

## 台湾アミ族の性差と母の力\*

山路 勝彦\*\*

本稿は1986年、1988年に文部省（現・文科省）科学研究費（海外調査）によって実施した台湾アミ族の調査をまとめたものである。この調査は「産育慣行よりみた西オーストロネシア諸族の生命観の社会人類学的研究」（研究代表者・山路勝彦）の一環として行われ、その成果は1990年に台北の南天書局から、*Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* と題した論文集として出版された（Yamaji, K. ed. 1990）。この著書は台北で出版された英語版ということで、ほとんどの日本人の関心は引かなかたし、欧米でも事情は同じであったと思う。その後、人類学では親族研究そのものが下火になり、議論されることも少なくなり、本書は話題にもほらなくなった。

ところが、最近のアメリカでは再び親族研究が関心を集め出した模様である。ニューギニア研究で有名なストラサーンは今年、*Kinship in Action: Self and Group* という題目で、家族・親族分野での概説書を出版した（Strathern, A. & P. J. Stewart. 2010）。その特徴は2000年代に刊行された親族研究の論著が多く紹介されていることで、親族研究の復活ぶりを印象づけていることに意味がある。本書の「はしがき」の第一声はまことに象徴的で、「親族（研究）が人類学に戻ってきた」という書き出しから始まっている。アメリカでの親族研究の復活には最新の生殖医療の発展の影響が大いにあろうと思う。生むこと、育てることの背景に親族論を据える営みの重要性が再認識されたことになる。

ストラサーンのこの著作のなかには、さきの山路編の著作も紹介され、ジェンダーや儀礼的観念

との関連で家族・親族を論じた内容が評価されている。執筆者の一人であった河合利光論文の引用のほか（Strathern, A. & P. J. Stewart 2010: 172）、小川正恭、笠原政治、林美容、山路勝彦ら台湾研究者の論文も取り上げられ、参考文献としても挙げられている。正直に言えば、20年前の著作が今になってアメリカの著名な人類学者によって評価されるなど、意外であったし驚きでもあった。

このような経過を考え、日本の読者に知ってもらうため、ここに山路論文の英語版（Yamaji, K. 1990）の翻訳を掲載することにした。ただし、20年前の世界は現在と大きく変わっていて、この著作が現在の台湾アミ族の姿をそのまま映し出しているとは思われない。読者はこの点に注意して欲しい。また、翻訳にあたって、いくらか文章の改変をし、写真や図版を差し替え、あるいは新たに挿入している。この紀要には、同時に、河合論文（Kawai, T. 1990）も翻訳して掲載した。この論文では、臍の緒のコスモロジーを通して、親族関係が生成されていく過程が論述されている。

### 1 はじめに

台湾の東海岸に沿って居住するアミ族は、過去一世紀の間、外部からの圧力でさまざまな変化を強いられてきた。1895年からはじまった50年にわたる日本統治は、とりわけ大きな社会変化を引き起こした。日本の植民地当局は、同化政策を強力に推し進めていったので、生活様式の日本化が浸透していくことにもなったし、その期間に水稻耕作が始まり、従来の焼畑栽培が姿を消していったことも、大きな変化であった。

だが、なんとといっても、この時代の大きな社会

\*キーワード：台湾、アミ族、性差

\*\*関西学院大学社会学部教授

変化は、嫁入婚が出現し始めたことである。アミ族は典型的な嫁入婚の社会であったのだが、日本当局は、「男権」、もしくは「父権」の強調を主張し、それまでの嫁入婚を改変させようとした。この試みは、戦後の国民党政府の統治下で実を結んでいく。よく知られているように、漢族は徹底して父権を強調する社会であり、この漢族と本格的に接触することにより、今ではアミ族は嫁入婚の優先する社会になった。50歳代以上の人には嫁入婚が多いのに、それ以下の世代では、嫁入婚が多いという現実には、このような歴史的背景に原因をもっている。

しかしながら、このような変化にもかかわらず、アミ族では、日常生活での女たちの活躍、もしくは母たちの力は顕著であり、この点からみれば、伝統は今なお息づいているといえる。では、どのように女たちの力が日々の生活で働いているのだろうか、本稿で問題にするのはこの点である。花蓮県下のアミ族の村、ヴァコン Vakon の生活慣行のさまざまな面を話題にしながら、この目標に迫ってみよう。

## 2 母系理念の諸相

アミ族の親族理念を特徴づけるものとして、今までの多くの研究は、母方居住婚、母系相続、母系出自の存在を指摘してきた。とりわけ、最年長の女性が家長としての地位にあって、家産の管理をなすというアミ族の族制慣行は、古くから注目を浴びてきた（例えば、臨時台湾旧慣調査会 1915）。この母系集団に対する民俗語彙には地域的な変差があるが、ところによっては、マラニナイ、もしくはマリニナイ、ガサウ、あるいはラロマアンと呼ばれてきた。

ただし、このような母系説に異論がないわけではない。例えば末成道男は、この社会の基本単位をロマ roma' とし、それは家計を共同にする単位としての家であって、その家の集合体としてマリニナイ marinina'ay と呼ばれる親族集団が形成されるとみなしている。そして、このマリニナイは非単系出自集団だという。なぜなら、親の性別に関わるというよりは、家への帰属の在り方がマリニナイへの成員権を規定するから、つまり

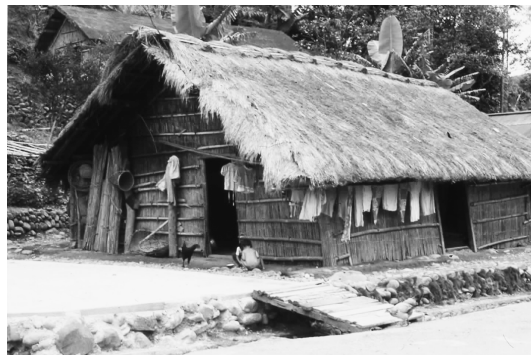


写真1 アミ族の伝統的家屋

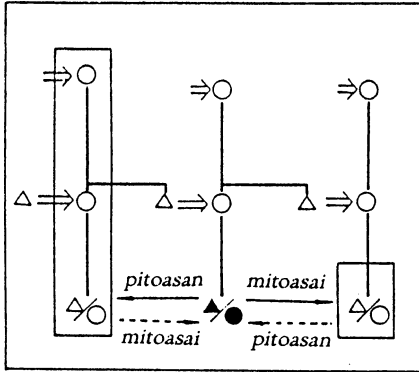
1970年代にはアミ族の伝統的家屋は、ほとんどの村で改修された。現在では、以前の家屋を見つけるのは難しい。

撮影：1976年、花蓮県ヴァコン村で山路勝彦が撮影。

親の婚姻時の居住によって決まるのだからという（末成道男 1983）。

バコン村に関していえば、ロマの重要性は末成の指摘したとおりだが、出自の問題についてはこの見解にはおおいに検討の余地が残る。簡単に親族関係を鳥瞰しながら問題にしてみたい（なお、山路勝彦 1980、参照）。最初に、子どもと両親との関係は双系的に認識されていることを記しておきたい。例えば、親子関係は「rayarai no ramus (tirung) ni mama ati ina（父 mama と母 ina との血 ramus（体 tirung）を継承している）と表現されている。同時に、マラニナイ maraninaai ということばがあり、この語彙は特別の意味、すなわち母系出自に関わることばとして使われている。バコン村は、比較的最近の移住民が大半を占めるという点で、その成立過程が特異であって、多くの村人は出自観念を持ち合わせていないのだが、それでも地付き系統の中にははっきりと母系観念を主張する人がいる。つまり、マラニナイとは、イナ ina（母）たちの集まりだという。たしかに、子どもの命名方法をみると、親族慣行の複雑性がうかがわれ、双系的な関係の重要性が指摘されるのだが、出自に関しては母系の存在が否定されていない（山路勝彦 1980、参照）。

アミ族の親族関係で最大の特徴は母の兄弟と姉妹の子どもの儀礼的役割である。多くの母系社会にみられるように、母の兄弟は、彼の生家の姉妹たちやその母系子孫に対して多くの権能を発揮す



第1図 ミトアサイとピトアサンの関係図

る立場にいた。生家で水牛などの貴重な財産を売却する時、あるいは甥姪たちの配偶者選びに際して、最終的な発言権をもつのがこの母の兄弟であった。このかぎりでは、しばしば母系社会にみられる現象と変わりはない。しかしながら、その権能を母の兄弟の子どもたちが引き継ぐ慣行が見られ、ここにアミ族特有の親族関係の構図が描き出される。

民俗語彙においては、母の兄弟の子どもはミトアサイ *mi-toas-ai* と呼ばれ、ミトアサイからみて父の生家はピトアサン *pi-toas-an* と呼ばれる。この二つの語彙は相互的な使われ方をし、重要な役割がこのミトアサイには割り当てられている。この語彙の語根であるトアスとは「先祖」の意味であって、ここでいうミトアサイとは「先祖の働きをする人」と訳すことができるし、事実、その職能をみるに、父（母方オジ）の代理として父の生家（ピトアサン）の祖先祭祀にたずさわる資格もっている。

母の兄弟は親族名称ではヴァケと称されている。このヴァケとミトアサイとは、父子関係にあるので、当然、母系の出自関係にはない。にもかかわらず、このミトアサイは、父の属す母系成員に対して、父と同一の職能を負わせられているのである。こうしてみると、ヴァケなる称谓がミトアサイにまで適用され、あたかもオマハ型親族名称の様相を示すという事実も（馬淵悟 1980：42-46）、合理的でさえある。

兄弟とその子どもが、姉妹とその母系子孫に対してさまざまな権能をもつという親族関係上の枠組みは、台湾および東インドネシアの父系社会に



写真2 婚礼習俗

婿入婚制度を取っていたアミ族では、婚約中の男は女の家に毎日のように薪や柴を運ぶのが日課であった。これは、「荳蘭社風俗婚約ノ柴」と題した戦前絵葉書。所蔵：山路勝彦

も見出だされるから（馬淵東一 1940 <1974：143-153>、Fox, R.ed. 1980）、出自の様式の違いをこえて驚くほどの類似性がこれら一連の社会には認められることになる（なお、山路勝彦 1982）。だが、この問題については別の機会に譲り、ここではこの枠組みの中での女の地位について、若干の説明をしておきたい。

女系相続と姉妹たちの同居を理念として、婿入婚を前提とするこの社会では、婿としての父の地位は低く、家庭内の管理は、最年長の女が「家の幹（タバン・ノ・ルマ *tapang no ruma*）」、つまり女家長として仕切るのが一般的形態であった。婿が婚家では周縁的成員に甘んじるということは、例えばその婚家での祖先祭祀に参加しえないという事実にもみてとれる。もっとはっきりとした事実は婚姻儀礼のなかに読み取れる。

結婚とは、アミ語でいえばパタ・ルマ *pata ruma*、つまり「家に行くこと」を指している。それは、旧慣時代には、ほとんどの場合「家に行く人」は男であった。そのときの婿の持参財は服、毛布、山刀と簡素なもので、これに先立って女側から送られる婚資は、餅、塩漬けの豚肉、そして酒であり、とりわけ餅は大切に、初一俵分を送る慣習があった。それゆえ、この婚資の流れを評して、アミの男たちは「餅と男の交換」と諧謔的にいつている。いわば、男の値打ちは初一俵分、と比喩して語る存在に置かれていた。

ただし、男の地位の低さは婿としての地位から

くるものであって、観点をかえれば、出婚しても、その男は生家の姉妹たちに対して強大な権力を行使している事実は存在していた。それだから、姉妹が女家長として婿、つまり夫に君臨していても、その女の力は兄弟たちの発言力を後ろ盾にしていたにすぎなかった、と解釈される。それならば、女たちは、婚姻交換の体系の中で、男たちによって交換されるだけの記号でしかないのだろうか？レヴィ＝ストロースにしたがって、婚姻を女の交換と考え、「縁組を結ぶことによって男をつなぎとめる手段」とみなしても（レヴィ＝ストロース 1978：854）、やはりなお、「女性はまだ一人の人格であり、（中略）記号の産出者」（レヴィ＝ストロース 1978：854）としての性格を持っていたことになる。以下、女たちが記号の産出者としていかにふるまえるのか、注目しつつこのアミ族社会を記述していきたい。

### 3 性差の表現

#### 1) 男女の対立

男であること、女であることについての象徴的表現は、日常生活のさまざまな領域で確認できる。例えば、服装、身体装飾、あるいは立ち居振る舞い、こうした違いから男女の性差表現の違いは容易に識別される。社会組織の在り方からみても、男は年令組の一員になるよう義務付けられているのに対して、女は形式的には年令組の成員にはなりえない、という事実からも男女の差異化は認められる。

最初に、男女関係をめぐる社会的役割の違いをみておきたい。村落水準での政治権力はもっぱら男に集中し、女の関与は忌避されていたことは、一般の読者には格別の違和感を起こさないかも知れない。カキターン kakitaan と称される司祭者には男が就任し、彼が村落のもめごとを調停したりするほか、重要な意思決定に与っていたのが旧慣時代の実情であった。政治権力を男が握っていた証拠は、その他にも類例がある。

八月に行なわれる最大の農耕儀礼、イリシン irisin と呼ばれる収穫祭の終了後、村人たちの会合が開かれ、村落生活の懸案事が討議されるのが、かつての恒例行事であった。その出席者は老

年・壮年世代の男たちである。一日がかりで行なわれるこの会合は、まず若者達を交え、祭祀での決算報告から始まり、ついで、若者たちを除いて、他のおとなたちだけの議論のやりとりが行なわれことになる。けっして、この会合には女は参加できない。

アミ族の社会で年令および世代の概念は非常に重要である。アミ族には年令組が存在していて、年令の上下の差異とそれがもたらす上下関係は、自己と他者との社会的距離の判定基準になる。年令組の制度についてはすでに報告したことがあるので（山路勝彦 1980：134-135）、ここでは世代という概念について見ることにし、人間の成長の諸段階がどのように範疇化されていたのか、見ておくことにしたい。男たちは次のように範疇化される。すなわち、

ワワ wawa：

生まれてから青年期までの段階。

カバー kapah：

青年期、つまり10歳歳頃から40歳初期の段階。

マトアサイ mato'asai：

壮年・老年世代。

これら人生の諸段階のうち、カバー世代とマトアサイ世代に属する男たちは年令組に加入している。村落の水準では、意思決定の最高機関はマトアサイの集会であり、カバー世代はマトアサイの意を汲んで実質的な村落運営に携わっていた。それぞれの世代には、年齢の比較的近寄った者たちで構成される年齢組がいくつか含まれていた。これに対して、女は年令組を構成しない。とはいえ、女たちもまた、男たちとはいくらか異なる基準で、世代が識別されている。すなわち、

ワワ wawa：

生まれてから青年期まで。

カイイン kaiin：

乳房が張り出た頃から結婚するまでの段階。

リムツダン limutsudan：

結婚してから、マトアサイまでの段階。

マトアサイ *mato'asai* :  
 壮年・老年世代。

女は、身体の自然的成熟に相応して、男よりやや細分化した範疇でくられる。とはいえ、やはり社会的規範に縛られていることは否定できない。女は年齢組を構成しないとはいえ、結婚した女は、村落行事などで集会に参加する場合、夫の属す年齢組と同一歩調をとることが要請されているからである。このような行動を見ると、男女の成長段階での差異化も、女の男への従属という形式で統合化されてしまう。

日常生活の他の面での性差は顕著である。個体を維持し、生命を保つための労働活動、身体を装飾するための文化的活動、さまざまな場面でみられる遊び活動、それぞれに性差は見出させる。一つの特徴は、個体を維持するための活動に関していえば、男女ともに携わる労働の過程にみられる相違は、対立的というよりも相補的だったということである。労働過程についてみると、身体的活動は、男女それぞれに対して異なった評価が与えられていた。例えば、体力が違うという理由で、焼畑耕作の作業では性による分業体制がしかれ、焼畑造成にさいしての力仕事、すなわち、伐採、火入れ、石集め、石垣作り、整地、これらの仕事は相対的に男が主となり、女は補助的な仕事に携わるだけであった。

体力の違いという理由づけから、労働慣行の別の面でも男女差が正当化されることがある。収穫などの農作業はたいへん忙しく、他人の協力を仰ぐ際、同質・同等の労働力交換が原則である。一般的には、親戚以外の、仲のよい、仕事でも冗談の言い合える相手が望まれるとともに、力仕事の能率も考えるので、結果として、男は男、女は女と労働力を交換する傾向に落ち着く。

農作業のような場合、男女差は相補的といえるにしても、すべての場面で男女は相補的關係に置かれているわけではない。儀礼的な場面では、男女間にははっきりとした差異の壁が張りめぐらされ、一方の性に禁忌が押し付けられるのを見ることができ

はじめに日常活動での性差を問題としたい。ただし、その前提として、日本語で言う「家事労

働」という概念はアミ語にはないことを承知しておく必要がある。「家事」という、炊事、洗濯、掃除などの家庭内での行為を総称することばはアミ語には存在していないし、またそうした行為はふつう「労働」とは考えられていない。アミ語でいうマタヤル *matayal* とは、自然に働きかけて何かを作り出す時の身体的営みを言う。この範疇に当てはまる例は、農作業である。ここではマタヤルの概念を「労働」と翻訳しておきたい。それだから、学校での「授業」、あるいは「家事」、さらにはザルなどの「道具づくり」、そして「狩猟」などはアミ的観念では「労働」とみなされない。例えば、狩猟は動物蛋白源を得るという食糧確保の活動には違いないが、何よりもそれは、楽しみのための活動であり、汗水を流して刻苦勤勉に励む農作業とは本質的に異なっている。

日常活動ではっきりと性による分業体制がみられるのは、ザル作りである。ザルは生活必需品であって、大小さまざまな種類があり、初めの精米、食料の保管、さらには容器として尊重される用具である。このザルは竹もしくは籐で編まれ、その制作はもっぱら男の職分である。語彙の説明をして見たい。ザル作りに見られる手で編む動作はミトレック *mitlek* と言い、これに対して機（はた）織りで編む動作はミトノオン *mitono'on* である。最初に、日本語でいう「編む」という動作には語彙上の区別があることに、まずは着目しておきたい。

機織りは絶対的に女の領域である。伝統が生きていた時代、人々の衣服は主に麻布で製作されていた。麻糸作りから始めて、地機（ぢばた）で織り、一枚の着物にまで仕立てるには相当の年月がかかる仕事であった。こうした仕事、ミトノオンはすべて女の営みであった。麻着以外にも機で織られる製品はある。例えば背中当ては手でも編まれるし、機織りでも政策できる。この場合、手編みは男の仕事で、機織りでの制作は女の仕事となる。かくして、これらの事実から次のような図式が得られる。すなわち

|                            |                  |
|----------------------------|------------------|
| ミトレック                      | : ミトノオン          |
| (手で編むこと)                   | : (機で編むこと)       |
| =男の職分                      | : =女の職分          |
| (各種のザル、籠、ゴザ、<br>ビクなどの竹製漁具) | : (各種の麻の着物、背負い袋) |

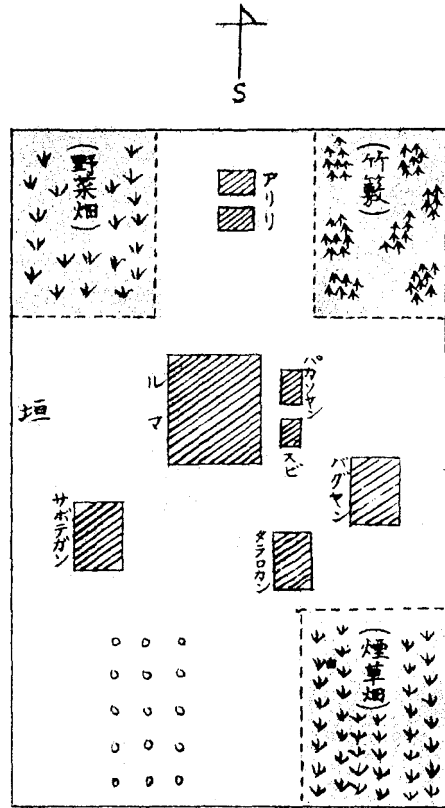
物の制作に関していえば、アミ族は土器の制作を行っていた事実がある。土器には用途に応じて多様な形態があったが、その政策はすべて女の営みである。土器に適する土を探すこと、それを捏ね上げて形を作り、そして火焼きすること、これら一切は女の仕事である。これと対照的に、木製品は男の営みであった。かつての食器類や皿などの容器、そして餅つき用の杵は木で作られていたが、その制作は男であった。これをさきのザル作りと重ね合わせてみれば、次のようにまとめられる。

木、竹、籐の製品：土の製品（土器）

=男の職分                    : =女の職分

家事の分野では男女の差異化は絶対的ではない。炊事については儀礼との関わりもあり、やや複雑である。一般的に言えば、米の煮炊きは女の仕事になりやすいとはいえ、役割が固定しているわけではない。例えば、ザルの中に糊を入れ、揺すって石をふるい落とし、精米をする作業は家の中に留まる機会の多い女の仕事になりやすいし、何よりも、旧慣の支配的だった時代、庭の穀倉から粟を取り出すのは女に限られていたから、米炊きは今もなお女の仕事と思われている。しかし、男もかつては新婚の間は飯炊きを手伝っていたし、狩猟などで遠出をするときは、自分で料理をしなければならなかったので、料理の現場から男が隔離されていたわけではない。個々人の生活維持に欠かせない炊事に関しては、厳密に性別分業が制度化されるはずはなかったのである。

しかしながら、食事という行為には、かつては多様な禁忌が張り巡らされていた。とりわけアミ族では魚と粟をめぐっての禁忌は戦前の段階では厳しく守られていた。魚に関する禁忌は大別して二種類ある。一つは、各種の農耕儀礼、とくに粟の播種と収穫の期間、そして結婚式、葬式などの期間、魚食が禁忌となっていたことである。その儀礼期間に魚を食べると天罰があたるとされ、避けられていた。その禁忌は、儀礼の終了時に必ずなされた「魚取り」によって解くことができた。これに関して、アミ族には魚取りには二種類の語彙があることを説明しておかねばならない。魚は



第2図 アミ族伝統的家屋の配置図

説明：この図はタバロン村の家屋配置図である。原文には次のような説明がある。

ルマ（本家）、サボテガン（魚ヲ煮タリ食ベタリスル処）、スビ（炊事場）、バクソワン（薪置場）、バクヤン（豚小屋）、タラロカン（鶏小屋）、アリリ（初倉）

サボテガン（魚小屋）とアリリ（初倉）とが別棟として建てられているのに注意したい。

出典：花蓮港庁庶務課 1932：29

アミ語ではヴティン vuting ということを知っておくとして、日常での魚取りはミヴティン mi-vuting と言うのに対し、儀礼終了時の魚取りをパクラン pakulang と呼び慣わし、区別していた。古野清人にしたがって（古野清人 1945〔1972：72-73〕）、このパクラン、すなわち儀礼的漁労を脱聖化の儀礼、つまり、聖から俗へ、禁忌からその解除への境界に位置づけることにしたい。

しかしながら、儀礼と魚食の関係について言えば、さらに論じるべき事柄がある。魚に関する禁忌の第二点目は、魚は家の中では煮炊きして食べないということで、もし食べれば天罰があたると

言われていたことである。そのため、昭和初期までは、各家の庭には魚専用の料理小屋（サヴティガン sa-vuting-an）が建てられ、ここに魚専用の食器までも置かれ、人々はここで魚を食べていたのである（第2図参照）。そして、男のみが魚の料理をするというのが、当時の慣習であった。

魚と粟はそれ自体が二項対立的関係にあるわけではないが、儀礼の文脈では両者には相反する禁忌が課せられていた。粟を保存する穀倉、アリリ ariri は、もちろん魚小屋とは別に、やはり庭に建てられていたが、これの管理は女であった。嫁であれ、娘であれ、粟粉を一週間ほどの必要分だけ女のみが取り出すことが許され、日常的には家の中の炉で炊いていた。そして、それを取り出す時、魚食は禁忌であった。それゆえ、あえて魚と粟の関係を対比させてみると、次の図式が抽出される。

|                |            |
|----------------|------------|
| 魚小屋 Savutingan | ： 穀倉 ariri |
| ＝魚             | ：＝粟        |
| ＝男の管理          | ：＝女の管理     |
| ＝家屋内で料理不可      | ＝家屋内で料理可   |
| （家屋外での食事）      | （家屋内外で食事可） |

家事仕事のなかで、さらに性による役割分担が明瞭なのは家畜飼育に関して、である。家畜のなかでも、犬、猫や比較的最近に導入されたアヒル、ガチョウなどと違い、豚は飼育に手間暇のかかる動物である。餌をあげ、豚小屋を掃除するという作業は、女の仕事であり、男は関わらない。野性動物の狩猟は絶対的に男の領分であり、もし男が汚い豚小屋に入ると獲物が捕れなくなる、というのが人々の理由だが、さしあたっては、ここにも男女の対立をみることができる。家畜に対しては熟した語彙がなく、ふつうはノ・ロマ no roma、つまり「家のもの」といい、猪、鹿、兎などの野性の獣、つまりアドップン adupun と範疇的に区別されていることを知ったうえで、次のように整理してみたい。

|        |          |
|--------|----------|
| アドップン  | ：ノ・ロマ    |
| （獣）の狩猟 | ：（家畜）の飼育 |
| ＝男の職分  | ：＝女の職分   |

さて、ここで狩猟、漁労についての説明に入ることにしたい。狩猟と漁労はもっぱら男たちの活躍の場であって、その技量は男としての評価を左右するほど重要と見なされていた。狩猟には猟犬を伴う方法、罾かけの方法などがあった。漁労には船からの網投の方法、あるいは一本釣りの方法があった。使用する道具は多様であり、狩猟具としては槍、弓、山刀、鉄砲が、漁具としては網や釣り竿が用いられた。山刀は「男の肋骨」といわれ、男を象徴する道具とされ、ほかの狩猟、漁労の道具でも、その扱いには厳しい掟が女には課せられていた。女はそれらの道具に触ったり、あるいは足で跨いだりしてはいけないと戒められていた。そのような行為をすれば、不猟をもたらすと信じられていたほどである。

山野での狩猟は危険を伴い、それゆえ厳しい禁忌が男にも課せられていた。狩猟に出かける前日の晩、妻との性的関係は禁止されていたし、男が狩猟に出かけている期間、妻には機織りが禁止されていた。糸がもつれると危険な事態が生みだされる、と換喩的に類推されたからである。したがって禁忌の文脈では、男の狩猟行為と女の機織りとは連動していたことになろう。ただし出産という女の営みに男の営みとしての狩猟が禁止されていたわけではないので、いささか片務的であるが、狩猟・漁労と機織の関係は以下のように定型化できる。

|       |        |
|-------|--------|
| 狩猟・漁労 | ：機織り   |
| ＝男の職分 | ：＝女の職分 |

## 2) 生殖観念

妊娠についての民俗観念を最初に見ておきたい。子どもの出生の過程には、最初に性交渉が必要で、それによって男の精液（ソロイ soloi）が女の体内に入り、それが子宮（サワワアン sawawaan）の中で胎児として成長するとみなされている。子宮とは、文字どおり訳せば、「子ども（ワワ wawa）の入っている袋」の意味である。しかしながら、この袋の中にいる間はとりたてて母はその成長に関係しない、とされている。

母の体内にいる期間、子どもの成長に深くかわるのはドゲ donge と呼ばれる女神である。ア

ミ族の神観念は複雑であり、靈魂、精靈、祖靈、悪靈など、おおよそ超自然的存在は一括してカワス *kawas* と称されている。この神霊の世界のなかでも、マラタウ *malatau* とドゲはもっともたいせつな神である。マラタウとは男神で、人間の頭上より高く、あるいは天空にいたると言われ、各種の儀礼で最初に拝まれる神である。これに対してドゲは、すべての人間に宿り、個々人の生命を育み、運命を掌管する女神である。長生きさせたり、夭折させたりするのもこの神の為せる技であり、死とともに人から離れていくと考えられている。出産に際し妊婦が安産を祈願する時、その祈願の対象はこのドゲに向けられている。

生殖についての民俗理論によると、胎児に栄養分を補給するのは母ではなく、ドゲであって、「ドゲが栄養を食わせる *pakanan ni donge to kabil*」という人々の説明は常に聞くことができる。ここでいう栄養（カビル *kabil*）とは、もちろん観念的なものであるが、この栄養を摂取しながら、体内に蓄積された精液はしだいに成長し、やがて頭や手足などができ人間としての姿を整えていくとされている。この意味でドゲの果たす役割は決定的である。一定の時期がすぎると出産を迎えるが、それに至るまでの間、このドゲはその子の安全を守ってくれる神である。

母体のなかで胎児が成長していく間、母子の安全を願っての禁忌もまた、多数、見出される。成長していく期間、妊婦は機織りをしてはいけない、とかつて機織りの盛んであった時代にはよく言われていた。糸が絡み合うことが成長の妨げになるという類推が働き、喩えられていたのである。こうした呪術的信仰は、ほかにも聞くことができる。

夫婦は蛇を殺してはいけない。生まれてくる子どもが舌を出す癖がつくからという。  
夫婦は殺生をしてはいけない。刀傷のような痣のある子どもが生まれるからという。  
双連のバナナを夫婦は食べてはいけないし、さらに彼らの子どももこの禁忌を守らねばならない。手足のくっついた子どもや、双子が生まれたりするからである。  
薪を燃やすときは、薪の頭から燃やし先っぽ

から燃やしてはいけない。逆子との類推からである。

アrikui（穿孔孔）を食べてはいけない。この動物は体を丸めて死んだようなふりをするからで、死産との類推から禁忌となる。

これら一連の禁忌は安産と子どもの健康との類推で行なわれる、いかなれば類感呪術であり、妊婦のみならず夫も遵守すべきこととされていた。

出産を夫婦の協業とみなす考えは、「夫の悪阻（つわり）」という現象にもみることができる。ある男の説明では、妊娠した妻が嘔吐や吐き気を催した時、夫もまた同様な気分になることが往々にある、という。いわば、クーヴァードを思わせる現象である。これよりすれば、子産みとは女だけの営みではなく、夫をも含めた、いわば夫婦の協業であったことが理解される。こうした禁忌習俗は、夫自身も子産みの担い手であることを語っている。しかしながら、アミ族の出産儀礼に関わる夫婦、そして産婦についての儀礼はいくらか複雑である。

### 3) 出産儀礼

アミ族にとって、生命（オリップ *orip*）は呼吸の開始とともに始まり、その終焉とともに終ると考えられている。この世に生まれて第一声を発し、息をしたとたん、靈魂（アディゴ *adingo*）が生じるとされ、その瞬間に生命のある存在として認知される。それゆえに、それ以前の段階、つまり胎児は未だ母体の一部であって独立した生命体としては認められず、人間（タムダオ *tamdao*）とは考えられていないし、それを指す民俗語彙すら存在していない。流産のために胎児の段階で死亡したら、人間でないがために葬式も施されず、簡素に埋められるだけであって、その取り扱いからみても、呼吸をしている状態がいかに重要なかがよくわかる。呼吸することは、体を動かし活動すると状態を意味しており、それゆえ、死とは活動を終焉した、つまり呼吸をしなくなった状態を指している。

ひとたびこの世に生命が誕生したら、その生命を守り、育むために産婦やその関係者はいろいろな努力を怠らない。出産以後の関心事は、母子の



精神的、ならびに肉体的な安全に向けられていて、簡素なものとはいえ、これに関する儀礼や禁忌は存在している。

出産時におけるアミ族の産育慣行の特色として、次の事項を最初に指摘しておきたい。それは、時に応じてやむを得ない状況で田畑などの戸外で出産することもありえたにしても、基本的には家屋内での出産が望まれ、出産の現場自体は女たちの空間であった、ということである。出産にかかわる慣行は、日本の統治政策のもとで、そして現在の都市社会の影響によって大きな変化をみたが、その変化の大きな特徴は、出産の現場に父親が関与するようになったということである。以前は、その現場から父や他の男たちは排除されていたのであって、日本時代に出版された慣習調査の報告書から、その事実は確かめられる。いくつかの事例を紹介したい（臨時台湾旧慣調査会1914：60、162、208）。ただし、カタカナはひらがなに変え、句読点を打っている。

分娩の際は他社と同じく、男の屋内に在るを忌む（キビ村）。

分娩の際は男子屋内に居る事なく、皆出でて其影を隠す（タバロン村）。

男は分娩の時、手伝ふことなく、家に居る者は皆隅に隠れて其様を見ることなく、多くは外出するを常とす（バタアン村）。

バコン村においても、このような伝承、すなわち出産の現場を男は見えてはいけないという語りは確かめられる。戦後世代として出産経験を妻と共有した男たちは、その現場に立ち合い、産婆とともに妻の介助をしたけれども、戦前に結婚した年老いた世代の男たちは、男が家のなかに入ったら難産になると言い、産婦の夫といえども出産の現場に近づかない慣習があったと語っている。出産時の介添人は産婦の母か、姉妹だったと言い、夫はその当日、努めて狩猟に出かけていたとも言うし、もし出産の現場をみたら不猟になるという伝承も伝えられてきた。出産の終了した後なら、男たちは家屋内への立ち入りが許される。こうしてみると、出産の現場空間は男の排除から成り立っていて、その意味では、家屋は女、とりわけ母親

のための空間として位置づけられていることになる。

出産初期の段階では、子どもの健康と安全のための処方、そして母親に対する配慮が、この家屋内で講じられていた。要約すると、次のような特色がこの段階では指摘される。すなわち、

- ①子どもの靈魂の安定化、
- ②女の身体の冷却化、

この二点のうち、子どもの靈魂の安定化とは、次の禁忌からうかがうことができる。すなわち、臍の緒が落ちるまで家屋内に萱や竹などの青草を持ち込んではいけないという禁忌の存在で、それは、子どもの皮膚が痒くなり、寝つかれなくなるのを防ぐため、と理由づけられている。また、この期間に来客が大声をあげて騒ぐことも禁忌である。いずれも子どもにとっては悪い結果を及ぼし、その魂が体から遊離し、死さえももたらしかねない状況に至ると考えられていたからである。村人は、この靈魂の遊離することをマシバンmasibangと呼び、そうした状況を回避しようと努める。この禁忌からして、出産後間もない子どもの靈魂は不安定であり、容易に遊離しやすいという考えを読み取ることができる。不安定の靈魂ゆえ、驚かさないう配慮がなされていたのである。

出産の直後は、汚物の処理に手間取る期間である。年老いた世代の女なら、生まれ出た子どもに対しては竹筒に水をいれ、その水を口に含んで、子どもの顔や体に吹きかけて洗ってあげた経験もっている。臍は竹で切り、口で噛んで出たビンロウの汁をその切り口に擦りつけ、自然に脱落するのを待った。胎盤は臍の緒と同じく家屋の裏に、犬に食われないように深い穴を掘って埋めたのが、昔ながらの流儀であった。

子どもの命名の儀礼が行なわれるのも、この期間であった。パカリマpakalimaと称されるこの儀礼は、出産のあと、比較的早い機会に行なわれる。子どもの耳をつねりながら、名前を授けるだけの簡素な儀礼にすぎないが、これによって子どもは初めて独立した存在として周囲に認知されたことになる。

出産後、産婦は夏でも、冬でも、毎日、朝の薄暗いうちに川に行き冷水を浴びるのをきまりとしていた。この水浴は出産直後から始まり、一週間、人によってはさらに何週間も続けるのを日課としていた。伝承者によっては、健康のためとか、出産での汚物を流すためとか説明しているが、確かな理由づけは見当らない。

アミ族での「汚い」という語彙に関連する言葉はマアツク maatsuk、あるいはカアツカン kaatsukan である。これらの語彙は「穢れ」という概念とはかなり異なっている。アミ族にはツァヌム tsanum という語彙があって、死者の出た家に行くと、ツァヌムが移るような気味の悪い気分を襲われると言ひ、それだから、葬式から帰ったあとは、家に入る前に、庭で火を焚き、手を焙るようにしてツァヌムを払っていた慣習があった。この文脈から判定すれば、ツァヌムとは精神作用にかかわる「穢れ」という日本語の語彙に相当する。それに対してアツクは、「豚小屋の汚さ」、「排泄物の汚さ」、「泥の汚さ」などを表現する語彙であり、即物的な感覚作用にかかわる言葉である。出産での排出物はマアツクであり、それは「穢れ」という概念からは遠く、「汚い」という概念で把握できる。

このように理解すれば、出産の排泄物は自然に流出する「汚物」にはかならず、それならば、ただ「汚物」を払い流すために、言い換えると、たんに体の清潔さのためにだけ、毎日のように川で冷水浴をするのであろうか。だが、この見解はいささか表面的すぎる嫌いがある。むしろ、冷水浴を続けるのは象徴的な行為であって、お産で熱した体を冷却することに意味があったのではないだろうか。

妊娠、そして分娩を迎えたアミ族の女が、象徴的な意味で、熱のため暑い状態に置かれていると認識している証拠はない。しかしながら、そのように考える手がかりが皆無なわけではない。十ヶ月にわたる妊娠期間、産婦は重苦しさに覆われており、最後の分娩時に至って、産婦は肉体的にも、精神的にも昂揚をみるのだが、それまでに至る期間は気だるく、個人差があるとはいえ、体力的にもきつい。一般的に言って、この気だるいような状態に対して、アミ語ではマラリサン

mararisan という言葉があてがわれている。この語彙には次のような意味がある。すなわち、

- 1、熱
- 2、マラリア
- 3、病気を指す語彙はアダダ adada である。これに対して、日常的には仕事のできる、しかし気分が勝れない状況を指して、マラリサンと言う。

これに補足していえば、深酒を飲んで、翌日仕事がかつい時もマラリサンと表現され、体の重苦しい状態にも使われる。そうしてみると、熱をもった段階からさまざまな体の変調を示す段階まで、このマラリサンという語彙は包括的に使われることになる。妊娠、出産は自然的な営みで、病気ではないし、人によって体の変調の訴え方は違っているにしても、さしあたっては、この多義的な語彙のなかに解釈の糸口があるように思う。マラリサンという「熱い」状態にある産婦を通常の状態にもどさせるための儀礼的慣習が、この冷水浴を続ける理由ではなからうか。

#### 4 現代的变化と母たちの団結

生活のさまざまな局面で、実に多くの変化が過去半世紀にわたって繰り広げられてきたなかで、婚姻制度の変化は顕著だった。嫁入婚の増加はとりわけ目につくし、また若い夫婦が都市部に出かけて新婚生活を営む例も目立つようになってきた。こうした変化を受けているとはいえ、婿入婚姻が完全に消滅してしまっただけではない。後継ぎの欲しい親なのに、男子が小さいか、あるいはすでに結婚して都市部に転出してしまった場合、娘に婿取りする例もいくらか見られる。そればかりか、激しい社会変化にかかわらず年配者には昔気質の面影が残っている様子は、次の事例からうかがえる。

ある家で家屋の修築作業があったので、その手伝いとして二人の娘婿が加勢にきた。いずれもその家で生まれたの娘を嫁取りした男たちである。その家の女家長、つまり娘の母は勇ましく、いつも二人の娘婿に叱咤激励をしている。とりわけ二人が怠けていると、痛烈な檄を飛ばす。すなわ

ち、「いつでも、娘を取り戻してしまうぞ」と。

このような血気盛んな女は、今なお年配者には多い。むろん、昔の女にはこの種の手合いが多かったようだ。婿入婚の優勢であった時代、子どもの配偶者を決める場合でも、父の発言よりもはるかに母の意向は強かった。男たちはしばしば、「母は子どもの将来を考え、父は野良仕事に勤しむ」と語り、母と父の役割上の違いを説明する。実際にアミ族の男自身、家庭から切り離されたところに位置していたので、子どもへの関わり方は相対的に低かった。それに対して、家事いっさいを切り盛りするのは母であり、そしてまた、「女は家を守るもの (misimau to ruma ko vavaheyan)」という考え方は小さい時から、女たちには教え込まれていた。

家庭の管理者だからといって、それがそのまま家庭のなかに閉塞されている状況に女が置かれていることを意味しない。暇があれば、女たちは何かと寄り集まり、私的な会話をいつも楽しみ、各種の情報を交換しあっている。家庭内のありさまを熟知している女たちが、その情報を交換しあうわけだから、結局、村中の出来事について、男たちよりも詳しい知識をもっていたことになる。子どもの配偶者選びで母親の発言が重んじられたのも、このような事情が働いていた。

しかしながら、近年の婿入婚の登場は、父親の地位について以前とは比較できないほどの変化を生み出した。父親が積極的に家庭内に入り込んでいったことが、その原因である。たとえ婿として迎えられたにしても、父は今では現金収入の主なる稼ぎ手であり、その経済力を背景に家庭内で大きな発言権を手にしたのである。子どもの学資を稼ぐのは父親だし、病気になった時、治療費を捻出するのは父親である。父親の権威が増したのと比べて、母の兄弟の権限は落ちてしまったようである。以前に持っていた威光は衰え、形式的な存在になっていった。

こうした変化のなかで母たちの力はどこへ行ったのであろうか。嫁入婚が一般化するなかで、その威光は衰え、妻たちは夫たちに抑圧されるようになったのだろうか。いやそうではなく、アミ族の女たちは、賢明にも別の道を選択し、よりいっそう生活を楽しんでいるように思える。以下、そ

の事実に触れてみたい。

### 1) 天主教の発展と祈祷会

台湾にキリスト教自体が布教されたのは数百年前に遡り、かなり古い。しかし、アミ族の村に教会が建立され、精力的に布教活動が開始され始めたのは戦後になってからである。戦後すぐに長老教会が布教し始め、10年ほど遅れて天主教が入ってきた。その後、天理教や漢族の宗教を信仰する人々も出てきたが、天主教は、熱烈な布教活動の結果、勢力を伸ばし、今ではバコン村のアミ族の全戸数のうち、約八割、およそ百戸を信徒として、他の諸宗教に比して圧倒的な優位に立つことになった。

天主教の日常活動は活発である。常駐の神父はフランス人であるが、信徒たちは教会組織の中に各種の下位グループを設け、教会活動を盛り上げている。このような活動をするには力強い指導者が必要だが、この村にはちょうどその適任者がいた。

ラペ女史 (63歳) はその一人で、日本統治時代には女子青年団を結成し、その団長もしていたし、戦後は国民党地方支部の婦女会会長もしていたほどの活動家である。そして、未亡人となった後、1976年にバコン村で「祈祷会」を組織した。この組織こそが重要な活動を担っていて、女の活躍する社会的場となっている。その記述をする前に、教会の下位組織について簡単にみておきたい。

この村では、天主教会の下部組織として「祈祷会」、「聖心会」、「婦女会」がある。「聖心会」は若い男女によって構成され、催し物があったとき、食事を準備したりして接待をするのがその役目であり、「婦女会」は教会内のさまざまな雑事を担当する女性の集まりである。このほか、「整理員」という名目で会計などを司る男の役員がいる。いずれも、天主教の布教・宗教活動を円滑に行なうための奉仕組織である。

「祈祷会」はこれらとは重複せず、異なった組織で、その役目も独特である。当初は未亡人だけで構成されていたのだが、現在では他の女も加えて総勢26人を数え、女なら希望すれば入会できる組織になっている。これはあくまでも女の組織

で、男は除外される。ここで強調しておきたい点は、これが教会の中核的組織で、この会が宗教活動の前線部隊をなしていることであり、村人の日常生活に深く入りこんで活動していることである。

宗教活動の一端を紹介してみよう。1988年の暮れ、ある家で若死にした青年の10回忌がもたれた。親戚一同が集まるなか、祈祷会主導によるミサと聖歌の合唱があり、個人の人柄を偲んで追悼の祈りが捧げられた。その後、漢族風の円卓方式による宴会がもたれた。その時、六卓分用意された円卓の最上位の席を占めたのは、他ならぬこの「祈祷会」であった。

天主教の教会行事として、「基督苦難節」、「復活節」、「昇天節」、「聖母昇天節」、「基督聖誕節」などがあり、また葬儀やさきにみた法事がある。いずれも「祈祷会」の主導のもとで実施されている。毎年12月に入れば、クリスマスを目前にして活動はいつそう熱を帯びてくる。何回かにわけて信徒の家全部を訪問し、祝福の言葉をたれる機会が訪れる。

1988年の暮れのある日、夕食後、この会の婦人が16人集まり、その夜、数軒の訪問が行われた。各家では、そこの夫妻が出迎え、一緒に聖書を朗読し、賛美歌を歌い、祈祷をし、終わって雑談をする。クリスマスを祝福するための、型にはまった単調な祈祷の繰り返しにも見えるが、各家庭の特殊性を配慮し、病気や事故のあった家では慰めのことばをかけていくことが、実はこの訪問の大きな目的の一つでもあった。台北で事故にあった息子をもつ家では、とりわけ懇ろな慰めのことばがかけられ、そうしてその家の夫婦は感激にむせび、力づけられたほどであった。

かつて伝統的信仰が盛んであった時代、病気の治療法といえば呪術的行為が主流であった。確かに簡単な症状、例えば下痢などにはバンザクロの芯や実を生で食べたり、薪の炭を水に溶かして飲むといった、いわば薬物療法もあった。だが、多くの病気、つまり痛み感覚を伴う身体的な変調は、超自然的存在の作用に帰せられ、村人はその治療のためチカワサイ tsikawasai と呼ばれる巫者に平癒祈願をしていた。その治療法といえば、巫者は病人に息を吹きかけ、神に祈願をしつつ、ま

た病人と会話をしつつ、芭蕉の葉で体を撫でるようにしてお祓いをする事だった。とりわけ、神に祈りながらの病人との会話は治療行為のうえで重要であった。

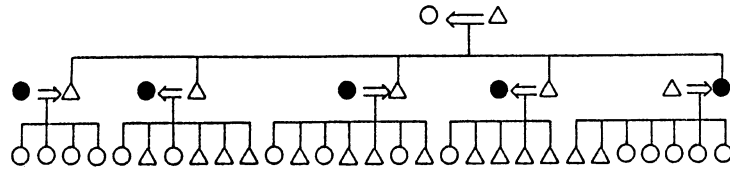
天主教に改宗した今では、昔の芭蕉の葉を用いたチカワサイの行為は表面上、姿を消したし、村には衛生所が設けられていて、今では医学的な治療が受けられるようになってきている。しかしながら、さきの「祈祷会」のお祈りは、なんと昔のチカワサイの治療法と似ていることだろうか。もちろんこの女たちは芭蕉の葉は用いないし、病人に息を吹きかけることはしない。だが、神の声を体した祈りのことば、そしてそれに続く病人との対話、これこそが病気快癒にとってもっとも大切だということを、この「祈祷会」の女たちはよく知っている。

病人たち、そして村人たち自身にとっても、この「祈祷会」は心強い存在であるに違いない。形式的には宗教組織であるけれども、その宗教の力で病気の平癒と心の平安が求められるなら、これほど頼もしい存在はないだろう。こうして「祈祷会」はこの村で確実に力をつけていった。「祈祷会」の女は、ほとんどが50歳代か60歳をすこしでたばかりである。入会の動機はさまざまだが、夫婦仲がこじれた時、例えば夫の酒癖が悪くていたたまれなくなった時に入る女が少なくない。実際にその活動を見ると、夫婦間でいざこざがあった時は「祈祷会」が調停にはいり、あるいは女を慰めたりして身のまわりの世話を焼くことが行われている。こうして、家庭的な内輪の問題にも積極的に関わりをもっていくのである。

「祈祷会」は宗教的組織であり、表立っての政治的活動はしないのだが、こうして浮き彫りにされたのは、日常生活で力をふるう女たちの活動である。忿懣・葛藤を吸収していくために、この組織自体は、人々の暮らしのなかでなくてはならない存在になったのである。これを通して女たちは社会的な繋がりを広げていく場をもったことになる。

## 2) 母たちの団結

ふだんの生活をみても、女たちは集まっては酒を飲み、そしてよくおしゃべりを楽しんでい



第3図 豚を購入した女たち

●は共同購入者で、母としての威厳を誇っていた。

る。噂話に興じたり、あるいはとりとめのない会話に終始することが多かったりで、普段は政治を左右するような内容の話はしない。そして、三々五々に集まり、散っていくのだから、経済的負担もかからないし、だいいち手間暇もかからない集まりである。

だが、時として女たちはおおがかりな会合を開き、自分たちだけの楽しみの時間を作っている。「母親節」や「婦女節」は現代漢族の創出した節日だが、このような機会を利用して、相接する近隣集団、つまり隣組（「鄰」）に住む女たちは団樂のための集会をもつのが昨今の傾向である。その折、共同して金を出しあい、豚を一頭購入し、飲食と語らいの場を作る機会もある。州政府が女の権利の昂揚と団結を推奨している関係で始まった団樂の機会であり、当事者たちは責任者を決めてこの機会を利用し、定期的に会合を開いている。

こうした会合は政治的動きには結びつかず、あくまでも親睦を目指すのが目的である。女たちはこの機会を通して地域生活に関するさまざまな情報を得ることができる。その限りでは、従来の井戸端会議とさして変わるものではないが、豚一頭を購入するという点ではかなり組織だった動きと言える。

アミ族でも、最近の好景気を反映して豚を一頭購入し、飲食の機会を楽しむ機会が増えてきている。正月など、地方に四散していた子どもたちが里帰りしてくる日には、近親者が寄り集まったの宴会がもたれ、親睦会がとり行なわれる場面は、従来からみられたが、最近の特色としては、さまざまな機会にこうした集いが開かれるようになったことが挙げられる。その例として、母の力を誇示するような、以下のような会合さえも見ることができる。

1988年暮れ、莊氏兄弟姉妹は父の法事を営ん

だ。母の命日は別の日だが、その日に父の供養と一緒にすることにした。多くの参列者が来たなかでも、兄弟姉妹とその子どもたちには特別扱いで、できる限りの参加を依頼していた。兄弟姉妹のなかには、婿どりした姉妹のほか、婿に出た兄弟もいるし、嫁取りをした後に分家して出て行った兄弟もいる。記述が混みいったが、その姉妹やこうした兄弟の妻、要するに第1図にみる母親たち（●印）は、とりわけ重要な存在であって、この日のために金銭を出資しあって豚を一頭買い、そして参加者一同で共食したのであった。最後に、食べ残しの豚肉は出資した母親たちで分配した。

この豚の大盤振舞には理由があった。母親たちは、一人でも多くの親戚が来るようにと願い、それと同時に、自分たちの子どもに対しては、「お母さんたちはこんなにも団結している。この活躍をみてくれ」と誇らしげに示すのが、その目的だった。子どもたちにとっては、この行為はいい刺激になったことだろうし、何にもまして母親たちの健在ぶりが知れて嬉しかったはずである。母親たちにとってみれば、舞台装置がよく整った場面で自己の存在を示せたわけである。母親たちが胸を張って一族の結束の堅さを誇示するありさまはよい教訓になるし、そうした教訓を残せるほどに母の力は、アミ族では強かったのである。アミ族の母系制が衰退した後、家族制度は大きく揺らいだにしても、母親たちの元気のよさは依然として続いていたのである。

#### 引用文献

- 花蓮港庁庶務課 1932『アミ族教化指導ニ関スル基礎調査』、花蓮：花蓮港庁庶務課。  
末成道男 1983『台湾アミ族の社会組織と変化』、東京：東京大学出版会。

- 古野清人 1945『高砂族の祭儀生活』、東京：三省堂、  
 (古野清人1972『古野清人著作集』第一巻、三一書  
 房、所収)
- 馬淵悟 1980「台湾海岸‘Ami族調査報告(iv)」『歴史と  
 構造』8：39-46。
- 馬淵東一 1940「ブヌ族に於ける獣肉の分配と贈与」  
 『民族学年報』2巻、後、馬淵東一 1974『馬淵東  
 一著作集』第一巻、東京：社会思想社、pp.93-  
 171、に所収。
- 山路勝彦 1980「アミ族の親族と祭祀」、黒潮文化の会  
 編『黒潮の民族、文化、言語』、東京：角川書店。  
 —— 1982「台湾サデック族の義兄弟と子どもの  
 認知」『南島史学』19：20-44。
- 臨時台湾旧慣調査会 1914『蕃族調査報告書』(阿美族)、  
 台北：臨時台湾旧慣調査会。
- 1915『蕃族慣習調査報告書』第二  
 巻、台北：臨時台湾旧慣調査会。
- レヴィ=ストロース (馬淵東一・田島節夫監訳) 1978  
 『親族の基本構造』(下)、東京：番町書房。
- Fox, R. ed., 1980 *The Flow of Life: Essays on Eastern  
 Indonesia*, Cambridge: Harvad Univ. Press.
- Kawai, T. 1990 “The Novel of the Cosmos: A Study of  
 Folk Psychology of Childbirth and Child  
 Development among the Bukidnon”, in Yamaji, K.  
 Rd., *Kinship, Gender and Cosmic World:  
 Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the  
 Philippines and Indonesia*. pp. 105-129. Taipei: SMC  
 PUBLISHING INC.
- Strathern, A. & P. J. Stewart 2010 *kinship and Action: Self  
 and Group*, Boston:Prentice Hall.
- Yamaji, K. ed., 1990 *Kinship, Gender and Cosmic World:  
 Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the  
 Philippines and Indonesia*. Taipei: SMC  
 PUBLISHING INC.
- Yamaji, K. 1990 “Female Activity in the Amis of  
 Taiwan”, K. Yamaji ed., *Kinship, Gender and Cosmic  
 World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan,  
 the Philippines and Indonesia*. pp.49-75. Taipei:  
 SMC PUBLISHING INC.

## Female Activity in the Amis of Taiwan

### ABSTRACT

The Amis in Taiwan, known as a society which conformed to matrilineal rules of residence, have gradually adopted patri-virilocal customs of marriage since the occupation of Japanese colonial government in 1895. While it is true most male villagers greater than seventy years of age married into the family of their bride, today circumstances are such that after a wedding ceremony, most young women tend to move into the homes of their husbands. It is my contention that despite these considerable changes, notions concerning the role of women still linger. Indeed, the present author believes that the activities of women and mothers constitute a prominent force in society. In that context it is the aim of this article to describe among other kinship relationships, gender ideology and birth customs as they manifest themselves in female activities in Vakong village in Hualien Province of Taiwan.

**Key Words:** Taiwan, Amis, matrilineal rules