

「東アジアにおける伝統文化の継承と交流」報告

阿 部 泰 記

本年度の学術フォーラムは比較文化講座が担当した。中国・台湾・韓国における伝統文化の継承と交流について討議した。プログラムは以下のとおりである。なお司会担当予定の湯川洋司教授が開催を待たずして逝去された。ここに謹んで哀悼の意を表したい。

11月15日（土） 総司会 富平美波（山口大学人文学部教授）

挨拶 研究科長 植村高久

第一部 研究発表

1. 葉濤（中国社会科学院世界宗教研究所研究員）

「中日泰山文化交流管窺——相關研究及其述評」

司会：高木智見（山口大学人文学部教授）

通訳：馬彪（山口大学大学院東アジア研究科教授）

2. 林仁昱（台湾国立中興大学中文系副教授）

「歌曲與風俗——臺灣日本語世代的端午與男童節記憶探究」

司会：阿部泰記（山口大学人文学部教授） 通訳：馬彪

3. 安美貞（韓国海洋大学校国際海洋問題研究所HK研究教授）

「海女文化の現代価値と持続性」

司会：坪郷英彦（山口大学人文学部教授） 通訳：李文相（至誠館大学准教授）

第二部 自由討論 司会：阿部泰記

その概要をまとめると以下のごとくである。

葉濤氏は、泰山の封禪儀式は王権神授の主張であり、円仁によって赤山から日本に伝来して、現在も京都の赤山禅院で祭られている泰山府君も、平安朝の陰陽道に取り入れられて天皇の即位式に用いられていたこと、岩石信仰としての「泰山石敢当」は中国の福建から渡来して日本全国に伝わったことを実証的に講じた。

林仁昱氏は、台湾の日本統治時代に生きた人々の記憶を呼び起こす媒介となるものは様々な存在しているが、標的を伝統的な「端午の節句」と関連する歌曲と風俗に絞って考証し、実際に老人たちを訪問して、「鯉のぼり」「ドラゴンボートレース」が男児の気概を育てる活動として今日に至るまで伝承されている歴史的な意義を探究している。

安美貞氏は、韓国と日本における海女の潜水漁労が社会性を持つことで機械化した漁労と同等の安全性を図ることができており、機械化漁労が水資源を枯渇させる危険性があるのに対して、水資源の再生産を神に祈りながら、生産性は低いが持続性のある漁労であることを考えると、その伝承を真摯に見守っていくべきであることを訴えている。

この報告書では各氏の発表論文の和訳文を掲載することによって学術フォーラムの報告とした。

1. 日本と中国における泰山文化の交流について—関連研究史と若干のコメント

葉 濤
高木智見 訳

五岳独尊、あるいは神山聖域といわれる東岳泰山は、その特殊な歴史的文化的特徴により、山岳崇拜と神霊祭祀の重要な場所となっている。日本と中国の文化交流の長い歴史においても、東岳泰山はやはり極めて重要な地位を占めており、ある学者は、泰山神—東岳府君は日本で最も影響の大きな中国の神であると評価している。本稿では、泰山文化の日本に対する影響についての中国学者の研究を以下の4つに分けて総合的に紹介してみたい。1、泰山信仰の東伝 2、泰山府君、都状（祭文）および陰曹地府祭 3、泰山石敢当の日本における伝播 4、泰山信仰に関する日本の研究。なお、以下に引用する論文は、主に1990年代以降、中国大陸で公開発表された研究成果である。

一、泰山信仰の東伝

泰山信仰はいつ日本に伝わったのか、これは日本と中国における泰山文化の交流に関して最初に究明すべき問題である。比較的一致している見方によれば、紀元七世紀から九世紀前半にかけてが、日本と中国の文化交流の最初の頂点であるということである。すなわち、この時期に、日本は何度も遣唐使を派遣して唐の文化を学びとらせ、また日本の使節が二度にわたり唐の皇帝にしたがって泰山に登り、国家儀礼である封禪に参加している。泰山信仰の日本への伝播も、こうした日中の交流という歴史的な背景、とりわけ遣唐使と関係があると思われる。

封禪とは、泰山で行われ続けてきた盛大な国家儀礼である。それは、泰山の山上と麓で天地を祭祀すること、詳しく言えば、「封」とは泰山の頂上に祭壇を築いて天を祭ること、「禪」とは泰山の麓の小さな山をならして大地を祭ることである。その目的は帝王が天地の功（はたらき）に報い、さらに群神の功に報いることであった。

周郢氏は、「泰山文化と日本」（『泰安師專学報』1999年4期）なる一文において、日本の遣唐使が二度にわたり泰山の封禪に参加した情况进行している。唐の麟徳二年（665年）に遣唐使は始めて泰山に至り、その翌年、乾封元年（666年）正月には、唐の高宗が行った封禪の儀式に参列した。さらに開元十三年（725年）にも、再び遣唐使が泰山を訪れ、玄宗皇帝が行った封禪に参列した。遣唐使が封禪儀礼に参加したことは、中国の政治文化上において泰山が占める位置を、異国の人間として理解するうえで大きな参考になったはずである。

魏晋南北朝の時代には、泰山の神は「泰山府君」の名前で宗教信仰のなかに登場し、人間の生死禍福をつかさどる重要な神とされた。やはり周郢氏の論文「日本における泰山神信仰」（『民俗研究』1999年4期）は、日本の高僧、円仁が泰山府君の像を日本へ持ち帰った経緯について詳しく紹介している。泰山府君の日本伝播は、高僧、慈覚大師円仁の手による。円仁（794-864）は、天台宗山門派の創始者であり、九歳で出家、十五歳で比叡山延暦寺へ入り、天台宗の名僧、最澄（767-822）を師と仰いだ。最澄は、唐へ渡り、泰岳靈岩寺の順暁禪師から受戒した。つまり、円

仁は泰山順暁の再伝の弟子ということになる。承和五年（838年）、円仁は第十八回の遣唐使として中国に渡り、求法のために数々の困難を経験した。翌承和六年（839）の秋から冬にかけて、帰国の途についたが、あいにく暴風に遭い、漂流の末、登州文登県にたどりつき、そのまま赤山（山東省栄成県の海岸）の法華院に滞在することとなった。唐代の泰山神信仰は山東一帯で極めて盛んであり、赤山の法華院にも泰山府君の神像がまつられていた。その時、円仁は泰山の神に誓を立て、「正法は逢いがたく、真師は益ます難し。山神、願わくば冥助を加えよ。我、本土に帰らば、当に禅宇を建て、弘く心印を伝うべし」といった。唐の大中元年、すなわち日本の承和一四年（874）、円仁は商人の船に乗り、帰国を果たし、大量の仏典、佛像、関連の什物のほか、一体の泰山府君の神像を持ち帰った。以来、日本において泰山神信仰が広がることとなった。

円仁は泰山府君を日本に持ち帰ることはできたが、寺院を建立してその神をまつという願いが、生前において実現することはなかった。それはいわば彼が後世に託した願いとなったのである。円仁は、貞観元年（864年）に世を去り、その後24年を経た仁和四年（888）、弟子の安慧が土地を買い入れ、泰山府君をまつための寺を建てた。その泰山府君の像は赤山から勧請したものであったため、日本では泰山府君のことを、赤山大明神と称することもある。安慧が府君をまつるために建立した禅院こそ、現在の京都にある赤山禅院である。円仁は帰国後大いに著述に励んだが、なかでも、もっぱら唐における遊学の一部始終を記録した『入唐求法巡礼記』は、史料としての価値が非常に大きい。今日でも、泰山府君の日本伝播に関する歴史的な研究を行う場合、おもに円仁のこの書物の記述に依拠する。

二、泰山府君、都状および陰曹地府祭

泰山府君は日本に伝わった後、人間の生死、長寿若死などをつかさどる特殊な神力により大いにあがめられ、陰陽道にも影響を与えた。とりわけ、平安時代の有名な陰陽師である安倍晴明が靈魂を自在に操る物語と結びつき、その影響力を次第に増していった。王暁平「泰山府君と日本古代の都状（祭文）」（『尋根』2008年1期）、周郢「泰山文化と日本」、「日本における泰山神信仰」などの研究は、泰山府君ならびにそれに関連する祭祀の日本における伝播の状況について紹介を行っている。以下、おもに王暁平氏の論文に基づき論ずることとする。

古く前漢時代、民間には、「泰山治鬼説」があった。すなわち泰山神は冥界の主宰者であるとする観念の存在を示す最古の史料は、漢代の鎮墓文である。その後、後漢に至ると、死者の魂は泰山に帰るという考え方が、社会一般に広く普及することになり、泰山神は人の生死や寿命をつかさどる能力を有すると広く信じられるようになる。安倍晴明が修行の結果、身につけることができた呪術のうち、「泰山府君祭」は、泰山神が持つ固有の神力を受けつぐものである。

日本の古代史料には、「泰山府君祭」に関する物語をしばしば見ることができ、それらによって当時の泰山信仰の状況をかいま見ることができる。たとえば、最も多くの人に知られているのは、『今昔物語集』巻十九に記されている安倍晴明が祈禱を行う話である。ある高僧が重病におちいった時、その弟子が晴明に病氣治癒のための祈禱をするように依頼した。すると晴明は、こう応えた。高僧の病は極めて危険な状態です。たとえ泰山府君に祈禱をしたとしても、治癒は極めて困難です。しかし、もし誰かが自らの命を引き替えにすることであれば、高僧の命が

助かるかも知れません、と。たとえ高僧のためであっても、自らの命を犠牲にする者があるとは思えない。しかし、その時、日頃はあまり目立たないひとりの年若い弟子が前に進み出て、自分が高僧に替わって死んでもよい、と申し出た。かくて祈祷が終わると、高僧を苦しめていた病魔は祓われた。一方、弟子は読経のひびくなか、いささかの怯える様子もなく、死の到来を待ちかまえていた。すると、しばらくして晴明が弟子のところに来て告げて言った。祈祷が届いたため、泰山府君のはからいにより、高僧と弟子の二人はともに死を免れることになった、と。

この物語からは、人間の生死を左右することが出来る泰山神の靈験あらたかな様子をうかがうことができる。そのほか『古今著聞集』、『御伽草子』、『博物志』などの書物にも、同じような話が伝わっている。とりわけ好んで語られるのは、『源平盛衰記』と『平家物語』に見える「泰山府君祭」の物語であるが、これ以上の言及は控えたい。

このように泰山府君は人間の生死や魂魄、栄枯盛衰を左右することが出来る大きな霊力を持つとされたため、古代において天皇や貴族はみな尊崇の念をいいていた。泰山府君の祭祀や呪術を行ったのが陰陽師であったため、それらは陰陽道のその他の祭祀（天曹地府祭、属星祭等）と併存することになった。そのため、陰陽道の盛衰と軌を一にして、泰山府君の祭祀もまた栄えかつ衰えた。言い換えると、泰山府君の祭祀が最も盛んであったのは平安時代であり、江戸時代になるとすたれたが、これは、まさに陰陽道の盛衰とびたりと一致しているのである。

江戸時代になると、泰山府君の祭祀は、天皇の即位儀礼のなかに入り込み、その天曹地府祭の重要な内容となった。かつて平安時代の天皇の即位儀礼においては、昊天上帝を祭るならわしであった。江戸時代になると、本来昊天上帝をまつべきその即位儀礼が、泰山府君の祭祀と結合することになった。というのは、陰陽道では、泰山府君の祭祀は、中国の帝王による泰山封禪の儀礼の延長線上にあるものとされたからである。つまり、帝王による泰山封禪で、天地を祭る儀礼の目的は、言わば王権神授を強調することにあつた。日本の天皇の即位儀礼に、泰山府君の祭祀を付け加えることは、やはりその封禪儀礼が有する王権神授の意味合いを加えることを受け継いでいるのである。天皇は即位すると、直ちに天曹地府祭を行ったが、それは天帝をまつり、上天の授命に感謝するためであった。この点は、祭祀儀礼のために書かれた「都状（祭文）」の中に明確に記されている。すなわち『土御門文書』延宝八年（1680年）十月廿二日の「御即位天曹地府祭靈元天皇御都状」のなかに以下のような記載がある。「維れ日本国大王、即位に依りて奕世を考うるの文。本朝受命の日に、天社の神に告ぐ。厥れ広遠なること千有余載。舜禹の天下を有せしより以降、泰山梁父に封禪せざるなし。和漢、道を異にし、禪代は同じからずと雖も、天に応え人に順ずるに至りては、其の揆は一なり」とある。この「都状」によれば、起草者の土御門泰福は、天皇即位儀礼における天曹地府祭と泰山封禪とを同一視している。一代にただ一度の天皇即位儀礼における天曹地府祭は、その後明治まで継承され、前後千年以上続いて行われた。

三、泰山石敢当の日本における伝播

泰山石敢当とは、石に対する自然崇拜を通して、生活の安全や健康、自然環境の安寧を願う信仰習俗である。住居や村落の周辺、橋や道といった要衝に泰山石敢当を建てる習俗であり、中国では極めて古い歴史がある。

日本は、中国以外で泰山石敢当の習俗が最も盛んな国であり、日本の学者は古くから石敢当についての系統的な研究を行ってきた。一方、中国の学者もまた日本における石敢当の分布や研究状況について調査や研究を行ってきた。たとえば、日本の窪徳忠「石敢当から中国、沖縄、奄美を見る」(『南島史学』23号、なお同氏『沖縄の習俗と信仰』東京大学出版会、1974年は、沖縄の石敢当習俗の源流に関して、系統的な調査と研究を行っている)、中国の周星「中国と日本の石敢当」(『民族学研究所資料彙編』8期)、李大川「日本の石敢当信仰とその研究」(『民俗研究』1992年1期)、李傑玲「日本における石敢当信仰の受容について」(『華夏文化論壇』2013年1期)といった研究論文が、日本における石敢当の伝播に関する系統的な研究である。私もまた拙著『泰山石敢当』(浙江人民出版社、2007年)において、とくに一章を設け、もっぱら日本における泰山石敢当習俗の伝播状況について紹介を行った。以下の記述は拙著による。

日本の小玉正任、窪徳忠両氏によれば、47都道府県のうち、これまでに24の都道府県において、石敢当の遺物、遺跡が見つかっており、南は沖縄、北は青森や函館に及んでいる。なかでも、沖縄県、鹿児島県、宮崎県に分布が最も集中している。かつて明代、福建省の三十六姓が琉球に移住した。とくに龍溪、長楽、南安といった閩河河口の人が多く、それら琉球の閩人の後裔は、しばしば福建を訪れて交易を行った。そのため、两地の民俗文化は親近性を持つことになった。たとえば琉球に現存する清雍正十一年の「泰山石敢当」は、日本で知られる最古の石敢当である。沖縄県の久米島具志川村にあり、石制、高さ120センチ。幅は上下が同じではなく、30から40センチ。中央に「泰山石敢当」と刻まれ、その右に「雍正十一年癸丑 八月吉日」と刻まれている。この碑は清朝の年号を用いており、雍正11年とは1733年である。沖縄県の石敢当は数量が多いだけでなく、新しいものも多い。1980年代以降、沖縄県では石敢当ブームが起り、各地で盛んに石敢当の碑が建てられた。県庁所在地の那覇市には、かつて石敢当碑を扱う商店が四軒あり、うち二軒は店内で製造し、別の二軒は製造工場まで持っていた。最大の店は関原石材店であり、石垣市にも分店を出し、つねに営業社員を派遣して一般家庭へ訪問販売をさせていた。那覇市のいくつかの商店や金物店などでも石敢当碑を扱っていた。沖縄近くの久米島、宮古島、石垣島にも、現存する石敢当は極めて多い。

かつて1872年、一人の学者、橘南谿は鹿児島城下で石敢当の碑を見て、その著『西游記』に次のように記している。薩州は、日本の西南隅に位置し、中国との距離は極めて近く、船舶の往来も自由である。おそらく昔の人々が中国大陸で石敢当碑を見、遂にこの地でそれにならって建てたのであろう、と。また鹿児島県入来町の海岸にある石敢当は、1739年に建てられたことが分かっており、久米島の石敢当について二番目に古い。

日本の北方では、秋田県に石敢当がかなり集中している。山崎鹿蔵氏の「秋田の石敢当」という調査報告書によれば、1925年の時点で、秋田市内だけで47の石敢当が存在していた。その後道路の改修などで、取り壊されたものがあり、1985年の調査では、20が残っている、という。これに対して南方で集中している沖縄県と鹿児島県では、松田誠氏の調査によれば、鹿児島には250以上、沖縄には数が多く統計が困難である、という。

筆者は2003年に山口市の山口大神宮内に祭られている石敢当碑を撮影した経験がある。石敢当碑が神社の中に建てられているということは、当然、神と見なされていると考えられる。しかし、その石敢当に対し、いかなる祭祀行事が行われているのかは不明である。

宮崎県における石敢当の分布状況は、かつて松田誠氏が地図に印をつける形で明らかにしている。それによれば、宮崎市には、文化財に指定されるほどの価値の認められた石敢当もあり、それは、おそらくその地における最古の石敢当であると考えられる。松田氏は、そのほか国分市（現霧島市）における分布状況についても図表を作成している。

日本の石敢当は、一般的には明清交代期に中国から伝わったものであると考えられている。窪徳忠教授は論文のなかで、「石敢当を建てる信仰習俗は、遅くとも十七世紀末あるいは十八世紀初」には始まったと述べておられる。中国から日本に伝わる経路に関しては、現存する実物や歴史的な地理関係から考えて、中国の福建省東南沿海一帯から台湾や琉球に広がり、その後、琉球から日本本土に伝わったと思われる。前に述べたように、この経路は、閩越地区から琉球への移住と関係があり、人の移動に伴って文化が伝わったのである。

日本の石敢当を造形的に観察すると、文字のないものや動物の形に彫られた例は極めて少なく、大部分が、文字の刻まれたものである。刻まれた文字で最も多いのは「石敢当」、「泰山石敢当」であるが、その外に多くのバリエーションがある。たとえば「敢石当」、「敢当石」、「石敢塔」、「石干当」、「石岩当」、「石敢堂」、「石垣当」、「石散当」、「石当散」、「散当石」、「敢当」、「朋石敢当」、「石將軍」、「石將軍敢当」、「心石散当」、「石將」、「泰魁石当」、「山石敢当」などである。

これらのうち「干」と「岩」は、「敢」と同音、あるいは音が近く、混同したと考えられる。また「散」は「敢」と、「堂」は繁体字の「當」と字形が近く、誤ったと考えられる。さらに石敢当は、しばしば石垣にはめ込まれるため、「石垣当」とも言われるのであろう。「敢当石」と書くのは、おそらく石敢当を霊力のある岩石であると信仰しているためであろう。「泰魁石当」と「山石敢当」について、窪徳忠氏は、次のように述べておられる。すなわち、前者は泰山と北斗魁星（北斗七星の一。文運をつかさどる）の霊力をかりて石敢当の神力を増すとといった意味がある。後者は沖縄県だけに見られ、おそらくかつて沖縄一帯を支配していた琉球王国・尚氏王朝最後の王、尚泰が、中国の皇帝の諱を避ける習俗に倣い、「泰山石敢当」の「泰」字を用いさせなかったのであろう、と。

そのほか石敢当に、上記以外の文字が刻まれていることもある。たとえば、沖縄県那覇市前島町壺屋の石敢当は、その中央部に「石岩当」、右側に「交通安全」、左側に「御守護」の文字が刻まれている。また沖縄県八重山市立博物館收藏の石敢当は、「泰山石敢当（姜）太公在此」と二行にわたって刻まれている。沖縄県と鹿児島県では、石敢当の上部に鬼面、龍、獅子面、獅子咬剣、八卦図、梵字、卍を彫ったものが知られている。このほか東京都豊島区東池袋の千曲そば店入り口右側には石敢当碑が建てられ、その碑の上には、次のような「由来」が書かれている。石敢当は邪を祓い福を招くことができます。起源は、中国の秦の始皇帝の時代にあります。当店ではお客様の健康と長寿のために建てました、と。

これらの様々な形式の石敢当に対し、拝礼や祭祀を行うことは一般的にはあまり知られていない。しかし沖縄県の一部の地域には、そうした習俗があり、僧侶を招いて読経を頼んだり、新年に焼香して供物を捧げたりするといったことが見られる。久米島では、石敢当の前を通り過ぎる場合、そこで立ち止まり、合掌してお辞儀をする。また鹿児島県の奄美群島阿伝地方では、石敢当を建てるに先立って、まず米や魚、モチ、豆腐など七種類の供物を用意して、家内安全を祈る。その後、供物を地下に埋め、その上に石敢当を建てるという。

四、日本における泰山信仰に関する研究

泰山信仰は中国の歴史や文化において重要な位置を占めているため、泰山に関係する漢文典籍も極めて古くから日本へ伝えられている。また泰山信仰についての紹介や研究も日本の中国研究のなかで無くてはならない存在となっている。周鄧氏の「日本における泰山研究」(『泰安師專学報』1996年3期)なる一文は、二十世紀における日本の学界の泰山研究の状況を系統的に紹介している。内容的には、泰山に対する崇拜、封禪、泰山における佛教と道教、泰山の歴史と関連する歴史的人物、泰山の文物古迹など極めて広範囲にわたっている、という。たとえば西田直二郎「泰山府君祭について」、酒井忠夫「太山信仰研究」、石井昌子の泰山諸神に関する研究、沢田瑞穂「泰山香税考」などは、いずれも影響力の大きな論文である。

李傑玲氏は、最近発表した「二十世紀日本の社会科学における泰山研究の動向」(『泰山学院学報』2013年2期)なる一文で以下のような指摘をしている。すなわち、二十世紀日本の社会科学における泰山研究は、おもに以下のいくつかに分類できる。まず、宗教信仰に関する研究であり、最も多くの成果をあげ、最も成熟した議論を展開している。なかでも泰山府君ならびに碧霞元君(泰山神の娘)の信仰に関する研究は、特に脚光をあびている。また唐代の伝奇小説や明清時代の小説に現れた泰山信仰、さらに泰山信仰とその周辺地域における民俗の関係についての研究、日中両国の石敢当信仰の比較研究などがある。謡曲「泰山府君」はかなり一般的に知られているが、泰山に関する詩歌は翻譯や紹介にとどまっている。また泰山に関する日本人の漢詩の創作や研究は多くはない。散文では、明治維新以降における游记や創作の数は多いが、研究は少ない。さらに、泰山旅行に関連する紹介や研究は、近年来しだいに増加しており、将来的には主要な研究対象の一つとなる勢いである。泰山に見られる摩崖碑文の書道的観点からの鑑賞や研究はかなり存在する。そのほか泰山の封禪を研究した論文や西欧の泰山研究に関する翻譯もある。

極めて古い時代まで遡る日中文化交流全体の歴史に比べれば、泰山文化の日本における伝播と研究は、そのうちの小さな構成要素でしかない。しかし、泰山文化研究の学術史的な意義という観点からは、それらは決して忘れ去られてはならない内容を含んでいる。本日、紹介した日中における泰山文化交流に関する研究は、私が遇じたものに過ぎず、おそらく全体のごく一部でしかない。今後さらに多くの研究者がこの問題についての研究に着手し、学術史ならびに文化交流史などの方面から全面的な研究が進むことを心より期待している。

附图



山東省泰安市東嶽廟



泰山神



山東省栄成市赤山明神



京都市赤山禅院



沖縄県石垣市泰山石敢当



山口大神宮境内石敢当

2. 歌曲と風俗—台湾「日本語世代」の端午とこどもの日の記憶探究

林 仁昱
阿部 泰記 訳

一、前言—「日本語世代」と彼らの歴史記憶に對面して

台湾の「日本語世代」とは一般に1920-30年代に台湾に生まれ、少なくとも完全な日本語小学教育（公学校、小学校あるいは国民学校）を受け、自然で流暢な日本語で会話ができる世代である。この世代が生まれた時、台湾はすでに日本に統治されて30年がたち、教育の普及（学校と社会教育を含む）はすでに日本語が台湾人自身の閩南語、客家語、原住民語を凌駕して第一の「公用語」となっていた¹。彼らの記憶中の「子供」あるいは「青少年」が対面していた時代環境は、日本統治が最も安定していた1926-1937年を含んで、この時期の近代化建設が次第に整備し、各ランクの学校制度が次第に完成し、政治統治も武力統治から法律制約に移行し、これが基礎条件を提供して、この世代の台湾人とその父祖の世代との相当大きな認識の差異をもたらした²。しかし

¹ 経典雑誌編著『台湾人文四百年』（台北：経典雑誌、2006）、頁154。

² 嶺月（丁淑卿、1934年生）の自伝式の児童小説『聡明的爸爸』（台北：文経社、1993）、頁48における父親の言葉：「…私の心中には大きな秘密がある。それは私が本当は自分が日本国民であると認めたことがないということだ。しかしそれを口にはできない。口にすれば非常に厄介なことになる。お前たちは私たち老人とは違う。お前たちが出生したときには国籍は日本国民であり、日本政府も台湾を進歩的に建設し、衛生もよく、学校も多く、…」は世代の差異と近代化の下での「やむを得ない」承認と感情を説明している。

戦争に突入した1937-1945年を含んで、この時の日本政府は「皇民化運動」を強く推進し、台湾人は必ず信仰、言語、姓氏、生活方式において「日本化」を受け入れなければならなかった。このようにして、この世代の人は、「日本語」が「国語」であり、自分は「日本人」であり、『教育勅語』は修身の基本であり、「天皇に忠を尽くす」ことは当然のことだという子供の頃の記憶があったのである³。とりわけ戦争末期に至ると、この世代のやや年長者は多く徴用されて東南アジアへ行き、兵士や看護婦、あるいは神奈川県等の地の武器工場で、兵器や軍用機の製造人員となった⁴。やや幼少の者は台湾で軍事教練を受けて、すぐに「神風特攻隊」として宜蘭、新竹等の飛行場から出発し⁵、地方長官が駅から殉難した戦士の遺骨を迎える「無言の凱旋」儀式に参加し⁶、後にはまた米軍の爆撃を避けるため防禦工事を製作したことを子供の頃を思い出すはっきりしたシンボルとしている。しかし、1945年8月に戦争が終結すると、多くの変化は大多数の人々が思いもしなかったものであり⁷、突然「祖国に回帰する」喜びを得たが、実は長くは続かず、急速に日本語を禁じる政令が下った後、彼らは自分が必ずもともと慣れていた言語と文字や、それに付随する言葉の教育資産を放棄しなければならないことに驚いた⁸。多くの人々は新社会にあってほとんど文盲に変わり、苦勞して中国語を学習して初めて学業を続け、あるいはもとの社会で認められた職業や身分であることができた⁹。(図4)しかし大多数の人は、実際には困難に遭遇して差別を被り、1949年に台湾に来た「外省人」よりも、就学や就業の機会を失うことが多かった¹⁰。このほか、八年間抗日戦争を戦った「国民政府」の統治下で、日本を敵視する教育と政令が大量に出回っており、こうした局面と圧力の下で、彼らは自分と仲間の過去に対して絶対の沈黙を守ることを強いられた¹¹、さらには対外原語と文字表記の上で、不断に自分の過去の習慣と内

³ 林惠玉編『宜蘭耆老談日治下の軍事与教育』（宜蘭：宜蘭県立文化中心、1996）、頁176には老人林洪焯（1912年生まれ、小学校長、羅東鎮長経験者）の取材で、『教育勅語』の人格形成への影響が大きく、節句ごとに学校が学生を招集して朗読させたという。筆者も2013-14年の取材で、老人が『教育勅語』を家の客間に掛けているのを見た。

⁴ 八千余名の台湾少年工が神奈川県高座の「海軍航空技術廠」で飛行機を製造した事蹟は、郭亮吟監督『緑的海平線記録片』（遠流智慧藏製片、2006）が詳細にその事を記録し、戦後に少年工が台湾に帰り、各県市で「台湾高座協会」が連絡交流している様子を描いている。また周姚萍『台湾小兵造飛機』（台北：小魯文化、2005）は少年工の事蹟を児童小説に改編している。

⁵ 林惠玉編『宜蘭耆老談日治下の軍事与教育』（版本同前注）、頁139-172は、地方の老人が「神風特攻隊」が宜蘭で活動し、ここから飛行場から大海へ飛び立った事蹟の記憶を記録し、当時「宜蘭中学校」でも三人の「内地人」（日本人）が特攻隊に入選したことを指摘している。

⁶ 同上書、頁12は、戦争末期に宜蘭羅東街長陳純精が政府人員と学生を率いて、羅東駅から海外で戦死した者の遺骨を迎えた写真を掲載している。

⁷ 台湾1930年代に出生した作家、鄭清文（1932年生まれ）、林文月（1933年生まれ）、嶺月（1934年生まれ）、黃春明（1935年生まれ）等はみな作品中で、子供の時に終戦の知らせが突然来た様子を描いている。

⁸ 台湾1920年代に出生した作家の多くは、終戦の時に日本語での著作に従事しており、作品を発表していたが、中国語に書き直すためさらに学習を必要とした。たとえば陳千武（1922年生まれ）、林亨泰（1924年生まれ）、葉石濤（1925年生まれ）、鍾肇政（1925年生まれ）等。

⁹ 筆者の祖父は1905年に生まれで、本文に述べる「日本語世代」の父親時代であり、幼時に短期間漢文教育を受けたが、後にまた公学校に入学して日本語教育を受けなければならなかった。戦時には「宜蘭市役所」課員となったが、戦後に短期間で日本語で中国語の文書に注音・標註し、中国語を学習することによって元の職掌を維持することができた。

¹⁰ 鄭清文「偶然与必然—文学的形成」、『鄭清文短篇小説全集別巻：鄭清文和他的文学』（台北：麦田出版社、1998）収録、頁1-18。鄭清文（1932年生まれ）は中学時代に必ず日本語を中国語に変える学習を受けた経歴や作文が「外省」の同級生に及ばなかった過去を述べている。

¹¹ 周婉窈「『世代』概念和日本殖民統治時期台湾史的研究」、『海行兮的年代—日本殖民統治末期台湾史論集』（台北：允晨文化、2003）代序、頁11-13。

心の真の感受性を否定し、自分の人生十年、二十年の人間関係の認識と情感を抑えて、自己の血液にはすでに「奴隷化」した雑駁なものはないことを示し、特に多くの公務員や教員は、さらに自分の子弟(次世代)に対して、自分の過去と完全に矛盾する認識を注入しなければならなかった。

いま、あの数多の戦争が鼓舞され発動された時間を顧みると、どれだけの過ちと歪曲を含み、多くの庶民の生命の価値がアリのように蔑まれてきたことであろう。しかしたとえそうだととしても、かつて認識と情感があり、個人の生命の記憶の刻印があれば、やはり本当に磨滅するのは難しいのではないか。人々は出身の仲間や時代の環境に対して選択の権利はなく、さらには環境の変化に対して、特別の身分、言語の「新たな認識」には反抗したかも知れないが、しかし多くの人は黙って受け入れるしかなかった。台湾の「日本語世代」が特殊な時代の変転を経験したことは、生命の経験の中の「歴史記憶」から見れば、必然的にその間に人と人との生活から来る自然に生まれた切り捨てがたい情感があり、これらは戦後に「原罪」とみなされたことがあり、当然後の「二二八事件」等の惨劇を発生させる原因ともなっている。最後に、1987年に戒厳令が解除され、二十年あまりの民主主義が深化する過程を経て、台湾の「日本語世代」の「歴史記憶」は、すでに重要な文化資産に変じている。特に文化の衝突と融合を観察する議題において、彼らの「故事」は非常に珍しく、分析・探究に供することができるテキストとなっている。特に近年来、「記憶」(メモリー、個人が人事物を聴聞したり親しく経験したりしたことの回想)によって「歴史」の概念に挑戦することは、次第に顕著に影響力を発揮する新しい思考の脈絡となっている。(図6)特定の時空の局面に面して、大衆の集団と個人の記憶はすでに歴史記録の不足の補足を提供し、さらには完璧で精確な事件記述あるいは実況描写の材料を提供している。フランスの社会学者モーリス・アルブヴァクス(1877-1945)が強調した「集合的記憶」(collective memory)の概念は、個人の回想に対する討論には、必ず各項の社会集団の層面の影響を考慮すべきだと認め、すなわち人が集団の中にいる限り、その記憶は必然的に相当部分がまさしく集団意識、すなわち特定の時空、グループが構成する社会の枠の下での集団経験と感受性に呼応している¹²。しかしどのような集団意識が集団の「記憶」になりうるのか。この集団の記憶がまたどのように伝播するのか。またどのような影響を生じえるのか。これらが重要な探究と思弁の議題となっている。これもまた「集団記憶」の姿を探究するには、必ず記憶を呼び起こす媒介、たとえば図像あるいは儀式を要するということである¹³。そこで筆者は過去に「日本語世代」の人々と接触した経験を通じて、「歌曲」と「風俗」が彼らの「集団歴史記憶」を呼び起こす媒介として選択することができると思ったが、実際の探索を経たのち、このように明らかな標的を探しえたが、範囲が広すぎるとわかった。よって、まず伝統的な「端午の節句」を選択し、新しい意義を賦与した後の「こどもの日」と関連する歌曲と風俗を焦点とし、実際に訪問して、老人たちの節句の活動と関連する「歴史記憶」を呼び起こし、さらにはその記憶するところによって、この節句の活動によって「男の子の気概」を建てる事柄や影響を探究し、特にもってその間には中華(閩南と客家)、日本、さらには西方の多元文化伝統の遭遇、衝突、容認の姿を包含する可能性がある。ただ当時の関係文献(『台湾日日新報』『民俗台湾』など)、および当世代の作家の部分的な作品内容も探究、論述の補助参

¹² モーリス・アルブヴァクス(Maurice Halbwachs)著; 畢然、郭金華訳『論集体記憶(On Collective Memory)』(上海: 上海人民出版社、2002)、頁71。

¹³ 同上書、頁68。

考資料とする。

二、「鯉のぼり」をあげる一節句行事の新伝統を建てる

「端午の節句」は中国で生まれたが、日本・韓国・ベトナム等の東アジア地域にも相当深い影響を与えており、さらには各種不同の伝統文化の風貌に発展している。だが十六世紀以後、福建・広東の移民が大量に台湾に到達し、この麗しい島の人口組成が次第に漢人を主とするようになり、漢文化伝統の節句もこの土地に根を下ろし、生長し、当然ながら特殊に発展した風貌を持つこととなった。そこで、1895年に台湾が日本に譲渡された後、実際、台・日双方の「端午の節句」という、基本的に多くの類似点があり、また多種の相異なる姿を持つ節句の習俗も、遭遇・融合の機会を持つこととなった。この局面に面して、まず注意を引くのは「陽暦」（新暦）への改変と「男の子の節句の習俗」という大きな相異は、畢竟特殊な文化環境と現象を分析する重要な標的であり、その環境を経験した世代が究極的にどんな特殊な「歴史記憶」を持ったのかを観察する大切な事項でもある。その中で「陽暦」への改変の事は、1873年（明治6年）に近代化を促進するための措置であったが、陽暦に改めた後、伝統的な上巳（ひな祭り）、端午、七夕、重陽の節句の日時が合わなくなり、廃止したこともあったが、千年の長い間伝承した文化は、決して西洋化の潮流が簡単に減ぼすことができるものでもなく、およそ1887年前後にはこれらの節句は回復し、陽暦によって活動を行うこととなった¹⁴。それで日本が台湾を統治した後にもたらされた「端午の節句」は陽暦であり、これは当然台湾社会の農曆（旧暦）を採用する伝統的な習慣とは合致しよがなかつた。こうした差異に面して、筆者が「日本語世代」の老人たちへの訪問によって得た回答は大同小異であり、新暦と旧暦どちらも活動し、節句を過ごすということであった。簡単に言うと、学校あるいは役所が主催する活動は多く新暦で行い、公開性が比較的明らかで、日本的な特色も比較的濃厚であった。それは『台湾日日新報』等の新聞報道の中でも検証できる。たとえば子供の日（役所では直接「子供の日」あるいは「児童の日」と呼んで男女を分けなかつた）を名目とする慶祝活動（優良児童を表彰し¹⁵、乳児保護を指導し¹⁶、児童の音楽演劇と映画上演¹⁷、旗行列、遊戯会等¹⁸）は、まだ一部分の地方（基隆など）では、役所が主催するドラゴンボートは、新暦の五月五日に改められた¹⁹。家庭の伝統的な活動、たとえば粽を食べ、門口に魔除け

¹⁴ 櫻井龍彦著、陳愛国訳「年中行事の意義と民俗の重建—以端午節為例」、『国文天地』第27巻第1期、2011年6月、頁24-25。

¹⁵ 『台湾日日新報』昭和17年（1942年）5月5日夕刊には、当日「模範児童十六名あす基隆で表彰」のニュースを掲載している。このほか、各地では経常的にこの日健康乳幼児の推奨活動が行われ、「昭和の桃太郎」（あるいは「興亜の子宝」）などと美名をつけていた。たとえば『台湾日日新報』昭和18年（1943年）4月13日には「昭和の桃太郎」選奨 臺中乳幼児保護協会子供の日の多彩な催し」のニュースを掲載している。

¹⁶ たとえば『台湾日日新報』（漢文版）昭和5年（1930年）5月4日には「五月五日児童日全島一起為児童保護運動」のニュースを載せている。

¹⁷ たとえば『台湾日日新報』昭和12年（1937年）5月4日には「子供の夕を 新公園で開催」と題して、台北市新公園音楽台の児童日前夕音楽、戯劇上演と映画活動を報じ、戯劇の部分には「海軍生活の一日」、「幽霊船探検」、「猫のぢさん」等劇目がある。

¹⁸ たとえば『台湾日日新報』昭和12年（1937年）5月2日には「幼稚園児が 旗行列と遊戯会 五日の「子供の日」に新公園で」のニュースを報じ、当時1300名の児童の参加が予定されていた。

¹⁹ たとえば『台湾日日新報』明治42年（1909年）5月2、4、8日に連続して、基隆工事支部、関税支署、商船会社支店、台湾銀行支店、郵船会社出張所等が主催する「端艇競漕會」活動のニュースを報じており、当時の盛況を知ることができる。

(菖蒲、よもぎ、ガジュマル、稲等)を懸け、正午の水、雄黄 (orpiment) の酒を飲み、菖蒲で沐浴する等は依然として旧暦に行った。1937年以後の「皇民化運動」の時期には、必ず日本移民に従って新暦五月五日に粽 (あるいは柏餅) を食べ、鯉のぼりを挙げ、武者人形や鎧兜などの武士の器物を飾るという圧力もあった (一部分の台湾人の家庭は確かに変化があった) が、しかし大多数の家庭では農暦行事を維持していた。こうした状況は、現在の台湾が新暦の新年を祝い、さらには役所が1912年の当日、中華民国臨時政府が南京に成立したため、その日を「開国記念日」(あるいは「元旦」と呼びながら、依然として農暦の正月一日 (春節) を毎年の第一の民俗節句としていることに類似する。

よって新暦旧暦の区別は、実際の節句活動の表現においては決して大きな衝突は生まず²⁰、節句が一つ増えたに過ぎないようなものであったとも言える。しかし端午の節句が「子供の日」の意義を賦与したのは畢竟日本から発展したものであり、江戸時代に武士と商人の文化を結合した新意義と新形態であって、もともと中国・韓国等の地域には見られず²¹、当然中華 (閩南と客家) 文化を踏襲する台湾にとっても初めてのことであった。しかし、植民地政府の同化政策の下に強調された新内容の意義と象徴物は、必然的に新聞、刊行物などのメディア、学校教育を通じて、台湾の民衆生活に溶け込もうとする新しい節句の元素となった。言い換えれば、この概念と関連する習俗は、すぐに大多数の家庭に受け入れられはしなかったが、多くの「日本語世代」の老人たちが指摘するように、学校は特定の節句のために特別の設定や活動を設け、端午 (「子供の日」) には祭壇を設置し、上に神武天皇・楠木正成公・鍾馗様・桃太郎・金太郎のような武者人形・甲と鎧・太刀・弓矢・陣太鼓・扇・軍馬・菖蒲酒 (尚武と同音)・ちまき・法螺貝などを置き、配列する位置は校門を入ってはじめての教室の通り抜けができる広間など分かりやすい所で²²、ひな祭りにひな人形を飾り、七夕に各クラスで願い事を書いた竹を飾り、お盆に盆踊りを踊るように²³、節句を通じた活動内容は、「日本化」を拡大した概念設計であった。そしてメディアもこうした飾り方とその意義について説明し、努めてこの観念を迅速に普及させようとした²⁴。ゆえに多くの中国出自の伝統的な節句が台湾と日本で共有されようとも、台湾が植民地になった以上は、日本の習慣に近づくように導かれざるをえず、学校とメディアは習俗伝播の重要な媒介であったが、成長過程の子供にとって、このように新文化に染まる記憶は、主として学校からであった。特に男子だけの学校では、子供の日にちなんだ飾りや活動で「尚武」精神を示すことは²⁵、男子

²⁰ 老人を取材した際に、仕事上日本にいつも往来する林春波氏、1930年生まれ、市役所高階土木測量技師退職のような老人から、日本の田舎 (特に新暦五月五日がまだ寒い東北地方) では、まだ旧暦で活動を行う習俗があると聞いた (2014.08.24第二次訪問記録)。

²¹ 櫻井龍彦「中日端午習俗的嬗変」、陳勤建『民俗視野：中日文化的融合と衝突』(上海：華東師範大学出版社、2005)、「附録一」、関連の叙述は該書頁160に見える。

²² 『台湾日日新報』1935年4月24日に、「人形の飾り方 神武天皇を中心に」一篇を載せて、「五月人形」の内容と形式について述べている。

²³ 許佩賢『太陽旗下の魔法学校』(台北：東村出版、遠足文化発行、2012)、頁135。

²⁴ 『台湾日日新報』1935年4月24日に、「近づいた端午の節句 御存知ですか五月人形の由来」一篇を載せて、「五月人形」の由来、特に天応元年に神風の力を借りて蒙古軍を撃退した事蹟に言及し、「童心ゆたかな人形がアメリカ訪問 尚武の精神を強調して」一篇を載せて、アメリカの記者に回答して「五月人形」が「尚武」精神を象徴することを説明する。

²⁵ 林鑽女士、1923年生まれ、小学校教員退職。1942年から男子児童だけを受け入れた宜蘭公学校 (後に「旭国民学校」と改称) に勤務。林女士は特に学校の当時の配置と意義について指摘した (2014.08.26第二次訪問記録)。

の立身・友誼・同朋意識に影響を与える重要な概念であった。

事実、筆者は「端午の節句」あるいは「子供の日」の台湾の「日本語世代」に対する特殊意義に注意したのは、宜蘭市の「旭国民学校」第42回生と「北国民学校」の第2回生の同窓会活動を通してであった²⁶。彼らは1943年3月に小学校を卒業して、1970年の年末に池田・鶴田二人の日本の先生が台湾に帰って旅行する機会を借りて、全回生を召集して母校に帰って同窓会を挙行し、同時に宜蘭市長にもなった黄樹雲先生など台湾籍の先生にも参加を求め、さらに聯誼会を組織して毎年集まっていた。これは非常に典型的な台湾の「日本語世代」の集まりで、「旭国民学校」（現在の「中山国小」）は1996年に男女共学制度に改める前には、およそ百年の間ずっと男子生徒だけを受け入れた台湾で最後にこの伝統を改めた学校であり、「男子精神」はこの学校で自負した伝統であって、多くの男子に関連した観念と文化は、何かの活動を決定する際の基準となった。このことは後の卒業生の活動に影響を与え、彼らの同窓会は早期には新年の休暇に行われていたが、皆が次第に退職の年齢に至ると五月五日の「子供の日」に改めた。毎年この日の集まりでは、彼らは小型の鯉のぼりを手に持ち、当時の日本語の校歌や子供のころ習った歌曲（五月節句〔男の節句〕）を歌って活動を開始した。

五月節句は 鯉のぼり タベの小雨は もう止んで ひらひら泳ぐは 朝日かげ 矢車サラ
サラ 竿の先

かくてこの歌が媒介となって、「鯉のぼり」が雨後に翻る絵を引き出し、竿の「矢車」が回る情景と響きを含めて、彼らが改めて集団に共有する「意義の枠」をもたらし、この枠によって集団的回想に入った²⁷。続いて彼らはこの記憶の枠の中で共有となる媒体を捜しだして、多くの当時のでき事が話題になり、多くの学校、先生・先輩、活動の映像がはっきりと目に浮かぶのである。かくて子供の日の回想が一種の儀式となり、その儀式の中で子供の頃の単純で元気に溢れた闘志や、かつて持った団体の共同精神を思いだし、そうした気分の中に浸って、さらに多くの歌曲が続けざまに歌われるのである。もちろん当時の二首の「鯉のぼり」の歌も含んでいる。その中で、「**いらかの波と雲の波 かさなる波の中空を**」という歌詞は、旋律に向上精神が充満しており、台湾の公学校（後に国民学校と改称）五年生の「唱歌」の教科書中の歌曲であり²⁸、当時の日本の尋常小学校の唱歌の時間と同じく、国民性格を塑造する重要な標識であったと言える。そして彼らが最後の一段：

百瀬の滝を 登りなば 忽ち竜に なりぬべき わが身に似よや おのこ男子と 空に躍るや 鯉
のぼり

²⁶ 「旭国民学校」は1896年に成立、もと「宜蘭公学校」、今日の「中山国民小学」。「北国民学校」は1941年に成立、今日の「力行国民小学」。「北国民学校」が成立した時、「旭国民学校」はすでに四十年あまり歴史があり、各学年を二班に分けて移籍したため、両校の同期生は同窓会を結成している。

²⁷ アライダ・アスマン (Aleida Assmann)、ヤン・アスマン (Jan Assmann) 「昨日重現—媒介と社会記憶」、余伝玲等訳、馮亜琳・アストリート・アール (Erl, A.) 主編『文化記憶理論読本』、北京：北京大学出版社、2012、頁23-24) には、「回憶」とは社会記憶が再構築した「意義構造」の中に依附していると指摘する。

²⁸ 『公学校唱歌』「第五学年用」（台北：台湾総督府、1935）、頁8-9。

を歌う時、力限りに声を響かせ、むかし教室で先生の教えを聴き、激励されたあの自分を励ました感覚を取り戻すのである。そして鯉のぼりが男児の上流に泳ごうとする意義を象徴したことは、当然多くの老人の成長記憶の重要な部分となっており、ほとんどすべての老人は鯉のぼりの数が家族の男児の数に応じて決められることを知っていた。ある老人は女兒に対して期待する家庭にも女兒を数の中に入れたが、赤あるいは朱色であったと言っていたが²⁹、それが誤解であるという老人もいた。また当時の児童歌曲に印象の深い老人は、別の「鯉のぼり」（近藤宮子作詞）の歌詞：

やねより たかい こいのぼり おおきい まごいは おとうさん ちいさい ひごいは
こどもたち おもしろそうに およいでる

によって、鯉のぼりの中にお父さん（真鯉）と子供たち（青鯉）を含んでいると指摘したが、お母さん（緋鯉）がいるという説もある³⁰。しかしある老人は日本では各地方で違った解釈と仕方があって、いろいろな所から来た日本人がそれぞれの習慣を台湾にもたらし、多種多様な様子を織りなし、子供の数の増加とともに、緑・紫・橙の鯉がいたという³¹。

「矢車」の意義については大多数の老人は分からず、「弓矢」を組み合わせた輪の様式から「尚武」と「壮健」の意義を象徴すると推測しており³²、また鯉のぼりの「吹き流し」の部分は、老人たちは多く旗竿全体を美しくする装飾だと考えており、同じように風にひるがえるという³³。いずれにせよ、当時台湾で発行された教科書や教師の参考書、あるいは作文教学手本にも、みな鯉のぼりが端午の節句であり、あるいは子供の日の最も重要な代表物で、この節句の精神を象徴していると言っている。たとえば1905年一年生用『公民学校国語教本』は、鯉のぼりの画像で「五月曆」の単元を開いており³⁴、1935年『新国語教本教授書』巻三「子供の日」の本文教学設計には「元気のよい魚」を通して学生が男児にあるべき精神を検討するよう導くよう指示している³⁵。1939年『新竹第一公学校国語研究部公学校本科一年 国語指導細目』には、「端午の節句」本文の活動設計で特に武者人形と鯉のぼりの実際の観察を通じて、生活指導の効果を増大することを強調している³⁶。1940年『綴方教本（六年生）』の作文範例では、一人の子供の端午の節句の経験を模倣的に想定している。朝の自習時間に先生が手に菖蒲を持って生徒に「おお今日は節句だ」と語

²⁹ 林鑽女士第二次訪問記録、2014.08.26。

³⁰ 櫻井龍彦「中日端午習俗的嬗変」（版本同前注、頁160）には、明治時代からこうした「三匹の鯉を基礎とする」規範が始まり、家中の男児の数を見てさらに緑・紫の鯉等を加えると指摘する。

³¹ 李英茂氏は、1929年生まれで、小学教務主任を退職し、1992年から宜蘭県史館で日本語文献編訳を担当し、歌詞によって鯉のぼりの意味を解釈した（2014.08.22第二次取材記録）。

³² 林春波氏第一次取材記録、2013.8.1。

³³ 櫻井龍彦「中日端午習俗的嬗変」（版本同前注、頁154）には、多くの鯉のぼりの上方には五彩布で作った「五色彩糸」があり、中国伝統の端午で「長命縷」を配して疫病・厄運を避ける習俗と関係があろうと指摘する。

³⁴ 『公民学校国語教本』（原書は刊記を欠いているが、表紙の台湾総書府図書館の登録印章には、昭和14年（1939）取蔵とある。該館（今の国立台湾図書館）の登録出版時間は1905年であるが、何によったか不詳）、頁17。

³⁵ 台湾教育会編（代表人：三屋 静）『新国語教本教授書』（台北：台湾教育会、1935）、頁41-47。

³⁶ 『新竹第一公学校国語研究部公学校本科一年 国語指導細目』（新竹：新竹第一公学校国語研究部、1939）、頁115-117。

りかけることから始まり、鯉のぼりが国旗掲揚台のあたりで翻っているのを見て、校長が朝礼で、

今日は端午の節句です。私共は鯉のやうに元気になって偉い人にならなければなりません…
ほんとうに、鯉といふ魚は元気があるな、私も鯉に負けないぞ、うんと元気を出してしっかり勉強してりつぱな人になるのだ…

と言う。

この話を聴くと作者は相当深く考える。帰宅すると思わぬことに鯉のぼりが買われて立てられており、作者は弟とともに非常に喜び、朝聴いた校長の話思い出して、自分も鯉の精神を学習して国家に貢献したいと思う³⁷。これは相当制度化した作文指導ではあるが、「鯉のぼり」の端午の節句での教育意義、特に生徒の立身出世を励ます効果があったことは分かる。このほか、「日本語世代」の命の記憶の中で、「太平洋（大東亜）戦争」は絶対摩滅できない部分であり、鯉のぼりがこの雰囲気の中で、当然あるスローガンを伝播する媒介に変じていることは、『台湾日日新報』のある報道の中に、特定の雰囲気の中での鯉のぼりの意義を探し出すことができる。たとえば鯉のぼりを挙げることは、「皇軍の武運の長久」の長い幟に配されて、ともに「興亜」の理想を象徴していた³⁸。田舎や村落の至るところで鯉のぼりがあがることは、「皇民化運動」の成功を象徴しており、多くの地方では年中行事が次第に「内地化」していった³⁹。鯉のぼりは象徴性・教育性のほか、神聖性、さらには儀式実用性（神を招く）を含んでいたかの問題をどうしても想起させる⁴⁰。実際、皇民化の過程で、重要な事は「神道化」であり、台湾人がもともと信仰していた神を「昇天」させるという名のもとに、日本の神道を受け入れさせたのであった。よって鯉のぼりの意義を「神聖化」させ、特に日本の「神道」を承認させて、窃かに神の加護の概念を伝播したことは理解できる。しかし、心に入り、信仰に入るという期待は、明らかに短期間では無理であり、ほとんど強制的な方式を採用して変えることができたのであった。大多数の人が鯉のぼりを受け入れることができたのは、やはり争って上流に上るといった概念に基づいていたのである。

大多数の家庭が子供に期待し、彼らが健康に成長して、鯉のように精神に溢れて、上流を目指し、さらには「鯉の滝登り」のように家族に栄光をもたらすことを願っていたため、少なからぬ台湾人は鯉のぼりを受け入れた。それは本来「歴史記憶」に過ぎなかった物が、ある機会に後の世代に影響して新伝統となったことを意味する。今日（2014年）、台湾は確かに少数の家庭や店舗では鯉のぼりを懸けており、あるいは鯉のぼりに子供の日の意義を飛び越えて、自動車、ボート、

³⁷ 綴方研究阜月会編『綴方教本（第六学年）』（台南：啓南社、1940）、頁10-12。

³⁸ 『台湾日日新報』1941年5月5日報導臺灣各地的男童節活動、就下了如是的標題「けふ端午の節句興亜の空に鯉のぼり躍る」。

³⁹ 『台湾日日新報』1938年5月2日には「田舎に鯉のぼり東石各部落に林立」という標題で、嘉義東石地区で鯉のぼりが盛況で、それが「皇民化運動の徹底に邁進しつつある東石郡では年中行事の内地化」だと強調している。

⁴⁰ 櫻井龍彦「中日端午習俗の嬗変」（版本同前注、頁163）には、もし鯉のぼりの前身の武者のぼりに一族の守護神を象徴する意義があるとすれば、鯉のぼりには神の概念に近いことが理解でき、天空に面する旗竿には本来「招神物」の性質があり、鯉のぼりの先端には風車を除いて、杉の樹の葉と眼を付けた竹細工があり、迎神の作用があることを表していると指摘している。

漁船のアンテナの装飾などに拡大運用し、順風に事が運ぶことを象徴している。このほかにも筆者は嘉義市の公園の壁画にも鯉のぼりと凧、紙飛行機を並べて飛揚のイメージを表現しているを見た。さらには基隆市政府と陽明海運会社が長期にわたって支援している「魚のぼり彩色絵画に眼を入れて福を祈る」祭典のような特に大きな行事においては、毎年四月末から五月初めにかけて基隆市の「海洋広場」の波止場周辺で、数え切れないほどの様々な彩色絵画の魚のぼりが風に舞う。それは市内の各小中学校の子供たちの傑作であり、主催者は看板にも、「魚幟を懸けて全市の児童を祝福し、代表して一年に一度の子供の日を祝い、あらゆる子供が無事健康に育ち、福に余りあり、魚が龍門を飛び越えることを祝福する」と強調している。もちろんこれは鯉のぼりの原義を応用したものであるが、近年主催者は台湾の特色を強調して、魚のぼりの主役を「国宝魚」という別称がある「桜花鉤吻鮭」に変えた⁴¹。しかし大多数の人は依然としてもとの呼称を変えることはなく、製作に参加した生徒もおおむね「鯉」をデザインの基礎としている⁴²。このほか、最近何年かで、もとは日本統治時代の「日本移民村」の信仰の中心である花蓮県吉安郷（原名「吉野」）の真言宗「吉野布教所」（戦後「慶修院」と改称）では、毎年五月五日に花蓮県文化局が「端午親子鯉祭り」を主催している。これは歴史情景の「古蹟活性化」活動に呼応した行事であり、彩色絵画の鯉のぼりを除いて、「紙製武士帽と甲冑」等「親子」の創意活動も行われている。これらは「鯉のぼり」のイメージが六七十年経ってもなお台湾で姿を現しており、特に子供の向上心を奨励する意義を強調している以外に、学校の創意設計、家庭の共同参画の方式で、別に思考想像を刺激し、レジャー娯楽を充実させる効果を持っている。

さらに鯉のぼりの他のその他の子供の節句習俗、たとえば武者人形、刀剣などを飾る習俗は、畢竟日本文化の意味が濃厚で、戦後台湾の学校では飾られることはなく、家庭でも見ることはできず、「日本語世代」の記憶となっている。しかし武者人形の中の「桃太郎」と「金太郎」は⁴³、民間童話に関わっており、また童謡でも歌われて、その影響力はかなり大きい。その中で「金太郎」の歌詞は、金太郎が動物と友となり、熊と相撲をといることを歌い、ちょうど当時の小学校（公学校）の中には通常子供の日に「相撲会」の活動を行うことにも呼応していた⁴⁴。歌曲「桃太郎」については、台湾では「日本語世代」がいつも口ずさんでいたばかりでなく⁴⁵、新生の世代も中国語の訳詞がない状況下においても、多くの人が旋律を熟知して、自然にリズムを口ずさむことができ、世代を超えて共有する「音声記憶」と言えよう。それに桃太郎の故事は、台湾では民間で広く伝わっている。多くの故事の伝承者は口を突いて話すことができるため、多くの県市の民間故事の中で、採集・記録され⁴⁶、さらには胡万川が編纂した『台湾民間故事類型』（番号索

⁴¹ これは台湾高山に特有の品種で、1919年に大島正満が日本文で当時の『台湾農事報』と『台湾博物学報』に発表し、Salmo saramao Jordan and Oshima、日本語名「サラマオ鱒」（Saramao masu）と命名している。泰雅族「サラマオ」部落で発見されたためであり、戦後台湾では「桜花鉤吻鮭」と改名された。正式学名はOncorhynchus masou formosanus。

⁴² このように別の魚類を主人公にするやり方として、現在日本の高知・鹿児島・沖縄等の地に「鯉のぼり」があり、宮崎市佐土原町には「鯨のぼり」がある。

⁴³ 宜蘭市「旭国民学校」第42期と「北国民学校」第2期の同窓会が使用する「手持式鯉のぼり」には「金太郎」の図案が施されている。

⁴⁴ 『新竹第一公学校国語研究部公学校本科一年 国語指導細目』（新竹：新竹第一公学校国語研究部、1939、頁116-117）には、特に「相撲会」を端午の節句の重要活動として挙げている。

⁴⁵ 歌曲「桃太郎」は『公学校唱歌』「第五学年用」（台北：台湾総督府、1935、頁30-31）に見える。故事は『公学校用国語読本』巻三（第二学年用）に見え、三課に分けて述べ終えている。

引AT301)でも⁴⁷、当地で口伝された特徴を持つ英雄故事となっている。その他、桃太郎が犬・雉・猴を率いて鬼ヶ島を攻撃する故事はちょうど台湾の民間で信奉する「田都元帥」(民間の演劇の神)が「金雉玉犬」を率いて異民族を征伐する人物特徴とストーリーが部分的に類似しており、潜在的にこの故事の普遍的な受け入れ度を強化している⁴⁸。その上、桃太郎の事蹟は「尚武」の特徴を持つばかりでなく、動物との団結協力の態度が、長い間学校教育が「艱難を畏れず」、「団結協力する」等の概念を宣伝する重要な補充教材となっており、戦後になっても変わらず⁴⁹、あるいは桃太郎の故事と歌曲が台湾で広く伝わっている原因ではないかと思われる。

このほか、毎年学校で行われる運動会も、通常子供の日の前後になされ、「尚武」精神を顕現する多くの競技は、「日本語世代」の忘れたい回想となっているばかりではなく、戦後に持続しているものもあり、学校の伝統となっているものさえある。たとえば「騎馬戦」は、ある老人は当時の規則が相手を完全に落として初めて勝ちと見なされ、現在のように相手の主将の帽子を落とせば勝負がつくのと違って、激しさがあったと言っている⁵⁰。また「組み体操」は高難度の身体能力・技巧や、団体の精神を表現するものであり、実際に当時の運動会の目玉だった⁵¹。日本統治時代に国民学校の低学年の教員を担当した老人は、「鈴割り」が長年の競技だった状況を述べ、これらのおもしろい競技が初めて入学した子供にとって腕力を鍛え、責任感を育てるものであったこと、「祈願の垂れ幕」が内容とともに変化し、子供が球をめがけて砂袋を投げ、球が割れて標語が出現するが、日本統治時代には「武運長久を願う」の類の言葉であったのに、1950年以後は当然「大陸に反撃し、同朋を救う」に変わり、近年では吉祥祝福の言葉になったこと、子供たちは自主的に地面に落ちた砂袋を全部片付けたことなどを述べた⁵²。このほか、運動会には綱引きが不可欠で、基礎剣道や拳法体操も運動会の重要な競技で⁵³、ある老人は中学校に進学した後、市区の「武徳殿」で一步進んだ剣道の技巧を練習する機会を得たと言った⁵⁴。しかし、男児だけ受け入れる学校でも、女性的で日本文化の性格をもつ舞踏、たとえば花笠踊りなどを上演していたと言う⁵⁵。しかし戦争の雰囲気次第に濃厚になるにつれて、いくつかの学校の運動会でも飛行機や大砲の演習などの軍事訓練を始め、国防技能が民間と融合する時代的必要性を示した⁵⁶。そして台湾が五十一年間の日本統治時代を経験して西洋の「近代化教育」制度を模倣したことは実際にはこの時代にできたものであり、国民教育の普及を借りて、新たな思惟、習慣と

⁴⁶ たとえば金榮華整理『台湾桃竹苗地区民間故事集』(台北：中国口伝文学学会、2000、頁226-227)、陳麗娜整理『屏東後堆客家民間故事』(台北：中国口伝文学学会、2006)、頁87-88及び頁88-90。

⁴⁷ 胡万川編『台湾民間故事類型』(台北：里仁書局、2008)、頁39-41。

⁴⁸ 邱坤良『南方澳大戲院興亡史』(台北：新新聞文化、1999、頁221)には、子供のころの桃太郎と田都元帥に似た事蹟や、田都元帥に「契子」(神に収養して平安を保つよう求める)として養ってもらった往事を思い出している。

⁴⁹ 林美月女士(1932年生まれ、市役所課員として退職、1950年代には小学校教員)は、日本統治時代の歌曲教材の作用について語った(2014.9.2第一次取材記録)。

⁵⁰ 郭啓東氏、1929年生まれ、小学校教師退職(2014.8.26第一次取材記録)。

⁵¹ 『宜蘭市旭国民学校卒業記念写真帖』(宜蘭：旭国民学校、1943)、写真頁参考。

⁵² 林鏗女士第二次取材記録、2014.08.26。

⁵³ 『宜蘭市旭国民学校卒業記念写真帖』(宜蘭：旭国民学校、1943)、写真頁参考。

⁵⁴ 李英茂氏第一次取材記録、2013.07.31。

⁵⁵ 『宜蘭公学校卒業記念写真帖』(宜蘭：宜蘭公学校、1936)、写真頁、林惠玉編『宜蘭耆老談日治下の軍事与教育』(版本同前注)、頁189。

⁵⁶ 『宜蘭公学校卒業記念写真帖』(宜蘭：宜蘭公学校、1936)、写真頁、林惠玉編『宜蘭耆老談日治下の軍事与教育』(版本同前注)、頁191。

認識が次第に街から郷村、山地と海辺へ影響がおよんだ。いま多くの学校が建学と発展の歴史を遡る時、こうした因縁を否定できないのである。

三、にぎやかなドラゴンボートレース—古い伝統の踏襲と新たな意義

学校教育と社会政策が推進され、次第に多くの日本の子供の日の文化伝統が、戦後においてさえも持続された。しかし多くの伝統的「単語」はそれによって消失したわけではなく、特に日本と雷同する部分は、日本統治時代に禁止されなかったばかりでなく、強化されたり新たな意義が賦与されたりもしたのである。それは実は伊沢修二以来の植民地教育政策に呼応したものであり、伊沢は日本統治の初年（1895年）に総督府学務部長を務め、「同化」を教育の最終目標として、教育によって台湾人の精神を征服し、台湾の日本化を必ず成功させると決意したのであった⁵⁷。だがこの「同化」策略が直面した現象は、日本と台湾が言語文化の上で本来高度な近似性と重複性があった⁵⁸、当然多くの便利さを提供し、台湾の旧言語と旧習慣の調整を借りてある種の文化の過渡と連結を形成し、変転の目標に到達することができることであり⁵⁹、「近代化」はその中で転化を促成する最もよい理由であった。それで台湾統治の初め、伊沢は台湾人が中国北方官話に習熟せず、閩南語・客家語を使用しており、ちょうど日本人が漢字で台湾人と意思疎通ができるように、閩南・客家の間は漢文で意思疎通ができることを知ったため、すぐには漢文を排除せず、漢文学習を新式教育の中に取り入れて、台湾民衆の国語（日本語）学習の補助言語として、混合並行する方式で違った世代の言語習慣を徐々に変化させた。伝統的書房（家廟・私塾）が役所の国語伝習所・公学校に取って代わられた後も、新世代の台湾人は部分的に漢文を学習することができた者もいたが、公学校教育系統と文化思惟の下で学習した漢文は、日本語を主体とする文化生活の中で商業貿易に有利な技術と変わっていた⁶⁰。このほか、国語教学の題材方面では、「実学」と「郷土」を重視する方針が採用され、日本語が実際の生活の中に入り込んで自然と表現の媒介となった。故に大量の「台湾事物」を教材として編纂することを避けず、周婉窈が大正12年（1923年）に出版された第3期『公学校用国語読本』全十二巻の本文によって分析すれば、台湾事物に属するものは、実学知識（近代化）の68篇に次いで、67篇の多きに達し、日本事物の57篇、道徳教育の46篇よりも多く、中国事物は5篇に過ぎなかった⁶¹。かくて一年生は、オオチウ（烏秋）、リュウガン（龍眼）、あひる（鴨）などの閩南語の多くの事物を日本語で読み、二年生からは、私ドモノ庄（我們的庄）、水牛、西瓜、おまつり（廟会、祭典）、榕樹の物がたり（榕樹的故事）、牛車、台車、台東だより（台東來郵）、台北、台湾の果物、茶、米、農家の秋、石屋さん（石屋

⁵⁷ 陳培豊『「同化」の同床異夢』（台北：麦田出版、2006、頁73-74）は、「彌補『一視同仁』与單一民族論破純的国語教育」を論述する時、伊沢修二「国家教育社第六回定会演説」（『伊沢修二選集』、長野：信濃教育会、1958、頁595）を参照して伊沢修二の演説内容を詮釈している。

⁵⁸ 陳培豊『「同化」の同床異夢』（版本同前注）、頁88。

⁵⁹ 林茂生著、林詠梅訳『日本統治下台湾の学校教育—其發展及有関文化之歴史分析与探討』（台北：新自然主義、2000、訳者は林茂生が1929年に米国コロンビア大学（Columbia University）卒業の博士論文を翻訳、頁70）では、日本政府が明らかに文化共通性を通じて教育に影響させたことの重要性を指摘している。

⁶⁰ 陳培豊『「同化」の同床異夢』（版本同前注）、頁100。

⁶¹ 周婉窈「実学教育、郷土愛与国家認同」（『海行兮の年代—日本殖民統治末期台湾史論集』、版本同前注）、頁226。

工人)、いもほり(掘番薯)、吳鳳、神木、魚塭、埤圳の話(埤圳的故事)、樟腦、台北から屏東(従台北到屏東)、鄭成功、阿里山鉄道、鵝鑾鼻、次高登山(登次高山)、台湾の木材、製糖工場を見る(參觀製糖工廠)、児玉大將、六氏先生等の台湾の事物を日本語文で読んだ。同様の状況は『公学校唱歌』にも現れた。そうすれば同族認識の上で矛盾が生じないはずである。だが実際には決してそうではなく、畢竟日本の事物が相当近接した比率を占めており、実学の新たな事物と生活道徳教育の掲示が日台双方に併存しているため、台湾占領以前の台湾の歴史を切除して日本の歴史と関連する題材に改め、教材には「眼前」の台湾を現し、「眼前」と「過去」を接近させず⁶²、「眼前」と日本を接近させたとも言えるのである。言い換えれば、台湾人の現実生活を離れず、日本と類似した文化を否定しない前提の下で、教育思惟の上での連携を形成したのであった。かくて鄭成功のような台湾人の英雄も長崎平戸に生まれて、母親が田川氏という「母系」の由縁で聯繫する格好の題材となり、台南の鄭成功廟「延平郡王祠」を神道系統の「開山神社」に改めるばかりか、国語教材でその事を述べ、『公学校唱歌』の歌曲「鄭成功」でその平生を讚美している⁶³。特に最後の一段：

志業はつひにならざれど 明治の御代の御光に 君がいさをはあらはれて 開山社頭月きよし

は「開山神社」の明るい月明かりを借りて明治の御代に鄭成功の偉業をたたえている。誰が彼の「志業」が完成しなかったと言えようか。さらにこの聯繫を日本統治時代の雰囲気と景を借りて情を説く歌唱の言葉に寄託したものに「赤崁城」歌一首があり、赤榕・木陰・城壁の暗さ・虫の悲鳴の安平古城の画面を配置し、当年の鄭成功とオランダの戦役を悼んでいる⁶⁴。これによって日本統治時代の度重なる「旧慣調査」の目的は、これによって「近代化」に合わない旧慣(人を傷つける恐れのある「端午の石合戦」など)を除くこと以外に⁶⁵、これによってさらに多くの聯繫を掌握し、旧来の習俗を改造しようとしたのであった⁶⁶。「端午の節句」の行事は当然一個の重要な指標であった。片岡巖『台湾風俗誌』(1921年)・伊能嘉矩『台湾文化誌』(1928年)から鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』(1934年)には、当時の台湾の旧暦五月五日「端午節」「端陽節」「天中節」あるいは「五月(日)節」の行事を特に掲載しており、家々で紅紙の菖蒲・ヨモギ・ガジュマル枝(所によって稲穂を加える)を縛って門口に掛け、特に菖蒲の形状は刀剣に似て魔除けの作用があり、菖蒲・ヨモギで沐浴して身を強くし、万病を除き、とりわけ婦人の纏足は悪臭がせず、子供は腫れ物ができない⁶⁷。ことわざに「ガジュマルを挿せば強壯になり、ヨ

⁶² 周婉窈「実学教育、郷土愛与国家認同」(版本同前注)、頁262。

⁶³ 『公学校唱歌』「第五学年用」(台北：台湾総督府、1935)、頁24-27。

⁶⁴ 『公学校唱歌』「第五学年用」(台北：台湾総督府、1935)、頁30-31。

⁶⁵ 温宗翰『台湾端午節慶典儀式与信仰習俗研究』(台中：靜宜大学台湾文学研究所碩士論文、2011)、頁43-44。

⁶⁶ 日本が台湾を統治して間もなく、総督府及び法院官員が「台湾慣習研究会」(1900年)及び「臨時台湾旧慣調査会」(1901年)を組織して『台湾慣習記事』を發刊し、台湾の歴史・風俗・週刊を深く普遍的に調査した。数十年來の重要な調査事蹟と出版は、片岡巖著・陳金田訳『台湾風俗誌(中訳版)』(台北：衆文圖書公司、1996二版)の「代序」である黃得時「光復前之台湾研究」参照。

⁶⁷ 片岡巖『台湾風俗誌』(台北：台湾日日新報社、1921)、頁58。

モギを挿せば強健になる」と言い、家庭によっては「菖蒲の剣が天に沖すれば皇斗が現れ、ヨモギの旗を地に坤せば鬼神が驚く」という魔除けの対句を貼って邪気を払う効果を表示している⁶⁸。さらにこの日の正午に家廟では粽、お供え、雄黄酒を準備して祭り、爆竹を放って粽を食べ酒を飲んで健康を祈り、壁や垣根に雄黄酒をまいて毒虫毒蛇を防いだ⁶⁹。「午時水」の由来は古く、鈴木清一郎は『瑣碎録』（宋温革）と『歳時雜記』（宋呂原明）を引用して解釈し、この水は腐らず、暗所に置いて夏に発病した時に飲むと快癒すると言う⁷⁰。このほか、「鹹茶」を飲む習俗があり、紫蘇と柘榴の葉を塩漬けし、後日葉草茶として飲むと、体内の毒気を清め、この日摘んだ葉は後に良薬となるという者もいる⁷¹。邪気や悪臭を除去し消毒作用のあるヒュウバン⁷²でも粽や鶏心、虎頭、茄子、鯉、鳥、麒麟等の造型を作り、香料を詰めた小袋は女性や子供が五月に身体に飾り⁷³、長命縵の意味の五色の糸は部屋で魔除けやお香の装飾品となる⁷⁴。

実際、上述した端午の旧慣種族は、みな夏季に入る季節の雰囲気と関係があり、特に毒虫が増える環境において、必ず魔除けと消毒の方法あるいは象徴的儀式で実際の効果を求めたり心的慰めを必要とした。このほか、この節句と三月三日を対応させて、三月の節句は死者への思いを重視して台湾では多くの老人が旧暦「三月三日」を「古清明」と呼んでおり⁷⁵、五月の節句は生きている者に対するもので、現世で厄災を消し邪気を避け幸福を祈願する節句だという人もいる⁷⁶。そして多くの魔除けの習俗は日本の七世紀に次第に形成された端午の習俗と類似しており、『日本書紀』には推古天皇十九年（611年）に「夏五月の五日に、菟田野（うだのの）に葉獵す」の事を記載しており⁷⁷、「葉獵」の習俗は櫻井竜彦の指摘では、山野に馬を走らせて薬材になる鹿角や葉草を採集する宮廷活動で⁷⁸、『続日本紀』に聖武天皇が天平19年（747年）五月に皇族活動の記録に菖蒲の魔除けの作用について述べている。

庚辰、天皇御南苑、觀騎射、走馬。是日、太上天皇詔曰：「昔者、五月之節、常用菖蒲為縵。比來、已停此事。從今而後、非菖蒲縵者、勿入宮中。」⁷⁹

そしてこの菖蒲を主体とする魔除けの伝統は、異なる時代をへて様々な姿に発展したが、菖蒲酒を飲む、菖蒲枕で寝る、菖蒲湯で沐浴する、菖蒲縵で物を飾るなど、中国の習俗と対応できる

⁶⁸ 鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』（台北：台湾日日新報社、1934）、頁392。

⁶⁹ 片岡巖『台湾風俗誌』（版本同前注）、頁58。

⁷⁰ 鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』（版本同前注）、頁393。

⁷¹ 同上書、頁392。

⁷² 「香香」の造型特色と日本の御守は類似しているものもあるが、関係があるかどうかは探究を待つ。

⁷³ 鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』（版本同前注）、頁392-393。

⁷⁴ 陳氏董霞の「香香」（『民俗台湾』第三卷第八号通巻第26号、1943昭和18年.8.5、頁29-31）は、「香香」を五月の節句に使用するいわれと作用を説明して、新妻が手芸を見せる物であることを指摘し、文章の後段で各種形状の「香香」の作り方と図解を紹介している。

⁷⁵ 簡阿源氏は、1927年生まれ、鉄道運転手退職。林阿丹女士は、1931年生まれ、家庭主婦。林秀美女士は、1943年生まれ、小学教師退職。第一次取材記録、2013.07.31

⁷⁶ 海島洋人「五月節」（『民俗台湾』第三卷第九号通巻第27号、1943昭和18年.9.5、頁23-24。

⁷⁷ 舎人親王『日本書紀』巻第二十二。黒板勝美編「新訂増補国史大系（普及版）」（東京：吉川弘文館、2000）。

⁷⁸ 櫻井龍彦「中日端午習俗的嬗変」（版本同前注）、頁151。

⁷⁹ 菅野真道等奉敕撰『続日本紀』巻第二、文武紀二。黒板勝美編「新訂増補国史大系（普及版）」（東京：吉川弘文館、2009年28刷）。

ものもあり、特に菖蒲鋪を屋根に置く（あるいは屋根に投げる）、軒下に菖蒲を挿すなどは、汚染を避け身を清める意味も持っていた。これも日本と台湾の端午の節句の旧慣習俗が明らかに交叉する所であり、「皇民化時期」に至って「精神総動員」の号令がかかっても台湾人民に遵守する行事として示された。

端午の節供には一般に軒端に菖蒲、蓬を葺き、柏餅等を製し、菖蒲酒を祝ひ、又菖蒲湯に浴するの風があつた…端午の節供に菖蒲を用ふるのは菖蒲が薬草で、長生と一切の邪悪を除くといはれることによるものである…⁸⁰

『祝祭日等の解説』などの指導書には、祝祭日の由来と発展に対してははっきりと説明しており、端午の節句の風俗の変化に関しては、平安時代から簡単に説明し、そのとき行うべきことをしっかり提示しており、上述の菖蒲を主とする魔除けの行事のほか、武運を称揚する旗や鯉のぼりを立てるとともに、甲冑・人形・菖蒲刀等の「尚武」精神を象徴する物を飾り、平安時代以来の儀礼を継承すべきことを強調している。こうした習俗行事の中国との因縁については何も言及していない。たとえば鯉のぼりが鯉の精神を称揚する背景についてはただ「古諺」によるとしか言わない⁸¹。このほか、中国で屈原が川に身を投げて殉死したことを記念して粽を食べる習俗は、本島人（台湾の漢人）と内地人（日本移民）が共有する習俗であるが、その淵源も忠君の概念に取って代われ、粽の外形は明らかに内地と台湾では差異があり、本島人は竹の葉で三角形の四面体に包むが、内地人は茅の葉で円錐形の茅巻に包み、別の内地人が端午で食べる食物は「柏餅」で、前述の皇民化指導冊子でも紹介していたが、筆者が訪問した「日本語世代」の老人は、みな見たことがあり、食べたこともあるが、本島人の家庭ではおやつにしており、端午の節句に必要な食物にはなっていないという⁸²。そして家庭外の公衆活動方面では、多くの老人の回想では、「ドラゴンボートレース」は印象深い端午の活動であり⁸³、役所も支持する伝統活動の中で代表的なものであるという。その主要な理由は「ドラゴンボートレース」が日本統治初期に総督府が長崎等の「ペーロン」と同一視して禁止しなかったからである。総督府の初期の官員佐倉孫三が漢文で書いて発行した『台風雑記』は特に台湾と日本の端午のボートレースの類似点を指摘している。

台島亦有端午之事、称曰祭屈原之靈云。此日作粽、兒童懸香玉於胸、詣神廟；大人則称鬥船、壯夫八九人、乘輕舸、試競漕、宛然我短艇競走者也。而其挙動最究劇烈、或翻旗幟、或鳴鼓鑼、觀者歡呼、声如雷霆、可謂壯挙矣。評曰、我邦端午節…与台風稍異趣、唯至其輕舸競走之事、則亦「尚武」之一端矣。

佐倉は相当深い漢文造詣があり、日本の端午の特色が「尚武」精神の顕現にあると考えており、台湾は「小舟競争」であるドラゴンボートレースは「尚武」の風に帰属するように思えたのであ

⁸⁰ 『皇民生活資料其一一祝祭日等の解説』（台北：台湾総督府国民精神動員本部、1941）、頁47-49。

⁸¹ 同上書、頁48。

⁸² 李英茂氏第二次取材記録、2014.8.22；林鑽女士第二次取材記録、2014.8.26。

⁸³ 李英茂氏第二次取材記録、2014.8.22；林春波氏第二次取材記録、2014.8.24；林鑽女士第二次取材記録、2014.8.26；林美月女士第一次取材記録、2014.9.2。

た⁸⁴。後に総督府は一步進んで日本風のボートレースを取り入れて内地化し、春秋二季の「ボートレース大会」が盛大に行われた⁸⁵。『台湾日日新報』等の新聞資料によれば、大正年間に至ると、旧暦の端午を維持してボートレースを行う地方では、南方澳や山峡等では新暦の六月十七日の「始政記念日」（日本が台湾を統治した記念日）と融合させた⁸⁶。そして当時のドラゴンボートレースに関する習俗と実際のレースの形態等については、佐倉孫三以後にも竹内貞義『台湾』（1914年）、片岡巖『台湾風俗誌』（1921年）、山根勇蔵『台湾民族性百談』（1930年）、鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』（1934年）、潘迺禎「士林歳時記」（1941年）、中村哲『競渡考』（1941年）、直分国一（黄旭初・張上卿共著）「村の歴史と生活—中壠台地と「湖口」を中心として」（1944年）等の著作にドラゴンボートレースの説明をして、屈原と溺死者を祭ること、二三隻のレースで一隻に六人、十五人から三十人など様々な形態があること、船の外貌（船端に龍形を描く）、レース前に焼香して爆竹を放つこと、粽で祭る等の習俗に関するおおむね似通った叙述をしている。その中で最も詳細なのは潘迺禎「士林歳時記」で、士林洲美地区のドラゴンボートレース活動について、龍船の構造・色彩・道具・乗組員を含めて、レースの流れと儀礼（龍船を押し、龍船を迎え、龍船に接し、龍船をこぎ、おやつを食べ、大戯を演じる）等各方面の周辺事情を明確に記録している⁸⁷。このほか、二種の歌謡を付記している。その一首は台湾「四句聯」の変体賛歌「頂港下港に龍船をこぎ、青蒲紫蓼は中洲に満つ。波は渺々、水は悠々、長く君王を奉じ万々秋、もう一首は端午の習俗を述べながら友人を呼んでレースを見ることを歌う以下の童謡である。

龍船龍船本当に長い。白糖つけて粽を食べると、糖は甘く、粽は梗混じる。粽を食べると、庭は広々、沐浴をして午時水飲むと、体は香ばしく、香芳を掛け、皆さん一緒に扒龍見ましよう。

潘氏のこの文はまた昭和天皇が皇太子の時、1923年に台湾に「行幸」し、台北の「明治橋」を通過した時、士林洲美地区のボートレースを御覧になったが、当時の新聞はこれに関する報道を行わなかった⁸⁸。しかし、行幸の時間は新暦五月五日に近接しており、『台湾日日新報』には高雄地区で「ドラゴンボートレース」を奉迎活動の一とする報道が確かにあり、白・赤・青三色のドラゴンボートがそれぞれ本島の学童三十六人の選手によって、太鼓・銅鑼等の鳴り物の鼓舞の下、旗の後ろの「萩原造船所」の前の海辺で勝負をしたと言っている⁸⁹。数ヶ月後、大阪で出版された『台湾の文化』には社末生「東宮殿下南国御巡啓記」を収録しており、皇太子が水雷艇を改造した「御召艇」に乗って高雄港を巡視し、途中で「網打」（百隻の筏で網を打ち、隊形を変化させる演出）

⁸⁴ 佐倉孫三『台風雑記』（東京：株式会社国光社、1903）、頁12-13。

⁸⁵ 黄麗雲「日治時期的扒龍船—「地方」与「官方」、「主流」与「非主流」、『近代龍神信仰—龍、船、水与競渡』（台北：博揚文化、2012）収録。論述は頁101に見える。

⁸⁶ 温宗翰『台湾端午節慶典儀式与信仰習俗研究』（版本同前注）、頁84。

⁸⁷ 潘迺禎「士林歳時記」、『民俗台湾』第一卷第六号（通巻第6号）、1941（昭和16年）125、頁11-14。

⁸⁸ 社末生「東宮殿下南国御巡啓記」、景山義郎主編『台湾之文化』（大阪：内外評論社、1923）収録、頁147。太子殿下には1923年4月25日に草山に向かう途中、明治橋で橋下の基隆川に一万萬二千羽の「家鴨群の放養」を観覧したと述べているが、競漕を観覧したかどうかには言及していない。

⁸⁹ 『台湾日日新報』1923年4月21日の見出しは「只管に御著を待ち奉る—高雄の奉迎施設」で、標題は「高雄街の数々の催物」。その下の小標題は「扒龍船競漕」と網打、提灯松明行列、奉迎船、舢舨天下行列が挙げられ、ともに奉迎の重要活動となっている。

および龍船のレース活動が準備されていたと言う。『台湾日日新報』には、参加した学童は御前で上演できて非常に光栄に思い、「渾身に勇気を奮い」、積極的に勝利をめざし、優勝した船の選手はみな權を立てて皇太子に敬意を表し、声高に万歳を三唱したと言う⁹⁰。よって皇太子の面前でレースをしたことは事実であるが、場所は高雄港内で、士林洲美ではなかった。この文集の最後には当時のレースの写真を掲載しており、当時の盛況を留めた珍しい影像である⁹¹。このほか、『アイデア写真館高雄州行啓記念写真』も当時皇太子が高雄港で活動した多くの写真を収録しており、当然ドラゴンボートレースも含んでいる⁹²。そして皇太子のほか多くの親王の旅程にもボートレース観覧が組まれ、黄麗雲はこうした活動が「意識共鳴」と「民族緩和」の歴史意義を提供したと考えた⁹³。筆者の観察によれば、昭和の「皇民化時期」に至っても、東方孝義『台湾習俗』はなお論述でドラゴンボートを強調し、内地のボートレースと似ていて、目的と形式にやや差異があるものの⁹⁴、レースが台日文化の従属関係を示すうえで確かに相当重要な役割を演じていたと言う。

事実、日本統治時代のレースに関する報道は多く、黄麗雲『『台湾日日新報』のドラゴンボート記事』は、『台湾日日新報』の明治時代以来の記事、写真について詳細な記録と分析を行い、官署主催と民間主催のレースの実況を保存し、このような盛んなレースの風気が、生活が安定し、経済生活に余裕があることと関係があり、後にレースの挙行は新暦・旧暦の端午に限らず、工商会・自動車会社・青年団・街庄社区組織はみな商業競技会（開幕・宣伝）・祝贺競技会・友誼競技会・訓練競技会など、各種の競技会を催し、趣味性のある芸者レースは、この類の活動の性格に多元化させ、河・クリーク・港湾・海浜も挙行することができる場所となった⁹⁵。しかし端午に行われる催しが代表的であり、特に各種の風俗旧慣に融合し、老人たちにとって忘れがたい記憶となった。筆者が訪問した宜蘭の老人たちは、礁溪「淇武蘭」と「洲仔尾」地区（今の「二龍村」）の村落の対抗試合に対して印象深く覚えている。それは清朝の開拓時期に存在していた伝統的活動であり、二つの村落の住民が毎年の端午に必ず地方色の濃いドラゴンボートレースを行ったことである。二村のすべての住民が河辺に出て、選手は裸でそれぞれ赤・緑のオールを手に持ち、立ったままの形式で判定が下りなければ何度も試合を繰り返し、片方が納得するまでやめなかった⁹⁶。そしてこうした活動は当地の人によれば、皇民化運動の最中、大東亜戦争期に多くの青年が戦場に徴兵され、アメリカ軍に爆撃されるかも知れない環境下でも続けられたと言う⁹⁷。「淇武蘭」と「洲仔尾」から遠くない宜蘭市でも、毎年五月五日には役所主導のレースがあり⁹⁸、演劇（「歌仔戲」

⁹⁰ 社末生「東宮殿下南国御巡啓記」、景山義郎主編『台湾之文化』（版本同前注）収録、頁143。

⁹¹ 社末生「東宮殿下南国御巡啓記」、同上書、頁166。

⁹² 『アイデア写真館高雄州行啓記念写真帖』（高雄：アイデア写真館、1924）、頁15-16。

⁹³ 黄麗雲『『台湾日日新報』 扒龍船記事』、『近代龍神信仰—龍、船、水与競渡』（版本同前注）収録。論述は頁169に見える。

⁹⁴ 東方孝義『台湾習俗』（台北：古亭書屋、1942）、頁356-357。

⁹⁵ 黄麗雲『『台湾日日新報』 扒龍船記事』、『近代龍神信仰—龍、船、水与競渡』（版本同前注）頁123-169。『台湾日日新報』によった詳細な分析説明と関連写真がある。

⁹⁶ 郭啓東氏第一次取材記録、2014.8.26。郭氏は二龍村の扒龍船が当地の全員参加の活動で、村中の住民の情緒と恩怨を巻き起こしたと述べた。

⁹⁷ 黄麗雲『『台湾日日新報』 扒龍船記事』、『近代龍神信仰—龍、船、水与競渡』（版本同前注）頁155。中村哲「競渡考」（『民俗台湾』第四巻第五号通巻第35号、1941昭和19年.5.1、頁40-46）を引いて、この活動が戦時中は中止されたと指摘しているが、そうすると当地の村長の話と矛盾する。

⁹⁸ 林春波氏第二次取材記録、2014.8.24；林美月女士第一次取材記録、2014.9.2。いずれも宜蘭川（河）の扒龍船が官署（市役所）の主催だと述べている。

と思われる)・楽曲(「北管」類の曲芸)等の上演があり、高襟の台湾服を着た若い女性が笑みを浮かべてその間を往来し(レースの余興か)、加えて片側の高地(堤防)では賑やかな球技の試合が行われた。それは呉氏嫦娥「扒龍船」の描写に見られる。

滔々と水声を立てて流れる豊かな宜蘭河には、三四艘の大きな舟で仕立てられた、台湾芝居の舞台が出来上がります。贅をつくしてきらびやかに飾った舟には、藝者や役者の演藝と共に、賑やかな笛太鼓の音が入りみだれて、さながら百花撩亂の有様です。その間を、衿の高い台湾服を着た賑やかな娘達が、晴れやかに笑顔で舟に乗って縫って行きます。岡では、走標毬球が賑やかに行われます⁹⁹。

これを見れば、ボートレースが当地の端午の節句の公衆活動の重要な象徴であることがわかり¹⁰⁰、その概念は当地の男子学校に融合して、「旭国民学校」の運動会で「ボート漕ぎ体操」が今に至るまで八十年の重要な伝統となっており、筆者が訪問した当時学生あるいは教員であった老人はごく自然に「ボート漕ぎ体操」の歌に合わせて動作を行った¹⁰¹。

(1) 潮みちぬ こぎだせよ いざともに こげやこげ 風たつも 浪たつも 海国一の 男
児なり (2) いさましや こちよや こえそろえ こぐわれら さわぐ波 走る魚 と
びかける 舟は鳥 (3) かいの羽 かじの爪 こぎにこげ かぎにかけ 万里の海も
なんのその 東洋一の 海国児

この歌は「ボート」という名で、作者は不詳であるが、明治35年に坊間で出版された『唱歌教科書』第二集に掲載されており¹⁰²、台湾総督府が歴代編集した『公学校唱歌集』に見られないことから、この学校で当時の内地人の教師が特に紹介し、小竿(後に棍棒あるいはビニール管)を手にとってオールとみなした「ボート漕ぎ体操」に合わせて歌い、学童を指導した。オールは紙で紅白色をまじえている。運動会は多く新五月の初め、すなわち子供の日の前後に行われ、「ボート漕ぎ体操」の隊形や動作が端午のドラゴンボートレースを連想させることから、ドラゴンボートレースの陸上版と考える老人もいる¹⁰³。この歌曲の内容は主として「海国精神」を強調しており、ドラゴンボートレースが多く河川で行われる状況と異なるが、台湾は四方を海に囲まれており、大多数の城鎮が海からあまり離れておらず、海浜の自然環境から言うと、決して矛盾しておらず、基隆・高雄・屏東東港・宜蘭蘇澳などではドラゴンボートレースを港湾あるは海辺で行っており、こうした大海に向かうレースの場面は清朝時代からすでに存在し、台湾のレースが河海両方に適しているという特色を代表している¹⁰⁴。かくて「海国精神」を模擬レースの「ボート漕

⁹⁹ 呉氏嫦娥「扒龍船」、『民俗台湾』第四卷第五号(通巻第35号)、1941(昭和19年)5.1、頁47。

¹⁰⁰ 『台湾日日新報』には宜蘭河(川)における龍船競漕活動の報道はないが、1930年(昭和五年)6月5日に宜蘭凱旋川(今の蘭陽溪)の競漕大会に関する報道があり、主催者は蘭陽自動車会社である。

¹⁰¹ 簡阿源氏第一次取材記録、2013.7.31；李英茂氏第一次訪問記録、2013.7.31；林鏗女士、謝璉益氏第一次訪問記録、2013.9.5；郭啓東氏第一次取材記録、2014.8.26。

¹⁰² 共益商社楽器店編『唱歌教科書教師用』巻2(東京：共益商社楽器店、1907)、頁4-5。

¹⁰³ 林春波氏第二次訪問記録、2014年8月24日。林氏はこのような推測を提示している。

¹⁰⁴ 蔣毓英『台湾府志』巻五：風俗(1685年)。台湾史料集成編輯委員会編輯『清代台湾方志彙刊第一冊』(台

ぎ体操」に注ぐのも合理的である。もしさらにこの世代の老人たちの記憶印象がある「我は海の子」、「軍艦行進曲」¹⁰⁵や「海行かば」¹⁰⁶等の歌曲に対応させれば、風に乗り波を破り、風波を恐れずに万里を進む気概は、彼らが子供の時に戦争に直面した環境・雰囲気の中で必然的に注入され、塑造された認知の特質であることが理解できる。そして「ボート漕ぎ体操」以外にも運動会には「マストリレー」があり、生徒が一本の竿を立てて船のマストに見立て、四人の生徒が順番に上端まで登って、地上から上端に連結した縄を引いて竿をマストのように安定させ、五番目の生徒が上端に上って国旗を挿して試合を終わらせる。こうした活動も今に至るまで引き継がれ、学校の伝統精神を継続させる「世代を超えた記憶」となっている。当然、伝統的活動は異なる時代環境の下では必然的に変化が発生する。たとえば子供がレースで歌った「ボート」という歌は、戦後も学校の教師によって中国語の歌詞が作られている。

(1) 白浪滔滔、努力向前搖、用力用力搖、一齊向前搖！大家心一條、不怕風浪高、中華男兒志氣高。(2) 青空万里、努力向前搖、用力用力搖、一起向前搖！不怕路途遙、不怕船身小、中華男兒大英豪！(3) 前途遙遙、努力向前搖、用力用力搖、一齊向前搖！不怕浪頭高、不怕同伴少、中華男兒把國保！¹⁰⁷

同じく「大海に向かう」概念、同じく全力で前進する精神を励ましている。よって言語環境がすでに変化していても、新たに作られた歌詞を通じて同じリズムの中でこの活動とその包含する意義を伝播せしめた。これも「日本語世代」とその子孫に互いの記憶を疎通させる媒介となっている¹⁰⁸。

四、結論

本文では「日本語世代」の「端午の節句」と「子供の日」の記憶を観察と探究の対象とし、「歌曲」と「習俗」を実際の採録の導火線とし、当時の『台湾日日新報』のような新聞、『台湾民俗』のような雑誌、佐倉孫三以来の諸家の記録と論述を通じて補充と証明を行い、中華（閩南・客家）文化を伝承する台湾民衆が日本統治時代の強い影響があった日本文化、新時代文化（新暦の採用、新教育と伝播媒体の運用など）に接して、その選択の傾向と摂取の態度を見た。また日本の役所がこのような文化の近い植民地をどのように伝統文化で連結させ、「同化」工作を行い、特にそ

北：文建会、2004）。頁202に海での端午競渡の事を記しており（「所在競渡、船不過杉板、小艇、大海狂瀾、難以擊楫、僅存遺意」）、海での競渡の様子がうかがえる。

¹⁰⁵ 周婉窈『海行兮の年代—日本殖民統治末期台湾史論集』（版本同前注）、代序頁14-17。コロムビア株式会社製作のCDには八巻の明彦の解説を収録しており、戦争末期の戦況がよいときにはラジオは「軍艦行進曲」の歌声を伝え、戦況が悪いときには「海行かば」を放送したという。

¹⁰⁶ 林阿丹女士第一次取材記録、2013.7.31。林女士は1944年に宜蘭市向陽国民学校（今の宜蘭國小）を卒業した。当時学校は「仰げば尊し」が武勇気概に欠け、中国の典故であったため、皇民化教育に利あらずと考えて、卒業式には「海行かば」を歌わせたという。

¹⁰⁷ 『宜蘭市中山国民小学100周年校慶特刊』（宜蘭：中山國小、1998）、頁108参照。

¹⁰⁸ 台湾には多くの童謡あるいは式日歌曲があり、それらは戦後に日本語を中国語に改められたが、歌曲の旋律は同じであった。たとえば多くの学校の卒業式には「仰げば尊し」を歌うが、歌詞は「青青校樹、萋萋庭草、欣沾化雨如膏。筆硯相親、晨昏歛笑、奈何離別今朝…」と改められている。

の統治後期に「皇民化運動」の措置を推進し、その影響効果を見た。これは近くて異なる外来の強勢文化であり、地元の文化伝統と葛藤・融合を生じた時空環境で、双方の「端午」の共通部分がおおむね継承の基本態勢の下、常にその他の意義を牽連して拡大し転変する現象があった。たとえば菖蒲の魔除け、ドラゴンボートレースは最も顕著な例であり、特にレースはその他の節句と事件に関連して挙行の範囲を拡大し、「海国精神」の概念と関連して新たな文化伝承を創出したことは、特に注意すべきである。相違部分については、石合戦のような部分的に危険性を伴うものが役所に禁止されたほか、午時水や雄黄酒のような台湾本来のものが大多数旧暦によって継承された。日本特有の部分については、家庭が子女に期待し、子供に向上精神を激励する鯉のぼりが最も受け入れやすい部分であり、老人の「歌曲記憶」中にその象徴意義と実際影響力を証明することができた。「尚武」精神を象徴する武者人形と器物は、専属性が顕著であることから、学校が新暦によって展示し提唱するほか、普遍的に家庭に入り込みがたかった。日本の粽・柏餅は少数の台湾人の家庭に入ったが、「端午」の食物としての属性から伝統的台湾の粽あるいは端午の供物と並列されることはなかった。このほか、戦後に日本統治時代が終わると、日本由来の文化の力は強勢の影響力を持つことはなかったが、特に排除された時でも、レースと「海国精神」との連結など、習俗が同じく展開した部分や、鯉のぼりなど、習俗が異なっても受け入れやすかった部分は、関係する歌曲を中国語の歌詞に改めるなど、違った方式あるいは外貌で伝承され、同族認識意義を持つ新文化伝統となったものもあった。

老人たちの「歴史記憶」を採集・記録し、現象を探究するテキストとしたのは、表面的に見れば、多くの「個人的な」見聞と観点を組み合わせたとしか言えず、案例がこれ以上多くとも、結局は絶対的全面的な観察の標準には到達するすべがないと思われがちである。しかし、特定時代の社会の風俗と文化の面貌の研究から言うと、絶対に貴重な意義と価値を持つ材料なのである。特に各種の歴史記録（史料、役所の記録、メディアの記載あるいはその他の文献）の重点は主流の論述に従う偏向があり、多くの同族認識意識と文化価値観の干渉を受けるという状況下で、個人ないしグループにおける親しい経験と実際の情感、感受性は、常に無視され、あるいは抑圧と歪曲を経て往々にして正確に評価・観察しようがない。しかしそれでも真実の存在は否認できず、その普遍的存在の影響力が見えるのである。かくて「歴史記憶」を追跡することで導かれた種々の陳述、とりわけその中の個人的生命経験と情感は、特に注意に値する。本文が「端午」を例として展開した探究結果を通じて、確かにこの多くの個人経験と記憶の出現を明らかにできるのであり、同時期の新聞・雑誌・書籍等の文献資料を通じて対照・証明あるいは修正し、特定の時代状況を構築して、文化の面貌をその中に再現することができた。それによって習俗伝統の持続あるいは新造の因縁、グループと文化同一視の種々の変化、ないし最も平常の人間関係の情感の種々の面貌をさらに豊富で完璧に再現し、ひいては多くの価値観、文化現象の背景となる要素を解釈して、未来の関連する研究にさらに多くの手がかりと多元思考の方向性を提供することができたと考える。

主要参考書目

片岡巖『台湾風俗誌』、台北：台湾日日新報社、1921。
 佐倉孫三『台風雑記』、東京：株式会社国光社、1903。
 社末生「東宮殿下南国御啓啓記」、景山義郎主編『台湾之文化』（大阪：内外評論社、1923）収録。
 東方孝義『台湾習俗』、台北：古亭書屋、1942。
 岡部芳広『植民地台湾における公学校唱歌教育』、東京：明石書店、2007。
 林恵玉編『宜蘭耆老談日治下の軍事与教育』、宜蘭：宜蘭県立文化中心、1996。
 林茂生著、林詠梅訳『日本統治下台湾の学校教育—其発展及有関文化之歴史分析与探討』、台北：新自然主義、2000、訳者は林茂生が1929年に米国コロンビア大学（Columbia University）卒業の博士論文を翻訳している。
 周婉窈『海行兮的年代—日本殖民統治末期台湾史論集』、台北：允晨文化、2003。
 吳氏嫦娥「扒龍船」、『民俗台湾』第四卷第五号（通巻第35号）、1941（昭和19年）5.1、頁47。
 海島洋人「五月節」、『民俗台湾』第三卷第九号（通巻第27号）、1943（昭和18年）9.5、頁23-24。
 許佩賢『太陽旗下の魔法学校—日治台湾新式教育的誕生』、新北市：東村出版、遠足文化發行、2012。
 陳培豊『「同化」の同床異夢』、台北：麦田出版、2006。
 陳氏董霞「香香」、『民俗台湾』第三卷第八号（通巻第26号）、1943（昭和18年）8.5、頁29-31。
 モーリス・アルプヴァクス（Maurice Halbwachs）著、畢然、郭金華訳『論集体記憶（On Collective Memory）』、上海：上海人民出版社、2002。
 馮亞琳、アストリート・アール（Erlil, A.）主編、余伝玲等訳『文化記憶理論読本』、北京：北京大学出版社、2012。
 黃英哲『「去日本化」「再中国化」：戦後台湾文化重建（1945-1947）』、台北：麦田出版、2007。
 黃麗雲『近代龍神信仰—龍、船、水与競渡』、台北：博揚文化、2012。
 鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』、台北：台湾日日新報社、1934。
 温宗翰『台湾端午節慶典儀式与信仰習俗研究』、台中：静宜大学台湾文学研究所碩士論文、2011。
 劉麟玉『植民地下の台湾における学校唱歌教育の成立と展開』、東京：雄山閣、2005。
 台湾総督府国民精神動員本部編『皇民生活資料其一一祝祭日等の解説』、台北：編者發行、1941。
 潘迺禎「士林歲時記」、『民俗台湾』第一卷第六号（通巻第6号）、1941（昭和16年）.12.5、頁11-14。
 櫻井龍彦著、陳愛国訳「年中行事の意義与民俗の重建—以端午節為例」、『国文天地』第27巻第1期、2011年6月、頁21-26。
 櫻井龍彦「中日端午習俗的嬗変」、陳勤建『民俗視野：中日文化的融合和衝突』（上海：華東師範大学出版社、2005）収録、「附録一」、頁151-169。

【画像資料】



台湾 日日新報 1941.5.5



日本統治時代の子供の日の飾り (1940年頃 嘉義・玉山社收藏)



宜蘭市「旭国民学校」同窓会長の林春波氏は日本語世代にとっての鯉のぼりの意義を解説した



南投県立鯉魚国民小学における鯉のぼり制作



基隆市海洋広場で4月から5月に掲揚される市内の各小学校で制作された彩色の鯉のぼり



花蓮市慶修院の鯉のぼり祭の記念スタンプ



ドラゴン ボートレース (日本統治時代)
(台北市文献委員会 收藏)



ドラゴン ボートレース (現代)



ボート漕ぎ体操 (旭国民学校)



ボート漕ぎ体操 (中山国民小学)

3. 海女文化の現代的価値と持続性¹⁰⁹

安 美貞
李 文相 訳

1. 序文

現在、韓国と日本では海女（あま）と呼ばれる女性漁業者たちの漁労方式を世界文化遺産に登録しようとする動きがある。漁業者の中で“海女（Haenyeo）”、特に女性の海女は韓国の済州島（チェジュド）では“潜女（Jamnyeo）”と呼ばれている。彼女たちの漁労方式は酸素ボンベなしの素潜りにより海産物を採取するもので、そのため「労働」のきつさと共に「女性」の潜水婦という特殊さと、現代的な機械を使わず「在来」方式を固守してきているという点で韓・日両国共にその地域の「伝統文化」として広く知られてきている。特に日本の場合には海洋民族の歴史性を強調するという意味合いから海女文化は欠かすことのできない部分として登場する。

2006年済州島海女博物館が開館し、そこで開催されたシンポジウムを契機に韓・日両国間の海女文化（具体的には、済州道と三重県鳥羽市・志摩市の二つの地域）交流が始まり、それが現在両国において海女をユネスコ世界文化遺産として登録するための動きにつながっている。ところで海女を文化遺産に登録しようとするのは両地域共に海女が韓国と日本にだけに存在しているという固有性、そして次第に消滅しつつあるという危機性が差し迫っているためである。すなわち文化遺産登録の必要性は固有の海女（文化）が消滅しかかっているためである。

このような動きとともに考慮すべきことがある。一つは、なぜ海女人口が減少しているのかというその理由と、果たして文化遺産登録がその文化を持続する代案になりうるのかという点である。韓国の海女、特に済州の海女の人口減少はこれまでいろいろと学者によって指摘されてきた。その主な理由は済州社会の変動および韓国の近代化の過程を反映しているということである。しかし海女人口は減少する傾向にありながら一時はまた急激に増加したこともある。したがって、その生業従事者の増減は社会的要因によるものであり、「海女が消えつつある」という議論は彼女たちの持続的な生業のための社会的基盤に因るものであり、その基盤づくりが急がれることを示す信号と見ることもできよう。

海女人口減少の要因として看過できないことはその労働に対する社会的認識に因るものである。通常水中で採取作業をする時に息を止めなければならないということ自体が労働のきつさを表しており、それを女性がしているということから一層きつい労働であるというイメージが定着した。この労働は18世紀まで賦役として海産物を進上しなければならない義務が課され、その役割を担っていた潜女たちの苦痛が文献資料にしばしば言及されている。日本の三重県鳥羽市国崎では村の年寄りや海女たちが獲ったアワビを乾燥して伊勢神宮に奉納した（理由は神話的に伝承

¹⁰⁹「済州道ドングムニョンニの潜女の（故）金福子（召복자キムボクチャ）様に本稿を捧げます。」

されて今日の地域の祭りとしてつながっているとみることができる)。両国ともにアワビという海産物の進上が中世時代の賦役として課されたという共通点がある。海女とその労働は文学作品を通じて表象化されてきており、ここに一貫してそのイメージはきつい労働による哀歎、犠牲的な母親のイメージが普遍的である。その上、観光産業の影響で済州の海女たちは「神秘的の島」、「幻想の島」、「三多島」（風、石、女が多いという意味）を象徴としてその存在自体が観光産業の資源として活用されてきた。日本の場合注目される点は、海女に対するセクシュアリティが江戸時代の風俗画でもしばしば見られることである（菊地暁2011）。このように海女に対するイメージは女性としての犠牲とセクシュアリティが強調され、この相反するイメージは①体で行うきつい労働、②海で素潜りしながら露出する女性の身体に注がれる視線からつくられている。結局きつい労働という認識よりも彼女たちのからだに対する性的な視線の方に関心が高いのである。

済州島海女博物館が100人の海女を対象に生涯史を調査した結果、済州島の海女たちはほとんど自分の娘には同様の仕事を継がせたくないと思っていることがわかった。「きつい」から、「学もない」し「覚えたことは素潜りだけ」ということから、現代の女性がする仕事ではないと考えている。娘たちもやはり自身の職業として海女を望まない。また、むしろ家族（父、夫）から引き止められて海女を諦めた事例も多い。このように海女自身とその家族からも忌避される仕事であるという点から、世代継承への展望はさらに不透明である。その理由はどこにあるのだろうか。なぜ、学がない者がする仕事だと自らを卑下しているのだろうか。

1970年代から加速化した済州潜女人口減少の原因は、研究者たちが指摘しているように、¹¹⁰農作業の中で得た所得と学校教育の普遍化、マスコミによる西欧的女性像の普遍化などの影響がある。女性の学校教育の普遍化は、厳密に言うと、学校教育の内容と関連があるだけで、学校教育が女性の労働と相克関係にあるわけではない。1960～70年代までだけでも、韓国の農漁村の女性たちには教育の機会が多くなかった。現在、高齢の海女の場合、大半が70年代以前から“ムルジル”（水仕事「素潜り」の済州方言）を始めた。だから今までムルジルは「学のない女性の労働」であると言われたり、またそのように認知されたりして、教育とは相互並立し得ない仕事だという認識が潜んでいる。いわば教育を受けた女性のする仕事ではないという意味合いが含まれているのである。

本質的に女性の漁労活動と学校教育は並立が不可能なものなのだろうか？ 筆者は学校教育を通じた西欧式生活方式と現代的な女性像の普遍化により、海女が労働を忌避し蔑まれるように、見えないところで作用していると考え。そして「洗練した現代的な女性」のイメージを可視化して見せたのが大衆媒体なのである（チョ・ヘジョン1988）。

現在、素潜りは既婚の女性がする仕事であると認知されており、産業社会の「職業」として未婚の男女が選択する仕事ではないとされる。伝統的な漁労として認知されるその裏面には「古びた」、「前近代的」な漁労だという眼差しで見られており、「現代的」な職業としての暮らしとし

¹¹⁰ 特にウォンハキ（1985、「済州海女の漁業の展開」『地理学研究』10：179～198.）の論文参照

では考慮されていない。とは言っても、様々な漁業の種類の中で海女の潜水漁業は他の漁業に比べて人口減少率が低く、他の漁業従事者に比べて相対的に永い期間この仕事に従事している。おそらく現在の海女たちは幼いころから従事してきたからであろう。もう少し積極的な考え方から言えば、潜水漁業は社会変動にも弾力的に対応できる持続可能な漁労としての特徴を有しているという点を考慮する価値がある。

たとえば、つらい労働のイメージとは別に、現場で出会った海女の話からは、かえってこの仕事の長所について強調される。済州の温平里（オンピョンニ）に住む50代過ぎの海女は、職場通いの女性よりも時間を自由に使えるという点、現金収入が農作業に比べて多く見込めるという点などを挙げた。志摩市磯部という地域のある小さな村（三か所）では、30才の若い漁師が、漁閑期を利用して夏季のアワビ捕りに従事することによって収入を上げていた。彼の話によれば、夏季のアワビ捕りは、一日に2～3万円の収入になると言っていた。したがって採取する資源があって、その資源の市場価格が維持される限り、素潜りの漁労はずっと続くだろうという推測が可能だ。また、海女の仕事が「大変だ」という話は、素潜りそれ自体のことよりは、もっと多様な側面からその意味を解釈すべきだと思う。すなわち素潜りの労働のきつさだけが減少の原因ではないと言える。

筆者が出会った韓国と日本のどちらの海女も、素潜りに行くのをやめたいと言う海女はほとんどいなかった。済州では、潮時を待つ海女や畑の仕事より素潜りの方がいいという海女、村の友人を急ぎ立てて一日の作業量を多く期待する海女たちと会って見た。素潜りをしなくなった高齢の老女は、今でも海の中が見通せると言っていた。日本の志摩市で出会った海女は、休日が多過ぎて作業日数が少ないことを惜しんでいた。また鳥羽市答志島和具の17才の高校生は、小学校5年生の時から素潜りをしてきたと言い、自分が一番うれしい時がアワビを採る時だと話した。このような事例はかなり多い。だが、ほとんどの海女が好き好んで素潜りの仕事をやりたいのではない。やむを得ず生計のためにしているのである。すなわち素潜りがきついか、楽しいとかそのどちらかに偏っているのではなく、海岸村の女性は海を生活の範囲に置いて生きているということである。

このように素潜りの労働のきつさを勘案するとき、何よりも海女の仕事に対する認識に、海女自身の観点と社会的認識の間にある程度のずれがある。その認識のずれは、その労働が特異なものに映る素潜りに対する固定した視線が介入しているためである。また現実には、韓国と日本のどちらの場合でも、その作業環境の劣悪さにより、さらにこの仕事を忌避するだけでなく、固定観念にとらわれているのではないかということを考えてみる必要がある。最終的には、海女が消えつつあるという危機的議論をする前に、漁業として彼女たちの漁労が持続できるように作業環境と政策とを補強する必要があるだろう。海女の漁労が持続されなければならない理由は、彼女たちによって作られる文化であるからでもある。

2. 海女文化の現代的価値¹¹⁾

海女文化はしばしば「伝統文化」と呼ばれるが、特にそこには「古くから」の文化としての意味の他に「さびれた」または「過去＝昔」の文化であるという意味も含まれている。これはその漁労方式によるものではあるが、漁労方式に限定せずに、彼女たちの生活もまた過去の時代のものに見なされたりする。しかし現在海女の日常と漁労生活は、現代の産業社会と別個に存在するのではなく、その他の漁業同様に、国際水産物市場の影響の中で引き継がれる漁業活動なのである。また、海女の生産活動は村経済に結びついており、地域の社会的変動を受けながら、共に生業集団としての共同体的漁労文化を作り上げている。筆者が強調したいことはまさにこの部分である。漁労と日常および宗教生活にいたるまで、海女文化は現代社会に示唆するところが大きい。

2-1. 生態的漁労

濟州島の海女の素潜りは、「潮時」といって潮水の流れを利用した生態的条件を活用して行われる。海は1ヶ月に2回小潮と大潮が起り、この時を利用して各村の潜女会（海女会）でも1ヶ月に2回、合計15日乃至16日間ほど海産物を採取している。年間3～4ヶ月ほどの採取が禁じられている期間を除けば、8～9ヶ月間採取作業をする。もし8ヶ月間に毎月16日間仕事をするとして、年間の総操業日数は128日になる。しかし、天気の事情を考慮するならば、年間の総作業日数は100日間を下回る。日本の海女の場合では、さらに作業日数が少ない。夏の一時期だけ許容する地域もあり、そのうえ午前と午後に分けて作業するため、時間的に見ても、韓国の場合に比べ、作業時間はさらに少なくなる。しかし、労働のきつさは、濟州のそれに比べるとかなり楽だといえる。

海女は一人では仕事をしない。日本の海女は、夫婦かもしくは一つの船に三、四人が乗って、一緒に作業をする。濟州では、村の海女はみんな小グループを作って、一緒に素潜りをする。このように集団性を帯びる理由は、互いに危険を予防し、助け合えるようにするためである。よく「友がいてこそ素潜りもできる」という言葉を聞くが、思いがけない物理的危険性も、同僚を通じて克服できるという意味が込められている。潜女たちは潮流の流れに乗りながら、一緒に仕事を始め、一緒に仕事を終える。ほとんど同じ区域で仕事することになるので、周辺の同僚どうしは、採取競争者でもあるわけだが、同僚が危険に直面したとき、一番先に助けられるのも同僚なのである。素潜りは、機械装備を使わないという点で、他の漁労方式に比べ、一層危険を伴う漁労だと考えることもできるが、機械の代わりに、同僚の信頼を基に互いの危険に備えるという点において、危険の対処方法が違うと言えよう。

海女は村の漁場で作業しており、個別的な私有地での労働とは異なる。集団的に仕事をするこの特徴は、村の漁場という共同資産に対し「共同権利」を行使する側面がある。本質的に海は

¹¹⁾ 以下の内容は筆者の韓国文化人類学の発表文（「濟州潜女の海洋採集漁労と持続可能性」, 2008）とFirst Asian Anthropology and Ethnology Forumの発表文（“Without my friends I can't dive! jeju Island Divers wisdom of Their sustainable Way of Life”, 2010）を部分的に引用した。

共有地（commons）であり、また村の住民の共有財産（common-property）的性格を持つものであるから、海女の作業もまた相互同等な権利の中でなされるべきである。ところが、この共同権利は自身の労働を通じてこそ成就されるものであるから、素潜りによる個別的所得の格差は、個別的労働の技量によるものとして正当化されているのである（アン・ミジョン2007a）。

2-2. 漁業技術の統制と乱獲防止

濟州島の潜女たちの素潜りと最も競争関係にある漁労方法としては、スキューバダイバーと潜水汽船と陸上養殖場があげられる。まず、スキューバダイバーと潜水汽船は、潜女たちと同様な種類の海産物を採取し、長時間採取が可能な漁労法であるため、大量の漁獲が可能であり生産性は高いが、資源の乱獲がしばしば問題となる。陸上養殖場は、潜女と同じ漁労空間、すなわち沿岸の海を利用するという点で競争関係にある。水産業法によって、村の漁場でのダイバーおよび潜水汽船の作業は禁止されているが、実際これを取り締まって漁場を侵せないように監視する役割は、村ごとに構成された潜女会（海女会）が担ってきた。それによって漁労採取方法、すなわち漁業技術が統制されているのが分かる。

漁業技術の変化は、ここに入り組む漁労者たちの社会関係の変化を伴う。したがって、一つの漁労方式においては、そこに入り組んでいる社会関係の側面を調べる必要がある。潜女がスキューバダイバーになるとしたら、多量の海産物を採取することもできるが、その反面、生態的には村の漁場の資源枯渇を憂慮せざるを得ない。また既存の潜女たちの中には、新しい方式で転換できる者とできない者が生じることによって、資源に対する接近に差が生じる。結局、既存の潜女会の構成員が変わると、彼女たちの社会関係が変化することになる。つまり、潜女会員たちがスキューバダイバーを退出させて漁場の警戒を行い、自分勝手な素潜りをさせずに集団の規律を守っているのに、新しい漁労法が導入されると、結局自分たちの漁業権利が変化させられることになるのである。

潜女会が漁業技術を統制するのは、自分たちの持続的資源の権利を維持するためであり、また相対的に彼女らの素潜りが、異なった漁労法に比べて海洋資源を持続的に再生産させることができているからである。したがって海女の素潜りは、資源を取り囲んだ住民たち相互間の権利を変化させることなく、村の共有漁場の資源枯渇という悲劇を防止する仕組みであるといえるのである。

2-3. 漁場資源の運営と共生

潜女たちは村の漁場の全区域を利用しているが、自主的に規律を定めて、漁業空間を限定している。代表的なものとして、「自然養殖場」の運営がある。自然養殖場は、陸上の水族館で行われている方式とは違って、村の漁場の一区域を一定期間禁採区域に指定して、各種の貝類や藻類の繁殖を試みるもので、潜女会によって自主的に運営されている。年間1~2回だけここで採取することができる。自然養殖場は、漁場を豊かにする産室となって、村の漁場全体の荒廃化を防止する。また、海水浴客の多い夏には、潜女会の会員たちが当番で村の漁場を見張る。潜女会以外の人々が稚貝のサザエを獲るのを監視するためである。これは潜女会の自主的組織活動であり、

自分たちで雇用した人を置く場合もある。

このように、潜女会の会員たちが自主的に漁場を見張るのは、資源枯渇がやがては自分たちにとって生計の威嚇と直結するからである。潜女会は、漁場が汚染されそうな脅威に対して、最も積極的に抗議をする団体である。特に沿岸の海の汚染は、所得のみならず、自分たちが体で直接的に認知できる危険である。したがって、潜女たちにとって海は、自身の体と分離されたものではなく、それ自体に生活の比重が置かれる。このように、潜女たちの素潜りは、自然の生態系と直接的に交感する漁労であり、海洋資源と共生関係にあるわけである（アン・ミジョン2007b）。

海底には潜女たちが称する多様な「畑」がある。作業空間であるこの「海畑」は、多様な名称でもって彼女たちの間で語り継がれてきた（コ・グァンミン1996:388;イ・キウク1992:16）。彼女らの漁労による海洋世界は、一つの畑として人々の生活世界の中に存在している。特にこの海畑は、海女自身の生涯を反映する海と陸上を行き来する海女の統合的世界観をも見せてくれる。

2-4. 女性の漁労共同体

各村の潜女たちは、村ごとに自分たちの文化を形成してきた。素潜りという漁労法の持続と、それに因んだ金言（aphorism）や海洋に関する生態的知識等が語り継がれてきた。潜女たちの漁労文化は、強い共同体性を見せてくれており（イ・キウク1992:46~49;キム・ヨンドン1993:152~160）、素潜りの準備や作業の仕上げ時に利用する浜の着衣場（「プルとック：불턱」）を中心に共同体が形成されてきたという主張もある（ハンリムファ1996:115~116）。

潜女会は、漁労空間や作業準備空間を多数の人数が一緒に使って、余暇と労働を兼ねるいくつかの小さな共同体で構成されている。「欲」は、たくさん獲ろうとする素潜りの情熱を指す（「欲があつてこそ素潜りもする」）と同時に、同僚との間で行き過ぎた競争心を起こす物欲を意味したりもする。しかし行き過ぎた競争心と物欲は、自ら危険を招くこともありうるのを「肝に銘じ」なければならない。近くにいる同僚は、採取競争者であると同時に、自分が頼るしかない同僚であり、水中での物欲は、自分自身の命を持って行かれるかも知れないのである。このような金言は、海洋で展開される漁労の物理的危険性を潜女たちがどのように克服しているかを見せてくれている。

2-5. 重層的・互恵的社會關係

濟州島の村漁場の実質的主体である潜女会によって、海岸資源は管理監督されている。1962年に漁村系が合法的に構成される以前から、潜女会の組織的活動や不文律は存在していた。潜女会は血縁的な親族集団ではなく、その社会関係は重層的に編成されている。母と娘、姉妹、叔母と外叔母、めい、いとこ、同じ集いの構成員、友人などから構成する潜女たちは大きくは、村出身の女性たちと婚姻を通じて村に定住する女性たちに区分される。これにより潜女会の中の中心的勢力が遮られたりもする。彼女たちにおいては、重層的関係を通じて様々な情報が行き交い、噂の出回る中で、食べ物と労働の交換が行われる。潜女会の各種の規則と不文律が守られるのは、

彼女らの間で発達したネットワークを通じ、いろいろな話が行き交い、さまざまな談話が潜女会だけでなく、村の公式的選挙にも政治力を発揮したりもするからである。

潜女会が共同で準備する代表的行事がまさに海神祭である。この儀礼は潜女たちが海中の女神の子孫と呼ばれる所以の行事である。金寧里（キムニョンニ）の東部潜女会で毎年主催される海神祭の「潜女クッ」のとき、潜女たちはある女神（「ヨワンハルマン」＝女神ばあさん）の子孫として象徴され、女神は風の神である霊登神とは異なり、海の中の海産物の豊凶を掌握する龍神である。このような神話的思考には、儀礼の過程を通じて、村漁場の主が、海の女神の子孫であるとともに、海の中で素潜りをする潜女たちであり、彼女らだけがその資源を共有することができるという論理を保持する。また潜女たちのアイデンティティを回復させて強化させる機能も果たす。潜女たちが海辺に種を蒔いて海産物の豊かさを祈る祭礼は、海洋での農耕儀礼であり、海が人生の「いしずえ」であるという観念を見せている（アン・ミジョン2006）。済州島の海岸の村の巫堂信仰（シャーマニズム）が旺盛なのは、潜女たちが生業である素潜りを持続していることと関連が深い（ハ・スンエ2003）。

潜女たちの重層的な社会関係は、労働と儀礼の中で、相互互恵的な関係であるのを見ることができるとともに、共同で行う浜辺での作業と畑仕事、そして各種の慶弔事の際に行き来する労働力と現金の交換、また食べ物の分配も日常的に行われる。このことにより、特にこのような関係の基本的土台として、身近なところで一緒に素潜りを行う「メンバー同士」の日常的な結合度がいかに深いかかわかる。一緒に素潜りをする友は生活の連帯者なのである（アン・ミジョン2007a）のだ。

3. 結び

高度な生産性を持つ現代産業社会の機械的技術文明は、人類の生活の質を豊かにしたが、今日の人類社会は、「持続性」を念頭に置かなければならない時点に来ている。本稿は、大量生産性を通じて当面の利益を追求するよりも、低い生産性を通じて生活の持続性を目指す韓国の済州島海女文化を紹介した。

漁業技術の進歩がもたらした漁労の大量生産の機械技術とその安全性にもかかわらず、多くの済州島海岸の村の女性潜水者は、酸素ボンベを担ぐより身近にいる同僚を頼りに漁労を行う。その同僚は彼女たち自身の採取競争者であり、彼女達は競争者の「友がいてこそ素潜りもする」という話をよくする。これは一人だけでは素潜りもできないということだが、実は作業中に起こりうる危険性に対して友に頼って克服しているという意味が込められている。すなわち機械技術を同僚（友）が代わりにやってくれているという意味としても解釈できる。採取競争者であると同時にその友に依存しなければならぬ相互関係が海女の社会関係を通じてよく分かる。重層的に編成されている海女の社会関係は相互理解関係が交錯することによって現実にはどちらか一方だけの利益を追求することができない緊張が内在しており、海と海洋資源に関連したいろいろな部分で互恵性をみることができる。

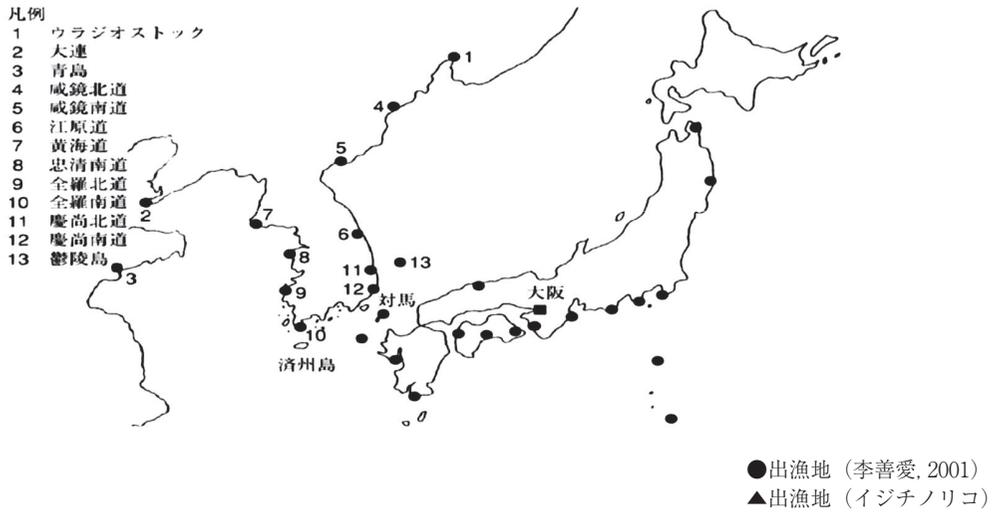
古くなった漁労法を維持できているのは同僚との集団的な祭礼（シャーマニズム儀礼）が重要な文化的実践行為だからである。彼らの先祖神（ヨ王）として海の中の女神（女王）を招いて食べ物を捧げ、沿岸の海に種を蒔いて海産物の豊穰を祈る。この儀礼は伝統的慣習の踏襲ではない。毎年新しく再生する海産物の豊作と彼らの安全を祈願するもので、ひいては儀礼参加者に対して誰が沿岸海の資源を持つことのできる「子孫」であるかを暗示している。

彼女たちの生業は、国際水産物市場価格の変動と国家の水産業法の影響を受けながら行われている。同僚がいてこそ仕事もできるという古くからの（old）漁労法は単に漁労テクノロジーではない。海産物の絶え間ない再生産を行うとともに、発達した機械技術によって彼女たちの社会関係が破壊されずに生きてゆく生活方式に対する社会的権利の性格が含まれている。海洋資源の持続と生活方式の持続を図るうえで彼女たちの古くからの漁労法は資源と人との均衡の錘の役割をしていると言えよう。

〈参考文献〉

- コ・グァンミン, 1996,「海畑の名称」『済州の海女』, 済州島水産課編, 済州:三和印刷社, pp. 387~415
- キム・ヨンドン, 1993,『済州の民の人生と文化』, 済州:済州文化
- ウォン・ハキ, 1985,「済州海女の漁業の展開」『地理学研究』10:179~198
- アン・ミジョン, 2006,「海畑（海田）を囲んだ社会的葛藤と伝統の政治」,『韓国文化人類学』39 (2):307~347
- アン・ミジョン, 2007a,「海岸村の女性の共同漁労と資源に対する権利」『地方史と地方文化』10 (2):151~197
- アン・ミジョン, 2007b, 「持続可能な生活方式である済州の潜水漁労」<済州海女の持続可能な発展と維持方向>,海女博物館主催第2回済州海女国際学術シンポジウム資料, pp.7~24
- イ・キウク, 1992,「マラドの住民の適応戦略」『韓国漁村の低発展と適応』チョン・ギョンス編, pp. 13~60
- チョ・ヘジョン, 1988,「『発展』と『低発展』:済州海女社会の生態系と近代化」『韓国の女性と男性』,ソウル:文学と知性史, pp. 263~331
- ハ・スンエ, 2003,「済州島の民間信仰の構造と変化像」『済州地域民間信仰の構造と変容』,ソウル:白山寺小屋, pp.87~278
- ハンリムファ,1996,「ブルトク」『済州の海女』, 済州島水産課編, 済州:三和印刷社, pp. 115~122
- 菊 地暁, 2011,「日韓海女写真師史:続-誰がために海女は濡れる」<グローバル時代の女性と生活実践>(東国大学校文化学術院日本学研究所第45回国際学術シンポジウム資料集, 2011.12.17.), pp. 125~136

資料3) 済州道潜女の移動地域 (1945年以前)



資料4) 済州道 西歸浦の潜女 (『朝鮮民俗誌』秋葉隆, 東京: 六三書院, 1954年)



第四圖 済州島の潜女

済州島西歸浦の海女。この島は女の人口が多く海女の活躍が目ざましい。

資料5) 済州道 東金寧里の事例



潜女クッ(シャーマンによる祭儀)
(毎年旧暦の3月8日に開催)



自然養殖場にアワビの稚貝を放流する



ニンニク農業(種蒔き)



10月 サザエの採取