイワンの影響を強く受けており、その状態はたんに影響・模倣というより、むしろ「文化の構造的混淆」 [笠原 1988: 84] とでも言う方が相応しいほどである。したがって、モリアラクの慣行をルカイが借用したという可能性も、一概には否定できない。
- (19) 1986, 1988年の調査には地元台湾から林美容が共同研究者として参加し、筆者と同じルカイの現地調査を行って、すでにその成果を発表している [林 1990, 1991]。調査はアデル (阿禮) を中心にしたもので、それに補足としてコチャボガン (好茶) の資料が使われている。筆者のブダイ (霧台) とは調査地を異にしているわけであるが、しかし本稿のⅡ章でも述べたように、それらの3村は元来同じ系統に属する村落であり、出産の慣行を含めて文化全般にわたる村落間の同質性はかなり高いものと思われる。林論文は全体がきめの細かい民族誌的記述で一貫しており、中には、例えば新生児に陶製の壺を触らせるという儀礼の記述 [林 1990: 41-42]、粟と人間の生命が (隠喩的に) 結びつくという指摘 [同: 38] など、筆者が見落としていた問題もいくつか取り上げられていて、示唆深い。本稿で述べてきた筆者の調査結果と読み比べてみると、個々の禁忌や儀礼の内容、出産の状況やルカイ語の語彙・表現など、記述に多少とも食い違いが認められるのは事実であるが、それらの点についての細かい検討・再確認は今後の調査に俟つかないであろう。関心や調査方法だけでなく、性別や国籍をも異にする二人の調査者が、ほぼ同時期に同一の課題を設けて、それぞれ別々に同じ民族の研究を行ったわけであり、多分に偶然とも言えるそのような事情が、結果として台湾先住民の研究に少しでも裨益するところとなれば幸いである。

引用文献

- Carmack, Robert M. 1972 Ethnohistory : A Review of its Development, Definitions, Methods, and Aims. *Annual Review of Anthropology* vol. 1, pp. 227-246.
- 陳奇祿 1956 The Agricultural Methods and Rituals of the Budai Rukai. *Studia Taiwanica* (『臺灣研究』) no. 1, pp. 53-77.
- Gennep, Arnold van 1909 *Les rite de passage* (*The Rites of Passage*. Trans. M.B. Vizedom & G.L. Caffee, Chicago : The University of Chicago Press, 1960).
- Goffman, Erving 1963 *Stigma : Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Jersey : Prentice-Hall (石黒毅訳『スティグマの社会学 — 烙印を押されたアイデンティティー』せりか書房, 1970).
- 許功名 1987 「由社會階層看藝術行爲與儀式在交換體系中的地位 — 以好茶村魯凱族爲例 —」『中央研究院民族學研究所集刊』62期, 179-203頁.
- 許功名 1991 『魯凱族的文化與藝術』板橋: 稻鄉出版社.
- 伊能嘉矩 (YI 生) 1906 「臺灣土蕃の雙生兒を忌む風」『東京人類学会雜誌』22卷248号, 57-60頁.
- 鹿野忠雄 1941 「臺灣原住民族の分類に對する一試案」『民族学研究』7卷1号, 1-32頁.
- 笠原政治 1986 Childbirth Customs among the Puyuma. in Toh Goda (ed.), *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, Kobe: Kobe University, pp. 39-54.
- 笠原政治 1988 「台湾山地社会史の風景 — ルカイ族首長家の系譜傳承をめぐって —」須藤健一・山下晋司・吉岡政徳 (編)『社会人類学の可能性 I 歴史の中の社会』弘文堂, 69-88頁.
- 笠原政治 1990 Parturition, Child Recognition and Social Stratification among the Rukai of Southern Taiwan. in Katsuhiko Yamaji (ed.), *Kinship, Gender and the Cosmic World : Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, Taipei : SMC Publishing Inc., pp. 3-27.
- Lebar, Frank M. (ed.) 1975 *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia : vol. 2, Philippines and Formosa*, New Haven : HRAF Press.
- 林美容 1990 Traditional Customs of Childbearing and Childrearing among the Rukai People. in Katsuhiko Yamaji (ed.), *Kinship, Gender and the Cosmic World : Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, Taipei : SMC Publishing Inc., pp. 29-48.
- 林美容 1991 「魯凱族の生育與兒童養育習俗」『臺灣風物』40卷4期, 105-122頁.
- 馬淵東一 1954 「高砂族の移動および分布(二)」『民族学研究』18卷4号, 23-72頁.
- 中村 (名不詳) 1937 「蕃地に助産婦講習の実施」『理蕃の友』第6年2月号, 9-10頁.
- 佐々木高明 1978 「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 —」『国立民族学博物館研究報告』3卷2号, 119-158頁.
- 佐々木高明 1985 「狩り・死と生のおりなす非日常の世界 — 焼畑農耕社会における狩猟の象徴的意味 —」石川栄吉・岩田慶治・佐々木高明 (編)『生と死の人類学』講談社, 227-251頁.
- 住田イサミ 1984 「ルカイ族の織物 — 織物の技法と織物に関する禁忌 —」『えとのす』23号, 90-109頁.
- 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』(全二冊) 刀江書院 (復刻版: 凱風社, 1988).
- 山路勝彦 1982 「台湾サデック族の義兄弟と子どもの認知」『南島史学』19号, 20-44頁.
- 山路勝彦 1985 「タイヤル族のキョーダイ関係と出産の穢れ」『関西学院大学社会学部紀要』50号, 81-92頁.
- (執筆不詳 a) 1938 「乳齒発生前の死亡児はパリシ」『理蕃の友』第7年9月号, 8頁.
- (執筆不詳 b) 1938 「双生児は天罰?」『理蕃の友』第7年12月号, 4頁.