



台湾原住民運動後の部落に生きる「現代頭目」—— 台湾原住民族ルカイの伝統と権威をめぐるポリティ クスの民族誌

尤, 驍

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2023-03-25

(Date of Publication)

2025-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第8527号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100482275>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

台湾原住民運動後の部落に生きる「現代頭目」

——台湾原住民族ルカイの伝統と権威をめぐるポリティクス
の民族誌

2023 年 1 月 26 日

神戸大学大学院国際文化学研究科

尤 驍

目次

序章.....	1
一、本論文の目的	1
1. フィールドからの問い.....	1
2. 本論文の目的	5
二、現地調査について	6
三、本論文の構成	10
第一章 問題の所在	13
はじめに.....	13
一、台湾原住民族研究におけるルカイの頭目	13
1. 日本植民地期での研究.....	14
2. 戦後における研究	16
3. 台湾原住民運動以降における研究.....	22
4. ルカイの頭目をめぐる研究の課題.....	25
二、首長制と伝統をめぐる人類学的研究.....	28
1. 首長制と伝統をめぐる人類学的な議論	28
2. 首長制と伝統をめぐる人類学とルカイの頭目	34
三、台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスをめぐる議論.....	37
四、本論文のアプローチ	43
おわりに.....	47
第二章 台湾原住民、植民地化、原住民運動.....	48
はじめに.....	48
一、台湾原住民の概要	48
二、台湾原住民の植民地化	50
1. オランダ、鄭氏、清朝の原住民統治.....	50
2. 日本による植民地統治.....	51
3. 戦後の内的植民地状況.....	54

三、台湾原住民運動の勃興と発展.....	56
四、台湾原住民運動後の原住民社会.....	61
1. 台湾原住民運動以降の課題.....	61
2. 文化復興と文化産業化の絡み合い.....	64
おわりに.....	67
第三章 歴史的変化のなかのルカイと頭目.....	69
はじめに.....	69
一、ルカイの概要.....	69
1. ルカイの概要.....	69
2. ルカイの社会組織.....	71
二、ルカイの社会階層制度と頭目.....	74
1. 指導者としての頭目.....	74
2. 土地所有と再分配——村落における頭目の優位.....	77
3. 身分階層と婚姻戦略——親族組織における頭目の優位.....	80
三、植民地統治下のルカイの頭目.....	84
1. 日本植民地統治下の頭目.....	84
2. 戦後における頭目の周縁化.....	87
四、台湾原住民運動以降における頭目の伝統文化化.....	93
1. 頭目をめぐる新たな動向.....	93
2. 頭目の伝統文化化.....	97
おわりに.....	99
第四章 クンガダワンとその頭目家.....	101
はじめに.....	101
一、クンガダワンの概要.....	101
二、クンガダワンの頭目家.....	104
三、日本植民地統治下のクンガダワン.....	110
四、戦後におけるクンガダワンの社会組織.....	113
1. 行政機関.....	113
2. キリスト教会.....	116
3. 原住民運動以降に創られた諸団体.....	117

五、大頭目ラルグアン家	120
1. 日本植民地期のラルグアン家	120
2. 戦後における頭目家と近代的社会組織との接合	122
3. 現代社会における「頭目家族」の編成	125
おわりに	130
第五章 頭目の文化像の多様化	132
はじめに	132
一、開拓伝承の異伝	132
二、クンガダワンの頭目家についての語り	140
三、平民層による身分階層の解釈	145
1. ある平民層知識人の説明体系	145
2. 頭目に従わない論理	148
四、頭目家による「頭目」の資源化と再解釈	152
1. 「頭目」の資源化	152
2. 「貢献者」としての頭目	157
五、考察——頭目の文化像の多様化	161
1. 頭目をめぐる語りの多様化	161
2. 頭目の文化像の多様化	163
おわりに	165
第六章 婚姻儀礼で顕在化する頭目の役割と権威	167
はじめに	167
一、伝統的な婚姻儀礼	168
二、今日のクンガダワンにおける婚姻儀礼	171
三、婚姻儀礼のなかの頭目	176
1. 事例①——頭目家との系譜的な関係をもつ者の結婚式	176
2. 事例②——頭目家と系譜的な関係をもたない者の結婚式	184
四、考察——婚姻儀礼からみる頭目の役割と権威	190
1. 婚姻儀礼で顕在化する頭目の文化的・社会的な役割	190
2. 現代社会に生きる頭目の権威の再生産	194
おわりに	196

第七章 「頭目の葬儀」の創出	198
はじめに.....	198
一、頭目の逝去と葬儀の支度	199
二、「頭目の葬儀」の過程	204
1. 部落の追悼式の過程	204
2. 告別式の過程	208
三、準備会議の議論からみる「頭目の葬儀」の創出	214
1. 準備会議の開催	214
2. 準備会議の論点	216
四、考察——「現代頭目」の文化像の創出.....	222
1. 頭目の葬儀の背景	222
2. 葬儀の実行からみる政治空間としての部落	224
3. 「現代頭目」の文化像の創出.....	226
おわりに.....	231
第八章 頭目家の系譜作成をめぐるポリティクス.....	233
はじめに.....	233
一、頭目家の系譜作成の背景	234
二、ラルグアン家の系譜作成の経緯.....	235
三、系譜のテキストからみる地位の主張.....	245
1. 系譜のテキストからみる頭目の地位の主張	245
2. 系譜作成と「頭目家族」の再編.....	250
四、「頭目家族」の集会と系譜の披露.....	253
1. 旧正月の家族集会	253
2. 故頭目の追悼イベント.....	257
五、考察——系譜関係のポリティクスとダイナミズム	259
1. 系譜関係と地位の主張のポリティクス	259
2. 系譜作成の歴史的な位置づけと頭目のダイナミズム	260
おわりに.....	264
第九章 伝統祭典「黒米祭」と頭目の再中心化.....	265
はじめに.....	265

一、黒米祭の沿革と内容	266
1. 黒米祭の沿革	266
2. 黒米祭の内容	269
二、黒米祭における頭目の関わり	273
三、黒米祭における頭目、部落、協会の交差	278
四、黒米祭と頭目の再中心化	283
1. 黒米祭の開催と新頭目の継承式	283
2. 焚き火の儀式と頭目の再中心化	289
五、考察——伝統祭典における頭目と部落の再編	292
1. 頭目と協会の接合	292
2. 伝統祭典における頭目の再中心化	294
3. 伝統祭典における頭目と部落の再編	296
おわりに	300
終章 「現代頭目」と「接ぎ木」の戦術	302
一、各章の概要	303
二、「接ぎ木」の戦術——「現代頭目」に基づく伝統と権威のポリティクス	311
1. 「現代頭目」の地位の維持と再生産における「接ぎ木」の戦術	312
2. 「接ぎ木」の戦術を可能にする社会的要因	313
3. 「接ぎ木」の戦術の文化実践が部落にもたらす影響	321
三、ルカイの首長制再考	324
四、結語	327
注	332
参考文献	364
資料	377

表・図・写真 目次

表 1 ルカイ各部落における「民族議会代表」の人数	96
表 2 クンガダワンの頭目家・貴族家家名	107
表 3 戦後クンガダワンの主な政治エリートの階層	115
表 4 頭目の葬儀の流れ	204
表 5 系譜作成の経緯	239
表 6 黒米祭の日程	284
図 1 台湾原住民族の分布	49
図 2 ルカイの各部落の分布概念図（1930 年代）	70
図 3 クンガダワンの地図	104
図 4 ラルグアンとその分家の系譜関係、および主な年長者	126
図 5 ダイギディンギ家と両頭目家との系譜的な関係	177
図 6 婚姻儀礼での座席図（事例 1 の場合）	179
図 7 婚姻儀礼での座席図（事例 2 の場合）	186
図 8 ラヴァスと筆者が作成した系譜図（一部）	238
図 9 嫁入り婚（左）と婿入り婚（右）の場合におけるラルグアン家の本分家関係	251
図 10 「頭目家族」の集会の参加者	254
写真 1 クンガダワンの小学校の外壁	95
写真 2 クンガダワンの光景	103
写真 3 屯子戦役の戦場に立てられた記念碑	112
写真 4 発展協会が再建した石板屋	118
写真 5 クンガダワンのコミュニティセンターの外壁	139
写真 6 クンガダワンの結婚式での円踊り	175
写真 7 ライブアンの結婚式での円踊り	175
写真 8 結婚式での婚資（一部）	185
写真 9 棺を運ぶ葬列の様子	221

写真 10	葬列が会場に入っていた様子.....	221
写真 11	コチャポガンの頭目家の外壁に飾る系譜図	234
写真 12	黒い種のアワの束（クアイ）	267
写真 13	黒い種の陸稲の束（クアイ）	267
写真 14	黒米祭の様子	270
写真 15	青年会が焚火を囲んで勇士舞を踊る様子	285
写真 16	新任の大頭目が焚き火をつける様子	288

序章

一、本論文の目的

1. フィールドからの問い

本論文は、台湾原住民族¹ルカイ² (Ngungadrekai、^{ルーカイズ}魯凱族³) の伝統的な権威者である頭目の今日的な動態を描く民族誌である。本論文では、主に台湾原住民運動が勃興になった 1980 年代以降の社会状況に焦点を当てる。

台湾原住民族とは、現在台湾の人口の大多数を占めている漢族系の住人より古くから台湾島ならびその周囲の島嶼部に居住してきたと考えられているオーストロネシア系先住民の総称である [野林・宮岡 2009 : 293]。台湾原住民族の中には、複数の民族集団がある。現在はタイヤル (泰雅、Atayal)、サイシャット (賽夏、Saisiyat)、ブヌン (布農、Bunun)、ツォウ (鄒、Tsou)、パイワン (排灣、Paiwan)、ルカイ (魯凱、Rukai)、プユマ (卑南、Pinuyumayan)、アミ (阿美、Amis)、ヤミ／タオ (雅美／達悟、Yami/Tao)、サオ (邵、Thao)、クヴァラン (噶瑪蘭、Kavalan)、タロコ (太魯閣、Truku)、サキザヤ (撒奇萊雅、Sakizaya)、セデック (賽德克、Sediq)、サアロア (拉阿魯哇、Hla'alua)、カナカナブ (卡那卡那富、Kanakanavu) といった 16 の民族集団が公式に認定されている⁴。

台湾原住民族の各民族集団の伝統的な政治制度は、それぞれ際立った差異をもっている。南部山地に居住する小集団ルカイは、貴族と平民という世襲的な身分階層に基づく社会階層制度を中心とした政治制度を特徴とする。身分階層の頂点に立つ伝統的な権威者は、頭目と呼ばれている一般的である。

ルカイの社会階層制度は近隣の民族集団パイワンとともに、他の民族とは異なる独自性とされる。先行研究において、頭目を中心とした社会組織は、ルカイの社会状況を理解するために不可欠な要素として研究者の注目を集めてきた [e.g. 衛 1963 ; 馬淵 1974 (1941) ; 王 1985 ; 王 2018]。そして、先行研究はしばしば、ルカイを首長制という社会制度を持つ民族集団として位置づけ、頭目を首長と定義づけて議論を展開している [e.g. 笠原 1988, 1993 ; 山路 1991]。

ただし、ルカイの政治・社会制度が現在に至るまで変化がなかったということではない。ルカイは、1895 年日本に植民地化されて以降、他の原住民族集団と共通した変容の

プロセスを歩んできた。ルカイ社会の従来の政治制度も、植民地化とそれに伴う近代化によって大きく変容させられてきた。それにもない、頭目が、伝統的な基盤となる土地所有や宗教的優位性をともに失い、弱体化を余儀なくされつつあった。

ルカイ社会の変容の歴史的過程は、首長制という社会制度の弱体化、または消滅しつつある過程としてしばしば論じられてきた [e.g. 笠原 1988 : 84 ; 頼 2008 : 95]。また、近年の研究では、台湾原住民のエスニック・アイデンティティの台頭により、従来の権力を失った頭目の役職や、頭目に関わる造形文化などがルカイのエスニック・シンボルのとして象徴化されているという指摘もある [笠原 2005a : 182 ; 王 2015 : 53 ; cf. 松澤 2005 : 184]。

筆者は多くの先行研究と同じように、植民地化と近代化により、首長制が弱体化し、消滅しつつあるという図式や、権力を失いながらエスニック・シンボル化された象徴的な伝統首長という首長像を想定して現地調査を始めた。「今日の首長」の様態を把握することを目的にルカイの部落⁵・クンガダワン (*Kongadavane*、多納部落、トナ)⁶を調査地として、中国語で「頭目」(*toumu*)^{トウムー}と呼ばれる伝統的な権威者の人々を対象として現地調査を行った。しかし、筆者は調査の過程で先行研究に対し疑問を抱くようになったのである。

2016 年 8 月、筆者は台湾出身の漢人の友人に紹介してもらい、SNS を通してクンガダワンの頭目であるウンレ・ラルグアン (*Ngedre Lalegeane*)⁷さんと連絡を取った。彼の了承を受け、筆者はクンガダワンを訪ねて台湾での初めて現地調査を行った。筆者が初めてクンガダワンを訪問した際、彼が経営した観光客向けの喫茶店・「ルカイ亭」で待ち合わせした。ルカイ亭の店頭では、綺麗なとんぼ玉の模様の鉄工とペインティングが飾られていた。これらが全てウンレさんの手作りだということは後に分かった。

店の中でウンレさんを待ちながら従業員の中年女子と雑談すると、彼女がパイワンの貴族家の出身者であり、オポノホというルカイの部落の頭目の妻であることが分かった。ウンレさんの母がオポノホの頭目家の出身者であり、現在のオポノホの頭目はウンレさんのイトコにあたるのだ。

しばらく話していると、ウンレさんがオートバイに乗って来た。彼は工作中らしく、汚れた T シャツを着て、首にタオルを巻いていた。彼と会う前に、筆者は既に SNS で彼の写真を見ていた。写真に写っていたような、台湾クマタカの羽の飾られた華麗な民族衣装を纏い、威厳のある「伝統首長」というイメージとは真逆に、その日の彼は町工場のおじさんのような印象だった。彼から親切に歓迎され、愛玉子の飲み物をご馳走になった。

店の中で彼と雑談していると、非常に親切でユーモアのある方だと感じた。

「ルカイの頭目の今日の様子を知りたい」という調査の目的を彼に説明すると、彼は現在の日常生活の中ではみんな平等で、身分階層の差異はあまり見られず、頭目の仕事は冠婚葬祭や祭典に集中していると答えた。さらに、それらの場面において、頭目が具体的にどういう仕事をするのかという質問に対して、彼は「雑用ばかりだ」と答えた。加えて、彼は、頭目がクンガダワンと近隣の部落の結婚式などに出席することが求められていると話した。「給料が出ないのに、祝儀などを渡さなければならなくて採算が取れないよ」という愚痴を言った。

その後、筆者は部落を歩きまわり、クンガダワンの人々と知り合いになっていった。彼らは親切に受け入れてくれた。彼らもウンレさんと同様に、冠婚葬祭や祭典という、いわゆる伝統的な場面以外では頭目の影響は弱いと語ってくれた。

この予備調査から、今日に生きる頭目の人物像はとうとう把握できず、人々の日常生活の中では頭目とそれに関連する社会制度の存在感は薄いという全体的な印象が残った。先行研究で読んだ家屋組織ダヌなどの伝統的な社会組織は、ほとんど部落の日常生活の表舞台から姿を消したように見えた。人々の生活には近代的、都市的な生活様式がかなり前から普及してきた。部落では、郷長、村長をはじめとした政治エリートが中心的な位置を占めている。そのほかに2軒のキリスト教会があり、それぞれが信者の組織をもつ。また、様々な目的で、多数の民間団体、ローカル NGO が村民によって自発的に作り上げられている。部落の日常生活におけるそれらの社会組織の存在感は、頭目より遥かに強いように見えた。

一方、半年後の 2017 年 3 月、筆者は再びクンガダワンを訪問し、さらに複雑で多様化した頭目の現状を観察できた。この調査では、ウンレさんの各種の仕事に同行させてもらった。彼の観光ガイドの仕事ぶりや、彼がクンガダワンの「伝統リーダー（傳統領袖）」として出席したルカイ民族議会の政治活動など、様々な活動ぶりを観察することができた。この調査では、最も印象的だったのは、部落で行われた結婚式だった。

この結婚式では、新婦がクンガダワンの出身者で、新郎はパイワン族の出身者だった。結婚式において、新婦側にはウンレさんと、クンガダワンのもう 1 人の頭目であるウルン・サグアタン（*Elrenge Thangeatane*）さんが出席した。新郎側では、新郎の出身の部落の頭目はもちろん、近隣の各部落の頭目たちも出席した。

しかし、結婚式において、ウンレさん以外、他の頭目たちが特別な言動をすることはほ

とんど見受けられなかった。彼らは名前が紹介されただけで、頭目として振る舞ったり、あるいは特別な礼節を受けたりすることはなかった。あくまでも、地方議員、郷長、村長、民間団体の理事長などと同列する部落のエリートのなかの1人に過ぎなかったように見えた。

一方、ウンレさんの活躍ぶりだけが非常に目立っていた。結婚式が始まると、同じく頭目家出身でウンレさんの叔父にあたるクンガダワンの村長は、「我々は非常に頭目を尊敬しています」と説明して、頭目ウンレを新婦側の参加者の紹介に招いた。ウンレさんは前に出て、まず、クンガダワンの頭目であると自己紹介した。そして、彼は、「我々の部落では、年長者が尊重され、若い人は座ってはいけません。いくら地位が高くても、仕事しないといけませんよ」と述べ、自分が頭目でありながら司会することを、部落の伝統文化であるように説明した。その後、彼は村長とともに、司会進行役を務め、ユーモア溢れる話術で会場を盛り上げた。

当時、フィールドに入ったばかりの筆者は、彼の働きを見て、結婚式で司会を務めることは頭目の伝統的な役割だと勘違いをした。「なぜウンレさんが司会をし、ウルンさんはしなかったのか」と他の人に質問した。司会は頭目の果たすべき役割ではなく、ただウンレさんが「やりたいだけだ」と、個人の行為であると説明された。結婚式で司会者を務める者は、3000 元（約 13000 円）ほどの謝金がもらえるため、それがウンレさんにとって生計を立てるための手段の1つだった。

ルカイ社会において、結婚式が現在、頭目が最も伝統的な役割を果たしている場面であることは、先行研究においても、現地の人々の語りの中でもしばしば挙げられていた [cf. 笠原 1993]。しかし、この結婚式からは、一見、相反する2つの頭目の人物像が見えた。1つは、現地の人々の言葉を借りれば、「そこに座るだけにいる」頭目、すなわち出席だけが求められており、積極的に行動しない頭目の人物像だった。このような人物像は、従来の研究で指摘されている、儀礼の場面で象徴化された首長像とは合致していたといえよう。

しかし、結婚式の場面から、従来の先行研究とは異なっているもう1つの頭目の人物像が見受けられた。それは、ウンレさんのように、従来の頭目の役割だけにこだわらず、積極的に行動する頭目の人物像だった。

後にクンガダワンの人々の語りから、ウンレさんのふるまいについて、多様な見解が聞き取れた。一部の人は、彼の行動に対して、「頭目らしくない」と批判した。また、彼

が積極的に行動する理由は、司会の謝金を求めることにあり、として、「金に目がない」という陰口も聞かれた。一方、他の一部の人は、現在のクンガダワンにおいて、頭目は生得的な地位だけでは、もはや尊敬を集めて発言力を獲得することはできないと述べていた。

「頭目が金持ちであれば頭目であることを認め、金がなければ頭目であることを認めない」という考え方をもつ人さえいた。ウンレさんの頭目としての地位を存続させるには、彼の積極的な活動ぶりと、経済力をはじめ、現代社会に生きる様々な能力が不可欠だと言われていた。

以上のように、これまで暗黙のうちに想定していたルカイの「首長制の弱体化や消滅」や「伝統首長の象徴化」という図式が、いずれも確かではあるが、筆者はそれだけではないということに気づき、より複雑な現状に直面した。

筆者はフィールドでの経験から、現在のルカイ社会において伝統的な権威者である頭目はいったいどのような存在なのか、頭目が行うべきふるまいとは何か、頭目が果たすべき役割とは何かという疑問を抱くようになった。さらに、従来の先行研究で提示されてきた「首長制の弱体化や消滅」、あるいは「伝統首長の象徴化」という図式では捉えきれない、今日におけるルカイの頭目の動態をいかに描き出し、いかに理解することができるのだろうか。そもそも、植民地化と近代化により、急速に変容してきた現在のルカイ社会は、もはや首長制社会として捉えられるのだろうか、という一連の問いが浮かび上がった。

2. 本論文の目的

本論文は、上記のフィールドでの問いを出発点に、台湾原住民族ルカイが置かれている現代的な社会状況を参照しながら、クンガダワンの人々の頭目をめぐる行動を記述、分析し、頭目の今日的な動態を描き出したい。

本論文の全体の研究目的は、現代社会に生きるルカイの頭目、つまり「現代頭目」の地位に基づく伝統と権威をめぐるポリティクスについて考察することにある。ルカイの部落のなかで頭目が占める地位の背後にある論理とポリティクスを明らかにするうえで、頭目の地位を維持し再生産する諸活動と現在のルカイ社会との間の相互作用を解明したい。

研究目的を達成するために、本論文は下記の4つの問いを提起し、逐次解答しながら議論を進めていく。第1に、植民地化以降、ルカイの頭目の位置づけは歴史的にいかに変化してきたのかを把握する。そのうえで、第2に従来の先行研究で取り上げられた頭目の地位に基づく社会組織と諸観念が、現在のルカイ部落においていかなる様態を有している

のかを明らかにする。そして、第3に現在、頭目は部落の人々によっていかなる役割と意味合いが付与されているのか、その役割と意味合いはいかなる論理に基づいているのかを明らかにする。最後、第4に現在、個々の頭目や頭目家の出身者は、頭目の地位を維持し再生産するためにいかなる活動を行っているのか、それらの諸活動が現在のルカイ部落にいかなる影響を与えているのかを明らかにする。

ここで、まず本論文の用語について若干の説明をしなければならない。本論文では、調査対象となるルカイの伝統的な権威者たちに対してこれまでの日本語研究でよく使われている「首長」という用語をあえて使用せず、代わりに「頭目」を使う。その理由も、上記のフィールドからの問いから由来している。

つまり、現在のルカイ社会はもはや首長制社会と位置づけることが適切なのかということ自体は検討する必要がある。したがって、首長や首長制、首長制社会という人類学の記述・分析概念を自明的に使用することを避けたい。加えて、ルカイの各部落では、伝統的な権威者の民族語の呼称は多様であり、共通の用語がない。したがって、「首長」の代わりに、各部落で共通していて、かつ最も頻繁に使用されている「^{トウムー}頭目」(*toumu*)という中国語の呼称をフォークタームとして使用する。無論、頭目という言葉は清の統治に由来し、日本植民地期に踏襲されていた。したがって、この言葉自体は植民地統治の性格を帯びている。このことを承知したうえで、頭目という言葉が同時に台湾原住民の歴史の変遷を内包しているという理由で、あえて使用したい。

クンガダワンの人々は、中国語を話す場合、部落の頂点に立つ伝統的な権威者を「^{ダートウムー}大頭目」(*datoumu*)や「^{トウムー}頭目」(*toumu*)と呼ぶ。他の高い階層に属する者は、「^{グイズー}貴族」(*guizu*)と呼ばれるのは一般的であるが、場合によって「頭目」と自称・他称することもある。「頭目」と「貴族」がそれぞれ指す範囲は、必ずしも明確に区分されていない。本論文では便宜上、身分階層のヒエラルキーの頂点に立つ伝統的な権威者だけを「頭目」と表記し、それ以外の者に対して「貴族」と表記する。また、これらの者を成す生得的で特権的な階層・タリアラライ (*talyalalai*) に対して「貴族階層」と呼ぶ。

二、現地調査について

前節で提起した問いを解明するために、本論文では、長期間にわたる現地調査を主な調査方法とした。高雄市茂林区にあるルカイの部落クンガダワンを中心的な調査地として

長期間の現地調査を行い、民族誌的資料を収集した。そして比較研究のために、その周辺にあるルカイの部落オポノホ（*Oponoho*、萬山部落、マンタウラン）と、屏東県霧台郷にあるルカイの部落コチャポガン（*Kucapungane*、好茶部落）などで短期間の比較調査を実施した。本論文のもととなった現地調査は、2016 年 9 月－10 月、2017 年 3 月－4 月、2018 年 8 月－9 月、11 月、2019 年 5 月－2020 年 4 月に行ったものであり、合計 13 か月である。

2020 年 4 月、COVID-19 の感染拡大により、やむを得ず現地調査を計画より 1 ヶ月ほど短縮し、日本に戻った。その後、海外渡航が不可能になった。追調査の代わりに、電話と SNS を通して現地での研究協力者たちに連絡をとり、論文執筆に必要な情報を収集した。

クンガダワンでの現地調査で使用した言語は、現地の日常生活で最も頻繁に使われている中国語（台湾華語）⁸を主とした。それと併せて民族言語であるルカイ語トナ方言（*wathakongadangadavane*、多納魯凱語）⁹を簡単なレベルで使用した。また、日本植民地期に生まれて日本語教育を受けた 80 代・90 代の高齢者を相手に、日本語を使用する場合もあった。

クンガダワンを主な調査地と選定した理由は、下記の 2 つである。第 1 は、クンガダワンは、ルカイの諸部落のなかで、日本植民地期の強制移住や戦後の集団移住を経験したことがなく、従来の村落地と現在における行政村の行政区画とほぼ一致している稀なケースと位置づけられることである。さらに、移住したことがないため、村落地での伝統的な社会組織や伝統文化が多く存続されており、頭目家の地位と親族関係も比較的に明確であると言われる。それゆえに、現在におけるルカイの部落と頭目の関係を理解するための、1 つの単純化したモデルとして提示する価値があるといえる。第 2 は、前述したように、頭目ウンレをはじめ、クンガダワンの頭目家の出身者は近年、積極的に活動しており、現代社会に生きる頭目像を理解するための絶好の事例を提供していることである。

現地調査は、頭目家ラルグアン（*Lalegeane*）家の出身者の活動を主な調査対象とし、同家およびその分家の方々に協力して頂いた。筆者の最初の現地調査は、頭目ウンレのご紹介を通して行った。その後の 2016 年から 2018 年までの短期調査は、ウンレを主なインフォーマントとして、彼の活動と彼と周りの相互行為を観察して記録した。ウンレが 2019 年 5 月に逝去した後の調査では、頭目家の分家出身である村長のラヴァス・ラルルアン（*Lavoase Ladroloane*）から多々協力して頂いた。無論、調査時、頭目家だけを対象とすることではなく、平民層の出身者を含めて部落の人々の声に広く注意を払った。

調査時、とりわけ仲良くなったのは、30代の男性ウバク（Obake）とアル（Alo）の2人をはじめ、30代前後の男性のグループであった。その後に行った長期調査も、アルの自宅の一室を借りて生活を送っていた。彼らのような、部落に居住している若年・中年層の男性たちの多くは建築業など、日雇いの肉体労働で生計を立てている。休日になると、みんなで集まって酒を楽しみながら歓談している場合が多い。部落に居住し、日雇い労働の仕事に就いているため、時間の配分が比較的に自由なので、部落の冠婚葬祭や伝統祭典の仕事にもよく協力している。筆者がクンガダワンに滞在する時には、よく彼らと一緒に行動していた。本論文で民族誌的資料の一部も、彼らとの酒席での歓談のなかで記録した。彼らのなかには貴族層の出身者もいれば、平民層の出身者もいる。伝統的な身分階層に対して、それぞれ自分なりの見解があった。彼らの語りは、現地の物知りの年長者や高等教育を受けた知識人から見れば、恐らくすべてが「正確」な知識ではないと認識されるのであろうが、現在のクンガダワンにおける多様な見解と認識を反映しているので、取り上げる価値があると考えられる。

また、もう1つ説明しなければならないのは、調査時の筆者の立場性である。「我是大陸人，在日本讀書／*Dailiko kake, Nihon solasolate*」（私は中国大陸から来ました、日本で勉強しています）という一言は、現地で自己紹介する際の定番であった。中国大陸出身であることから、調査する際には様々な制度上の制限や現地の人々との緊張関係があるのではないかと事前には想定していたが、少なくとも筆者の調査経験ではそういったことはほとんどなかった。「中国大陸」と「日本」の両方の背景をもつという異質な調査者である筆者は、一部の現地の人々にとっては興味深い存在であり、日本語世代や戦後の外省人に関する記憶を喚起する存在でもあるようだった。

日本語での「大陸」から借用された、現地語での *dailiko* という言葉は、戦後に中国大陸から台湾に来た人々（いわゆる「外省人」）と現在の中国大陸の人々の両方を指している。現地の人々（少なくとも筆者と接触している人々）にとってどちらにも悪い印象ではなさそうであった。戦後は、原住民の女性と外省人との結婚が多く、クンガダワンでは昔外省人が何人も居住していたらしい。現在においても、外省人の子孫であり、大陸でのルーツを語る人も少なくない。そして、国民党政権が戦後掲げた「中華民族」のイデオロギーが学校教育を通して、かなりの程度現在の中年者に受容されている状況が見受けられた。筆者に対して、「祖国から同胞が来た」と話した人もいた。

また日本に関して、特に「親日」的な態度を示している人には会ったことがない。

人々は日本の植民地統治に対して、全体的に批判的な態度を示していた。特に自分の祖先が日本と戦い、日本人を撃退した経験を謳っていた¹⁰。一方、彼らは日本の全般を否定することはなく、日本語世代の高齢者が日本植民地期の過去に対して懐かしさを示していたことはしばしばある。またその次の世代は日本植民地期を直接経験したことがないが、親世代の日本語に親しんでおり、日本語そのものに対して親近感をもつ様子が見受けられた。

調査時、善意をもって、片言の日本語を使ったり、外省人らしいアクセントの中国語を真似たりして筆者に声を掛ける人も少なかった。また、「中国大陆」と「日本」の一方に嫌悪感も持つ人にとっては、もう一方が緩衝材になったかもしれない。もちろん、すべての人が協力者とインフォーマントになりたがるわけではない。筆者に近づこうとし、協力者になろうとする人々にはやはりある程度の傾向があることは間違いないであろう。この点については本論文のテーマとは直接的には関係がなく、そして更なる検討の余地もあるので、別稿で議論したい。

現在の原住民の人々は、「文化人類学」や「フィールドワーク（田野調査）」という言葉に既に慣れている。筆者の調査目的なども簡単に理解してくれた。筆者は調査時、クンガダワンの「伝統文化」や「伝統的な階層制度」を勉強しに来た学生としての姿勢を保っていた。人々にもそう認識されていたと考える。一方、筆者が日本および台北の研究機関から持ってきた日本語と中国語の文献資料は、現地では権威的だと思われる場合が多かった。また、日本植民地期の文献資料を探すようにしばしば依頼されることもあった。こうした背景から、現地において、筆者は教えられる側だけではなく、時折資料を提供する側という役割をも演じているのである¹¹。

また、本論文のための調査は下記の3つの限界が見受けられた。第1は、本論文は主に中年層と高齢者の男性の語りを多く参照している。現在のルカイ社会では、男性中心的な観念が強く、公の場で発言するのはほとんど中高年の男性である。一部の女性の古老も積極的に伝統文化を語ることはあるが、女性と若年層の男性は比較的に発言することを控えている場合が多い。また、調査者のジェンダーから、普段男性と一緒に行動する場合も多かった。調査中、できるだけ女性の意見も取り上げてはいたが、やはり全体として男性の意見が多い傾向はある。第2は、階層の偏りである。調査中、頭目家の出身者を主なインフォーマントとしていたので、本論文での民族誌的資料は頭目・貴族層の立場への偏りがあるのは不可避であると考えられる。さらに、本論文の参考文献としたルカイの先行研究の多くも、頭目・貴族層の出身者を主なインフォーマントとして頭目・貴族層の立場に立

つ傾向が見受けられる [e.g. 移川・宮本・馬淵 1988 (1935) a, b ; 王 1985 ; 笠原 1988 ; 頼 2008]。本論文ではできる限り平民層の意見を議論に取り入れようとしているが、頭目・貴族層への偏りと先入観を完全に回避することは難しいであろう。第3は、本論文のための現地調査は、原住民部落を中心に行っており、部落に居住している人々を主な調査対象とした。一方、都市在住の原住民出身者の意見を十分に取り入れることはできていなかった。

筆者はこれらの問題に留意しつつ、バランスを取ることを念頭に置いて調査を実施したが、この3つの限界を完全に乗り越えて、それらをめぐる先入観を完全に払拭することは恐らく不可能であろう。本論文で提示した民族誌的資料は、調査者の特定の立ち位置と制約から収集し、書かれたものである。必ずしもルカイというエスニック・グループや、クンガダワンの部落について網羅的な知見を提供するものではないことをあらかじめ断っておく。

三、本論文の構成

本章の第一節で提示した研究目的を達成するために、本論文では下記の4つの問いを提起し、逐次解答しながら議論を進める。

1. 植民地化以降、ルカイの頭目の位置づけは歴史的にいかに変化してきたのか。(第二章、第三章)
2. 従来の先行研究で取り上げられた頭目の地位に基づく社会組織と諸観念は、現在のルカイ部落においていかなる様態を有しているのか。(第四章、第五章)
3. 現在、頭目は部落の人々によっていかなる役割と意味合いが付与されているのか、頭目の新たな役割と意味合いはいかなる論理に基づいているのか。(第六章、第七章)
4. 現在、個々の頭目や頭目家の出身者は、頭目の地位を維持し再生産するためにいかなる活動を行っているのか、頭目の地位の維持と再生産をめぐる諸活動が、現在のルカイ部落にいかなる影響を与えているのか。(第八章、第九章)

本章に続く第一章では、まず本章で提起したフィールドからの問いを先行研究に位置

づけ、問題の所在を明らかにしたうえで、本論文のアプローチを提示する。続いて、第二章から第九章では台湾原住民の社会状況に目を向け、上記した4つの問いを逐次に解答しながら議論を進めていく。

第二章では、本論文が研究対象とする台湾原住民という人々についての基本的な情報を提示する。そのうえで、植民地化と原住民運動の視点から台湾原住民社会の歴史的な変遷を提示し、現在における社会状況について述べる。

第三章では、先行研究を踏まえながら台湾原住民ルカイの社会の概要を紹介する。日本による植民地統治と、戦後の国民党政権の同化政策の下における一連の社会変化のなかで、ルカイの頭目の変化の過程を通時的に説明する。そして、1980年代の原住民族権利回復運動以降、原住民社会で伝統の復興をめぐる社会運動が活発になった状況に着目する。このような社会的な動きのなかで、頭目の役職が従来の身分階層の秩序と分断された形で、一種の伝統文化として新たな役割が付与された経緯を提示する。以上の2章を通して第1の問いを解明する。

第四章では、調査地クンガダワンの具体的な状況に目を転じ、クンガダワンの概要と歴史を述べる。そのうえで、ミクロな視点に従い、頭目家ラルグアン家の歴史と現状を提示する。

第五章では、クンガダワンの人々が抱く頭目の多様な文化像を提示する。頭目家と平民層の両方の語りを取り上げて考察を行う。現在のクンガダワンにおける、伝統と歴史をめぐる口頭伝承と、人びとの頭目をめぐる日常会話での語りを分析する。そのような作業を通して、従来の先行研究で取り上げられた神話伝承と身分階層の観念など、頭目の地位に基づく諸観念が現在いかに認識されているのかについて考察する。以上の2章を通して第2の問いを解明する。

続いての第六章から第九章では、クンガダワンの頭目の逝去の前後に行われた、頭目をめぐる4つの出来事を事例として取り上げて考察する。そのうち、第六章と第七章は主に部落の人々の視点から第3の問いを解明する。第八章と第九章は個々の頭目と頭目家の出身者による行動に目を転じ、第4の問いを解明する。

第六章では、調査地クンガダワンで行われた婚姻儀礼に焦点を当てる。現在、ルカイ社会において、婚姻儀礼は最も伝統的と考えられる場面であり、頭目の伝統的な役割が最も発揮される場面の1つである。頭目への表敬行為をはじめ、婚姻儀礼の場面における参加者と頭目との相互行為を描き出す。それを通して、頭目の婚姻儀礼の場で果たしていた文

化的な役割を明らかにする。婚姻儀礼において、伝統的な身分階層の秩序がいかにより再生産され、頭目の権威がいかにより顕在化しているのかについて検討する。

第七章では、クンガダワンで大きな影響力を有した頭目の逝去に際して、部落のエリートたちが彼を記念するためにかつてなかった大規模な葬儀を考案して創出し、実行した経緯を取り上げる。台湾原住民運動以降の社会状況に生きる「現代頭目」という文化像がいかにより、頭目の葬儀の場面で創出されて表象されるのかについて検討する。

第八章では、頭目の逝去を契機として、頭目家ラルグアン家の出身者による系譜作成を事例として考察を行う。系譜作成を通して、頭目家が自分自身の地位を主張し、権威を承認させる論理とポリティクスについて分析する。

第九章では、クンガダワンの最も重要な年中行事であり、観光化された伝統祭典である黒米祭の発展における、頭目家の関わりに注目する。頭目家の人がいかにより伝統祭典を通して、頭目の文化像を再び伝統文化の中心に位置づけ、頭目と部落の相互関係を再編しながら、頭目の地位と権威を顕在化させているのかについて分析する。

最後に、総合考察となる終章では、序章で述べた本論文の問題意識に立ち戻り、民族誌的記述から明らかになった点を総合的に考察し、現代社会に生きる台湾原住民族ルカイの頭目の今日的な動態を描き出す。

第一章 問題の所在

はじめに

本章では、序章で提起したフィールドからの問いを先行研究に位置づけて問題の所在を明らかにする。まずは台湾原住民族の研究史、とりわけその中におけるルカイの頭目をめぐる議論の流れを整理し、今日におけるルカイの頭目を理解するための課題を明確にする。そのうえで、人類学における首長制と伝統に関する研究の蓄積を参照しながら、ルカイの頭目をめぐる研究の位置づけを明確にし、その課題の解決策を提示する。そして、台湾原住民の文化復興、とりわけそれをめぐるローカル・ポリティクスに関する先行研究を整理する。今日のルカイの頭目が置かれている社会状況を明らかにする。最後に、ルカイの頭目に関する研究の課題と、台湾原住民族の社会状況を結合させることを通して、本論文のアプローチを明確にする。

一、台湾原住民族研究におけるルカイの頭目

17 世紀の前半から、台湾島は次々に到来した統治者たちの下で置かれていた。そのなかには、オランダ（1624-1662、南部と中部）、スペイン（1626-1642、北部の一角）、鄭氏政権（1661-1683）、清国（1693-1895）、日本の植民地統治（1895-1945）、そして 1945 年以降の中華民国政権（国民党政権）が挙げられる。

オランダ植民地時代から清の時代にわたって、台湾原住民族に関する断片的な記録は数多く残されている¹²が、台湾原住民族に対する近代人類学的な研究が本格に始まったのは日本植民地期である〔笠原 1998a : 31〕。

台湾原住民族に対する人類学的な研究史は、主に下記の 3 つの時代区分で分けることができる〔cf. 笠原 1998a ; 石垣 2011〕。第 1 は日本植民地期（1895-1945）である。第 2 は第二次世界大戦後から台湾の戒厳令解除まで（1945-1987）である。第 3 は 1987 における戒厳令解除とそれと同じ時期における台湾原住民運動の勃興から現在まで（1987-）である。本節では、この 3 つの時代区分に追って、台湾原住民族に対する人類学的な研究史を整理したうえで、本論文の研究対象であるルカイの頭目への分析枠組みの変化過程を把握する。

そのうえ、現在におけるルカイの頭目を理解するための課題を明確にする。

1. 日本植民地期での研究

1895 年、日本は台湾を植民地として領有し、台湾原住民族の居住地域の全域に対する植民地化を始めた。当時、「蕃人」や「蕃族」（1930 年代からは「高砂族」と改称）と差別的に名づけられた原住民族の人々に関して実地調査と組織的な資料収集に基づく学術研究が開始された〔笠原 1998a : 31〕。日本植民地期における原住民族に関する人類学的な研究は、主に下記の 3 つの時期に分けられる〔山田 2010 : 175 ; 石垣 2011 : 20-21〕。

第 1 は、明治の探検踏査期（おおよそ 19 世紀末から 1900 年代の末まで）である。1895 年に日本が台湾を植民地として領有した直後、伊能嘉矩、鳥居龍蔵、森丑之助の 3 人の先駆者が原住民族の居住地域に探検・踏査に基づいて研究活動を進めた。彼らは日本にとっては「未知」の台湾原住民族について、貴重なファーストハンドの調査資料を提供した¹³。

第 2 は、大正の旧慣調査期（おおよそ 1910-20 年代）である。台湾総督府に設置された臨時台湾旧慣調査会（1910-1919）が植民地統治を目的として組織的な調査を進めた。その成果として大正期に膨大な報告書を続々と刊行した。その中では、主に佐山融吉による『蕃族調査報告書』（1913-1921、全八冊）、小島由道らによる『番族慣習調査報告書』（1915-1922、一部が欠けており未刊行のため実質八冊）が挙げられる。これらの報告と研究は、台湾原住民社会に関して膨大な一次資料を提供し、現在の研究にとって不可欠な参照価値をもっていると評されている〔山田 2005 : 238〕。

第 3 は、昭和の台北帝大期（おおよそ 1930 年代から 1945 年まで）である。1928 年に開学した台北帝国大学を拠点として、学術的な訓練を受けた様々な分野の専門家たちが原住民族に関する本格的な学術研究に従事した。その主な成果として、1935 年に台北帝国大学土俗人種学教室によって刊行された『台湾高砂族系統所属の研究』（移川・宮本・馬淵 1988（1935）a, b）と、同年に同大学言語学教室によって出版された『原語による高砂族伝説集』（小川・浅井 1935）がある。前者は各原住民族集団の起源、移住、村落¹⁴間の分脈関係、およびそれに関する神話や口頭伝承を綿密に報告している。各民族集団の相互関係や系統、歴史的変化などのエスノヒストリーの解明に大いに貢献した。それが提示した九民族の民族分類法は、戦後の国民党政権にほとんどそのまま受け継がれ、21 世紀の初頭までに定式化されていった¹⁵。後者は、台湾原住民族の諸集団の言語を網羅し、簡単な文法を解説したうえで、現地語による口頭伝承を数多く報告し、言語学と人類学の両方

において参考価値がある。

大学機関による研究活動と同時に、様々な分野の研究者も、活発に個人研究を行った。その中でも、原住民族の社会組織などに関して大きな研究成果を挙げた馬淵東一、宗教研究を行った古野清人、社会学分野において原住民族の家族組織を研究した岡田謙などの古典的な研究〔e.g. 馬淵 1974 (1941) ; 岡田 1944 ; 古野 1972 (1945)〕は、現在においても、大きな参照価値を有し続けている。

一方でルカイに目を転じると、日本植民地期においてルカイに関する報告と研究は数少ないといえる。それは民族分類の幾度もの転換が大きな理由であると考えられる〔笠原 2005b : 173〕。植民地期の初期に、現在ルカイと分類される村々は、パイワンの一部と併せて「ツァリセン族」と分類されていた。また、その後パイワンの下位集団（「ルカイ蕃」、「ツァリセン蕃」など）と分類されていた¹⁶。そのため、現在、ルカイを研究する際には、パイワンに関する研究の下の一項目を断片的に参照せざるをえない場合が多い。

この時代の報告と研究において、パイワン・ルカイの独特な政治制度が注目された。「頭目」や「頭人」と呼ばれた世襲的な権威者を中心とした政治組織の様態について綿密に報告されている。

ルカイの政治制度に対する日本語での最初の報告は、埴鯤南という人物に遡る。植民地官僚であると考えられる彼は、マガ（テルルカ）とトナ（クンガダワン）での踏査に基づき、両村の生活をめぐる諸慣習を綿密に報告している。そのなかで、両村の頭目の名前の配下の戸数を記録し、加えて頭目と平民との区別、いわば「階級」の様態を断片的に報告した〔埴 1898〕。

1920 年から 1922 年にわたって台湾総督府蕃族調査会¹⁷によって刊行された『蕃族慣習調査報告書 第五卷』¹⁸は、ルカイの社会制度を体系的に報告している。同書は、当時ルカイの村々を含める「パイワン族」の居住地域で広域的な調査を行い、「頭人」と呼ばれる各村落の頭目の系統、由来に関する口頭伝承と分脈関係を綿密に収集して報告した。「頭人」とその配下の平民が構成する政治組織を「党」と名づけて、その組織のあり方と「頭人」の多様な権限などについて綿密に報告した〔台湾総督府蕃族調査会 1921〕。一方、植民地統治の遂行を目的とする同書は慣習法に対する関心が強い。記録の重心が「頭人」の各種の法的な権限と「党」という政治組織における法的な権利と義務、および法的な関係の発生と消滅に偏っている。近代法的な先入観に基づく解釈が混在していることが指摘されている〔馬淵 1974 (1954) a : 451 ; 松澤 1978 : 58〕。

1935 年に刊行された『台湾高砂族系統所属の研究』[移川・宮本・馬淵 1988 (1935) a, b] では、ルカイは初めて 1 つの民族集団として学術的に分類された。同書はルカイの各村落の起源、移住、分脈関係を綿密に報告している。現在においてルカイの各村落のエスノヒストリーの解明に大いに貢献したといえる。さらに、本書ではルカイの各村落の頭目家の由来、分出関係と口頭伝承をも詳細に記録しており、各村落の頭目家の系譜をも数多く採録している。ルカイの頭目の歴史変動を理解するには不可欠な参照価値を有している。

また、岡田 [1944] は古典的な構造機能主義議論に基づき、パイワンの社会組織、家族組織の構成と機能を分析している。彼は頭目の特権の成り立ちにおいて、特に社会生活の政治的な側面と経済的な側面に注目し、土地所有の重要性を指摘している。彼のパイワンの頭目をめぐる論考は、ルカイの頭目に関する研究にも参照されている [e.g. 山路 1991 : 203 ; 笠原 1993 : 102]。

2. 戦後における研究

1945 年、日本が敗戦し、台湾は中華民国政権（国民党政権）に復帰した。台湾を接収した国民党政権のもとで、日本植民地期に「蕃族」や「高砂族」と名づけられた原住民族の人々は、「高山族」や「山地同胞」（略称・山胞）へと改めた。また、国民党政権は原住民族に対して、『台湾高砂族系統所属の研究』で提示した九民族分類法を踏襲し、その民族分類を行政的に制度化した。

戦後の台湾原住民研究は、日本人の独擅場でなくなった。日本の敗戦と台湾にいた日本人の引き揚げにより日本語による台湾原住民研究は一時停滞した。一方、国民党とともに中国大陆から渡来した漢族の人類学者たちは、中国語による原住民族研究を盛んに行ってきた。彼らは中央研究院民族学研究所を拠点として、「消滅していく」と信じられていた原住民族の文化を「救う」ことを目的とし、「伝統的状態」の復元に尽力した。国民党政権の台湾統治の実際の需要を満たしたこれらの研究は、サルベージ人類学とも呼ぶべきであり、伝統的と考えられる原住民族の社会状態に対して豊富な調査資料を残したと同時に、原住民族の社会変容を無視する傾向が強い。

国民党政権の民族分類の下は、ルカイを初めて行政的に 1 つの民族集団として扱われるようになった。それを契機として、学術上、ルカイを対象とする研究が現れるようになった。戦後まもないころから、ルカイを対象とする中国語研究は展開された。

ルカイの政治制度に関しては、衛惠林 [1955, 1963] の研究が代表的であるといえる。

彼はルカイ・パイワンの社会階層制度とリーダーシップ、および親族組織、村落組織に関する系統的に分析している。彼は岡田〔1944〕と同様に、頭目家による土地所有の重要性を説きながら、本家と分家との関係に着目し、それを漢人の宗法制の概念を用いて分析した。頭目の特権が宗家の直系の地位と土地領主権に基礎づけられていると指摘した〔衛 1963 : 13〕。一方、彼の研究はのちに漢人の父系の宗族観念という先入観の混入と、パイワン・ルカイ（特にパイワン）の双系の性格を見過ごしているとして批判されている〔cf. 王 1984 : 27-28 ; 喬 1990 : 1-2〕。

また、ルカイの社会制度に関して、陳奇祿〔1955〕は家族組織と婚姻制度について綿密に報告している。謝繼昌〔1967, 1968〕は婚姻制度と家系の継承に対して報告している。彼らの報告は、統計資料にもとづいてあまりにも整然とした機械論的なモデルを提示していることが指摘できる。一方、基礎資料に不備があるルカイの研究において、貴重なファーストハンドの調査資料と、社会構造に対する理論的な考察を提示することは非常に貴重な価値がある。

さらに、李卉〔Li 1957〕は衛の民族誌的資料を用いて、通文化的な比較研究を行った。彼は、ルカイ・パイワンの社会階層制度を古代の中国の宗法制の延長線上に位置づけた。そのうえ、ファースとサーリンズが提示したポリネシアのラメージ（*ramage*）という親族集団の概念〔Firth 1983 (1936) : 328 ; Sahlin 1958 : 139〕を参照して比較を行った。親族集団における長男筋の優位性から、3者の類似性を提示した。李の研究は、ポリネシアの階層制社会での分析概念をルカイ・パイワン研究に導入する試みは先駆的であるといえる。一方、後の研究では、ルカイ・パイワンの親族集団とポリネシアのラメージとの差異や構造上の矛盾がしばしば指摘されている〔末成 1973 : 70 ; 松澤 1978 : 59〕。

1960年代半ば以降、日本人の研究者の台湾でのフィールドワークを再開された。この世代の研究者は、戦後原住民族社会における変容を視野に入れながら、フィールドワークの調査資料と戦前の文献の両方を重視して研究を進めた〔e.g. 末成 1983 ; 清水純 1992 ; 原 2000 *et al.*〕。

戦後の日本語による台湾原住民研究の特徴として、末成〔2005 : 123-125〕は以下の3つを上げている。①通常1年以上の長期滞在による現在的人类学に標準的な調査ではなく、短期滞在を繰り返した資料収集による調査報告が主な研究方法である。②大理論構築に対して無関心である。③「伝統的状态」という原型モデルへの志向が強い。

頭目を中心とした政治制度に対する研究に目を転じると、1960年代、ルカイと類似す

る政治制度を有する大集団パイワンは先に注目を集めた。パイワンの社会階層制度は家族組織と関係づけて議論され、両者の関係性めぐる研究が展開されてきた。そのなかでの先駆的な研究といえるのは、末成道男 [1973] の北部パイワンの家族組織に対する論考である。従来の研究では頭目の政治的、経済的な権威に重点が置かれていたことに対して、彼が頭目の象徴的・儀礼的な側面に着目し、頭目の宗教的な権威の重要性を提示したことは画期的である [末成 1973 : 61]。

彼は長子への贈与慣行を通して、これまであまり注目されなかったパイワンの家族組織に着目し、家族組織と階層制度における長子の優位性を再検討している。家族における長子の象徴的・儀礼的な優位と地域共同体における頭目の優位とが類似性を有しているという仮説を提示した [末成 1973 : 71-72]。さらに、彼は従来の研究で提示した頭目・貴族と平民という機械論的な身分階層の図式を退け、地位身分が連続的であるという仮説を提示している [末成 1973 : 65-66]。この仮説は、後のルカイの社会階層制度に関する研究に大きな影響を与えている [cf. 山路 1991 : 223]。

また、東部パイワンを調査した松澤員子は、末成の議論を発展させ、パイワンの首長の宗教的・儀礼的な権威の重要性を説いている。彼女は家族の祭祀集団としての側面を視野に入れながら、パイワンの家族組織と、それに関連する階層制度を対象として一連の論考 [松澤 1976, 1978, 1979] を提示している。これまで首長の権威の経済的な基盤とされる土地所有に関しては、土地の経済的な価値より、儀礼的な価値の方が卓越であることを指摘している [松澤 1979 : 21]。そして、彼女は、馬淵東一 [1974 (1970) : 232-234] の「呪術的・宗教的土地所有」の概念を踏まえて、首長の宗教的・儀礼的な権威が、土地の先占と開拓に由来していると指摘している [松澤 1979 : 21]。

さらに彼女は、パイワンの伝統的な権威者 *mazazangilan* に対して、これまでの日本語と中国語での研究で一般的に使用される「頭目」という用語の代わりに、「ポリネシアの chieftainship との比較」 [松澤 1979 : 35] という目的の下で、「首長」という用語を使用しはじめた¹⁹。「首長」という記述・分析用語の導入により、パイワンの社会制度への分析を「首長制研究」という人類学における大きなテーマでの位置づけを明確した。その後のルカイ研究も、首長と首長制という用語での分析を踏襲している²⁰ [e.g. 笠原 1988, 1993, 1998c, 2005a ; 山路 1990, 1991 ; 紙村 1996]。

戦後、日本語によるルカイに関する研究は日本植民地時代のルカイに関する基礎資料の不備という「後遺症」のため、現在においても全体的に研究の数がいまだに少ないとい

える [笠原 2005b : 173]。戦後、日本語によるルカイに対する研究には、山路勝彦と笠原政治の研究が代表的である。彼らの研究はパイワン研究での流れを踏襲し、ルカイの頭目を中心とした政治制度を首長制として位置づけて議論を行い、とりわけ頭目をはじめとした政治組織とを家族組織との特質を結びつけて論じている。

山路 [1990, 1991] はクンガダワン（トナ）での現地調査に基づき、首長制の伝統的なあり方とルカイの「家（ダヌ）」の特質を結びつけて論じている。彼も、首長家の権威の宗教的・儀礼的な側面に着目し、首長家の宗教的な権威の根拠を「開拓宗家の優位性」として捉える [山路 1991 : 211]。彼はクンガダワンの従来土地所有の性質を検討し、それが村落の「総有」であると指摘している。一方、首長家は「開拓宗家の優位性」から、収穫物の一部を収める特権を有し、収穫物の再分配を通して村人たちとの関係を保っている [山路 1991 : 231]

さらに、彼は末成 [1973] の議論を踏まえて、首長階層と平民階層の境界が曖昧であり、身分階層の関係には流動性があると指摘している [山路 1991 : 223]。そのうえで、「地位上昇への舞台装置」 [山路 1991 : 231] としての婚姻戦略を描き出し、地位を可視化する装置としての名前の継承について事例を用いて論証している。

しかし、彼の論考もやはり無時間的な伝統社会に焦点を当てており、また還元された無時間的な社会制度と、民族誌的現在の社会状況の記述が混在する場合も散見される。近代化した社会状況の中で、現地の人々の伝統に対する再解釈と再構築への関心は薄いと思われる。

笠原はルカイの首長制を対象に、系譜伝承に具現化された歴史的知識の認識 [1988]、出産慣行における子の認知 [1992]、流動的な身分階層の関係とそれに伴う婚姻戦略 [1993] といった様々な側面からアプローチしている。彼は、山路と共通する関心を持ち、地位関係の流動性に着目している。彼はギアツが提示した「地位沈降のパターン」を参照して、家屋を継承する長男とそれから分出する次男以下の間の地位の差を軸として、地位の沈降のモデルを提示している [笠原 1993 : 106]。そのうえで、地位のハイアラーキーの維持・運用の過程に着目し、世代ごとに下降していく地位を維持、または上昇させるための配偶者選択の戦略と婚資をめぐる駆け引きの過程を描いている [笠原 1993]。

一方、これらの研究は、彼の言葉を借りれば一種の「記憶に基づく民族誌」 [笠原 1992 : 4] であり、首長制の原型モデルの復元に重点を置いている。したがって、近代化による首長制の変容の具体的なプロセスとそのプロセスの中における個々人のミクロな視

点、および近代化した社会における首長制の位置づけの変化などに対する関心が薄いといえる。

それらの研究のほか、紙村徹 [1996] は、文献研究を研究手法として、ルカイとパイワンの首長家の神器伝承と起源神話を通文化的に比較し、それぞれの首長制の特徴付けに対して試案を提供している。彼は神話的な起源をもつパイワン首長と対照して、ルカイの首長の地位は土地の先占に由来していると述べている [紙村 1996 : 124]。彼の議論は、ルカイ・パイワンの首長制の起源の探究に新たな視点を提供している。しかし、彼の提示した首長の類型論は、あまりにも整然としており、ルカイとパイワンの内部の各部落の多様性と異質性に対する配慮が不足している。そして、ルカイとパイワンの部落の間に頻繁に行われている通婚に伴う神話伝承の伝播と融合に対する考慮が不足していると指摘できる。

この時期での研究は前述したように、未成の提示した戦後の日本語による台湾原住民研究の特徴と共通して、理念型としての「伝統的狀態」という原型モデルへの志向が強い [未成 2005 : 125]。主に構造機能主義の理論パラタイムの下で、親族組織と家族組織、首長制の下での社会階層制度など、無時間的な社会構造に研究の重心を置いていた。ルカイ社会に対して、構造機能主義的な興味関心の下で、主に首長制と定義づけられる社会階層制度、および親族・家族制度といった「社会の骨組み」に対する還元と分析に重点を置いている。それらの研究は植民地化と近代化がルカイ社会に与えた影響について、ある程度視野に入れていたが、従来の社会制度に対してやや安易に、「首長制の弱体化・空洞化」という結論 [e.g. 笠原 1988 : 84] をつけており、ルカイの社会変化に具体的に検討することは不足していたといえる。

同時期の中国語での研究に目を転じると、1970 年代以降、原住民族社会の近代化による変容と、文化伝統の持続が、台湾出身の次世代の人類学者の主な課題となった。人類学者黄應貴は、この時期のパラタイムを「近代化の下での変遷と持続」 [黄 1999 : 60-79] と名づけている。この新たなパラタイムの下で、人類学者たちは、長期間のフィールドワークに基づく民族誌的報告と併せて、欧米の人類学や社会学理論を導入し、多様な分析を試みた。

この時期の中国語での人類学の研究では、ルカイの政治制度に対して首長制／酋長制／chieftainship で明確に概念化することは少なかったが、頭目を中心とした従来の社会階層制度が注目を集めていた。多くの研究は、頭目の土地所有をはじめとした、経済資源の占有と分配、および象徴的な装飾物の交換など、階層間の交換関係に着目し、その社会階

層制度の維持と運営における役割について分析を行っている。この時期の研究は様々なアプローチから、ルカイの社会変容を理解することを試みている。一方、これらの研究はルカイの社会変容を語る際、やはり植民地期以前の「純粹」な無時間な伝統社会の復元に力点を置き、最も多くの紙幅を割っている。「伝統社会」を復元したうえで、外的な要因が伝統社会に与えた影響について検討している。

例えば、王長華 [1984, 1985] は、クンガダワンでの現地調査に基づき、「貴族階層制度」と定義づけた政治制度の伝統的な様式に重点を置いて検討している。彼女は、末成と松澤が強調した頭目の宗教的・儀礼的な権威の重要性に配慮しながら、頭目の経済的基盤に焦点を当て、頭目の土地資源と労働力に対する支配の様態を分析した。彼女は、ルカイの「貴族階層制度」が本質として一種の政治体制であり、土地資源と象徴物はそれを遂行するための道具であると結論づけた [王 1984 : 113-114]。さらに、彼女は、伝統的な社会状況の再構築に重点を置きながら、植民地時代以降の社会変容をも視野に入れ、日本の植民地統治と戦後の国民党政権の一連の近代化政策、および経済の外圧がルカイ社会に与える影響を強調している [王 1984 : 116-130]。

コチャポガン进行调查した許功明 [1986, 1991] は、頭目をはじめとした貴族階層が独占した装飾特権をめぐる儀礼に着目し、交換理論を使って分析している。彼女は、頭目をはじめとした貴族階層が特権として所有する装飾物を象徴資本 (symbolic capital) として捉えて、平民との儀礼的な交換を通して、階層的な秩序が再生産されると指摘している [許 1986 : 199-200]。

ライブアンにおける経済様式と階層制度の変容に検討した喬宗恣 [1990] は、王と許の研究を踏まえて、とりわけ頭目の経済的な特権がいかに階層制度の再生産に利用されるのかについて考察した。ルカイ社会における生得的な地位が物質と交換可能な1種の交換財であることを指摘している [喬 1990 : 11]。さらに、彼女は、近代化によるルカイの社会変容を考察する際に、生業など経済様式の変容に対する考慮の重要性を強調している [喬 1990 : 3]。

以上のように、この時期の中国語での研究は、植民地化および近代化がルカイ社会に与える影響を理解するために、様々な角度からのアプローチを試みた。ルカイ社会を理解するための新たな視点を提供していると言える。一方、これらの研究はやはり伝統社会の復元に力点を置いていた。この意味から「原型モデル」の復元と変容という図式から、日本語での研究と共通しているといえる。また、「首長制の弱体化・空洞化」という日本語で

の議論と共通して、頭目の権威の失墜という社会変容の図式が提示されている〔王 1985 : 148-151 ; 喬 1990 : 64-70〕

3. 台湾原住民運動以降における研究

1980 年代半ばから、台湾社会では戒嚴令の解除と、民主化・自由化・本土化など、一連の変化が起こった。それとともに、台湾原住民の権利回復運動、いわゆる「台湾原住民運動」が勃興した。台湾原住民運動の 1 つの成果として、「台湾原住民族」という呼称が行政上においても、学術上において定式化された。

1990 年代になると原住民部落では、伝統文化の復興運動と、社区營造、文化産業化などの新たな風潮が現れ、それらにつれてルカイ社会全体が急速に変化してきた。そして、直接体験によって伝統的な習慣を知っていた古老の多くが逝去した。これらの変化によって、原型モデルへの志向を中心とした従来の研究パラダイムの有効性が問い直されるようになった。

1980 年代以降、日本語で書かれた台湾原住民研究は、従来の構造機能主義的な関心と「原型モデル」の志向をある程度存続させながら、主に 2 つの方向から新たな展開を示している。

第 1 は、日本の植民地政策を再検討し、原住民族の植民地経験とそれ以降の脱植民地経験に着目する研究である。例えば、松岡〔2012〕は、「地方化」という概念を用いて、日本植民地期と戦後の国民党政権の原住民行政史を検討し、原住民族が近代国家的²¹な政治システムに包摂され、周縁化された過程を明らかにした。山路〔2011〕は原住民族タイヤルを対象として、日本統治による植民地経験と、それ以降の脱植民化への模索を描いている。中村〔2018〕は、植民地暴力をめぐる記憶を切口として、原住民族タイヤルと日本人の相互関係を視野に入れ、台湾原住民と日本人の「脱植民」²²の課題を提示している。

第 2 は、1980 年代以降、台湾原住民運動の影響を受けた原住民族社会の新たな社会状況に対する研究である。山路の言葉を借りれば、従来の「親族組織や宗教などの伝統文化の調査・研究から、認同（アイデンティティ）意識へ焦点を合わせた研究へと力点を移動してきた研究の動き」〔山路 2013 : 424〕が現れた。

その中には、石垣〔2011〕のブヌンの土地権利回復運動を対象とする民族誌が代表として挙げられる。石垣は、土地権利を軸として、ルーツ探しや地図作成などの、フィールドにおける土地権利の要求をめぐる一連の社会活動と、台湾全体における土地政策と原住民

政策、そしてグローバルにおける先住民権利回復運動を包括して、三者の間の相互作用と往復運動を視野に入れる野心的なアプローチを提示している。原住民運動以降の「現代社会」に生きる原住民の社会状況を理解するための新たな視点を提供している。しかし、彼の議論の展開は、政治的、または制度的な側面に着目するあまりか、政治的な言説に包摂された個々人の行動の多様性が不明瞭にされてしまったのではないかと考えられる。

また、田本〔2021〕は、現在、セデックの機織りをはじめ、諸技術実践の復興を対象とする民族誌を提示している。彼女は、セデックの伝統的な技術の「消滅から復興へ」という語りに回収されない、より複雑な変化の動態を描き出している。セデックの人々の技術実践を、文化政策、産業経済、技術の発展という大きな文脈において考察しながら、セデックの人々を一枚岩とせず、人々の内部における多様性と不均質性を描き出すことは示唆的である。さらに、技術に対する考察に、身体感覚と感情の概念を分析の視野に入れることは、日本語での台湾原住民研究にとっては斬新であり、新たな視点を提供している〔田本 2021 : 23〕。

一方、ルカイ研究に目を転じると、台湾原住民運動以降のルカイの社会変化に対する考察は未だ数少ない。それに関する研究として、笠原〔2005a〕の首長の装飾特権とエスニック・アイデンティティとの関係性に対する論考はあげられる。しかし、この論考にはミクロのレベルの視点からの考察が不十分であると指摘できる。また、黄智慧〔1998〕は原住民族の現実問題と社会運動に着目して、ルカイ・コチャポガンの人々が推し進めたダム反対運動の経緯を提示し、それ通してルカイの伝統的な環境観についての考察を行っている。それら以外で、1990年代以降におけるルカイ社会の現状を対象とした、長期間の現地調査に基づく民族誌的な報告は未だ皆無である。現代ルカイ社会への理解は、理論上の停滞に陥っているといってもよい

台湾での中国語によるルカイ社会を対象とした研究においても、台湾原住民運動以降における新たな社会状況における頭目の動態を対象とする研究の数が少なくなった。研究の重心は、これまで中心的な位置を占めてきた社会階層制度から、更なる多様化した方向へと変わった。原住民族集団のエスニック・アイデンティティの構築や、原住民部落における観光文化の創造などのテーマは研究者たちの視野に入っていた。

例えば、鄭瑋寧〔2010〕は部落の内部の多様な意見と利益の間の軋轢に着目し、行政の主導の下で、部落の凝集力を高めるために再構築され、商品された文化形式が、エスニック・アイデンティティの構築に寄与せず、逆に部落の内部の分裂を促すという事態を提示

している。また、彼女は欧米の最新の理論に基づき、服飾の模倣における政治性 [2013] と、愛に関する社会实践における主体性 [2014] から、ルカイ研究に新たな視点を提示している。

また、王美青は、観光活動におけるエスニック・シンボルの再構築を対象として一連の論考 [2003, 2013, 2015] を行っている。彼女は「文化シンボル」と「文化資産」の概念を分析に導入した。従来頭目が装飾特権として独占した装飾物や模様、モチーフが、文化観光の文脈において、部落に共有される「文化資産」とされ、エスニック・アイデンティティを構築するための「文化シンボル」とされる過程を描いている。さらに、彼女は、階層制度そのものを分析する代わりに、現地の人々の間にある、階層制度に対する複数の解釈の分かれに目を向けている [王 2018 : 134]。

なお、1990 年代半ば以降、原住民族の伝統文化の復興運動の進展とともに、階層制度をはじめ、従来の社会制度への認識も変化してきた。人々がルカイの政治制度への捉え方の変化は研究にも反映されている。この時期から一部の研究には、ルカイの階層制度を、分析すべき一種の政治制度ではなく、記録すべき伝統文化として捉える傾向が見て取れる。例えば、黄世民 [2004] のブダイの社会変化を対象とする研究では、従来の階層制度を「頭目文化」や「階層文化」と名づけて議論した。階層制度の政治的・経済的な側面より、文化的な側面に重点を置いてその変遷の過程を描いた。

さらに、漢人の研究者の他、ルカイの出身者たちが積極的に自民族の文化を整理、記録する動きが盛んになった。その中では、奥威尼・卡露斯盎（邱金士） [1996] によって出版された『雲豹的傳人』と巴神一 [2003] によって出版された『魯凱神山風俗誌』などが代表である。また、頼啟源 [2006]、陳銀鳳 [2014] など、若い世代のルカイの出身者が出身部落の文化を研究対象とする修士論文も多く現れた。さらに、包基成 [2006]、吳清生 [2011] のような、ルカイ・パイワンの頭目家の出身者が、自らの経験と立場に沿って、階層制度を再評価する論考が挙げられる。

これらの原住民族出身者の研究と報告の多くは、植民地化以前のいわゆる伝統社会での諸制度の復元に重点を置き、それを失われていく自民族の伝統文化として記録し、救い上げようとする志向が強い。これらの研究が、自文化に対する「サルベージ人類学」であり、理論上の関心が薄いことと、現在のルカイの人々（著者を含めて）の自文化を再構築、再解釈する行為が帯びている政治性に対して無検討であることは指摘できる。一方、これらの研究は、急速な社会変化と古老の逝去により、危機的な状態に置かれたルカイの伝統

知識を記録することと、現在におけるルカイの出身者の自文化への捉え方を反映していることから、二重に資料的価値が高いと評価できる。

4. ルカイの頭目をめぐる研究の課題

以上の議論を踏まえて、ルカイの頭目をめぐる政治制度に関する先行研究における各時代の特徴が指摘できる。まず、日本植民地期において、台湾原住民族をめぐる人類学の研究が本格的に展開されていった。植民地統治の需要を満たすための調査報告と、それ以降の古典的な構造機能主義に基づく学術研究において、ルカイの政治制度をめぐる研究の焦点は慣習法や政治組織、土地所有などに当てられた。無時間で静的な「原型モデル」が構築されていた〔台湾総督府蕃族調査会 1920a, 1921〕。

戦後、再開された日本語による研究と、台湾の人類学者による中国語での研究において、ルカイ社会を含めて原住民社会の社会変化を理解するために様々な方向からのアプローチを試みていた。しかし、多くの研究は「伝統社会」という理念型の原型モデルを設定したうえで、首長制や社会階層制と定義づけた政治制度のモデルの変容を議論している〔e.g. 王 1985 ; 笠原 1993〕。原型モデルの変容にアプローチするという意味から従来のパラタイムから脱出することに成功したとは言えない。それがゆえに、1980 年代に原住民社会の急速な社会変化に向かって、従来の研究パラタイムの有効性が問われるようになった。

1980 年代以降、台湾原住民研究の重心が政治制度、家族組織などの静的な「社会の骨組み」から、原住民族集団のアイデンティティの構築や政治学的な文脈における現地文化への理解に転換された〔山路 2013 : 424〕。しかし、現在のルカイ研究では、頭目を台湾原住民運動と、伝統文化の復興運動が勃興になった 1980 年代以降の文脈に位置づけ、頭目の文化的な側面へ着目する研究が十分に展開されていない。

さらに、近年の日本語での研究では、現地の人々の具体的な行為に着目する長期間のフィールドワークによる民族誌的な研究は皆無である。つまり、現在のルカイ社会における頭目の動態を理解するためのパラタイムの構築は未だ成功していないといえる。

以上の検討から、ルカイの頭目をめぐる政治制度に関する先行研究において、3つの課題が残されていると指摘することができよう。第1の課題は、台湾原住民運動以降のルカイの社会状況を記述し、分析するためのパラタイムの構築が停滞していることである〔cf. 笠原 2005b : 187-188〕。第2の課題は、これまでの研究では、地位と階層の制度的な側面に注目するあまり、現在のルカイ社会における頭目の文化的な側面に対する検討が不

十分であることである。第3の課題は、現在のルカイ社会におけるミクロレベルでの相互行為とローカル・ポリティクスへの注目が不十分なことである。

まず、第1の課題については、台湾原住民運動以降のルカイ社会の状況を記述し、現在に生きるルカイの頭目の諸実践を捉えるための民族誌的研究は理論上の停滞に陥っているのである。既に検討したように、これまでルカイの頭目をめぐる研究の多くは、未成〔2005：123-125〕が指摘した「原型モデル」への志向が強いといえる。このような研究のパラタイムは、1980年代以降のルカイ社会の急速な社会変化に理解するための有効性を失っている。

これまでのルカイ研究のパラダイムは、一種の原型モデルの「消滅／変容の物語」といえよう。つまり、従来の社会制度をあらかじめ存在した客体として捉えて、植民地化・近代化の下でのルカイ社会の歴史的変化を、客体化された原型モデルの消滅と変化として捉えている傾向が強い。

しかし、これまで首長制（もしくは階層制）の制度的な基盤として指摘された「原型モデル」の下での諸制度と諸観念、すなわち首長家の土地所有〔岡田 1944：50〕や象徴的・呪術的な優位という観念〔松澤 1979：21〕、および物質と象徴物の儀礼的交換の制度〔許 1986：199-200〕などは、戦後における急速な社会変化の下で既に大きく変化し、現在ではあまり機能していないように見える。それら諸制度と諸観念を基準として設定したうえで、ルカイ社会の歴史的変化の過程を検討する視座を用いると、恐らく必然的にルカイの従来の首長制や階層制が空洞化して崩壊していく（あるいは既に崩壊した）という結論に辿り着かざるをえないだろう。

このような結論を全般的に否定するつもりはないが、フィールドでの経験と疑問を通じて示したように、現在のルカイ社会において、個々の頭目は、制度の基盤を失いつつも、依然として存続している。そして、人々は日常生活のなかで、頭目という観念をめぐる多様な相互行為を行っている。従来のパラタイムの下では、このようなミクロレベルでの出来事の場面で行われる相互行為は見過ごされがちであり、それらを動的に描写し、分析することができなくなったのである。

第2の課題については、現在のルカイ社会における頭目の文化的な側面に対する検討が不十分である。すなわち、現在存続するルカイの頭目の動態を把握し理解するには、従来の構造機能主義的な関心の下における制度面の分析だけでは足りないのである。頭目とそれに関連する身分階層を現在のルカイ社会における伝統文化として位置づけ、その文化

的な側面を分析に入れることが必要である。これまでのルカイの頭目をめぐる研究は主に地位と階層の制度的な側面に焦点を当てているといえる。地位と階層の制度がいかに基礎づけられ、維持され、再生産されているのかについて様々な方向性から議論されてきた [e.g. 岡田 1944 ; 松澤 1979 ; 王 1985 ; 許 1986, 1991 *et al.*]。

植民地化以降、ルカイ社会は近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の末端に編入され、外来の政治、経済の諸制度は次第にルカイ社会に定式化された [松岡 2012 : 315]。それにより、頭目を頂点とした従来の地位と階層の制度はもはや現在のルカイの社会生活に共存している複数の制度の 1 つに過ぎなくなった。また、前述したとおり、これまで地位と階層が基づく制度的な基盤として指摘された諸制度と諸観念は、戦後における急速な社会変化の下で大きく変化してきた。頭目の地位と階層の制度はもはやルカイの社会生活の全体を統括することができなくなった。

さらに、台湾原住民運動を契機として、1990 年代に原住民部落で盛んになった伝統文化の復興運動をきっかけに、ルカイの身分階層はもはや一種の社会制度であるだけでなく、ルカイの伝統文化の一部であるという認識が現れた [cf. 巴 2003 ; 黄 2004]。また、従来、頭目の地位を象徴化する物質文化などは、従来の制度から分断され、共有される民族文化として客体化されている状況もある [笠原 2005a : 182 ; 王 2013 : 42]。

したがって、現在におけるルカイの頭目の動態を把握し理解するために、これまでの研究で注目していた制度面の分析だけではなく、頭目の文化的な側面を分析に入れなければならないのである。

第 3 の課題については、これまでの研究の多くは、通時的でマクロな視点に沿って行われており、通時的でミクロな視点に沿って、個々の具体的な場面で行われる相互行為とローカル・ポリティクスの記事、分析は不十分であるといえる。

とりわけ、1980 年代の原住民族権利回復運動以降、ルカイ社会では伝統文化が復興し、再構築される動きが盛んになった。それにつれて、日常生活のなかでは伝統的な場面が増えてきた。これらの伝統的な場面において、頭目が役割を果たす機会も増えてきた。一方、これらの場面は伝統文化に忠実に決められた形に従うだけではなく、当事者の伝統文化に対する理解、解釈や趣味、およびその場にある人間関係の影響を反映し、場当たりの性格をもつといえる。

さらに近代化により、ローカルレベルでの権力構造と人間関係が複雑になり、人々が状況に応じて従来の社会階層制度に対して、多義的な態度や見解、利益関心を示している

のである。人々がそれぞれ状況に応じて、多様な利害関心から従来の社会制度を再解釈し、再構築している状況も見受けられる。

今日に生きる頭目の動態を理解するために、ミクロレベルな社会状況に目を向け、ルカイの社会生活における具体的な場面に着目する必要がある。しかし、現在においてルカイの研究のなかで、具体的な場面における個々人のやり取りと行動を把握して分析することに関する民族誌的研究は未だ少ないといえる。

二、首長制と伝統をめぐる人類学的研究

1. 首長制と伝統をめぐる人類学的な議論

本節では、首長制と伝統に関する人類学の研究を概観して検討し、ルカイの頭目をめぐる研究の位置づけを明確にする。首長制と伝統に関する人類学の研究を参照して、前節で提示したルカイの頭目をめぐる研究における3つ課題に対する解決策を明らかにする。

首長制に関する人類学の研究のなかで、とりわけルカイと文化的な類似性が見られるオセアニアの諸社会の首長制をめぐる豊富な研究の蓄積を参照することが今日におけるルカイ社会を理解するのに有効であると考えられる。

その理由は、まずオセアニア諸社会で、台湾原住民の諸集団と同じくオーストロネシア語族に属されており、一定の程度文化的な類似性が見出されるゆえ、従来の台湾原住民研究において、オセアニア研究を参照、比較する研究が蓄積されている [Li 1957 ; 末成 1973 ; 松澤 1979 ; 石垣 2011]。

さらに、もう1つの理由はオセアニアの諸社会の政治制度について、サーリンズ [Sahlins 1963] が提示した首長とビッグマンといった古典的な類型論を皮切りに、「位階階梯制」 [吉岡 1995] をはじめとしたサーリンズの類型論を批判的に発展した諸議論が蓄積されている。首長制という政治制度については、単一のモデルではなく地域によって多様化したバリエーションが提示されている。また、同一の社会においても、植民地期とその後のポスト植民地期における政治制度のダイナミズムについての議論も蓄積されている [e.g. Firth 1979 ; 山本 1989]。オセアニアの首長制をめぐる議論は、ルカイの頭目のダイナミズムを理解するための参照枠を提供していると考えられる

オセアニアの伝統的なリーダーシップについて、サーリンズ [Sahlins 1963] は、構造機能主義的な関心と、政治組織の発展段階という視点から、ポリネシアの首長とメラネシ

アのビッグマンという影響の深い類型論を提示している。ビッグマンとは弁舌や財のコントロールなどの個人の能力によって獲得された地位であるのに対して、首長とは系譜関係に基礎づいて継承される役職（office）に由来する生得的な地位であり、マナの観念によって支配が神秘化されて正当化されていると区分される [Sahlins 1963 : 289]。

サーリンズの類型論は、それ以降の人類学的な議論の重要な出発点と参照点となってきたと同時に、後の研究者によって批判的に発展させられてきた。例えば、吉岡 [1995, 1998] は、ビッグマンと首長の二分法を批判的に補完して、両者を結びつける存在としての「位階階梯制」を提示している。また、首長地位の生得的な性格に対して、後の研究者は、生得的な地位の根拠とされる系譜関係そのものの自体があいまいであり、操作可能であることを指摘しており [Peterson 1999 : 394]、首長の継承には獲得的な側面もあると指摘している [Douglas 1979 : 26 ; Mosko 1995 : 780 ; Lindstorm & White 1997 : 9 ; 白川 1998 : 306]。

首長を頂点とする共同体を統合し、首長の権威を正当化するイデオロギーは、しばしば再分配という交換関係と関連づけて議論されてきた。サーリンズは、負債が社会関係を創出するという観点にもとづいて、首長の気前のよさが平民の忠誠を促すと同時に、首長の気前のよさという一般化された互酬性（generalized reciprocity）の形態が、未だ返済されない負債を平民に抱えさせることにより、権威と権力を生み出す起動装置としてはたらくと論じている [サーリンズ 1984 : 251]。そして、首長へと流れる財に比して、首長から流れる財は「気前の良さ」では相殺できないほど物質的に少なく、イデオロギーがそれを隠すと述べている [サーリンズ 1984 : 155-157]。

清水 [1989] は、サーリンズの類型論をミクロネシアの諸社会に持ち込んだ。ミクロネシアの伝統的政治リーダーを、「同等者の第1人者」と「集中的首長制」と分類している。彼は、ミクロネシアの「集中的首長制」と類型化された諸社会における土地制度に注目し、土地制度に依拠して編成される、首長を中心とする再分配のシステムを提示している。この再分配経済は首長制を支えるイデオロギーをとおして表現され、実行されると指摘している [清水 1989 : 126-127]。

オセアニアの首長制研究のもう1つの源流として、首長の神聖性、またはコスモロジカルなイデオロギーをめぐる研究が挙げられる。ホカートの古典的な研究 [2012] はフィジーでの調査資料を基礎として、東南アジアやインドなどの事例を用いて通文化的な研究を行い、「神聖王権」という概念をもってフィジーの首長制を論じている。そして、フラ

ンスの構造主義の影響を受けたサーリンズ [1993] は、首長の系譜伝承と外来起源の神話などの歴史的なテキストを分析し、首長が神聖性を獲得する過程を明らかにした。サーリンズによる構造機能主義的な歴史研究は、西洋と土着が接触した初期の植民地状況を理解することを重視しているが、植民地以降の歴史的、地域的な多様性に対する考察に欠けていると批判されている [Thomas 1989 : 111-114 ; cf. 宮崎 1994]。

19 世紀と 20 世紀のオセアニアにおける急速な文化変容によって、「神聖性」の内実は変化してきた。例えばオセアニアのポスト植民地国家において、首長が近代国家的社会と対峙するローカル・コミュニティの「伝統」の存続を象徴するシンボルとなった状況が指摘される。

ファースは、ソロモン諸島のティコピア社会における「神聖性」そのものの意味づけを再検討し、神聖性を人やモノの性質ではなく、社会関係、とりわけ不対称的な社会関係の性質を示すものとして捉えている。神聖性の性質は、関係性の類型と文脈によって変わる [Firth 1979 : 153]。近代化と世俗化の進展およびキリスト教への改宗にもかかわらず、ティコピアの人々は相変わらず首長が神聖性を持っていると認識しているが、「神聖性」の意味づけはすでに社会文脈の変容によって変化している。現在、ティコピアの首長の神聖な正当性は、伝統的な神ではなく、キリスト教の神に由来するようになっている [Firth 1979 : 158]。

そして、首長の神聖性への執着は、もはやティコピアの人々がより大きな国家社会からの経済的、政治的な圧力に対して、伝統的な価値を通して自分のコミュニティを保存する闘争の一部になり、首長がコミュニティのシンボル、特に生活の秩序のシンボルとなったのである [Firth 1979 : 162-164]。

また、1980 年代までのポリネシアの首長制研究の流れを整理したマーカスは、首長には 2 つの側面があると述べている。首長は常に、首長の役職が帯びる神秘性によって、人々から切り離される王的な側面 (the kingly side) をもつ「神聖的存在 (sacred being)」でありながら、模範として評価される人間として人々と連続性を持つ民衆的な側面 (the populist side) をもつ「模範的存在 (exemplary being)」でもある。首長はこういった 2 つのイメージをもち、状況に応じて交渉される両義的な存在である。首長位と首長自身という首長の両義性がいかに状況に応じて交渉されるのかを民族誌的に微細な視点から検討する必要があると説かれている [Marcus 1989 : 176]。

そして、マーカスは 20 世紀以降、首長の神聖的 (王的) 側面が、脱神秘化

(demystified) された状況を提示した。一方、現在においても、首長の神聖な側面は完全に消失したのではなく、首長の神聖性という信仰は、社会変化のなかで、文化的アイデンティティを維持するための自覚的な表象となったのである [Marcus 1989 : 190]。

このようにオセアニアの諸首長制社会における、首長の神聖性とシンボリックな意味づけをめぐる議論が展開されてきた。ポスト植民地国家において、近代国家的な社会と対峙するローカル・コミュニティで、首長は「伝統」が存続することを象徴するシンボルとなった状況がしばしば指摘されている [cf. 中山 1994 : 95]。

つまり、ポスト植民地国家において、「伝統」は、現在「伝統的リーダー」と呼ばれるようになった首長の存続に基づく根拠の1つとなってきた。首長をめぐる動態を理解するには、「伝統」をめぐるポリティクスが重要な課題とされている。

人類学における伝統をめぐる議論は 1980 年代から始まる。1983 年にイギリスの歴史学者ホブズボウムとレンジャーが編集した論文集『創られた伝統』は人類学に大きな刺激を与えた。その論集のなかで、各論者は近代国家を背景として、伝統が発明、または創造されたプロセスを提示し、伝統を近代の対立項ではなく、近代の所産として捉えるという考え方を提示している [Hobsbawm 1983 : 9]。

1980 年代以降、人類学において、オセアニアの諸社会の首長の社会的な位置の根拠である伝統の概念そのものが再検討されるようになった。それに基づいて伝統の創造論と伝統の政治論、カスタム論が展開されていった [e.g. Linnekin 1983 ; Handler & Linnekin 1984 ; Keesing 1989 ; 吉岡 2001, 2005 ; 福井 2005 ; 須藤 2008 ; 里見 2013]。

キージングは伝統の創造論をふまえて、伝統の政治論を展開している。彼は、オセアニア諸国におけるナショナリズムの政治運動のなかで、「過去」が政治象徴として創造されたことを指摘している。そのうえで、村落の日常生活における真正な伝統と、政治的な文脈で創造された非真正な伝統を区別している [Keesing 1989]。

一方、トーマス、リネキンなどのオセアニア研究者は、キージングの「伝統」の捉え方が本質主義であると批判している。彼らは、構築主義的な考え方を固持し、伝統の創造論でみられる伝統と近代、本物の伝統と創られた伝統との区別を批判した。それにかかわって「文化の客体化」や「文化の構築」という概念を提示している [Jolly & Thomas 1992 ; Linnekin 1992 ; 太田 1993]。これによって研究の重心は文化の構築における意識的・操作的な主体性や創造性に置かれるようになった。

トーマスは「歴史的もつれあい」という概念を提示し、従来「本物」と考えられる伝

統が、植民地的状況の下で、西洋とオセアニア、伝統と近代との「歴史のもつれあい」というプロセスのなかで、同時代的に創造されたものだと述べている。それを通して、固定された伝統と近代の二分法を否定している [Thomas 1991, 1992]。また、リネキンは、現地における声の多様性や多元性を指摘している。彼女は現地の人々が一枚岩ではなく、現地人というカテゴリーは性差、階級、世代やランクなどの分割線に沿って歴史化される多元的なものであると述べている [Linnekin 1992]。

伝統の創造論と伝統の政治論の影響を受けて、リンドストロームとホワイトは、現在におけるオセアニアの首長制が、過去から遺制ではなく、むしろ植民地統治と国家建設のなかで、国家とローカルの媒介として、再編成され、再創造される産物であると指摘している [Lindstrom & White 1997]。彼らは、「歴史的にローカルな伝統とアイデンティティのアイコンとなる首長は、論争と変化の客体になり、特にポスト植民地国家のなかで常に考え直され、再発明されている」と述べている。ローカルと国家のあいだに位置づけられる首長は、ローカルな政治文化とナショナルな政治文化とグローバルな政治文化の交差点に立っているのである [Lindstrom & White 1997 : 1-3]。ローカルなリーダーはいかに「伝統的なもの」や「慣習的なもの」として構築され、法的に有効化され、エンパワーメントされるかに焦点を当てるべきだということである [Lindstrom & White 1997 : 6]。

リンドストロームとホワイトが、首長を国家とローカルの相互関係に位置づけて、それを常に再創造されているものとして理解しているのは示唆的であるが、政治制度または政治的な諸言説の分析に終始しており、「首長の位置を政治的諸関係の力学のなかで客体化され、操作され、正当化されるものとしてのみ捉えるため、政治的存在としての首長という見方以外の、首長の多様なあり方を理解する途をあらかじめ閉ざしてしまっている」 [河野 2019 : 36] と批判される。そして、国家とローカルとの関係性に注目するあまりに、ローカル・コミュニティ内部の多様性と、首長とコミュニティの間の多岐にわたる関係性に対する分析は足りていないといえる。

この問題について、山本 [1989] はサモア社会の急速な近代化と都市化、現金経済の普及、海外移住の増加などの社会変容のなかで現れた称号分割など、首長制の新たな様態を提示している。そして、ツバル・ナヌメア社会の神話を事例とした小林 [2012] は、首長制を正統化する「伝統」と「真実」が人々の探求によって多く生み出されている状況を提示し、コミュニティ内部にある首長への認識の多様性を提示している。

1990年代以降、首長制をめぐる研究の関心をマクロレベルの政治構造からミクロレベ

ルに転じ、儀礼や祭宴の場で展開する対面的相互行為論をめぐる諸研究が展開されている。

キーティングは、言語人類学の立場から、ポーンペイ島における饗宴での対面的な相互行為を分析し、身分階層の秩序を固定的なものではなく、具体的な場面を通して構築されるモノとして提示している。彼女は饗宴の場において、高位者に対する敬語の使用、食物の再分配、座席などの空間の配分、そして身体動作の使い方など相互行為が、互い矛盾しながら交渉し調和することを通して、階層的な身分秩序が構築される過程を綿密に描いている [Keating 2000]。

河野 [2015, 2019] は、ポーンペイの首長制を調査し、同時代における首長制にかかわる具体的な実践や出来事に焦点を当てている。彼は、キーティングによる対面的相互行為研究を踏まえて、彼女の示した権威の構築という論点は「現代特有の政治経済的条件を考察に含めること」が抜け落ちていることを指摘している [河野 2015 : 152]。

それを克服するために、彼はゴッフマンのフレーム概念を首長制研究に導入し、具体的な出来事と行為のなかで首長の権威と身分階層の秩序の構成を変えながら維持・創出される過程を分析している [河野 2015 : 153]。彼は、外的な要素の影響を考慮しつつ、首長制をあらかじめ存在する客体ではなく、個々の状況に創造され、変化するものとして捉え、首長制研究をポスト植民地国家における政治力学の図式から脱出させることに成功したといえる。

一方、彼はミクロな視点に沿って、個別の具体的な実践や出来事に注目するあまりか、フレームの「外部」に位置づけられる政治経済諸条件のなかの異質性と重層的な権力性、とりわけポスト植民地状況において依然として持続されている、ローカル社会とナショナル、グローバルの間の圧倒的に不平等な権力構造と、日常実践における植民地的な権力関係の再生産と内面化に対する関心が薄いように思われる。

以上では、首長制と伝統をめぐる人類学の研究をまとめてきた。とりわけ、首長の神聖性をめぐる議論 [サーリンズ 1993 ; ホカート 2012] と近代国家における首長の「伝統」のシンボル化をめぐる議論 [Firth 1979 ; Marcus 1989 ; 中山 1994 : 95 ; Lindstrom & White 1997 : 1]、首長の根拠である「伝統」への再検討 [e.g. Hobsbawm 1983 ; Thomas 1991] とポスト植民地国家における伝統的リーダーシップの再編成をめぐる議論 [Lindstorm & White 1997]、および首長権威の構築をめぐる対面的相互行為論 [Keating 2000 ; 河野 2015] を整理してきた。

続いては、これらの豊富な理論の蓄積で提供した視点を検討しながら、ルカイの頭目

をめぐる研究にある3つの課題を解決するためのアプローチを明らかにする。

2. 首長制と伝統をめぐる人類学とルカイの頭目

以上で提示したオセアニアの首長制と伝統をめぐる豊富な研究の蓄積は、今日におけるルカイの頭目のダイナミズムを理解するために豊富な視点とアプローチを提供していると考えられる。

まず、ルカイの頭目をめぐる研究の第1の課題、すなわち台湾原住民運動以降のルカイの社会状況を記述し、分析するためのパラタイムの構築が停滞していることを解決するために、オセアニアにおける植民地化と脱植民地化の歴史的・社会的変容にともない、首長に基づく「神聖性」の意味づけも変化してきたという議論 [Firth 1979 : 153] は示唆的である。

これまでの台湾原住民の研究において、頭目の「神聖性」、すなわち宗教的・儀礼的な優位性も注目されている [松澤 1979 : 21 ; 山路 1991 : 212]。ただし、それらの研究はほとんど植民地化以前の伝統社会という原型モデルでの「神聖性」の還元を力点を置いている。ところが、キリスト教の普及と土地の国有化・私有化などの急速な社会変化により、ルカイの頭目の従来の宗教的・儀礼的な優位性をめぐる観念と制度は希薄になり、または消滅した。その結果、「原型モデル」に基づく頭目の「神聖性」をめぐる議論の有効性が失った。

この問題を解決するために、オセアニアにおける首長の神聖性という信仰が国家とローカル・コミュニティとの対立関係のなかで、ローカルの「伝統」とアイデンティティを象徴化するシンボルとなったという議論 [Firth 1979 : 162-164 ; Marcus 1989 : 190 ; 中山 1994 : 95 ; Lindstrom & White 1997 : 1] を参照することが可能である。台湾原住民の権利回復運動を背景として、頭目の社会機能に焦点を当てるだけではなく、頭目がルカイの人々に付与されるシンボリックな役割に着目する必要があるといえる。

そのうえで、第2の課題の解決、すなわち現在のルカイの頭目の文化的な側面を理解するには、先に台湾原住民運動以降における伝統文化の復興運動のなかで、重視されている伝統文化というものの意味を把握しなければならない。ルカイを含める台湾原住民社会の伝統文化を理解するために、オセアニア諸社会で盛んであった伝統のポリティクスをめぐる議論は参照することが可能である。とりわけ、伝統を近代の所産として、そして現地の多元化した政治経済の状況に応じて再構築されているものとして捉える視点 [e.g.

Hobsbawm 1983 ; Jolly & Thomas 1992 ; Linnekin 1992 ; 太田 1993] は、ルカイ社会についての研究を従来の伝統社会という原型モデルへの志向から脱出させるのに有効である。

また、ポスト植民地国家における伝統的リーダーシップの再編成 [Lindstorm & White 1997] への検討から、今日における頭目の権威を、ローカルとナショナルとの相互関係のなかで再生成されるものとして捉える必要があるといえる。さらに、首長制を正統化する「伝統」と「真実」が人々の探求によって多く生み出されている状況 [小林 2012 : 197] も、今日の頭目をめぐる複雑な動態を理解するに新たな視点を提供している。これらの視点は、台湾原住民族の権利回復運動以降、原住民族による伝統の復興の運動と従来の社会制度の相互関係を理解するには示唆的といえる。

さらに、第3の課題、すなわち現在のルカイ社会におけるミクロレベルでの相互行為とローカル・ポリティクスへの注目が不十分である課題を解決するために、1990年代以降に盛んになった儀礼や祭宴などの場で展開する対面的相互行為論をめぐる研究 [Keating 2000] を参照することが可能である。

今日におけるルカイの頭目の動態を理解するために、結婚式、葬儀、伝統祭典など、頭目に関与する具体的な出来事の場面に焦点を当て、ミクロレベルでの民族誌的研究が必要である。現地での具体的な人間関係とローカル・ポリティクスを把握したうえで、具体的な出来事の場面における頭目の言動と参加者による頭目へ表敬行為、頭目をめぐる空間の配置など、頭目と個々の参加者とのやり取りと行動を細かに記述して分析するアプローチが有効である。

一方、台湾原住民族は、オセアニア諸社会とは文化的な共通点が見出されるが、それらの諸社会と全く異なる植民地化と近代化、そして脱植民地化の歴史を歩んできた。したがって、現在における政治経済的な状況も大きく異なっているのである。例えば、首長が国家政治の一環として制度化されたというオセアニアでしばしば見られる状況 [e.g. Lindstrom 1997 : 214 ; Lindstrom & White 1997 : 10 ; 柄木田 2000 : 48 ; 町 2014 : 151] は今日の台湾では見受けられない。逆に、ルカイ、およびパイワンの頭目は近代国家的な政治システムから排除されている立場に置かれているのである。

したがって、台湾原住民とオセアニア諸社会では、近代的な政治システムのなかでの伝統的な権威者の位置づけも大きな差異がある。台湾原住民の総人口は台湾の総人口の約2.5%しか占めておらず、圧倒的な不平等な権力関係の劣位に置かれている。さらに台湾原住民のなかで、ルカイのように世襲的な社会階層制度を有する民族集団もただの一部で

ある。オセアニアの首長制研究を参照する時、ルカイが台湾社会で置かれている圧倒的なマイノリティ状況を視野に入れる必要がある。両者の植民地化と脱植民地化の過程における政治経済的な差異を十分に意識しなければならないのである。

本節では、ルカイの頭目をめぐる研究の課題を長制と伝統に関する人類学の研究に位置づけて検討した。この作業から、現在におけるルカイの頭目を考察するために、これまでの多くの研究のアプローチ、すなわち従来の身分階層を、あらかじめ存在し、客体化された原型モデルに還元したうえで、原型モデルの変化を捉える「消滅／変容の物語」と呼ぶべきアプローチだけでは不十分であることを指摘できた。

頭目という伝統的な権威者の社会的機能だけではなく、台湾原住民運動以降、伝統文化の復興という社会状況のなかで、頭目と復興された伝統文化との相互関係に着目することが必要である。頭目の役職、および頭目である個人が有しているシンボリックな役割に着目する必要があるといえる。頭目の役職と頭目である個人の、新たな文化的な役割が生成されているプロセスを把握するために、植民地化とその後の脱植民地化の歴史的社会的な変化におけるマクロな権力関係と、ミクロレベルにおける日常実践や出来事における相互行為の両方を結合して考慮しなければならないのである。

このように、頭目を個々の状況に応じて、具体的な実践や出来事によって生成され、再構築されるものとして捉える視点を、「生成の物語」と呼ぶことができる。頭目の新たな文化像の生成に着目すると、部落社会の内部におけるローカル・ポリティクスと、ダイナミックな人間関係、および部落社会とより大きな外部社会との相互関係をうかがうことが可能であると考えられる。

さらに、オセアニアの首長制と伝統をめぐる研究を参照するには、台湾原住民が置かれる歴史的社会的な状況とオセアニア諸社会の状況との差異に注意しなければならない。ルカイの頭目をめぐる諸活動を、今日におけるルカイの社会状況、とりわけ台湾原住民運動と伝統文化の復興運動の発展という社会的な文脈に位置づけて着目する必要がある。とりわけ、ルカイの頭目が置かれている権力関係、および現地社会のローカル・ポリティクスを把握することが必要である。

したがって、次節では台湾原住民の文化復興とそれをめぐるローカル・ポリティクスに関する先行研究に目を転じる。

三、台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスをめぐる議論

今日におけるルカイの頭目の文化像が再構築された社会的背景と、頭目が象徴する伝統の性格を明らかにするために、以下、台湾原住民の文化復興と、それをめぐるローカル・ポリティクスに関する先行研究を検討したい。

1990年代から、原住民族の人々は部落を基本単位として、積極的に自らの伝統文化を復興し、再構築している状況が現れた。原住民族の人々は、新たな社会状況に応じて、多様な利益関心から自らの伝統文化を再構築して、多義的な意味合いを付与している。

まず、台湾原住民の伝統文化の復興における原住民部落と外の社会との権力関係に目を向ける。台湾原住民運動の風潮のなかで、復興された原住民族の伝統文化の性格を理解するには、盧梅芬〔2007〕の論考が示唆的である。

彼女は、1990年代以降、文化産業化を背景として盛んになった原住民芸術の発展を検討し、復興された原住民族の伝統文化の背後では政治権力による意図的な操作とコントロールが見え隠れしていると指摘している〔盧 2007 : 65〕。彼女によると、政策に掲げられている「多元主義」というスローガンの下で、原住民族の伝統文化が行政機関によって支持されるようになった。しかし、「伝統」として強調されているのは、歌謡、舞踊、民族衣装、木彫などの、漢人社会にとってエキゾチックな要素をもち、行政機関にとって理解可能な文化要素のみである。行政機関は、漢民族の影響を受けていない、いわゆる「純粋」な「伝統」を作り上げている。それに対して、歴史上、原住民族と他の民族集団との相互関係のなかで創られた新たな文化は、「伝統」から排除されている。それによって、原住民文化の多元性が否定されるようになった。原住民は「伝統」の文化しか所有していないことが暗示され、文化を発展させる能力と権利が排除されていると彼女は指摘している〔盧 2007 : 65-66〕。

彼女は、原住民族の「伝統」に対する政治権力の支持の背後では、「伝統」を操作してコントロールしようとする意図が隠れていると指摘し、それを「文化植民」として批判している〔盧 2007 : 44〕。現在の原住民族社会では、行政が主導して伝統を作り直した「文化植民」の力と、原住民族が自らを「植民時代以前の伝統」により戻そうとする願望が互いに補強しあい、内的な植民地状況を持続させている。この意味では、原住民族の諸社会は、未だ文化的な脱植民地化ができていない状況に留まっているのである〔盧 2007 : 44〕。

彼女が提示する、政治権力による「伝統」への操作と選別が、原住民の人々の願望と

相互作用しているという視点は、現在における原住民族社会の伝統文化を理解するには有効であるといえる。しかし、彼女は議論の中で、重要な概念である「文化植民」の内実を明らかにしておらず、理論の精緻化ができていなかった。また、彼女の論考は原住民芸術という特定の分野にとどまり、原住民部落におけるより広範囲の文化実践を対象とする議論は展開されていない。

原住民族部落で行われる伝統文化をめぐる具体的な活動に焦点を当てると、人類学者の楊淑媛〔2011〕の論考が示唆的である。彼女は、ブヌンの集落・霧鹿を中心に、1990年代以降、文化産業における「伝統の再創造」が現地の人々に与えた影響を考察している。

彼女はブヌンの代表的な伝統祭典「打耳祭」を事例として、それに関わる現地住民、「伝統頭目」、行政機関と行政官僚、キリスト教会、漢人の観光業者と文化産業の従事者、観光客など、伝統祭典に関わる人々あいだの関係性を分析している。彼女は「伝統の再創造」が、現在のブヌン社会において多様な社会的意義と政治的な効果を果たしていると述べている。「伝統の再創造」は、現地人のエンパワーメントと、エスニック・アイデンティティの構築に寄与するものである。一方、現地の人々が行政に主導される「伝統」の観念にとらわれ、現地社会が市場経済において周縁化されることを促す危険性もあると彼女は結論づけている〔楊 2011 : 84〕。

彼女によると、現代ブヌン社会における「伝統の再創造」とは、かつて行政機関やキリスト教会に「迷信」として否定された古来の生活様式を、再び「伝統」や「文化」と再定義するプロセスである。しかし、行政機関とキリスト教会に再定義され再評価された「伝統」や「文化」は、もっぱら音楽、芸術、舞踊、祭典、民族衣装、競技、手工業などの、客体化された、物質性をもっている文化要素である〔楊 2011 : 60-61〕。行政機関は、原住民の「伝統」や「文化」を支持する政策を掲げると同時に、「伝統」が表現される範囲を定義づけている。それを通して、原住民族の文化活動をコントロールしている。「伝統」のコントロールは、ブヌンの人々の「伝統」や「文化」の観念に大きな影響を与え、人々に内面化されている。例えば、現地の人々は語りのなかで、客体化された文化要素を「伝統」や「文化」と同一視している状況が見受けられる〔楊 2011 : 61〕。

さらに、彼女は、オセアニア諸社会でしばしば指摘されている、植民地主義に対抗する「創られた伝統」と比べて、ブヌン社会での「伝統」は政治権力に対して非対抗的であり、従順な性格をもっていると指摘している。それゆえ、ブヌンの「伝統」と「文化」は、政治権力に流用されやすいのである〔楊 2011 : 61-62〕。そして、ブヌンの人々は、「伝統」

が流用され、「文化」が商品化されている過程のなかで、近代国家的社会により依存するようになったのである [楊 2011 : 85]。

上記した盧 [2007] と楊 [2011] の議論は、復興され、創造された原住民の伝統文化の性格を理解し、原住民部落と、その外部の政治権力や資本主義市場経済との間の権力関係を理解するには有効である。一方、彼女たちの議論は現地社会と外部の諸アクターとの間の権力関係に注目しているあまり、現地社会内部における多様な見解と、ローカル・ポリティクスに対する関心が薄いように思われる。

原住民部落内部のローカル・ポリティクスについて、人類学者の陳文徳 [2011] は 1990 年代以降、プユマの集落・卡地布（カタティプル）において、部落振興と文化復興の名の下で行われた一連の文化活動を取り上げている。彼は、ミクロな視点に沿って、これらの文化活動を通して、「文化」と「部落」の観念はそれぞれ再構築され、新たな意味づけが付与されていると論じている。

卡地布での「文化」の概念は、文化産業と結びついて、特定の意味づけが付与されたと指摘されている。特に「文化」と「部落」との関係性が強調され、「部落」内部の均質化が促された。「部落」が共有している「文化」は、祖霊屋、祭司、男子集会所などの可視的な文化要素を中心として形作られている [陳 2011 : 22-23]。そして、これらの可視的な「文化」は文化産業と結びついて、具現化された形で商品化されている。それによって、「文化」と「産業」との境界線があいまいになり、現地における「部落」と「文化」の意味づけも徐々に変化してきた [陳 2011 : 23]。

また、陳は別の論文 [2014] のなかで、卡地布の文化産業の状況と、プユマ部落・普優瑪（プユマ）の状況と比較している。両部落は「文化」を強調していることで共通しているが、「化」を表現する方法には差異がある。卡地布においては、「文化」は具現化された「部落」を中心に形作られている。「文化」は、日常生活の文脈から剥離して客体化される傾向が強い。それゆえ、「文化」は部落全体に所有されている資源として文化産業のなかで利用することが可能である。

一方、普優瑪の人々は、歌謡、祭礼、口頭伝承などの、「文化」に関する知識を重視し、それをめぐるタブーを厳しく守り続けている [陳 2014 : 116]。したがって、「文化」は日常生活の文脈に組み込まれ、具現化され商品化される傾向は弱い [陳 2014 : 118]。そして、「文化」が部落の共有資源として形作られている卡地布と比べて、普優瑪では「文化」と「産業」は異なるグループの人々が司っている。それによって、「文化」と「産業」は

はっきり区別されている [陳 2014 : 122]。

このように、陳は「文化」と「産業」と「部落」との間の相互作用へ着目している。「部落」そのものを、文化産業の発展のなかで再構築されているものとして捉えるという彼の視点は非常に示唆的である。一方、彼は現地の人々の主体性を過大評価する傾向があり、原住民部落が依然として置かれている不平等な権力関係と、文化産業の発展に伴う現地の人々の間における不平等な権力関係の内面化と再生産に関する関心が不足していたと指摘できる。

原住民部落の内部の権力関係と文化産業との関係性に着目するために、ここでは蔡旻玠の野心的な修士論文 [2001] を取りあげたい。蔡は、1990 年代後期に、原住民族ブヌンの部落で設立された民間団体「ブヌン文教基金会」による文化観光の動きを調査した。彼は、あまり知られていないこの論文のなかで、現地調査とインタビューから得た詳細な資料に基づき、カルチュラル・スタディーズ理論家の陳光興によるポストコロニアリズム批判 [陳 1996 : 125] を参照しながら大胆かつ鋭い議論を展開している。

彼は、原住民社会における文化産業化の先駆者であるブヌン文教基金会が文化観光を推進する過程のなかで、民間団体の内部、民間団体とキリスト教会との間、および民間団体と部落との間の様々なコンフリクトを提示し、文化観光の過程のなかで現れた多様な主体の間の葛藤と対立を描き出した。それを通して、原住民出身者が主体性をもって脱植民地化の運動を推進する過程は、逆に既存の植民地的な権力構造を強化させていったという社会状況を描き出している [蔡 2001 : 10-11, 48]。論文のなかでの民族誌的な記述と考察の議論がうまくかみ合わないところがあり、考察から結論までの論理展開が多少性急で短絡であることは指摘できるが、議論の中でのいくつかの問題提起は、現在においても示唆的であり、重要な意義をもっていると評価できる。

彼はまず、部落と外の社会との関係性に着目している。彼は、国家的権力が豊富な資本と資源をもって原住民部落に介入し、行政主導の「社区营造」と、原住民の人々による主体的な部落振興との間の区別を曖昧にさせた状況を指摘している。その結果、部落を復興させる脱植民地化の力を弱めたのである [蔡 2001 : 49]。そして、原住民の人々は、主体性をもって部落を振興し文化観光産業を推進する過程のなかで、モダニティと資本主義社会の規則をはじめとした、元の植民者の価値論理を受容するようになった。その結果として脱植民地化の過程のなかで、植民地主義の影響が深化していく危険性があると彼は警告している [蔡 2001 : 149]。

そして、蔡は、ポストコロニアリズム批判を参照しつつ、部落内部の關係に着目している。原住民部落を一枚岩とせず、その内部の権力構造を問題視している。旧植民地におけるナショナリスト・ブルジョワジーが欧米のブルジョワジーのイデオロギーを内面化し、政治上の植民地統治の終焉後において、従来の植民地的な關係を持続させる仲人役を演じたというポストコロニアリズムの批判を参照して、彼は、次のように問いかけている〔蔡 2001 : 148〕（原文は中国語、翻訳筆者）。

「現在の問題は、原住民族のなかでも、新たなブルジョワジーが形成され、元の植民者のイデオロギーを内面化し、植民地的な關係を持続させていることではないか？」

この問いに対して、彼は、部落の振興運動は経済的な側面に偏り、権力が少数の人に配分され、掌握されるようになったと指摘している。その結果、部落内部の階層化が促され、経済的な強者／弱者が相変わらず現れてくる。弱者にとって、植民地統治は依然として存続し、「統治する人が変わったに過ぎなかった」と結論づけている〔蔡 2001 : 151〕。このような状況を理解するために、部落の内部の異質性、いわば「植民者によって創り出された被植民者の間の不平等な権力關係」〔蔡 2001 : 144〕に注目しなければならないのである。

政治学者の靳菱菱〔2006〕は、蔡と同じくブヌン文教基金会に着目している。彼女は、文化産業の進展とともに、民間団体が部落の内部において新たな権力關係を創り出している状況を提示して議論を深化させている。彼女によると、民間団体の指導者は、団体の内部で、分かち合いと助け合いなどのブヌンの伝統觀念を取捨選択して、それらの伝統觀念をキリスト教の教義や市場經濟の論理と融合させている。それを通して、支持者からの忠誠を獲得している。そして、団体の外部では、組織の力をもって、部落内部の従来の権力關係に抵抗している〔靳 2006 : 130〕。

民間団体は、行政機關の原住民の「伝統」をコントロールする方法を流用し、ブヌンの「文化」を解釈して発信する権利を取得して独占している。それによって、文化の私有化（culture privatization）と呼ぶべき事態が促されている〔靳 2006 : 141-142〕。民間団体による文化の私有化によって、現地の住民は、国家的社会との従属的な立場から一定の程度脱出することが可能となったが、再び、民間団体とのパトロン＝クライアント關係に陥ったことになる。彼女は指摘している〔靳 2006 : 142〕。

以上で論じたように、原住民族の主体的な文化復興の進展とともに、原住民部落の内部における新たな権力関係が形成されている。文化復興に伴う新しい権力関係の形成とそれに伴う階層化を理解するには、台湾の左翼の理論家とアクティヴィストである丘延亮の提起した「準」オリエンタリズム／「準」帝国主義／「準」植民地主義という概念群〔丘 1997a ; 1997b ; 1997c〕が有効であると考えられる。

丘は、行政からの原住民族をめぐる言説への分析を通して、サイドによる「オリエンタリズム」とファノンによる「新植民地主義」を敷衍し、陳光興による『『準』帝国』という用語をさらに発展させている。そのうえで、彼は「準」帝国主義の定義を以下のようにまとめ、「被支配と支配（しようとする）」が共存しているというアンビバレントな状況を提示している〔丘 1997a : 184〕。

「植民地として支配されると同時に、自らもまた植民地を支配することを欲することであり、西洋の『残余』として位置づけられると同時に、それ自身（内部的にも外部的にも）の『残余』および他者を構築する過程にある擬似西洋として、自己を主張することである。」

丘は日本植民地行政と戦後の国民党政権の下での、原住民族に対する政策とアカデミ一の言説を分析対象とし、その背後にある共通した「準」帝国主義的な性格を明らかにした。彼の、この概念を提示している帝国主義と植民地主義の重層性は、現地社会の内部の階層性と新たな権力構造を理解するには有効であると考えられる²³。

丘の理論を用いて、原住民社会内部の権力構造と階層化へと議論を展開すると、次のような問題提起ができる。丘が指摘したように、オリエンタリズムで「他者」化された者、または帝国主義／植民地主義の下で抑圧された者は、分節化された「準＝二級」のオリエンタリズムや帝国主義／植民地主義の構造を継承し、それをまた「他者」を抑圧するために利用することが可能である。

この視点を敷衍すれば、台湾における「準」オリエンタリズム／「準」帝国主義／「準」植民地主義の構造のなかで抑圧されている原住民の内部においても、植民地化され抑圧される過程のなかで、「準々＝三級」（またはそれ以上に準々々…）のオリエンタリズムや帝国主義／植民地主義の構造に分節し、構造化されていくのではなかろうか、という問題が提起できる。

つまり、原住民社会内において、「被支配と支配（しようとする事）」が共存しているというアンビバレントな状況が生じているのであろうか。もしあれば、このようなアンビバレントかつ矛盾する状況は、いかに生じており、いかに成り立っているのであろうか、といった一連の問題が提起できる。これらの一連の問題を意識することで、原住民社会を理解するための新たな視点を得ることができると考えられる。

本節では、台湾原住民部落と外部の政治権力や資本主義市場経済との権力関係の視点と、原住民部落の内部における権力関係の形成と階層化の視点から、台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスに関する先行研究を整理し検討した。

台湾原住民の主体的な文化復興の裏には、常に近代国家的な政治権力と資本主義市場経済の介入と操作、流用が見え隠れしている状況が指摘される〔盧 2007 : 44 ; 楊 2011 : 60〕。さらに、原住民部落の内部において、部落振興と文化復興をめぐる運動の進展の過程のなかで、資本主義市場経済への依存が深化し、また新たな階層の形成が促されることにより、再植民地化の危険性も潜んでいると指摘されている〔蔡 2001 : 149 ; 靳 2006 : 142〕。以上の議論から、台湾原住民の権利回復と文化復興をめぐる社会運動は、現在において大きな成果を挙げたが、未だ目標を達成したとは言い難いことは指摘できよう。

このような社会状況のなかで、今日におけるルカイの頭目の文化的な側面に着目し、頭目の文化像と文化的な役割とを検討するには、ルカイの伝統文化の再構築における部落内部と外部の多様な組織や個人のあいだの相互関係と権力関係を視野に入れることが必要である。そして、頭目というルカイ社会の従来の身分階層を理解するために、現在の社会状況のなかで生み出された新たな階層と相互関係をも検討しなければならないのである。

四、本論文のアプローチ

以上の議論から、ルカイの頭目の今日における動態を理解するために解決しなければならない3つの課題を指摘した。すなわち、台湾原住民運動以降のルカイの社会状況を記述し、分析するためのパラタイムの構築が停滞していること、頭目の文化的な側面に対する検討が不十分であること、およびミクロレベルでの相互行為とローカル・ポリティクスへの注目が不十分であることである。

この3つの課題を解決するために、首長制と伝統に関する人類学の研究を概観して検討し、さらに台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスに関する先行研究を検討して

きた。これらの先行研究の検討を通して、まずオセアニアの首長の「神聖性」の意味づけの変容をめぐる諸議論と伝統をめぐるポリティクスをめぐる諸議論から、「伝統文化のシンボル」をはじめとした頭目の新たな文化的な役割が生成されているプロセスに着目する視点を得た。そして、儀礼や祭宴などの場で展開する対面的相互行為論をめぐる研究ミクロレベルにおける日常実践や出来事における相互行為から、頭目の地位と権威の構築を理解する視点を参照できた。最後に、台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスをめぐる諸議論から、今日における台湾原住民部落の内部と外部にあるミクロレベルの権力関係に注目する視点を獲得した。

以上の議論を踏まえ、改めて本論文のアプローチを示したい。本論文では、ルカイの伝統的な権威者である頭目の制度的な基盤の歴史的な変容に十分に留意しながら、必ずしもそれを前提とせず、人々のミクロレベルでの頭目をめぐる相互行為を、その場面における具体的な人間関係とローカル・ポリティクスの中で捉えるというアプローチを採用する。

以上のアプローチを使用し、本論文では下記の3つの視点への注目から今日におけるルカイの頭目の動態について考察してみたい。

- ① 「消滅／変容の物語」と「生成の物語」の結合
- ② 現地社会における多様な語りと具体的な動態
- ③ 台湾原住民運動以降の原住民部落における権力関係とローカル・ポリティクス

続いて、この3つの視点について順次に説明する。

① 「消滅／変容の物語」と「生成の物語」の結合

本章の第1節での議論を踏まえて、現在のルカイ社会における身分階層の動態を理解するには、あらかじめ存在した純粋な原型モデルを設定したうえで、外的要因の影響の下で原型モデルの変化を捉える「消滅／変容の物語」だけでは不十分であるといえる。さらに頭目の制度的な側面だけに注目することも不十分であり、文化的な側面にも着目する必要がある。したがって、ミクロな視点に従い、同時代の個々の具体的な場面と状況に応じて、頭目の文化的な役割が生成されて付与され、頭目の文化像が再構築されて表象されるダイナミズムに着目する「生成の物語」が必要である。

頭目を個々の具体的な状況の相互行為から構築されるものとして捉える「生成の物語」

は、前述したような首長制を歴史的な連続性のなかで変化してきたものとして捉える「消滅／変容の物語」とは、互い矛盾するわけではなく、むしろ相互補完的な関係である。共時的に個々の具体的な状況に応じて再構築される頭目の多義的な文化像は、まさにルカイ社会の通時的な変化が歴史的に重層的に積み上げられた結果である。

本論文では、植民地化と近代化、そして脱植民地化というマクロレベルの歴史変化を視野に入れながら、原住民部落の人々のミクロレベルの相互行為に着目する。それを通して、「消滅／変容の物語」と「生成の物語」といった2つの視点を結合して、ルカイ社会の動態について考察することを試みる。

前章で既に述べたように、本論文では、ルカイの伝統的な権威者に対して、これまでの日本語研究でよく使われている「首長」という用語をあえて使用せず、代わりに「頭目」を使う。その理由は、本章で提示した従来のルカイの首長制研究における構造機能主義的な関心の偏りを回避するためである。さらに、頭目が各種の制度的な基盤を失った現在のルカイ社会は、もはや首長制社会と位置づけることが適切なのかということ自体も検討する必要がある。したがって、首長制や首長制社会という人類学の記述・分析概念を自明的に使用することを避けた。したがって、「首長」の代わりに、ルカイの各部落で最も頻繁に使用されている「頭目 (*toumu*)」という中国語の呼称をフォークタームとして使用する。

さらに、頭目そのものは、歴史的過程のなかで、常に消滅・変容・生成の過程に伴っている。頭目という言葉は清の統治に由来しており、日本植民地統治の性格を帯びながら、台湾原住民の歴史的な変遷をも内包している。この理由で、頭目という言葉をあえて使用したい。

② 現地社会における多様な語りと具体的な動態

今日におけるルカイ頭目の複雑な動態を把握して理解するために、本論文では、原住民の部落社会を一枚岩とせず、現在の人々による頭目をめぐる多様化した語りと解釈と、部落の内部と外部にある複数の組織や個人の間のミクロレベルの相互行為に着目する。

本章の第2節で論じたように、ツバルの首長制の現状を考察した小林 [2012 : 197] によると、現在ツバルの多くの人々が首長制を正統化する「伝統」と「真実」を探し求めてきた結果、多くの「真実」が生み出されるようになった。この状況は今日におけるルカイ社会においても共通しているといえよう。序章のエピソードで示したように、現在のクンガダワンにおいても、人々は頭目を対して多様化した語りと解釈、見解と態度を有しており、

複雑な頭目像が創り出されている。

さらに、1980年代の原住民族権利回復運動以降、ルカイ社会では伝統文化が復興し、再構築される動きが盛んになった。それにつれて、日常生活のなかでは伝統的な場面が増えてきた。これらの場面は伝統文化に忠実に決められた形に従うだけではなく、当事者の伝統文化に対する理解、解釈や趣味、およびその場にある人間関係の影響を反映し、場当たりの性格を有している。結婚式、葬儀、伝統祭典など、ミクロレベルで伝統文化をめぐる場面から、頭目の地位と権威が再生産され、頭目の文化像が創り出されている。したがって、これらの伝統的な場面に焦点を当て、頭目の言動と参加者による頭目へ表敬行為、頭目をめぐる空間の配置など、頭目と参加者の間のやり取りと行動を把握して分析しなければならない。

以上の議論を踏まえて、本論文は現地の人々が個々の状況と場面に焦点を当て、多様な利益関心から発する、頭目をめぐる多様化した語りと表象に注目し、それらの語りと表象に基づく論理を探究する。そして、現地の人々が個々の状況と場面に焦点を当て、部落の内部と外部にある複数の組織や個人の間のミクロレベルの相互行為に着目する。

③ 台湾原住民運動以降の原住民部落における権力関係とローカル・ポリティクス

現在のルカイの頭目の動態を理解するには、それが置かれている植民地化と原住民族の権利回復運動が絡み合う歴史的・社会的文脈を考慮する必要がある。頭目というルカイ社会の従来の身分階層を理解するために、このよう社会状況のなかで生み出された新たな階層と従来の身分階層とのあいだの重層的な権力関係を視野に入れる必要がある。

この社会状況に対して、台湾原住民運動の進展のなかで、現地では階層化し、多様化した主体が現れ、意識的または非意識的に植民地主義の維持や深化に加担する役割を果たしている可能性がある。そして、個々人のレベルにおいても、再構築された原住民族の主体性には、近代的・植民地的な価値と論理が潜んでおり、主体的な脱植民地化の運動は逆に植民地主義を強固化させる危険性があると考えられる。

本章の第3節での議論から、1980年代の台湾原住民運動以降、原住民族の出身者が意識的に従来の植民地的な構造を反省し、自分の伝統文化を再発見して再評価し、政治・経済・文化上の権利回復運動を推し進めてきたことが分かる。しかし、先行研究で議論されているように、台湾原住民の権利回復運動、現在において大きな成果を挙げたが、未だ目標を達成したわけではない。また、部落振興と文化復興をめぐる運動の進展過程のなかで、

原住民族の権利回復運動のパワーが政治権力に流用され、また資本主義市場経済への依存が深化する危険性も潜んでいる [蔡 2001 : 151 ; 盧 2007 : 44 ; 楊 2011 : 84]。

原住民族の人びとが意識的に従来の植民地的な構造を反省し、主体性を構築し、権利回復運動を推し進めていると同時に、権利を主張する過程のなかで、近代的・植民地的な価値観を内面化し、植民地的な構造を再生産し、植民地的な状況を逆に強化させていく、という矛盾する現状が現れている。この真逆の2つの動きが原住民族の人びとの日常実践に絡み合い、その境界線が混淆するようになった。それゆえに、この社会状況のなかで再構築された主体性は両義的で、または矛盾する性格をもっている。

つまり、現在における台湾原住民社会には、原住民族の権利回復運動が進展しているというポジティブな意味合いと、その進展が未だ不完全であり、植民地化が再び深化する危険性が潜んでいるというネガティブな意味合いを抱えているアンビバレント的な状況がある。したがって、本論文で、「ポスト植民地期」や「ポストコロニアル」という用語を使わない。それは、脱植民地化の未完成という意味を強調したいためである。

おわりに

本章では、台湾原住民族の研究史とその中におけるルカイの頭目をめぐる議論の流れを整理し、今日におけるルカイの頭目を理解するための課題を提示した。そのうえで、首長制と伝統に関する人類学の研究と台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスに関する先行研究を参照し、本論文のアプローチを明らかにした。それは、ルカイの伝統的な権威者である頭目の制度的な基盤の歴史的な変容に十分に留意しながら、必ずしもそれを前提とせず、人々のミクロレベルでの頭目をめぐる相互行為を、その場面における具体的な人間関係とローカル・ポリティクスの中で捉えるというアプローチである。

このアプローチを採用し、注目すべき3つの視点を提示している。それは、①「変容の物語」と「生成の物語」の結合、②現地社会における多様な語りと具体的な動態、③台湾原住民運動以降の原住民部落における権力関係とローカル・ポリティクスといった、3つの視点である。

続いて、本論文は台湾原住民の具体的な歴史的、社会的状況に目を転じる。上記の3つの視点に注目して、序章で提示した問いを順次に解答しながら、台湾原住民族ルカイの伝統的な権威者である頭目の今日的な動態の民族誌を描き出していく。

第二章 台湾原住民、植民地化、原住民運動

はじめに

本章では、17 世紀から台湾島に到来した外来者たちの統治の下で、台湾原住民社会の歴史的变化と台湾社会における台湾原住民の位置づけの変化の過程を提示する。そのうえ、1980 年代勃興した台湾原住民運動の進展の流れと、台湾原住民運動以降における原住民社会の変化に焦点を当てる。台湾原住民運動以降の、台湾原住民族のいわゆる「現代的」な社会状況を明らかにする。

一、台湾原住民の概要

台湾原住民族とは、現在台湾の人口の大多数を占めている漢族系の住人より古くから台湾島ならびその周囲の島嶼部に居住してきたと考えられているオーストロネシア系住民の総称である [野林・宮岡 2009 : 293]。その中には、複数の民族集団があり、現在はタイヤル（泰雅、Atayal）、サイシャット（賽夏、Saisiyat）、ブヌン（布農、Bunun）、ツォウ（鄒、Tsou）、パイワン（排灣、Paiwan）、ルカイ（魯凱、Rukai）、プユマ（卑南、Pinuyumayan）、アミ（阿美、Amis）、ヤミ／タオ（雅美／達悟、Yami/Tao）、サオ（邵、Thao）、クヴァラン（噶瑪蘭、Kavalan）、タロコ（太魯閣、Truku）、サキザヤ（撒奇萊雅、Sakizaya）、セデック（賽德克、Sediq）、サアロア（拉阿魯哇、Hla'alua）、カナカナブ（卡那那富、Kanakanavu）といった 16 の民族集団が公式に認定されている（図 1 を参照）。総人口は現在約 58 万人であり、台湾総人口の約 2.5% を占めている²⁴。マジョリティである漢族系の住人²⁵と比べて、圧倒的なマイノリティ状況に置かれている。

17 世紀の前半から、台湾原住民族の人々は、次々に台湾島に到来した外来の統治者から翻弄されてきた。オランダ（1624-1662、南部と中部）、スペイン（1626-1642、北部の一角）、鄭氏政權（1661-1683）による台湾の統治を経て、200 年あまり続いた清国の統治（1683-1895）、日本の植民地統治（1895-1945）、それに戦後の中華民国政權（国民党政權）の統治の下で、原住民族の社会は変貌を余儀なくされた [笠原 1998b : 16]。

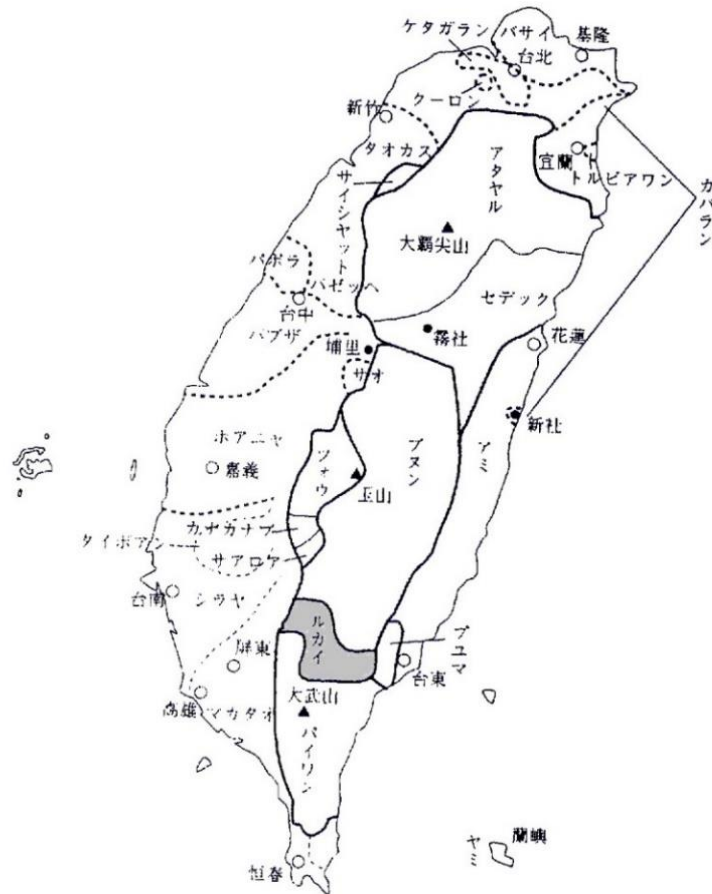


図1 台湾原住民族の分布

- ・灰色の部分のルカイの居住地域である。

出典元：日本順益台湾原住民研究会編〔2005：8〕

このような社会状況のなかで、原住民族は、社会的・文化的に消滅の危機に瀕するようになった。原住民族内部において、従来の観念と論理の代わりに、個人主義、平等主義などの近代的な価値観が普及した。また教育や経済などの格差によって、個々人レベルの立場と利益も重層になり、社会全体が複雑な動態を示している。

1980年代の半ばから、世界各地で沸き起こり始めた先住民族の権利回復運動、および台湾社会の民主化・自由化・本土化を背景とし、台湾原住民の権利回復運動、いわゆる台湾原住民運動が盛り上がった〔孫 2004：12〕。それを契機として、原住民族の人々は、権利の回復と民族自治を要求し、自分自身の伝統文化を復興し、伝統的な社会組織を再建することを目標とする動きが現れた。原住民族の人々は、従来の植民地的、抑圧的な権力関係に対抗して、その権力構造から脱出することを目指す運動を推し進めてきた。

二、台湾原住民の植民地化

1. オランダ、鄭氏、清朝の原住民統治

台湾の近代史は 17 世紀のオランダ植民地時代に始まると言われている²⁶。それ以前、台湾島の原住民族と大陸の漢族が交易を行っていた事実を実証する遺跡が発見されたが、原住民族と他の民族との関係については、いまだに明らかにされていない [松澤 1994 : 45]。

1624 年、オランダは台湾島の西部の沿岸地域において植民地統治を始めた。オランダは、オランダ東インド会社の利潤確保を主な目的として 2 つの事業に着手した [松澤 1994 : 45]。第 1 の事業として、服従しない原住民の土地を軍事力によって侵略し、また帰順した原住民に対して、宣教師によるキリスト教の布教や学校教育を通して撫育策をとった。第 2 の事業として、中国南部の福建省の漢族に農業移民として台湾への移住を奨励した。

1662 年、明の遺臣・鄭成功は、オランダ勢力を駆逐した。鄭氏政権は台湾を支配していた 20 年あまりに、農業開拓を最優先政策として、それまで沿岸部にとどまっていた影響力をより内部へと広げた。原住民に対して武力的に制圧しながら、漢族社会に同化する政策をとった [松澤 1994 : 46 ; 田本 2021 : 36]。

1684 年、清朝政府は鄭氏政権を倒し、台湾を支配下に組み入れた。清朝政府は台湾に移住者が増加して大陸の脅威となることを恐れ、大陸からの移民を禁止した。しかし、密航して来る漢族の移民はこの後を絶たなかった。増え続ける漢族の移民によって、台湾原住民は徐々に領地を追われて僻地へと分散していった。19 世紀の初頭に漢族の人口は 200 万人を超えた。原住民はその 1 割にも満たなくなり、すでにマイノリティ状況に陥っていた [松澤 1994 : 46]。

清朝は台湾各地に分布していた原住民に対して、「社」という単位で支配下に組み入れた。政府に対する帰順の有無から、原住民を「熟蕃」と「生蕃」に区別した。「熟蕃」と認められたのは、官に対して従順であること、税を納めること、労役につくこと、という 3 つの条件を満たしたグループであった。それ以外の統治下に入らないグループは「生蕃」と呼ばれた。清朝は「生蕃」に対して、「画界封山」と呼ばれる政策をとった。漢人による「生蕃」の領地（山地）への侵入を禁止するなどして、対立を避けるための消極的な統治を行っていた [若林 2001 : 31-33 ; 田本 2021 : 36]

19 世紀後半になると、極東地域におけるヨーロッパ列強の進出などを背景に、清朝は原住民の隔離政策を撤廃し、原住民の教化と彼らの領有地における資源開発という近代化政策へと転換した。漢族の山地への入植を積極的に主導する「開山撫蕃」政策が着手され、軍備増強、鉄道・幹線道路建設、税制改正などの近代化への事業が推進された。

しかし、それが実を結ぶ間もなく日本の植民地統治が始まったのである。したがって清朝がとってきた隔離政策の効果が持続し、日本植民地以前には、本論文の調査対象であるルカイを含める山地の原住民の人々はほとんど漢化されることなく、独自の生活を営んでいたのである [松澤 1994 : 48 ; 田本 2021 : 36]。

2. 日本による植民地統治

1895 年、日本は台湾を植民地として領有し、台湾原住民族の居住地域の全域に対する植民地化を始めた。台湾原住民族への植民地政策は、50 年間にわたる植民地統治期間において、いくたびかの制度上の転換が行われた。だが、その基本方針を総括して言えば、タイヤル、ブヌン、ツォウ、パイワン、ルカイなどの山地に住む人々を「蕃人」、もしくは「生蕃」と規定し、「特別行政区域」に閉じ込め、同化政策を強要したと指摘されている [山路 2004 : 19]。

日本による台湾原住民族への植民地統治は「無主の野蛮人」観の下で展開されていた [山路 2004 : 42]。台湾原住民の人々は「蕃人」や「生蕃」と差別化され、伝統的な土地所有をはじめ、諸権利が収奪された。日本の法体系の及ばない地域、いわゆる「特別行政区域」、もしくは「蕃地」に閉じ込められ、総督府警務局の管轄下に置かれていた。

日本植民地時代において、台湾総督府による台湾原住民統治政策の画期が、主に次の 4 つの出来事であることはほぼ通説である [松田 2014 : 186]。1 つ目は 1903 年の警察本署主導體制の確立、2 つ目は 1914 年の「五箇年計画理蕃事業」の終結、3 つ目は 1930 年の霧社事件²⁷の発生とその対応としての 1931 年の「理蕃政策大綱」の通達、4 つ目は 1937 年 7 月以降の戦時総動員体制構築に向けての理蕃政策の移行である。

1895 年の台湾領有の直後、台湾総督府の原住民族に対する統治政策は、漢族住民のゲリラの抵抗活動が継続する状況の下での一時的な選択として、武力的な優位の確保を図りつつ、「綏撫」主義、すなわち宥和政策を基調とする統治方針が取られた [松田 2014 : 187]。漢族住民の抵抗活動を制圧するにつれて、原住民政策は「取締」という方針に転換した。1903 年 3 月に原住民統治に関する事項が台湾総督府警察本署に一元化され、警察

本署主導体制が確立された〔松田 2014 : 186〕。「取締」という政策方針の下で、原住民族社会に対する積極的な介入、および直接的な暴力が行使された〔松田 2014 : 187〕。

1907 年から 1914 年にかけて、台湾総督佐久間左馬太は 2 度の「五箇年計画理蕃事業」を打ち出し、原住民社会に対して大規模な「討伐」、すなわち武力による服従化政策を実施した。それとともに、「蕃地」と呼ばれる原住民族の居住地に対する土地調査事業を開始し、「蕃地」の完全国有化・官有地化に乗り出すことになった〔松田 2014 : 143〕。

「五箇年計画理蕃事業」自体が一応完了した 1914 年以降、台湾総督府は一方、未帰順の「蕃社」（原住民村落）に武力による服従化政策を継続した。他方、帰順した「蕃社」に対して、「教化」を方針とした生活に関する介入を強め、山脚地への集団移住政策や、農民化政策、蕃童教育所における日本語教育の普及などを段階的に計っていった〔松田 2014 : 187〕。

そして、台湾総督府は 1928 年から蕃地開発調査を行った。「生活保護上の理由」から、約 26 万ヘクタール²⁸の「準要存置林野」、すなわち後のいわゆる「蕃人所要地」を設置した〔石垣 2011 : 66〕。それにより、全ての土地所有権を官有化した。原住民族はわずかな面積の「蕃人所要地」に押し込められ、「使用」のみが認められていた〔顔・陳 2012 : 5〕。

ところが、「理蕃」の成功例として挙げられていたセデックの村落・霧社^{霧しや}で、1930 年に大規模な反日武力闘争である「霧社事件」が起これ、植民地統治体制に大きな衝撃を与えた〔松田 2014 : 187〕。台湾総督府は 1931 年 12 月に霧社事件後の原住民族政策の方針を定めた「理蕃政策大綱」を通達し、「教化」が原住民族政策の根本であると示した〔松田 2014 : 187〕。「教化」の方針として、第 1 に「弊習の矯正に、意を用ひざるべからず」、第 2 に「善良なる習慣を、養はじめざるべからず」、第 3 に「国民思想の涵養に、意を致さざるべからず」、第 4 に「実科教育に重きを置き、簡易なる知識を授くるを以て主眼とすべし」と、4 つの細かな指示が伝達された〔近藤 1996 : 266〕。

まず、第 1 の指示の「弊習の矯正」によって、首狩りをはじめ、原住民族の様々な慣習と儀礼が大きく制限されたり禁じられたりした。それによって、各原住民族集団の伝統的な社会制度や社会組織が破壊されていった。

その代わりに、原住民の人々は、第 2 と第 3 の指示によって、「善良なる習慣」と「国民思想の涵養」の養成が強要され、日本へ同化し、近代国家の中の一「国民」としての新たな価値観を身に付けることが強要された。

そして、第 4 の指示では、教育所における日本語教育の他、農耕、牧畜などの実科に

重点が置かれた。それは、原住民村落の山脚地帯への強制集団移住と並行して行われた。原住民族の伝統的な焼畑農耕と狩猟を合わせた生業様式を禁止し、集約農耕、水田耕作を普及させることが主な目的であった。

このような一連の「教化」政策の下で、蕃地の「内地化」が目指され、原住民族に対する同化政策が推進された。「社会教育」が重視され、各村落に設置された教育所における「国語」こと日本語教育が次第に徹底された。

植民地化の深化につれて、原住民村落における固有の社会組織の解体が促された。その代わりに、近代国家システムという外来統治体系への統合が強要された。台湾総督府は、「頭目」と「勢力者」といった、原住民村落の従来の権威者たちを懐柔し、間接統治のために利用していた。ここでの「頭目」とは「蕃社」を率いるリーダーであり、「勢力者」とは「蕃社」のなかで「頭目」について発言権をもつ者たちと規定されていた。総督府は、原住民村落の内部の権力構造を再編し、村落を統制する機関として、頭目勢力者会、家長会、青年会、婦人会などの組織が作り出した。さらに、日本語教育が普及するにつれて、青年会が次第に頭目勢力者会と家長会に取って代わり、村落における主な統治機関として総督府に指名された〔近藤 1996 : 266-267〕。

日本語教育を受けた世代の若年層を中心とする青年会・青年団²⁹は、村落内の秩序の再編に大きな役割を果たした。日本語に堪能で、「日本精神」を身につけた「先覚者」の原住民青年エリートは、青年団の幹部として選拔され、また「警手」³⁰などの警察機関の下層、末端に引き入れられた〔近藤 1996 : 298 ; 松岡 2012 : 82〕。

そして、同化政策は 1937 年 7 月以降の戦時総動員体制における「皇民化」政策の下でさらに急速に推進された。村落の集団移住がさらに推進され、また原住民の日本式の改姓名も強要された〔近藤 1996 : 311〕。「日本精神」を身につけた多くの原住民青年は、「高砂義勇隊」や「高砂族特別志願兵」として戦場に動員され、フィリピンやニューギニアで命を落とした〔近藤 1996 : 387〕。

松岡〔2012〕は日本植民地期における理蕃政策、すなわち原住民族に対する植民地化政策を検討し、それを「近代国家が原住民社会をその一部として組み込んでいくという統合過程、あるいは原住民居住地域を一元的な統治・行政体系下へ組み込んでいくために行う再編過程」〔松岡 2012 : 9〕と位置づけている。

植民地当局は、地方化を達成し、蕃地を一元的な統治・行政体系下へと組み込んでいくために、原住民の従来の地域共同体の実効支配権を収奪し、それを行政の末端である「村」

へと改変していった。同時に、原住民地域に、農業構造の改変と資本主義経済化への段階的組み込みを中心とする経済施策と、一元的な言語教育（日本語教育）や「生活改善」と呼ばれた生活習慣・風俗習慣の一元化を中心とする文化施策を行っていった〔松岡 2012 : 159〕。彼は原住民社会の「地方としての組み込み過程」を「地方化」と定義づけている〔松岡 2012 : 9〕。

この地方化政策は一定の成功を挙げていたといえる。特に焼畑農耕から定地農耕への農業構造の改変と、日本語普及の進展、伝統的な慣習・儀礼の衰退といった言語や生活習慣の一元化は成功を見せていた〔松岡 2012 : 159〕。

しかし、政策全体の目標であった地方化の完成は、日本の敗戦まで完成に至らなかった。原住民社会の資本主義経済への組み込みの影響は限られており、行政的末端の「村」への改変もまだ完成されていなかったと評価されている〔松岡 2012 : 159-160〕。

3. 戦後の内的植民地状況

第二次世界大戦後、台湾を支配する国民党政権は、日本による植民地統治に対して、「中華ナショナリズム」を掲げて脱植民地化を推進した。しかし、国民党政権が同時に、従来の植民地的な構造を踏襲したという理由から、再植民地化的な性格³¹を帯びていることはしばしば指摘されている〔e.g. 丸川 2000 : 149 ; 陳 2006 : 81 ; 黄 2010 : 161-162 ; 森田 2017 : 7〕。

この状況については、若林正丈は、戦後国民党政府の主導する脱植民地化が「その公定中国ナショナリズムに導かれて代行された脱植民地化」〔若林 2007a : 206〕と評価している。またそれについて「本省人にとって一種の植民地性を帯びた政治構造が作られ、その構造の下で『代行された脱植民地化』は、植民地性を帯びていた」〔若林 2007a : 220〕と指摘している。

彼は、戦後の台湾において、3つの脱植民地化の課題が残されていると指摘している³²。すなわち①国民党政府に代行された脱植民地化、②「代行された脱植民地化の植民地主義」からの脱却、③台湾原住民族の「もう1つの植民地化」である〔若林 2007a : 206〕。

台湾原住民族の状況に目を転じると、国民党政権の統治の下で、原住民族が置かれている植民地的な状況が継続され、さらに深化されてきたことはいえる。戦後、国民党政権は日本台湾総督府の原住民政務を踏襲し、昔「蕃地」や「特別行政区域」と呼ばれた原住民族の居住地を「山地行政区域」として設置した。「山地行政区域」に30の「山地郷」と

その下位区画である「山地村」を設置した。「山地」において、行政官僚制度を導入した。1950 年から、山地郷において、郷長、村長および郷民代表（地方議員）の直接選挙が行われ、民主選挙制度が確立された [林 2004 : 68]。

同じく 1950 年代において、政府の政策によるものではないが、キリスト諸教派が原住民村落において精力的に布教を進めた。その結果として、キリスト教が多くの人々に受容され、急速に普及した。その信者数は 1980 年代には原住民総人口の約 8 割に達したといわれている [石垣 2011 : 69]。

1945 年に、「台湾省人民回復原有姓名弁法」によって、原住民の人々は漢族式の名前への改名が国民党政権に強要された [嚴 2006 : 51]。1950 年代、「山地の平地化」あるいは「山地の一般化」という政策方針の下で、原住民社会のマジョリティ社会である漢人社会への同化政策が推し進められた。村落社会が崩壊し、完全に近代的な政治体制に組み込まれた [森田 2015 : 8]。同時に学校教育が普及し、国語（北京語）普及の推進と原住民族言語の使用禁止が中心的な課題として展開された [森田 2015 : 10]。

「山地の平地化」の下で「生活改善」「定着農耕」「造林事業」といった「山地三大運動」の影響を受け、原住民経済と台湾規模の市場経済との直接的な接合が推し進められた。それにより、原住民社会は次第に資本主義市場経済の最底辺として飲み込まれていった。1970 年代初頭から多くの原住民労働人口が都市部へと流失していった。平地の漢人との接触の増大、都市出稼ぎの増加、現金収入の増加などにつれ、都市の生活様式も村落に普及した [石垣 2016 : 236]。

この流れの中で、高等教育を受けた原住民エリートや、市場経済の中で経済上の成功を収めた者が現れたが、このような成功者が全体に占める割合はいまだに低い。原住民労働人口の出稼ぎ先での就業種は製造業、農林水産業、建築業など、いわば「3K」業種が大半を占めている。原住民族社会は全体的に経済の最底辺に置かれている [石垣 2011 : 74]。

台湾原住民族が置かれているこの抑圧的な状況は、一種の内的植民地状況であることは指摘されている。若林は、「原住民族にとっては、戦後の『中華民国』統治においても、植民地主義は形を変えて続いた。日本の支配が文字通り外部からの植民地主義であったすれば、『中華民国』の統治は、原住民を『中華民国』内部の公民として制度的イデオロギー的に位置づけながらも、その一方で『山地平地化』を掲げて原住民族部落を社会的文化に解体を促すとともに、平地資本主義経済の浸透とともに都市に流出した原住民を社会の

低層に抑えつけていく内部（国内）植民地主義（internal colonialism）を現出させるものであったと言える」[若林 2007b : 15]と指摘している。彼は国民党政権の同化政策と資本主義経済の2つの方向から、原住民族が置かれる内的植民地状況を描いている。

原住民出身の知識人である汪明輝も、原住民が内的植民地状況に置かれていることを主張している。「原住民の内なるコロニアル状況とは、言わば現代発展主義、国家主義、資本主義、個人主義、同化主義が総合的に作用すること」[汪 2006 : 26]という多様な論理が作用する複雑な状況を提示している。

松岡によると、戦後における「山地」行政は、戦前日本による「理蕃」統治から地方化を引き継いだ。国民形成を基礎とする地方化を主軸とする政治施策、そしてそれに付随する「生活改進黨」を中心とする文化施策、農業構造の改変と資本主義経済体系下へ段階的に組み込むことを中心とする政治施策などが実行していった[松岡 2012 : 315]。そして、資本主義経済体系下への組み込みという経済施策は、原住民が経済的に内的植民地状況に置かれた状況の主因となっている[松岡 2012 : 349]。さらに、地方化政策は原住民社会に経済的内部植民地化状況、社会としての自律性の喪失、文化の自律的な生産・再生産の安定性崩壊といった複合的な危機状態を招いた[松岡 2012 : 9]。

一方、地方化政策の推進は原住民社会に統治者が意図していなかった紐帯、つまり「汎原住民意識」の形成をも促した[松岡 2012 : 350]。「汎原住民意識」と、原住民社会の危機状態への内省は、1980年代に勃興した台湾原住民運動の内因となっている。

三、台湾原住民運動の勃興と発展

1980年代半ばから、台湾原住民族の権利回復運動、いわゆる「台湾原住民運動」が盛り上がってきた。台湾原住民運動の外的要因として、台湾社会の民主化・自由化・本土化、および世界各地で沸き起こり始めた先住民族の権利回復運動が挙げられる。その内的要因として前述した「汎原住民意識」と、原住民社会の危機状態への内省が挙げられている[cf. 謝 2017 (1987) : 84-92]。

台湾原住民運動研究の先駆者である人類学者の謝世忠は原住民運動について、「ある国家、ある地域内の征服された土着の人々の後裔の政治的・社会的地位と権利の要求であり、また、自己の文化や民族的アイデンティティの再認識にういての運動である。運動の対象はその地の現在優勢な、あるいは統治している民族である」³³ [謝 2017 (1987) : 80]と

定義づけている。

また、台湾原住民運動の指導者の1人である、アミ出身の知識人であるイチャン・バルー（夷將・拔路兒）³⁴ [1997 : 8] は謝の定義を発展させ、下記のように運動の目標を明確している。

「ある一国家あるいは地域内で、祖先がある民族のもともとの生活領域内の主人の地位にあって、後に外来民族の支配と統治を受けた原住民の後裔が、民族集団としての共通の苦痛の経験を経て覚醒し、イデオロギーを確立する。そして、組織と行動によって歴史解釈権と伝統の土地権利を勝ち取り、政治的・教育的・経済的・社会的な地位の向上及び文化運動と民族アイデンティティの再認識を促していく運動。運動の最終目標は原住民族自決におく。」

台湾原住民運動の発端は、台湾大学の原住民学生たちが 1983 年 5 月 1 日に「内部発行」という形で『高山青』という雑誌を刊行したことであると、ほぼ通説になっている [e.g. イバン・ユカン 1989 : 303 ; イチャン・バルー 1997 : 8 ; 汪 2006 : 21 ; 若林 2007b : 16]。『高山青』の創刊号（イバン・ユカン執筆）において、「台湾高山族³⁵はまさに種族滅亡の危機に瀕している」「高山族の民族自覚運動を興そう」と呼びかけている [若林 2007b : 16-17]。

1984 年に、原住民の知識人と長老教会（プレスビテリアン教会）の神学校の出身者が中心として、「台湾原住民権利促進会」を創立した。台湾原住民権利促進会の成立によって、原住民族が初めて一人称主体の身分で社会に向かって発言するようになった [孫 2004 : 12]。

1987 年の台湾での戒厳令解除につれて、台湾原住民権利促進会は改組を実施し、「台湾原住民族権利促進会」と改名した。そして、都市原住民の個別問題の解決といった「個別案件服務」から、「体制抗議」へと運動の路線を転換した [若林 2007b : 17]。

翌年の 1988 年に、台湾原住民族権利促進会は、原住民運動の総綱領といえる「原住民族権利宣言」を発表し、原住民族が「台湾島の主人である」と宣言した。「原住民族権利宣言」では、①自己のアイデンティティ、②歴史と現状に対する認識、③原住民族としての権利の主張、そして④民族自治の実現という、原住民運動の最終の目標を明確に掲げている。

台湾原住民族権利促進会の指導の下³⁶で、原住民少女売春への抗議運動、原住民族が歴史的に汚名を着せられてきたことへの反撃である「呉鳳神話打破運動」、民族語の個人名を名乗る権利の回復を目指す「名を正す運動（正名運動）」、そして、土地の復権を要求する「土地を返せ運動（還我土地運動）」など、台湾の主流社会を震撼させた幾度かの街頭での闘争運動を行った。

これらの運動の結果として、法律・政治制度上に一連の成果が挙げられた。1994年に「タイワンユエンジュミン（ズウ）」という自称が憲法に明記された。次いで1996年に行政機関である「行政院原住民族委員会」が正式に成立した。その後「原住民族教育法」「原住民族發展法」などの法規の起草や修正によって、原住民族の法律・政治制度上の存在が制度化された。

1980年代から1990年までの運動は、主に原住民エリートの指導の下で都市部において行われ、各民族集団の境界を超えた「汎原住民族アイデンティティ」に基づく「汎原住民運動」であるといえる〔謝 2017（1987）：81〕。運動は社会経済問題に矛先を向けていた。運動の特色は原住民族が社会の底層に置かれていたために労働者階級運動の性質をそなえたものであったと指摘されている〔汪 2006：17〕。

1990年代前後、原住民運動は主に2つの方向に分かれるようになった。1つ目の方向として、都市での汎原住民運動の下での「体制抗議」がさらに推進され、1990年代の前半に最高潮に達した。その結果として、前述した一連の法律・政治制度上の成果を挙げた。

しかし、原住民族をめぐる法律と政治制度の整備につれて、汎原住民運動は次第に政治体制の内部に吸収されており、その勢いが弱まっていた。その結果、1990年代後半になると、街頭での闘争運動の数が大幅に減ったと言われている〔黄 2005：58；cf. 阮 2015：13〕

原住民運動のもう1つの方向は、1980年代末に現れた「部落主義」の風潮である。ルカイ出身の知識人・アクティヴィストであるタイバン・ササラ（台邦・撒沙勒）³⁷は1980年代末から、原住民族のローカル・コミュニティである「ブールオ部落」（*buluo*）の回帰と部落の再建の重要性を主張して実践してきた。

彼は、台湾原住民族権利促進会の指導する都市での汎原住民運動が基層の民衆と原住民の故郷（原郷）との紐帯に欠けており、「草の根の力」からの支持を失っていると批判している。そして、運動は都市での経済問題に注目するあまり、部落組織、祭典、文化、言語などの、文化面の再建を見過ごしていると批判している〔台邦・撒沙勒 1993：37〕。

さらに彼³⁸によると、1987 年戒厳令解除以降、台湾においては、「憲法の改革」（憲政改革）、「独立・統一をめぐる論争」（統獨之爭）、「大統領の民主選挙」（總統民選）などの政治的な論争が社会運動の主流を占めている。このような「政治民主優先論」というヘゲモニーが存在している。「政治民主優先論」のヘゲモニーの下で、労働者、農民、女性、原住民などのマイノリティによる抵抗の実践が周縁化されている。このような状況のなかで、原住民部落からの「草の根の力」からの支持に欠けている汎原住民運動は、実践の場をもたないため、「政治民主優先論」のヘゲモニーの下で周縁化され、矮小化されてしまったのである〔台邦・撒沙勒 2004 : 7〕。

この問題を克服するために、彼は下記のように、部落への回帰を呼びかけ、部落での伝統文化と伝統的な社会組織の再建の重要性を主張している（原文は中国語、翻訳筆者）〔台邦・撒沙勒 1993 : 38〕。

『部落』は事実上、原住民の生命を繁栄させる母体であり、原住民の文化活動を育む基盤である。部落から離れることは、土地から離れることになってしまう。土地からの庇護を失った民族は、消滅していく運命から逃れられない。全ての原住民族の文化復興は、自分自身の親しい土地に回帰しなければならない。この土地の歴史を築き直し、その社会構造を立て直し、民族の文化の脈絡を作り直さなければならない。こうすることによってこそ、民族再生の契機が取り戻せるのである。」

1990 年代から、「部落主義」の呼びかけの下で、部落に戻った原住民青年たちはもともとと部落にいる人々と結びついて、部落再建運動を展開してきた。また、次節で詳述するが、同じく 1990 年代に、本土化政策を掲げた李登輝政権は「社区総体营造」政策を掲げて、地方産業の振興を推進した。部落再建運動と「社区総体营造」の 2 つの動きが絡み合う状況を背景に、原住民の人々は、行政機関からの助成金を利用しながら、原住民部落で部落での産業経済の振興と伝統的な社会組織の復興を盛んに推進していた。

このような社会背景のなかで、原住民の人々は自分の伝統文化を再評価し、再び重視するようになった。民族言語をはじめ、伝統文化の保存、維持、復興をめぐる運動が盛んになった。そして、伝統文化を拠り所として、各民族集団や部落の主体性とエスニック・アイデンティティが構築されてきた。また、部落再建運動の進展について、部落での産業経済が発展され、内的植民地状況から脱出するためのエンパワーメントもある程度成果を見

せていると評価できる。

1990 年代の後半になると、都市での汎原住民運動は次第に政治体制に吸収され、その勢いを失った。その後、原住民運動の主な戦いの場は、原住民部落に移った〔汪 2006 : 17〕。「部落主義」の下で行われた活動を通して、原住民部落で蓄積したエネルギーは、ローカルでの抗争運動の力となり、現在まで影響し続けてきた〔阮 2015 : 13〕。

2000 年に始まった本土派の民進党政権では、中国大陆との差異化を図る思惑から、「多元主義」を掲げて、原住民の権利回復を支持する姿勢を見せていた。この時期には、原住民族集団の追加認定や、「原住民族基本法」の制定が実現していった。国民党政権となった 2008 年以降も、原住民文化の活性化や生活向上を図る基本的な政策は引き継がれた。再び民進党政権となった 2016 年以降は、2000 年の基本方針に連なる「多様な存在が共存する台湾」、「中国とは異なる固有の存在としての台湾」という政治主張がより一層強調されるようになり、原住民への政治的な配慮がさらに増やされた。大統領の蔡英文による、原住民に対する公式な謝罪など、原住民重視の姿勢がさらに積極的に打ち出されていくことになった〔田本 2021 : 39〕。

21 世紀における原住民族の権利回復をめぐる主張の焦点は、民族自治の計画と伝統領域の調査に当たってきた〔汪 2006 : 24〕。2005 年に「原住民族基本法」が制定され、民族自治、土地や天然資源に対する権利の保障が宣言された。もともと、それ以前から、民族自治の実現や土地権の回復に向けた基礎的な作業は進められてきた。その 1 つが、政府の委託による土地や地名に関する調査である。調査では、「伝統領域 (traditional territorial land)」という概念が採用され、その概念が現在では原住民族自らの政治的主張にもしばしば用いられている〔野林・宮岡 2009 : 304〕。

しかし、「伝統領域」という概念は、法文上で原住民族の土地をめぐる権利と関わるものとして用いられているが、「伝統領域」という概念そのものの定義は、法文上でなされておらず、抽象的な概念にとどまっている〔野林・宮岡 2009 : 306〕。従って、行政側の想定した「伝統領域」のテリトリーと、原住民族側の要求した「伝統領域」のテリトリーとのあいだに、大きなズレと論争を生じたこともある。現在進行中の民族自治の実現や土地権の回復は未だ達成していない。

本節では、台湾原住民運動の発展の流れを簡単に整理してきた。1980 年代の半ばから、原住民知識人とキリスト教会のエリートたちを中心に、都市での汎原住民運動は展開してきた。汎原住民運動は 1990 年代の前半に最高潮になり、法律・制度の改正などの一連の

成果を挙げた。しかし、1990年代の後半になると、次第に運動の勢いが弱まった。一方、1990年代前後、原住民部落の再建を掲げた「部落主義」論が盛んになった。ローカル・コミュニティである原住民部落に根ざして、部落の社会組織の再建と伝統文化の復興をめざす運動が盛んになった。また、部落での産業経済を振興することをめざす運動も推進されてきた。「部落主義」の下でのこれらの運動が原住民運動の重要な一部となり、現在の原住民社会に重要な影響を与え続けてきたといえる。

次節では、台湾原住民運動以降の原住民社会に着目して、文化復興と文化産業化が同時に進行している社会状況を提示する。そのうえで、原住民運動以降、現在の原住民社会に残された問題と課題について論じたい。

四、台湾原住民運動後の原住民社会

1. 台湾原住民運動以降の課題

1980年代から盛んになった台湾原住民の権利回復運動は制度・法律・文化的な側面において、一連の成果を収めてきた。原住民族の出身者が意識的に従来の植民地的な構造を反省し、批判し、そこから脱出することを目指した。一方、現在において、台湾原住民の権利回復運動は進行している過程のなかで、幾つかの新たな問題が生じてきたと見受けられる。

1つの重要な問題としては、原住民運動の進展とともに、その力が次第に政治権力に吸収され、操作され、流用されたことはしばしば指摘されている。例えば、前章で提示した通り、1990年代以降、文化産業化を背景として盛んになった原住民芸術の発展を分析した盧梅芬〔2007〕は、「多元主義」という政策のスローガンの下で、政治権力が原住民族の「伝統」を作り上げて操作しようとする意図を指摘している。それに対して、内的植民地状況を持続させるための、「文化植民」として批判している〔盧 2007 : 44〕。

また、1990年代以降、民主化・自由化・本土化を掲げる李登輝政権は、以前の国民党政権と一貫して、原住民のイメージを、ネーション・ビルディングのために操作して流用していることが指摘されている。丸川は、戦後、原住民の存在とルーツの解釈は、ヘゲモニーの交替に見事に連動し、原住民そのものが台湾の主流のアイデンティティ形成にとって、記号―操作の対象となっていることを指摘している〔丸川 2000 : 66〕。

「戦後（光復後）もその存在（ルーツ）の解釈は、いわば人類学的な興味の対象でありつつ、さらに、イデオロギー的な解釈によって翻弄されてきたと指摘している。戦後、国民党政権によって大陸との統一が目指されていた時期には、台湾のアイデンティティにかかわる地政学的な想像空間において、先住民は、中国大陸から来た民族として人類学的言説の中に定位され、そのことによって台湾と大陸に結び付けようとする解釈が流行していた。しかし、1980年代後半に入り、台湾の本土化（台湾化）傾向が強くなるに従って奇妙なことにアカデミーの内部で、先住民は、東南アジアから来たという説が浮上するのである。」

丸川がこの知見を提示した 2000 年は、ちょうど李登輝政権が東南アジアへの経済進出を目指す「南向政策」が打ち出された時期であった。それを背景として台湾原住民族の東南アジアでのルーツがアカデミーのなかで強調されていた。

一方、その後、「南向政策」が挫折し、台湾はオセアニアへの進出に転向するようになった。それとともに、およそ 2000 年代前半から台湾原住民族の「南島」（オーストロネシア語族）の属性が強調されるようになった。台湾島が「オーストロネシア語族の故郷」という言説がアカデミーで主張され、それがオセアニアへの進出の政策の理論的な根拠ともなった〔盧 2007：66〕。このことも、丸川が提示した、国家装置が原住民族に対する「記号—操作の対象」化を再び検証している。

石垣〔2006：150〕も、その時期の陳水扁政権が原住民族を重視する政策をとっていることの背後に、『『中華民国』と国交があり、その国連加盟への支持を期待できる太平洋諸国——その住民の多くが台湾原住民と同様にオーストロネシア語族系の人々である——との紐帯を強化したいという思惑も見え隠れする〕〔石垣 2006：150〕と指摘している。

そして、陳光興は戒厳令解除の前後に社会状況に着目し、本土化運動と原住民族権利回復運動をはじめ、脱植民地化の一連の社会運動のエネルギーがいかにか、政治上に政党政治とネイション・ビルディングに吸収されて流用されているのかを提示している〔陳 2006：172-173〕（原文は中国語・翻訳筆者）。

「台湾史の運動の過程のなかで、原住民によるオランダ人の植民者への反抗運動である、1635 年の『麻豆事件』から現在まで、『反植民地化』あるいは植民地化に抵抗するための文化資源が非常に豊富である。しかし、意識的な『脱植民地化』の運動、

とりわけ植民地のアイデンティティの問題を文化のレベルでの反省は、抑圧的な統治によって展開できる歴史的条件を得なかった。戒厳令解除の前後になってはじめて、多元な主体（労働者、女性、原住民、環境保護、そして 1990 年代以降のホモセクシュアリティ）と、本土化に向ける社会運動が徐々に現れるようになった。当時の党外政治と反対運動は脱植民地運動のための生存スペースを確実に作り出した。しかし、選挙を軸とする方法によって、それが急速に主流の政治体制に吸収されるようになり、第三世界国家における反植民地独立建国運動が犯した問題を繰り返すようになった。したがって、社会文化的な脱植民地化は展開されておらず、そのエネルギーは新しいネイション・ビルディングと、新しい国家装置の建設に吸収されるようになった。」

続いて、彼は 1994 年に「原住民文化会議」という機関の成立が、原住民運動にある脱植民地化のパワーが国家装置に吸収されたことのシンボルであると主張している。文化的な脱植民地化の力は、政治上の独立建国運動に急速に飲み込まれて、自主的に進展することができなかった状況を提示している [陳 2006 : 173]。彼の批判はローカルのレベルで実証的に展開されることに至らなかったが、国家装置の介入が原住民部落の主体性に与える影響を理解することに関しては示唆的である。

また、法学の視点から、原住民運動における「原住民族権利」の要求を再検討した陳舜伶 [2002 : 13] は原住民運動には 2 つのジレンマを内包していると指摘している。

1 つ目のジレンマは、脱植民地化というマクロレベルにおいて、原住民族の従来の諸「権利」は近代国家的な諸権利の内実とは異なり、相容れないはずである。つまり、「原住民族権利」への要求は既存の近代国家的な権威への挑戦にほかならない。しかし、原住民族は、近代国家的な支配から脱出することができず、「原住民族権利」の要求を既存の法律と制度の枠組みに組み込み、承認を獲得しなければならない。それによって、近代国家的な統治の正統性を前提として承認せざるを得ないというジレンマが現れている [陳 2002 : 12-13, 60]。

2 つ目のジレンマは、原住民運動の実行のレベルにおいて、原住民の人々は近代国家的な法律と政治の規範、論理と言語に適応しなければならない。その過程の中で、従来の民族文化と全く異なるマジョリティ社会の論理と価値を内面化していく危険性がある [陳 2002 : 13]。

マジョリティ社会の近代的な論理と価値を内面化することによって、原住民が要求する「原住民族権利」の内実も次第に歪曲され、原住民運動の目標も曖昧化し、矮小化されてしまった。そこで生産された「原住民族権利」はもはや原住民の真正の需要から離れてしまったのである〔陳 2002 : 192-193〕。それに加えて、原住民が近代的な論理と価値を内面化すればするほど、既存の国家的権力と法律秩序がなお一層強固になってしまうのである〔陳 2002 : 198〕。

彼女の提示している、原住民族が原住民運動を展開し、権利回復を要求する過程のなかで、意識的・無意識的に近代的な政治法律の価値と論理を内面化し、逆に既存の支配の秩序を強固化させているという、原住民運動のジレンマ状況は示唆的である。

以上で論じた通り、現在における台湾原住民運動の課題として、マクロレベルでは、下記の2つの問題が指摘できる。1つ目は、原住民運動を通して再構築された原住民族の主体性が、政治権力に操作され、流用されている問題である。2つ目の問題は、原住民の人々は、原住民運動の展開と共に、次第に近代国家的、もしくは資本主義経済の論理を内面化して、原住民部落内部で植民地的な権力関係を再生産している問題である。続いて、ミクロレベルの視点にそって、台湾原住民運動以降における原住民部落での現状と問題を論じていきたい。

2. 文化復興と文化産業化の絡み合い

前節で論じたように、1990 年以降、台湾原住民運動の焦点は都市から、原住民部落に回帰し、伝統的な社会組織と伝統文化の再建を強調する「部落主義」論が現れ始めた〔台邦・撒沙勒 1993 : 38〕。運動は抗争的な色彩が減り、重心が部落の現実的な要求に移った。部落における観光産業、手工芸など産業経済の振興、そして民族言語をはじめとした伝統文化の復興や部落組織の再建が重視されるようになった。それと同時に、伝統文化に基づき、各民族集団のエスニック・アイデンティティの構築を目指す運動が発展してきた〔汪 2006 : 23〕。

1994 年、本土化のイデオロギーを掲げていた李登輝政権が「社区総体营造政策」を打ち出した。原住民族による主体的な部落振興と文化復興とほぼ同時期に、行政主導の文化産業化が推進されるようになった。この政策は、日本の「町づくり・村おこし」や「地方文化産業」のコンセプトを参照し、地方の基層コミュニティである「社区」（多くの場合は「村」や「里」）の再建を主張していた〔若林 2007b : 30〕。また、行政からの資金を用

いて、下から上への地域住民参加型の開発を支持していた。その後、李登輝政権はさらに「文化の産業化、産業の文化化」というスローガンを提示し、文化産業を「社区総体营造」の中心として推進した。地域の住民たちはこの政策に応じて、「社区发展协会」をはじめ、様々な民間団体・NGOを作り上げ、地域文化の資源化を促していた。

原住民族の人々も、漢人の概念とされる「社区」の代わりに、原住民の伝統的な共同体である「部落」を基盤として自発的に様々な民間団体（「協会」）を作り上げた〔陳 2014 : 107〕。行政からの助成金を申請して利用し、伝統的な手工業をはじめ、歌謡、舞踊、民族衣装などの「原住民芸術」を文化資源化し、伝統祭典をはじめ、原住民部落における観光産業を推進していた。

これらの風潮を契機として、それぞれの原住民族集団の主体性が再発見され、意識的に構築されている。この時期の運動は、原住民族が置かれている抑圧的な政治経済的な社会構造を批判し、自主的に主体性を再構築することを目指していた。この意味から、脱植民地化の潜在力を有し、原住民族社会に対して、脱植民地化の契機を与えていたと評価できる〔陳 2002 : 25 ; 汪 2006 : 26 ; 若林 2007b : 14-15〕。

「部落主義」の方針の下で原住民族の人々が自発的に、「下から上へ」と部落の振興と伝統文化の復興を目指していた。しかし、それと同時に、社区総体营造政策の下で、優勢な権力と資金をもつ行政機関が「上から下へ」と原住民族の自主性と主体性をコントロールしていたことが指摘できる。それとともに、文化観光産業が発展するにつれて、原住民部落において資本主義経済への依存が強まっていたことも指摘される。

原住民出身の知識人汪明輝は原住民運動の展開を回顧し、1990年代に行われた部落再建運動について、下記のように、その自主性が行政機関の資金への依存によって損なわれたことを指摘している〔汪 2006 : 23〕。

「これらの部落での活動のほとんどが、ある程度、政府の支持を得ました。しかし、逆に、真の自主性は損なわれ、多くは、模倣だったり流行を追ったりするものとなりました。また部落が政府の資源を得たために、部落同士や部落内部のメンバーたちの^{たち}性の悪い競争が生まれました。その結果、運動は停滞し、前に進めないようになりました。部落の活動がこのようになってしまったために、民族全体こそが運動の主体であるということが曖昧になってしまったのです。」

そして、蕭〔2012：62〕もネオリベリズムという視点から、原住民部落における「社区营造政策」を再検討した。上から下への「社区营造」が、政府と部落との間の新たな権力関係を創り出したと指摘している。原住民部落は「自主権」を獲得したように見えているが、実際政府が設定した考え方と行動の枠組みに制限されていると評価している。

また、陳永龍と丘延亮は、行政主導の社区营造は「下から上へ」ではなく、もはや「上から下への施与と配分」になり、逆にローカルにある草の根の力を消滅させていると批判している。彼らによると、社区营造の問題は行政機関の資本主義経済論理に基づく「政権的、行政的、技術主義的な観念」から由来している。この問題は、国家装置が金銭の誘惑と、法律の脅迫をもって、民間社会への強行的な介入をしたことによってもたらされた必然的な結果であると、彼は批判している〔陳・丘 2014：281-284〕。

さらに、原住民社会における文化産業化の先駆者である民間団体「ブヌン文教基金会」を調査した蔡〔2001：49〕は下記の通り、原住民の主体的な「部落主義」運動と、行政主導の「社区营造」との間の境界の曖昧化が、脱植民地化の力を弱めていると警告している（原文は中国語、翻訳筆者）。

「原住民運動の勢いが静まった後、多くの原住民運動のアクティヴィストたちが『部落主義』の呼び寄せに応じて部落に戻り、部落の再建に取り組んだ。『部落主義』の文化的な反省は脱植民地化の手段になれるはずであった。しかし、国家の豊かな資源が注ぎ入れられた『社区総体营造』の介入により、『部落主義』と『社区総体营造』の間の区別が混淆され、部落復興の脱植民地化の力も弱められるようになった。多くの原住民の人々にとっては、『社区营造』と『部落復興』は同じことであろう。両者の本質的な差異が意識されない場合が多い。」

以上の議論から、現在における台湾原住民社会の、いわゆる「現代的」な社会状況が指摘できた。それは、1990年代の台湾原住民族社会において原住民による主体的な文化復興運動と行政主導の文化産業化が同時に進行して絡み合い、その間の境界線が曖昧になっている状況である。

このような社会状況は、原住民による自主的な文化復興運動と行政主導の文化産業化の間の境界を曖昧させ、新たな可能性と危険性を同時に生み出しており、両義的、ジレンマ的な現状をもたらしている。このような現状は原住民の人々にとって、エスニック・ア

イデンティティを構築し、近代国家的社会との関係を反省し、それと交渉する契機を作りだして、原住民族にエンパワーメントする機会を与えている。しかし、それと同時に、原住民族の脱植民地化の主体性を近代国家的な枠組みに封じ込め、周縁化させる危険性をもっている」と指摘できる。

おわりに

本章では、台湾原住民が植民地化されて以降の歴史を俯瞰してきた。台湾原住民と呼ばれる人々は、17 世紀から次々と台湾島に到来した外来の統治者に翻弄されてきた。とりわけ、1895 年から 50 年間にわたる日本による植民地統治、および戦後の国民党政権の統治の下で、原住民族の従来の地域共同体は自律性と主体性を喪失し、次第に近代国家的な政治システムの末端、および資本主義市場経済の最底辺に吸収された。圧倒的なマイノリティ状況に置かれた原住民の人々は政治上の抑圧と差別、経済上の搾取と文化上の同化を強いられ、社会的・文化的に消滅の危機に瀕するようになった。

1980 年代の半ばから、世界各地で沸き起こり始めた先住民族の権利回復運動、および台湾社会の民主化・自由化・本土化を背景とし、台湾原住民の権利回復運動が盛り上がった。原住民族の出身者が意識的に従来の植民地的な構造を反省し、一連の政治運動を行った。さらに、人々は自分の伝統文化を再発見して再評価し、部落の振興と伝統文化の復興をめぐる運動をも行ってきた。

しかし、現在において、台湾原住民運動は一連の成果を上げてきたが、進行している過程のなかで、新たな課題が生じてきた。台湾での民主化、本土化の進展とともに、原住民運動のパワーの一部は次第にエスニック・グループを基本論理とした政党政治とネーション・ビルディングに吸収され、流用された。さらに、1990 年代以降の台湾原住民族社会において、原住民による主体的な文化復興運動と行政主導の文化産業化が同時に進行して絡み合い、その間の境界線が曖昧になっている状況が現れた。

原住民による主体的な文化復興の運動は、従来の抑圧的な植民地的な権力関係に対抗して、それから脱出することを目指している。脱植民地化の意義があるといえる。しかし、近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の圧倒的な不平等な権力関係のなかで、原住民族の権利回復と脱植民地は簡単に達成できるわけではない。

原住民による主体的な文化復興の運動が推進されると同時に、行政主導の文化産業化も

進行している。それにつれて、原住民社会では政治権力による伝統文化の操作と流用、行政機関と市場経済への依存の深化、原住民部落内部における新たな不平等な権力関係の形成といった幾つかの問題が現れた。これらの問題により、既存の植民地状況が温存され、ひいては深化されている状況も指摘された。

つまり、台湾原住民社会「現代的」な社会状況のなかで、原住民による主体的な文化復興運動と行政主導の文化産業化という、2つの動きが原住民族の人びとの日常実践に絡み合い、その境界線が曖昧になった。それゆえ、この社会状況のなかで再構築された原住民族の主体性は両義的で、または矛盾した性格をもっている。このジレンマ状況は、脱植民地化の進展というポジティブな意味合いと、その進展が未だ不完全であり、再植民地化の危険性が潜んでいるというネガティブな意味合いを抱えているアンビバレント的な状況でもある。

次章から、本章で提示した台湾原住民の歴史と現状を念頭に置きながら、ルカイという民族集団の独自の社会状況に焦点を当てる。ルカイの伝統的な権威者である頭目の歴史的過程と今日的な動態について検討していきたい。

第三章 歴史的変化のなかのルカイと頭目

はじめに

本章では、まず、先行研究を踏まえて、台湾原住民ルカイの、植民地化以前のいわゆる伝統社会と考えられる社会の様態を整理して紹介し、伝統的な権威者である頭目（トゥムス／タリアライ）に基づく制度と論理を明らかにする。そして、植民地化と近代化の進展に伴う、ルカイ社会における頭目の位置づけの変容のプロセスを把握する。最後に、1980年代の原住民族権利回復運動以降、ルカイの部落において頭目がどのような意味合いを有しているのかを明らかにする。

一、ルカイの概要

1. ルカイの概要

ルカイは台湾島中央山脈の南部の山地に居住する原住民族集団の1つである。2022年11月の統計³⁹によると人口は13,662人である。台湾原住民族のなかで比較的に人口の少ない民族集団の1つである⁴⁰。

ルカイは民族歴史上、長距離な移動がなかった。主な村落はオランダ植民地期から日本植民地期までほとんど変化していない〔馬淵 1974（1956）：511〕。地理的なまとまりとして、ルカイはしばしば「濁口群（下三社）」、「隘寮群」、「大南群」の3つのグループに分けられる〔陳 1955：104〕。それぞれに濁口群が現在高雄市茂林区にあるクンガダワン（トナ）、テルルカ（マガ）、オポノホ（マンタウラン）の3つの村落、隘寮群が屏東県霧台郷にあるブダイ、アデル、コチャボガンなどの村々、大南群が台東県卑南郷のタロマクに対応している（図2を参照）。

3つのグループの間に顕著な文化、言語、および口頭伝承の差異が見出される〔笠原 1997：22-23〕。さらに、各村落の自立性が強く、村落間の対立が著しく、村落を越えて民族集団レベルにおける持続的な結合や組織が形成されていないため、狭い村落群を越えて住民の一体感が薄い傾向がある〔馬淵 1974（1941）：266〕。



図2 ルカイの各部落の分布概念図 (1930年代)

・ 囲み線で表記しているのは本論文の調査地であるクングダワン (トナ) である。

出典元：笠原 [1997 : 24-25]

一方、ルカイの諸村落間には「差異性」をもちながら、ルカイは全体として南部に隣接する民族集団パイワンと「親縁性」をもっていると指摘される。社会階層制度をはじめとした社会制度と物質文化などの側面において共通するところが顕著であり、区別することが困難な場合が多い [王 1985 : 137 ; 笠原 1999 : 116]。

パイワンとの民族境界の不鮮明のため、日本植民地時代から、学術上においても行政上においても、ルカイはしばしばパイワンの下位集団の1つと分類され、一括されていた。ルカイが学術上に、初めて1つの独自の民族集団として分類されたのは 1935 年に台北帝大土俗人種学教室によって刊行された『台湾高砂族系統所属の研究』であった。行政上にルカイが1つの民族集団と公定されたのは、その学術的分類をほぼそのまま受け継いだ戦後の国民党政権に待たなければならない [笠原 1999 : 99]。

ルカイは伝統的に焼畑農耕を主な生業として、イモ類をはじめ、アワ、キビなどの作物を栽培していた。焼畑農耕と併せて、狩猟と漁撈活動も積極的に行われていた。戦後、就労・就学を理由として、若年層をはじめとした平地、都市への転出者が多い。それと同

時に村落における換金作物の栽培や観光産業の開発が推し進められてきた。古来の生業は現在では日常生活からほとんど姿を消してしまった〔笠原 1998c : 93〕。

ルカイ社会は伝統的に社会階層制度を有している。人々は世襲の貴族階層と平民階層と大別されていた〔笠原 1998c : 94〕。貴族階層と平民階層に対する民族語の呼称については、ルカイの各方言集団の間では、一定の差異が見受けられる。本論文の調査地であるクンガダワンで使用するルカイ語トナ方言では、貴族階層はタリアライ (*talyalalai*) と呼ばれており、平民階層はクカウル (*kokaolo*) と呼ばれている⁴¹。貴族階層タリアライの内部においても、その頂点に立つ伝統的な権威者との系譜上の距離により地位の差異が形成されている。身分階層のヒエラルキーの頂点に立つ伝統的な権威者は名目上村落の全ての土地を領有し、それを利用する平民から収穫物の一部を「貢租」(スアルプ、*soalopo*) として取る特権をはじめ、様々な特権を独占していた。

ルカイの諸村落の権力構造の頂点に立つ世襲的な権威者に対し、ルカイの各村落において呼称が異なったり、または特定の呼称がなかったりする。クンガダワンにおいて、ルカイ語トナ方言を話す場合、伝統的な権威者に対して、トゥムス (*tomoso*) というクンガダワン特有の呼称で呼ぶか、または貴族階層の全体を指すタリアライを呼ぶのが一般である。また、ブダイ、コチャポガンなど、隘寮群のルカイ諸村落では、ヤヌヌ・タリアライ (*yanunu talyalalai*) やラウデ (*raedre*) と呼ばれている。このように、伝統的な権威者に対してルカイの諸村落では、共通した呼称は存在していない。一方、現在、中国語で話す場合、「頭目」や「大頭目」と呼ぶのはルカイ・パイワンの諸村落では一般である。

そのため、本論文では便宜上、それを中国語の呼称である「頭目」や調査地クンガダワンの呼称である「トゥムス」と呼ぶ。また、頭目の近親者、および他の頭目系統の家筋が形成する特権的な階層を、現地語タリアライや、その訳語である「貴族層」と呼ぶ。

2. ルカイの社会組織

ルカイ社会を理解するために、先にルカイ社会における基本的な社会組織を理解しなければならない。本節では先行研究を踏まえ、ルカイ社会の理解に不可欠な基本概念である、地域共同体・村落ツクル (*cekele*) と家屋ダアヌ (*da'ane*) とを紹介していきたい。

ルカイ社会において、基本的な政治単位を成しているのはツクルと呼ばれる村落である。村落は自立性が強く、村落を超える政治組織は存在しない〔馬淵 1974 (1941) : 266〕。ツクルの地理的なテリトリーには、村落の居住地と農地、猟場、溪流などが含まれている。

ルカイの村落ツクルは自律性が高く、1つの政治的な共同体を成している〔王 1985 : 139〕。1つの村落のなかには、1つの頭目家がある場合もあれば、複数の頭目家がある場合もある。村落の全ての人々がある神話上の祖先の子孫であると信じられ、その祖先の直系的な子孫が村落を支配する頭目である場合がある。また、村落には複数の起源をもつ頭目系統があり、その内の一家や数家の頭目家が村落を取りしきる場合もある〔笠原 1998c : 94〕。

各村落において、各頭目勢力の独立性が高く、自村中心主義の傾向が強い〔笠原 1988 : 83〕。各村落の間の友好関係、または対立、戦争は、村落を代表する頭目家やその勢力間の分岐、融合や対立に大きく左右される。とりわけ、村落同士を結びつけた絆として重要視されたのは、頭目家を中心とする通婚のネットワークである〔笠原 1999 : 109〕。

ルカイ社会において、身分階層のヒエラルキーの上で等しい男女の組み合わせ、いわゆる「同位婚」や「階層内婚」が最も望ましい婚姻の形式とみなされる。平民層が一般的に村落の内部で配偶者を選択すること対し、頭目とその近親者たちは、高い地位を維持するために彼らと同格の結婚相手を求めて他の村落の頭目家と縁組する村外婚を行う傾向が強い〔笠原 1993 : 107〕。ルカイの村々のみならず、近隣民族のパイワンの諸村落、そして稀にはプユマの村落の頭目家とも頻繁に通婚している。そうした村落間の通婚は、政治的な同盟関係の創出という明確な外交機能を持ち、かつて相互対立が激しかった日本統治以前の時代には、敵対の解消、同盟、勢力圏の拡大など、さまざまな政治的な目的に有効な手段として利用されていた〔笠原 1988 : 82-83〕。

村落の内部において、家屋ダアヌは無視してはいけない社会の制度的な単位の1つである。ダアヌは、元来居住のための家屋を指している。その家屋の中で一緒に生活を営む人たちをも指し、日常的な生活集団を指す言葉として使われている。ダアヌは単に生活集団という域を越え、さらに禁忌や呪術的な儀礼とも関わった祭祀集団という性格をもつ。村落において、最小の政治単位を成している。中国語ではしばしば「^{ジャー}家」や「^{ジャーズタ}家族」と訳されており、日本語においても、「^{いえ}家」と訳される場合が多い〔山路 1990 : 393-394〕。同じ家屋に居住する家族成員・サカダヌア (*thakada'ane*) は、生活の基本単位を成し、同じ家名 (*acini da'ane*) を名乗る。

ルカイ社会において、結婚後、夫方居住が規定されており、直系的複合家族や核家族が、家族成員の一般的な形式である〔陳 1955 : 108〕。相続の基本方式は貴族層も平民層も同じく、長男相続である。長男 (*taka*) は1人だけが家系の後継者としてダアヌに残り、

地位身分、家名、家屋、屋敷地と農地の使用権、および各種の財物を相続する [山路 1990 : 400]。一方、非後継者となる次男以下 (*aqi*) は結婚後、新しい家屋を建てて分家を作り、別の家名を名乗るのが一般である。長男だけが残すことで、家系の超世代的な存続を図ろうとする傾向が強い [笠原 1993 : 105]。また、男子のいない場合に限って、長女に相続権が認められる。長女が相続する場合は、一般的に婿入り婚を行う。

ルカイは南部に隣接する民族集団パイワンと、文化的に類似性が強いと既に述べた。一方、ルカイの相続における長男優先の原則は、男女問わず長子を後継者にするパイワン⁴²とは大きく相違することは従来の研究においてしばしば指摘されている [e.g. 笠原 1993 : 105]。一方、財産相続と居住方式に男性中心的な傾向があるにも関わらず、ルカイにおける親族集団は、パイワンと共通して父系と母系を区別せずに、双系的な傾向が強い [台湾総督府蕃族調査会 1920a : 10 ; 衛 1963 : 8]。婚姻が禁止される範囲は一般的に、父方・母方の両方の第2イトコにたどり着き、親族間の相互的な権利と義務も父方・母方両方に認められる [王 1984 : 35-36]。そして、個々人の生得的な地位も、父方・母方両方の地位に決定されている。

家屋とそれに付随する家名は、固有性と連続性という2つの特性が指摘されている。固有性とは同一の家名を異なる家屋（または屋敷地）に付けないということを指している。継承性とは同じ家屋に住む子々孫々までその家名が受け継がれていくということである [山路 1990 : 404-405]。

一方、ダアヌにおける家族成員の家系は、家屋と家名とは必ずしも一致するわけではない。家屋は他の家族集団に売却・譲渡することが可能であり、また家族の絶えた家屋に入居することもありうる。この場合、新しく入居する家族は、その家屋の家名を名乗る一方、家屋元来の地位や親族関係を継承することはない [山路 1990 : 407]。人々の生得的な地位において、家屋と家名より、長男筋である系譜関係の重要性が見受けられる。財産と地位は家屋や家名とは関係なく、長男筋の系譜そのものに付随されているといえよう。

本節では、ルカイの概要と、ルカイ社会の基本的な社会組織である村落ツクルと家屋ダアヌを紹介した。ツクルとダアヌに基づいて、ルカイ社会では、独特な社会階層制度を発達させていた。次節では、ルカイ社会の社会階層制度とあり方、および伝統的な権威者である頭目の様態について紹介する。

二、ルカイの社会階層制度と頭目

1. 指導者としての頭目

本節では、先行研究を踏まえて、まず、伝統的な社会状況におけるルカイの社会制度の概要と頭目の諸特権を整理する。そのうえ、村落ツクルと家屋ダアヌの2つの側面にそれぞれ着目し、頭目の地位と権威に基づく論理と制度を明らかにする。

ルカイの頭目が、村落ツクルと家屋ダアヌの両方に基礎づけられており、「村落の指導者」と「親族集団の指導者」といった2つの側面をもっているといえる。前者については、頭目は村落というテリトリーを支配し、特権的な立場を占める。後者については、頭目は頭目家とその分家に構成された親族集団のなかで、ある神話上の祖先の長男筋の後継者として、非後継者となる者に対して系譜上の優位性をもつのである。

ルカイの村落社会において、頭目は、土地所有（経済）、対外関係（政治）、利害調整（法）、共同祭祀（宗教）など、広く生活全体を取りしきる存在として、社会の権勢の頂点に君臨していた〔笠原 1987 : 110〕。頭目家は名目上、村落のすべての住宅地、農地、猟場、溪流、山地などを領有し、それを使用する平民から農産物や獲物の一部を「貢租」として徴収する権力をもっていた。その他、特定の名前、装身具、服飾、入れ墨、刺繍の模様、彫刻など、多様な象徴的な特権をも独占していた〔笠原 1987 : 110〕。頭目の親族、いわゆる貴族階層タリアライは「貢租」の一部または全部を免じる権利を持っており、象徴的な特権を使用する権利を持っていた。

山路〔1991 : 203〕は、『番族慣習調査報告書』に基づき、ルカイ頭目の権限を下記のよう整理している。

1. 祭祀、狩猟、戦闘などに際して、配下の平民を使役させる権限を持つこと。
2. 配下の平民が住居を変更したり、首狩りの遠征に出かけることを許可する権限を持つこと。
3. 平民間の紛争を調停し、また慣習を破る行為があれば懲戒処分を行う権限をもつこと。
4. 「地租」などを徴収する権限を持つこと。

また、このような権限を背景として、頭目は下記のさまざまな特権を享受していた

[山路 1991 : 204]。

1. 平民からは礼儀上、敬われ、上席に座るなど、作法に関して権威づけが与えられること。
2. 人体あるいは「百歩蛇」の形象を首長たる者の紋章とするのが許されること。
3. 衣類に刺繍をしたり、身体に刺青を施したりする権利を持つこと。
4. 特定の氏名を名乗る権利をもつこと。

このように、頭目は村落社会において、これらの特権を行使し、社会生活の中核的な存在であった。頭目は法的、儀礼的、経済的に第一人者として格付けられ、平民に対して優越した立場に立っていた [山路 1991 : 204]。一方、ルカイの村落における諸々の事柄は頭目の一存で決められるではなく、頭目と各種の世襲的、および獲得的なリーダーシップをもつ有力者たちと協議して決めるのが一般的であった [王 1985 : 141]。

『番族慣習調査報告書 第五卷ノ四』の中で、パイワン（ルカイを含む）の各種の有力者を「頭人ノ補助機関」と定義した。その詳細の下記のようにまとめてみる [台湾総督府蕃族調査会 1921 : 27-38]。（括弧のなかは引用者により説明）

- 一、「世襲補佐役」：世襲して、重要な事務に関して頭目の顧問役となる。ほとんど頭目と同様な特権を有する。現在のルカイに相当する「るかい番」（現在ルカイの隘寮群と大南群の村々に当てる）と「上さりせぬ番」（現在濁口群の三村に当てる）において、特定の呼称がなく、頭目と同じタリアライやテナナライと呼ばれる。世襲補佐役家の多くは頭目系統に属している。
- 二、「党老」：頭目が平民から、1名や数名の弁舌と勇気を持ち、村民を率いることのできる者を選任する。党老は、内政および外交など、事務の全般にわたり頭目を補佐する。村民の犯罪や紛議の処理、戦争や狩猟の指揮、他村落との交渉、婚姻の媒酌などの仕事を担当する。その権力の強さは、その人の人望と、頭目家の信頼に依る。「るかい番」にはマルラン（老人の意味）と呼ばれ、「上さりせぬ番」には「マルラゴ」（老人の意味）と呼ばれる。
- 三、「代管」：頭目が複数の村落を支配する場合、代わりに所在しない村落を管理する者である。この場合はパイワンに多く見られ、ルカイにおいてほとんどない。

四、「番祝」：祭祀を司るものである。

五、「番帥」：戦功と武勇のある平民から選任され、戦争を指揮する者である。「るかい番」と「上さりせぬ番」において、戦功のある党老が担当する場合が多い。

また、村落では、他村落との戦争や祖先の慣習を変更し禁忌を破ろうとする場合など、重大な事柄に対して、頭目は「会議」を開く。会議は一般的に頭目家の前庭で行われる。その前庭には一段高い石垣があり、会議の際に頭目はそこで村民に演説をしていた。会議において村民全員が意見を述べる事が許されていたが、実際に意見を述べるのは世襲補佐役、党老、番祝や他の勢力をもつ平民に限られ、他の平民たちは静かに意見を聞くだけでいるが一般的であった。会議に合意がない場合は頭目の意見によって決められる。会議の決議は、頭目にしても違反することはできず、それを遵守しなければならない〔台湾総督府蕃族調査会 1921 : 33〕。

ルカイの各村落において、伝統的な政治組織やリーダーシップには多少差異があると見られるが、筆者がクンガダワンを行った現地調査を通して、下記のように複数のリーダーシップが確認できた。

一、頭目の世襲補佐家・サパウツェン (*sapaoecenge*) : 各頭目家には、特定の平民家が世襲的に補佐役を務める。補佐役は、収穫祭における「貢租」の徴収と貯蔵、分配、冠婚葬祭の際に豚肉の分配、婚姻の媒酌、頭目家の家事などの事務を担当する。中国語では、「管家」(執事)や「厝」と呼ばれることが多い。現在では、補佐役の制度が形骸化したが、頭目家はその配下の世襲補佐家と日常的に親交を保つことが多い。

二、古老・マウラン (*maodrange*) : 伝統知識が豊富で、人望のある老人である。村落の各種の事柄に対して発言力が強く、または各種の場面で頭目とほぼ同格な表敬行為が受けられる。中国語では、「耆老」と呼ばれる。

三、司祭 : クンガダワンに全ての儀礼を仕切る司祭がいなく、それぞれの儀礼は異なる頭目家の男性家長が司る。雨乞いやコメ、アワに関する農耕儀礼は頭目サグアタン (*Thangeatane*) 家とラウパラテ (*Laopalate*) 家が司り、首狩りの儀礼はラブドゥアン (*Labodoane*) 家が司る。その他には、宗教職能者 (*apapelenge*)、ワサミヤミヤン (*wasamiyamiyange*) という女性の治療者とアビビキ (*abibiki*) という

女性の宗教職能者がいた。これらの宗教職能者は、キリスト教の改宗により消滅した。

四、軍事リーダー・パルアルアブ (*palealeabe*) : 戦争や首狩りで生首を取った者や、狩猟でウンピョウ (*ikolaw*) やクマ (*comai*) と狩った者は、頭目からこの名誉的な称号が授与される。パルアルアブと呼ばれる者は貴族層の一部の特権的な装飾物を身に纏うことが可能である。そして、戦争や狩猟の指揮を執り、男子集会所 (*cakobo*)⁴³で青年男性を訓練することも携わる。中国語では「勇士」や「英雄」と呼ばれる。日本植民地期から首狩りが禁じられ、戦後になると狩猟も大きく制限されたため、パルアルアブの称号の授与が次第に形骸化した。一方、パルアルアブの祖先をもつ者は現在、パルアルアブと自称したり、または他称されたりする状況が多い。パルアルアブが獲得的な身分から世襲的な身分に代わっている傾向が見受けられる。

以上で述べたように、頭目が村落において、諸々の事務を取りしき、指導的・中心的な立場を占めていた。一方、頭目の他に、多様な世襲的、または獲得的なリーダーシップが存在していた。これらのリーダーシップを獲得した有力者たちは、頭目の「補佐機関」を成し、村落のそれぞれの事柄を司っていた。これらのリーダーシップは、頭目が村落における権力を一定の程度で分化させ、制限させていた。しかし、これらのリーダーシップは頭目の身分階層のヒエラルキーにおける優位を否定したり、制限したりすることはない。また、村落において、頭目の支配的立場とは競合的、または否定的な関係でもない。むしろ、これらの獲得的な社会的上昇は、いずれも儀礼的な手続きと頭目の認可が必要とされており、常に頭目を頂点としたハイアラキカルな社会秩序を再生産していた。

つまり、これらのリーダーシップは、村落社会における頭目の地位を揺るがすことはなかった。むしろ頭目の一存で決め難い村落の諸々の事柄を円滑に解決することを促し、頭目を頂点とした村落の権力構造を維持するものとして役割を果たしていたと考えられる。頭目は村落ツクルにおいて、中心的・指導的な立場を占めていた。

2. 土地所有と再分配——村落における頭目の優位

村落ツクルのなかで、ルカイの頭目の地位と権威は土地所有とそれをめぐる再分配の交換関係に基礎づけられているといえる。頭目家は名目上、村落のすべての農地、猟場、

溪流、山地などを領有し、それらの土地を使用する平民から農産物や獲物の一部を「貢租」(スアルプ)として「徴収」する権力をもっていた。頭目が徴収する物品は多様な種類があった。米、粟、芋などの農産物の一部、狩猟の獲物の一部、漁獲物の一部、飼養している豚を殺した時のその肉の一部、木材、石材、竹などを採取した時の一部、外部の者が村落の領域を通過する時に支払う物品、平地に居住する漢人に交易関係がある時、彼らに対して定期的に徴収する織物、鉄器、貨幣などを含んでいた〔台湾総督府蕃族調査会 1921 : 328-334〕。

村人の観点から見ると、スアルプは「徴収」されるといっても、むしろ「贈与」されると意識されているのである〔山路 1991 : 205 ; cf. 松澤 1979 : 19〕。そして、頭目の下に納められた貢租は、その一部が頭目家の私的な消費に割り当てられるほか、頭目の補佐役や村落の司祭者などに分配され、村落の共同祭祀で大量に消費されていた。とりわけ、頻繁に行われていた村落の儀礼は、頭目の下に集められたアワや肉の大量消費に特徴づけられ、村人一同の共食が数日間続く場合も多かった〔山路 1991 : 205〕。また、頭目家は災害が起こった時に蓄積した食糧を配分し、身寄りのない孤児や老人を扶養する義務を負っていた〔王 1984 : 94〕。つまり、ルカイの村落社会において、頭目と平民たちは食糧の再分配という交換関係によって結ばれているのである。

なお、頭目の地位を維持するためには、食糧をめぐる交換関係だけでなく、宗教的な権威をもつことも不可欠であると考えられる。末成〔1973 : 61〕は、ルカイと類似した社会制度をもつパイワンの頭目の宗教的な権威が、政治支配力の1つの重要な根拠であると指摘している。ルカイとパイワンの頭目の宗教的な権威の根底には、頭目家に貢租を納めれば豊作や豊猟がもたらされるという信仰がある〔馬淵 1974 (1942) : 14〕。貢租には、政治的、経済的な価値よりも、呪術的・儀礼的な価値が卓越していると考えられる〔松澤 1979 : 21 ; 王 1984 : 93〕。

ルカイの頭目が村落における宗教的な権威を主張する根拠として、その祖先が土地に対する先占、すなわち最初に占拠し、開拓したことがしばしば取り上げられている〔台湾総督府蕃族調査会 1921 : 322 ; 王 1984 : 38 ; 山路 1991 : 211〕。紙村〔1996 : 124〕も、ルカイの頭目に対し、「現在の村落地の最初の住人こそが首長始祖とされており、その他の社民はすべてその始祖が生み出した」のであり、「村落地の最初の定住者乃至占拠者の長男ラインの子孫こそが、ルカイの首長なのである」と指摘している。

馬淵東一は、中部台湾、およびインドネシアの諸社会を比較し、「最初の定住者ないし

占拠者の子孫たちが、呪術的・宗教的な意味でも、法的な意味でも、本来、土地の所有者である」と指摘している〔馬淵 1974 (1970) : 232-234〕。この指摘はルカイの頭目家にも一定の程度当てはまると考えられる。

ルカイの頭目が、自分の祖先が村落の土地に対する先占的な関係を主張する主な根拠には、神話および口頭伝承 (*maolay*) がある。ルカイにおける口頭伝承は、ほとんど頭目やその近親者に独占されていた。その内容も頭目家の祖先の神話的起源や移動が中心に語られ、「平民層の人々は夫々の頭目家と代々行動を共にしてきた如くに、漠然と考えられるにすぎないことである」と馬淵〔1974 (1954) b : 348〕が指摘している。

頭目の宗教的な権威を背景として、ルカイは華麗な造形文化を発達させた〔笠原 1998c : 95〕。貴族層が独占していた象徴的諸特権は多くの場合、頭目家の神話的起源を具現化している。貴族層、とりわけ頭目家は、古壺 (*makalelesane*)、トンボ玉 (*silivi*)、台湾クマタカの羽・アリシ (*adrisi*) などのモノ、そして百歩蛇、人体、人面、太陽などのモチーフを使う刺繍、装身具、木彫などを装飾における特権として独占していた。

そして、頭目が独占していた特権的な装飾物は常に儀礼を通して再分配されている。これらの特権的な装飾物は、貴族層と平民層の弁別特徴として貴族層の身分を顕在化させているが、特定の場合において、平民層にも使用されることが可能となる。例えば、クンガダワンでは、戦争や首狩りで生首と取り、または狩猟でウンピョウ、クマと獲った者は、儀礼を通して頭目からパルアルアブという名誉的な称号が授与される。同時に、台湾クマタカの羽と人形の木彫などの装飾物を使用する特権も授与される⁴⁴。

岡田〔1944〕は、パイワンの頭目には、百歩蛇と人形の模様を彫刻、刺繍に使用する特権、豹の皮と牙、およびイノシシの牙を飾る装身具や服装を使用する特権、特定の入れ墨を施す特権などの象徴的な特権をもち、これらの「諸特権を、頭目家は自己の近親並に親族関係をもつ頭目系統の者、平民より選ばれた代理者、世話役、さらに祈祷師等に、或る程度分かち与えて、以て階層的体統を経済にも社会にも強固なものとしている」〔岡田 1944 : 53-54〕と指摘した。この指摘はルカイの頭目の場合にも通用できると考えられる。

これらの特権的な装飾物は、頭目家からその周辺の下位者へと下賜すなわち再分配される一種の交換財であると考えられる〔紙村 1996 : 95〕。象徴的な特権の再分配は頭目家の神話的・宗教的な優位性に対する再生産と再確認にもなる。

平民、および地位の低い貴族層の出身者が頭目から装飾特権を獲得する方法は、男性である場合、個人の能力を通して、首狩り、戦争、狩猟に功績を挙げ、アリシと呼ばれる

台湾クマタカの羽、生首の刺繍などの装飾を付ける権利を獲得することがある〔喬 1990 : 23〕。女性である場合、特定の儀礼を通して頭目家から、ユリの花⁴⁵を頭に飾ることや、特定の模様の刺繍や刺青を使用することなどの権利を獲得することがある〔許 1986 : 185〕。これらの装飾権を獲得するために、いずれも饗宴などの儀礼的な手続きを通して、頭目から認可を受けなければならない。

また、後に詳述するように、婚姻戦略などを通して、身分階層のヒエラルキーの中で果たされた社会的な地位の上昇においては、財物が常に上の階層に流動していくことが伴われている〔王 1984 : 108〕。上昇された社会地位を承認されるために、頭目に特定の財物を渡さなければならない〔山路 1991 : 222〕。つまり、ルカイにおいて、階層的な地位身分自体も、一種の交換財として財物によって交換可能であるといえる〔喬 1990 : 11〕。

このように、頭目の土地所有とそれに伴う宗教的な権威を有するという信仰は、ルカイの頭目の地位の重要な基盤であると考えられる。具体的に、村落ツクルにおける頭目の指導的な位置づけは、食糧の再分配と特権的な装飾物の再分配という交換関係によって維持されていたのである。

3. 身分階層と婚姻戦略——親族組織における頭目の優位

続いて、親族組織における頭目の地位に目を向けたい。ルカイ社会において、頭目家を頂点としてハイアラーキカルな身分階層の秩序が形成されている。

頭目を頂点としたルカイ社会におけるハイアラーキカルな地位体系は静態的なものではない。特定の神話上の祖先へ繋がっている頭目の長男筋を唯一の不変の軸として、他の村人の身分階層は常に世代ごとに流動している。

笠原〔1993 : 106-107〕は、ルカイの生得的な地位について、「系譜上の出生序列に基づいて最高位に立つ首長とその直系子孫の地位だけが唯一固定されており、それ以外の者は、頭目の傍系子孫であれ平民であれ、誰しも世代の経過とともに押し並べてその地位を下降させていくことになる」と指摘している。

ルカイの頭目の地位の世襲はダアヌの相続と同じ原則に従っている。頭目家の長男が後継者として、頭目の地位を受け継ぎ、非後継者に対して優位性をもつ。非後継者となる次男以下は、結婚後に分家を作り別の家名を名乗り、タアギアギと呼ばれる。後継者である長男に対し、一段低い地位に置かれた者という意味である。タアギアギもまた貴族層（タリアラライ）と見なされ、タアギアギ・タリアラライとも呼ばれており、一定の特権

をもっている。

しかし、タアギアギのダアヌでは、世代ごとに後継者と非後継者という分化を繰り返して、次第に頭目の長男筋との系譜上の距離が遠ざかるにつれて、その子孫の地位は次第に下降していかざるをえない〔笠原 1993 : 105〕。村落ごとに状況が異なり、明確な基準はないが、数世代の分化の後、タアギアギの子孫が貴族層の特権を失い、平民とほぼ変わらない地位に置かれるようになる。

世代ごとに生得的な地位の下降によって、貴族層と平民層との境界線が明確ではなく、身分階層のヒエラルキーの上で、曖昧な位置に置かれた「中間層・ブツアカン」⁴⁶も少なくなく存在している〔山路 1991 : 218〕。そして、同じく平民層と呼ばれる人々の間でも、過去に頭目の系譜を引く祖先がいたか、それとも純粹の平民か、ということで、微妙に地位の差異が生じてくる〔笠原 1993 : 105〕。

なお、笠原が提示した図式はあくまで1つの村落に1つの頭目家系があるという、いわゆる「理想状態」である。実際のところ、ルカイの村々において、頭目家系は複数あるのが一般的である。さらに、外の村の頭目家との通婚も頻繁に行われている。通婚によるこれらの頭目家の系譜上の絡み合い、および各頭目家の間における地位の差異を考慮すると、さらに複雑な状況が現れてくる⁴⁷。実際には、村落の中では、個々のダアヌはそれぞれ微妙に地位が異なり、ヒエラルキーの上で地位の等しい者はほとんどいないことが、しばしば指摘されている〔陳 1955 : 112 ; 山路 1991 : 218〕。末成〔1973 : 65-66〕は、パイワンの類似した身分階層の体系に対して、明確な境界をもつ階層ではなく、「無役の平民から頭目の直系子孫に至る連続的な格付けの体系である」と指摘している。この指摘はルカイの身分階層に対してもそのまま当てはまると考えられる。

ルカイ社会において、身分階層のヒエラルキーの上で等しい人との婚姻、いわば「同位婚」が規則とされている。地位に歴然とした差異をもつ平民と頭目やその近親者との婚姻は、否定的に評価され、一般に生じてはならないと認識されている〔笠原 1993 : 107〕。しかし、実際のところ、前述したように、ルカイ社会における個々人の間の地位は必ずしも明瞭ではなく、同位婚の選好は多かれ少なかれ虚構的な側面をもっている〔笠原 1993 : 108〕。

ルカイの男性にとっては、世代ごとに下降していく生得的な地位を維持し、また引き上げる契機として、婚姻を戦略的な道具として積極的に利用している〔山路 1991 : 219 ; 笠原 1993 : 108〕。一口に言えば、自分より地位の高い人と結婚すると、自分の社会的な地

位が高まると認識される。

そして、ルカイ社会の親族集団において、双系的な傾向が強く、人々の生得的地位は父方・母方の両方の地位によって決められる。従って、自分より高い地位の女性と結婚すると、その間で生まれてくる子供は、両親の地位の「真ん中」に置かれる生得的な地位を獲得することができる。一方、自分より地位の低い女性との結婚は、本人のみではなく、とりわけ次世代の地位の下降をもたらし、回避すべきものとされている。たとえ身分階層の頂点に立つ頭目だとしても、平民層との婚姻を数世代繰り返すと、頭目である地位を失う場合もある⁴⁸ [黄 2004 : 49]。高い地位の女性、とりわけ頭目家や頭目の近親者の女性と結婚し、社会地位を上昇させる「上昇婚」という婚姻戦略を、最も積極的に行うのは、地位体系の上で曖昧な位置に置かれた「中間層」、とくにタアギアギと呼ばれる人々とその子孫たちである [笠原 1993 : 108]。

しかしながら、高い地位の女性との縁結びは簡単に達成できるわけでもない。女性との地位の差異を補填するために足るだけの婚資や饗宴、儀礼的手続きは一方的に男性側に求められるからである [笠原 1993 : 108]。ルカイ社会において、婚資はつねに男性側から女性側に渡される。婚資に選ばれる財物の種類と量は、結婚する男女の地位のよって大きく異なる。頭目や頭目に近い地位の近親者の場合は、古壺、トンボ玉の首飾り、貝の装身具、刀や、土地の所有権など多量の貴重な財物が不可欠とされる。その中には、貴重品とみなされる古壺やトンボ玉には、模様、名称などの違いによって個々に細かい格付けがあり、結婚相手の地位身分に応じて相応しい物が要求される。一方、平民層の場合は、刀、斧、鍋、衣類、豚肉、酒などの道具類や食物、日用品が渡され、質量ともにずっと簡素なものになる [笠原 1993 : 109]。また、婚資の品目と多寡は男女の地位差によっても異なる。男性の方が女性に対して上位に立つ場合には価値が低いとされる財物を少量、少種だけ渡し、その逆ならば評判の高い貴重品を多種、多量に揃える。とりわけ、男性は自分より地位の高い貴族層の女性との結婚を望む時、トンボ玉など特別に高価な物⁴⁹を渡さなければならない [笠原 1993 : 109-110]。

このように、頭目家を頂点とした身分階層のヒエラルキーの内部において、人々に社会的上昇の機会が提供されている。それは頭目の地位を揺るがすものではない。むしろ身分階層の頂点に立つ頭目の優位に対する再確認であり、身分階層のイデオロギーを再生産しているものである。社会的上昇とともに、財物は常に高い階層に流されていく。それにより頭目の経済上の優位が強化されていく。

同時に、他の頭目系統の者や、まれに富裕な平民層の出身者も、頭目の長男筋が中心とする親族集団に吸収される。それによって頭目の系譜上の優位性が強化されている。したがって、地位そのものは頭目が利用できる一種の交換財と見なしても良い。頭目は地位の交換によって自分の権威を強固にさせている。

本節は、従来の先行研究での議論を踏まえて、頭目の村落組織における位置づけと、頭目の親族組織における位置づけの両方を視野に入れて考察を行った。村落という空間的なテリトリーでの権威と親族組織における系譜上の権威を結びつけて、頭目の伝統的な権威を明らかにした。伝統社会において、ルカイの頭目は村落ツクルにおいても、家屋ダアヌに基づく親族組織においても、伝統的指導者という立場を占めていた。頭目は、社会生活において政治・経済・宗教などの権威を有していた。

村落ツクルにおいては、頭目はツクルの土地を開拓した祖先との直系的な系譜関係に基づき、ツクルの土地を独占する特権とそれをめぐる宗教的な優位性を有していた。頭目は土地を利用する平民から、その収穫物の一部をスアルプとして「徴収」し、集めた食糧の再分配という交換関係を通して、村落のテリトリーにおいて地位と権威を再生産した。それに加えて、頭目家は特定の装身具や模様、モチーフを特権的な装飾物として独占していた。頭目は特定の象徴的な装飾物の使用権を特定の儀礼を通して、首狩りや狩猟などを通して武功を挙げた平民たちに与えていた。それを通して頭目の地位と権威を承認させていた。これらの交換関係を通して、ツクルという地理的なテリトリーのなかで、頭目を指導者とする社会組織が維持され、再生産されていた。

そして、ダアヌに基づく親族組織においては、頭目の地位は頭目家との系譜関係を軸とする身分階層の秩序に基礎づけられている。人々は身分階層のヒエラルキーの内部において、婚姻の戦略を通して地位の上昇を達成することが可能である。頭目と系譜関係を持たない平民層の者も通婚を通して、頭目を頂点とする身分階層のヒエラルキーに吸収されていった。頭目家との系譜関係に基づく身分階層の流動は、頭目の地位に脅かすことなく、むしろ頭目を頂点とする身分階層のイデオロギーを再生産し、頭目の地位と権威を承認して顕在化させるのである。

以上のように、頭目の地位と権威は、村落ツクルと家屋ダアヌといった社会組織、およびこれらの社会組織に関連する政治、宗教、経済的な諸制度と諸観念に基づいていた。

三、植民地統治下のルカイの頭目

1. 日本植民地統治下の頭目

1895 年、日本による植民地統治が開始されて以降⁵⁰、ルカイ社会は大きく変容させられてきた。ルカイの頭目の伝統的役割は、政治、経済、宗教など、様々な方面から大きな打撃を受け、新たに立ち上げられた近代的な社会組織に次第に取って代わられた。

1903 年 3 月、原住民統治に関する事項が台湾総督府警察本署に一元化され、警察本署主導体制が確立された [松田 2014 : 186]。タイヤル、ブヌン、ツォウ、パイワン、ルカイなどの山地に住む人々を「蕃人」、もしくは「生蕃」と規定し、「特別行政区域」に閉じ込め、同化が強要されてきた [山路 2004 : 19]。

1907 年から 1914 年にかけて、台湾総督・佐久間左馬太は「五箇年計画理蕃事業」、すなわち原住民社会に対する武力による大規模な服従化政策を実施した。「五箇年計画理蕃事業」において、タイヤルを中心とした「北蕃」に対して武力による「討伐」を徹底した。それと対照的に、ルカイ、パイワンを含む「南蕃」に対して主に「撫育」政策を実施した。

警察は、ルカイ、パイワンの村々に「撫蕃官吏駐在所」を設置し、「平和裏」に勢力範囲を拡大していた。「撫蕃官吏駐在所」は主に、勢力の大きい頭目が居住する村落に設置された。統治のために頭目の力を借りようとする思惑があった [藤井 1997 : 213]。

警察は「撫育」と同時に、ルカイ、パイワンの村落に対する徹底的な「銃器押収」をも実施した。それが大きな反発を起こした。1914 年に「銃器押収」を抵抗するため、ルカイの村落・ブダイを中心として、周辺のルカイ、パイワンの諸村落が蜂起し、「ブダイ事件」⁵¹を起こした [松岡 2012 : 49-50]。警察はまもなく武力によって「ブダイ事件」を鎮圧し、ルカイ・パイワンの諸村落に対し徹底的に牙を抜いた。ルカイ・パイワンの諸村落に対する実効支配を揺ぎないものにした [松岡 2012 : 66-67]。

1928 年から「蕃地開発調査」が行われ、全ての土地所有権は官有化された [顔・陳 2012 : 5]。原住民族はわずかな台湾島総面積の 7 % の面積の「蕃人所要地」に押し込められ、土地の所有権が否定され、「使用」のみが認められた [顔・陳 2012 : 5]。

土地の官有化によって、ルカイとパイワン社会において、頭目が土地に対する伝統的な領有は、法令上で否定されることになった。ただし、伝統的な土地所有への否定が、ルカイの頭目に与える影響はいまだに明らかにされていない。近代法的な所有観念をもたないルカイの人々への影響は、むしろ限られていると考えるのが自然であろう。その代わり

に、ルカイの頭目に大きな衝撃を与えたのは、1930 年以降における「教化」を中心とした一連の同化政策によってもたらされた新たな価値観と論理であると考えられる。

台湾総督府は 1910 年代から、原住民村落において、大規模な服従化政策を実行し始め、「教化」を方針とした生活に関する介入を強化した。山脚地への「集団移住」政策や、農民化政策、「蕃童教育所」における日本語教育の普及などを段階的に計られていった〔松田 2014 : 187〕。

1931 年、台湾総督府は霧社事件後の原住民政策の方針を定めた「理蕃政策大綱」を通達し、「教化」が原住民政策の根本であると示した〔松田 2014 : 187〕。台湾総督府は「教化」政策の下で、「蕃地」の「内地化」を目指し、原住民族に対する同化政策を推進した。それによって、原住民族村落における固有の社会組織の解体が促されていった。その代わりに、近代国家システムという外来統治体系への統合が強要された。

原住民村落を統制する機関として、頭目勢力者会、家長会、青年会、婦女会などの組織が作られた。頭目をはじめとした従来の伝統的な権威者たちは懐柔され、官令の伝達など、間接統治のために利用されていた〔近藤 1996 : 266-267〕。頭目に対して、1921 年から 1929 年まで、手当として年額 2 円を支給した〔近藤 1996 : 269〕。1932 年、台湾総督府訓令によって、「理蕃善行章授与規定」と「頭目章授与規定」が定められ、1933 年の「天長節」に最初の授与式を全島一斉に挙行了。頭目 431 人、善行者 288 人にメダルを授与した⁵²。

異なる社会制度をもつ原住民族の諸社会における「頭目」の選定基準は明確にされていないが、「理蕃」の協力者であるとして期待していたに違いないと考えられる〔松岡 2012 : 88〕。警察による「頭目」の選定により、「官製頭目」という権威が作り出された。

ルカイの場合、各村落において、警察による「頭目調査」の具体的な経緯は明らかにされていない⁵³が、村落の頭目が官製頭目と選定された例が多かった〔黄 2004 : 84 ; 松岡 2012 : 87〕。頭目章の授与は、頭目の地位を可視化し、頭目の権威を外来統治体系の末端の一環へと転換した。頭目章の授与、すなわち頭目を「官製頭目」へ転換することは、頭目の政治的な権威を統治の浸透のために利用しながらも、その権威自体を否定することを意味している〔松岡 2012 : 87〕。さらに、警察側が頭目を認定すること自体も、伝統的な秩序への干渉にほかならない。警察側による認定の過程のなかで、女性の頭目の地位を否定したり、本来の家格順位を無視したり、複数の頭目家のうち一家のみに与えたり、といった本来の伝統的な秩序を分断する行為が報告される〔松岡 2012 : 91〕

それと同時期に、「弊習の矯正」という方針の下で、頭目に貢租を納める慣習は、「矯正」されるべき「弊習」と見なされた。「蕃租改正」という名のもとで次第に制限され、禁止されるようになった。それによって頭目の経済的な諸特権が次第に奪われた〔松岡 2012 : 91〕。そして、「迷信の打破」の下で、頭目を中心とした祭祀も厳しく制限された。それにより頭目の宗教的な權威の弱体化も促された〔黄 2004 : 80〕。貢租を徴収する特権を失い、農耕活動に不慣れな頭目の中には、食糧を獲得するために、土地を数頭のブタや数枚の布といった安い代償で、裕福な平民に売り払わざるを得ない事例も報告されている〔許 1991 : 39 ; 頼 2008 : 65〕。

さらに、各村落に設置された教育所において、「国語」こと日本語教育が徹底された。日本語教育の普及につれて、「国民精神」や「日本精神」という新しい価値観を内面化したいわゆる「先覚者」の青年たちが現れた。日本語世代の若年層を中心とする青年団という組織が各村落に設置され、村落の秩序の再編に大きな役割を果たした〔松岡 2012 : 80〕。1930 年代後半、青年団が次第に伝統頭目を中心とした頭目勢力者会に取って代わり、村落における主な統治機関として総督府に指名された〔近藤 1996 : 267〕。

このように、ルカイ社会において、頭目を頂点として身分階層のイデオロギーに取って代わり、外来の統治体系がもたらした「国民精神」や「日本精神」という新たな価値観に基づく新たな獲得的な地位、および社会的上昇へのルートが形成された。日本語に堪能で、「日本精神」を身につけた「先覚者」の原住民青年エリートは、青年団の幹部として選拔され、また警手などの警察機関の下層、末端に引き入れられ、村落社会において指導的な立場に立つようになった。

ルカイ、パイワン社会において、青年団が自ら頭目に対する貢租や祭祀、禁忌などの「旧慣」を積極的に廃止した事例がしばしば報告されている。例えば、ルカイの村落タロマクでは、強制移住の際に頭目に納める「農租」が全て廃止された。さらに、青年団の「中堅人物」が「蕃社会」を開き、「獵区専有觀念の不当」を説いて、「獵租」を「頭目の不当所得」として廃止することにした⁵⁴。また、台東庁大武支庁のパイワンの青年団幹部も頭目の貢租に対し、「土地は天皇陛下のものだ、官庁から徴せらるる税金ならば格別、頭目等に出すべき理由は毛頭ない」と述べ、その徴収を拒否した⁵⁵。

一方、日本植民地統治の終焉まで、原住民族の従来の社会組織がある程度存続され、ルカイの頭目も村落で一定の權威を保ち続けたと言われている。一例として、ルカイの各村落において、頭目に納める貢租は植民地行政下に禁じられたにもかかわらず、植民地統

治の終焉まで一部の貢租がひそかに存続され、戦後になってから次第に廃止されたことは報告されている [許 1986 : 193 ; 喬 1990 : 28]。筆者もクンガダワンで同じような状況を聞き取った。ルカイの社会制度に、より大きな変容をもたらしたのは、むしろ戦後中華民国政権の一連の政策であると指摘されている [衛 1965 : 71 ; 王 2003 : 68]。

2. 戦後における頭目の周縁化

戦後、ルカイの頭目の権力と権威の弱体化を促した要因として、行政官僚制度および民主選挙制度の確立、キリスト教の普及、土地私有制の確立、市場経済への編入などが指摘される。

日本による植民地統治以降、ルカイの村落ツクルの自律性が喪失し、村落の従来の政治組織が破壊された。その代わりに近代的な行政システムの末端に編入されてきた [王 1985 : 149 ; 松岡 2011 : 42]。日本植民地期では、原住民社会は次第に一元的な統治・行政体系下へ組み込まれつつあった。さらに、戦後になると、直接選挙に選出された郷長、村長、地方議員が頭目にとって代わって地方行政の中心に立つようになった。

1945 年第二次世界大戦後、台湾を「光復」した国民党政権は、日本台湾総督府の原住民政策を踏襲し、かつて蕃地と呼ばれた原住民族の居住地に「山地行政区域」を設置し、原住民地域に「山地郷」とその下位区画の「山地村」を設置した。「山地」において、日本植民地時代の官製の頭目制度が廃止され、行政官僚制度と民主選挙制度が導入された [林 2004 : 68]。1946 年から 1950 年の間、郷長と村長は直接選挙によって選ばれるのではなく、県政府によって選定・派遣されたのであった [松岡 2012 : 203]。1950 年以降、地方自治法規施行とともに、山地行政区域における郷長と村長の民主選挙が次第に行われるようになった。

ルカイ社会の場合、戦後初期の官選郷長と村長に、日本植民地時代における官製頭目との連続性が見出される。日本植民地時代に官製頭目と指定された各村の頭目は、戦後、郷長や村長に選定されたことが少なくなかった [松岡 2012 : 205-206]。1950 年に民主選挙制度が導入された初期、村落に影響力を有し続けてきた頭目たちは、引き続いて郷長、村長および郷民代表（地方議員）に立候補し、行政官僚の主流を占めていた。

しかし、個々の頭目たちは積極的に選挙に関与していたが、頭目制度そのものは政治権力からの承認と支持を受けず、行政制度に取り組みなかった。逆に、民主選挙によって選出された郷長、郷民代表、村長などの行政官僚が次第に頭目にとって代わり、村落で

の政治権力の中心的な立場を占めるようになった。とりわけ、市場経済の編入および都市への出稼ぎと就学が増加するにつれ、平民層から経済上の成功者や高等教育を受けた者が次第に現れるようになった。これにより平民層から選挙へ立候補する者が増加し、選挙における貴族層と平民層の競争と対立も見出されるようになった〔王 2003 : 63 ; 松岡 2012 : 220〕。その後、ルカイ・パイワンの諸村落において、平民層の出身者が次第に行政官僚の主流となり、行政官僚の「脱首長階層化」という傾向は強くなってきた⁵⁶〔松岡 2012 : 217〕。

ルカイ社会において、行政機関の他に、最も重要な影響力を有する社会組織はキリスト教会である。戦後、台湾ではキリスト教の各教派の宣教が盛んになり、とりわけ原住民族に対する宣教が積極的に行われてきた。各教派は次々と台湾全体を及ぼす歴大な教会組織を作り、各原住民族集団に応じて下位の組織を作った。戦後初期原住民に間の共通語である日本語や各民族言語を使い、宣教の戦略を講じた。1950年代から、キリスト諸教派がルカイの諸村落において急速に普及した。現在、キリスト教会はルカイの村落社会において最も影響力をもつ社会組織の1つとなった。

厳〔2006〕はパイワンの村々における長老教会（プレスビテリアン教会）の宣教のプロセスを克明に論じている。彼によれば、長老教会がパイワンの村々に宣教し始めた1940年代後半には、村落での宣教が順調であるかどうかは、頭目や警察官など、部落で影響力をもつ者の態度によって大きく決められた。したがって、教会組織は村落に入ると、先に頭目に宣教し、頭目の影響力を利用して村民に普及させたことが多い〔厳 2006 : 67〕。例えば、東部パイワンの村々において、長老教会の順調的な普及には、近隣の18の村落に勢力を及ぼした土坂（Tjuabarh）の大頭目の改宗が大きな役割を果たしたと言われる〔厳 2006 : 121〕。

ルカイの各村落におけるキリスト教の各教派が伝教した具体的なプロセスは全部把握していないが、長老教会が1950年代の初頭にルカイの村々に宣教し始めた頃、頭目が初期の信者であったことがしばしば報告されている。例えば、クンガダワンの頭目であるラルグアン家のアリウ夫婦が、クンガダワンにおいて早い時期から信者であることが報告されている〔王 1984 : 128〕。また、ブダイの頭目ダラパヤン家の家長夫婦も、早い時期に改宗した〔黄 2004 : 101〕。つまり、ルカイの村々には、厳〔2006〕が述べたパイワンの村々と類似した宣教のプロセスを経験したと考えるのは自然であろう。

キリスト教の各教派は宣教するプロセスの中で、伝統的な社会制度に対し、異なる態

度や戦略を取り、信者団体にも階層的な傾向が見られる。黄 [2004 : 104] は、屏東県隘寮群のルカイの村々における各教派の状況をまとめて論じた。彼によれば、長老教会が、社会階層制度に対する最も猛烈な批判者であり、より多くの平民層の信者をもつ。循理教会（メソジスト教会）は、社会階層制度に対して、長老教会と類似な態度を取っているが、相対的にゆるい傾向が見られる。それらに対して、耶穌復臨安息日会（セブンスデー・アドベンチスト教会）と天主教会（カソリック教会）は、より多くの貴族層の信者を持ち、伝統的な社会制度やそれに関する儀礼などを干渉する傾向が弱いと指摘されている。

一方、キリスト教の各教派は具体的な宣教戦略には差異が見受けられたが、全体としては、従来の信仰と儀礼に対して、否定的な態度を取り、それらを「迷信」として禁止していたことが共通している。キリスト教の普及につれて、従来の儀礼と祭祀が次第に消滅し、それとともに頭目は宗教的な権威の基盤を失った [王 1985 : 150]。

そして、教会組織の中で、教会の長老や各下位団体の幹部を務めることを通して、信者から尊敬を集め、影響力と発言力を獲得することが可能である。信者の間に影響力を蓄積し、教会の幹部になることは、貴族層に対しても、平民層に対しても、新たな社会的上昇の論理と機会を提供している。

また、教会で影響力を有する者は積極的に選挙に立候補する傾向も見受けられた。例えば、賴 [2008 : 87-90] によると、1950 年代から近年まで、霧台郷の郷長、郷民代表、および霧台村の村長には、ブダイ長老教会の長老が極めて大きな割合を占めている。それを通して部落で影響力をもつ者が新たに現れ、頭目の権威を分化しつつある。

なお、行政機関の確立とキリスト教への入信のほか、ルカイの頭目の権威に大きな衝撃を与えたもう 1 つの要因は土地私有化の確立である。1966 年に「台湾省山地保留地管理弁法」が施行され、「山地」に土地私有制度が導入された。「農地に対して耕作権を登録し、10 年間耕作した後、無償に土地所有権を取得する」ことになり、「住宅地に対して地上権を登録し、10 年間使用した後、無償に土地所有権を取得する」ことが規定された⁵⁷ [林 2006 : 33]。

土地私有化の確立によって、頭目による村落の土地に対する従来の領有権は完全に否定された。さらに、「台湾省山地保留地管理弁法」によると、土地の所有権を取得できるのは現在の使用者に限られている。従って、頭目家は必ずしも平民家より多くの土地を所有するわけではない [喬 1990 : 37]。むしろ、家族の人数の少ない頭目家は実際に使用できる土地が少なかったため、土地私有化によって、経済的な劣位に置かれるケースもある。

土地の私有制が確立されたことにより、頭目の平民を繋げる食糧の貢納と再分配の制度が解体した。

また、日本植民地期から村落間の戦争と首狩りが禁止された。戦後になると狩猟活動も大きく制限されるようになった⁵⁸。したがって、平民たちにとって、首狩りや狩猟で武功を挙げ、頭目から名誉的な称号と装飾特権が授与されることなど、従来の獲得的な地位上昇のルートも崩壊した。

その代わりに、従来の身分階層の秩序の外部から社会的上昇のルートが導入された。とりわけ戦後、地方選挙での成功、経済的な成功、高等教育を受けること、およびキリスト教会で幹部を務めることは、新たな人物の評価基準と社会的上昇のルートになったのである〔王 1985 : 151 ; 笠原 1993 : 118〕。外来の論理に基づいて社会的上昇を遂げた者たちは、頭目の承認を受ける必要がなく、その代わりに頭目の地位と権威を承認することに要らなくなった。

したがって、土地所有に基づく食糧の再分配と、名誉観念に基づく装飾物の再分配といった、頭目と村人たちの間の交換関係が徹底的に崩壊したのである〔王 1985 : 148〕。それにより、頭目は平民層まで権威を及ぼし、村落社会を統合させる制度的な連帯が大幅に弱体化したのである。

さらに、戦後における急速な社会変化につれて、家屋ダアヌをはじめ、ルカイの従来の親族組織にも大きな変化があった。それによって、頭目の地位の根拠の1つである身分階層の秩序にも混乱した。

戦後、原住民社会は次第に台湾における市場経済に編入されていった。「山地の平地化」の下で「生活改善」「定着農耕」「造林事業」といった「山地三大運動」の影響を受け、原住民経済と台湾規模の市場経済との直接的な接合が推し進められ、原住民社会は次第に市場経済の最底辺として飲み込まれていった〔石垣 2016 : 236〕。

1970 年代初頭から多くの原住民労働人口が都市部へと流失していった。平地の漢人との接触の増大、都市出稼ぎの増加、現金収入の増加などにつれ、都市の生活様式も村落に普及した。それによって、伝統的な家屋である石板家屋から近代的な家屋への改築が多くなり、近代的、または漢人風の生活様式が普及していった。これらの変容によって、従来の生活を営む基本単位としてのダアヌの形態が大きく変化した。

ルカイの家族形態における重要な変化の1つは、貴族層も平民層も新たな家名をもちいるような分家が少なくなったことである。現在、ルカイの人々は家名に対し、家屋に付

随するものと捉えるのではなく、家族成員に付随し、家屋と分離することが可能なものとして捉える傾向が強い。たとえ家族成員が都市に移住し、または別の家屋を構えて元の家屋に居住しなくても、従来の家名を名乗ることが一般的である。同時に、家名を不変的なものとして捉える傾向も強く、人々は生まれた時の家名を生涯に名乗り続け、変更することはない⁵⁹。

長男が家を継承して家の代表者となる傾向は依然として強いが、長男は必ずしも祖先から伝えられてきた家屋に居住するわけではない。自分自身が都市や村落の近くの平地の町に居住しながら、村落の家屋を空き家として放置したり、他の家族成員に居住させたりする人が多い。結婚後、別の家屋を構えた次男以下の男性や婚出した女性も、生家の家名を名乗り続け、漠然と生家の家族成員と認められているため、分出という意識があまりない。

分家の観念が弱まった結果、従来の身分階層の秩序に混乱が生じた。笠原 [1993 : 105] が指摘した、ダアヌに世代ごとに後継者と非後継者という分化を繰り返し、子孫の地位が次第に下降していく地位沈降システムは現在解体しつつある。数世代の分化が繰り返されても、人々は本家の祖先の家名を名乗り続けることが多い。地位の高い家ではなおさこういう傾向が強い。地位の高い家に何らかの親族関係をたどりうる者は、たとえ数世代の距離があっても、その家の家名を名乗り続け、その家の系統の者と自称するケースはしばしばある。その結果、人々の生得的な地位があいまいになった。

その結果、笠原 [1993 : 118] が指摘した「自称首長の過剰化」または「首長のインフレーション」という状況、すなわち頭目家に何等かの系譜関係がたどりうる者や選挙や経済上の成功と通して発言力を挙げた者が、頭目と自称する状況は増えてきた。村落の内部において、各頭目家の間、または頭目と自称して威信を獲得しようとする者との間での羨望や不和も増えた [笠原 1993 : 119]。身分階層を語ることは、人々の間に論争と揉め事、感情の亀裂を招くこととなった。

一方、分家の観念が弱まり、家屋の独自性が弱まったことで、従来の生活集団を成すダアヌより広い親族関係の連帯を創り出すことが可能になった。数世代の分化を繰り返しても、本家になんらかの親族関係や婚姻関係をたどることができる人々は漠然とした親戚関係があるという意識をもち、相互扶助などで関係性を築くことが可能になった。この場合、人々はしばしば、「〇〇家系統の人」や漢語の姓で「〇家人」⁶⁰と自称し、互いに親戚であることを主張している。

本節では、以上で議論した通り、日本による植民地化以降、ルカイの社会制度の変容過程を指摘した。ルカイの村落ツクルの内部における頭目を中心とした社会組織が解体し、村落としての統合性自体が収奪された。外来の論理に基づき、新たに部落での影響力を獲得したエリートたちは、社会生活の中心的な立場を占めるようになった。頭目の政治、宗教、経済などの側面における伝統的な役割は、取って代わられた。頭目を頂点とした身分階層の秩序が弱体化され、あいまいになった。

これらの変化によって、頭目と平民層を結びつける食糧の再分配と象徴的な所有物の交換という交換関係が崩壊した。したがって、頭目は平民層まで権威を及ぼし、村落ツクルの社会組織を統合させる制度的な連帯が弱体化したのである。制度的な保証を失った頭目はもはや「部落で影響力をもつ複数の者のなかの1人」にすぎなくなった。頭目の役割はある程度存続されているが、伝統的な場面に制限されている。

さらに、現在の部落において、行政機関やキリスト教会、市場経済が日常生活の主流的な位置を占めており、伝統文化をめぐるものはもはや周縁的な位置に置かれているのである。この状況については、クンガダワンの頭目ウンレが筆者に「現在、宗教、政治と金銭が部落の生活に影響を及ぼす主要要素であり、伝統文化は付随されている位置に過ぎない」⁶¹と語ったこともある。

この意味から、伝統的な場面にしか影響力をもたない頭目も、社会生活の中で周縁化されているといえる。頭目の周縁化により、頭目の権威の失墜が促され、頭目が従来の村落ツクルを1つのまとまりとして統合させる制度的な基盤を失った。それとともに、頭目と平民の間の対立と紛争が激しくなってきた。

一方、ルカイの頭目は消滅したことなく、現在のルカイ社会においても存続している。頭目が存続した理由としては、植民地化と近代化の進展ににもかかわらず、伝統的な側面は依然として日常生活にある程度存続していることが挙げられる。頭目の役職は、制度上の保証を失ったが、その反面、制度上に否定され、排除されることもなかった。それによって、頭目は社会生活の中で周縁化されながら、依然として、伝統的な場面でその役割を果たす機会が残されている。

加えて、1980年代の台湾原住民運動以降、原住民族社会が伝統文化を重視する傾向が高まった。それにつれて、ルカイの頭目は、新たな文化的な役割が付与されるようになったのである。

四、台湾原住民運動以降における頭目の伝統文化化

1. 頭目をめぐる新たな動向

1980年代の半ばから、台湾原住民族の権利回復運動、いわゆる台湾原住民運動が盛り上がった。1990年以降、運動の焦点は都市から、原住民部落に転回した。部落の伝統的な社会組織と伝統文化の再建を強調する「部落主義」論が現れた〔台邦・撒沙勒 1993 : 38〕。

1990年代から、「部落主義」の呼びかけの下で、部落に戻った青年たちは、もともと部落にいた人々と結びついて部落再建運動を展開してきた。台湾原住民運動の重心が部落の現実的な要求に移った。原住民の人々は、民族言語をはじめとした伝統文化の復興、文化観光産業などの産業経済の振興を重視するようになった〔汪 1996 : 23〕。原住民の人々は「部落主義」の下で、自律性が奪われた原住民部落の主体性とエスニック・アイデンティティを積極的に構築し、共有の伝統文化に基づいた部落を1つの文化的な共同体として再構築し、部落の再実体化を促している〔陳 2014 : 109〕。

台湾原住民族の各民族集団の伝統的な社会制度はそれぞれ際立った差異が存在している。そのため、中国語で部落と一括りされた原住民の地域共同体のあり方にも大きな差異がある。ルカイの場合では、部落は伝統的な村落であるツクルとほぼ一致している場合が多い。本来、「部落主義」を提唱している原住民知識人のタイバン・ササラはルカイの出身者である。彼の提示している部落の概念自体もルカイのツクルの観念から受けた影響が大きいと考えられる。ルカイの人々は、中国語で部落と呼ばれる伝統的な地域共同体を基本単位として、社会組織を再建し、部落の共有の伝統文化を復興させ、部落社会としての文化的な自律性と統合を取り戻そうとしている。

ルカイ社会における伝統文化の復興と頭目との関係に着目すると、2つの、一見相反する動向が見受けられる。1つの動向は、頭目の装飾特権が弱まり、従来の特権的な装飾物は、身分階層の秩序からと分離されて部落が共有する伝統文化として資源化されたことである。かつて頭目が独占した装飾物は貴族層だけではなく、平民層を含めてより広い範囲で使用されるようになった。かつて頭目の象徴的な特権として独占された華麗なる造形文化は、現在では頭目と平民の差異を越えて、ルカイという民族集団のシンボルへと意味を変え、エスニック・アイデンティティの拠り所となっていると指摘されている〔笠原 2005a : 182〕。

2000 年代初頭に本論文の調査地であるクンガダワンで行った現地調査に基づいた王美青は、原住民族部落における具体的な文化活動に目を向け、一連の論考を通して伝統文化が復興され、創造された状況を提示している [王 2003 ; 2013 ; 2015]。

彼女は、1990 年代以降の伝統文化の復興と文化産業化という風潮のなかで、クンガダワンの伝統文化、とりわけ頭目をめぐる文化要素はエスニック・シンボルとして再構築されていると指摘している [王 2013 : 48-49]。行政機関や民間団体が主導する文化観光産業の進展とともに、頭目の従来の特権的な装飾物は、部落が共有する「文化遺産」や「文化資産」へと転換されるようになった [王 2013 : 45]。

彼女によると、植民地化と近代化の進展とともに、ルカイの頭目が特定の装飾物やモチーフを独占する特権は弱まった。かつて頭目が独占した装飾物は貴族層だけではなく、平民層を含めてより広い範囲で使用されるようになった [王 2013 : 33]。例えば、1980 年代以降盛んに発展してきた「原住民芸術」や文化観光産業において、元来貴族層が独占していた壺、クマタカの羽、トンボ玉、百歩蛇、人形など、木彫や刺繍の模様とモチーフが広く利用されている [王 2013 : 42] (写真 1 を参照)。

また、ルカイの部落での文化観光ツアーにおいても、頭目の家屋はしばしば 1 つの観光スポットとされており、頭目に関する各種の伝統慣習と物質文化も観光解説の重要な一部をされている [cf. 包 2006 : 233, 314-315]⁶²。かつて頭目が独占した華麗なる造形文化、すなわち特定の模様のついた民族衣装や装身具などは文化観光産業の中で商品化され、販売されるようになった。

頭目と貴族層はこれらの文化資源に対して、独占する特権を失った。平民層の出身者や外来の観光客もこれらを購入し、利用することが可能になった。伝統的な場面において、平民層の出身者が従来、頭目の特権的な装飾物を使用することは、頭目や古老たちから不満と紛争を招いる場合がある⁶³。一方、「自分のお金で買ったので、仕方がない」という理由で、装飾物の使用が黙認される場合も少なくない。



写真1 クンガダワンの小学校の外壁

・従来、頭目家の象徴とされていた人形、壺、百歩蛇、太陽の模様が飾られている。

(2017/3/26、クンガダワンにて筆者撮影)

もう1つの動向は、伝統文化への重視の高まりにつれ、伝統的な儀礼の維持が重視されるようになり、既に中止された儀礼の一部が復興されるようになったことである。漢人風やキリスト教の要素が中心になった儀式に、伝統的な要素を再び取り入れようとする動きも現れた。文化観光産業の発展とともに、伝統祭典の観光化も推進されるようになった。

これらの社会変化に伴い、ルカイの社会生活のなかで伝統的な場面が増えた。これらの場面において、頭目は部落に行われた結婚式、葬式などの冠婚葬祭や伝統祭典への出席が求められ、その場面では表敬行為を受けている。また、個人の頭目自らも、部落での冠婚葬祭や観光化された伝統祭典、そして政治運動などに積極的に参与し、地位を顕在化させている状況も現れたのである。

さらに、積極的に頭目を取り入れた行政イベントと政治運動も増えている。例えば、

「原住民族基本法」（公布・施行：2005 年 2 月 5 日）に基づき、原住民部落が自発的に設立する「最高権力機構」と規定されている「部落会議」には、各部落の「伝統領袖（伝統的リーダー）」の出席が求められている。ルカイの場合、「伝統領袖」というのは各部落の頭目家の代表者に当てはまることはほとんどである⁶⁴。基層的な行政機関である村・里に定期的に開催される村（里）民大会にも、頭目家の代表の出席が期待されている。

また、2017 年 4 月に設立された「ルカイ民族議会」も、積極的に頭目を取り入れた。「ルカイ民族議会」とは、ルカイ民族集団全体を代表し、民族自治の実現、伝統領域の設置、伝統文化の復興を主な目的とする民間団体である。「ルカイ民族議会章程」の原案では、各部落の「民族議会代表」は「部落代表」と「伝統領袖」に分けられている。「部落代表」は村民の間から民主選挙の原則で決められる。一方、「伝統領袖」は部落の頭目が担当する。公示されている民族議会代表の名簿⁶⁵を見ると、17 のルカイ部落に、48 名の民族議会代表がいる。その中に、各部落の頭目に当たる「伝統領袖」は 21 名がおり、半分近く占めている⁶⁶（表 1 を参照）。

表 1 ルカイ各部落における「民族議会代表」の人数

部落名	伝統領袖	部落代表
達魯瑪克（タロマク）	1	3
撒舒而雅（スバヤン）	0	1
嘉蘭（ブリボロサン）	0	1
茂林（テルルカ）	3	3
萬山（オポノホ）	2	1
多納（クンガダワン）	1	2
青葉（アオバ）	2	3
金大露安（キンジャロアン）	1	1
美園（ラウラウザン）	0	3
阿禮（アデル）	1	1
吉露（キヌラン）	1	1
霧台（ブダイ）	2	2
谷川（クルグル）	1	1
佳暮（カナモデサン）	1	1
大武（ライブアン）	2	1
神山（カバララヤン）	1	1
好茶（コチャポガン）	2	1
合計	21	27

出典元：霧台郷公所ホームページをもとに筆者作成

1980年代の台湾原住民運動、とりわけ1990年代の「部落主義」の風潮の影響の下で現れた頭目をめぐるこの2つの動向は一見、相反しているが、共通性も見出される。それは、いずれも動きにおいても、頭目というものは従来の身分階層の秩序から分断され、伝統文化と結びついた形で象徴化されていることが共通しているのである。

第1の動向において、かつて頭目が独占した特権的な装飾物は部落が共有する伝統文化として資源化されていた。その過程のなかで、特権的な装飾物を通して可視化されていた貴族と平民の間の差異とそれに基づいた身分階層の秩序が否定されるようになった。また、第2の動向において、頭目という地位だけが強調されているが、頭目が頂点とした身分階層が強調されるわけではない。例えば、ルカイ民族議会において、頭目だけが伝統文化を象徴する「伝統的リーダー」という役割が付与されていたが、他の村民たちは「部落代表」の候補者として、平等的に扱われている。この過程において、頭目という地位以外の身分階層は隠蔽されるようになった。

つまり、頭目の地位そのものだけが従来の身分階層の秩序から分断され、一種の伝統文化とされているといえよう。頭目という地位は再び、ルカイの人々から注目を集めるようになったが、注目されているのはあくまでも頭目の伝統文化としての一側面だけである。頭目の従来の政治、宗教、経済における権力と役割、およびそれをめぐる諸活動は復興されるわけではない。

2. 頭目の伝統文化化

前述したように、1980年代に盛んになった台湾原住民運動以降、伝統文化への重視の高まりにつれてルカイの社会生活のなかで伝統的な場面が増えた。「創られた伝統」とも評価できるこれらの場面において、頭目はしばしばその場に伝統的な性格を付与する文化的な役割を果たしている。頭目が独占していた文化特権は、部落が共有している伝統文化と転換されるようになり、頭目が従来の特権的な指導者ではなく、共有される伝統文化の存続を具現化するシンボルとされるようになった。

しかし、頭目に、部落が共有する伝統文化の存続を象徴する文化的な役割を付与することは、一種の社会制度としての社会階層制を復興させ、頭目が頂点とした身分階層のイデオロギーを再生産することではない。むしろ、身分階層が不可視化することになり、「頭目」という地位を、1つの文化要素として従来の身分階層の秩序から分離させたのである。

この意味では、頭目が従来の共同体の指導者から、儀礼的・象徴的な「伝統的リーダー」

として転換されてきた。この過程のなかで、「頭目」という文化要素が、従来の社会組織と社会制度から分断されるようになった。個々の頭目だけではなく、多様な組織や個人は、「頭目」に関連する各種の文化要素にアクセスすることが可能になった。それぞれの態度と解釈、状況と目的にそって、「頭目」の文化要素を利用することも可能になった。つまり、「頭目」というものは、ルカイという民族集団や個々のルカイ部落が共有する伝統文化として転換されつつあった。

このような状況に対して、頭目の伝統文化化といえよう。頭目の伝統文化化は、従来の地域共同体が解体し、頭目が身分階層の頂点に立つ特権的な指導者であるという頭目の従来のイメージが希薄になったことを前提として可能になった。頭目は村落ツクルなどの社会組織の解体、キリスト教の入信による従来の信仰の消滅、土地所有と食糧の再分配の制度の崩壊などの社会変化により、政治的・宗教的・経済的な側面における役割と特権を失った。一方、伝統文化という側面において、頭目はある程度の役割を保ち続けて、また新たな役割が付与されるようになった。さらに、頭目そのものも、ルカイの伝統文化の1つと転換されつつある。頭目の伝統文化化により、頭目というものは一種の文化像ともなっている。

現在、頭目に基づく諸制度の解体とともに、政治、宗教、経済などの側面における頭目をめぐる諸活動は消滅した。しかし、ルカイの人々は文化という側面において、頭目をめぐる活動を依然として行っている。現在、頭目の文化化とともに、ルカイの人々は伝統文化としての頭目の文化像をめぐって多様な文化実践を行っているのである。

ここのいう文化実践とは、台湾原住民運動以降、伝統文化の復興と文化産業化の発展という社会的文脈のなかで、頭目家の出身者を含めてクンガダワンの人々が頭目というものをめぐって行った活動の総体を意味する。植民地化と近代化により頭目が従来の政治的・宗教的・経済的な側面における権力を失っているが、伝統文化という側面における役割と権威を有し続けている。頭目をめぐる諸文化実践は、現在の原住民部落のなかで残され、存続されている頭目に関する実践でありながら、常に頭目に新たな意味合いを付与する創造的な実践でもある。彼らの頭目をめぐる文化実践は、ルカイが置かれている歴史的、社会的な状況のなかで構成され、慣習的に行われている行為や活動でありながら、現在の社会状況に応じて行われる自覚的、意図的な行為でもある [cf. 田辺 2003 : 11-12]。

おわりに

本章で論じたように、日本による植民地化以前のいわゆる伝統社会において、ルカイの頭目は村落ツクルにおいても、家屋ダアヌに基づく親族組織においても、指導者という立場を占めていた。頭目は、社会生活において政治・経済・宗教などの優位と権威を有していた。頭目の地位と権威は、村落ツクルと家屋ダアヌといった社会組織、およびこれらの社会組織に関連する政治、宗教、経済的な諸制度と諸観念に基づいていた。

しかし、日本による植民地化以降、ルカイの社会制度は大きく変容させられてきた。日本による植民地の統治下、および戦後の国民党政権の下での一連の社会変化により、党頭目の土地所有、および頭目と平民層を結びつける食糧の再分配と象徴的な所有物の交換という交換関係が崩壊した。したがって、頭目は平民層まで権威を及ぼし、部落社会を統合させる制度的な連帯が弱体化した。

同時に、徹底された同化政策の下で、市場経済への編入、学校教育の普及などの変化に伴い、外来の論理と社会的上昇のルートがルカイ社会に導入された。これらの外来の論理とルートにより、社会的上昇を遂げたエリートたちは、頭目の伝統的な役割を空洞化させてしまった。結果的に頭目の役割は数少ない伝統的な場面に限られ、社会生活の中で周縁化されるようになった。

しかし、頭目は従来の社会的・宗教的・経済的な側面における権力を失い、権威が低下したにもかかわらず、依然としてルカイ社会に存続されている。加えて、1980年代に盛んになった台湾原住民運動、および1990年代の「部落主義」の風潮が強くなってからは、原住民社会では伝統文化を重要視するようになった。それを契機として、これまで注目されなくなっていた頭目という地位に再び人々が関心をもつようになった。

頭目はしばしば冠婚葬祭や伝統祭典、および政治運動などの場面に伝統的な性格を付与する文化的な役割を果たしている。さらに、頭目が独占していた文化特権は、部落が共有している伝統文化と転換されるようになった。頭目は、部落が共有する伝統文化の存続を具現化するシンボルとされるようになった。

しかし、頭目をめぐるこれらの新たな動向は、一種の社会制度としての社会階層制を復興させ、頭目が頂点とした身分階層のイデオロギーを再生産することではない。むしろ、身分階層が不可視化することになり、「頭目」という地位を、1つの文化要素として従来の身分階層の秩序から分離させたのである。

つまり、頭目の地位だけが従来の身分階層の秩序から分断され、一種の伝統文化とされる状況が見受けられた。頭目の伝統文化化と呼ぶべきこの状況により、人々の頭目をめぐる文化実践から、古典的な首長制の理論枠組みだけでは捉えきれない、多様化した「頭目」の文化像が創り出されたのである。

以上の通り、第二章と第三章の議論から、本論文の第1の問い、すなわち日本による植民地化以降、ルカイの頭目の位置づけは歴史的にいかに変化してきたのかを明らかにした。

ルカイの頭目の変容の過程は政治、宗教、経済などの側面における役割と権威を次第に植民地化権力に剥奪される過程である。頭目は従来の地域共同体の指導者トゥムスから、植民地統治のための「官製頭目」に転換され、また戦後において部落で影響力をもつ複数の者のなかの1人として部落の社会生活の中で周縁化された。

一方、頭目は伝統文化という領域において、一定程度の役割と権威を保ち続けた。そして、1980年代に盛んになった台湾原住民運動以降、ルカイの人々によって頭目そのものは一種の伝統文化として転換されつつあった。個々人の頭目を含めて、ルカイの人々は頭目をめぐって多様な文化実践を行っているのである。

以上では、マクロレベルの視点にそって、ルカイの頭目の変容の歴史的過程を提示した。一方、ルカイの各部落では、それぞれ独自の歴史的、社会的な文脈を有している。次章から、調査地であるルカイの部落クンガダワンのミクロな状況に焦点を当てる。従来の先行研究で取り上げられた頭目の地位に基づく諸観念と社会組織は、現在のルカイ部落において、具体的にいかなる様態を有しているのかについて検討していきたい。

第四章 クンガダワンとその頭目家

はじめに

本章では、本論文の調査地であるクンガダワン（Kongadavane、多納部落、トナ）の具体的な状況に焦点を当てる。まずクンガダワンの概要と頭目家の基本状況を提示する。そして植民地化以降の歴史を整理し、クンガダワンで影響力をもつ各種の社会組織を紹介する。今日におけるクンガダワンの社会状況を明らかにしたうえで、頭目家ラルグアン家のミクロな歴史と、現在における具体的な状況を提示する。

一、クンガダワンの概要

クンガダワンは、高雄市茂林区にあり、標高約 450 メートルの山地に位置している。クンガダワンはルカイ最古の村落の 1 つであり、少なくとも 17 世紀の半ば頃から現在の地に居住してきたと考えられる [馬淵 1974 (1954) b : 351]。クンガダワンと、近隣のテルルカとオポノホの 3 つの村落は、下三社や濁口群と呼ばれ、ルカイの中では異質的な位置を占めている。3 村はルカイの主な居住地域である屏東県の諸村落とは文化的・言語的に、顕著な差異が見出される [笠原 1997 : 22-23]。3 村はとりわけ自立性が強く、村落を越える民族意識が希薄である⁶⁷。

1946 年、クンガダワン、テルルカ、オポノホの 3 つの村落は、高雄県多納郷（1957 年に茂林郷に改名）と区画された。それぞれ多納村、瑪雅村（1957 年に茂林村に改名）、萬山村として新たに設置された [林 2004 : 69]。2010 年、高雄県が高雄市と合併されることにつれ、茂林郷は茂林区と改名された。3 村はそれぞれ多納里、茂林里、萬山里と改称された。本論文の調査地であるクンガダワンは、ルカイの諸村落のなかで、日本植民地期での強制移住や戦後での集団移住をされたことがなく、行政村の行政区画と古来の村落地とはほぼ一致している稀なケースである。

クンガダワンの住民の大部分はルカイである。総人口は 2022 年 11 月の時点の統計で 192 世帯、計 638 人⁶⁸である。伝統的に焼畑農耕を主な生業とし、イモ類をはじめ、アワ、コメ、キビなどの作物を栽培していた。また、焼畑農耕と合わせて、狩猟活動も積極的に

行われていた。現在の生業としてアカザ、コーヒー、ローゼル、キャベツなどの換金作物を小規模に栽培している。また、都市で軍人や建築業の従事者も多い。近年では、就労や就学を目的として平地、都市への転出者が多い。実際に部落に住んでいるのは約 200 人であると言われる。原住民族の諸部落と共通して、人口流出の問題も抱えているが、クンガダワンは比較的に部落に住んでいる若年層の割合が高いと言われる。男性たちは部落周辺の山地で狩猟活動も積極的に行われている。

クンガダワンでは、部落の「原住民文化」を売りどころとする文化観光産業が盛んである。1970 年代、平地と繋げる道路が整備された。それを契機として、台湾省旅游局はクンガダワンの近辺にある「多納温泉」という露天温泉の観光開発を推進した。1983 年に大型の観光バスが通れるように道路が拡幅された。それにより、クンガダワンにおける観光業の発展が促された。

当時、茂林郷の 3 つの部落の中で、テルルカが日本植民地期、オポノホが戦後の 1950 年代に強制移住させられた。そのため、部落にはルカイの伝統的な家屋である「石板屋」（スレート家屋、*'alapi ka da'ane*）が残されていない。それに対して、クンガダワンは移住されたことがなく、部落には石板屋や木彫、石彫が残されている。そのため、行政機関はクンガダワンに観光開発の重点を置いた。「多納民俗村」という宣伝スローガンの下で、クンガダワンは、茂林郷のなかでの最も伝統的なルカイ部落であると宣伝して観光開発が推進された〔王 2015 : 51〕（写真 2 を参照）。

クンガダワンの観光産業は 21 世紀の最初の 10 年間で全盛期に達した。特に部落の近くにある露天温泉は多くの人気を集めた。そこでは、村の中で観光客向けの民宿や飲食店が多く作られ、観光関連の仕事に就く人が多かった。しかし、2009 年 8 月に台湾南部で起こった大規模水害こと「八八水害」で起こった山崩れによって、温泉は丸ごと土砂に埋められた。それ以降、観光客の数が減少し、人口流出の問題が再び深刻になっている⁶⁹。一方、現在においても、観光産業は依然としてクンガダワンの主な産業である。現在では、クンガダワンの観光産業は、漢人の団体ツアーや日帰りドライブを主な対象として、自然風景と原住民文化を売りどころとして運営されている。



写真2 クンガダワンの光景

(2017/3/26、クンガダワンにて筆者撮影)

現在のクンガダワンでは、近代的な生活様式がとくに普及している。伝統的なスレート家屋が数軒残されているが、ほとんどの家屋が近代的・漢人的なコンクリート家屋に改築された。1970年代から整備された電気、水道、電話などインフラ設備は無論、2010年代から4Gのインターネット接続と無料の公衆無線LANサービスも整えている。クンガダワンの村内には幼稚園と小学校があり、近隣のテルルカでは小学校と中学校がある。

現在のクンガダワンでは店が多い。村民向けの雑貨店と飯屋が数軒経営されている。そこでパンとインスタントラーメンなどの食糧品やビンロウ、酒⁷⁰、タバコなどの嗜好品が簡単に入手できる。飯屋では、麺類やチャーハン、炒め物などの漢人風の料理が注文できる。毎朝、ハンバーグ、サンドイッチ、蛋餅とコーヒー、紅茶などの朝ごはんが食べられる店（早餐店）も数軒ある。これらに加えて、観光客向けの飲食店、喫茶店、土産店と民宿が数軒経営されている（図3を参照）。



図3 クンガダワンの地図

出典元：Google Map をもとに筆者作成

また、道路の整備と自動車、オートバイの普及により、人々の移動も簡単になった。人々は部落の近辺にある農耕地や猟場まで、自動車やオートバイで移動するのがほとんどである。クンガダワンから近隣の部落オボノホとテルルカまで、車で約 20 分程度しかかからないため、3 村の住民は頻繁に交流している。最も近い平地の漢人の町まで約 30 分で移動できる。そこでは生活用品と食糧品などが購入できる。また、台湾南部の大都市である屏東市まで約 1 時間、高雄市まで約 1 時間半しかかからない。部落に居住しながら、毎日都市の職場まで車で通っている人も少なくない。また、高雄市、屏東市などの都市に在住している人も休日に部落に帰る人が多い。

二、クンガダワンの頭目家

クンガダワンは歴史上、長距離の移動や他村落との分脈関係をもたず、近辺のいくつ

かの小村落の併合によって形成された〔移川・宮本・馬淵 1988 (1935) a : 258〕。クンガダワンは歴史上、近隣村落であるテルルカとオポノホ、そしてパイワンのラヴァル系統の諸村落と頻繁に交流し、通婚関係を結んでいた。

クンガダワンの頭目家に関する文字記録は、1898 年に塙鯤南という人物によって書かれた「蕃社の風俗及び生活の状態」に遡る。著者は 1897 年 12 月に蕃薯寮墾撫署長川上親賢による「蕃界巡視」の同行者の 1 人であった。同論文のなかでは、テルルカとクンガダワンの生活状況と諸慣習、物質文化を綿密に記録し、両村の頭目家についても報告している。

その中で、クンガダワンの「頭目」がギラオであり、「副頭目」がピナライであると記載されている。加えて、クンガダワンの土地はギラオ、ピナライ、アガル、タヌマ、ラウパン、アラシウ、ツガオの 7 名の頭目にて分轄されると記載されている。7 名の頭目が所有する土地の多寡によって順番が付けられており、それについて「以上の如く土地の広狭に依り頭目の地位階級を異にするも若し各頭目中より賢明群に秀で社内の統督其宜しきを得る者を出すときは実権は乃ち該人に帰することあり」と記載される〔塙 1898 : 441〕。

塙が報告している頭目の名前はいずれも個人名であり、家名は記載されていない。筆者による現地調査から、塙の報告の中に記載されている、「頭目」ギラオはラルグアン家の次男であり、タイラワン家を継承したギラギラウ (*Gilagilaw*) と同定することができる。当時、頭目ラルグアン家の家長アリウはまだ若く、彼のオジであるギラギラウはアリウの代わりに村落を仕切っていたと語られている。また、ピナライはサグアタン家の家長ピナライ (*Pinadrai*) と同定できるが、その他の頭目家は同定できていない。

それに対して、1920 年に刊行された『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ一』の中で、クンガダワンにラルグワヌとタリヤバという 2 つの頭目系統があると記載されており、頭目家の家名を明記している。2 つの頭目家の由来をめぐる伝承は明確に記載されており、それを下記のように要約する〔台湾総督府蕃族調査会 1920b : 49〕。

(一) ラルグワヌ家は元々バツガという所に住み、後にタルグラヌ、タウソルの地に移住を繰り返して現地に移ってきた。

(二) タリヤバ家は池の底から生み出された男女の子孫であり、最初にタボボアヌという地に住んでいた。幾度の移住を経て、ラルグワヌ家と闘争をし、のちに和睦した。それがきっかけとして現地に招かれて移住してきた。

なお、同書「第五卷ノ四」によれば、クンガダワンはラルグワヌ家1家によって支配されている。もともとタリヤバ家も頭目家であったが、相続の原因でラルグワヌ家に併合され、ラルグワヌ家の世襲補佐役家となった。ラルグワヌ家が村落を統治するものの、重要な事柄はタリヤバ家、サグラダ家、ラサオラ家といった3つの「世襲補佐役家」⁷¹と相談して決めることになっている〔台湾総督府蕃族調査会 1921 : 78〕。

1935年に発行された『台湾高砂族系統所属の研究』の中で、クンガダワンには5つの頭目家があると記載されている。それぞれの名称、配下の戸数と由来についての伝承は下記のように要約してみる〔移川・宮本・馬淵 1988 (1935) a : 258〕。

○*θangiradan*—二十六戸。現在地の西北の *Apilan* という地の地中から生まれた男女から女性を産み、その女性が太陽と関係して生まれた子孫である。後に *Tarunguran* への移住を経て現地に来た。

○*Laluguan*—三十四戸。*θangiradan* から分かれた。何らかの理由で頭目家となった。

○*Tailavan*—十七戸。東の *Atsavan* から *Lamulamur* へ移住し、またクンガダワンに移住してきた。

○*Tamaoror*—二十二戸。*Tarunguan* から移住してきた。

○*La-putoan*—二十戸。南の *Takerarovan* から *Lamulamur* へ移住し、また現地に移住してきた。

この記録を『蕃族慣習調査報告書』と対照してみれば、*Laluguan* 家と頭目のラルグワヌ家、*θangiradan* 家と「世襲補佐役家」のサグラダ家、*Tailavan* 家と「世襲補佐役家」のタリヤバ家と同定することができる。しかし、『蕃族慣習調査報告書』の中でラルグワヌ家一家が村落を独占し支配することが記録されているのに対して、『台湾高砂族系統所属の研究』によれば、クンガダワンには数家の頭目家があり、それぞれの配下に平民を持つことが記載されている。この頭目の「配下の戸数」については、1980年代にクンガダワンを調査した山路〔1991 : 210〕は、「何を指すのか不明である」と指摘している。また、筆者による現地調査もそれを明らかにしなかった。むしろ筆者の聞き取りによると、クンガダワンのほとんどすべての戸数はラルグアン家とサグアタン家の両頭目家の配下に属されていた。他の小集落の頭目家はせいぜいサポウツェンと呼ばれる平民家の補佐役家しか

配下に所属していなかったと語られている。

戦後の報告に目を向けると、そのなかで記載されている頭目家の家名は『台湾高砂族系統所属の研究』の記録と一致する部分が多い。また、いくつかの記録されていない頭目家や貴族階層の家の名称が次々と収集されてきた。各研究で記録されている頭目家の家名を表2にまとめてみた。なお、現地語の名称について、それぞれのアルファベット及びカタカナの転写が一致しなく、混乱を招きやすいので、本論文は以下、筆者の聞き取りに準じて統一することを断っておく（原文引用の場合を除く）⁷²。

表2 クンガダワンの頭目家・貴族家家名

本研究	番族慣習調査 報告書 1920-1922	移川ほか 1988 (1935)	王 1984	山路 1991	喬 2001	許 2006	茂林郷公所 2008	備考 (本研究により)
サグアタン <i>Thangeatane</i>	サグラダ	<i>θangiradan</i>	<i>θagiradan</i>	サギラダン	<i>θakiratan</i>	<i>Daginalan</i>	<i>Sajihatan</i>	最初に来た頭目家、大頭目。
ラルグアン <i>Lalegeane</i>	ラルグワヌ	<i>Laluguan</i>	<i>Laluguan</i>	ラルグアン	<i>Lalukangan</i>	<i>Lalegan</i>	<i>Lalengean</i>	サグアタンの長男筋、大頭目。
ラウバラテ <i>Laopalate</i>			<i>Laupalatə</i>	オバラト	<i>Laupalatə</i>	<i>Laupalate</i>	<i>Laupalate</i>	最初に来た頭目家、農耕をめぐる祭祀を司る。近年に断絶。
ラプドゥアン <i>Labodoane</i>		<i>La-putoan</i>	<i>Lapdwan</i>	ラピトアン	<i>Lapdwan</i>	<i>Laptwan</i>	<i>Labudowon</i>	小集落の頭目家の1つ、首狩りをめぐる祭祀を司る。
タイラワン <i>Tailavane</i>	タリヤバ	<i>Tailavan</i>	<i>Tailavan</i>	タリラバン		<i>Tailawan</i>		小集落の頭目家の1つ、後に断絶。ラルグアンの次男が家屋を継承した。
タムウル <i>Tamoodro</i>		<i>Tamaoror</i>	<i>La-avarar Ta-moolu</i>	タマオロル	<i>La-avarar Tamuolu</i>	<i>La-avarar</i>	<i>La-avarar Ta-moolu</i>	小集落の頭目家の1つ。
パオリシ <i>Paolithi</i>						<i>Baoliti</i>	<i>Bawulisi</i>	小集落の頭目家の1つ。
ライサラ <i>Laisala</i>	ラサオラ							ラルグアン家と婚姻関係をもつ貴族家。
カザギラン <i>Kathagilane</i>					<i>Katakilan</i>			平民家、大頭目サグアタンの世襲補佐家。
タウイグル <i>Taoigodro</i>			<i>Tauligulu</i>		<i>Tauligulu</i>			小集落の頭目家の1つ。
ディディワン <i>Didivane</i>			<i>Lilivan</i>					大頭目ラルグアンの分家。
アクアカン								大頭目ラルグ

Akeakane								アンの分家。
ラルルアン Ladroloane								大頭目ラルグ アンの分家。
カダワン Kadravane			Gadavan					由来は不明。 現在貴族家と 認識される。
タウワガン Taovagane			Tauolagan					ラルグアン家 と婚姻関係をもつ貴族家、 断絶。
タディラバン Tadilapane			Tadilapan					ラルグアン家 と婚姻関係をもつ貴族家。
ラヴラデン Laveladenge			Lauovadan					平民家、大頭 目ラルグアン 家の世襲補佐 家。

出典：許〔2006：238〕をもとに筆者作成

筆者による現地調査から、クンガダワンは近辺にある複数の小集落の併合によって形成されたことが確認できた。これらの小集落にはそれぞれの頭目家があった。最初に、サグアタン（*Thangeatane*）家とラウパラテ（*Laopalate*）家が配下の平民を連れてクンガダワンの地に移住してきた⁷³。その後、人家の煙をみて各地から他の頭目家も集まってきた。併合後、これらの頭目家とその分家がクンガダワンの貴族層を成している。筆者による現地調査に基づき、これらの頭目家は下記の通りまとめられる。

1. サグアタン家：バアツガン（*Baacengane*）⁷⁴から来て、権力の頂点に立つ大頭目となった。その後、長男がラルグアン家屋を建て、両家とともに大頭目となった
2. ラウパラテ家：ダウラン（*Daelane*）から来て後に農耕儀礼を司る。クンガダワンの地に最初に来た頭目家であったという説もある。
3. ラブドゥアン家：タシアウバン（*Thathiaobane*）から来た後に首狩りに関する儀礼を司る。
4. タイラワン家：ラガウ（*Langao*）から来た。後に断絶した。約 19 世紀末にラルグアン家の次男がその家屋を継承し、ラルグアン家の分家となった。
5. パオリシ家：約 200 年前にアプサン（*Aposane*）から来た。クンガダワンに最後に来た頭目家であったと言われる。

これらの 5 つの家は最も有力な頭目家であったため、現在、しばしば「五大頭目」

や「五大家族」と呼ばれている。これらの頭目家以外にも、頭目家の分家や他の小集落から来た頭目家が多数ある。

小集落が併合してクンガダワンを形成した後、これらの頭目家の中から、サグアタン家が村落の権力構造の頂点に立つ大頭目となった。その理由は、土地に対する先占と最大の配下の人口数⁷⁵を抱えていたことにあると考えられる。後にサグアタン家の長男がラルグアン家屋を建てた。それ以降、サグアタン家とラルグアン家の両家がともにクンガダワンの頭目として村落を取りしきっていた。

両家は名目上、村落の全ての農地と、大部分の猟場⁷⁶を所有していた。その農地や猟場を利用した平民は、収穫物の一部を「貢租」として頭目家に納めなければならなかった。貢租は先に長男筋のラルグアン家に納められ、その後、ラルグアン家は大部分を取り、残りの小部分をサグアタン家に分けた⁷⁷ [王 1984 : 49]。

これらの頭目家に対する呼称には、タリアライという貴族層全体に対する概括的な言葉以外に、ラルグアン家とサグアタン家の家長⁷⁸に対し、クンガダワンにある特有の呼称としてトゥムス (*tomoso*) という語源不明の用語があり、村落の権力構造の頂点に立つ者を示している。また、現在、中国語で話す場合、タリアライ層に向けて「頭目」や「貴族」と呼ぶのが一般的であるが、ラルグアン家とサグアタン家だけが「大頭目」とも呼ばれている。

現在クンガダワンにおいて、ラルグアン家とサグアタン家が身分階層のヒエラルキーの頂点に立つ大頭目と認識されているが、どちらの地位が優位なのかについて、意見が分かれている。山路 [1991 : 215] が「家はサギラダンが大きく、人はラルグアンが大きい」と指摘しているように、両家の地位の優位はそれぞれ異なる論理で支持されている。

ラルグアン家の地位を支持する人はラルグアン家が長男筋であることを強調している。それに対して、サグアタン家の地位を支持する人はサグアタン家が本来の頭目家であることを強調している。人々は両頭目家に対し、自分からの親族関係の近いほうを支持する傾向が見受けられる。また、両頭目家にはそれぞれの配下に補佐役の平民家がある。平民層の出身者は、自分と親族関係の近い補佐役家が属される頭目家を支持する傾向がある。両家の地位をめぐる議論は論争や揉め事を招きやすいため、公の場ではほとんど言及されない。

近年、ラルグアン家の出身者が積極的に文化観光産業や行政選挙に関与し、村内外において地位を顕在化させ、頭目としての知名度を高めた。特に、ラルグアン家の家長であ

ったウンレ（当時 50 代男性）が近年積極的に各種のイベントに関与し、家の地位を顕在化させている。証拠の 1 つとして、2017 年に成立した「ルカイ民族議会」では、各部落の頭目が「伝統領袖」として委員の資格が獲得したが、クンガダワンではラルグアン家のウンレだけが「伝統領袖」として参加している⁷⁹。

それに対し、サグアタン家の方は存在感が薄い。その理由には、経済力の欠如と家族人数の少なさが挙げられる。現在、サグアタン家は家を代表する男性がいない。家長のウンレは 60 代女性であり、頭目として公の場で活動することは少ない。彼女はラルグアン家の分家であるラルルアン家の出身者（村長ラヴァスの腹違いの兄、故人）の妻であり、公の場に積極的に顔を出すことを好まない性格の持ち主であるため、あえて地位を主張することはほとんどない。それに加えて、サグアタン家の分家には断絶になった家が多く、本家筋に対する分家の支持が欠けている。

一方、平民層の出身者からラルグアン家よりサグアタン家のほうの優位を支持する傾向が見受けられる。その理由の 1 つは、平民層にはサグアタン家の補佐役家であるカザギラン（*Kathagilane*）家の分家が多いからだと考えられる。それに対して、ラルグアン家の補佐役家であるラヴラデン（*Laveladenge*）家は戦後初期に天然痘の感染などの理由で、家族の人数が少なく、分家関係をもつ家もほとんどない。

三、日本植民地統治下のクンガダワン

日本の植民地権力がクンガダワンに入ったのは比較的早かった。1896 年、日本総督府は台湾各地に撫育・開墾事務を取り扱った組織である「墾撫署」を設置し、クンガダワンを蕃薯寮墾撫署（現在・高雄市旗山区）の管轄下に置いた。

1897 年 12 月、蕃薯寮墾撫署長・川上親賢は同署の署員 3 名、護衛兵 3 名、および通訳の漢人 1 名、嚮導の平埔族 1 名を連れて、マガ社（テルルカ）とトナ社（クンガダワン）の 2 村に「蕃界巡視」を実施した〔埤 1898 : 439 ; 台湾総督府警察本署 1989 (1918) : 82-84〕。

川上一行がクンガダワンを踏査した後の帰り道に、クンガダワンの「頭目」ギラオ（ギラギラウ）は 28 名の村人を連れて同行した。しかし、財物の要求をめぐって、クンガダワンの人々は川上一行と軋轢が生じた。激怒したクンガダワンの人々は、道で出会った 2 人の漢人を誅首して、また川上一行に向かって銃を発砲した。川上一行の護衛兵が銃

で反撃し、クンガダワンの人々を2人死なせて撃退した⁸⁰。

その後、壘撫署は頭目ギラオを逮捕し厳刑を処すことを計画したが、ギラオは逃亡した。テルルカの「副頭目」タヌマがクンガダワンの代理人として、銃、タバコ、鹿皮などの品物を提出して謝罪した。その後、クンガダワンの「副頭目」ピナライの弟であるコイ（クイ、Koi）も壘撫署に「出頭」し、謝罪した。ギラオのその後の対処は不明であるが、この事件は一応解決になったようであった。

1903年12月4日、テルルカの人々が日本人の巡査1名を殺害したという理由⁸¹で、日本の警察は200人の捜査隊を結成し、テルルカを攻撃した。捜査隊はテルルカに多大な死傷を与えて、家屋などを焼き払った〔台湾総督府警察本署 1989（1918）：310〕。

その後の12月10日、捜査隊は引き続き、テルルカの共謀と考えられるクンガダワンを攻撃した。クンガダワンの人々は崖の上に石を積み上げて捜査隊の攻撃に抵抗した。この戦いで、捜査隊の大砲が破損し、加えて戦死者1名、傷者9名の損害を受け、やむを得ず退去した〔台湾総督府警察本署 1989（1918）：310；台湾総督府蕃族調査会 1920b：48〕。

この戦いは、現在クンガダワンにおいて「屯子戦役」（*tunzizhanyi*）と呼ばれている。日本人の攻撃を見事に撃退したことはクンガダワンの人々の誇りの源ともなっている⁸²。戦場の跡地にはモニュメントが設置され、それがクンガダワンの「精神の堡壘」であるという説明文が付け加えてあった（写真3を参照）。

クンガダワンから退去した後、警察は平埔族を駆使してテルルカの避難地を攻撃した〔台湾総督府警察本署 1989（1918）：310〕。翌年1904年に、警察は漢人を動員し、4月11日と21日に、テルルカの避難地に2回攻撃し、数十人を殺害し、家屋44軒を焼き払った〔台湾総督府警察本署 1989（1918）：339-340〕。多大な打撃を受けたテルルカはやむを得ず、日本警察に銃を提出して、正式に「降伏」した。その後、具体的な経緯は不明であるが、クンガダワンも日本警察に「降伏」⁸³した〔台湾総督府警務局理蕃課 1986（1938）：197-198；許 2006：198〕。両村には警察の駐在所が設置され、正式に日本の植民地統治下に置かれるようになった。

この時期において、日本の植民地勢力がクンガダワンに与えた具体的な影響は未だ明らかにされていない。むしろ、その影響が限られていると考えるのは自然であろう。1914年から、クンガダワンに北に住むブヌンの人々による、警察駐在所に対する一連の攻撃事件、いわゆる「六龜里事件」が勃発した。その影響を受け、安全上の理由で、1915年にクンガダワンとテルルカに設置された警察駐在所は引き揚げするようになった〔台湾総督府警

務局 1989（1932）：98-106】。

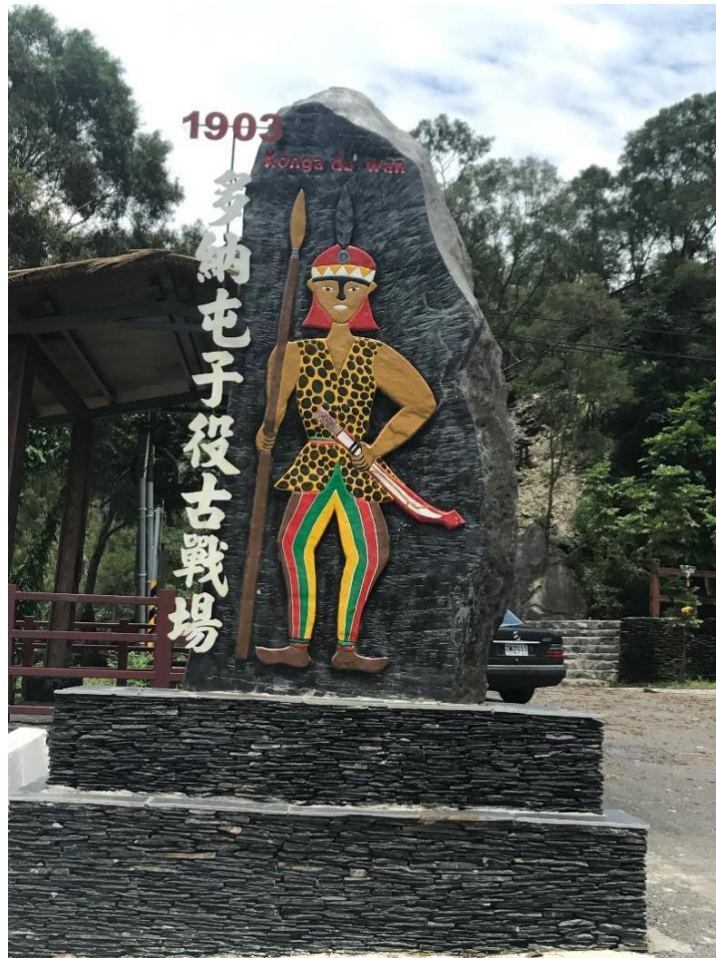


写真 3 屯子戦役の戦場に立てられた記念碑

（2018/8/24、クンガダワンにて筆者撮影）

その後、日本の警察は約 10 年間、クンガダワンの村落に対する直接的な統治が中断された⁸⁴。ただし、1925 年に再びクンガダワンに駐在所を設置し、翌年に「蕃童教育所」を設置した〔許 2006：254〕。それ以降、クンガダワンの人々に対して、日本語による同化教育をはじめ、直接的な植民地統治を始めた。

その後、ルカイの諸村落において、日本語教育の普及につれて、日本語教育を受けた世代の若年層を中心とする青年団は次第に頭目勢力者会に取って代わり、村落における主な統治機関として総督府に指名された。また、青年団の幹部は警手として選抜され、警察機関の下層、末端に引き入れられた。1933 年の統計資料によると、当時、クンガダワンでは男子青年団員 26 名、女子青年団員 7 名〔台湾総督府警務局理蕃課 1986（1937）：

113]、および警手が3名いた [台湾総督府警務局理蕃課 1986 (1937) : 92]。さらに、太平洋戦争の戦時総動員体制の下で、クンガダワンには8名の青年が「高砂義勇隊」として戦場に動員され、命を失った [許 2006 : 295]。

このように植民地権力は、日本語教育を受けた世代を中心として、原住民の村落社会の権力構造を再編していた。それを通して、原住民村落に対する統治を強固にし、近代国家の一元的な統治・行政体系下へ組み込んでいった。しかし、1945年日本の敗戦により、この再編と統合の過程は完成に至らなかった [松岡 2012 : 159]。クンガダワンにおいては、日本語世代の警手や青年団員は、頭目の従来の権力を否定し、その役割を分断していた。一方、頭目は敗戦まで、ある程度の役割と権威を保ち続けた。ルカイの頭目により大きな影響をもたらしたのは、むしろ戦後における国民党政権統治下の一連の政策と社会変化であるとしばしば指摘されている [e.g. 衛 1965 : 71 ; 王 2003 : 68]。

四、戦後におけるクンガダワンの社会組織

戦後になると、ルカイの諸村落は、他の原住民族と同様に近代的な政治システムと資本主義市場経済に編入された。村落ツクルと家屋ダアヌをはじめ、従来の社会組織が弱体化しつつあった。それとともに、外来の論理に基づいた新たな社会組織が複数現れ、部落の社会生活の主流となった。戦後のルカイ社会において、行政機関とキリスト教会、そして1990年代に盛んになった民間団体である諸「協会」は、最も影響力をもつ社会組織となった。ルカイの頭目の伝統的な権威が弱体化していくプロセスは、その権威がこれらの新たに作られた近代的な諸社会組織に取って代わられていったプロセスでもあった。

本節では、現在のクンガダワンにおいて、行政機関とキリスト教会、民間団体・協会などの社会組織に着目し、それぞれの発展過程を紹介し、それと従来の社会制度との相互関係を明らかにしたい。

1. 行政機関

戦後、クンガダワンは他の山地村と同様に、行政官僚制度と民主選挙制度の導入のプロセスを経験した。1946年に、クンガダワン、テルルカ、オポノホの3村は、高雄県多納郷（1957年に茂林郷に改名）と区画された。それぞれ多納村、瑪雅村（1957年に茂林村に改名）、萬山村として行政村が新たに設置された [林 2004 : 69]⁸⁵。同じく1946年に、

茂林郷の郷民代表会（地方議会に相当する）が設立された。1950 年から、直接選挙制度が導入された。

それ以降、直接選挙が選ばれた政治エリート、いわゆる「政治人物」が、部落における政治的な指導者として部落の日常生活に重要な役割を果たし始めた。「政治人物」と呼ばれるのは、高雄県（市）議員、茂林郷（区）長、茂林郷（区）議員、多納村（里）長などが一般的である。

戦後まもないころ、日本語教育で育てられた者は引き続き、政治的な影響力を保ち続けていた。当時、クンガダワンで最も活躍していたのは、ダイギディンギ（*Draingidingi*）家のピナライ（*Pinadrai*）と、ウリギリギ（*Olrigilingi*）家のイリガン（*Ilringane*）の2人であった。ピナライは日本植民地期に日本語教育を受け、中国本土での従軍経験⁸⁶をもった。戦後になると、1946 年から 1950 年までの間、官選の高雄県議員を務め、その後もクンガダワンでの政治的な影響力を持っていた⁸⁷。イリガンは日本植民地期に警手を務め、1950 年の第 1 回の直接選挙で、茂林郷長に当選した。彼は 1951 年から 1959 年までの間、茂林郷長を 2 回連続で務め、その後は茂林郷民代表を経て 1960 年代に高雄県議員に当選した。

ピナライとイリガンはともに、頭目家との通婚を通して地位上昇を遂げた平民家の出身者であり、一般的に下位の貴族や「中間層」と認識されている。いずれも高い地位の家の出身者ではないが、日本語を堪能し、日本植民地期から部落で発言力を持つ者であった。当時、県・郷のレベルの政治エリートとなるには、生得的な地位より、日本植民地期から継続されてきた影響力・発言力と才覚が重要であったといえる。

一方、基層な行政村の村長と郷民代表の選挙において、生得的な地位が重視されており、頭目家ラルグアン家とサグアタン家の出身者はある程度権威を保ち続けた。日本植民地時代に官製頭目と指定された各村の頭目は戦後、郷長や村長に選定された状況が報告されている [松岡 2012 : 205-206]。クンガダワンにおいても、同じような状況が見受けられた。

日本植民地期に頭目章が授与され、官製頭目として役割を果たした大頭目ラルグアン家の家長アリウは、戦後の 1946 年に高雄県政府によって多納村の村長に任命された [王 1984 : 128]。1950 年代、直接選挙が始まった後にも、彼は再び立候補し、3 回連続に当選した。官選の任期を含め、1946 年から 1960 年までの 16 年間村長を務めた [茂林郷公所 2008 : 768]。そして、アリウの他にも、ラルグアン家の分家の出身者たちも行政組織

で活躍した。

次の表（表 3）で示しているように、1960 年代以前、頭目ラルグアン家とサグアタン家、およびその分家の出身者は、茂林郷と多納村において重要な役割を果たしていた。しかし、1960 年代になると、選挙において、両頭目家の影響力が弱まってきた。その代わりに、他の貴族家、平民家の出身者が活躍するようになった。この状況は、松岡 [2012 : 217] が指摘している、戦後のルカイ・パイワン社会における行政官僚が貴族層出身者から平民層出身者が主流となる「脱首長階層化」という傾向に合致している。

表 3 戦後クンガダワンの主な政治エリートの階層

	高雄県・市議員	茂林郷・区長	茂林郷・区議員	多納村・里長
1940 年代後半	下位貴族 (頭目の姻族)	なし	大頭目サ、大頭目ラ分家、 大頭目ラ姻族、貴族	大頭目ラ
1950 年代前半	下位貴族 (頭目の姻族)	下位貴族 (頭目の姻族)	貴族 (議長)、大頭目ラ分家、 大頭目ラ姻族	大頭目ラ
1950 年代後半	なし	下位貴族 (頭目の姻族)	大頭目ラ分家、大頭目ラ姻族、 貴族、貴族、貴族、平民、平民	大頭目ラ
1960 年代前半	なし	なし	大頭目ラ分家 (副議長)、大頭目ラ 姻族、貴族、下位貴族 (頭目の姻族)、 平民	貴族
1960 年代後半	下位貴族 (頭目の姻族)	なし	貴族 (副議長)、大頭目ラ姻族、 頭目、平民	貴族
1970s 前半	貴族 (大頭目の姻族)	なし	頭目、平民、平民、平民	大頭目ラ姻族
1970 年代後半	なし	なし	頭目 (議長)、貴族、平民、平民、 平民	大頭目ラ
1980 年代前半	なし	なし	平民 (議長)、貴族、貴族、平民、 平民	貴族
1980 年代後半	貴族 (大頭目ラ姻族)	なし	平民 (副議長)、平民、貴族、 貴族	貴族
1990 年代前半	なし	なし	平民 (副議長)、貴族、下位貴族 (頭目の姻族)、下位貴族 (頭目の分家)、 平民	貴族
1990 年代後半	下位貴族 (頭目の姻族)	なし	平民 (副議長)、下位貴族 (頭目の分家)、 頭目	平民
2000 年代前半	なし	下位貴族 (頭目の姻族)	下位貴族 (頭目の分家・議長)、 頭目、平民	平民
2000s 後半	下位貴族 (頭目の分家)	なし	大頭目ラ分家、平民	大頭目ラ分家
2010 年代前半	なし	なし	なし※	平民
2010 年代後半	なし	下位貴族 (頭目の姻族)	下位貴族 (頭目の分家)、平民、 平民	大頭目ラ分家

出典元：『茂林郷志』をもとに筆者作成

凡例：大頭目ラ＝ラルグアン家、大頭目サ＝サグアタン家、頭目＝移住してきた小集落の頭目家、貴族＝その他の貴族層（頭目の分家や婚姻を通して地位上昇を遂げた平民家など）

なし＝クンガダワン出身の当選者がいない。

※2010年代前半、高雄市と高雄県の合併により、茂林郷・区の議員選挙は一時中止。

2. キリスト教会

クンガダワンにおいては、1955年に、台湾基督長老教会（プレスビテリアン教会、以下は長老教会と略す）はクンガダワンで宣教をはじめ、翌年の1956年に耶穌復臨安息日会（セブンスデー・アドベンチスト教会、以下は安息日会と略す）もクンガダワンに入った。クンガダワンの村民にはキリスト教徒が多く、2つの教会が最も影響力の強い組織となっている。

屏東県隘寮群のルカイの村々における、キリスト教の各教派の宣教戦略を整理した黄[2004: 104]によると、長老教会が、社会階層制度に対する最も猛烈な批判者であり、より多くの平民層の信者をもっている。それに対して、安息日会は伝統的な社会制度やそれに関する儀礼などを干渉する傾向が弱く、より多くの貴族層の信者をもっている。

この傾向はクンガダワンにおいてもある程度検証できる。すなわち、クンガダワンの安息日会には貴族層の出身者が多く、長老教会には平民層の出身者が多いという傾向が見られる。その経緯に関して、キリスト教がクンガダワンに伝来した時期、当時の頭目であるアリウが最初に安息日会に所属したが、その後不明な理由で長老教会に移った。その時、アリウと一緒に長老教会に移ったのは多くが平民層であった。一方、貴族層の出身者が安息日会に多く残ったと説明された。

キリスト教会が、クンガダワンの従来の信仰と儀礼を「迷信」として批判し、禁止した。例えば、1950年代か1960年代に長老教会の牧師が、頭目家サグアタン家が所有する神聖な壺と、農耕儀礼を司る貴族家ラウパルト家が所有する各種の祭祀用具を押収し、破壊したことが記憶されている。このことにより、頭目家サグアタン家と貴族家ラウパルト家の宗教的な権威が大きく失墜した⁸⁸。

現在、クンガダワンの2つの教会の中で、安息日会がより多くの信者を持ち、約200人が在籍している。安息日会は長老7名をはじめ、兄弟会（中年以上の男性）、婦人会、青年団、前鋒会（青少年）など、比較的強固な下位団体をもつ。各団体に会長、副会長、書

記、副書記を設置し、これらの幹部は信者の間で影響力を有する。毎週の土曜日に礼拝を行い、また月曜日、水曜日、金曜日に各団体を単位に活動する。宣教活動も比較的積極的に行っている。

それに対し、長老教会はより人数が少なく、約 80 人がいる。安息日会のように、兄弟会、婦人会、青年団などの下位団体をもっているが、それは安息日会を参照して、近年作られたと言われている。各下位団体の運営が相対的に緩く、日曜日に行われる礼拝の時間も短い。

3. 原住民運動以降に創られた諸団体

1980 年代以降、台湾社会の民主化・自由化、原住民運動の勃興、およびそれ以降原住民社会に盛んになった伝統文化の復興運動と文化産業化の推進など、一連の社会変化が現れた。クンガダワンでは、1990 年代の後期から、複数の新たな社会組織が成立された。その中には、各種の「協会」と部落会議、青年会が取り上げられる。

現在、クンガダワンにおいて、日常生活に影響力を有するもう 1 つの社会組織は「協会」と呼ばれる民間団体である。1980 年代以降、台湾の民主化・本土化とともに、「社区发展工作纲要」（1991）、「人民团体法」（1992）などの法律が修正された。また 1994 年、李登輝政権に「社会総体营造政策」（地域づくり政策）が打ち出され、地域住民参加型の開発が促された〔黄・宮崎 1996：98〕。「協会」は、このような社会背景の中で部落の住民が自発的に創立し、行政機関で登録された民間団体（「人民團體」）である。各種の協会は、行政機関と連携し、行政から資金を申請し、「下から上へと」、産業経済の振興、観光産業の促進、民族語をはじめとした伝統文化の伝承、高齢者の介護、子育ての支援など、様々な側面から役割を果たしている。

現在協会は、クンガダワンの日常生活の中で、最も影響力を有している社会組織の 1 つである。クンガダワンには、下記の 3 つの協会があり、行政機関と連携し、観光産業や社会福祉などさまざまな場面において活躍している。

第 1 は、1997 年に平民層出身の知識人ルグアグアイ・サビラン（*Leageay Thabilane*、60 代、男性）に創立された「多納社区发展協会」（以下、発展協会と略す）である。同協会は茂林区における最初の協会である。発展協会は創立初期に、行政と連携して資金源を獲得し、観光産業と文化産業の推進を中心に積極的に活動していた。主な内容は伝統祭典の観光化、石板屋の保存と再建（写真 4 を参照）、木彫、石彫や皮の彫り物など伝統的な手

仕事のトレーニングなどが取り上げられる。2014 年以降、理事長の改選と財政などの問題で、ほぼ活動を中止している。



写真 4 発展協会が再建した石板屋

(2018/8/25、クンガダワンにて筆者撮影)

第 2 は、元高雄県議員タヌバク・パオリシ (*Tanobake Paolithi*、60 代、男性、貴族層) が 2007 年に設立した「高雄市茂林区社区营造协会」(以下、营造协会と略す) である。同协会は現在、高齢者の介護、子育ての支援、民族語教育の促進などの側面で積極的に活動している。現在のクンガダワンにおいて、最も盛んに活動している協会である。

第 3 は、頭目ウンレ・ラルグアンが 2014 年に設立した「納美下三社文化促進协会」(以下、納美协会と略す) である。同协会は主に観光産業の推進と伝統文化の振興を目的としている。現在では、小規模に活動しているが、クンガダワンの代表的な伝統祭典「黒米祭」の運営において、中心的な地位を占めている。

発展协会は名目上、村民全体を構成主体としている。それに対して、营造协会と納美协会は、創立者の近親者と知人が主な会員を構成し、個人所有の協会として認識されている。

また、部落会議は現在のクンガダワンにおいて、もう1つの重要な社会組織である。部落会議は、「原住民族基本法」（公布・施行：2005年2月5日）に基づき、原住民部落が自発的に設立する「最高権力機構」と規定されている。部落会議では、直接選挙に選ばれ、任期付きの主席が中心とし、毎年最低2回の会議を開き、部落の各種の事務を議論して決めることが規定されている。会議には、「伝統的リーダー（傳統領袖）」と各家族・氏族の代表者をはじめ、住民も参加が求められる。

一方、クンガダワンでは、部落会議の創立の進捗が遅く、長らく機能しなかった。2019年に初めて、部落会議の組織が作られた。部落会議の主席に当選されたラウツウ（Lawco、60代男性）は、貴族家パウリシ（Paolithi）家の出身者である。彼は高雄市で警察官を勤務し、2010年代に定年退職後、部落に戻った。彼は伝統文化に熱心であり、狩猟にも長けている。部落会議主席に当選した後、彼は部落会議の章程を起草し、組織を整え、積極的に活動している。クンガダワンにおいて、長らく形骸化している部落会議の影響力を高めつつある。

その他に、「多納青年会」（以下・青年会と略す）⁸⁹も、近年クンガダワンにおいて、村民の社会生活に重要な影響を及ぼしている民間団体である。青年会は、2001年に若年者の有志に創立された。当時、クンガダワンの若年者は都市での就労者が多かった。部落とのつながりを保つために、青年会を創立した。青年会では、都市の在住者と部落の在住者が連携して部落に貢献し、伝統文化を伝承することを目的としている。現在、中学生から40歳までの若年層・中年層をメンバーとする。青年会は、「犠牲と貢献」をモットーとし、クンガダワンでの伝統祭典の準備の協力、冠婚葬祭の手伝い、伝統歌謡などの文化の記録、自然災害への防災活動、日常の清掃活動などに携わっている。また、スポーツ大会、娯楽のイベントをも行っている。

以上でクンガダワンの植民地化以降の歴史的変化と部落の現況を提示してきた。クンガダワンは他のルカイの部落を共通して、日本による植民地統治、および国民党政権の統治下で次第に近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の末端に編入された。頭目を中心とした従来の村落組織の自律性が奪われ、その代わりに行政機関、キリスト教会、各種の民間団体などの外来の社会組織が部落の社会生活に中心的に位置を占めるようになった。次節から、クンガダワンの頭目家ラルグアン家に焦点を当て、このような歴史的過程のなかで、ラルグアン家の歴史と現状を提示したい。

五、大頭目ラルグアン家

1. 日本植民地期のラルグアン家

現在、クンガダワンにおいて、頭目家ラルグアン（*Lalegeane*）家の出身者は部落を代表する伝統的な権威者、いわゆる「大頭目」として、様々な場面に参与し、地位を顕在化させている。

前述したように、ラルグアン家はクンガダワンの本来の頭目家であるサグアタン家の長男が家から分出して建てた家である。ルカイ社会において、頭目の地位を継承すべき長男筋の者が、家から離れて別の家屋を建てるのは稀な状況である。その経緯については、クンガダワンの人々は下記の口頭伝承で説明されている〔山路 1991 : 215〕。

「昔、サギラダン家の長男が屏東県のパイワン族の娘と結婚することになった。しかし娘は、この村の家は石垣で作られ、内部は暗く手芸もできないし、禁忌も多くて面倒だと苦情を言い、改造を要求した。この要求を受け入れ、その長男は家を新築し、移り住んだ。それまで居たサギラダン家は弟に譲り渡した。移転したとはいえ、この家は長男筋にあたり、長男が父を相続するという慣習に従って、今までどおり首長としての権利を引き継いだ。ただしサギラダン家は、次男筋になったとはいえ、家筋の連続性という観点からすれば、開拓先祖から連綿と続いているゆえに首長としての権利はなお持ち続けている。これがために、2つの最高格式の首長家の併存という現象が生じたのである。」

筆者も、それと類似した口頭伝承を現地調査で収集している。ラルグアン家の分家の出身者である村長のラヴァス・ラルルアンは、下記のように語っている。

「サグアタン家の長男であるパンウテル（*Pangetedre*）は、パイワンの村落ダワラン（*Davalan*、トア社）の大頭目の娘トコイ（*Tokoi*）を娶った。しかし、トコイはサグアタン家の家屋が低くて暗く、木彫の装飾もないのが嫌だった。彼女はクンガダワンの近くのタイクラワン（*Taikolavane*）という地に止まり、村落に入らなかった。パンウテルは平民たちに協力してもらい、立派な家屋を新しく建て、トコイを迎えた。その家屋がラルグアン家であった。」⁹⁰

パンウテルがラルグアン家を建てて以降、ラルグアン家とサグアタン家の両家がともにクンガダワンの大頭目となった。ラルグアン家はパイワン・ラヴァル系統の頭目家をはじめ、近隣のパイワンとルカイの諸村落の頭目家との通婚を繰り返してきた。また、クンガダワンの村内においても、ラブドゥアン家やタウイグル家などの貴族家と婚姻関係を結び、複数の分家を作った。

日本が台湾を植民地化した 1895 年の前後に、ラルグアン家の家長であるタカナウ (*Takanaw*) という人物が平埔族に殺害されたと伝えられている。当時、タカナウの長男であるアリウ (*Adrio*, 1894-1967) が幼かったため、タカナウの弟であり、タイラワン家を継承したギラギラウ (*Gilaqilaw*) は頭目の役割を代行した。タイラワン家は本来クンガダワンに併合に来た小集落の頭目家であったが、後に後継者がいなくなり、家筋が断絶した。ギラギラウはラルグアン家の次男として分出して、空き家となったタイラワン家屋とその家名を継承した。その後、タイラワン家はラルグアン家の分家となった [山路 1990 : 406]

前節で述べた通り、1897 年 12 月に蕃薯寮撫墾署長・川上親賢一行がクンガダワンを踏査した。帰り道にギラギラウが引率したクンガダワンの人々は、川上一行と軋轢が生じ、発砲の事件が勃発した。墾撫署は頭目ギラギラウを逮捕し厳刑を処すことを計画したが、ギラギラウは逃亡した。その後、クンガダワンの人々は銃、タバコ、鹿皮などの品物を提出して謝罪し、事件の解決を済ませたが、ギラギラウのその後の対処は不明であった。

一方、クンガダワンの人々が侵攻にきた日本警察の捜査隊を撃退した戦い、いわゆる「屯子戦役」が行われた 1903 年時点において、ギラギラウは再びクンガダワンの頭目である立場⁹¹に戻ったと記憶されている。

その後、具体的な経緯は明らかにされていないが、おおよそ 1910 年代の半ばから、20 代になったアリウがクンガダワンを代表する頭目として活躍していたことは文献で確認できた。例えば、『番族慣習調査報告書 第五卷』において、アリウがクンガダワンの「頭人」であることが明記されている [台湾総督府蕃族調査会 1920b : 49]。また、1920 年から 1923 年の間、クンガダワンと内本鹿のブヌンの諸村落の間に一連の首狩りと復讐の殺傷事件が勃発した。その際において、アリウがクンガダワンの頭目として日本警察とブヌンの諸村落と交渉する役割を担った記録が残されている [台湾総督府警務局 1989 (1938) : 303]。

1925 年、警察機関は再びクンガダワンに駐在所を設置し、翌年に蕃童教育所を設置した。それ以降、クンガダワンの人々に対して、日本語による同化教育をはじめ、直接的な植民地統治を始めた。村落において、警察機関は頭目にとって代わり、支配的な立場に立つようになった。一方、頭目は間接統治の一環として利用されるようになった。頭目を成員とした「頭目勢力者会」は村落における主な統治機関とされていた。

1933 年の天長節に、警察機関は、頭目家ラルグアン家に頭目章を授与し、サグアタン家、タムウル家、タイラワン家、ラブドゥアン家、ラデイラパン家、ラウパルト家の 6 家に勢力者章を授与した [許 2006 : 249]。アリウは、クンガダワンの「頭目」として頭目章が授与された⁹²。頭目章の授与、すなわち頭目を「官製頭目」へ転換することは、頭目の従来の権威を否定していると同時に、頭目の役職を外来統治体系の末端の一環として制度化することでもある。つまり、頭目章の授与は、ラルグアン家の頭目家として地位を可視化し、定式化させたことでもある⁹³。

その後、日本語教育の普及につれて、日本語教育を受けた警手と青年団の幹部は次第に頭目勢力者会にとって代わり、村落における主な統治機関とたつた。日本語に堪能で、「日本精神」を身につけた「先覚者」の原住民青年エリートたちは次第に、日本語に不得意な頭目アリウにとって代わり、クンガダワンの中心的な立場に立つようになった。

一方、クンガダワンにおけるラルグアン家の伝統的な役割は様々側面から制限されていたが、日本植民地統治の終焉まで、一定の権威を保ち続けたと言われている。例えば、ラルグアン家に納める貢租は、植民地行政下に禁じられたにもかかわらず、植民地統治の終焉まで一部の貢租がひそかに存続されていたと語られている。

2. 戦後における頭目家と近代的社会組織との接合

戦後、ラルグアン家は他のルカイ村落の頭目家と同様に、従来の役割が近代的社会組織にとって代わられたといえる。一方、クンガダワンのミクロな状況に着目すると、近代化が進んでいくプロセスのなかで、頭目家とその近親者は、伝統的な頭目の権威を近代的社会組織に接ぎ合わせる動きも見受けられる。

戦後、基層な行政村として区画された「多納村」において、ラルグアン家の出身者はある程度権威を保ち続けた。頭目アリウは官選の任期を含め、1946 年から 1960 年までの 16 年間村長を務めた [茂林郷公所 2008 : 768]。茂林郷公所（役所）に編纂された『茂林郷誌』の中で、彼は「クンガダワンで巨大な実権を握った最後の大頭目である」 [茂林郷

公所 2008 : 768] と評されている。

それに加えて、ラルグアン家の他の出身者も行政組織で活躍した。アリウの妹の息子であるウンレ（現在の村長ラヴァスの父、後述する頭目のウンレとは別人）は 1940 年代に茂林郷民代表を 2 回務めた。彼に続いて、1950 年代から 1960 年代の前半に、アリウの 2 度目の結婚で生まれた息子ラヴァス（後述する村長のラヴァスとは別人）も郷民代表に 3 回連続当選した [茂林郷公所 2008 : 772]。

同じく 1950 年代に、キリスト教がクンガダワンに伝来した。キリスト教の入信が、ルカイの頭目の権威を低下させた 1 つの重要な要因であるとしばしば指摘されているが、クンガダワンもその例外ではない。しかし、クンガダワンのミクロな歴史を見ると、キリスト教会と頭目家の間に更なる複雑な関係性が見受けられる。

特に、頭目家、行政選挙とキリスト教会が絡み合っている状況がある。キリスト教会が、頭目家の影響力を宣教のために利用していた。それと同時に、頭目家の人は、キリスト教会の力を借りて行政選挙を通して、伝統的な権威を取り戻そうとしていた。さらに選挙をめぐる頭目家の分化も現れた。

クンガダワンの 1 つの特徴として、頭目家のラルグアン家とその分家が同じ教会に属していないことが指摘できる。ラルグアン家は長老教会の信徒であり、分家のアクアカン家とラルルアン家、タイラワン家は安息日会に属している。このような状況は、キリスト教が伝来した初期、大頭目のアリウは最初安息日会に所属していたが、その後理由は定かではないが長老教会に移った事に端を発する。一方、分家出身者の多くは安息日会に残ったと、頭目のウンレが説明した。

1950 年代に、2 つの教会は多くの信者を獲得するために、それぞれを代表する頭目家の出身者を利用し、競合していたことが報告される [王 1984 : 128]。安息日会は、大頭目アリウが代表する長老教会に対抗して、アリウの 2 度目の婚姻で生まれた息子であるアクアカン家のラヴァスとクイ⁹⁴を受け入れた。クイに宣教師としての訓練を受けさせ、部落での宣教を務めさせた。

このように、個々人の頭目家出身者が教会組織で獲得した影響力を地方政治と選挙の中で果たし、政治的な権威を取り戻そうとしていた。王 [1984 : 128] によれば、1950 年代のある村長選挙では、長老教会に所属している頭目のアリウが立候補した。一方、彼の息子のラヴァスが安息日会を代表して立候補し、村長選挙で両教会の信者間の対立と競合が激化したという。

しかし、頭目がキリスト教会を利用し、宗教的な権威と政治的な権威を取り戻そうとする努力は、一時に頭目の権威を向上させたものの、頭目の伝統的な権威を取り戻すことには失敗した [王 1984 : 129-130]。表 3 で示したように、1960 年代以降、頭目家の出身者が行政選挙から次第に姿を消した。それ以降、キリスト教の普及を伴い、教会が頭目家の出身者を利用して信者を獲得しようとした動きは次第に無くなった。部落において、頭目家の内部において、選挙をめぐる対立もほとんどなくなった。

1960 年代以降、クンガダワンの頭目家の影響力が低下した理由は経済力の欠如と親族の人数の少なさにあると考えられる。頭目家が経済的な劣位に置かれるようになった重要な要因の 1 つは、土地の私有化である。

1966 年に「台湾省山地保留地管理弁法」が施行された。1967 年にクンガダワンでの土地の測量が完成され、土地の私有化が確立された。「台湾省山地保留地管理弁法」によると、土地の所有権を取得できるのは現在の使用者に限られているため、所有できる土地の面積は、生得的な地位と関係なく、当時耕作できる家族成員の人数によって決められた。したがって、ラルグアン家とサグアタン家の両頭目家は当時、家族人数が少ないという理由で、経済的な優位を失った。

1967 年当時、クンガダワンでは、土地を所有する順位として、第 1 位から第 7 位はみな平民家であった。ラルグアン家は第 10 位しか占めていなかった。さらに、サグアタン家は家族人数が少ないため、前 20 位すら入らなかった [王 1984 : 123]。

その結果、1960 年代半ばから 2000 年代半ばまでの約 40 年間に、アリウの孫であるラウツウ (Lawco、頭目ウンレの父) が 1970 年代に 4 年間村長を務めたこと以外、ラルグアン家とその分家の出身者たちには、村長と郷民代表に当選する者は他にいなかった。このことから、1960 年代以降、ラルグアン家の権威が大きく失われていたことが窺える。1980 年代になると、2 つの頭目家の出身者が行政組織から姿を消した。それと対照的に、平民層の出身者がますます重要な立場を占めるようになった。

しかし、表 3 で見られるように、2000 年代後半から、頭目家ラルグアン家やその分家の出身者は再び選挙において存在感を見せはじめた。例えば、2000 年代において、分家タイラワン家の家長ウンレ (故人、頭目ウンレとは別人) とアクアカン家の家長タカナウ (50 代後半男性、前述したアリウの孫であるタカナウとは別人) は、それぞれ村長と郷民代表に当選した。そして、分家ラルルアン家の家長ラヴァスは 2014 年から 2 回連続で当選し、現在まで村長⁹⁵を務めている。また、ラルグアン家の家長ウンレは、選挙で当選

した経験がなかったが⁹⁶、彼はクンガダワンを代表する「伝統的リーダー」として、ルカイ民族議会など、様々な政治的な場面にも参与している。

この時期において、頭目家ラルグアン家とその分家の者がキリスト教会のなかで高い影響力を持っている。キリスト教がクンガダワンに普及して以降、教会組織の内部では、伝統的な身分階層の影響はほとんどなくなった。一方、頭目家ラルグアン家とその分家の出身者は長年にわたって2つの教会で影響力を蓄積してきた。ラルグアン家の家長ウンレが長老教会の弟兄会の会長を経て、長老となった。タイラワン家の家長ウンレは安息日会の牧師であった。アクアカン家のタカナウとラルルアン家のラヴァスもそれぞれ、安息日会の長老と弟兄会の副会長を務めている。

頭目家の人は政治選挙とキリスト教会で影響力を高めた背景としては、前章で論じた台湾原住民運動以降、伝統文化の復興とともに、頭目が新たな役割が付与されているという社会状況が挙げられる。それに加えて、次節で詳述するように、頭目家とその分家の出身者が1990年以降の観光産業の発展のなかで、協力し合い、経済的な利益を上げつつ、部落での影響力を向上させていることも重要な要因である。頭目家の出身者が協会を創立し、それを伝統的な地位と権威を生かすための新たな土台としている。協会を通して経済的な利益を獲得したと同時に、伝統的な頭目としての地位を顕在化させているのである。

3. 現代社会における「頭目家族」の編成

現在、クンガダワンでは、大頭目ラルグアン家（漢語姓・羅家）と親族関係をもつと見なされる家はアクアカン家（羅家）、ラルルアン家（羅家）、タイラワン家（頼家）、ディディワン家（潘家）、そしてサグアタン家（周家）である（図4を参照）。

そのなかで、アクアカン家とラルルアン家の両家は植民地期以降に建てられた分家であり、ラルグアン家の本家と最も近い関係にある。中国語での日常会話の時、これらの家々は一般的に「頭目家族」（頭目の一族）と呼ばれている。また、同じ漢語の姓をもっており、「羅家人」（羅家の人）という名の下で親族の意識が強い。タイラワン家はおおよそ日本による植民地化の直前に作られた分家であり、ある程度の距離感があるが、やはり親族と認識されている。漢語の姓が異なるが、「羅家人」と呼ばれる場合もある。一方、それ以前から分出関係をもつディディワン家とサグアタン家は現在、ラルグアン家と遠い親戚関係をもっているものと認識されているが、ラルグアン家の親族とは認められていない。

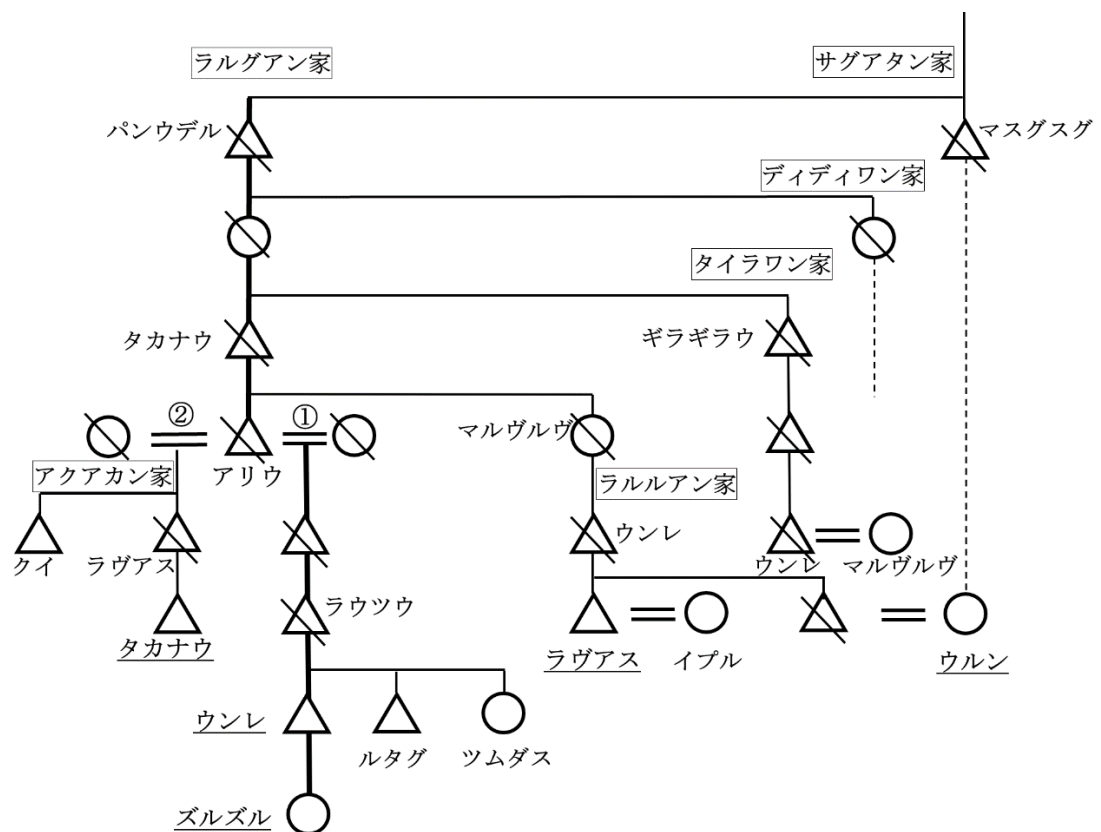


図4 ラルグアンとその分家の系譜関係、および主な年長者

- ・下線を引いたのは本論文の主な登場人物。
- ・傍系の出身者と若年者は大幅省略。

出典元：筆者作成

例えば、2019 年にラルグアン家の家長ウンレが逝去した際における喪に服す親族の範囲は、ラルグアン家、アクアカン家、ラルルアン家、タイラワン家の全員であった。それに対して、ディディワン家の者は喪に服しなかった。また、サグアタン家の者も喪に服す義務が課されていなかったが、現在の家長であるウルンは、ラルルアン家の出身者の妻であったため、彼女とその子女が喪に服した。

家族内部において、世代、年齢とジェンダーが重視されている。男性の年長者が指導的な立場に立つのが一般的である。ゆえに女性と若年の男性は公の場に積極的に顔を出して発言することはほとんどない。

近年、ラルグアン家の「頭目家族」では、家長のウンレが中心的な立場を占めていた。彼はクンガダワンの大頭目として積極的に様々な場面に関与し、ラルグアン家の伝統的な

地位を顕在化させていた。加えて、ラルグアン家の分家では、ウンレの叔父にあたるアカカン家のタカナウとラルルアン家のラヴァスも存在感を示している⁹⁷。タカナウは 2006 年から 2010 年に茂林郷の郷民代表を務め、安息日会のなかでも長老として影響力を有している。また、ラヴァスは 2014 年から現在まで村長を務め、部落においても指導的な立場に立っている（本論文の登場人物は図 4、もしくは資料 1 を参照）。

1990 年代から、クンガダワンでの文化観光産業の発展とともに、大頭目ラルグアン家とその分家の出身者には観光産業に従事する人が多い。そのなかでは、やはり大頭目のウンレが代表的であった。ウンレは遠洋航海業と台北での会社勤務を経て、1990 年代にクンガダワンに戻り、茂林国家風景区の管理处で就職した。そこで観光産業に関する経験を積んだ後、文化観光産業に進出した。彼は司会者や観光ガイド、観光イベントの企画、観光客向けのレストラン・喫茶店の経営などの仕事に携わっていた。そして、彼は多納社区発展協会の会員として、「黒米祭」の企画と運営にも参与した。

2014 年、ウンレは、平民層が中心とした発展協会と軋轢が生じ、「発展協会の不公平なやり方に不満をもつ」という理由で、近親者たちを連れて発展協会から離脱して、納美協会を設立した。同協会はウンレが理事長を務め、文章作成に長ける分家出身のイプル（Ipulo、40 代女性、村長ラヴァスの妻、テルルカから嫁入り）が総幹事を務めていた。主な会員は頭目家の近親者と友人が構成している。

名目上村民全体を構成主体とし、実際に平民層が中心とする発展協会と対照的に、納美協会は個人が運営する協会と認識されている。協会の会員は創設者のウンレをはじめ、ラルグアン家の関係者、または他の貴族層の出身者が多いため、クンガダワンの人々から「発展協会が平民系、納美協会が貴族系」や「納美協会が頭目の協会」であると認識されている。

納美協会は主に観光産業の推進と伝統文化の振興を目的としている。観光の仕事は主にウンレやイプルが協会の名義や個人名義で引き受けるか、または行政機関の観光プロジェクトに申請して引き受ける。観光活動の主な内容には茂林区内の観光スポットの案内、民族文化の解説に加え、伝統文化の体験、食事や宿泊の手配などがある。これらの仕事は、主に協会の会員である「頭目家族」の出身者やその友人に配分される。

2015 年から、納美協会が、理事長の改選などの問題で活動停止になった発展協会の代わりに、黒米祭を運営するようになった。大頭目ウンレは、納美協会の理事長として自ら祭典の内容を考案し、運営に携わった。黒米祭の運営において、祭典での出演や会場の設

置などに、村民たちと雇用関係を結び、仕事の内容を配分する。そして、黒米祭の場において、ウンレは大頭目として祭典に出席するだけでなく、自ら司会進行役を務め、指揮を執っていた。近年の黒米祭にとって、彼は中心的な人物であると認識されている。

彼は司会の才能に優れ、いつも祭典をスムーズに進行すると同時に、部落外での黒米祭の知名度の向上にも大いに貢献したと評価されている。その理由は、ウンレが話術が巧みでユーモアに溢れ、いつも会場を盛り上げ、観光客に高く評価されたことにある。さらに、大頭目というエキゾチックな身分も、観光客の興味関心を引き起こす絶好の売りどころであるとクンガダワンの人々に評価されている。彼は司会進行の仕事をうまく完遂することを通して、黒米祭を成功させたと同時に、自分自身が大頭目として知名度を上げ、地位を顕在化させていたと言われている。このように、大頭目ラルグアン家は「協会」という近代的な組織を通して、部落の代表的な伝統文化と認識される黒米祭の開催に主導的な立場に立つようになった（第九章で詳述）。

また、ラルグアン家の他の分家の出身者も観光産業に従事する者が多い。特に部落近辺の多納温泉が人気を集めていた 2000 年代に、分家アクアカン家の家長タカナウと妹のレラス（*Dredrase*、50 代前半女性）は、温泉の近辺の所有地で飲食店と民宿を営むことを通して経済的利益を上げた。しかし、2009 年 8 月に起こった大規模水害で起こった山崩れにより、温泉近辺の飲食店と民宿は全壊になった。彼らは多大な経済的な損失を受けた。現在、レラスは、部落の入口で飲食店を営んでいる。彼女はウンレやイプルと連携しており、ツアー客らはその飲食店で食事をすることが多い。飲食店では、頭目家の出身者や他の村民を従業員として雇っている。

このように、ラルグアン家と分家は観光産業において協力関係を結び、家族としての連帯感を作り上げている。それは親族関係の連帯に基づいたものであると同時に、観光による経済的な利益がその協力関係を一層強めている。

2019 年に、ラルグアン家は大きな危機に直面した。ウンレが 52 歳の若さで急死した。彼に息子がいなかったため、20 代前半の長女ズルズル（*Zolozolo*）が大頭目の地位を継承した⁹⁸。ズルズルは現在、大学在学中の身であり、彼女だけで家を支えることは困難であった。ラルグアン家の本家には人が少なく、地位と権威を維持するために分家の男性年長者の支持が必要とされた。ウンレの 2 人の叔父のうち、タカナウが年長であるが、彼はあいにくウンレが亡くなる 1 ヶ月前に腰の疾患で入院し、退院した後も自宅で療養していた。そのため、村長であるラヴァスがおのずと頭目家族の内部で指導的な立場に立つようにな

った。

ラヴァスは家族の代表者として家族内部で中心的な立場に立つと同時に、村長として部落においても指導的な役割を果たした。彼はこの2つの身分を駆使し、ウンレの葬式の支度をはじめ、新頭目の継承式などの挙行を通して、ラルルアン家の地位の維持に尽力していた。これに加えて、彼は頭目家の系譜を作成し、家族集会を開催することを通して、頭目家族の再統合と内部の権力関係の再編成を試みている。

また、ウンレが亡くなった後、彼の弟のルタグは納美協会の理事長を継いだが、都市で生活しているため、協会への実際の関与が少ない。ラヴァスの妻であり、協会の総幹事を務めるイプルは家族内部の観光産業従事者のなかで中心的な立場に立つようになった。彼女は納美協会の名義や個人名義で観光ツアーの仕事を引き受け、家族の人（「羅家人」）を中心に食事の支度、民宿の手配などの仕事を配分していた。経済的な利益の配分を通して、頭目家族の結束力を高めるとともに、自分自身の中心的な立場を強固にしている。

本節では、クンガダワンの頭目ラルグアン家のミクロな歴史を紹介した。そのうえで、現在における頭目ラルグアン家とその分家、いわゆる「頭目家族」の親族関係の編成を紹介した。

植民地化と近代化の下での一連の変容のプロセスの下で、クンガダワンは他のルカイ・パイワンの村落と同様、頭目の制度的な基盤が弱体化した。頭目は政治、宗教、経済などの側面における権力と権威を失い、実権を持たないものとなった。

ところが、本節で提示したラルグアン家の事例から、植民地化と近代化の進展の下で、頭目の権力と権威は、ただ単に近代的な社会組織に一方的に否定され、取って代わられたわけではないことがいえる。ラルグアン家の出身者は、つねに個人の能力を通して、各種の近代的な社会組織と絡みあってきた。日本植民地期において、ラルグアン家の出身者は官製頭目として一定程度、地位の維持を遂げた。そして、戦後において、ラルグアン家の出身者が積極的に行政機関やキリスト教会組織へ関与し、それらの力を借りて、頭目の権威を取り戻そうとする動きがあった。これらの動きは頭目の伝統的な権威の失墜という歴史的、社会的な変容を食い止めることはできず、頭目の権威を取り戻そうとする努力も必ずしも成功を収めたわけではないが、部落における頭目の地位の存続を遂げているといえる。

そして、1980年代以降の台湾原住民運動以降、とりわけ1990年代において、原住民部落では伝統文化の復興の風潮が勃興し、それと同時に文化産業も推進されるようになった。

このような社会状況に応じて、クンガダワンの頭目家の人は、頭目の果たすべき役割を拡大させ、権威を取り戻そうとしていた。とりわけ、「協会」という組織を通して、新たな組織的な基盤を築きだしている。

現在、頭目家の本家と分家は、下記の2つの連帯によって結びつけているといえる。1つ目は、変容しながら持続してきた従来の親族観念である。従来の家屋ダアヌは、生活様式の近代化や都市移住の増加などの社会変化により、生活の基本単位を成す独自性を喪失したが、より広い範囲の親族関係の連帯と協力関係を創り出すことが可能になった。

それに加えて、2つ目は、本家と分家とあいだには、文化観光産業における共通の経済的な利益により、協力しあう関係が結びつけられている。さらに、このような協力関係は、協会という新たな組織に基礎づけられて、強固化になっている。

ラルグアン家では、家長のウンレが亡くなり、分家のラヴァスとイプル夫婦が中心的な立場に立つようになった後、本家と分家の結びつきがさらに強くなりつつある。こうして頭目家の本家と分家は広い意味での「頭目家族」として共に頭目の地位の維持と権威の発揮に協力しあうことが可能になった。

おわりに

本章では、調査地クンガダワンの概要を紹介し、クンガダワンの植民地化以降の歴史を整理した。19世紀の末から、日本の植民地勢力がクンガダワンに進出しはじまった。植民地統治の下で、クンガダワンの村落ツクルの自律性が喪失され、近代国家の一元的な統治・行政体系下へ組み込んでいった。

戦後における国民党政権の下で、クンガダワンは近代国家的な行政体系に編入され、行政村と区画された。1950年代から、行政官僚制度と民主選挙制度がクンガダワンに導入された。そして、1950年代からキリスト教がクンガダワンに急速に普及した。それ以降、キリスト教会はクンガダワンにおいて最も影響力をもつ社会組織の1つとなった。さらに、1990年代の後期から、各種の協会や青年会、部落会議など、複数の新たな社会組織が成立され、部落の社会生活において影響力を果たしている。

これらの外来の論理に基づいた社会組織とエリートたちは、クンガダワンの社会生活のそれぞれの場面に影響力を有し、頭目の従来の役割を分断し、取って代わった。頭目は権威を失い、社会生活の中で周縁化されつつあったのである。

続いて、本章では、クンガダワンの頭目家ラルグアン家のミクロな歴史を整理して、日本による植民地化以降、クンガダワンにおける頭目の位置づけの変容のプロセスを明らかにした。クンガダワンの頭目家が近代的な社会組織と接合している状況を提示した。

ラルグアン家は植民地化により、政治、宗教、経済などの側面における権力と権威を失ったが、同家の出身者は、つねに個人の能力を通して、各種の近代的な社会組織と絡みあってきた。彼らは積極的に行政機関やキリスト教会組織へ関与し、それらの力を借りて、頭目の権威を取り戻そうとした。さらに、ラルグアン家の人は、1980年代以降の台湾原住民運動以降、伝統文化の復興と文化産業の発展という社会状況に応じて、「頭目家族」という親族関係の連帯を基盤として「協会」という組織を設立した。協会という組織を通して、頭目の果たすべき役割を拡大させ、権威を取り戻そうとしていた。

しかし、現在においては、クンガダワンの頭目の権威は必ずしも部落中に承認されるわけではないことが現地調査から分かった。クンガダワンの人々の、頭目に対する認識と態度が多様化している現状は見受けられた。次章では、クンガダワンにおける頭目をめぐる複数の語りについて検討していきたい。

第五章 頭目の文化像の多様化

はじめに

本章では、平民層の出身者と頭目家の出身者の両方を含めるクンガダワンの人々による頭目をめぐる多様化した口頭伝承、語り、解釈を取り上げる。それを通して多面的な角度から今日のクンガダワンの人々が抱く頭目の文化像を描き出す。そのうえで、従来の先行研究で取り上げられた口頭伝承（*maolay*）と階層的な個人名（*ace*）など、頭目の地位に基づく諸観念〔喬 1990 : 2 ; 山路 1991 : 211, 235 ; 紙村 1996 : 124〕が現在、いかに認識されているのかについて考察する。

本章の構成として、まず頭目家の地位の根拠とされる開拓伝承の複数に異伝を提示する。そしてクンガダワンの人々の具体的な語りを取り下げ、人々の頭目に対する態度と意見を明らかにする。続いて、これまでの研究で見過ごされがちな平民層の言説を取り上げ、頭目の地位に基づく諸観念が現在平民層にいかに捉えられているのかについて考察する。最後に、頭目家の出身者の視点に沿い、彼らが「頭目」というものに対する解釈を取り上げる。これらの作業を通して、今日のクンガダワンにおける頭目の語りと文化像が多様化した歴史的、社会的な背景を整理してその現状を提示する。

一、開拓伝承の異伝

クンガダワンにおいて、頭目家であるラルグアン家とサグアタン家の地位は、村落を開拓した歴史から由来していると言われる〔山路 1991 : 211〕。

馬淵東一は、中部台湾、およびインドネシアの諸社会を比較し、「最初の定住者ないし占拠者の子孫たちが、呪術的・宗教的な意味でも、法的な意味でも、本来、土地の所有者である」と指摘した〔馬淵 1974 (1970) : 232-234〕。この指摘は、ルカイの頭目家にも一定の程度当てはまると考えられる。紙村〔1996 : 124〕は、ルカイの頭目に対し、「現在の村落地の最初の住人こそが首長始祖とされており、その他の社民はすべてその始祖が生み出した」のであり、「村落地の最初の定住者乃至占拠者の長男ラインの子孫こそが、ルカイの首長なのである」と指摘した。

ルカイの頭目が自分の祖先の村落の土地に対する先占的な関係を主張する主な根拠は、神話および口頭伝承である。ルカイにおける口頭伝承は、ほとんど頭目やその近親者に独占されていた。その内容も頭目家の祖先の神話的な起源や移動が中心に語られ、「平民層の人々は夫々の頭目家と代々行動を共にしてきた如くに、漠然と考えられるにすぎないことである」と馬淵〔1974（1954）b：348〕が指摘している。

しかし、口伝で伝承されているルカイの開拓伝承は、必ず決められたテキストではなく、多様な異伝が伝えられる状況がある。クンガダワンの村落が開拓される経緯について、詳細な口頭伝承が複数報告されている。しかし、ほぼ同じあらすじをもつ口頭伝承であっても、細部にある微細な差異をもつ複数の異伝がある。特に、貴族層と平民層の間の伝承には、明らかな差異が見られる。ほぼ同じあらすじの口頭伝承でも、細部にある微細な差異により、頭目にとっては優勢な地位を主張する根拠となりうるが、平民層にとって、頭目に対抗するための根拠ともなりうる。

クンガダワンの開拓に関する最初の文字記録は、1935年に台北帝国大学言語学教室によって刊行された『原語による台湾高砂族伝説集』の中で見られる。「洪水の話」をタイトルとした口頭伝承の中で、昔の大洪水の神話の末尾に、クンガダワンの起源が述べられている〔小川・浅井 1935：381〕。

【伝承①】

「（前略）バアツガヌの友達が猟した、頭目の犬が後に残った、彼等は帰ったが又戻って〔犬〕を探した、犬は帰りたくない、此山が好きになった、此处で皆で家を作りませう、バアツガヌの人は此处へ帰ったのを知った、クンガダワン社に集り家を建てた、火を焚いた、仲良くした、結婚して子供を作った、親類になった。」

短い一文であり、中に家名などもいっさい出ていない。「頭目の犬」という言葉から見れば、「バアツガヌ」に居住していた頃から、既に頭目と平民の階層と身分が存在していたことが考えられる。そして、従来の伝承と報告に依拠すれば、「バアツガヌ」の頭目家は、サグアタン家に違いないと考えられる。すなわち、この伝承は、サグアタン家がクンガダワンの最初の定住者として、移住した後にも頭目としての優位性を獲得することの根拠となっている。

実際、このように、「狩人が猟犬に導かれて移住する」という基本のあらすじをもつ開

拓伝承は、クンガダワンのみならず、ルカイとパイワンの村々にも広く伝えられており、ほぼ開拓伝承の「定番」ともいえる。『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ一』の「昔獵犬又ハ獵豹二導カレテ部落地ヲト定シタル話」という項目の中で、クンガダワンの「獵犬伝説」とほぼ同じ基本構造の口頭伝承が5つ記載されている。その中に、獵犬に導かれることを記載する伝承が3篇（「ぶつる蕃タラバサジ社所傳」、「北ばいわぬ蕃スボン社所傳」、「こぼじ蕃内文社所傳」）と、獵犬がウンピョウに取って代わるバリエーションが2篇（「るかい蕃サボガヌ社所傳」、「ぱりしゃお蕃サブデク社所傳」）記載されている〔台湾総督府蕃族調査会 1920b : 182-184〕。また、『原語による台湾高砂族伝説集』における「タラマカウ社」所伝の「蝦と蚯蚓」をタイトルとした口頭伝承の初頭に、ダデル社の開拓に関して、同じあらすじの伝承が記録されている〔小川・浅井 1935 : 359〕。

これらの伝承は、細部がそれぞれ異なっているが、1つの重要な共通点として、最初に村落地の発見し、また開拓するのは、頭目家の祖先である。つまり、村落の開拓伝承は頭目の優位性を主張する根拠となっている。それに対して、平民層は、馬淵〔1974 (1954) b : 348〕の指摘したように、頭目の従属として、主体性のない存在と見える。

戦後において、このような開拓伝承は、クンガダワンの歴史として公式化されていると同時に、同じ基本構造のもとで多様化したバリエーションが収集された。山路〔1991 : 211〕の報告は、下記のようにになっている（傍点筆者、以下同様）。

【伝承②】

「サギラタン家の祖先は、昔、パーツガンにいた。ある時、この首長の配下の平民ラルダスが今の村のあたりまで狩猟にきた。ここはサギラタン家の獵場だった。付近一帯は萱原で、鹿も猪も豊富であった。狩りを終えて帰ろうとすると、犬は水溜りにいたままで、云うことをきかなかった。そのため犬を残して帰った。その後、その平民は首長に、『犬は帰らなかった。それにコガダヴァンは、土地は平で、敵の攻撃から守れるし、泉もあってよい土地みたいだ』と報告した。そこで首長がここに来て、竹の杖を地面に突き刺したところ、そこから竹が出てきた。首長は納得して、犬のいた水場の近くに家を建てて住むことにした。この後に、各地から人家の煙をみて人々が集まってきた。」

この伝承は、伝承①と共通して、サグアタン家が村落の開拓者として、頭目の地位を

獲得し、宗教的な権威をもつことを示している。一方、サグアタン家配下の平民ラルダスが、村落地の最初の発見者として、明確的な役割を果たしている。

山路はこの開拓伝承を用いて、サグアタン家の頭目としての地位を、「開拓宗家の優位性」と説明している〔山路 1991 : 211〕。しかし、それと対照的に、台湾の人類学者・王長華はそれと矛盾した伝承を報告している〔王 1984 : 47-48〕（原文は中国語、翻訳傍点筆者）。

【伝承③】

「頭目家 laupalatə 家と配下の平民家 lauɔdaθ 家が taupalanət という所に住んでいた。ある日、lauɔdaθ 家の人は頭目家の犬 taupəlau を連れて、現在クンガダワンの所在地に狩りに来た。帰り道に、taθwan という所で休憩したが、猟犬は、クンガダワンの所在地に戻り、帰らなくなった。lauɔdaθ 家の人は、村落に帰り、現在クンガダワンの所在地が水源も獲物も豊かで、住むことに適していることを laupalatə 家に報告した。laupalatə 家は lauɔdaθ 家を先に移住させ、家を建て laupalatə 家を迎えるように命じた。後に laupalatə 家も移住してきた。（中略）その後、庇護を求めるなどと考えられる理由で、ba-atsjan に住んでいる有力な頭目家 θagiradan を招いた。そして θagiradan 家は laupalatə 家に代わって、クンガダワンの一番有力な頭目家となった。（中略）後に、la-avaran（のちに ta-moolu に改名）家、lapdwan 家などの頭目家も移住してきた。」

この伝承を伝承①と伝承②と対照すれば、最大の違いとして、村落の最初の開拓者がサグアタン（θagiradan）家ではなく、ラウパラテ（laupalatə）家であることが一目瞭然である。サグアタン家が後の頭目とされたのは、開拓者としての優位性ではなく、村落を庇護できる軍事力という「現実味」の理由とされた。

さらに、平民層が果たした役割を見れば、平民家 lauɔdaθ が伝承②における平民ラルダスと同定することができ、村落地の発見者であることが共通している。ただし、伝承②において、村落の最初の定住者が頭目家サグアタン家であることに對し、伝承③において、最初の定住者が、頭目 laupalatə 家の命令を受けた平民家 lauɔdaθ であり、平民層が果たした役割が増えた。それに、この伝承を基準だとすれば、頭目サグアタン家の「開拓者としての優位性」の根拠が崩れる。

山路の現地調査は、1984 年 3 月、同年 7－8 月、1985 年 8－9 月、および 1987 年 12 月に行われた [山路 1991 : 208]。王の調査期間は 1983 年 10 月から 1984 年 2 月であると明記しており [王 1984 : 6]、両者はほぼ同じ時期に現地調査を行った。その時期において、村落を開拓した頭目家とは誰かということに関して、クンガダワンの人々の間に合意がないことが分かる。

伝承②と伝承③は貴族層の中で伝えられている伝承である一方、山路は、同じ論文の中で、前述した伝承と並列して、平民層の間で伝えられた伝承も報告している [山路 1991 : 240]。

【伝承④】

「昔、パーツガンに住んでいたとき、この地まで狩りにきた。しかし犬は帰ろうとしないので、ここに住むことにした。昔は首狩りがあって恐がったので、サギラタン家を呼んで『一緒に住むなら首長にしてあげる。食糧も与えよう。一緒に仕事をしても、荷物は運んであげる』と約束した。そこで、大首長家を頭とするコガダヴァン村ができた。」

平民層から伝えられている伝承によれば、村落を最初に開拓して定住したのは平民たちであった。サギラタン家が頭目になった理由は伝承③と共通して、村落を守る軍事力であった。そして、伝承③において、サグアタン家はクンガダワンに招かれた以前では、既に「ba-atsjan に住んでいる有力な頭目家」であったが、伝承④によれば、サグアタン家が頭目になったのは、むしろクンガダワンに来た後である。しかも、サグアタン家が頭目になった根拠は、平民たちに「首長にしてあげ」たのである。

筆者が 2018 年にクンガダワンで行った現地調査では、山路 [1991] が報告している平民層の伝承とほぼ同じような口頭伝承を収集した。平民層出身の古老のイサム (Isamo、78 歳、男性) はクンガダワンの起源について、下記のように説明した (話し手は中国語、翻訳筆者)。

【伝承⑤】

「かつてバアツガン (Bace'ngane) に住んでいた時、頭目と平民という区別はなかった。カザギラン (Kathangilane) 家とラヴラデン (Laveladenge) 家の狩人がこの地に

何回も狩りに来た。帰る度に、獵犬はこの地の近くにあるダスアン（*Dasoan*）という地に寝て、帰ろうとしなかった。したがって、狩人たちは家族を連れてこの地に移住した。

しかし、移住してきた人々は数が少なく、ブヌンからの首狩りを恐れたので、バツガンのサグアタン家を誘った。『来てくれたら、頭目にしてあげる』と約束した。サグアタン家はもともと、カサギラン家とラヴラデン家と一緒に狩りに来たことはなかった。なぜなら、サグアタン家には狩獵に長ける勇士がいないからだ。

サグアタン家移住してから、頭目と平民という区別ができた。その後、周辺にある5つか6つの小集落は、この村落の煙を見て次々と移住してきた。それでクンガダワンは大きな村落になった。ブヌンは怖がって首狩りに襲い掛かってこなくなった。

その後、村落で祭りをを行うとき、大頭目は必ずカザギラン家とラヴラデン家呼んで相談する。大頭目家のサグアタン家とラルグアン家に集められてきた貢租も、それぞれカザギラン家とラヴラデン家に分配してもらって、その一部を両家に渡す。なぜなら、この2つの家は「大頭目家を「頭目にしてあげた」からだ。」⁹⁹

イサムが出身したディアバアン（*Diabang'ane*）家は、クンガダワンで最も有力な平民家であり、選挙などにおいてもしばしば頭目家と対立したことがある¹⁰⁰。同家の者は、社会階層制度の批判者という立場に立つ場合が多いといえる。彼はこの語りの中でも伝承④を共通して、平民層の功績を説いていた。

そして、イサムは、山路〔1991〕が記録した伝承②と類似した神話的な内容、すなわちサグアタン家が竹の杖を地面に突き刺したところから竹の葉っぱが出てきたというに言及している。しかしそれについて、彼は「竹の杖から葉っぱが出るはずがない（拐杖怎麼可能會活）」、「それはサグアタン家が平民を抑圧するためのウソだ」（亂講，騙人，用來打壓平民）と批判している。

また、イサムの親族であり、平民層の知識人であるルグアグアイ・サビラン（本章の第三節で詳述）も別の場面で、この竹の杖に関する神話について筆者に語った。彼は、その竹の杖の原型は狩獵で使われている棍棒であると解釈していた。頭目層は狩獵に携わらないので、棍棒をもってこの地に来たのは間違いなく平民であると説明した。彼はこの解釈に基づいて、竹の杖に関する神話がクンガダワンの地を開拓した者は頭目家ではなく、

狩猟に長ける平民であることを示す証拠であると主張していた¹⁰¹。

平民層の間で伝えられている伝承が共通して、平民層が村落の開拓に果たした役割を強調している。平民は、自分の意思によって現在の村落地に移住し、そして自分の意思で頭目家を招いた。村落を開拓した前では、頭目が存在しなかった。開拓してはじめて、平民たちの意志で、頭目と平民という身分階層が作られた。頭目の優勢な地位の依拠は、村落の開拓などではなく、平民たちの合意である。すなわち、「平民がいればこそ、頭目がいる」（有平民才有頭目）とのことである。平民が頭目を「頭目にしてあげた」ことを強調している。

この5つの伝承は、一本の連続線の上で並べることができる。伝承①から伝承⑤までの順番で、頭目の優勢な地位、とりわけ村落の開拓者としての優位が次第に弱まっていく。その反面、平民層の役割と功績がますます強くなっていく。同じ基本構造の伝承の連続線において、一方では、伝承①と伝承②のように頭目の優勢な地位を主張する根拠となっている。他方、それを対照的に、伝承④と伝承⑤のように平民層が頭目の地位を対抗し、自分自身の重要性を主張する根拠ともなる。

そして、平民層の間において、最初にクンガダワンの地を発見して移住し、村落を開拓した平民家の功績を、高い名誉として評価する傾向がある。従って、平民層から、最初に移住してきた平民家の子孫と名乗る人が現れた。現在クンガダワンにおいて、最初に移住してきた平民家とは誰かについて、多様な見解が聞かれた。

なお、前記した5つの伝承とは異質的に、行政によって定式化された開拓伝承が見られる。それは下記の通り、1998年に行政機関によって新築されたコミュニティセンター（社区活動中心）の外壁に書かれている（写真5を参照、原文は中国語、翻訳筆者）。下の署名は、「茂林郷郷長、多納村村長、多納社区発展協会理事長」であり、部落の開拓伝承の「公式バージョン」と言ってもよいものである。

【伝承⑥】

「昔からクンガダワンの建設に関する伝説が伝えられてきた。古老の口述によれば、昔濁口溪の上流と温泉溪が交差する地の川辺に小さい部落があった。ある日、村の狩人は猟犬を連れて南西に狩りに行き、美しい土地を見つけた。そこは地味が肥えて材木と水源が豊かであり、ウンピョウ、クマ、シカなどの動物も豊富であった。狩人がその地に狩りに行く度に、猟犬は川辺に留まり、帰ろうとしなかった。狩人

は部落に帰り、その地のことを古老たちに伝えた。部落の人々は話し合って、その地に移住することを決めた。しかし、部落の男性の人数が少なく、敵に攻められることを恐れたので、近隣の部落を説得して一緒に移住し、新しい部落を作り上げた。移住してまもなく、近辺の2つの部落も、新しい部落の煙を見てそこに加勢して移住してきた。これがクンガダワンの部落の形成である。」¹⁰²



写真5 クンガダワンのコミュニティセンターの外壁

・左の黄色の石板に開拓伝承が書いてあった。

(2016/9/20、クンガダワンにて筆者撮影)

この伝承の実際の執筆者は当時発展協会の理事長を務めていたルグアグアイ・サビランであることが本人から確認できた。伝承の中では、家名がいっさいに出ておらず、それに頭目と平民という言葉もいっさい出ていないことが目立つ。移住の決断と後の実行は、

頭目でも平民でもなく、古老たち、および部落の合意によるものである。その理由について、ルグアグアイは、最初にクンガダワンの村落を開拓した者とは誰かについて、部落には意見が分かれている。紛争と批評を招かないように、あえてそれに関する記述をすべて回避したと述べている。

本節で論じた通り、従来、頭目家が独占した口頭伝承は、現在、頭目家や貴族層の者だけではなく、平民層を含めた部落の人々にとっても、解釈することが可能になっている。たとえばほぼ同じようなあらすじの口頭伝承であっても、細部の違いによって、頭目の優位性を主張する根拠として利用されることが可能であり、同時に、平民層にとって頭目の優位を批判し、自分自身の重要性を強調する根拠ともなり得る。

さらに、このような状況は口頭伝承だけではなく、クンガダワンの人々の日常的な語りのなかでもしばしば見受けられる。人々は頭目をめぐって、それぞれ自分なりの理解と解釈をもち、「みんなの話が異なる」という状況がある。

二、クンガダワンの頭目家についての語り

筆者による現地調査のなかで、クンガダワンの人々は、まず誰がクンガダワンの頭目なのか、あるいは誰が貴族なのかという基本的な質問については、多様な見解を示していた。本節では、クンガダワンの頭目について、多様化した語りを紹介していく

まず、平民層の知識人であるルグアグアイは、クンガダワンには複数の小村落の併合によって形成された歴史を語った。小集落から来た複数の頭目家があり、このなかではサグアタン家とラルグアン家が頂点に立つ大頭目であると話した。彼の語りは下記の通りである（語りは中国語、翻訳・傍点筆者、以下同様）。

「クンガダワンはいくつかの村落の併合によって形成された。各村落から、サグアタン家が推挙されて大頭目となった。後にサグアタン家の長男が分家してラルグアン家を作った。クンガダワンに主に、①ラルグアンとサグアタン家（一家とみなす——引用者注）、②パオリシ、③ラウパラテ、④ラプドゥアン、⑤タイラワン、⑥タムウルが挙げられる。その中の①から⑤は、しばしば『五大頭目』と呼ばれる。タムウルはなぜ『五大頭目』に入っていないのかはよく分からない。」¹⁰³（ルグアグアイ・サビラン、60代前半男性、平民層）

一方、他の人は、サグアタン家とラルグアン家が頭目や大頭目と呼ばれることを認めているが、他の小村落からきた家々を頭目と呼ぶべきかどうかについて異論を唱えている。例えば、下記の2つの語りで示したように、それらの家々が「頭目」であると認められず、「貴族」と呼ぶべきだと主張されている。

「頭目とは、サグアタン家とラルグアン家のことを指している。ラルグアン家は長男だ。他の頭目は、自称に過ぎない。彼らは、クンガダワンが開拓した後、煙を見てきたのだ。」¹⁰⁴（イサム・ディアバアン、70代後半男性、平民層）

「クンガダワンはいくつかの小村落の併合によって形成された。小村落は各自に頭目をもっていたが、併合後、サグアタン家とラルグアン家が大頭目となった。その他の頭自家は頭目ではなく、貴族と呼ぶべきだ。それに、現在クンガダワンに頭目または貴族と自称する家は8から11家あり、互いに承認せず、地位身分の上下を区分するのは難しい。」¹⁰⁵（アル・カリムン、30代後半男性、貴族層、サグアタン家の親族）

さらに、「貴族」と呼ばれる家々が小村落の頭目家であったことすら認められない場合もある。下記の2つの語りで示したように、それらの「貴族」がみな頭目サグアタン家とラルグアン家の分家に過ぎないという語りや、サグアタン家とラルグアン家以外がみな平民だという見解があった。

「現在、頭目と呼ぶべきなのは、サグアタン家とラルグアン家両家であり、他に頭目と自称する家がみなこの両家から分家した家であり、貴族と呼ぶべきだ。」¹⁰⁶（ウバク・バイブルン、30代後半男性、平民層、バルアラブ家の出身者）

「サグアタン家とラルグアン家は頭目で、それ以外はみな平民だ。サグアタン家とラルグアン家は実際に1つの家なのだ。」¹⁰⁷（ウバク・マアバヴィ、80代前半男性、平民層、古老、元村長）

以上のように、クンガダワンを代表する頭目は、サグアタン家とラルグアン家である

ことは、ほとんどの人々に共通して認識されているといえる。一方、その他の頭目家や貴族層については、村民の間で意見は必ず一致するわけではないことが分かる。

そして、両家の大頭目であるサグアタン家とラルグアン家が、どちらの地位が優位なのか、そもそもどちらのほうが長男筋なのかに関しても、村民の中で大きな意見のくい違いがある。70代の古老イサイ・クダラウは、下記のように、ラルグアン家が建てられた経緯を語り、サグアタン家とラルグアン家が共に大頭目であることを説明した。

「昔、大頭目家サグアタン家の長男が、パイワン族のトア社の頭目家の娘を娶った。その嫁は刺繍に長けたが、サグアタン家の家屋が低くて暗く、刺繍ができなかった。従って長男が家屋を立て直してラルグアン家を作った。その後、サグアタン家とラルグアン家が共に大頭目となり、貢物を取る権利をもっていた。」¹⁰⁸（イサイ・クダラウ、70代後半男性、平民層）

一方、ラルグアン家の家長であるウンレ・ラルグアンは、ラルグアン家だけが頭目であることを強調した。彼は下記のように、ラルグアン家が長男筋であることから、ラルグアン家のサグアタン家に対する優位を説明し、さらに部落を庇護する軍事力から、ラルグアン家の他の頭目・貴族家に対する優位を説明した。

「頭目はラルグアン家のみであり、その他はみな自称に過ぎない。サグアタン家はもともと頭目だったが、長男筋がラルグアン家に移ったのだ。私は部落の各種の事務について、サグアタン家と相談する理由は、私の妻がサグアタン家の出身者で、妻の実家に配慮しているからだ。他のいわゆる頭目家は、疫病や首狩りに遭い、ラルグアン家のもとに庇護を求めて移住してきたのだ。」¹⁰⁹（ウンレ・ラルグアン、50代前半男性、頭目ラルグアン家の家長）

しかし、ラルグアン家による地位の主張は、部落のすべての人々から承認されるわけではない。サグアタン家が本来の頭目家であるという理由で、サグアタン家の優位を主張する人も少なくない。例えば、筆者の友人であり、サグアタン家と親族関係をもつアルはしばしば、筆者に向けてサグアタン家の優位を強調していた。彼は下記のように、サグアタン家の優位を説明し、さらに近年におけるラルグアン家の地位にはウンレの個人の能力に

負うところが大きいと述べた。

「ラルグアン家はサグアタン家の分家なので、頭目家の源流はサグアタン家にある。現在サグアタン家の家長ウルン（アルのオバにあたる——引用者注）は顔を出すことを好まない。彼女は自分の地位が明確なので、あえて自分の地位を主張する必要がないと思っている。それに対し、ラルグアン家の家長のウンレはよく顔を出し、部落の諸々の事柄の先頭に立っており、自分の地位を明確化した。現在、家の地位と、個人の能力・名望とはそれぞれ補完しあっている。」¹¹⁰（アル・カリムン、30代男性、サグアタン家の親族）

筆者のもう1人の友人であるウバクも、アルと共通してサグアタン家の優位を支持している。彼の出身の平民家バイブルン家は、サグアタン家の補佐役家であるカザギラン家の分家である。このことも、彼がサグアタン家の優位を支持する理由の1つと考えられる。現在、クンガダワンの平民層のなかでカザギラン家と親族関係をもつ家が多いので、平民層からサグアタン家の地位を支持する傾向が強いと見受けられる。彼の下記の語りは、おそらくすべて事実とは思えないが、現在平民層のラルグアン家への態度を反映できるといえよう。

「本当の頭目はサグアタン家一家だけだ。ラルグアン家は、サグアタン家から分家し、元々は頭目ではなかった。ラルグアン家の人は狩猟と漁撈ができないので、部落の人々はかわいそうに思って、食糧をラルグアン家に分けた。その後、何らかの理由でそれが貢租となり、ラルグアン家が頭目家とみなされた。それは百年も経っておらず、ここ数十年のことだ。」¹¹¹（ウバク・バイブルン、30代後半男性、平民層）

さらに、ラルグアン家が長男筋であることも、部落のすべて人々に認識されるわけではない。例えば、下記 of 平民層出身者の語りのなかで、ラルグアン家がサグアタンの次男であると語られていた。

「400年前に、クンガダワンに頭目はいなかった。7つの小さい村落が煙を上げて併合し、現在のクンガダワンを形成した。7つの村落の人々は、サグアタン家を推挙し、

頭目にした。後にサグアタン家に家長となれる男性がいなかったため、代わりに2番目の弟（老二）のラルグアン家が頭目となった。」¹¹²（マズ・ディアバアン、50代前半男性、平民層、経済的な裕福者）

なお、一部の人は、ラルグアン家とサグアタン家の両方の地位を認めない状況も見受けられた。例えば、経済的な裕福者でもある中間層の若年者男性は、筆者に向けて下記のように語ったことがある。

「クンガダワンには頭目がない。みな自称に過ぎない。¹¹³」（アナウ・パオリシ、20代後半、男性、中間層、経済的な裕福者）

以上の語りから、ラルグアン家の地位は、必ずしも村民全員に認められ、尊敬されるわけでもないことが分かる。一方、下記の3つの語りで示したように、若年層から、ラルグアン家のウンレが頭目であることが知られている、または彼の地位が支持されている傾向が見受けられた。その理由は、ウンレ近年、積極的に観光イベントや政治活動などの場面で大頭目として参加し、自分の地位を顕在化させたことであると考えられる。

「現在の頭目は、世襲的な地位だけでなく、個人能力と部落に対する貢献も大事だ。部落の若者は今の頭目であるウンレが好きだ。」¹¹⁴（マルヴルヴ・タムウル、20代後半女性、貴族層）

「頭目はラルグアン家しか承認しない。サグアタン家も頭目だということは近年初めて聞いた。」¹¹⁵（ルグアグアイ・マニガイ（10代後半男性、平民層、ラルグアン家の世襲補佐役家、高校生）

「伝統的な階層についてはよく分からないが、クンガダワンの大頭目はラルグアン家のウンレだと知っている。」¹¹⁶（ヴァテ・ライサラ、10代前半男性、貴族層、中学生）

本節では、クンガダワンの人々による頭目をめぐる語りを取り上げた。現地の人々は決して一枚岩ではなく、むしろ身分階層の伝統的なあり方だけでなく、その現状についても、

「みんなの話が異なる」という状況が分かった。人々は頭目を対して自分の立場、地位身分や利益関心から、それぞれ自分なりの理解と解釈をもっているのである。

次節では、これまでのルカイの頭目をめぐる研究で、あまり注目されていない平民層の語りに目を向けて、平民層による頭目への態度を理解したい。平民層の語りの一例として、ある平民層出身の知識人の身分階層への解釈を取り上げたい。

三、平民層による身分階層の解釈

1. ある平民層知識人の説明体系

ルカイの社会制度をめぐる従来の研究では、頭目家や貴族層の出身者の語りを中心に取り上げて、貴族層の視点に偏る傾向があると指摘される。本節では貴族層の視点や立場と異なる平民層の語りを取り上げる。平民層出身の知識人であるルグアグアイ・サビラン（60代前半男性）が伝統的な身分階層を説明するための語りを中心に紹介し、平民層の視点からみるクンガダワンの社会制度について考察していきたい。

ルグアグアイは、現在クンガダワンにおける数少ないアクティヴィスト的な知識人の1人である。彼は伝統知識に詳しいと同時に、伝統的な身分階層に対して自分ありの見解をもち、首尾一貫した説明と解釈を述べていた。さらに、ルグアグアイの出身の平民家サビラン家は、クンガダワンでもっとも有力な平民家の1つであるディアバアンと親族関係をもち、政治活動や文化産業に協力しなう場合が多い。ルグアグアイはディアバアンの出身者と共通して、平民層の重要性と誇りを主張し、頭目家と対立になる立場に立っている。後述するルグアグアイの首尾一貫した身分階層の解釈は、必ずしも平民層の共通認識とはいえないが、彼の説明から、ある程度平民層の頭目に対する認識と態度を反映するものである。

ルグアグアイは1956年に、平民家のサビラン家に生まれた。20代に農業専門高校を卒業して、台北での就職を経て、1980年代に両親の介護のためにクンガダワンに戻った。村落に戻った後、彼は通信教育などを通して、中国語の読み書きと経済学、心理学、社会学などの学問を学んだ。1990年代、他の原住民部落や漢人の様々な民間団体に参加し、その運営のやり方を学んだ。また、瑪家ダム建設に対する反対運動などの社会運動にも積極的に参与した。瑪家ダムの反対運動に参加した際に、運動の指揮者であるルカイ出身の人類学者タイバン・ササラと知り合って親交を結んだ。

1997年に、彼は茂林区最初の民間団体である「多納社区發展協会」を設立し、2005年まで、協会の理事長を務めた。原住民族運動の影響が比較的薄かった茂林郷の3村において、彼は部落振興の発想を持ち込んだ第一人者であると評価される。

理事長を務めていた間、彼は行政機関と連携し、観光産業と文化産業の振興を中心に積極的に活動していた。彼は自ら資料を収集し、古老にインタビューを行い、部落の伝統文化に対する整理と記録を務めている。彼は50代後半に大学、そして大学院に進学し、2017年に修士号を取った¹¹⁷。同じく2017年に再び發展協会の理事長に当選した。現在では民族語の教師を務めながら、コーヒーなどの農産物を栽培している。

筆者がクンガダワンに滞在する際にも、彼は熱心に協力してくれた。彼は自分なりの解釈から、クンガダワンの伝統的な身分階層を体系的に説明し、またそれに対する批判を展開している。まず、彼は身分階層の体系を個人名と結びついて、首尾一貫した説明を提示した。

ルカイの人々の名前に、家名(*acini da'ane*)と個人名(*ace*)がある。家名は生得的な地位とは直接的な関係をもたないと考えられる[山路 1990: 406]。一方、人々の個人名は、身分階層と密接に関連している[山路 1991: 235]。貴族層と平民層とはそれぞれ専有の系統の個人名がある。また同じく貴族層においても、上位の頭目と下位の貴族(または頭目と平民との間にある「中間層」)の個人名にも歴然の差異がある。人々の個人名を見ると、大抵その人の生得的な地位が分かる。ルグアグアイによる身分階層の体系の説明も、階層的な個人名に基づいていた。

ルグアグアイの説明によると、クンガダワンの人々は4つの階層に分けられている。それぞれの民族語と中国語での呼び方を紹介した¹¹⁸。

- ① トゥムス (*tomoso*、「領袖、大頭目」)
- ② タリアラライ (*talyalalai*、「純貴族」)
- ③ ブツアカン (*beceakane*、「中間貴族」)
- ④ パルアルアブ (*palealeabe*、「勇士、勇士平民」) またはクカウル (*kokaolo*、「平民」)

ルグアグアイは個人名を基準として、この4つの階層に明確な定義を提示している。個人を指すトゥムス以外、それぞれの階層は独自の個人名の系統に決定される。

まずは、トゥムス(「領袖、大頭目」)はクンガダワン特有の言葉であり、村落を仕切っ

ている指導者を指す。クンガダワンの場合では大頭目家のラルグアン家の家長を意味する。トゥムスは家や階層を指す言葉ではなく、個人を指す言葉である。

第2に、タリアラライ（「純貴族」）とは、大頭目家であるラルグアン家の系統の個人名¹¹⁹をもつ者である。それはトゥムスの家族であるか、または婚姻によってその系統の名前を獲得した者である。

第3に、ブツアカン（「中間貴族」）である。ブツアカンは本来、「中間」、「真ん中」の意味であり、「中間貴族」という中国語の呼び方はルグアグアイ独自の造語である。この階層は、タリアラライ系統の個人名と異なり、特有の個人名の系統¹²⁰をもっている。

最後に、パルアルアブ（「勇士、勇士平民／平民」）またはクカウル（「平民」）とは、従来「平民」と呼ばれる人々であり、平民系統の個人名¹²¹をもっている者である。この階層について、民族語ではクカウルで、中国語では「平民」と呼ばれるのが一般的である。しかし、ルグアグアイは、クカウルという言葉には奴隷のような差別的な意味合いをもっており、嫌な気持ちを感じさせるので使わないと述べた。それに対して、彼はあえて従来、戦争や首狩りで生首を取った者や、狩猟でウンピョウやクマと狩った者が授与される名誉的な称号であるパルアルアブを用いて平民層全体を指し、「勇士平民」という造語を使っていた¹²²。

ルグアグアイによると、人々の生得的な地位は個人名に決定される。個人名は生まれた時につけられたので、人の地位は生涯変えることはできない。従来の研究で論じられている婚姻による地位の流動は、結婚する本人やその家ではなく、生まれてくる子供の地位の変化であると彼は述べている。例えば、平民層の男性と、貴族層（ルグアグアイの言葉を借りれば「純貴族」や「中間貴族」）の女性との婚姻、いわば上昇婚の場合、生まれてくる子供は母方の系統の個人名を継承することを通して、地位が上昇する。結婚する男性の個人名は元のままのため、地位が上昇するわけではない。すなわち、頭目と結婚しても、平民は平民のままである¹²³。その平民男性は、「貴族系統の名前をもっている子供の父」として、一定の程度周りに尊敬されるが、それは生得的な地位とは異なる。

現在、頭目の権力が大きく失われ、唯一権力を保っているのは婚姻においてであるとルグアグアイは述べている。その権力は、タリアラライ系統の個人名に対する独占を通して行使できるのである。タリアラライ系統の個人名を獲得するための唯一の方法は、タリアラライの出身者との婚姻である。クンガダワンでは、タリアラライとなんらかの系譜上の関係がたどれる者は、タリアラライ系統の個人名をつけることを好む傾向が強い。ルグ

アグアイによると、現在、クンガダワンではタリアライ系統の個人名をもっているのは7割から8割及んでいる。

頭目は自分の系統の個人名をもっている人々の間、いわば「自分の名前が及ぼす範囲」のなかで、一定の権力を果たし、影響力を与えることができると彼は述べた。一方、彼は、大頭目が自分の系統でない個人名をもっている者（ルグアグアイ自身をも含める）に対して、権力を行使することはできないと強調していた。「あなた（頭目）の名前をもらっていないので、私に指示する資格がない（我又沒拿你的名字，你憑什麼支配我）」、「名前が違うから、頭目が私を指示する資格がない（名字不一樣，憑什麼主導我）」と彼は述べた。

2. 頭目に従わない論理

続いて、ルグアグアイはこの説明体系に基づき、クンガダワンの頭目の優位に対する批判を展開していた。

ルグアグアイはクンガダワンの起源伝承を言及し、上記の伝承④と伝統⑤と共通して、現在に平民と呼ばれる人々は先に村落に移住し、後に権力を頭目に譲渡したと主張した。彼は、他の平民層でよく見られる語りと一貫して、「平民があればこそ、頭目がある」と強調している。そして、彼は村落の周りにはブヌン、ツォウ、パイワン、サアロアなどの敵対の集団が多く、かつて村落の存続に戦争で村を守っていた平民たちが不可欠な役割を果たしたと強調した。彼によると、「平民」という呼称は、かつて平民層の功績を否認することである。だから、平民の功績を強調するためにあえて「勇士」や「勇士平民」という言葉を使用していた。

そして、ルグアグアイは頭目に対する批判を展開している。彼による頭目批判の語りのなかで、パンウデル（*Pangetedre*）という個人名を重要な根拠として、繰り返して強調していた。パンウデルとは、現在、平民男性の古来の個人名と見なされており、頭目はもとより、貴族層はつけない個人名である。一方、ルグアグアイによると、彼はある日に楊南郡が翻訳した『台湾高砂族系統所属の研究』の中国語訳版（2012年出版）の中で収録されているクンガダワンの系譜を読んだとき、頭目であるラルグアン家の先祖がまさか平民と同じくパンウデルという個人名をもったという記録が目に入り、衝撃を受けたという。

実際に、『台湾高砂族系統所属の研究』を確認すると、クンガダワンの系譜は2つ収録されている。番号188の系譜はTagiradan家（昭和3年移川収集）であり、番号189の系譜はTamao'or家とθangiradan家（昭和7年馬淵収集）であり、ラルグアン家の系譜は収

録されていない。ここではおそらくルグアグアイの記憶が間違っただと考えられる。一方、番号 189 の系譜のなかで、θangiradan 家は確かに Pangter という名前をもった先祖がいると記載されている [移川・宮本・馬淵 1988 (1935) b : 83]。そして、他の文献のなかで、サグアタン家の長男として同家から分家し、ラルグアン家を建てた者の個人名も確かに Pandelu であったと記載されている [王 1984 : 50]。表記の揺れがあるが、クンガダワンにおける両家の頭目家はともに、パンウデルという個人名をもった祖先を有していることは確認できた。

ルグアグアイは、パンウデルという個人名を証拠として、かつてクンガダワンの人々はみな同じ系統の個人名をもっており、頭目・貴族と平民という階層の区別はなかったと主張している。階層の分化は、外のタリアライ系統の個人名が伝来した結果であると彼は説明している。クンガダワンが形成された後に、他の村落との通婚を通して、ルカイやパイワンの村落からタリアライ系統の個人名が伝来してはじめて、階層が分けられるようになった¹²⁴。現在、クンガダワンの頭目は、ただ外の名前を借りて地位を見せびらかしているに過ぎないと彼は述べた。さらに、彼は自分の主張には、『台湾高砂族系統所属の研究』という文献の証拠があると強調していた。

それに対して、彼は自分の名前であるルグアグアイのような古来の平民層の個人名こそ、「純粹のクンガダワンの名前（純粹的多納的名字）」であり「良い名前（好的名字）」であると述べている。彼によると、ある古老が彼に向かって、数百年前から伝えられてきた古来の平民層の個人名をもっている者こそ「真正のクンガダワンの人（真正的多納人）」だと話した。つまり、頭目など、「外の名前」をもっている者は「真正のクンガダワンの人」ではない。なぜなら、彼らは祖先の名前を捨てたからである。他の平民層出身者からも、ルグアグアイのように首尾一貫した説明体系を提示しているわけではないが、彼と共通した見解がしばしば見受けられた。

彼は古来の名前と伝来の名前の区別を強調し、頭目と平民という階層がない「純粹のクンガダワンの文化」を描き出している。古来の名前こそ「純粹の」、または「真正の」クンガダワンの文化があったことを主張していた。それによって、身分階層を外来の、非真正な文化であると批判し、自分を含む平民層こそ、純粹の文化と伝統を受け継いだ「真正のクンガダワンの人」だと主張していた。そして、頭目の優位は特有の個人名への独占と分配によって実現されると説明している。自分自身が頭目と異なる個人名をもっているため、頭目の支配に従わず、頭目の権威を承認しないことの正当性を主張していた。

さらに、ルグアグアイは、植民地化以降におけるクンガダワンの社会変化について語った。彼は、頭目の権威の失墜と、現在のクンガダワンにおける貴族層と平民層の間の対立の理由として、下記の2つを取り上げた。1つ目に、頭目の土地などの資源に対する所有権の喪失、2つ目に平民層の「名誉」を獲得するルートの喪失を取り上げた。彼は、この2つの要因を用いてクンガダワンの社会制度の変化を説明し、現在、平民層が頭目の権威を承認すべきではないと主張していた。

彼によると、昔、「頭目」が土地などの資源を所有し、食糧を分配して村人をお世話していた。それに対して、「勇士」（この文脈では平民たち）は戦争で村を守っていた。「頭目」と「勇士」は相互依存で、協力しあう関係であった。したがって、「頭目」と「勇士」は互いに尊重しあっていた。

しかし、日本による植民地化以降、「頭目」と「勇士」が相互依存する制度と論理は日本人に収奪されるようになった。日本の統治の下で、村々の中の首狩りと戦争が禁じられた。「敵」がいなくなったため、「頭目」は自分の安全を守る「勇士」が必要でなくなった。

「頭目」は、安心して地位の優位を享受して「勇士」を尊重しなくなった。一方、それと同時に、「頭目」が土地などの資源に対する所有が日本人に否定され、村人をお世話する力も失った。そのため、「勇士」にとって、「頭目」を尊重すべき論理もなくなった。

そして、「勇士」が尊重されなくなったもう1つの理由は、名誉を獲得するルートがなくなったのである。伝統社会において、「勇士」は首狩りと戦争で武功を挙げることや狩猟でウンピョウやクマと獲ったこと、山で傷者を助けることなどのルートを通して名誉を獲得することが可能であった。しかし、日本植民地期において、首狩りと戦争が禁じられ、戦後になると狩猟活動も大きく制限された。そのため、平民層は名誉を獲得するルートの失い、尊重されなくなった。名誉の制度の消滅につれて、平民たちが名誉を得て尊重されるために、外来の制度に頼らなければならなくなった。現在、平民が名誉を獲得するための主な方法は、高学歴を取得すること、金持ちになることや、政治家、公務員、軍人などの職業に就くことである。ルグアグアイは、自分が修士号を取った理由も、尊重を集めるためであると述べた。

従来の研究では、頭目・貴族層の視点に従い、しばしば植民地化以降における社会変容のプロセスを、頭目の権威の失墜のプロセスとして取り上げている。それは一義的に正しいと考えられるが、平民層の視点に従えば、植民地化と近代化の進展と共に失われたのは、頭目の名誉でなく、むしろ平民層の名誉である。平民たちは、名誉を獲得し、社会上

昇を遂げるための制度と論理を失った。そのため、外来の論理に従ってそれに頼らざるをえなくなった。一方、頭目は、平民と相互依存する制度的な連帯を失い、平民からの尊敬を失ったにもかかわらず、「頭目」という身分を「宙ぶらりん」のように保ち続けている。

ルグアグアイの観点を、台湾原住民運動以降の社会文脈に位置づけて考察すると示唆的である。つまり、1990年代、伝統文化の復興という風潮のなかで、頭目が独占していた諸文化要素が、ルカイの部落によって共有される伝統文化とされている。この状況は、頭目の特権的な地位の弱体化を促すと同時に、「頭目の文化」と「部落の文化」が等値化しつつあり、頭目には伝統文化のシンボルや伝統文化の代表者という文化像が付与されている。土地所有の制度と宗教的な優位性の観念、身分階層のイデオロギーなど、頭目の制度的な基盤が解体しつつあったにもかかわらず、「頭目」という地位だけが、伝統文化に保証され、宙ぶらりんのまま存続され、定式化されている。

一方、「部落の文化」と「頭目の文化」の等値化の進展につれて、伝統文化という枠組みのなかで、平民層に属された文化要素が排除され、平民層の名誉と社会的上昇のルートが失われた。その結果、平民層の者にとって、社会的上昇を実現するために、外来の論理を身につけるのか、あるいは「首長のインフレーション」という風潮に乗って、「自称頭目」となるのかを選ばなければならない。さらに、平民層出身の人々も、従来頭目に独占されていた諸文化要素にアクセスすることが可能であり、自分の立場からそれを利用することが可能になった。それによって、部落のなかで貴族層と平民層の対立が激しくなり、頭目をめぐる見解の分岐と感情の亀裂も多く現れたのである。

本節では、ある平民層の言説を取り上げた。平民層の出身者のあいだ、伝統的な身分階層について、頭目層と異なる自分なりの説明体系を有していることが分かった。平民層の出身者は、自分なりの説明と解釈を用いて平民層の重要性を主張して、頭目の地位と権威を否定している。頭目は、口頭伝承や階層的な個人名をはじめ、従来の論理と根拠だけでは、その地位と権威を部落の全員に承認させることはできない。

次節では、頭目家の出身者に目を転じる。頭目家の出身者が自ら、頭目を再解釈する状況に目を向けたい。頭目家の出身者は口頭伝承や個人名をはじめとした身分階層のイデオロギーなどの代わりに、新たな論理と根拠を用いて頭目の存続を合理化している状況を提示する。

四、頭目家による「頭目」の資源化と再解釈

1. 「頭目」の資源化

1990年代末、クンガダワンにおいて、ルグアグアイを代表として、平民層出身者が中心的な立場を占めていた社区発展協会は、文化観光産業を推進するために、積極的に頭目が独占した造形文化の資源化を推進していた〔王 2013 : 36〕。かつて平民層が使用していた素朴で模様のない器具と服装は無視される傾向が強く、元来貴族層が独占した壺、クマタカの羽、トンボ玉、百歩蛇、太陽、人形など、木彫や刺繍の模様とモチーフが広く利用され、資源化されている。これらのモチーフは、村々の公共施設や学校の建物に飾られており、観光客向けの土産にもよく利用されている。また、ルグアグアイが 2003 年に行政と連携して資金源を獲得し、部落の新たな観光スポットとして再建した石板屋も、頭目家の家屋の様式を参照し、頭目家の象徴となる人頭と百歩蛇の模様が飾られている。

加えて、「頭目」という文化像自体も資源化され、利用されている状況が見受けられる。社区発展協会が頭目の文化像を積極的に文化観光産業に取り入れて利用する 1 つの重要な場面は、観光化された伝統祭典「黒米祭」である。

「黒米祭」は、1999 年に平民層を中心とした発展協会が、伝統的なアワ・コメの収穫祭をベースに創り出した観光向けの祭典である（第九章で詳述）。発展協会が運営した初期の祭典では、内容の一部として「大頭目」に貢租を献上する内容が演出され、「大頭目役」は、実際の頭目であるウンレが自ら扮した。発展協会が、実際の頭目を「大頭目役」に扮させたことは、祭典に伝統らしさを確保する思惑があった〔王 2015 : 52-53〕。

つまり、頭目の参与は、観光祭典に伝統文化の「真正性」を保持させるための手立てだったといえる。ここでは、伝統文化の存続を象徴化するために、文化観光産業に携わる人々は、頭目に「伝統文化のシンボル」という文化的な役割を付与し、その文化像を利用している。

現在、頭目が口頭伝承と装飾物をめぐる特権を喪失したことは、頭目の従来の特権と権威の失墜に導いている。しかし、それと同時に「頭目の文化」を「部落共有の文化」へと転換することは、頭目という役職を存続させているのである。頭目が、「部落共有の文化」とされた各種の特権的な所有物の従来所有者として、その伝統文化の存続と真正性を象徴して確保する文化的な役割が付与されるようになった。さらに、個々の頭目にとっては、自分自身の「頭目」という文化像を資源化し、自分自身の地位を顕在化させ、権威

を再生産する契機も提供されている。個々の頭目や頭目家の出身者は、単なる「伝統文化のシンボル」という受動的な役割を演じるだけではなく、個人の能力を駆使して、能動的に行動していることが見受けられる。

クンガダワンの文化観光産業の発展の歴史を見ると、初期では、平民層が中心である発展協会が頭目の文化像を利用していた。一方、その後、観光産業の発展とともに、頭目家ラルグアン家の人は観光産業への従事と伝統的な場面への出席を通して、次第に経済力と政治的な影響力も向上させてきた。頭目家ラルグアン家の出身者とその近親者も、積極的にラルグアン家の地位を、観光産業において資源化している。そして、社会階層制度を再解釈して、頭目の文化像を再構築し、それを通して頭目の地位と権威を再生産しようとする状況も見受けられる。

頭目のウンレは観光産業において、積極的に自分の「大頭目」という地位身分を資源化している。彼は、部落の入口の近くで、観光客向けの喫茶店・ルカイ亭（魯凱亭）を営み、店頭には「酋長の店（酋長的店）」という看板でアピールしている¹²⁵。店内に置いてあるウンレの名刺には、彼の名前の後に「酋長」と表記されてある。喫茶店は主にコーヒーと愛玉子の飲み物を販売し、壺、霊蛇、太陽、人像の刺繍をしたカバン、帽子などの土産品も販売する。店内には、壺、イノシシの頭骨および下顎骨、猟銃、刀、伝統衣装の冠などの器具を飾っている。また、クンガダワンの村民をモデルとした伝統衣装の写真も多数飾っている。その中にウンレ氏の次女の写真もあり、写真のキャプションには「姫（公主）」と書いてある。

さらに、頭目のウンレと他の頭目家の近親者は観光ガイドに従事する人が多い。彼らは、頭目家の所有する伝統的なモノを観光資源として利用し、観光客に向けて伝統文化の解説を行っている。解説の中には、彼らの頭目の役割に対する再解釈も見受けられる。次では、ラルグアン家の出身者が行った観光ガイドの事例を紹介したい。

【事例①ウンレの観光ガイド】

2017 年 4 月の初頭、台湾での清明節の連休の間に、クンガダワンでは普段より観光客の数が増えた。ウンレは知人の紹介を通して団体ツアーの観光ガイドの仕事をした。団体ツアーの観光客は、高雄のある媽祖廟の信者団体である。観光客は約 20 名であり、代表者は廟の理事長である。

午後 2 時、観光客はウンレがクンガダワンの入口で経営している喫茶店「ルカイ亭」

に集まった。ウンレは簡略化した民族衣装に着替え、観光ガイドの解説を始めた。ウンレはまず自己紹介をし、頭目であることを名乗った。その後、ルカイ亭の中に飾っているモノを次々と紹介した。その中に、かつて頭目家の間の婚姻で婚資として使われたスキ、伝統食としてのアワの束、アワを貯蔵するための倉があった。ウンレは話術が巧みであり、解説の中で即興のジョークを交え、会場を何回も爆笑させた。

一通り紹介した後、ウンレは「あなたたちのために」と言いながら、ガラスの展示ケースを開けて、その中から、儀礼用の刀とイノシシの牙で飾られた伝統衣装の冠を持ち出した。ウンレは理事長を前方に誘い、冠を彼に被らせ、刀を持たせた。周りの人々は理事長に向けて「頭目だ」、「格好いい」と歓声をあげ、記念写真を撮った。ウンレも「俺の観光ガイドだけにこのようないいサービスがあるんだ」¹²⁶と言い、また理事長に向けて「後でこれを被って部落を一周回りましょう」と言った。

その後、また解説を続け、ウンレは儀礼用の刀を紹介した。彼は昔の村落間の戦争に言及し、死者を多く出したと述べた。それに、「なぜ原住民には頭目の制度があって、狩猟で狩った獲物の半分は頭目に納めなければならないのかといえば、それは頭目が夫を失った人や親のない人を養わないといけないからだ」¹²⁷と話した。そして「それはあなたたちの廟の中で、みんなでいいものを分^{フエンシイアン}享（後述）することと同じだ」¹²⁸と説明を加えた。

そして、ウンレはルカイの伝統衣装を紹介し、理事長に簡略化した民族衣装風のベストを着用させ、再び冠を被らせて、刀を持たせた。解説をすべて終わると、ウンレは理事長に向けて、「頭目、外で一緒に写真を撮りましょう」と言い、全員がルカイ亭の外で記念写真を撮った。その後、観光ガイドが終わるまで、冠とベストは観光客の間で回されて着付けられていた。

その後、部落を一周し、最後にラルグアン家の前庭に移動した。そこで、ウンレは前庭がかつて部落の会議を行う場所であったことを紹介した。前庭に人形の石板があり、その前の席はかつて会議の際に頭目が座る場所であると紹介しながら、観光客を座らせた。そして、自宅から台湾クマタカの羽が飾られた男性用の冠とイノシシの牙が飾られた女性用の冠、および猟銃を持ち出して、観光客に記念写真を撮らせた。台湾クマタカの羽を飾った冠は頭目家の出身者の特権的なモノであったが、ウンレは積極的に観光客に被らせた。

後にルカイ亭の従業員アラユム（*Alayomo*、30 代女性、パイワン族、オポノホの頭目家の妻）との会話から、このように、伝統衣装や人形の石板を利用し、観光客を頭目に扮装させて記念写真を撮らせることは、ウンレの観光ガイドの特色であることが分かった。それに対して、ウンレは「俺のガイドは他の人のガイドとは違うんだ」¹²⁹と自慢し、アラユムも「それはウンレしか思いつかないアイデアだ」¹³⁰と高く評価した。しかし、この行為が金儲けのために自ら伝統を破壊したのではないかという批判の声も、後に平民層の人から聞くことになった。

ウンレだけでなく、他の頭目家の出身者も、観光ガイドと文化解説において、頭目家の家屋などの所有物を文化資源として利用している。次は分家出身のイプルが行った観光ガイドの事例を紹介する。この事例のなかで、イプルは観光客向けの文化解説において、クンガダワンの階層制度と頭目家ラルグアン家を主な内容としていた。さらに、彼女は、頭目ラルグアン家とその親族の家屋を観光のスポットとして紹介し、歴史を用いてラルグアン家の地位と功績を積極的に宣伝している。

【事例②イプルの観光ガイド】

2019 年 10 月のある週末、高雄市のある民族実験学校の中学生 10 名（主にブヌンの出身者）と教員 15 名がクンガダワンに見学に来た。イプルは観光ガイドと文化解説を務めた。

一行はまず、クンガダワンの入り口にある喫茶店「ルカイ亭」に移動した。ウンレが同年の 5 月に亡くなった後、元従業員のアラユムはルカイ亭を借りて、経営を引き続けている。ラルグアン家の人が観光ガイドを行う際、ルカイ亭は団体ツアーの休憩所とも利用されている。ルカイ亭の中で、イプルは店内で飾っているアワの束を用いて、クンガダワンの独特な「黒米」、すなわち黒いアワと黒いコメを説明し、それをめぐる神話を紹介した。そして、収穫祭の際、若年男性が好意をもつ女性にアワの束・クアイ（*keai*）を送るクンガダワンの独特な慣習を紹介した。

その後、イプルは観光客たちを部落に案内した。コミュニティセンターの外に飾られているペインティングを紹介し、ペインティングで表現されている伝統的な生業や冠婚葬祭をめぐる各種の慣習を説明した。この際、イプルはとりわけ、伝統社会における分享の重要性を強調し、「我々は分享の国家で、分享の部落だ」¹³¹と説明した。

そして、イプルは一行を連れて、自宅の外に移動した。現在、イプルの自宅である

ラルルアン家の家屋は既に近代風に改築されたが、貯蔵室だけは伝統的なスレート家屋が残され、百歩蛇の模様のある額が飾られている。イプルは、これが自宅だと紹介せず、額にある百歩蛇の模様を紹介し、百歩蛇の模様が貴族の家を意味すると説明した。さらに、彼女は次のようにクンガダワンの伝統的な社会制度を説明した。

「一番地位の高いのは頭目、いわゆる酋長、領袖だ。続いては頭目の親族、いわゆる貴族だ。三番目は勇士で、勇士が部落を守ってくれるからだ。続いては平民だ¹³²。平民が一番低いと言っても、彼らを見下すわけではない。平民には平民の責任があり、頭目には頭目の責任があって、誰も欠かせないのだ。」¹³³

続いて、彼女は石板屋と、その材料のスレートをも紹介した。一通り説明が終わると、イプルは観光客を連れて、ラルグアン家の家屋に移動した。

ラルグアン家の庭で、彼女はここが部落の大頭目の家屋だと紹介した。彼女はまず霧社事件を描く映画『セデック・バレ』から語りはじめ、霧社事件の指導者モーナ・ルダオを言及した。そして、彼女はラルグアン家の庭にある人形の石板に飾られている、元頭目アリウの写真を指して、「彼はモーナ・ルダオの友達だ」¹³⁴述べた。それは事実とは思えないが、2人とも日本に反抗した人物（「抗日分子」）だということを意味していた。そして、彼女は「モーナ・ルダオは最後に負けたが、アリウは勝った」¹³⁵と説明し、1903年の「屯子戦役」を紹介した。そして、「彼が勝ったおかげで、クンガダワンは強制移住されなかった。テルルカとオポノホは移住させられた」¹³⁶と、アリウの「功績」を唱えた。

続いて、彼女は頭目家の「ラルグアン」という家名を紹介し、その場にいる観光客と一緒にその名前を大声で言わせた。そして、彼女は亡くなった元頭目のウンレと、現在の頭目のズルズルの名前をも紹介した。そして、彼女はラルグアン家が部落の中心であって、部落の会議を行う場所だと紹介した。また、台湾クマタカの羽などの、頭目の特権的な装身具を紹介した。最後に、全員が人形の石板を囲んで記念写真を撮った。

イプルは観光ガイドにおいて、頭目ラルグアン家とその親族たちの家（彼女の自宅も含めて）を主なスポットとして紹介していた。自宅のラルルアン家のすぐ隣には、社区発展協会の理事長ルグアグアイが自宅に復元した石板屋があり、部落には他にも伝統的な石板屋が数軒あるが、イプルはそれらをスポットとしなかった。その理由について、彼女は勝

手に他の人の家屋を案内するのは生活の邪魔になり、反感を買うので、あえて身内の家屋を紹介したと述べている¹³⁷。

以上の2つの事例で見られるように、観光活動において、頭目家の人は頭目という生得的な身分から、観光客に向けてルカイの伝統文化を語る権威を暗黙に獲得することができる。そして、彼らは装飾物や家屋などの物質文化をより多く所有し、より自由に活用できる正当性をもっている。この活動によって、彼は部落の外部に向けて自分の地位をアピールして顕在化させている。彼らは、「伝統のシンボル」という受動的な文化的な役割を利用して、それを能動的な「伝統の代表者」という文化的な役割に転換させている。

また、この場面のなかでもう1つ注目すべきところは、彼らが観光客に向けて伝統文化を解説する際の、頭目の役割に対する解釈である。彼らによれば、かつて頭目が貢租を取ることは、部落の中の身寄りのない者を扶養するためであり、それを「分享」であることと捉える。中国語での「分享」とは、分かち合い、共有、シェアのようなポジティブな意味合いを有している。頭目の貢租に対する再分配は、「分享」であり、まさに部落に対する利他的な貢献にほかならない。

2. 「貢献者」としての頭目

ここで強調している貢献は、単に現代社会になってから求められるようになったわけではなく、次の事例で示しているように、彼の説明によると、一種のノスタルジックな伝統社会に位置づけることができるようである。彼は筆者に向けて、ルカイ社会の変容について、下記の通り独自の見解を説明している。

【事例③「狩獵文化」と「打獵文化」】

ウンレによれば、ルカイは狩獵の民族であり、現在のルカイ文化の変化の根底には狩獵の形の変化がある。それは、彼の言葉を借りれば、「^{ソウリイエ}狩獵」から「^{ダーリイエ}打獵」への変化である。伝統社会において、「^{ソウリイエ}狩獵」とは生存するための集団的な行為であり、獲物の^{ソウリイエ}分享と互いの尊重が大事であった。一方、現在の「^{ダーリイエ}打獵」は「個人主義」的な行為であり、経済利益のみ目指している。「^{ダーリイエ}打獵」をする者は、^{ソウリイエ}分享もせず、優越感をもって人を尊重することも分かっていないと、ウンレは述べた。また、彼は頭目家がかつて部落の食糧を倉で管理し分配し、身寄りのない人々を養う義務を有していたことを強調した。その制度の消滅も、「^{ソウリイエ}狩獵文化」から「^{ダーリイエ}打獵文化」への変化のなかで捉え

ているようである。¹³⁸

ウンレは事例①のなかで観光客に対する解説で一貫して述べたように、かつての頭目による貢租の再分配を強調し、それを分かち合い（分享）と捉え、頭目の役割を「貢献者」として解釈している。彼は「分享」という行為を、頭目の貢租に対する再分配だけでなく、獣肉の分配をも含めて、伝統社会における集団的な行為の根底に位置づける。ウンレによって、頭目の貢献者としての役割はノスタルジックな伝統文化において重要であり、現在においてもポジティブな意義をもっていると解釈されている。

頭目の役割を、「貢献者」として解釈することは、クンガダワンだけではなく、ルカイ社会には広くみられている。ここでは、ルカイの部落・アデルの頭目であるアバリウス家のラヴラス（漢語名・包基成）の事例が参照できる。ラヴラスはアデルの頭目でありながら、高校の教頭を務め、ルカイのなかで高名な知識人であり、ルカイ民族議会の主席にも選ばれている。

彼は 2006 年に国立屏東科技大学に修士論文〔包 2006〕を提出し、論文の中で自分自身が 2001 年から 2006 年までアデルで行った部落の再建とエコツアーの推進に関する一連の活動を事例として取り上げている。彼は部落での産業振興にも積極的に取り組んでおり、頭目家が所有するルカイの伝統住居である石板屋、人形の石板がある前庭、古壺などの物質文化を積極的に観光のメインスポットとして取り入れた。また、自ら大頭目としての伝統文化の解説を観光活動の一環として取り入れ、頭目家の系譜、神話や特権的な所有物などを紹介している。

彼は論文のなかで、自分が行った観光客向けの解説のテキストを引用している。解説のテキストの中で、彼は、頭目の役割を再解釈し、今日におけるポジティブな意味合いを付与しようとするのが見受けられる。解説のテキストの中で、彼は「伝統社会」における頭目の特権に対し、次のように説明している〔包 2006：388-389〕（原文は中国語であり、翻訳傍点筆者）。

「かつて平民は土地を所有しなかった。すべてを管理する権利は、大頭目が所有していた。しかし、大頭目にとっては、土地は自分の物ではなかった。頭目の制度は分享の文化である。（中略）大頭目は集権的ではなく、分享の文化であった。村人から納められた貢租は、倉に置く。倉に蓄積されたアワ、落花生、トウモロコシ、イノシシ

の肉などは、大頭目が独占するのではなく、部落の古老を招いてそれを分けて村人に分享していた。部落に身寄りのない人や体の不自由の人がいれば、大頭目は彼らを扶養する義務を負っていた。(中略) パイウシの文化にせよ、ルカイの文化にせよ、最後は必ず頭目の文化に回帰する。大頭目の文化は、『分享の文化』である。」

彼の解釈のなかで、前述したウンレと共通して頭目の貢租に対する再分配の一側面を強調し、「頭目の文化」を「分享の文化」と定義し、頭目を「土地の守護者」[包 2006 : 97] と意味づけている。そして、「分享の文化」である頭目の文化を、「ルカイの文化」の中心に位置づけ、ルカイの伝統文化と同質化させようとする [包 2006 : 97]。彼は、今日において、近代化が進み、平等主義と個人主義が普及しているルカイの社会状況と一見相容れない頭目の役割に、「無私な貢献者」というポジティブな意味合いを注ぎ込んでいる。それによって、個々人の頭目による、直接的に伝統文化と関連づけられない、近代社会に生きるための営みが、「貢献」として伝統的な美德と関連付けられるようになり、頭目の役割の一部として再構築された。

現在、頭目は単に生得的な地位だけでは、部落の人々にその権威を承認させることはできず、部落に対する貢献も求められている。ウンレは、自分自身が確かに観光ガイドと文化解説を通して、部落の外部に向けて、頭目としての知名度を上げていたが、部落の内部において彼の地位が必ずしも承認されているわけではないと認めている。次に述べる2つの事例では、現在、部落の内部で頭目の地位を承認させるために、部落に対する貢献も必要とされていることが分かる。

【事例④ペインティングの仕事】

2017 年の春、筆者がクンガダワンに滞在した際、ウンレはボランティア活動として、コミュニティセンターの外に飾られている壺の彫刻と、部落中の電柱の上にペインティングを施した。ペインティングの模様は、主にルカイやパイワンのトンボ玉の模様である。その模様には市販の図録にあり、またインターネット上でも検索することが出来る。ウンレはそれに基づき、その場で模様を即興で描いた。ウンレは、部落の環境を美化し、また新たな観光スポットを作り出すことを目的として自発的に行っていると述べた。この仕事は完全に無給であり、絵の具と顔料はすべて自分で賄ったと述べた。彼は、現在の頭目は生得的な地位だけでは村民に尊敬され

ず、自ら部落に貢献しないといけないと強調した。

そして、部落への貢献は、頭目ウンレが個人で行うだけではなく、協会の名義の下でも行われる。次の事例のなかでは、個々人の頭目は、協会という組織を通して個人の能力を発揮する機会を作り出し、さらに協会の会員を部落への貢献に動員している。

【事例⑤観光イベント】

2017 年清明節連休のある日曜日に、クングダワンは観光客で賑わった。長老教会での礼拝を休んだウンレは、納美協会の名義で、部落の広場で観光イベントを行った。納美協会の下に、「納美舞団」があり、舞団はウンレの 2 人の娘をはじめ、女子高校生と中学生 10 人のメンバーから構成されている。イベントは、納美舞団を中心に、午前 10 時と午後 2 時の 2 回にわたって踊りを披露し、観光客に伝統舞踊のステップを教えて一緒に踊った。2 回のイベントの間に観光客にカラオケの機材を有料で提供し、特産品の愛玉子の飲み物を販売した。

当日は、納美協会の 9 名のメンバーが参加した。音響機器を担当したウンレをはじめ、司会を担当した 20 代後半の貴族層の女性と、ウンレの 2 人の娘を含めた納美舞団のメンバー 7 名であった。イベントの中で、ウンレは音声機材の操作に専念し、司会を会員の女性と長女に任せ、ほとんど表に出なかった。

午前 10 時のイベントが終わると、ウンレはより多くの観光客の関心を集めるために、イベントの時間と内容を分かりやすく示す看板が必要だと気づき、オートバイで部落の近くにある工房に移動した。工房は部落の西にあり、オートバイで 1 分程かかった。工房につくと、ウンレは絵の具と板材を使い、即興で描き始めた。ウンレは何の躊躇もせずに手慣れた手つきでペインティングを施し、イベントの時間とイベントの内容以外にも、周りを幾何模様で彩った。20 分程で看板を完成させた。

イベントの参加費は無料で、カラオケ一曲が 10 台湾ドル（約 45 円）、愛玉子の飲み物一杯が 30 台湾ドル（約 130 円）であった。その日の収入について具体的な金額は不明であるが、観察によれば決して多くはなかった。一方、ウンレによれば、このイベントのための機材の費用、舞団の給料と昼食代などは全部自分が支払ったという。収入と支出から見れば、採算が取れていないのは明らかである。ウンレは、部落での観光産業を振興するために、現在採算が取れなくても、まずやり始めて、より多くの

人の参加を促すことが大事であると述べた。

本節では、頭目ウンレをはじめ、ラルグアン家の出身者が日常生活のなかで頭目と関連する諸文化要素を資源化し、再解釈し、頭目という文化像を再構築している動きを、具体的な事例を通して提示した。

したがって、現在のクンガダワンにおいて、頭目は、「伝統の代表者」と「貢献者」という2つの文化像によって特徴づけられている。

まず、前者において、頭目は伝統のシンボルとして伝統文化に対する権威を獲得している。その現象として、まず頭目は、装飾特権とされていたモノに対する特権的な独占を失いつつあるにも関わらず、現在においてもそれらのモノをより多く所有し、観光などの社会状況に応じてより自由に資源化して利用することが可能である。そして、頭目は生得的な地位から、伝統文化を語る権威をもっている。

次に、後者において、頭目家の出身者たちは、伝統的な社会制度に対する再解釈において、頭目に関連する諸文化要素の中から、とりわけ「分かち合い（分享）」や「貢献」など、現代社会においても美德と認識される要素に重点を置いている。それを通して再構築された頭目の文化像は、特権的な指導者ではなく、「貢献者」である。「貢献者」という新たな論理と根拠から、頭目という地位の存続を合理化している。また、部落への貢献には、個人の能力と努力が必要とされていると同時に、協会という近代的な社会組織と、他の家族成員の協力も求められている。

五、考察——頭目の文化像の多様化

1. 頭目をめぐる語りの多様化

本章で論じたように、現在クンガダワンにおいて、頭目をめぐる語りが多様化している状況が見受けられた。人々は頭目の地位と権威、および身分階層の過去のあり方や現在のあるべき様態について、それぞれ自分なりの態度と見解を示していた。身分階層に関する知識と言説は、頭目家の出身者やその近親者たちによって特権的に独占されるものではない。これらの知識と言説は平民層を含めた部落の人々によって、様々な立場と状況に応じて解釈され、利用されている。

クンガダワンにおける、頭目をめぐる語りと認識の多様化の背景には以下の2つの要

因が挙げられる。第1の要因は植民地化と近代化による身分階層の秩序の混乱であり、第2は貴族層と平民層の間の対立である。

まず第1の要因については、前章で論じた通り、クンガダワンは歴史上、複数の小村落が併合して形成された。クンガダワンの貴族層タリアライのなかで、サグアタン家とラルグアン家の両家が頂点に立つ頭目であることは明確であるが、他の貴族家の由来と構成が複雑である。その中には、サグアタン家とラルグアン家の分家もあれば、併合にしてきた小集落の頭目と伝えられる家やその分家もある。

さらに、戦後になると、従来の生活を営む基本単位としてのダアヌの形態が大きく変化した。分家の観念が希薄になり、貴族層も平民層も新たな家名をもちいるような分家が少なくなったことである。クンガダワンの場合、おおよそ1960年代以降では新しい家名を付けた家はほとんど確認できない。

分家の観念が弱まった結果、笠原〔1993：105〕が指摘した地位沈降システム、ダアヌに世代ごとに後継者と非後継者という分化を繰り返し、子孫の地位が次第に下降していく制度は現在解体しつつある。人々は数世代にわたっても、本家の祖先の家名を名乗り続け、その家の家族成員であると認識される場合が多い。

地位の高い家ではなおさらこういう傾向が強い。地位の高い家に何らかの親族関係をたどりうる者は、たとえ数世代の距離があっても、その家の家名を名乗り続け、その家の系統の者と自称するケースはしばしばある。現在、クンガダワンの人々は、地位の上昇のみが強調されている傾向が強い。一方、非後継者の分家による社会地位の沈降は、今日ではほとんど言及されていない。従って、貴族層と平民層の間の通婚、言わば「上昇婚」の増加とともに、貴族層が増える一方である。

その結果、人々の生得的な地位があいまいになり、身分階層の秩序が混乱するようになった。笠原〔1993：118〕が近年のルカイ社会について指摘した「自称首長の過剰化」または「首長のインフレーション」という現象、すなわち「首長家の非後継者（タアギアギ）や首長から系譜を引くと称する平民の中に、首長（タリアライ）を名乗る人が増えたこと」は、クンガダワンでは顕著である。クンガダワンは古来、頭目系統が複雑で、複数の頭目家が存在する。それらの頭目家から何らかの系譜関係を辿り着ける者が貴族や頭目（タリアライ）を自称する傾向が強い。現地の人の語りによれば「半分以上の人が頭目と自称している」という現象が現れた。

クンガダワンにおいて頭目をめぐる語りと認識の多様化の第2の要因は、貴族層と平

民層の間の対立が激しくなったことである。日本植民地期以降、とりわけ戦後の国民党政権の下で、原住民部落は次第に近代国家的な行政体系に編入され、および資本主義市場経済に吸収された。それにつれて、地方選挙での成功、経済的な成功、高等教育を受けることは、新たな人物の評価基準と社会的上昇のルートになったのである〔王 1985 : 151 ; 笠原 1993 : 118〕。平民層から経済的な成功者や高等教育を受け、部落において影響力と発言力をもつ者が次第に増えつつあった。これらの新たなエリートたちと、頭目などの伝統的な権威者たちとの間の羨望や不和が増え、平民層と貴族層との間の対立と紛争が激しくなってきた。とりわけ、選挙をめぐる、貴族層と平民層の競争と対立しばしば生じている〔王 2003 : 63 ; 松岡 2012 : 220〕。

このような社会状況のなかでは、頭目が従来の地位と権威を部落全体に承認させることは難しい。平民層の出身者は、頭目の権威を承認せず、頭目の優勢な地位に対して不満や軽蔑の態度を示していることがしばしばある。

現在、クンガダワンの人々が自分の立場や利益から、口頭伝承のみならず、伝統だと考えられる諸文化資源を再解釈・再構築して利用している状況見受けられた。村落の開拓伝承や階層的な個人名、身分階層の秩序など、頭目の地位の根拠と論理は、必ずしも部落の人々に承認されるわけではない。むしろ、平民層にとって、頭目の地位を否定する根拠としての利用しうる。

例えば、クンガダワンの開拓伝承は、「開拓宗家」としての頭目の優勢な地位を主張する根拠として、頭目家の出身者によって利用されている。しかし、現在、クンガダワンにおいて、この口頭伝承には複数の異伝があり、貴族層のみならず、平民層の間でも伝えられている。たとえばほぼ同じようなあらすじの口頭伝承であっても、細部の違いによって、異なる立場と利益関心に応じて再解釈され、利用することが可能である。平民層にとって、村落の開拓伝承は、頭目の地位を主張する根拠ではなく、むしろ社会階層制度を批判し、自分自身の重要性を強調する根拠である。

2. 頭目の文化像の多様化

上記した頭目をめぐる語りが多様化した状況は、社会階層制度の弱体化や消滅による混乱として捉えられがちであるが、同時に、クンガダワンの人々立場と利益の多層化、意見と感情の亀裂をも反映していると考えられる。このような社会変化の結果として、頭目は従来の論理でその地位と権威を部落の全員に承認させることはもはやできない。

クンガダワンの人々から、頭目をめぐる多様な語りが現れている。個々の場面と状況、そして個々人の立場と利益関心から、頭目という文化像が多様化している。頭目の文化像は、頭目だけではなく、人々によって、それぞれの状況、立場、利益関心から解釈され、利用することが可能になった。

本章の第三節で論じたように、平民層の知識人ルグアグアイの語りのなかで、従来、頭目の優位の根拠とされていた口頭伝承と個人名などは、逆に平民層が頭目の指示に従うべきでない根拠とされている。彼の語りのなかの頭目の文化像は、平民を尊敬せず、また同時に平民から尊敬されない「宙ぶらりん」のものである。

一方、第四節で論じたように、頭目の文化像に対する再解釈と利用の可能性は、個々の頭目たちに閉じるわけではない。頭目が、部落の人々によってその伝統文化の存続と真正性を象徴して確保する文化的な役割が付与されるようになった。さらに、個々の頭目にとっては、自分自身の「頭目」という文化像を資源化し、頭目の地位を顕在化させ、頭目を再活性化する契機も提供されている。個々の頭目は、単なる「伝統文化のシンボル」だけではなく、個人の能力を駆使して、能動的に行動していることが見受けられる。

個々人として頭目たちも、頭目に関連する諸文化要素の中から、特権的またはヒエラルキカルな意味合いを自ら放棄し、「分かち合い（分享）」や「貢献」などの近代的な価値観を反しない意味合いを抽出し、それに重点を置いて頭目の文化的な役割の再構築を行っている。それを通して、「伝統の代表者」と「貢献者」という2つの頭目の文化像が創り出されている。

頭目たちは近代的な個人主義が流布している現代社会と対極的に、「分かち合い（分享）」が重視される一種のノスタルジックな伝統社会を提示している。「分享の文化」を中心とする「頭目の文化」を、伝統文化の美德であり、現代社会にもポジティブな意義を有する望ましいものであると捉えている。「頭目の文化」もまた「ルカイの文化」と同質化されている。それを通じて、頭目の地位に肯定的な意味合いを付き加え、その地位が今日のルカイ部落において存続する意義を合理化している。またそれによって、近代的な価値観とモラルを反しない形で頭目の文化的な役割が再構築されうるのである。一方で、頭目の文化的な役割の再構築によって、頭目はもはや部落の頂点に立つ特権的な最高権力者であり得ず、つねに個人的な努力による部落への貢献が求められているのである。

ここで強調されている「貢献」は、伝統文化にある食糧と再分配や獣肉の配分に原型をもってはいるが、伝統的だけでなく、むしろ近代的な価値観に基づき、頭目に関連する

諸文化要素から取捨選択されて再構築されているものである。

この意味において、現在、頭目という地位は伝統的でありながら、近代的でもある。頭目の権威は、生得的なものだけでなく、獲得的な性格ももっているのである。

おわりに

本章では、平民層の出身者と頭目家の出身者の両方を含めるクンガダワンの人々による頭目をめぐる多様化した口頭伝承、語り、解釈を取り上げ、多面的な角度から今日のクンガダワンの人々が抱く頭目の文化像を描き出した。現在、クンガダワンにおいて、人々は頭目をめぐって多様な認識と態度をもち、多様化した頭目の文化像が創り出されているのである。

クンガダワンの人々は、頭目をめぐる諸文化資源にアクセスすることが可能であり、自分の立場や利益からそれらを再解釈し再構築して利用している。その結果、人々は頭目の地位と権威、および身分階層の過去のあり方や現在のあるべき様態について、それぞれ自分なりの態度と見解を示している。平民層の出身者のなかで、平民層の重要性を主張し、頭目の優位を批判し否定している人も少なくない。

一方、頭目は、口頭伝承や階層的な個人名をはじめ、従来の論理と根拠だけでは、その地位を部落の全員に承認させることはできなくなった。一方、頭目家の出身者も、自ら頭目の役割などを再解釈し、新たな論理と根拠を用いて頭目の地位を主張している。その結果、多様化した頭目の文化像が作り出されているのである。

第四章と第五章の議論から、本論文の第2の問い、すなわち従来の先行研究で取り上げられた頭目の地位に基づく社会組織と諸観念は、現在のルカイ部落においていかなる様態を有しているのかについて解答した。

クンガダワンのミクロな状況への検討から、頭目の地位に基づく村落ツクルは、植民地化により自律性が喪失し、頭目のツクルにおける土地所有の制度と再分配の交換関係が崩壊した。家屋ダアヌはある程度存続されてきたが、分家の観念の希薄などの変化により、身分階層の秩序の混乱と貴族層と平民層の間の対立などの問題が生じてきた。さらに、口頭伝承、個人名をはじめとした身分階層のイデオロギーは、もはや頭目の地位の根拠として必ずしも部落の人々から承認されるわけではない。

つまり、現在のルカイ社会において、従来の台湾原住民研究における首長制研究で注目されている、村落ツクルと家屋ダアヌ、および土地所有と再分配の交換関係、口頭伝承をはじめとした身分階層のイデオロギーなど、ルカイ頭目の地位の基盤と根拠とされている社会組織と諸観念の多くはすでに解体し消滅した。家屋ダアヌをめぐる親族の観念や身分階層の観念は一定の程度変容しながら存続しているが、それだけでは、頭目の地位を維持し、部落の人々にその権威を承認させるには不十分である。

一方、頭目家の出身者は現代的な社会状況に応じて、新たな論理と根拠を用いて頭目の地位と権威を主張し続ける状況が見て取れた。次章から第九章まで、クンガダワンの頭目の逝去の前後に行われた、頭目をめぐる4つの文化実践¹³⁹の現場に焦点を当て、現代社会における頭目の地位と権威に基づく論理と根拠について考察していきたい。次章では、クンガダワンの婚姻儀礼を事例として、頭目の地位と権威がいかに婚姻儀礼の現場での相互行為を通して顕在化され、承認されるのかについて検討する。

第六章 婚姻儀礼で顕在化する頭目の役割と権威

はじめに

ルカイ社会において、婚姻は頭目を頂点とした身分階層と深く結びついている [山路 1991 : 231 ; 笠原 1993 : 103]。植民地化と近代化が進むにつれて、伝統的な社会制度が解体し、頭目の権力と権威が弱体化してきた。一方、現在においても、婚姻をめぐる儀礼は、依然として頭目の伝統的な役割が最も発揮される場面であり、ルカイの身分階層の存続を守る最後の堡壘となったと言われる [笠原 1993 : 118]。

本章では、現在のクンガダワンにおいて、最も伝統的と考えられる場面の1つである婚姻儀礼 (*sapalangane*、婚禮) を事例として取り上げる。儀礼の場で行われる頭目をめぐる相互行為に焦点を当てる。そこで頭目がどのような文化的、社会的役割を有しているのかを分析する。それを通して、頭目の伝統的な地位がいかに再生産され、その権威がいかに顕在化しているかについて再検討する。

ルカイの社会階層制度と婚姻をめぐる初期の研究は、主に生得的な地位を基準とする婚姻形態の類型化に重心を置いていた。戦後まもなくの台湾での中国語研究において、陳 [1955] は統計データに基づき、マクロな視点で屏東県霧台郷にあるルカイの村々における婚姻形態をモデル化している。また、謝 [1967] はルカイの部落・タロマクでの現地調査に基づき、配偶者選択の過程から正式な結婚式に至るまで、婚姻の各段階の諸慣習と儀礼を報告している。彼は男女の地位の差異により、「同位婚」「上昇婚」「下降婚」といった各種の婚姻様式を類型化している。

日本語で書かれた先行研究においては、生得的な地位関係の流動性とそれをめぐる婚姻戦略が注目されている。例えば、クンガダワンで調査した山路 [1991] は、「地位上昇への舞台装置」としての婚姻を描いている。それに加えて地位を可視化する装置としての名前の継承について事例を用いて論証している。

笠原 [1993] は山路と共通の関心をもち、霧台郷にあるルカイの村々での調査に基づき、家屋を継承する長男とそれから分出する次男以下の間の地位の差を軸として、地位の沈降のモデルを提示している。そのうえで、世代ごとに下降していく地位を維持し、またはそれを上昇させるための配偶者選択の戦略と婚資をめぐる駆け引きの過程を描いている。し

かし、ここにあげた2人に代表される婚姻戦略に対する論考は、いずれも概説的であり、具体的な事例を用いた分析は少ない。

先行研究では、植民地化以前の、いわゆる原型モデルの復元への志向が強い。婚姻について、婚姻規制、禁婚範囲、居住様式、婚姻の類型、婚資の品目、各段階の儀礼と慣習に対して、概説的かつ静的なモデルを提示している。現在においても資料的な価値が高く、見るべきものは多いが、個々の儀礼の細部における動的な人間関係と具体的なやり取り、そしてモデルからの乖離を事例として検討することに関する関心が欠けていたといえる。また、植民地化・近代化以降の社会変化への検討も不十分であった。

1980年代以降に台湾原住民族権利回復運動が盛んになって以降、原住民族社会において伝統文化への関心が強まった。伝統的な結婚式を復活させ、または近代風の結婚式のなかに伝統的な要素を取り入れようとする志向が強くなった。現在のルカイの結婚式は、伝統文化に忠実であろうとする志向をもっている。同時に、決められた形に従うだけではなく、当事者が伝統文化に対する理解、解釈や趣味、そしてその場にある人間関係の影響を反映し、場当たりの性格をもつと考えられる。結婚式に反映される社会的な背景と人間関係を解読するために、具体的な儀礼の場面に着目して、個々人の間の即興的なやり取りと行動を把握して分析する必要があるが、これに関する研究は未だ少ないといえる。

したがって、本章ではまず、植民地化と近代化によるクンガダワンの婚姻儀礼の変化を明らかにしたうえで、クンガダワンで行われた2つの婚姻儀礼の具体的な場面に焦点を当てる。2つの儀礼を比較しながら、それぞれの場面で行われた、頭目をめぐる相互行為を記述、分析していく。

一、伝統的な婚姻儀礼

ルカイの各部落の間で、婚姻をめぐる諸慣習とそれに対する現地語の呼称には著しい差異があるため、本章では調査地クンガダワンの慣習だけに焦点を当てる。クンガダワンにおける植民地期以前の婚姻の様式と結婚式の儀礼については、文献記録が乏しく、それを復元することは難しい。最も早い文字記録として、塙鯤南 [1898] が 1898 年に『東京人類学会雑誌』に寄稿した報告が挙げられる。同文の中で、彼はクンガダワンとテルルカの2村の結婚に関する慣習について、婚姻が結ばれる流れと婚資の品物を下記のように報告している [塙 1898 : 448-449]。

「未婚の男女互いに相思慕して夫婦の契を結ばんと欲するときは男子先づ之を両親に告げ両親之を諾すれば媒酌人をして女子の両親に談合させしめ双方の談整ひたる時は双方より酒を送りて之を交換す而して期日に至れば男家は媒酌人をして女子の家に赴かしめ女子を伴ひ来らしむ女子は新製の衣服を着し頭髮に装飾を施し男子の家に至れば男子は乃ち酒食を供し男女同食し連製の木杯を傾け夫婦たることを誓ふ

男家より女家に送る結納品あり男子先づ農具、腕環、頸環、銃器、酒甕、豕、布等を婦家に贈り其後二月を経て始めて婚姻の式を挙ぐ然れとも其未だ兒を挙げざる間は婦をして其生家に帰らしめ兒を挙げて後始めて同居を為すと云ふ故に兒なきものは遂に離縁せられて終生寡婦たるものありと云ふ」

戦後になると、1986年に臺灣省文献委員がルカイの冠婚葬祭に関する慣習を収集するために、各部落の古老、頭目や伝統文化に詳しい者を招集して座談会を開いた。座談会の記録〔鄭・郭 1986〕を見ると、クンガダワンを代表したのは1952年生の男性（元の郷長の息子、中間層、現在は故人）であった。彼はクンガダワンにおける結婚式の様子と、他の部落との相違について語った。それを整理すると下記のようなになる〔鄭・郭 1986：173-180〕。

- ・婚姻は追求（求愛する）、議婚（結婚について相談し合う）、定婚（婚約を結ぶ）、結婚（結婚式を挙げる）の4つの段階に分かれる。
- ・追求、議婚、定婚の慣習は、ルカイの3つの地域グループではほぼ共通している。結婚の段取り、および結婚式の作法では、各グループには差異がある。
- ・クンガダワンにおいて、結婚式はアワの収穫祭とコメの収穫祭の際に挙げられるのが一般的であるが、隘寮群（屏東県に居住する地域グループ）ではアワの収穫祭の際、各種の祭祀が行われるため、結婚式は挙げられない。
- ・3つのグループにおいて、結婚式は伝統的に5日間にわたって行われるのは共通しているが、各日で行われる内容には差異がある。
- ・クンガダワンにおいて、結婚式の1日目はアワ酒を作り、部落の人々が踊りをする。2日目は新郎と新婦が踊り場で同席する。3日目は新婦が新郎の家に新郎の祖先を祭祀し、その後実家に戻る。4日目に女性の家にむしろを敷き新郎と新婦がその上に横

になり、親族に布団をかけてもらう。布団をいったんかけると、男女はすぐ起きて、新郎が実家に戻る。5日目に男性が女性を家まで迎える。この際、女性は数着もの服を着用し、男性は家でそれを一々破る。その後、夫婦で性関係をもつことが可能になる。

・前記の伝統的な結婚式は、あまりにも複雑であるため、日本植民地期から行われなくなった。

また、2008年に刊行された『茂林郷誌』のなかで、クンガダワンにおける婚姻の流れを、下記のように3つの段階にまとめている〔茂林郷公所 2008：349-352〕。

(一) 交往 (*ma'ava'ava*、マアヴァアヴァ、付き合う)

アワの収穫祭やコメの収穫祭の際、若年男性はアワの束クアイと餅、魚、ビンロウなどの品物をもって、好意をもつ女性の家に行き、付き合う意志を伝える。女性がそれを引き受けると、交際することにある。その後の半年から数年間、男性は女性の家で耕作と家事を手伝う義務が課される。

(二) 議婚 (*kiababai*、キアババイ、結婚について話し合う)

1. 提親 (*kiabakabaka*、キアバカバカ、求婚する)

一定の期間を経ると、男性の家の年長者（ふつうは両親）がクアイ、肉、魚、餅、ビンロウなどの食物を女性の家に持っていく、結婚の意志を伝える。そして、男女の家の年長者が集まり、それについて話し合う。

2. 訂親 (*titaowane*、ティタウワン、婚約を結ぶ)

女性側が男性の求婚を受けると、男性は山に行き、ディレス (*drilese*) と呼ばれるシマサルスベリ（九苧）の材木を切って女性の家に贈る。

(三) 結婚 (*sapalangane*、サパラガン)

1. 下聘（婚資を渡す）

婚約が結んだら、男女の親族が婚資について話し合う。合意にたどり着くと、男性側が婚資を女性の家まで運ぶ。

2. 迎娶（新婦を迎える）

その後（下聘の当日や翌日、または数日後）、新郎は親族と友人を連れて新婦の家に行き、新婦の自分の家まで迎える。貴族層の間の結婚や、平民家の長子の結婚の場合、新婦を迎える際に、*muduedue* という儀礼が行われる。その際、女性側の親族たちは新婦が連れ出されないように彼女を囲む。男性側は力づくでその中に入り込み、新婦を奪い去る。

新婦が家から出る際に、新郎は新婦の家族に *sacekale* と呼ばれる財物を贈る。新婦は必ず新郎の友人たちにおんぶされて新郎の家まで移動する。新婦が新郎の家に入ると、新郎は友人たちに財物を贈る。女性が外の村に嫁出の場合、新郎は女性の部落の頭目に *saudaan* と呼ばれる財物を贈る。

結婚式の夜になると、新婦は数着または十数着の服を着用したうえで、服の上から縄で縛られる。新郎がそれを全部解いてから、性関係が許される。

文献において、婚姻の各段階の分け方には多少差異があるが、「付き合う、婚約を結ぶ、婚資を渡す、結婚式を挙げる」という全体の流れはほぼ共通しているといえる。それは現地の人々の語りにも共有され、または公式に定式化されていると見受けられる¹⁴⁰。

二、今日のクンガダワンにおける婚姻儀礼

戦後、激しい社会変化によって、クンガダワンの婚姻儀礼も大きく形を変えた。

婚姻儀礼の変化の社会的な要因として、第1に、村外婚の増加や分家の意識の希薄化によって身分階層の秩序が混乱したことが挙げられる。部落の内部において、外の村の頭目家と親族関係をもつ者が増えた。その結果、笠原〔1993：118〕が提示した「自称首長の過剰化」や「首長のインフレーション」のような、頭目を頂点とする従来の身分階層の体系では納められないほど複雑な状況が生じた。そして、分家の意識の希薄化により、頭目家と遠い親族関係をもつ者が依然として頭目と自称するケースがあり、地位をめぐるコンフリクトが増えた。婚姻の際、地位をめぐる駆け引きは、ますます複雑な状況に直面するようになった。

第2に、戦後、民主主義選挙制度の確立、市場経済への編入、学校教育の普及などにより、クンガダワンの人々に多様な価値観と論理が受容された。配偶者選択と婚資をめぐる駆け引きのなかで、生得な地位のほかに、学歴、職業、政治力、現金収入などの多様な評

価基準が現れた。

第3に、結婚式の儀式そのものは、日本植民地期から制限が課され、簡略化されるようになった。戦後の国民党政権の下で、1960年に内政部に施行された「国民礼儀範例（國民禮儀範例）」の指導の下で、近代的、または漢人風の結婚式の様式が受容された。そして、1950年代からキリスト教も原住民地域に普及したにつれて、キリスト教的な結婚式が普及した〔鄭・郭 1986：178；謝 2011：101〕。それらに加えて、1980年代、台湾での原住民族権利回復運動が盛んになって以降、原住民族社会において伝統文化への関心が強まった。伝統的な結婚式を復活させよう、または近代風の結婚式のなかに伝統的な要素を取り入れようとする志向が強くなった。現在に行われる結婚式では、漢人的な要素とキリスト教的な要素、および伝統的な要素が多く含まれている。

第4に、現金経済の普及とともに、漢人風の祝儀・「紅包」（赤い封筒で包む現金）が普及するようになった。それによってクンガダワンの人々にとっての、結婚式そのものの形式と、もっている意味合いが大きく変化した。現地の人々によると、「紅包」の普及によって結婚式が「みんなで楽しむ場」から「人間関係の負債の場」と根本的に転換されたと指摘される。一方、「紅包」を資金源として、より大規模な結婚式を開催することが可能になり、部落外に至るより広範囲な人間関係を保つことが可能になった。

現在のクンガダワンにおいて、若年の男女はほとんど自由恋愛であり、恋人選びには伝統的な身分階層を気にしない者も多い。しかし、ひとたび正式な結婚についての話し合いであるキアババイ（議婚）の段階に入ると、伝統的な手順に従う必要が出てくる。

キアババイでは、新郎（*talisa'owalane*）と新婦（*tala'abayane*）の両親と親族の年長者に加え、部落の頭目、古老など伝統文化に対して発言力をもつ者たちと村長、民意代表（地方議員）などのエリートたちが女性の家で3、4回ほど面会し、婚姻について話し合う。第3、4回の訪問の時に、結婚式の日にと婚資について相談し、キアバカバカ（*kiabakabaka*、求婚）を行う。

ここでもやはり伝統的な身分階層が強調されている。女性側の年長者が系譜を用いて地位を主張し、それと相応する婚資を要求する。たまに実際の地位と相応しくない、それ以上の財物を要求する場合もある。貴族層の者（または貴族層と自称する者）は壺とトンボ玉、台湾クマタカの羽など、貴族層の装飾特権である貴重品を要求する。

加えて、男性が自分より高い地位の女性と結婚する場合、貴族層の地位を象徴する貴重品の壺をサブデアガウ（*sapedeagaw*）として譲渡しなければならない。サブデアガウは

女性の家が保有せず、必ずその本家、すなわち系譜関係でたどり着ける頭目家や貴族家に渡すことになっている。その理由は、女性の家が本家のおかげで現在の地位を獲得したからだと解釈される。サブデアガウを渡さないと、正当の縁組とは認められない。生まれてくる子どもも、その生得的な地位が認められない。

女性側の要求する婚資が地位に相応しいかどうかを判断するのは伝統文化に詳しい古老と頭目の役割である。しかし、実際のところ、古老と頭目が自分に近い親族関係や交友関係をもつ者の依怙臆負をし、または日常生活での人間関係を配慮し、その過剰な要求に反対しづらい場合もある。頭目ウンレによると、女性側の過剰な要求に対して、結局、男性側が妥協するケースが多い。婚資についての合意にたどり着くと、結婚式が行われる。

現在、日常会話のなかで、中国語で「婚禮」（結婚式）というのは、女性の家で行う婚姻儀礼と、男性の家で行う婚姻儀礼の両方を含める。結婚の日になると、まずは女性の家で儀礼を行う。この儀礼はティタウワン（*titaowane*、訂婚＝婚約を結ぶ儀礼）とパバウル（*pabaolo*、下聘禮＝婚資を贈る儀礼）の2つの儀礼を合わせて行うものである。現在、都市に移住した村人が多いにもかかわらず、儀礼は部落にある新婦の実家の家屋で行われるのが一般的である。

「国民礼儀範例」の影響を受け、今日の結婚式において、必ず「主婚人」（結婚式の主催者）が設置される。「主婚人」は新郎新婦の両親や親族の年長者が務めるのが一般的である。そして、結婚式の支度や品物の分配などは、新婦と親族関係をもつ古老の指揮の下で行われる。その他、結婚式をスムーズに進行させ、会場を盛り上げるために、司会者が招かれる。司会者は村長や、話術に優れた者が務めるのが一般的である。もちろん、頭目も必ず招待される。

結婚式の日、新郎側の両親と親族の年長者と、部落の頭目、古老、村長など、部落で影響力をもつ者たちが、青年たちを引率して「訂婚」の財物（*sa-titaowane*、訂婚禮）と婚資（*sa-pabaolo*、聘禮）を持って、新婦の家を訪問する。結納品は男性側の部落の青年たちに木の棒で担がれ、女性家に運ばれてその庭に並べられる。

その後、女性側の親族の年長者、古老、頭目が集まって、その結納品を品評し、檢視する。もし不備があれば、即座に現金で補うことが要求される。通常、1つの不備などころがあれば、1つの「紅包」が要求される。「紅包」には2千元（約8000円）程度の現金を入れるのが一般的である。結納品の他に、クンガダワンでは、男性側は複数の特別な礼金が要求される。それらをまとめると下記ようになる。

- ① サウサバウム (*sa-osabaeme*、除喪禮、ウサバウムは「喪明け」の意味)、結婚式の一年間以内に部落に死者がいる場合、その家を慰めるための礼金である。
- ② サウバサアン (*sao-basangane*、過河禮、バサアンは「河」の意味)、またはサウパ
ラト (*sao-palate*、パラトは「外」の意味) と呼ばれる。部落のテリトリーに入り、
そして新婦を村外に連れていくために頭目に払う礼金である。村内婚の場合は不要
である。
- ③ サウツクル／サウバイヴィ (*sao-cekele/sao-baivi*、入莊禮、ツクルとバイヴィは「部
落」の意味)、部落の居住地に入るために村民たちに払う礼金である。部落の古老
が代表して受けるのが一般的である。村内婚の場合は不要である。
- ④ サツカル (*sa-cekale*、起轎禮、ツカルは「持ち上げる」または「家から出て嫁に行
く」の意味)、新婦が家から出る際、男性側から女性の家に渡す礼金である。通常
はサブデアガウと同じく、女性の家の本家に贈る。
- ⑤ サバシャウク (*sa-basyaeke*、入洞房禮、バシャウクは「寝る」の意味)、新婦と同居
するために、男性側から女性の家に贈る礼金である。また、新婦が新郎の家に入る
際に、必ず女性の年長者が同行するため、サバカウダン (*sa-bakaodrane*、バカウダ
ンは「老人」の意味) と呼ばれる。
- ⑥ サスナイ (*sa-thenai*、吟唱禮、スナイは「歌」の意味)、儀式の際、伝統歌謡を歌う
年長者の女性に渡す礼金である。

これらの礼金について、先行文献のなかにはほとんど記載されていない。いつからあ
るのかは把握できていないが、現地の人々は古くから伝えられてきた慣習と認識している。
かつては、食物などの品物が贈られたが、現在では1つの礼金に 600 元から 2000 元程度
の現金を贈るのが一般的である。これらは「六大禮」(6つの礼金) と呼ばれ、一定の程
度で制度化されているが、後述の事例で見られるように、それが渡される方法と対象は
個々の状況によって異なることもある。

儀礼が終わると、青年たちは花が飾られた輿¹⁴¹を用いて新婦と新婦の家の女性年長者を
部落の運動場まで担ぎ、そこで饗宴を行う。この饗宴で主に招かれるのは新婦側の親族や
知人などである。参加者は「紅包」を渡すことが期待される。「紅包」の金額は、漢人の
観念の影響で、偶数が好まれ、現在では 1200 元や 1600 元が一般的である。一方、男性側

の参加者は、客として招待され、「紅包」を渡すことは不要である。

饗宴の際に、頭目と古老、郷長（区長）、村長、地方議員など、部落で影響力をもつ者たちは前列の真ん中に特別に用意された、「頭目桌」や「長官桌」と呼ばれる食卓を使い、司会者に特別に紹介される。郷長（区長）、地方議員やこれから選挙に出馬する者などの政治エリートのスピーチの場も設けられる。饗宴は2、3時間続き、その後に伝統的な円踊りが行われる（写真6、写真7を参照）。こうして1日の儀礼が終わる。



写真6 クンガダワンの結婚式での円踊り
（2020/2/28、クンガダワンにて筆者撮影）



写真7 ライブアンの結婚式での円踊り
（2019/9/13、ライブアンにて筆者撮影）

新婦の家での儀礼から一定の日にちを経た後に、新郎の家で結婚式を行う。その間の日数は定めておらず、女性側の儀式の翌日に結婚式を行う場合もあれば、数日間、数週間を空けて結婚式を行う場合もある。状況によって、先に男性側で結婚式を挙げてから女性の家で儀式を行うケースもある。

新郎側での結婚式は一般的に教会堂や、牧師を自宅で招いて行われる。その場では、牧師の説教、新郎新婦の誓い、そして結婚証明書への押印などが行われる。女性の家での儀礼と比べて、儀礼自体が簡素で、よりキリスト教的、近代的な要素が多く含まれる。儀

礼が終わると、運動場で饗宴を行う。

以上が現在クンガダワンで行われる結婚式の一般的な流れをまとめたものである。次節から、筆者が実際に観察したクンガダワンでの2つの婚姻儀礼を事例として提示して分析を行う。一連の婚姻儀礼のなかで特に、最も伝統的な要素が多く含まれる、女性の家での結婚式に焦点を当てる。その中で人々が頭目に対する表敬行為と頭目の行動を分析する。

第1の事例においては、新婦側が伝統的な地位の主張と、頭目への表敬行為を重視した。それに加えて、結婚式の裏には、地位を主張するための系譜の操作と地位をめぐる両頭目家の間の駆け引きも見え隠れしていた。それと対照的に、第2の事例においては、人々の頭目への表敬行為が比較的少なかった。その一方で、個人としての頭目が積極的に行動したことが見受けられた。

三、婚姻儀礼のなかの頭目

1. 事例①——頭目家との系譜的な関係をもつ者の結婚式

2020年2月に、クンガダワンのダイギディンギ (*Draingidingi*) 家では婚禮、詳しくいえば、婚約を結ぶ儀礼であるティタウワンと、婚資を贈る儀礼であるパバウルが挙げられた。

ダイギディンギ家は昔平民家であった。日本植民地期に、同家の男性がサグアタン家の分家であったラツァウラン (*Lacaelane*) 家 (のちに断絶) の女性を嫁にして、地位の上昇を遂げた (図5を参照)。現在、同家は一般的に下位の貴族層と見なされている。

ラツァウラン家から嫁に入った女性の長男ピナライは日本語教育を受け、第二次世界大戦に従軍した経験をもっていた。戦後、高雄県議員を務め、クンガダワンで大きな政治的な影響力をもっていた。彼の三男ヴァテ (*Vate*、50代男性) もその政治力を受け継ぎ、郷長に当選した経験がある。ヴァテは現在、都市に在住しており、経済的な裕福さと部落での政治的な影響力をある程度もっている。今回の結婚式での新婦はヴァテの娘である。新郎はキリスト教会で知り合った漢人の男性である。

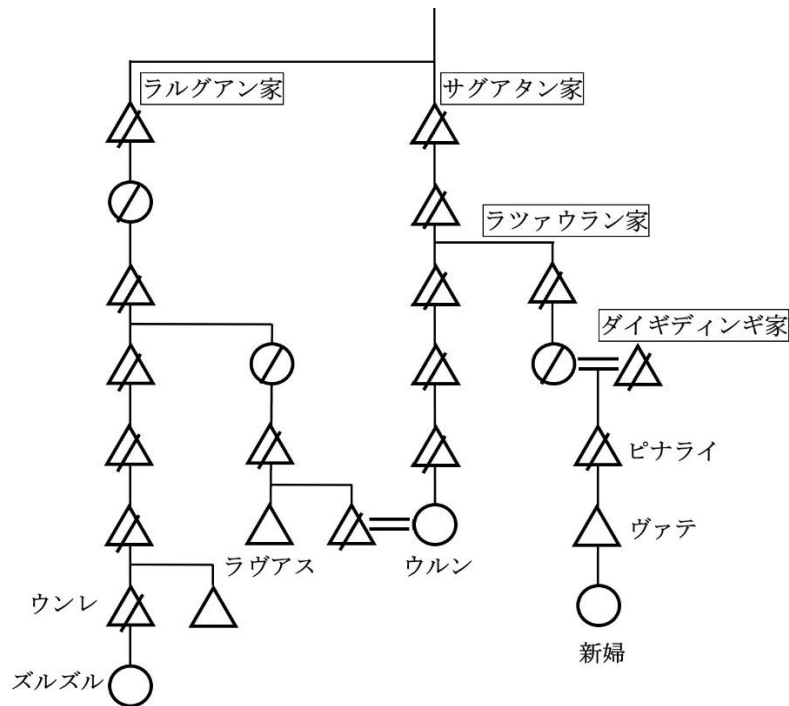


図5 ダイギディンギ家と両頭目家との系譜的な関係

・2020年2月当時、傍系は大幅に省略

出典元：筆者作成

ダイギディンギ家の出身者は近年、クンガダワンや近隣の部落の頭目家との通婚が多い¹⁴²。ダイギディンギ家はクンガダワンでは、一般的に中間層や下位の貴族層と見なされるが、同家の出身者は頭目家サグアタン家との婚姻関係を主張し、より高い地位を主張する場合もある。しかし、それは必ずしも部落の人々に承認されるわけではない。例えば、筆者がラルグアン家の分家のある出身者と話した時、ダイギディンギ家について言及した。彼はダイギディンギ家とサグアタン家との婚姻関係を認めながら、筆者による「ダイギディンギ家はタリアラライ（貴族層）と呼べるのか」という質問に対して、即座に「タリアラライではない」と答えた。他の人から、ダイギディンギ家の者が自分の地位を主張することに対する不満の声も、酒席で耳にしたことがある。

今回の結婚式は、まず、ダイギディンギ家の家屋（ヴァテの兄クイが継承して居住）で儀式を行い、その後に部落の運動場で饗宴を行った。結婚式には、部落の筆頭の古老であるタヌバク・マアバヴィ（*Tanobake Ma'abavi*、80代男性、貴族層）が指揮を執った。村長のラヴァス・ラルルアンと、小学校教師のアヴァカウ・ラヴラデン（*Avakaw Laveladenge*、60代男性、平民層）の2人が司会進行役を務めた。

ダイギディンギ家の会場と運動場の会場は前日、ダイギディンギ家の親族と友人、部落の青年たち、および雇用された漢人の業者によって設置された。饗宴の時に必要な音響設備は漢人の業者のものをレンタルした。饗宴の料理の準備と食卓などのセッティングは、漢人の業者を雇った。

結婚の日の早朝に、新婦の親族や部落の古老たちが派手な民族衣装を着用してダイギディンギ家で集まった。新婦の父ヴァテがルカイの民族衣装を着て、アミ族出身の母がアミ族の民族衣装を着用していた。その場で、司会進行を務める教師アヴァカウが、儀式のスケジュールを参加者に説明した。

それと同時に、村長ラヴァスと1名の古老が部落の青年たちを引率して部落の入口で、車で来た新郎の一行を迎えた。漢人である新郎の一行は、新郎と両親と親族、友人などを含めて約30人であった。原住民の結婚の場合と比べて人数がずいぶん少なかった。新郎の一行は、部落の入口の駐車場で車から降り、婚資をおろした。そごで爆竹を鳴らし、部落に入ることを伝えた。

そして、青年たちが婚資を担いで新婦の家へ向かった。原住民の場合、新郎側の部落の青年たちが婚資を担ぐのが一般的である。しかし、今回では、新郎が漢人であるため、クンガダワンの青年会と、近隣の部落・オポノホの青年会が婚資を担いだ。新婦の祖母はオポノホの出身者であるため、オポノホの青年会が協力した。オポノホの村長もその場で指揮を執っていた。新婦の家に着くと、婚資は前庭に丁寧に並べられた。

結婚式は、ダイギディンギ家の家屋の庭で行われた。庭には、真正面の座席の最前列に、特別の座席が4つ設けられた。その座席に、サグアタン家の家長ウルンと、新しく頭目の位を継いだ故ウンレの長女ズルズル、ウンレの弟ルタグ (*Retage*、40代男性)、そして結婚式の指揮を執った古老タヌバクの4人が民族衣装を着て座った (図6を参照)。

座席に向って右側 (入り口から遠い側) には新婦側の親族が、左側には新郎側の親族がそれぞれ10人ほど座った。主婚人である新郎新婦の両親は、それぞれ親族のなかに座った。ダイギディンギ家である、ヴァテの兄クイ (*Koi*、60代男性) も、その中に座っていた。村長ラヴァスと教師アヴァカウの2人が立って司会進行を務めた。

まず、教師アヴァカウが儀式開始を宣言し、長老教会の牧師が祈祷した。そして、漢人の参加者の緊張感を緩和して親近感をもたらすために、『*我們都是一家人*』 (『我々はみな家族だ』) という原住民のなら誰でも知っている、各民族集団の団結を謳う歌謡を合唱した。

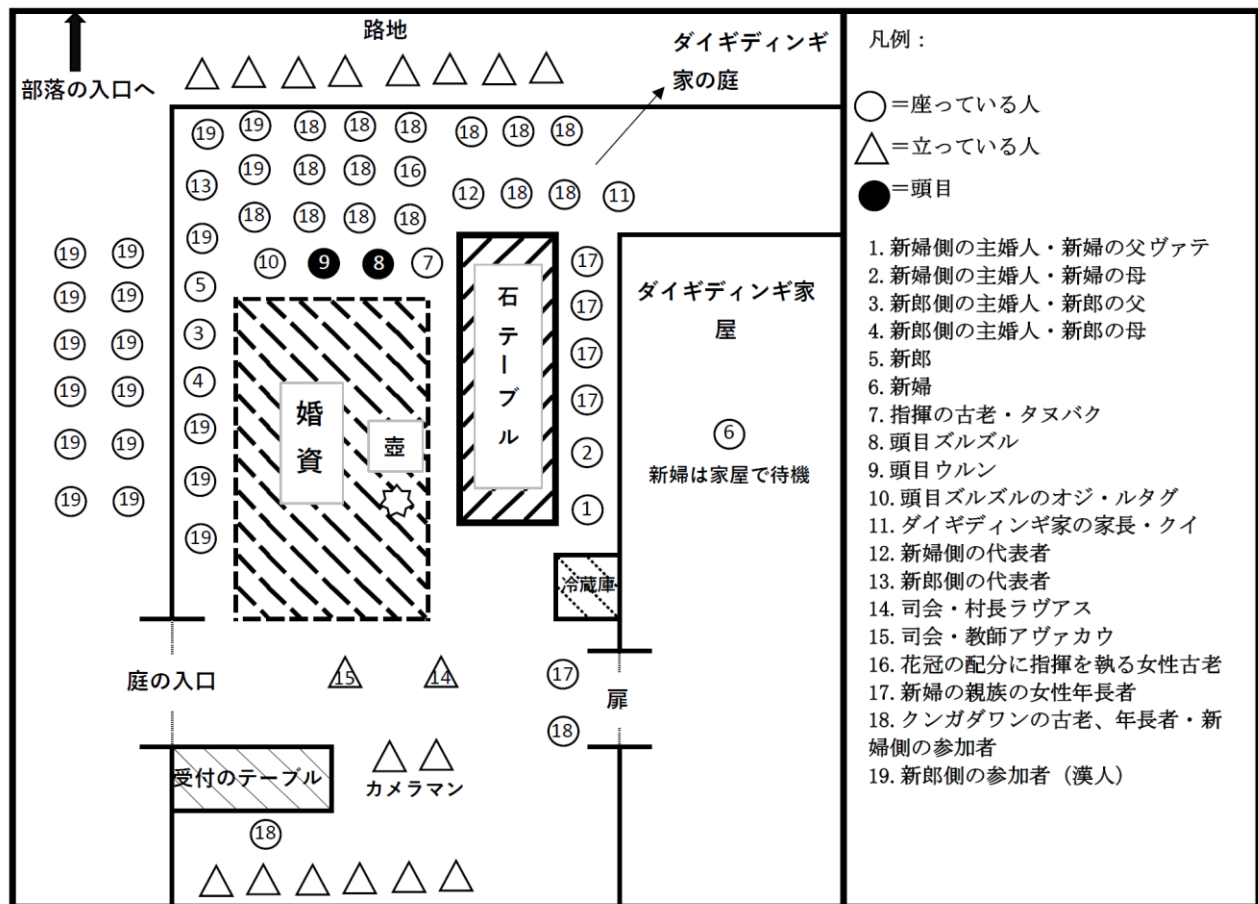


図6 婚姻儀礼での座席図（事例1の場合）

出典元：筆者作成

合唱が終わると、村長ラヴァスが中国語で挨拶し、「部落の大頭目ズルズルと、サグアタン家の頭目ウルン」（傍点筆者）と紹介し、2人の頭目の出席に感謝の意を述べた。

その後、古老タヌバクが婚資の意味を紹介した。原住民同士の結婚ではこのような説明は不要であるが、今回は漢人との結婚であるため、あえて伝統文化の説明を加えた。タヌバクは民族語¹⁴³で話し、ラヴァスが中国語で通訳した。タヌバクはまず、漢人とアミ族の来客を歓迎し、そして頭目のズルズルとウルンの出席に感謝した。そして、彼は婚約を結ぶための財物サティタウワンと婚資に当たる財物サパバウルを説明し、特にサティタウワンのなかのディレスと呼ばれるシマサルスベリの材木と、サブデアガウの壺の重要性を説明した。

そして、新郎新婦の所属の教会の漢人牧師が新郎側の代表者として、新郎側の参加者

を紹介した。紹介されたのは主婚人である新郎の両親と近い親族数人だけであった。

その後は、新婦の祖母と親族関係をもつオポノホ出身の牧師が新婦側の代表として、新婦側の参加者を紹介することになるはずであった。しかし、何か行き違いがあったようで、牧師は参加者の紹介をせず、結婚式の内容と婚資の伝統文化としての意義を説明した。

彼は特に、「この結婚式が頭目家の結婚式の伝統的な慣習に従って行われており、婚資も頭目の結婚式で要求されるものだ（今天的婚禮是以頭目的婚禮做的，所有的東西是頭目婚禮用的）」と強調した。そして、彼は全身にルカイの民族衣装を着用し、台湾クマタカの羽の飾った冠をかぶっている新郎に向かって、「あなたが着ている衣装は、頭目であることを意味するものだ、この女の子と結婚したら、あなたもこの部落の頭目になる（你的衣服，就是頭目的意思。你娶了這個女孩子就是我們這邊頭目的意思）」と説いた。彼の発言が終わると、司会者のアヴァカウは改めて新婦の両親を紹介した。

参加者の紹介が終わると、婚資の確認に入った。観察によれば、婚資には壺2個、男性の伝統衣装、アリシの飾る冠、刀、鍋2個、布団、花冠、ディレスの材木、豚肉、アワ酒、ビール、サトウキビ、バナナ、ビンロウ、餅、イワシの缶詰、「保利達」¹⁴⁴、「喜餅」¹⁴⁵などがあった（現金は不明）。

その後、新婦側の年長者と古老たちが婚資を品評しながら話し合った。婚資を確認すると、新婦側の親族のある女性の年長者は、婚資にあるべき女性用の腕輪と、男性の伝統衣装の腰巻きラビティ（labiti）がないと指摘した。新郎の父は即座に2つの「紅包」を用意して、それを補った。

そして、古老のタヌバクも民族語で発言し、サウサバウム、サウバサアン、サウツクル、サツカル、サバシャウクといった5つの礼金がないと指摘した。ラヴァスはタヌバクの話を通訳し、各種の礼金の意味を説明した。それを聞いて新郎の父は前もって用意していた3つの紅包を渡したが、人々が異議を申し立て、5つの紅包を要求した。そして、新郎の父はその場で現金を取り出して2つの紅包に入れて渡した。

すると、タヌバクは5つの紅包を手にして、それぞれの意味を説明しながら、それを配分した。

まず、死者の家に贈るサウサバウム（除喪禮）であった。ウンレが昨年亡くなったため、タヌバクは娘のズルズルに1つの紅包を手渡した。

次は新婦が家から出る時にその家に贈る礼金のサツカル（起轎禮）であった。タヌバクは、ダイギディンギ家が昔サグアタン家と婚姻関係をもったと説明し、サツカルをウル

ンに渡した。後述するように、結婚式の儀式の一環としては、新婦は実家のダイギディンギ家から出て嫁に行く（ツカル）のではなく、わざわざサグアタン家の家屋からツカルをしたのであった。

3つ目は、新郎が新婦と同居するための礼金サバカウダン（入洞房禮）であった・タヌバクそれを新婦の親族の女性の年長者に渡した。

4つ目は、頭目に贈る礼金のサウバサアン（過河禮）であった。それを配分する際、タヌバクが1つの紅包を手にして、最初はサグアタン家のウルンに渡そうとしていた。しかし、隣にいる村長ラヴァスは即座に異議を申し立てた。ウルンには既にサツカルが贈られたので、サウバサアンをラルグアン家のズルズルに贈るべきだと主張した。ウルンもそれに同意した。結局、タヌバクは紅包をズルズルに手渡した。その後、村長ラヴァスは参加者に向かって、部落のすべての土地と財産はラルグアン家が所有するので、サウバサアンをズルズルに贈ったという説明を加えた。

最後のサウツクル（入莊禮）は部落の全員に渡すべきものであったが、この度では古老のタヌバクが部落の代表として預かることにした。

その後は、サブデアガウの壺が配分された。最初、タヌバクはサブデアガウをラルグアン家に渡すべきだと言ったが、前後の文脈から判断するとそれはただの言い間違いだった。隣にいるサグアタン家の親族たちは即座に異議を口にし、タヌバクはサグアタン家に渡すべきだと訂正した。結局、ダイギディンギ家の家長クイが壺をもってウルンに渡した。

その後、クイはもう1つの壺をもってズルズルに渡した。村長ラヴァスは、系譜上にはラルグアン家がサグアタン家の兄（長男筋）であるので、伝統の慣習に従ってラルグアン家にも壺を贈った（「羅家是大哥，所以按照禮俗給大哥一個禮」）という説明を加えた。

続いて花冠が配分された。伝統知識に詳しい女性の古老（60代、貴族層）が参加者の名前を呼びあげ、新婦のオバが名前の呼ばれた者に花冠を被せた。

名前を呼びあげた順番は、最初は頭目のウルンとズルズルであった。その後は、クンガダワンの貴族家、近隣部落オポノホでの新婦の祖母の実家、近隣部落テルルカの頭目家の出身者（新婦のオバの夫）、オポノホ出身の市議員、クンガダワンの古老、地方議員、役所の役員、部落外の親族、クンガダワンの古老、ズルズルのオジのルタグという順番で花冠が配られた。最後には、残りの人々の名前を呼びあげずに残った花冠を分配した。隣でビデオを撮っていた筆者も一個渡された。

花冠の分配が終わると、最後に頭目のズルズルが挨拶に招かれ、新郎新婦に祝福の言

葉を贈った。そして、参加者たちが伝統歌謡を歌い、新郎が家屋から民族衣装を着用している新婦を連れて庭に出た。新婦の母が新郎に花冠を被せ、また新郎の母が新婦に花冠を被せた。その後、新婦のオバの1人が、新婦の母にも花冠を被せた。

最後に、ダイギディンギ家の家長によって、漢人の新郎にアラス（*Alase*）という民族語の名前が与えられた。新郎が継承したのは家長の母方オジの名前であった¹⁴⁶。

これで新婦の家屋での儀礼が終わった。新郎新婦と参加者たちは行列を作り、頭目サグアタン家の家屋に移動した。新婦の父と村長、古老が行列を先導し、青年たちが新婦と彼女の母を輿で担いで移動した。頭目ウルンは前もって家に戻り、家屋の中で待っていた。

サグアタン家に着くと、参加者たちが庭に座った。そこで村長ラヴァスは参加者に向かって、新婦の曾祖母がサグアタン家からダイギディンギ家に嫁入ったため、新婦もこの家から出て嫁に行く（ツカル）べきだと説明した。

新婦の両親は新郎新婦を連れて、家屋のなかに入った。家屋の中で、ウルンが新郎新婦を祝福して、トンボ玉の首飾りと装身具を贈った。そして、新婦の父のヴァテは下記のような内容を中国語で発言した（括弧内の補足は筆者によるもの）。

「今は我々が子孫として最も名誉な時間なのだ。（新婦の）曾祖母がクンガダワンを代表する頭目家のサグアタン家から嫁いだので、我々も頭目家の傍系だ。クンガダワンの伝統に従うと、新婦はここ（サグアタン家屋）に戻って、ここから嫁に行かないといけない。先ほどは実家でパバウルの儀礼を行ったが、今はこの家から嫁に行かなければならない。自分の根っこ（どこから来たのか）を覚えておくのは非常に重要なことだ。」¹⁴⁷

そして、彼は新婦に向かってこう言った。

「原住民の観点からいうと、あなたは貴族の子ども、頭目の直系子孫なのだ。このような身分を大事にきなさい。これからは、頭目の度胸と愛の心をもつのだ。これは頭目の最も重要な表徴なのだ。この家の系統と観念を持続させてほしいのだ。」¹⁴⁸

その後、参加者たちがサグアタン家屋から出て、隣にあるラルグアン家の家屋に行った。ラルグアン家では、ズルズルとオジのルタグの2人が、庭の真ん中にある人の形の石

板の前に座って待っていた。人の形の石板は頭目家の象徴であり、その前の席は最も地位の高い席だと考えられている。行列がラルグアン家に着くと、ヴァテ夫婦と新郎新婦は、それぞれ石板の両側にある席に座った。後にウルンも家から来て、石板の前の席に座った。ズルズルが真ん中に座り、ウルンとルタグがズルズルの左と右に座っていた。

そして、村長ラヴァスは参加者に向かって、伝統的な結婚式では新郎新婦が頭目の家に来て祝福を受けることが不可欠だと説明した。そして、ルタグも発言し、伝統文化の重要性を説いた。ここに来たヴァテ夫婦に感謝し、新郎新婦を祝福した。その後、ズルズルとウルンが新婦とその母の手を繋いで、彼女たちを輿に乗せた。

そして参加者たちがラルグアン家の外に行列を作って、運動場に向かった。行列には、ズルズルとウルン、ルタグが先頭で引率し、2列目には新郎と新婦の父、村長、新婦の父と古老たちがいた。運動場に着くと饗宴が行われた。

翌日、ダイギディンギ家は婚資の豚を屠殺し、肉を細かくしてクンガダワンの各家と部落外での親族関係をもつ家に分けた。その中で、最も高級と思われる首の周りの肉は、頭目家に贈る品物ワチリ (*wacili*) として、頭目家に贈られた。

この事例では、ダイギディンギ家は結婚式のなかで、伝統文化に従うこと、そして同家の伝統的な地位、サグアタン家との婚姻関係をしばしば強調していたことが分かる。とりわけ、サグアタン家の家屋から「出て嫁に行く」(ツカル) ことを通して、ダイギディンギ家とサグアタン家との系譜関係と、サグアタン家からの承認が可視化された。

なお、かつてダイギディンギ家に嫁いだ女性は実際には、サグアタン家からではなく、サグアタン家の分家のラツァウラン家から嫁に入った。しかし、ヴァテはそれについて言及せず、その女性がサグアタン家から嫁いだように主張していた。このことは、現在における分家の観念の希薄化を反映している。同時に、系譜に対する意識的な操作〔蔣 1983 : 37〕も見て取れる。その結果として、ダイギディンギ家が「頭目の子孫」であるという主張が結婚式を通じて可視化され、顕在化されていた。

また、後に村長ラヴァスからの聞き取りによって、結婚式の背後に、ラルグアン家とサグアタン家とのあいだの駆け引きがあったことが分かった。ラヴァスによると、婚資について話し合った際に、当初新婦の父のヴァテはサグアタン家だけにサブデアガウの壺を贈ることを計画していた。しかし、村長ラヴァスはラルグアン家がサグアタン家の長男筋であり、ラルグアン家にもサブデアガウを贈るべきだと強く主張した。その結果、ヴァテが妥協し、もう1つの壺を用意することになった。

そして、サグアタン家から「ツカル」をした後、ラルグアン家に訪問することも、当初計画されていなかった。しかし、村長ラヴァスはラルグアン家が長男筋であるため、結婚式にラルグアン家を訪ねることは伝統にふさわしいことだと主張し、ラルグアン家屋への訪問が加えられることになったのである。

2. 事例②——頭目家と系譜的な関係をもたない者の結婚式

2017 年 4 月に、クンガダワンのバイバイヴィ (*Baibaivi*) 家では婚禮 (ティタウワンとパバウル) が挙げられた。

バイバイヴィ家は昔、貴族家のラウパルト (*Laopalate*) 家と婚姻関係をもつことがあったが、現在では平民層と認識される。新婦は、バイバイヴィ家出身の母と漢人の父 (故人) をもち、母と共に都市で居住している。バイバイヴィ家の家屋は母の兄が継承して居住しているが、彼女と母は共にバイバイヴィ家の家族成員と認識されている。新郎はパイワンの出身者である。

ティタウワンとパバウルの儀式はバイバイヴィ家の庭を会場とし、その後の饗宴は部落の運動場で行われる。結婚式の前日に、バイバイヴィ家の親族と友人、そして部落の青年たちが会場を設置した。結婚式に指揮をとったのは、バイバイヴィ家と親族関係をもつ古老ウバク・マアバヴィ (*Obake Ma'abavi*, 80 代男性、平民層) であった。

運動場の会場の準備には、当時存命だった頭目のウンレが携わった。饗宴の時の音響設備はウンレの所有物をレンタルし、司会進行役も彼に任せた。ウンレは普段から司会者や観光ガイド、観光イベント企画などの仕事に従事していた。高価な音響機器を所有し、機械の整備と司会進行の能力が高く評価されている。また、饗宴の料理の準備と食卓などのセッティングは、事例①と同じく漢人の業者を雇った。

結婚式の日の早朝から、ウンレは運動場で音響設備を設置した。同時にバイバイヴィ家では、親族と古老たちが集まり、司会者を務める村長ラヴァスと学校教師アヴァカウが儀式のスケジュールを参加者に説明した。部落の入口では、結婚式の指揮を執る古老ウバクと古老イサイ・クダラウ (*Isai Kodlaw*, 70 代男性、平民層) が数人の青年を引率して、新郎の一行を迎えた。

新郎の一行約 100 人が車でやって来た。部落の入口の駐車場で車から降り、婚資をもおろした。事例①と同じく、新郎の一行はまず爆竹を鳴らしてから、新婦の家に向かった。新郎の村の青年たちが古老ウバクとイサイの引率のもとで、木の棒を用いて婚資を担ぎ、

新婦の家に向かった。新婦の家に着くと、庭の真ん中に婚資を丁寧に並べた（写真 8 を参照）。



写真 8 結婚式での婚資（一部）

（2017/4/3、クンガダワンにて筆者撮影）

儀式の会場はバイバイヴィ家の家屋の庭であった。庭には、事例①のような頭目と古老のための特別な席が設けられなかった。その代わりに庭の正面には、特別にテーブルと椅子が設置され、新郎新婦の両方の主婚人、すなわち結婚式の主催者、および結婚式の指揮を執っていた古老ウバクが座った（図 7 を参照）。新婦側の主婚人は母と母の兄であり、新郎側の主婚人は彼の両親であった。テーブルに向かって右側（庭の入り口から遠い側）には新婦側の参加者、左側には村外から来た新郎側の参加者がそれぞれ 20 人ほど座った。席の数が限られていたため、座れるのは年長者だけで、若年者は庭の外に立っていた。

新婦側の参加者は 2 列に座ったが、前列の主婚人と一番近い席には、バイバイヴィ家と親族関係をもち、結婚式の指揮を執っていた古老イサイが座った。彼らに続いて、地方議会の議長、新婦の親族の男性年長者たちが座り、後列には女性の年長者たちが座った。頭目ウルンも招待されていたが、後列の一番後ろの席に座った。新郎側の席には、新郎の

出身の部落と近隣の各部落の頭目たち、所在の郷の郷長と地方議員、各村の村長などがいた。司会者を務めたのは頭目ウンレと村長ラヴァス、教師アヴァカウの3人であった。3人は立って中国語で司会進行を行った。

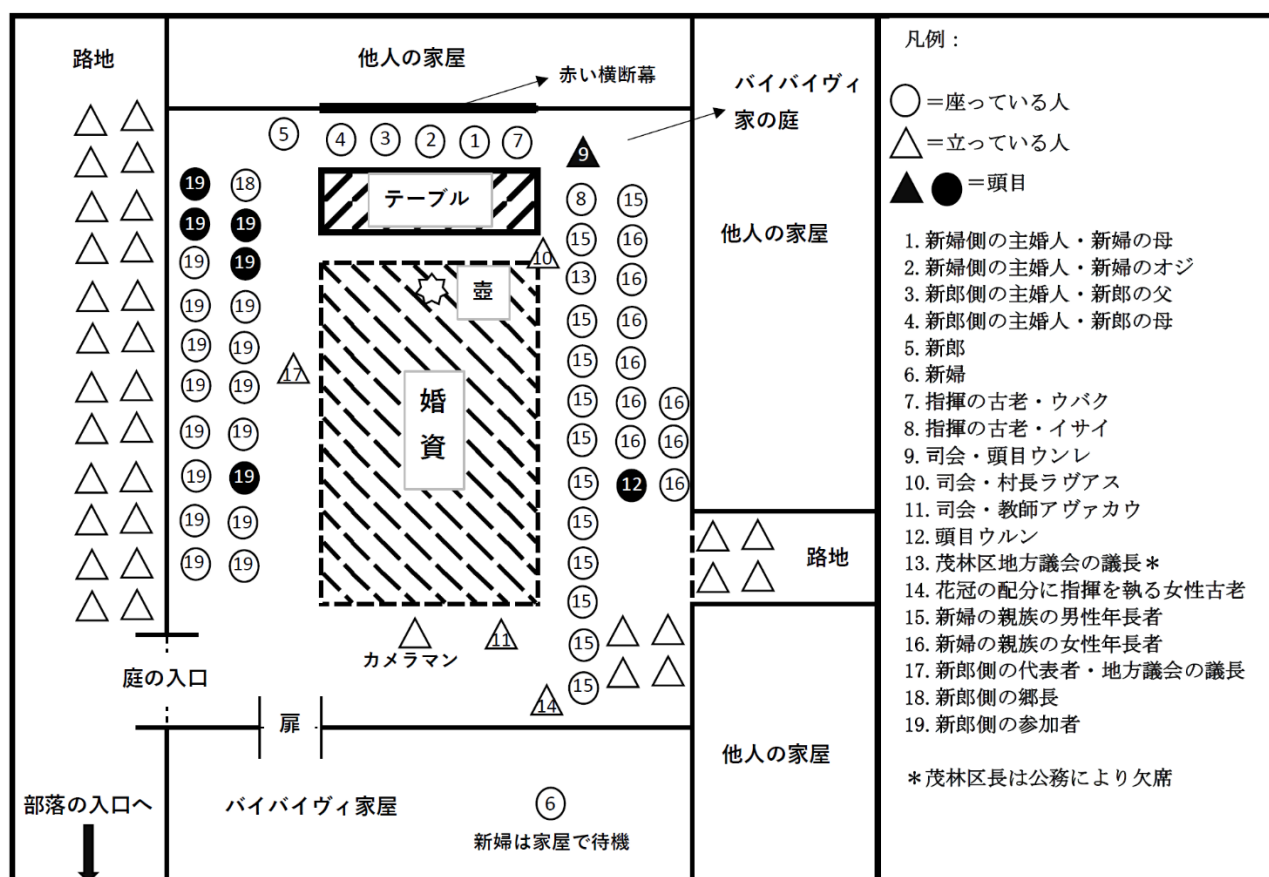


図7 婚姻儀礼での座席図（事例2の場合）

出典元：筆者作成

まず、ウンレが儀式開始を宣言し、教会の牧師が祈祷した。その後、参加者たちはやはり『我們都是一家人』を合唱した。その後、村長ラヴァスが挨拶をし、司会者である頭目ウンレと教師アヴァカウを紹介し、新郎側の郷長を歓迎した。そして、新郎側の代表者を務める地方議会の議長が、新郎側の出席者を紹介した。順番としては、郷長が一番先で、次いで各部落の頭目、そして地方議員、村長などが紹介された。

その後、序章では既に紹介したが、村長ラヴァスは、「我々は非常に頭目を尊重する（我們非常尊重頭目）」と説明して、頭目ウンレを新婦側の参加者の紹介に招いた。

ウンレは前に出て、まず、クンガダワンの頭目であることを自己紹介した。その後に、

頭目でありながら司会をすることを説明した。

「なぜ頭目と村長が（司会の）仕事をしているのかと不思議に感じる方もいるでしょう。我々の部落では、年長者が尊重され、若い人は座ってはいけません。いくら地位が高くても、仕事しないといけませんよ。」¹⁴⁹

現在、ルカイやパイワンの諸部落において、結婚式の場で、村長が代表者として司会することは普通であるが、頭目が立って司会することは確かに珍しく、むしろ伝統的な頭目像に相応しくないと思われる場合がある。しかし、ウンレは、自分が頭目でありながら司会をすることを、年長者を尊重することと結びつけ、部落の伝統文化であるように解釈した。

そして、ウンレは座席の順番に沿って、部落の古老、地方議会の議長、新婦の親族の男性年長者など、前列に座っていた者の名前を呼びあげて紹介した。後列に座った新婦の親族の女性年長者たちはいちいち名前を呼びあげなかった。最後に、後列の席に座っている頭目ウルンの名前を紹介した。

参加者の紹介が終わると、婚資の確認に入った。新郎側の代表者である代表会主席が、婚資の品物を紹介し、となりにいた男性がそれをいちいち持ち上げて、新婦側の参加者たちに確認してもらった。

婚資には、ティタウワン（婚約を結ぶ儀礼）の財物サティタウワンとパバウル（婚資を贈る儀礼）の財物サパバウルの両方が含まれる。

サティタウワンには喜餅400個、豚1頭、鶏、サトウキビ、ビンロウ、バナナ、喜糖⁵⁰、飲み物6箱、米酒2箱、「保利達2箱」、ディレスの材木があった。

サパバウルには、現金26万元（約100万円）、サブデアガウの壺1個、刀1本、新郎の伝統衣装一式、新婦の伝統衣装一式、布団と枕を含める寝具一式、アワ束1個、花冠30個、新郎新婦と新婦の母のための特別な花冠3個、サウバサアン（過河禮）などの礼金を1つの紅包でまとめて5000元（約2万円）、鉄の鍋1個であった。

その後、新婦側の年長者と古老たちがそれを品評しながら話し合った。最後に古老イサイが代表して発言し、部落の死者のある家に渡すサウサバウム（除喪禮）の礼金がないと指摘した。新郎側は即座に1つの紅包を用意し、新婦側に渡した¹⁵¹。その後、両方が拍手して、婚資が合意にたどり着いたことを表明した。

その後、ウェディング・ドレスを着用している新婦に家屋から庭に出てもらい、古老ウバクが彼女と新婦の母に花冠をかぶせた。ここで、会場に少し混乱が生じた。あるパイワン族からクンガダワンに嫁入った女性の年長者が、新婦に花冠を被せるのは、男性の古老でなく新郎の母であるべきだと異議を申し立てたのだ。しかし、古老イサイは、「我々に任せたらいい」と主張し、異議を却下した。花冠を被った新婦はその後、すぐ家屋に戻った。

その後は、古老たちと頭目、村長、そして親族の年長者たちが婚資とともに贈られた礼金などの配分について話し合った。各種の礼金は、新郎側に 5000 元の現金が 1 つの紅包でまとめて渡された。

古老ウバクはその紅包から 2000 元の現金を出して、それを頭目に贈る礼金サウバサアンとして配分した。事例①では、ラルグアン家のズルズルだけにサウバサアンが渡されたが、今回の事例②では、ラルグアン家のウンレとサグアタン家のウルンにそれぞれ 1000 元の札を手渡した。そして、村長ラヴアスはラルグアン家とサグアタン家が 1 つの家であり、頭目として部落のすべての土地を領有しているため、サウバサアンを彼らに贈ったと参加者に向かって説明した。

続いて、サウツクル（入莊禮）は、部落の全員に分けるはずであったが、現金とせず飲み物としてその場にいる者に配分した。残りの 3 種類の礼金は、その場では言及されなかった。紅包のなかに残った 3000 元がそれらに相当し、後に家族内部で配分されると考えられる。

その後、古老たちは女性の本家に贈るべき品物であるサブデアガウの壺について議論した。バイバイヴィ家の場合は、婚姻関係のある貴族家ラウパルト家に渡すべきであったが、ラウパルト家は既に後継者がいなくなっており、断絶していた。一方、ラウパルト家と親族関係をもつ者は、部落に数人いた。最後に、ラウパルト家と最も親族関係の近い 70 代の女性がラウパルト家の代表として預かることになった。

その後、婚資のなかの花冠が配分された。事例①と同じ女性の古老が指揮を執り、参加者の名前を呼びあげた。そして古老ウバクが名前を呼ばれた者に花冠を被せた。名前を呼びあげた順番は、最初是新婦の曾祖母である 90 代の女性であった。その後は頭目のウンレとウルン、そして各貴族家の代表者であった。続いては、古老たち、村長、役所の役員であった。その後は新婦側の男性の親族たちの名前が呼ばれた。花冠は 30 個用意されていたが、時間を節約するために、約 13 人の名前しか呼びあげられなかった。残ったも

のはその後人々によって分けられた。

それが終わると、親族の女性たちが庭で伝統歌謡を歌いながら踊りをした。その後、参加者たちは運動場に移動し、饗宴をした。青年たちは花の飾った輿を2つ担ぎ、新婦と彼女の曾祖母を運動場に運んだ。事例①の場合、新婦とその両親は、サグアタン家とラルグアン家の2つの頭目家を訪ねて儀礼を行ったが、この事例では、参加者たちは頭目家に行かなかった。参加者は直接運動場に移動し、饗宴を行った。運動場での饗宴の際も、ウンレとアヴァカウが司会進行役を務めた。

翌日、バイバイヴィ家は婚資の豚を屠殺し、肉をクンガダワンの各家と部落外での親族関係をもつ家に分けた。指揮を執った古老ウバクはワチリをもって、サグアタン家に行きウルンに贈った。ウバクと同行した筆者は彼に、「なぜサグアタン家だけに送り、ラルグアンに送らなかったのか」という質問をした。それに対して、彼はこの2つの頭目家が「1つの家」であるため、後でウルンがどのようにラルグアン家に肉を分けるかは、彼らの家族内部のことだと答えた。

バイバイヴィ家の結婚式において、頭目ウンレの活躍ぶりが目立っていた。彼は司会進行役を務め、ユーモアが溢れる話術で会場を盛り上げた。結婚式で司会を務めることは頭目の伝統的な役割だと勘違いをした筆者は、ウバクに「なぜウンレが司会をし、ウルンはしなかったのか」と質問した。ウバクは、それが頭目の役割ではなく、ただウンレが「やりたいただけ（只是他想做）」と、個人の意思による行為であると説明した。結婚式で司会者を務める者は、3000 元ほど謝金がもらえるため、それがウンレにとって生計を立てるための手段であった。

ウンレが積極的に行動したのに対して、バイバイヴィ家の結婚式においては、主催者が自分自身の地位を主張したり、頭目への表敬行為を行ったりすることは少なかったといえる。それとは対照的に、事例①においては、新婦の家の伝統的な地位が強調され、それと関連づけられて頭目家への表敬行為が多く見られた。

上記の2つの事例から、現在のクンガダワンの婚姻儀礼においては、主催者の頭目への表敬行為と頭目個人の行動は必ずしも制度化されたわけではなく、かなりの程度即興的な性格を有しており、当事者たちの相互関係のなかで創出されたものであるといえる。

次節では、2つの事例を比較し、頭目がそれぞれの場面で果たした文化的な役割の共通点と差異を分析する。そのうえで、頭目が部落社会を統合させる役割を果たしていると同時に、紛争や感情の亀裂を招く存在でもあるというジレンマと呼ぶべき状態が生じてい

ることを提示し、考察していきたい。

四、考察——婚姻儀礼からみる頭目の役割と権威

1. 婚姻儀礼で顕在化する頭目の文化的・社会的な役割

本節ではまず、2つの事例を比較し、結婚式で行われる頭目への表敬行為と、頭目が自ら果たした役割の共通点と相違点をまとめて、結婚式の場で頭目が果たした文化的・社会的役割について考察する。それを踏まえたうえで、現在、クンガダワンにおける頭目の権威がいかに承認されるのかについて考察し、その権威の性格を理解する。

2つの事例の共通点は、第1に、結婚式には頭目が招待され、紹介されたということが挙げられる。特に、結婚式において、伝統的な要素を重視すればするほど、頭目の出席が不可欠であり、そこでは敬意が払われる。

第2に、村外から村落に入るための礼金サウバサアンと、最も高級と考えられる豚肉ワチリが頭目に贈与されたことである。これらは、頭目がかつて村落のすべての土地と財産を領有していた伝統的な地位を象徴し、可視化するモノである¹⁵²。

第3に、結婚式における花冠の分配の際に、頭目は優先的に名前が呼びあげられ、花冠が贈与されたことである。分配の序列¹⁵³として、頭目と貴族家の者、古老たちに優先的に分配されるが、他の人に対しては適宜に分配された。分配の順番は決まっておらず、その場その場の状況によって様々な順番で分配される。また、事例②のように、年長者を尊重する論理に基づき、新婦の90代の曾祖母が、頭目より優先的に花冠が分配されるケースもあった。

続いて、2つの結婚式の相違を見ると、第1の相違は事例①のダイギディンギ家の結婚式のほうが、頭目への表敬行為が多く見られたことである。ダイギディンギ家の結婚式では、ラルグアン家とサグアタン家の両頭目家の人に最前列にある特別な席が用意されたのに対して、事例②のバイバイヴィ家の結婚式では、頭目のための座席は設けられなかった。ラルグアン家のウンレが立って司会者を務め、サグアタン家のウルンは後列の席に座った。

そして、ダイギディンギ家の結婚式ではラルグアン家のズルズルに祝福の挨拶の機会が設けられたが、バイバイヴィ家の場合、ウンレが司会することの他に、特別に発言の機会が設けられなかった。加えて、ダイギディンギ家の結婚式では、ダイギディンギ家の家屋での儀式が終わった後に、サグアタン家とラルグアン家の家屋を訪問したが、バイバイ

ヴィ家の場合ではどちらの頭目家にも行かず、直接宴会場に移動した。

この相違の理由としては事例①のダイギディンギ家が頭目家のサグアタン家と系譜的な関係をもっているのに対して、事例②のバイバイヴィ家は両頭目家との系譜的な関係をもたないことが考えられる。そして、ダイギディンギ家の結婚式において、同家が頭目家との系譜関係が強調され、伝統的に高い地位にあることが数回も言及されたが、バイバイヴィ家は結婚式で伝統的な地位について言及されることはなかった。

ダイギディンギ家の出身者が頭目家との系譜関係に基づき、自分自身の地位を主張することの前提として、頭目の地位そのものを承認し、顕在化する必要がある。儀式のなかでは、サブデアガウとサツカルの譲渡をはじめ、頭目への表敬行為と頭目の地位をアピールする内容も多々に見られた。一方、バイバイヴィ家は貴族家のラウパルト家と遠い親族関係をもつと認識されるが、ラウパルト家は既に断絶しており、バイバイヴィ家の者も自分自身の地位を主張することはなかった。

第2の相違は、サグアタン家とラルグアン家の両頭目家の間の関係に対する主催者と参加者の態度の差異である。事例①のダイギディンギ家の結婚式において、主催者であるダイギディンギ家の者がサグアタン家の地位について主張していたが、それに対して、司会を務めた村長ラヴァスはラルグアン家の地位を主張した。この結婚式の背後には、両頭目家のあいだの地位をめぐる駆け引きが見え隠れしていた。一方、事例②のバイバイヴィ家は両頭目家のいずれにも系譜的な関係をもっていないため、結婚式において、両家を対等に扱っていた。

ダイギディンギ家の者が、サグアタン家と婚姻関係をもつために、サブデアガウとサツカルとの贈与などを通して、サグアタン家の地位をアピールした。それに抗する形で、ラルグアン家の分家出身者である村長のラヴァスがラルグアン家の地位を強く主張した。彼は特にウンレの亡くなった後、ラルグアン家の代表者のように振る舞い、同家の地位を維持して主張しようとする意図が強い。彼はダイギディンギ家の婚資をめぐる相談の際に、ラルグアン家への壺の贈与と家屋への訪問を強く主張し、また結婚式において、頭目に贈るべきサウバサアンをラルグアン家へ贈与することを要求した。

それに加えて、彼が司会進行する際に、中国語の言葉遣いのニュアンスにも注意を払っていたことが見受けられた¹⁵⁴。例えば、ウンレが亡くなる前のバイバイヴィ家の結婚式において、彼はウンレとウルンともに中国語で「頭目」と紹介したが、ウンレの亡き後のダイギディンギ家の結婚式では、ラルグアン家のズルズルに向けて「大頭目」または「多

納的大頭目」(クンガダワンの大頭目)、「部落的大頭目」(部落の大頭目)と呼び、ラルグアン家が部落における支配的な地位を強調した。一方、彼はサグアタン家のウルンに対して「頭目」、「周家的頭目」と呼び、区分をつけていた¹⁵⁵。

それと対照的に、事例②のバイバイヴィ家での結婚式では、両頭目家の地位関係について言及せず、両家を対等に扱った。サウバサアンと豚肉ワチリを贈る際に、両家が実際には「1つの家だ」ということをあえて主張し、両家の間の地位の差異をめぐる議論を回避した。また、頭目ウンレが司会進行を務めたことに対して、村民はそれを頭目の役割と認識せず、個人の行為に過ぎないと解釈していた。

第3の相違は、個人としての頭目の結婚式での関わり方の差異である。事例①のダイギディンギ家の結婚式において、頭目のズルズルとウルンは伝統的な頭目像を演じていた。つまり、伝統衣装を着て「そこに座るだけで、頷くべき時は頷き、立つべき時は立って挨拶する(就坐在那裡, 該點頭的時候就點頭, 該站起來的時候就站起來)」と現地の人びとが評判する、消極的な行動をとる頭目の役割を演じていた¹⁵⁶。

それと対照的に、事例②のバイバイヴィ家の結婚式では、頭目のウンレは消極的に出席するのではなく、積極的に関与して行動した。彼は司会進行役を務め、音響機械の整備も行った。彼は頭目としての伝統的な役割と、現金経済の社会生活での生計を立てる手段を結合させたといえる。彼は頭目として様々なイベントに顔を出して関与し、優れた個人能力を駆使して、個人としての権威を獲得し、それを通してラルグアン家の地位を顕在化させた。そのことについて伝統的な頭目像にふさわしくないという批判の声が常にあったが、同時に彼の優れた個人能力は高く評価されている。

前記の比較を踏まえて、クンガダワンの結婚式で行われる頭目への表敬行為は、2種類に分類することができる。

第1の種類は、2つの事例で共通してみられるように、結婚式への頭目の招待と紹介、座席が設けられること、挨拶の機会が設けられること、優先的に花冠が分配されること、それとサウバサアンとワチリのようなモノの贈与が挙げられる。これらは結婚式の主催者と頭目家との系譜的な関係を問わずに、伝統的な慣習として行われることである。これらは、主催者が頭目に敬意を払おうという意図をもって行われるわけではなく、伝統にふさわしい慣習として行われているのである。

結婚式の儀式において、頭目の地位も、一種の伝統文化として可視化されて再生産されていく。ここで頭目が果たす文化的な役割は、伝統文化の存続を象徴すること、「伝統

文化のシンボル」であると考えられる。結婚式に頭目を招待し、彼らに敬意を払うことは、古来の慣習や伝統文化を尊重して維持することである。それと同時に、部落が共有する伝統文化の可視化により、部落のエスニック・アイデンティティの維持にも繋がり、部落の凝集力が促される。つまり、頭目は、部落の統合を促すという社会的な役割をも果たしている。

第2の種類は、事例①で見られる頭目家サグアタン家へのサツカル¹の贈与、サグアタン家でのツカル、そして頭目家ラルグアン家への訪問である。これらは、すべての結婚式で行われるのではなく、頭目家と系譜的な関係をもつ者、またはその系譜的な関係をアピールしようとする者だけが行う表敬行為である。

ここでは、頭目は「伝統的な地位秩序」のシンボルという文化的な役割をもっている。つまり主催者が頭目への表敬行為を通して、伝統的な身分階層の秩序を可視化し、それによって自分自身の地位をも可視化させる。身分階層の秩序の可視化により、頭目家を中心とする親族集団の連帯を強固なものとし、可視化させることが可能である。そのプロセスのなかで、頭目を頂点にする伝統的な身分階層のイデオロギーが再生産され、頭目の伝統的な権威が承認され、顕在化されていく。しかし、このことは、同時に、頭目家同士の対立や貴族層と平民層の対立を招き、部落での紛争と感情の亀裂を招く結果になりうる。

以上の議論から、現代社会に生きるルカイの頭目は、部落が共有する伝統文化を象徴し、その存続を可視化する文化的・社会的役割を有している。一方、それと同時に、頭目は、歴史的に変容しながら、存続してきたハイアラーキカルな身分階層の秩序を再び可視化させ、顕在化させ、頭目家と中心とするハイアラーキカルな親族集団の顕在化と再統合を促す文化的・社会的な役割を有している。前者の役割は、部落のエスニック・アイデンティティの維持と凝集力の強化を促すことが可能である。一方、後者の役割は、頭目家を中心とする親族集団の連帯を強化させ、可視化させることと同時に、部落の内部の各親族集団の間の対立と紛争を招き、部落の統合を妨げる結果ともなる。

つまり、現在、クンガダワンの人々は、頭目に対して部落共有の伝統文化の存続を象徴し、部落の統合を促すための役割を付与している。しかし、そうすればするほど、普段は潜在化され、不可視化されているハイアラーキカルな身分階層の秩序が顕在化され、部落社会に紛争と感情の亀裂を招き、社会的・文化的な統合を妨げるというジレンマが生じてくる。この意味では、頭目は部落にとって両義的かつ矛盾する意味合いを有しているのである。

2. 現代社会に生きる頭目の権威の再生産

本章の事例で示したように、現在のルカイ社会において、最も伝統的な場面である婚姻儀礼において、従来の身分階層の秩序がある程度存続され、可視化されていることが分かる。しかし、婚姻儀礼においては、必ずしも頭目の地位と権威を再生産するわけではない。頭目は、系譜関係の辿り着ける限られた範囲の中で、伝統的な権威を承認させ、再生産することが可能であるが、多くの場合、「伝統文化のシンボル」という象徴的な役割しか果たしていないのである。ここからは、クンガダワンにおける婚姻儀礼の場面で、頭目の権威がいかに人々に承認され、再生産されているのかについて考察し、現在の頭目の権威の性格を理解したい。

既に論じたように、頭目は現在、「伝統文化のシンボル」と「伝統的な地位秩序のシンボル」という文化的な役割を有している。しかし、頭目は単なるシンボルや象徴という消極的で受動的な存在ではなく、常に日常的な文化実践のなかで、個人としての能動性を発揮している。むしろ、地位をめぐる駆け引きのなかで、頭目の権威を人々に承認させるために、個人の能力と能動性を発揮することは不可欠であるといえる。

例えば、事例②のなかでは、頭目のウンレは、個人の能力を駆使して結婚式における頭目の伝統的な役割と自分の職業とを結合し、経済収入をも獲得したと同時に、地位の顕在化を遂げた。彼の積極的な行動を対照的に、もう1人の頭目のウルンは終始消極的な行動をとっており、彼女の地位は顕在化されていなかった。事例①のなかでは、ラルグアン家の新頭目であるズルズルが受動的な立場に置かれていたが、村長のラヴァスがラルグアン家の代表者として、行政幹部としての地位と個人の能力を発揮し、ラルグアン家の地位を主張していた。その結果、結婚式の場において、「主役」とされるサグアタン家より、むしろラルグアン家の方の優位が目立っていたのである。

現在のクンガダワンにおいて、頭目がその地位と権威を維持するためには、生得的な系譜的な関係だけでは不十分であり、個人の能力が必要であると指摘される。人々はラルグアン家の現在の地位を、故頭目ウンレと村長ラヴァスの活躍に帰することがある。

現在における伝統的な権威の性格は、近代的な権威との関係のなかにおいて理解される。日本植民地期以降、ルカイ社会において、近代化の進展につれて、行政機関、キリスト教会、協会などの近代的な社会組織が現れ、これらの近代的な論理に基づいて新たに影響力を獲得したエリートも次第に増え、頭目の伝統的な権威を分化しつつある。これら

の近代的な権威は、頭目の伝統的な権威を否定し、それと競合しあう場合が多いが、それと結合して支え合うこともある。例えば、事例①のなかで、政治家であり、経済的な成功者でもある新婦の父ヴァテは、頭目家との系譜関係を主張し、自分自身を貴族層に編入しようとした。その前提としては、まず頭目の伝統的な権威を承認し、顕在化させなければならない。この状況は、オセアニアの頭目制社会でしばしば指摘される「首長のビジネス」[e.g. 山本 1989 : 322 ; 中山 1994 : 102 ; 河野 2019 : 289] を想起させる。一方、ルカイ社会では、近代的な権威を伝統的な権威へ編入することは、称号の授与や操作によるのではなく、系譜的な操作を通して達成される。

ところが、2つの事例の比較から、頭目は、自分と系譜的な関係をもつ者、または系譜的な関係を持とうとする者に対して影響力を及ぼし、伝統的な権威を承認させることが可能であるが、系譜的な関係をもたない者（特に平民たち）に与えられる影響力が弱いといえる。

植民地化以前の社会状況において、貴族層と平民層のあいだは、土地所有とそれと関連する食物の再分配、首狩りと狩猟活動に基づく名誉観念と装飾特権の贈与、そして身分階層のイデオロギーとそれをめぐる婚姻戦略など、複数の連帯で連結されていた。しかし、植民地化・近代化とともに土地所有と再分配関係、名誉の制度は次第に解体した。

現在、頭目が伝統的な権威を平民層に及ぼすことを可能にするのは系譜的な関係と婚姻関係のみである。平民層は上昇婚の婚姻戦略を通して、より高い地位を獲得すると同時に、自分自身を身分階層のヒエラルキーに編入させ、身分階層のイデオロギーを再生産することが可能である。

しかし、頭目とその系譜関係に編入されていない平民たちとの間の連帯はもはや貧弱になり、伝統文化という漠然としたものしか存在しない。人々は、たとえ伝統文化を尊重し、伝統的な慣習の中で頭目の伝統的な地位を承認しても、必ずしも頭目の権威を承認して頭目に従うわけではない。例えば、前章で紹介した平民層の知識人ルグアグアイは、「あなた（頭目）の名前をもらっていないので、私を指示する資格がない（我又沒拿你的名字，你憑什麼支配我）」という自分が頭目と系譜的な関係をもたないという理由で、頭目の指示に従う必要がないと強く主張した。

一方、頭目が、近代的な論理に基づいて影響力を獲得したエリートたち、いわゆる近代的な権威者を自分の系譜に編入し、伝統的な権威を承認させることも可能である。ただし、このような状況は、事例①の新婦の父のように、近代的な権威者が自ら編入されるこ

とを望み、要求する場合のみ発生する。そのプロセスのなかで、頭目ができる行動はその編入を承認するか承認しないかの選択しかなく、自らの能動性を発揮する余地は少ない。

それに対して、頭目家の人が能動性を発揮することを可能にするもう1つの方法がある。それは、個人の能力を駆使し、自ら近代的な権威者になり、その影響力を用いて頭目家の伝統的な権威を支えることである。例えば、ラルグアン家の現在の地位は、故頭目ウンレと村長のラヴァスの活躍に基づくものが大きいとしばしば指摘されている。前章で論じた通り、ウンレは伝統的な場面だけでなく、文化観光産業や政治運動など、様々な場面に積極的に関与し、頭目の権威を顕在化させた。彼に続いて、頭目家の実際の代表者となるラヴァスも、村長という行政的な役割を発揮し、ラルグアン家の地位の維持に尽力した¹⁵⁷。このような伝統的な権威と近代的な権威の接合は、頭目の地位の維持と顕在化に重要な役割を果たしている。

つまり、伝統的な身分階層の秩序を再生産し、頭目の権威を顕在化することには、系譜的關係を承認させることと、個人の能動性を発揮して伝統的な権威を近代的な権威に接ぎ合わせることが必要とされているのである。

おわりに

本章では、クンガダワンでの2つの婚姻儀礼の場面で行われた、頭目をめぐる相互行為について記述、分析してきた。このような作業を通して、現代社会に生きるルカイの頭目は、「伝統文化のシンボル」と「伝統的な地位秩序のシンボル」という、両義的な文化的、社会的役割を有していると指摘した。

歴史変化のなかで、植民地化と近代化の進展、キリスト教の改宗などにより、頭目は地位に基づく制度的な基盤を失ったにもかかわらず、伝統文化の持続と部落の文化的な統合を象徴する文化的な役割が付与されるようになった。頭目という地位は、身分階層から分離されてシンボル化されることが期待されている。

一方、従来の身分階層の観念は希薄化しつつあるが、依然として限られた範囲で存続されている。それによって、頭目は系譜的な関係が辿り着ける限られた範囲の中で、伝統的な地位を承認させ、再生産することが可能である。

さらに、頭目の地位の再生産には、従来の身分階層の観念だけではなく、近代社会に生きる個人の能力と近代的な社会権威も必要とされている。頭目家の人々は、系譜的な関

係を承認させることと、個人の能動性を発揮して伝統的な権威を近代的な権威に接ぎ合わせることを通して、伝統的な身分階層の秩序を可視化する。このことによって、頭目家の人々は頭目の地位を再生産し、頭目の権威を顕在化している。

次章では、クンガダワンで大きな影響力を有した頭目の逝去に際して、部落のエリートたちが彼を記念するためにかつてなかった大規模な葬儀を考案して創出し、実行した経緯を事例として検討する。部落の人々の視点にそって、頭目に対してどのような文化像が構築され、それがいかに構築されているのかを明らかにする。そのうえで、頭目と現代的な社会状況と間にどのような相互作用があるのかについて検討していきたい。

第七章 「頭目の葬儀」の創出

はじめに

2019 年 5 月、クンガダワンで影響力を有していた頭目ウンレ・ラルグアンが逝去した。彼の逝去に際して、頭目家の出身者と部落のエリートたちが彼を記念するためにかつてなかった大規模な葬儀（*soakiaki'i*）を考案して、実行した¹⁵⁸。

本章では、クンガダワンの「頭目の葬儀」が創出された経緯を事例とする。まず、葬儀の計画・準備・実行の過程における頭目家の出身者や部落のエリートたちの行動に着目し、クンガダワンの部落の「現代的」な社会状況を提示する。そのうえで、頭目家の出身者と部落のエリートたちが、葬儀の場において今日の頭目の文化像をいかに再構築し、表象するのかを明らかにする。それを踏まえて、1980 年代に勃興した台湾原住民運動を契機として復興されたルカイの伝統文化と部落と頭目との間の相互作用を分析し、理解することが本章の目的である。

「頭目の葬儀」に着目する理由は、事例で挙げられる葬儀が、まさに頭目のための特別な葬儀であり、一般の葬儀とは異なった形で行われたからである。この葬儀は、クンガダワンの人々が頭目という文化像を構築するだけでなく、意識的に外の社会に向けてその文化像を表象する場面である。

本章で事例として扱うクンガダワンの故頭目ウンレは 1960 年代後半に生まれ、1990 年代に頭目の地位を継いだ。彼は台湾原住民運動以降のルカイ社会において、頭目に関連する諸文化要素が伝統文化として再評価され、頭目の地位と役割が再活性化された歴史的な背景に身を置く「現代頭目」の第一世代であるといえる。

この背景のなかで、彼の頭目としての存在自体が、クンガダワンの人々にとっては特別な意義をもっている。それに加えて彼自身も、伝統的な場面だけではなく、文化観光産業と政治運動をはじめ、様々な場面に積極的に参与していた。個人の能力と才覚を発揮して頭目の役割を拡大し、従来と異なる頭目の文化像を創り出していた。彼のための葬儀は、それまでの現代社会に「生きた頭目」の文化像が再構築され、提示される機会となっている。

さらに、この葬儀では、クンガダワンの人々だけではなく、他の原住民部落の代表者と

政治関係者など、大勢の人々が弔いに來た。葬儀は部落の外に向けて、クンガダワンの頭目の文化像だけでなく部落の伝統文化をも表象する機会である。葬儀において表象された頭目の文化像と部落の伝統文化は、クンガダワンと外の社会との相互関係のなかで構築されている。とりわけ原住民運動以降における原住民部落と国家的社会との相互関係を反映している。

「頭目の葬儀」を通して、今日におけるクンガダワンの人々が部落と外の社会との関係の中で、頭目の文化像をいかに認識し、そしていかにそれを構築しようとするのかがうかがえる。そのため、「頭目の葬儀」が創出され、実行されたプロセスに着目し、その背後にある論理を把握することは、今日における頭目の文化像の構築を把握することに対して重要な意義がある。

本章の構成として、まずは頭目ウンレの葬儀の過程を描き、その全体像を提示する。そのうえで、葬儀の前に行われた、部落のエリートたちの葬儀の内容についての議論と、葬式を創出するプロセスを提示し、その議論に基づく論理を理解する。それを通して今日のクンガダワンにおいて、頭目がもつ文化像とは何か、その文化像がいかに構築されているのかについて考察していきたい。

一、頭目の逝去と葬儀の支度

植民地化以前におけるクンガダワンの葬儀に関して、現地の人々はあまり記憶しておらず、先行文献での報告もほとんどないので、その具体的な様子は把握できない。当時は屋内葬が行われ、遺体は寝室の下に埋葬される慣習があった〔塙 1898 : 449 ; 台湾総督府蕃族調査会 1921 : 254-255〕。そのため、葬儀も家族成員内部で完結する性格が強いものと想定できる。頭目のための特別な葬儀はなかったともいわれている。

日本植民地期において、屋内葬は「不衛生」な「弊習」として禁じられ、おおよそ 1920 年代から 1930 年代のあいだに廃止された¹⁵⁹。その代わりに部落の近くに共同墓地が作られたが、葬儀はやはり家族中心で行われていたと言われている。

戦後になると、クンガダワンの葬儀は大きく変貌させられた。その背景には国民党政権の同化政策による伝統文化の喪失、1960 年に施行された「国民礼儀範例」による漢人風の儀式的強要、そしてキリスト教の改宗などが挙げられる。従来の儀礼は行われなくなり、その代わりに漢人風の葬式やキリスト教的な儀式が行われるようになった。伝統的な

要素の多くは、迷信として排除されるようになり、現在の人々の記憶から遠ざかった。また、葬儀には、香典（「白包」）と宴会など、漢人風の慣習が受容されている。

現在、クンガダワンにおける葬儀は死者の家族と近親者によって支度される。葬儀の儀礼は、キリスト教会の牧師を中心に行われている。また村外の葬儀社を雇用し、会場の設備と遺体の納棺などを任せることも一般化している。参加者は主に部落内の人々と外の部落の親族たちである。葬儀の規模も経済力や交通状況、会場設備などの制限により小規模に留まっていた。頭目家の状況も同じく、ウンレの両親と兄が 1990 年代に亡くなった時も特別な儀式は行われず、小規模な葬儀しか行われなかった¹⁶⁰。そのため、ウンレの葬儀は、まさにクンガダワンの史上初めての大規模な「頭目の葬儀」である。

2019 年 5 月 19 日、クンガダワンの頭目であるラルグアン家の家長ウンレは急病により部落内で倒れた。いったん近隣の部落テルルカにある保健所に搬送されたが、同日に亡くなった。享年 52 歳であった。死因は持病の糖尿病と長期間の過労であると言われた。

ウンレはラルグアン家の次男として生まれた。家庭の貧困により、中学校を中退し、10 代の半ばからクンガダワンから出て、出稼ぎ労働を始めた。遠洋漁業や建築業などの肉体労働を経て、台北の会社で就職する経験をした。両親が亡くなり、兄も事故で亡くなったのをきっかけとして、彼は 1990 年代初頭にクンガダワンに戻り、20 代の若さで頭目の地位を継いだ。

その後、彼は茂林区の後備軍人服務處¹⁶¹、茂林国家風景区管理處などの行政機関での勤務を経て、文化観光産業に進出した。司会者や観光ガイド、観光イベントの企画、観光客向けの喫茶店の経営などの仕事に携わっていた。2010 年前後に妻が先立ち、彼は独力で現在大学生である 2 人の娘を育ててきた。彼は持病の糖尿病と闘い、数年間血液透析を受けながら仕事を続けてきた。

ウンレが亡くなった後、都市に居住している弟のルタグと外の部落に嫁入りした妹のツムダスはすぐクンガダワンに戻り、葬儀の支度を始めた。葬儀の支度には、家族の男性年長者が指導的な立場に立つことが一般的である。ウンレの葬式には、彼のオジにあたる分家の村長ラヴァス・ラルルアンが指揮を執った。

ラルグアン家の本家には人が少なく、ウンレの父母と兄は既に亡くなり、ウンレ氏より年長な者はいない。ラルグアン家の分家と認識されるのはアクアカン家と、ラルルアン家、タイラワンの 3 家がある。特にアクアカン家とラルルアン家は、ラルグアン家とより近い系譜的な関係をもち、同じく「羅」という漢語の姓をもち、しばしば「頭目の一族」

(頭目家族) や「羅家の人々」(羅家人) と呼ばれている。

頭目家族の内部では、ウンレのオジにあたるアクアカン家の家長のタカナウ (50 代後半男性) とラルルアン家の家長のラヴアス (50 代前半男性) の 2 人が、それぞれクンガダワンにおいても頭目家の内部においても発言力をもつ人物である。年齢から見ると、年長のタカナウはより発言力が強いと考えられるが、あいにく彼はウンレが亡くなる 1 ヶ月前から腰の疾患で入院していた。そのため、ラヴアスが指導的な立場に立つようになった。頭目家の代表者の立場に立ちながら、ラヴアスは村をも勤めており、部落においても行政的な指導者であった。

ウンレが亡くなった当日、そのことは家族によって電話で親戚や知人に伝えられた。その後、娘によって SNS にも発信された。遺体は自宅に運ばれ、民族衣装を着せられ、電気冷凍棺に入れられ玄関に向いたリビングルームに 10 日間置かれた。棺の後ろの壁に死者が民族衣装を着付ける遺影が飾られ、十字架とイエスが描かれ、「安息主懷」(神の懷の中に安息せよ) というキリスト教の絵も飾られていた。遺体が置かれていた間、部落内外から弔いにくる人が絶えなかった。棺の周りに弔いにきた人が送った供花が置かれていた。

ウンレの家族と近親者は喪に服し、仕事することは禁じられた。女性は黒い布を頭に巻き、男性は小さい黒い布を右腕に付けた。服喪する範囲は、ウンレの娘、弟と妹は無論、「頭目の家族」と認められるアクアカン家、ラルルアン家、タイラワン家の者も喪に服していた。ラルグアン家と遠い親縁関係をもつと認識されているディディワン家は喪に服していない。また、同じくラルグアン家と遠い親縁関係をもつ頭目家のサグアダン家も喪に服す義務は課されていないが、現在の家長のウルンがラルグアン家の分家であるラルルアン家の出身者 (ラヴアスの異母兄、故人) の妻であったため、彼女とその子女は喪に服していた。ウンレの妻の生家であるタイグル家も喪に服す義務が課されるべきであるが、その家は現在ほぼ断絶しており、部落にいる人はいない。

また、ウンレの祖母の生家であるパイワンの部落マシリド (Masilide、北葉) の頭目ドゥタリマオ (Dutalimaw) 家と、ウンレの母の生家であるオポノホ (Oponoho、萬山) の頭目ラロロアエ (Ladrolaoe) 家の者がラルグアン家に弔いにくた際、喪に服す人がいた。ただしそれは全員ではないため、喪に服すかどうかは当事者とウンレの人間関係によると考えられる。

クンガダワンの葬儀では、死者の家族が準備を進めるのが一般的である。しかし、ウ

ンレは頭目であるため、彼の葬儀は部落全体の一大事とされた。部落の「幹部」たちは「葬儀委員会」（治喪委員会）を設立し、葬儀を部落全体の大型イベントとして計画した。部落の幹部というのは部落で発言力をもつエリートたちを指し、決められた範囲はない。一般的には、区長、村長、議員、代表などの政治エリートと、それらを務めた経験があり、現在においても政治的な影響力をもつ者、そして伝統的な権威者である頭目と古老、それに加えて部落会議¹⁶²の主席、各協会の理事長、学校の教師、青年会の会長などが挙げられる。

「葬儀委員会」では、部落会議主席のラウツウ・パオリシ（60 代男性、貴族層）が総幹事を担当した。副幹事を担当したのは、区公所（役所）で勤務しているアナウ・リヴァカウ（*Anaw Livakaw*、40 代男性、貴族層）と青年会会長ウバク・バイブルン（*Obake Baibolong*、30 代後半男性、平民層）の2名であった。2人ともウンレの親友でもあった。また、ラヴァスはラルグアン家の代表として振る舞いながら、村長として部落の幹部たちと協力し、葬儀をはじめとした一連の追悼イベントを計画し、準備を進めた。

故ウンレは生前、クンガダワンの頭目として、長年部落の内外の様々な場面で活躍しており、高い知名度と強い影響力を有していた。そして、彼は頭目であるだけではなく、納美協会の理事長、長老教会の長老、同教会の弟兄会の創立者、青年会の創立者などの身分をもっていた。とりわけ、長老教会の信徒たちと青年会のメンバーたちからの尊敬を集めていた。さらに、彼は国民党党员や後備軍人などの身分を有し、社会の様々な分野で活躍し、部落外においても人間関係をもっていた。そのため、彼の葬儀には、部落の内外から大勢の人が弔いに来ることが見込まれ、それに応じて大規模な葬儀が行われる。

加えて、現在、現金収入の増加、そして近代化による技術の進歩とインフラの整備が、大規模な葬儀を可能にする外的条件を整えた。従来の葬儀では、たとえ大きくしようとしても、経済力や交通状況、会場設備などの制限により小規模に留まらざるを得なかった。一方、現在では、現金収入の増加により、大規模な葬儀を行うための資金がある程度充実した。葬儀の際、弔いに来た者が漢人風の香典を贈る慣習が戦後に普及した。その香典も大規模な葬式を開催するための資金源の一部となる¹⁶³。そして、村外から移動することを可能にする自動車が普及し、それに伴って道路と駐車場などのインフラも整備された。そして部落内には、大人数を収容できる運動場があり、音響設備なども整えられた。さらに、多くの人々に連絡することを可能にした通信技術や SNS の普及も要因の1つである。

葬儀の支度においては、クンガダワンの青年会が協力した。現在、青年会が部落の葬

儀で手伝いをするのが一般的である。それは部落の良い伝統であるといわれている。加えて、ウンレは青年会が 2001 年に成立された際の初期メンバーであり、その後もずっと青年会と緊密な繋がりをもっており、青年たちから尊敬を集めていた。そして、会長であるウバクはウンレと親交をもち、ウンレの観光の仕事にもよく協力していた。

ウンレが亡くなった 4 日後の 23 日、クンガダワンの男性たちは部落の共同墓地に行き、墓穴を掘った。村長ラヴアス、部落会議主席のラウツウ、青年会会長のウバク、ウンレの弟のルタグをはじめ、約 30 名の男性が参加した。このような共同作業は、頭目に限らず、部落に死者が出るたびに行われる。死者との親族関係と問わず、手が空いている男性は誰でも参加できる。他人の葬儀を手伝え、自分の家族の葬儀でも手助けが受けられるという相互扶助の観念が強い。実際の参加者を見ると、日雇い労働に従事する 30 代と 40 代の中年男性が多かった。若年層は軍人や都市で就職する者が多いため、参加者は少ない。そして、60 代以上の年長者も参加しており、若年者たちの仕事ぶりを見ながら、仕事を指導する者がいた。

このように共同で墓穴を掘る慣行はいつから始められたのかは不明であるが、屋内葬が廃止され、共同墓地での埋葬が強制されたのは日本植民地時代の 1920 や 1930 年代であったため、それほど長い歴史をもつとは考えられない。一方、クンガダワンの人々にとっては、これは部落の良い伝統であると認識されている。漢人は無論、他の原住民部落でも非常に稀な慣行であるといわれている。部落会議主席のラウツウによると、共同で墓穴を掘ることは、「分かちあい」（分享）という部落の伝統文化の一部でもある。墓穴を掘る作業が終わると、ラルグアン家は参加者にご馳走を用意した。

その後、村長ラヴアスと葬儀委員会は、頭目ウンレのための大規模な葬儀の準備を進めた。ウンレ氏が逝去した 10 日後の 5 月 29 日に壮大な葬儀（「公祭」）を行うことを計画した。葬儀の当日には部落の外から多くの人々が来る見込みであるため、その前日の 28 日の夕方に、クンガダワンの部落内向けの小規模な追悼式（「部落追思」）を計画した。葬儀の日程が決まると、家族の者は訃報を部落内外の親戚と知人に郵送し、SNS にも投稿した。

しかし、頭目のための大規模な葬儀は、かつて開催されたことがなかったので、それをいかに行うのが問題になった。それについて、村長と葬儀委員会は小学校の民族語教師のアヴァカウ（60 代前半男性、平民層）に葬儀の内容を前もって考案するように依頼した。アヴァカウの生家ラヴラデン家はラルグアン家の世襲補佐役（サパウツェン）であ

るに加えて、彼自身もウンレと親交をもち、さまざまなイベントで協力しあったことがある。彼は伝統文化に詳しいと同時に、イベントの企画も経験をもっている人物である。

アヴァカウは依頼を引き受け、葬儀の計画を考案した。そして、人々は 26 日の夕方にラルグアン家に集まり、アヴァカウの考案した計画に基づき、葬儀の内容について準備会議を開いた。会議で頭目の葬儀の内容について議論し、決定した。

二、「頭目の葬儀」の過程

1. 部落の追悼式の過程

準備会議での議論に沿って、5 月 28 日の夕方にラルグアン家の庭で部落の追悼式（「部落追思」）が行われた。追悼式は主に部落の内部に向けられていた。参加者たちはウンレの思い出を語り、彼の部落への貢献を評価し、追悼の意を表した。翌日の 29 日に、部落の運動場で公式の告別式（「公祭」）が行われ、部落内外合わせて総勢 200 人以上の参加者が来た。クンガダワンの歴史上最も規模が大きい葬式が行われた（表 4 を参照）。

現在のクンガダワンでは、一般的な葬儀において、告別式の前夜に死者の家族と友人がその家屋に集まり、お通夜をし、翌日に部落内外の知人に向けて告別式を行っている。一方、この度のウンレの告別式には、部落の外から多くの人が来るが見込まれるため、部落内向けの追悼式を前夜に移した。

表 4 頭目の葬儀の流れ

日にち	イベント名	主な内容
5 月 28 日 火曜日 19:00-23:00 (おおよその時間帯、以下同様)	部落の追悼式 (「部落追思」)	場所：ラルグアン家の庭 第一段階、長老教会礼拝 第二段階、部落記念大会 (司会者：部落会議主席ラウツウ) 1. 開場の挨拶（部落会議主席） 2. 生前の映像を見る 3. 古老、区長の挨拶 4. 初代青年会会長の挨拶 5. ルカイ民族議会主席（アデルの頭目）の挨拶 6. 元高雄市議員の挨拶 7. 女性古老による送霊歌（ <i>diaingaw</i> ） 8. 牧師の祈り、閉会 その後は、家族によるお通夜
5 月 29 日 水曜日 7:30-8:30	納棺	場所：ラルグアン家屋 1. 長老教会の祈祷 2. 遺体の納棺

		3. 青年会が棺を会場に運ぶ
8:30-10:30	公式の告別式 （「公祭」）	場所：運動場、司会者：教師アヴァカウ、元郷長 1. 遺族の入場 2. 古老の挨拶 3. 後備軍人の代表が棺に軍旗を覆う 4. 茂林区長、霧台郷長、議員などの挨拶 5. 参列者の「公祭」 6. 外の部落の頭目家の親族代表による系譜の紹介
	休憩時間（5分）	
10:35-12:40	長老教会の告別 礼拝	場所：運動場、司会者：長老教会の牧師、教師アヴァカウ 1. 牧師の説教 2. ウンレの経歴の紹介（アヴァカウ） 3. ラルグアン家の親族関係の紹介 4. 娘の挨拶 5. 遺族代表の挨拶（オジのタカナウ、弟ルタグ） 6. 遺族の讃美歌 7. 遺体への告別
	系譜の紹介	村長ラヴァスによるラルグアン家の系譜の紹介
	勇士舞	青年会の青年たちが棺を囲んで勇士舞を踊る
12:40-13:30	埋葬	1. 青年会が棺を墓地に運ぶ、参加者たちは歩行で同行 2. 長老教会の牧師が祈祷 3. 遺族と牧師がラルグアン家に戻り祈祷を行う 4. 3と同時に、部落の男性たちが墓地で棺を埋葬
13:30-	饗宴	ラルグアン家で参加者を招待し饗宴

出典元：アヴァカウの計画書をもとに筆者作成

まずは部落の内部向けの追悼式実施の様子に目を向けたい。5月28日の夕方に、村民約30人がラルグアン家の庭に集まった。参加者には部落会議主席ラウツウと茂林区長ラウンバウ・クムラ（*Rangenbaw Komola*、60代男性、貴族層）、教師のアヴァカウ、古老たち、元村長、議員などがいた。近隣部落オボノホとテルルカの頭目家の代表者も出席した。また、ルカイ民族議会の主席を務めるアデルの頭目も、ルカイ民族議会を代表して弔いに来た。

ラルグアン家の家族成員は全員喪に服しながら、「Lalegeane」というアルファベットの文字と、壺と百歩蛇の模様が飾られた黒いTシャツを揃って着用していた。部落の参加者は暗めの洋服を着用し、簡略な民族風のベストを着る人もいた。

夕方7時に、長老教会の牧師と信者たちはラルグアン家の中で礼拝を行った。その後、約7時半に、追悼式が始まった。この会において、参加者たちはウンレに対する思い出を語り、彼の部落への貢献を評価した。

司会進行を務める部落会議主席のラウツウはまず挨拶をし、ウンレの功績を評価した。彼はウンレがクンガダワンの伝統文化の復興に与えた貢献を高く評価した。そして、彼は

部落の団結を頭目への尊敬と結びつけて論じた。頭目を中心とする文化秩序を再建し、強固にすべきだと主張した。以下のように、彼が語ったウンレの功績は一定の程度誇張表現が入り、すべて事実とはいえないと考えられるが、その内容にある頭目への評価が示唆的である。

「彼は我々の中心的なリーダーだ。彼の最大の願望は我々の文化を確立して、老人、若年、中年を含めた組織を作ることなのだ。彼はこの部落を愛し、この部落が尊重されることを望んだ。

彼のようなリーダー、彼のような頭目は少ない。台湾中に彼を知らない人はいない。彼は伝説的な人物といえるのだ。彼はあまり学校教育を受けていなかったが、政治関係、芸能界、原住民地域には彼を知らない人はいない。みんな彼のステージの上での活躍ぶりを見たい。クンガダワンから大津（クンガダワンの近くにある漢人の町）までの道沿いのペインティングは全部彼が描いた。我々が参加するイベントでは、彼はステージの上で活躍し、みんなの注目を集めた。彼はいつも、イベントを最初から最後まで段取りよく楽しくさせていた。

彼は特別なリーダーなのだ。我々が部落の文化を議論する時、彼は怒ることもなく、いつもゆっくり答えてくれた。彼は神からの恩寵を受けた。彼は数年の短い間に、クンガダワンの文化と未来へのビジョンを築き上げた。彼のおかげで我々は自分の文化を見直して重視し始めた。彼はいつもみんなの前で、我々の部落は1つの国家なのだと述べていた。彼は我々の部落を団結させた。

我々クンガダワンは永遠に負けない民族なのだ。日本人さえ攻め込めなかった。台湾中の原住民部落が日本の脅威に降伏した時、クンガダワンだけは降伏しなかった。日本人と談判した。我々はこのような優越感をもって団結して、頭目という中心的なリーダーを強固させるべきだ。」¹⁶⁴

以上のように、彼はまず、ウンレの個人としての側面を語り、ウンの部落の外部での高い知名度を（たぶん、かなりの程度大げさに）評価した。またウンレの優れた個人の能力と、様々な場面での活躍ぶりを評価した。そして、彼は話の最後に、部落における頭目の中心的な地位を強固にすべきだと呼びかけた。多少誇張表現は入っていたが、彼はクンガダワンの人々が 1903 年に日本の警察を撃退した歴史を用いて、部落が1つの「国家」だ

と述べ、近代国家的な権力と対抗する部落の自律性と団結さを誇り高く語った。彼の話の中で、部落の団結さを保つことと、頭目の中心的な地位を強固にすることとは同じような意味合いをもっているようであった。

その後、計画通りに2名の古老と元村長、そして区長が発言し、ウンレへの追悼の意を表した。彼らはラウツウと共通してウンレが果たした伝統文化の復興への貢献と司会やペインティングなど彼の個人の能力と才覚による貢献を高く評価した。

続いて、現在民意代表（地方議員）を務めるイズル・クダラウ（*Izolo Kodlaw*、60代男性、平民層）も下記のように発言した。彼は1990年代末期に村長を務め、その任期内に、クンガダワンを代表する伝統祭典である黒米祭の観光化に尽力した（第九章で詳述）。彼は黒米祭の発展におけるウンレの貢献を挙げた¹⁶⁵。また、彼は頭目家ラルグアン家の部落における重要性を語った。彼はラウツウと同じく、頭目家を尊重することと、部落の団結と結びつけて論じていた。

「ウンレは私とともに部落で成長した。私が村長を務めた8年間は我々のクンガダワンの文化が発展し始めたころだった。彼は私に協力して、我々の最大の祭典の黒米祭を発展させた。私は彼と、当時の郷長¹⁶⁶の3人で総統府に行き、当時の大統領の陳水扁と副大統領の呂秀蓮と面会した。彼は我々の文化を台湾中、そして国際社会まで広げた。これは私が見た、彼のローカルの文化のための努力なのだ。彼の犠牲と貢献¹⁶⁷のおかげで、我々茂林郷にはこんなに素晴らしい祭典ができた。台湾中の原住民部落が我々の祭典を学んだ。あの時、高雄市政府は、黒米祭のための特別の経費として、100万元や80万元ほどの多額の予算を立てた。それは彼の努力なのだ。彼は我々茂林郷の宝物であって、すべての原住民にとっても重要な人物なのだ。彼は我々のために、部落のイベントや教会のイベント、そして茂林郷、高雄市、中央政府の、あらゆる会議やイベントに欠かさず参加した。

私が若い時は、クンガダワンが最も団結していて力が強い時期だった。クンガダワンを団結させたリーダーは、このラルグアン家なのだ。ウンレの父は当時、村長だった。あの時、クンガダワンではスポーツ競技に強い「勇敢な勇士」が大勢いた¹⁶⁸。ラルグアン家の出身者にもスポーツ競技に強い人が数人いた。我々が村外の運動会で優勝して、景品を取ったら、この頭目家にもってくるのだ。我々は、昔イノシシの足を頭目家に送っていたように、景品を頭目家に送って敬意を払った。そしてこ

この頭目家の庭で踊って、名誉を讃えたのだ。」¹⁶⁹

彼は部落会議主席のラウツウと共通して、まず、ウンレ個人の功績を語った。とりわけ、ウンレがクングダワンの文化産業を推進するために、行政機関と交渉したことにおける貢献を紹介した。その後、彼も頭目家へ敬意を払うことこそ、部落が団結し力強くなると述べて、頭目家の部落の統合を促す役割を語った。

その後、元村長イズルの兄、古老のイサイ・クダラウ（70 代男性、平民層）も発言した。彼はウンレと共にルカイ民族議会でクングダワンを代表していた。彼もウンレの伝統文化の伝承への貢献と、優れた個人の能力を評価した。そして、彼はルカイ民族議会において、ウンレがクングダワンの伝統領域を積極的に主張し、保護した動きを語った。ルカイ民族議会のような政治運動の場における、ウンレのクングダワンの伝統領域の保護への貢献は他の人々にはあまり知られていないようであった。彼によると、ルカイ民族議会で、各部落のあいだに、伝統的テリトリー（「伝統領域」）をめぐる論争があった時、ウンレはクングダワンのテリトリーを強く主張し続けたのである。

続いて、部落会議主席のラウツウは青年会の成立をきっかけに、クングダワンの若年層が再び伝統文化を重視し始めたことを述べた。青年会の成立には、初代メンバーのウンレが大きく貢献した。そのため、青年会の初代会長は発言し、青年会の成立の経緯とウンレの働きを語った。彼によると、2001 年に青年会が成立された時、メンバーの青年たちはほとんど都市で働いており、部落に居住しているウンレが部落と都市を繋ぐ重要な役割を果たした。その後、ウンレは部落の青年たちの成長を見守り続け、青年たちの見本でもあったと述べていた。

その後、外からの参加者の発言の場も設けられた。ルカイ民族議会の主席を務める、ルカイの部落・アデルの頭目と、ウンレの従姉であるオポノホの頭目家の出身者で元高雄市議員を務めた女性の 2 名も発言し、ウンレへの記念を表した。

最後に、女性の古老たちがウンレの遺体にむけて、号泣しながら送霊歌（*diaingaw*）を歌唱した。その後、長老教会の牧師が祈りをし、イベントが終了し、参加者は解散した。その後、頭目家族がお通夜をした。

2. 告別式の過程

翌日の 29 日の早朝には、まずラルグアン家で納棺の儀式が行われた。ラルグアン家の

関係者、部落の幹部、長老教会の牧師と信者たち、青年会のメンバーたちはラルグアン家に集まった。儀式が始まる前の合間に、村長のラヴァスは自分が作成した頭目家の系譜を参加者に簡単に紹介した（次章で詳述）。

儀礼が始まると、まずラルグアン家の家屋のなかで、長老教会の牧師が祈りをした。その後、雇われた葬儀業者がウンレの遺体を納棺した。その際、女性の古老たちが号泣しながら送霊歌を歌唱した。

納棺が終わると、ウンレが生前好きだった青年会の会歌が音響で流された。青年会の男性メンバー8名が家屋に入り、棺を外へ担ぎ出した¹⁷⁰。棺が家屋の外に出る前に、村長ラヴァスが玄関の外で雄叫びをあげた¹⁷¹。

「わー（叫び声）、あなたの知恵を残して、あなたの子どもを祝福せよ

わー（叫び声）、あなたの部落を祝福せよ

わー（叫び声）、部落の太陽が沈んだ、さらばだ！」

その後、人々は家屋の外の大通りに行列を整えた。青年会の初代会長が青年会の旗を手にして先頭に立った。その後ろに8名の青年が棺を担いだ。棺の後ろではラヴァス、2人の娘と古老たちがラルグアン家の親族を引率した。またその後ろには部落の他の人々が従った。行列が整うと、会場の運動場まで行進した。

運動場では、前日の午後に雇われた漢人の葬儀業者とボランティアの長老教会の信徒たちによって会場が設置されていた。会場の真正面には「安息主懷」（神の懷の中に安息せよ）の文字と十字架が描かれた大型な背景幕が設置され、その前にウンレの遺影と供花が置かれていた。その右側にはもう1つの背景幕があり、ウンレが民族衣装を着用している写真が飾られ、「我々が愛する大頭目を追悼する。神に感恩し、天に召される」（*追念我們敬愛的大頭目，榮歸天家感恩禮拜*）という文字が書いてある。左側には大きなスクリーンが設置されていた。葬儀はカメラで撮影され、カメラで撮った内容はその場でスクリーンに映された¹⁷²。会場の横に村内外の行政機関から贈られた漢人風の輓聯¹⁷³が数多く飾られていた。

葬列が会場に着いた時、会場では外から来た約200名の参加者がすでに着席していた。その中には、近隣のルカイ、パイワンをはじめ、各原住民部落の部落会議の代表者、頭目家の代表者、協会の代表者たち、および行政機関の代表者と政治関係者も多く参列してい

た。

ウンレは生前、国民党の党員であり、国民党系の政治家の選挙活動に熱心に協力した¹⁷⁴。そのため、葬儀には国民党の関係者が多く出席していた¹⁷⁵。また、葬儀の約半年後の2020年1月に、台湾では大統領と立法委員（国会議員に相当する）、市長、市議員の選挙が行われることになり、葬儀の時はちょうど立候補者が選挙キャンペーンを始める時期であった。それも政治関係者が葬儀に多く参列した理由の1つと考えられる。加えて、ウンレは生前、軍隊で務めた経験があり、茂林区の後備軍人服務處に服役したことがあるため、軍隊の代表者も参列した。

葬列が棺を担いで会場に入ると、参列者は全員立って棺を迎え、敬意を払った。青年たちは棺を会場の前にある背景幕の下に置き、ラルグアン家の親族と部落の古老たちは棺の左右に着席した。客席から見ると、男性が棺の左側、女性は棺の右側に座り、漢人の「男左女右」という慣習に従っていた。そして、年長者は前列に、若年層は後ろに座っていた。

頭目家の親族たちが着席すると、アヴァカウとテルルカ出身の元郷長（前述したウンレの従姉である元高雄市議員の夫）が司会進行を務め、儀式の開始を告げた。まず、クンガダワンの筆頭の古老であるタヌバクが部落を代表して発言した。彼は民族語を使い、ウンレの優れた個人の能力と部落への貢献を評価した。そしてアヴァカウはその内容を来客に向かって中国語で通訳した。

続いて、ウンレは生前、茂林区の後備軍人服務處に服役したことがあったので、軍人の代表から後備軍人の表彰状をもらい、棺に軍旗で覆われた。そして、出席した政治関係者たちが次々と発言した。

まずは茂林区長ラウンバウが挨拶をし、ウンレの部落に対する貢献を高く評価した。彼は、現在、クンガダワンの文化が立て直されたのは、半分はウンレの功績であると語った。その後、彼は茂林区公所を代表して、故ウンレに表彰状を授与した。彼は、下記の通り、表彰状の内容を読み上げ、それをウンレの長女ズルズルに渡した。

「故ウンレ¹⁷⁶氏は生前、クンガダワンの伝統リーダーとして、積極的に部落振興を推し進め、部落の伝統文化の伝承に尽力しました。本区の各種の公共的な事務に協力し、熱心に地域に貢献しました。彼の功績を表彰します。」¹⁷⁷

その後はルカイの最大の居住地である屏東市霧台郷の郷長（ブダイ出身）が挨拶をした。続いては、ウンレと同じく国民党の党员であり、2020 年の原住民立法委員の選挙に出馬する予定のパイワン出身の台東県議員が挨拶をした。その後、2名の国民党系の原住民立法委員の事務長（*辦公室主任*）もお悔やみの言葉をかけた。

その後、告別式が行われた。参列者たちは順番に沿い、次々と棺に向かって3回のお辞儀をした。参列者の名義を見ると、原住民立法委員、県議員や高雄市政府、茂林区公所、霧台郷公所などの政治家・行政機関の代表者に加え、ルカイ、パイワンの各部落会議の代表や頭目家の代表、民間団体の代表が参列していた。

それが終わると、ウンレの母の生家であるオポノホの頭目家・ラロロアエ家の代表者が、ラロロアエ家とラルグアン家との系譜関係を詳しく説明した¹⁷⁸。彼はウンレの母方祖父の世代から現在に至るまでの系譜を中国語で詳細に説明し、すべての家族成員の民族語と中国語の名前、そして婚姻関係と子供を紹介した。

その後、パイワンの部落ツァヴァク（*Cavak*、青山部落）の頭目家ドゥマララト（*Dumalalathe*）家の代表者も発言し、ラルグアン家との系譜関係を説明した。ドゥマララト家はパイワン・ラヴァル系統の中心的な頭目家であり、高名である。ドゥマララトはウンレの曾祖母の生家であり、同家とその分家の家々は歴史上、ラルグアン家とその分家と頻繁に通婚を繰り返した。

ドゥマララト家の代表者はウンレの祖父の従妹に当たる 80 代の女性が務め、パイワン語で両家の系譜関係を詳しく説明した。その後、アヴァカウが中国語で簡略に説明した¹⁷⁹。ルカイ社会の葬儀や結婚式の場において、年長者による親族関係の説明は必ず行われる慣習であり、親族関係と婚姻関係は常に繰り返して再確認されている。

それで部落が主催した葬儀の前半が終了した。約5分間の休憩時間が設けられ、その後長老教会が主催する後半の告別礼拝が行われた。前半と後半の参加者はかなり重なっていたが、主催の組織が違っており、しかも伝統文化と考えられる文化要素とキリスト教的な要素を区別するため（後で詳述）に、意識的に時間的な区分が設置されていたのである。

告別礼拝には、聖歌の歌唱、牧師の説教とウンレへの黙祷が行われた。その後、アヴァカウにより、ウンレの経歴が詳細に紹介された。経歴の紹介という内容は、準備会議において本来、前半の告別式で行なわれる予定であったが、おそらく時間の問題で臨機応変に後半に移された。

その後、ウンレの2人の娘と弟のルタグ、オジのタカナウが挨拶し、参列者への感謝

の意を表した。タカナウは現在、頭目の家族のなかで、クンガダワンに居住している最も年長の男性であるが、それ以前はずっと腰の疾患で入院していた。葬儀のために、タカナウはわざわざ病院から車椅子で参加した。遺族の挨拶が終わると、ラルグアン家全員がウンレ好みの讃美歌を歌唱した。

最後に、参列者たちは順番に沿って遺体の顔を拝見してから、遺族と握手して一礼をした。その際、遺族の女性たちが声を出して号泣した。それで教会の告別礼拝は終了となった。

それが終わると、村長ラヴァスは前に出て自分が整理したラルグアン家歴代の家長の系譜を披露し、ラルグアン家の長男筋の歴代の家長の名前を詳細に紹介した（次章を参照）。

その後、青年会の 10 名の男性会員が入場し、棺を囲み伝統的な踊りパラライ (*palailai*) を踊った。パラライは従来、男性が祭典の場で自分自身が首狩りや狩猟で得た功績を誇示する踊りであり、中国語で「勇士舞」と呼ばれる。原住民族の伝統文化の復興の風潮のなかで、しばしば原住民青年¹⁸⁰の文化的な象徴となり、祭典のみならずさまざまな場面で実践されている。タカナウの長男でありウンレの従弟に当たる 20 代後半の男性が先頭で踊りを率いていた。

準備会議から見れば、パラライは計画書には書かれていなかった。青年会がウンレに記念の意を表すために臨時で加えたと考えられる。この内容が一部のキリスト教会の関係者の不満を招いたことが後に分かった。彼らは、教会主催のイベントには伝統文化であるパラライ（およびその後に行われた猟銃の打ち鳴らし）を取り入れるべきではないと主張した。それについて、後に部落主席のラウツウは下記の通り述べた。（原文は中国語、括弧の中は筆者により補足）

「従来の葬儀は『文化』（中国語で *wenhua*、伝統文化をめぐる諸要素を指す）と『宗教』（中国語で *zongjiao*、専らキリスト教を指す）を区分している。最初から最後まで『文化』で一貫させるか、『宗教』で一貫させるか、1 つに決めなければならない。しかし、この度の葬儀では、『文化』と『宗教』が混ざってしまった。本来、前半を『文化』で、後半を『宗教』で行うはずだった。しかし、『宗教』の儀式がまだ終わらないまま、人々はパラライを踊って、銃を打ち鳴らした。教会の牧師たちはそれを見て啞然とし、その場を立ち去ろうとした人もいた。長老教会は『宗教』の方式で葬儀を行うなら、

『文化』を使っではいけないと述べた。この度の葬儀は一見、秩序が良く、順調に行われたが、実際に非常に混乱していた。前半と後半はきっちり区分すべきだ。」¹⁸¹

パラライが終わると、参列者は葬列を整え、墓地へ向かった。葬列の一番前ではウンレの長女が遺影をもち、次女が十字架をもっていた。その後ろには現任の青年会長が青年会の旗を挙げ、青年会メンバーが棺を担いで行進した。またその後ろには参列者数十人が従っていた。

葬列が会場から出る前に、村長ラヴァスが再び雄叫びをあげた。そして、青年会のメンバーは猟銃を7回撃ち鳴らした。その後、葬列が墓地に向かった。

墓地は部落から徒歩で約15分間かかった。普段の葬儀では、棺を葬儀業者の自動車に載せ、他の人々がオートバイで墓地まで移動するのが一般的であるが、この度はウンレに敬意を表すために、参列者全員が墓地まで徒歩で移動することになった。そして、墓地への移動は沈黙で行われるのが一般的であるが、ウンレが生前賑やかなことが好きだったという理由で、青年たちは青年会の会歌を歌いながら行進した。

行列が墓地につくと、長老教会の牧師によってキリスト教式の埋葬が行われた。まずは、牧師が祈祷した。その後、男性たちが協力して棺を墓穴の中に入れ、参列者たちが棺に花束を献上した。その後、遺族と牧師が先にラルグアン家に戻り、ラルグアン家で祈祷の儀式を行った。男性たちが墓地に残り、墓穴に土を埋めた¹⁸²。それが終わると、男性たちは黙祷して、ラルグアン家に戻った。

その後、ラルグアン家にて、参列者に盛大な饗宴が設けられた。饗宴に参加する際、参列者は白い封筒に入れた香典（「白包」）を渡した。香典の金額は漢人の習慣に従い、奇数が好まれており、現在1100元が一般的であると言われる。死者の人間関係によってさらに倍になる場合もあると言われる。

葬儀の後、ラルグアン家の家族成員は10日間服喪し、観念上外出することや仕事することは禁忌として禁じられる。一方、実際のところ、一定の柔軟性をもたせて、「生活のために、仕方がない」仕事をするのは許される。

10日間後の6月8日の夕方8時に、長老教会によって喪明けの儀式が行われた。参加者はラルグアン家の家族と、長老教会の牧師と信者たちに限られた。儀式において、長老教会の長老と執事たちはラルグアン家の家族が付けていた黒い布を外し、家の中で飾られた横断幕などを外した。最後に牧師が祈りをし、家族が普段の生活に戻ると告げた。儀式

の後、家族の女性が料理を提供し、参加者におもてなしをした。

以上の記述から、ウンレのための葬式は、伝統文化と考えられる要素のみならず、キリスト教や行政機関、現金経済、漢人の慣習など、様々な外来の要素が混じった複合的なイベントであることがいえる。次節では葬儀の前の準備段階に目を転じ、準備会議での議論に焦点を当てる。クンガダワンの人々が従来の文化要素と外来の要素を取捨選択し、「頭目の葬儀」を創出したプロセスを明らかにする。

三、準備会議の議論からみる「頭目の葬儀」の創出

1. 準備会議の開催

葬儀の3日前の5月25日に、村長ラヴァスが翌日に準備会議を開くことを拡声器で部落に向かって知らせた。その際、彼はこの葬儀は頭目家だけのことではなく、部落全体のことだと強調し、多くの人の参加を呼びかけた。

26日の夕方8時、約30人がラルグアン家の庭に集まり、会議を開いた。村長、部落の古老、部落会議主席、区長、民意代表、元高雄県議員、各隣長、青年会会長などの幹部、政治関係者に加え、他の村民も含めて約30名が参加した。

頭目家の家族成員では、故ウンレのオジにあたる村長のラヴァスは無論、弟のルタグも参列した。妹のツムダスをはじめ、女性たちは主に食事の支度に専念し、会議に参加しなかった。若年の男性も、食事の支度を手伝ったり、参加者のおもてなしをしたりして、議論にほとんど加わらなかった。

葬儀の内容の草案は、教師アヴァカウが前もって考案し、パソコンでMicrosoft Wordを使って作成した。会議の際、ウンレの次女がパソコンを操作して、アヴァカウが作成したMicrosoft Wordをプロジェクターでスクリーンに映し、議論に沿って内容を添削していた。

まず、アヴァカウは彼が考案した葬儀の流れを説明した。彼は、実は自分もクンガダワンの昔の葬儀について詳しくないと前もって説明した。彼が考案した内容はクンガダワンの古来のものではなく、台東県にあるルカイ部落・タロマク（Taromake、達魯馬克）の頭目の葬儀を大いに参照したものだと述べた。彼はタロマクでの頭目の葬儀で行われた、普通の葬儀で行われていない特殊な儀礼を参照し、今回の葬儀の草案に組み入れた。このことについて、彼は下記のように述べた。

「私はさっきタロマクの頭目が亡くなった時の映像を見て、他の部落の人々は頭目が亡くなった時、どのような儀式を行うのかが分かった。タロマクでは、頭目を葬送するとき、銃を鳴らしたり、特別な儀礼を行ったりしていた。我々の部落で昔、頭目が亡くなったとき、このような慣習と儀式があったかどうか、私はよく分からない。だから、ここで議論したい。」¹⁸³

そして、彼はなぜ伝統的な要素を取り入れて大規模な葬儀を行うのかについて説明し、特に民族衣装を着用することが、頭目への敬意を示すことであると主張していた。

「私は他の部落（タロマク）を見たが、彼らはみんな民族衣装を着て、身分と階層を区別していなかった。我々の部落では、頭目は我々の大統領、我々のリーダー、我々の精神的な象徴なのだ。だからすべての「子民」¹⁸⁴は、最高の敬意と容姿をもって、我々の頭目を葬送すべきだ。」¹⁸⁵

その後、部落会議主席のラウツウも下記のような説明を加えて、部落の外に向けて頭目への敬意を示すことが部落の評価を向上させることだと強調した。

「服装（民族衣装）を揃えることは我々の部落の団結と凝集力、そして頭目家を中心とする向心力を表すものだ。外の人が見たら、我々の向心力が分かるのだ。」

¹⁸⁶

加えて、村長のラヴァスも、ウンレの葬儀が部落全体のイベントであると強調し、告別式の際に、村民全員が飾りのない質素な民族衣装を着用することを要求した。また、部落全員が喪に服することは課さないが、村人はラルグアン家が喪に服す期間に、カラオケなどの娯楽や派手な色合いの衣装の着用を自粛すべきだと強調した。

そして、アヴァカウは彼が考案した葬儀の流れを逐条で説明した。その後、参加者たちはそれについて議論を行った。クンガダワンの「頭目の葬儀」はまさにこの会議で創出されたと言っても過言ではない。

2. 準備会議の論点

当日の議論の主な論点は、アヴァカウがタロマクの頭目の葬儀を参照して考案した、クンガダワンの普段の葬儀では行わないいくつかの内容をウンレの葬儀に取り入れるべきかについてであった。それらの内容とは、送霊歌ディアガウ (*diaingaw*)、雄叫びワスブウ (*wathebe'e*)、猟銃の打ち鳴らしなどであった。そして、もしそれらの内容を取り入れるなら、どのように行うのかについて議論を行った。これらの内容についての議論においては、それぞれ異なった論理が反映されていた。

【論点①送霊歌——文化の独自性の固執】

準備会議において、送霊歌ディアガウについての議論では、クンガダワンの独自の作法が強調されている。送霊歌ディアガウは、死者と親族関係をもつ女性の年長者が、号泣しながら特定の音調で唄う歌謡である。歌詞は即興的に創作され、死者の生前の功績や歌い手の悲しみを表す。

クンガダワンにおいて、現在のキリスト教的な葬儀では、ディアガウが行われることは少なく、その歌い方を知っている女性の古老は数少ない。本来、ディアガウの歌い手はウンレの親族の女性が求められていた。しかし、現在、ラルグアン家とその分家には健在していて、ディアガウの歌い方を知っている女性の年長者が非常に少なかった。

そして、議論の場で、ラルグアン家の分家であるタイラワン家の 60 代の女性マルヴルヴが発言した。彼女はパイワンからタイラワン家に嫁入りし、ウンレの大叔母にあたるのである。彼女は、クンガダワンの送霊歌の歌い方は分からないが、出身のパイワン部落の送霊歌が唄えると述べた。葬式において、パイワンの送霊歌を唄っていいかどうかについて、会場に尋ねた。また、彼女の娘である 40 代の女性も、ウンレの祖母がパイワンから嫁入りし、ウンレがパイワンの血統をもっているという理由で、パイワンの送霊歌を唄ってもよいと主張し、母の観点を支持した。

しかし、会議で人々は、ウンレがクンガダワンの頭目であるため、クンガダワンの独自の作法で送霊歌を唄わなければならないと主張して、彼女の意見を却下した。そして、議論の結果、ウンレと直接的な親族関係をもたない数人の女性の古老に送霊歌を唄うことを依頼することにした。

【論点②雄叫び——他の部落の文化要素の参照】

クンガダワンでワスブウと呼ばれる雄叫びとは、特定の音調と文句で叫び声を出し、特定のメッセージを伝える行為である。従来では、主に敵が攻撃してきた時や、山で怪我人が出た時、狩猟でウンピョウやクマを狩った時、収穫祭が行われる時に、その旨を人々に伝えるために行われた。葬儀でワスブウをする行為は、一部のルカイやパイワンの部落の慣習であると言われる。

しかし、クンガダワンにおいて、現在では葬儀でワスブウすることはほとんどない。従来の葬儀ではワスブウをする慣習はあったかどうかについて、人々のあいだに多岐にわたる見解があった。

平民層を中心とした一部の人は、従来の葬儀は静黙して行われたと主張した。葬儀で叫んだり、大声で話したりすることは伝統にふさわしくなく、むしろ禁忌 (*kaisiane*) であると述べた。それに対し、頭目家と中心とする一部の人は、平民家の葬儀でのワスブウは確かに禁忌であるが、頭目家の葬儀でのみワスブウが行われていると主張した¹⁸⁷。

また、アヴァカウをはじめ、一部の人は頭目に敬意を払い、その地位をアピールするため、たとえクンガダワンの伝統でなくても、一定の程度他のルカイ部落など、外の文化要素を取り入れても構わないという態度を見せていた。例えば、元高雄県議員であるタヌバク・パオリシ (60代男性、貴族層) は下記の通り述べている。

「文化の慣習は、限界を越えない限り、時代に応じて変化させても構わない。納棺の時、お祈りの他に何をすればいいのかは、慎重に議論して、折衷すべきだ。」¹⁸⁸

なお、他の一部の人はクンガダワンの伝統文化の独自性への執着を強調しながら、実際のところかなり柔軟な対応を見せていた。彼らは従来の葬儀では、雄叫びという慣習はなかったと主張したが、他の伝統的な慣習を用いて、この度の葬儀で雄叫びをするのを合理化した。

古老のタヌバク・マアバヴィ (80代男性、貴族層) は先に発言し、葬儀でのワスブウは伝統上にはなく、勝手に外の慣習を真似てはいけないと述べた。しかし、彼は続いて、昔山での事故などで死者があれば、同行の人は部落にワスブウをして伝える慣習があったと説明した。ウンレが部落の外の保健所で亡くなった後、遺体は部落内に運ばれたので、その慣習を参照してワスブウをしても構わないと説いた。

続いて、区長のラウンバウもワスブウは伝統にはなかったが、ウンレの葬儀に限って

ワスブウをすべきだという似通った意見を述べた。一方、下記のような、彼のワスブウをすべき理由の説明は、タヌバクと多少異なっている。また、彼はクンガダワンの文化の独自性を主張し、雄叫びの作法がクンガダワンの作法で行わなければならないと主張した。

「悲しい人は叫ぶはずがない。静かに泣くべきだ。外から人が来て、緊張になる場合こそ叫ぶ。私は幾人の年長者の葬儀に参加したことがある。叫ぶことはなかった。でも、この度は、棺は家から直接墓地に運ばれるのではなく、いったん運動場に運ばれるのだ。このことは死者の霊に伝えないといけない。だから、叫ぶべきだ。ワスブウの文句のなかで、その旨をきちんと説明しないとけない。クンガダワンにはクンガダワンの作法がある。雄叫びの文句はきちんと考えなければならない。他の村の人が叫ぶのを見て、勝手に模倣することはしてはいけない。」¹⁸⁹

それで、会議では、葬儀での雄叫びは、クンガダワンの従来の伝統にはないという意見ともつ人が多かったにもかかわらず、柔軟かつ調和的な態度でワスブウを行うことが決定された¹⁹⁰。そして、雄叫びの作法はクンガダワンの独自の作法で行うことが強調された。

雄叫びをする人は、村長のラヴァスに決まった。彼は村長でありながらウンレのオジであるため、公的にも私的にもふさわしい人物だと言われた。ラヴァスはクンガダワンの雄叫びの作法を知っているが、会議の後、古老たちに尋ねれ、雄叫びをあげる際の文句を聞いた。

【論点③三大家族の挨拶——伝統の取捨選択】

準備会議において、アヴァカウが考案した内容に対する取捨選択も見受けられる。アヴァカウが、28日の部落の追悼式の一部として計画した「三大家族の挨拶」という内容が議論を通して却下された。

前の章で述べたように、クンガダワンでは歴史上複数の小集落が併合して形成された。頭目家のラルグアン家とサグアタン家の他にも、複数の貴族家がある。アヴァカウは追悼式に、頭目家のサグアタン家と、貴族家のラブトゥアン家、パオリシ家といった「三大家族」¹⁹¹の代表者から挨拶をし、お悔やみの言葉を贈る内容を計画した。

しかし、この内容は異議を招いた。会議の参加者から、他の頭目家に関する内容は回避すべきだという意見が出てきた。まずは葬儀委員会の副幹事を務め、区公所で勤務して

いるアナウが意見を述べた。

「さっき議論したことは部落全体のことだ。どちらの個人や家のことではない。家や個人を区分すべきではない。『三大家族の挨拶』を部落全体の記念に変更したほうがいい。家や個人を区分すれば、差別が出てくる。」¹⁹²

加えて、区長のラウンバウの彼と共通する意見を述べた。

「クンガダワンの頭目家には1つしかない。他の家を区分すると部落が傷付く。サグアダン家とラルグアン家は頭目だ。他の家は大きな家と言うのだ。今後はこの順番でやっていこう。地位に関する論争はいらない。」¹⁹³

2人の意見は他の人からの賛成を集め、「三大家族の挨拶」という項目が取り消された。その代わりに、挨拶の場を開放し、希望があれば誰でも発言できるようになった。

この儀式を通して、複数の小集落が集まってクンガダワンの部落を形成し、各小集落の頭目家からラルグアン家が頂点に立つ大頭目とされた歴史を再現し、伝統的な身分階層の秩序を可視化することが可能である。それを通してラルグアン家の中心的な地位をアピールする意図が考えられる。

しかし、現在のクンガダワンでは、各頭目家や貴族家の地位に関する議論は常に論争を招き、感情の亀裂を生じさせるものとして、公の場で避けるべきであると考えられている。特に、各頭目家・貴族家から「三大家族」を選択することは、他の頭目家・貴族家からも不満を招く恐れがあり、または貴族層と平民層の間に亀裂を招く可能性もある。そのため、アナウとラウンバウの2人はラルグアン家の頭目としての中心的な地位を認めながら、他の家と個人の地位に関わる内容を回避しようとしていた¹⁹⁴。

すなわち、クンガダワンの人々は頭目の葬儀において、ラルグアン家の頭目としての中心的な地位を認めながら、他の家と個人の地位に関わる内容を回避しようとしていた。彼らは、頭目の文化像を構築する際においては、「頭目—貴族—平民」というハイアラーキカルな図式を退けている。身分階層に関連する諸文化要素のなかから、「頭目」という要素だけを抽出し、「頭目—平等な村民たち」という図式を表象している。

【論点④猟銃の打ち鳴らしと葬列——国家的セレモニーの模倣】

次に、銃を撃ち鳴らすことについて議論が続けられた。猟銃は日本による植民地以前において既に原住民族の居住地域に普及し、伝統的な生業である狩猟活動と強く結びついている。そして、銃を撃ち鳴らすことは、ワスブウと共通して、特定のメッセージを伝えるための慣習である。例えば、部落外の者が部落に入る際、銃を撃ち鳴らして人々に知らせることが慣習であった¹⁹⁵。現在、猟銃は原住民族の伝統や原住民らしさの象徴という意味合いをもっている。祭典や結婚式などの伝統的な場面でしばしば、猟銃の打ち鳴らしが行われている。

しかし、クンガダワンにおいて、葬儀で銃を撃ち鳴らすことは従来の慣習にはなかった。伝統にふさわしいかどうかについて論争を招いたワスブウとは異なり、銃の撃ち鳴らしが伝統ではないことは明白であり、参加者たちは共通してそれを認識していた。しかし、会議の中で、彼らは別の論理に沿って、銃を撃ち鳴らすことを、葬儀の内容に加えることを合理化した。

彼らは、部落の独自性と自律性を主張して、部落が1つの国家であり、頭目が国家元首だと主張した。頭目が国家元首だという言説を表象するために、意識的に国家元首の「国葬」の儀礼を模倣した。

それについて、古老のイサイ（70代男性、平民層）は、頭目ウンレはクンガダワンにとって「国王」とであると述べた。ウンレの「国王」とある地位をアピールするために、彼は現在の国家元首の葬式では礼砲が撃ち鳴らされることを用いて、葬儀において大統領の葬儀のように弔砲を打ち鳴らすべきだと説いた。

「大統領、国王などの国家領袖の葬式では礼砲が撃ち鳴らされる。ウンレも我々の国王だから、我々も12発や16発の弔砲を撃って、格を上げるべきだ。」¹⁹⁶

参加者は彼の意見に賛成し、弔砲を打ち鳴らすことを採用した。礼砲の代わりに、猟銃を使用することにした¹⁹⁷。猟銃を利用する理由は、入手しやすいことの他に、前述したように葬儀に伝統的なイメージを付与するためだと考えられる。銃を撃ち鳴らす回数については、村長のラヴァスが国家元首の礼砲が24発と決められていると言い、ウンレのための弔砲をその半数の12発やさらに半数の6発にすることを提案した。ラヴァスを含めて、クンガダワンの男性には軍隊に勤めた経験をもつ人が多い。そのため軍隊に関わる国

家儀礼の情報と知識を一定程度もつことは珍しくはない。しかし、大統領のための礼砲は、21 発が国際範例となっているので、ここではラヴァスの勘違いや言い違いだったと思われる。

議論した後に、区長の意見に従い、6 発と決めた。6 発と決める理由としては、漢人社会において、「六六大順」という、6 という数字が縁起のいい数字だと信じられる観念が説明された。しかし、その後、やはり漢人の観念では葬儀において奇数が好まれるという理由で、7 発に変更した。

吊砲だけではなく、棺を家から会場に運ぶ時の葬列も、意識的に「国葬」が模倣された。アヴァカウは、ウンレの棺を家から会場に運ぶ時にも、「大統領の葬送の列を参照する」（*移靈會比照國家元首的隊形*）と述べた。

葬列の先頭に国旗が掲げられるように、青年会の会長が青年会の会旗を掲げ、その後ろでは青年会の会員が棺を担ぐ。棺の後ろには、他の村民が行列をつくり歩いて会場に移動する（写真 9、写真 10 を参照）。普段の葬儀において、棺は雇用した葬儀社の霊柩車で墓地に運送され、他の参加者はオートバイなどで移動するのが一般的であるので、このような葬列は頭目のための特別なものであるといえる。



写真 9 棺を運ぶ葬列の様子
（2019/5/29、クンガダワンにて筆者撮影）



写真 10 葬列が会場に入っていた様子
（2019/5/29、クンガダワンにて筆者撮影）

そして国旗の代わりに青年会の会旗が使われる理由には、クンガダワンを代表できる旗というものがないことと、ウンレが青年会の創立者の 1 人であって青年たちからの尊敬を集めていたことが挙げられる。

以上の4つの論点から、準備会議における頭目の葬儀の創出をめぐる議論は、伝統文化の再確認と再評価である。それと同時に、他のルカイ部落や漢人社会の慣習などの外の文化を参照して選別し、自文化に取り入れて新たな原住民文化を創造する過程でもあるといえる。

その意味では、頭目の葬儀の創出は、従来の社会階層制度の復活や身分階層のイデオロギーの再生産というより、頭目の文化像を従来の社会階層制度から分離させ、現代的な社会状況に接ぎ合わせて再構築していることであるといえよう。そして、その再構築の過程は、かなりの程度不確実性と、即興的、恣意的な性格をもっている。葬儀の実際の実行においても柔軟性が見て取れる。

四、考察——「現代頭目」の文化像の創出

1. 頭目の葬儀の背景

クンガダワンの「頭目の葬儀」の創出と実行のプロセスから見ると、この葬儀は形式上、従来の葬儀とはほとんど連続性をもたず、伝統的な儀礼の復活とはいえない。そして、形式的に制度化され、人々に内面化された「創られた伝統」[Hobsbawm 1983]とも言い難い。むしろ、この葬儀は頭目家の出身者と、部落で影響力をもつエリートたちが協力して、特定の歴史的社会的な背景に応じて新しい文化を創出する文化実践の現場であるといえる。

この葬儀では、クンガダワンのエリートたちを中心とする「葬儀委員会」が主導的な立場に立ち、葬儀の内容を計画し実行した。葬儀委員会のメンバーと、準備会議で発言した者には、主に部落会議の主席、学校の教師と区長、村長、地方議員、役所の役員などの政治関係者がおり、ほとんど中高年の男性であった。また、村長のラヴァスは、村長と頭目家の代表者という2つの身分から、部落と頭目家との間の斡旋の役割を果たした。

これらの発言力をもつ中高年の男性エリートたちは部落において指導的な立場を占めていた。彼らが考案し、頭目の葬儀を通して表象した頭目の文化像は、部落の「公式的」な位置づけを占めているといえる。

また、この葬儀は部落会議を中心とする有志の「葬儀委員会」が開催の主体となり、行政機関とあえて一線を画している。一方、葬儀の参画に関わる者はやはり、部落で発言力をもつ政治関係者が多かった。この状況から、クンガダワンにおいて、伝統的な共同体

である部落と行政区画が重なり合い、区分できない状況が見受けられた。

葬儀においては、1日目は部落内向けであり、2日目は部落外の参列者向けに計画された。誰に向かって頭目の文化像を表象するのかははっきり区別されていた。葬儀を通して、異なる対象に向かって、それぞれの理由に応じて、重層的な頭目の文化像を創り出した。

部落のエリートたちの「公式的」な立場から見ると、頭目のために大規模な葬儀を行うことも、特別な意義をもつと考えられる。1980年代から盛んになった原住民族運動、そして1990年代の「部落主義」と伝統文化の復興運動のなかで、ルカイの頭目が再活性化され、「伝統文化のシンボル」という文化的な役割が付与された。ルカイ社会において、1990年代には、婚姻儀礼や伝統祭典などの伝統儀礼の復活が促進されている。これらの儀礼と比べて、葬儀にはキリスト教からの影響が強いという理由で、伝統的な葬儀を復活させようとする動きはいまだに少ない。それにもかかわらず、一部の部落では、頭目の葬儀に伝統的な要素を組み入れる動きも現れている。

この背景のなかで、大規模な葬儀を通して頭目に敬意を払う行為自体は、伝統文化に敬意を払い、それを重視することをアピールすることであった。それは部落内向けには伝統文化の伝承とエスニック・アイデンティティの維持に繋がっている。そして、部落外に対して、頭目に敬意を払うことを通して伝統文化への重視を示すことは、原住民部落の間での部落の評価を上げられる。

また、頭目家の立場から見ると、現在ラルグアン家の頭目としての地位は様々な場面でのウンレの積極的な関与と活躍に負うところが大きい。彼の逝去により、ラルグアン家は地位の失墜と権威の低下の危機に直面することになった。村長のラヴァスを代表とする「頭目家族」はこの危機を克服するために、大規模な葬儀を通して、ラルグアン家の部落での影響力と、他の部落の頭目家との通婚関係を可視化し、部落内外に対してラルグアン家の頭目家としての地位を顕在化させて定式化しようとする意図も窺える。

そして、頭目家の内部に着目すると、分家出身の村長ラヴァスは葬儀での支度と指揮を通して、頭目家の内部の権力関係を再編していた。頭目家の代表者として、部落での発言力を強めようとする意図もうかがえる。

つまり、クンガダワンの「頭目の葬儀」は、台湾原住民運動以降の伝統文化の復興とそれを契機とした、頭目の再活性化という歴史的・社会的な背景に応じて創出されたといえる。そして、葬式の創出においては、部落内部と外部のローカル・ポリティクス、およ

び頭目家の内部の権力関係から影響を受けていたのである。

2. 葬儀の実行からみる政治空間としての部落

葬儀の実行に目を転じると、さらに複雑な状況が見受けられた。葬儀の場において、部落の内部と外部から、社会生活の複数の領域の異なる論理と文化要素が交じり合ったり、または軋轢を起こしていたりしたといえる。

部落会議主席ラウツウによる、葬儀過程において伝統文化の要素（「文化」）とキリスト教的な要素（「宗教」）が交じり合っていたという批評は示唆的である。現在、クンガダワンの人々は日常会話のなかで、しばしば従来の伝統と慣習に対して「文化」（中国語では *wenhua*、民族語では日本語を借用して *bengka*）と言い、それを行政機関や選挙に関わる「政治」（*zhengzhi*）と、キリスト教を指す「宗教」¹⁹⁸（*zongjiao*）と区別している。「文化」と「政治」、「宗教」といった3つの領域は、クンガダワンの人々の日常生活を構成していると同時に、区別をつけるべきであると認識されている¹⁹⁹。

例えば、「頭目の葬儀」の2日目の告別式を見ると、人々は運動場で主に行政関係者に向けての告別式と、その後行われたキリスト教会の告別礼拝の間に、休憩時間などを設けて、意識的に区別をつけて隔たりを作ろうとしていた。そして、「宗教」の領域に属するはずの告別礼拝のなかで、勇士舞、雄叫び、猟銃の打ち鳴らしなど、「文化」の領域に属すると認識される内容が行われたことは、一部の人の不満を招いた。

しかし、葬式が実際に行われる様子を見ると、この3つの領域は実際、はっきり区別することはできず、常に混在している状況が見て取れた。例えば、2日目の早朝に頭目家で行われた納棺の儀式では、まずは「宗教」であるキリスト教会による祈祷が行われた。そのあとは、「文化」と見られる送霊歌と雄叫び、猟銃の打ち鳴らしが行われた。また、猟銃の打ち鳴らしは、猟銃という伝統的な生業の象徴であるから、「文化」に属すとみなされているが、礼砲を打ち鳴らすこと自体は、国家的セレモニーの模倣であり、「政治」という要素も混在しているといえる。

そして、運動場での告別式は村外の行政機関の代表者や軍隊の代表者が参列し、「政治」の性格が強いと見受けられるが、告別式のなかでは、他の部落の頭目家との系譜関係などが語られていた。また、前述したように、キリスト教会の告別礼拝においては、頭目家の系譜の紹介、勇士舞、雄叫び、猟銃の打ち鳴らしなど、「文化」の領域に属する内容も行われた。

加えて、クンガダワンの人々の社会生活のなかで、「文化」と「政治」、「宗教」という言語化された3つの領域の他、葬儀には、マジョリティである漢人の慣習の影響や現金経済、最新の技術などの要素も含まれている。これらの複数の要素は交じり合いながら現代社会の「頭目の葬儀」を構成していた。

一方、「頭目の葬儀」の過程を見ると、これらの複数の領域はクンガダワンの人々の日常生活に混在しているが、互いの権力関係は平等的ではないことがわかった。台湾原住民族は、台湾においてマイノリティ状況に置かれており、常に外来の権力の介入と圧力に直面している。原住民運動以降の文化復興においても、行政機関は、優勢な権力と資源を以って、原住民の文化実践に介入し、それを操作してコントロールする状況が現れた〔盧2007：44〕。

台湾原住民族の内部においても、各民族集団や各部落の間には文化的な多様性がある。そのため、小集団であるルカイの民族の「文化」、そしてクンガダワンの部落の独自の「文化」は、外来の近代国家的な「政治」とキリスト教という「宗教」、およびマジョリティである漢人の慣習に絶えず介入され、それらが浸透している。クンガダワンの人々は、植民地的な不平等な権力関係のなかで、圧倒的な弱者の立場に置かれている。

この結果、複数の領域が混在している状況の中で、優勢な力をもっている「政治」と「宗教」という領域は部落の社会生活の主流を占めており、「文化」と思われる要素は、周縁的な位置に置かれたり、または「政治」や「宗教」の論理に基づいて行われたりしている状況が見て取れた。

例えば、「文化」の要素が強調されていた「頭目の葬儀」の背後には、「政治」から強い影響を受けていた。頭目の葬式の実行、とりわけ公向けの告別式の状況を見ると、クンガダワンの人々が政治権力に対して、矛盾する態度を示していた。彼らは行政機関と一線を画して、部落を主体として葬儀を計画して実行した。そして、葬儀のなかで、しばしば部落の文化の独自性と、「独立国家」としての部落の主体性と自律性を強調していた。しかし、それと同時に、参列してきた行政機関や政治家に対して従順な、または迎合的な態度を示していた。その結果、頭目のための葬式は、一定の程度政治家の選挙キャンペーンとして流用されるくらいがあったと指摘できる。

このような不平等な権力関係を背景として行われていた「頭目の葬儀」は、そもそもクンガダワンの独自の伝統文化を忠実に再現することを目的としていなかったといえる。

「頭目の葬儀」はクンガダワンの従来と慣習や他のルカイ部落の慣習だけではなく、漢人

の慣習、キリスト教的な慣習および国家的セレモニーといった、複数の領域からの要素を柔軟に取捨選択し、寄せ集めて創出したものである。そして、葬儀の創出に主導権をもつ者は、政治家や知識人など、いわゆる外来の論理に基づいて社会的上昇を遂げたエリートが多かったのである。

さらに、「頭目の葬儀」から、複数の領域が不平等に混在している社会状況に生きていた頭目の能動的な個人としての側面も反映されていた。故頭目ウンレにとっては、「頭目」という身分は、彼が有する複数の身分のなかの1つに過ぎない。彼は「クンガダワンの頭目」であると同時に、協会の理事長、キリスト教会の長老、青年会の創立者、司会者、国民党员、元軍人など複数の身分をもっていた。彼は近代社会に生きる能動的な個人として、社会生活の複数の領域を横断し、それらの領域の接点となっていた。彼は複数の領域との関係性を築き上げ、複数の領域の組織や個人との相互行為から、常に頭目の文化像を取り入れてそれを再構築していた。生前の彼の複数の領域との人間関係とやり取りが、「頭目の葬儀」に影響を与えて、反映されていた。

以上で論じたように、現在のクンガダワンの部落は、「文化」と「政治」、「宗教」という言語化された3つの領域に区分されているが、それらの領域の間の権力関係は平等的ではない。圧倒的に優勢な権力をもつ近代国家的な「政治」の論理とキリスト教の「宗教」の論理に加えて、マジョリティである漢人の慣習の影響、資本主義の産業経済など、複数の外来の文化要素と論理が、現在の部落に浸透し交差し、部落の社会生活の主流を占めている。一方、「文化」と思われる要素は、周縁的な位置に置かれ、または「政治」や「宗教」の論理に基づいて行われている。このような部落の内部と外部の複数の組織や個人の重層的な権力関係から、新たな頭目の文化像が創出されているのである。

3. 「現代頭目」の文化像の創出

本章で提示した「頭目の葬儀」は、新たな頭目の文化像が最も顕在化する場面の1つである。なぜなら、一般の葬儀と異なった形で行われたこの「頭目の葬儀」は、クンガダワンの人々にとって、台湾原住民運動以降の「現代頭目」という新たな頭目の文化像を意識的に構築し、外の社会に向けて表象する場面だからである。さらに、これまで、日常生活のなかであまり意識されなかった、頭目の文化像が内包している各種の論理の交差と折衝は、葬儀という極端な場面だからこそ、表面に現れて顕在化しているのである。

クンガダワンのエリートたちと頭目家の代表者は、葬儀の場において、頭目への敬意

を具現化しようとしていた。その手段として、彼らは伝統的と考えられる文化要素（「文化」）を葬儀に取り入れながら、外来の文化要素と、近代国家的な政治システム（「政治」）やキリスト教（「宗教」）に関連する要素も柔軟に借用して、複合的な文化実践としての「頭目の葬儀」を創出した。

クンガダワンの「頭目の葬儀」の創出の手段は3つの特徴をもっていると指摘できる。1つ目は、この「頭目の葬儀」が、かなりの程度柔軟性をもち、従来の文化要素に対する取捨選択と、外来の文化要素の寄せ集めを経て、創出されたものであることだといえる。葬式のための議論において、過去との連続性を失い、不確実性をもつ慣習が再確認され、再認識されると同時に、過去には存在しなかった外来の要素も柔軟に部落の文化として組み入れられていた。これらの外来の要素には、他のルカイ部落の文化要素とマジョリティである漢人の文化要素、そして近代国家的なセレモニーに関する文化要素が挙げられる。

事例に見られるように、葬儀での雄叫びと銃声はいずれも人々に内面化され、制度化された慣習でもなく、過去との連続性が不確実であることが認識されている。それにもかかわらず、頭目への敬意を表すという目的を達成するために、人々は複数の論理を用いて、それを柔軟に合理化した。

一方、葬儀を計画した人々は、頭目へ敬意を払うためのすべての伝統的な要素を使用するわけではなく、具体的な社会状況に応じて伝統的な要素を取捨選択した。例えば、アヴァカウが提案した「三大家族の挨拶」が否定されたことから見られるように、頭目の地位をアピールすると同時に、その地位の根幹となる身分階層のヒエラルキーを回避するというアンビバレント的な状況が生じうる。

2つ目の特徴は、クンガダワンのエリートたちと頭目家の代表者は、「頭目の葬儀」の創出において、他のルカイの部落の文化要素を柔軟に参照し、取り入れたにもかかわらず、クンガダワンの独自の作法に執着している。例えば、彼らは、ルカイの部落・タロマクの頭目の葬儀に参照し、雄叫びと送霊歌の慣行をクンガダワンの頭目の葬儀に取り入れたが、雄叫びと送霊歌の作法は、クンガダワン独自の作法にこだわっている。やや矛盾を孕んでいるように見えるが、人々の議論からみると、他のルカイの部落の文化要素を参照することは、クンガダワンの文化の独自性を損ずるわけではなく、むしろ、独自の部落文化をアピールする機会を提供している。

3つ目の特徴としては、「頭目の葬儀」が、部落と外の社会との関係性、すなわちクンガダワンとルカイの諸部落、クンガダワンと原住民族社会、そしてクンガダワンと近代国

家的な権力といった重層的な関係性を強く意識しながら創られたものであるということである。

ルカイの諸部落に対して、雄叫びと送霊歌などクンガダワンの独自の作法と、頭目家の長い歴史と系譜の披露を通して、ルカイにおけるクンガダワンの文化の独自性をアピールしている。それは、部落内部における、エスニック・アイデンティティの拠り所であり、部落の団結を促す役割をもつと考えられる。それと同時に、他の原住民部落に向けて、部落の伝統文化の尊重と維持、伝承をアピールすることによって、部落の名誉を獲得することが可能である。さらに原住民社会の外部、特に近代的な国家政治に対して、これまで、外来の権力に収奪された原住民部落の主体性を主張する源でもある。

つまり、「現代頭目」の文化像を構築することの背後では、頭目と部落との相互関係が強く意識されていると見受けられた。「現代頭目」の表象から、台湾原住民運動以降のルカイ社会において、人々が抱いている部落の理想像がうかがえる。

1980年代の半ばから、台湾での原住民運動が都市部で勃興した。1990年以降、ルカイ出身の知識人タイバン・ササラが掲げた「部落主義」というスローガンの下で、運動の重心は都市部から部落に転回し、部落の伝統的な社会組織の再建、伝統文化の復興と産業振興が推進された。ルカイの人々は、既存の行政区画と異なる形で、従来の地域共同体ツクルを理想図として共有する伝統文化に基づいて、部落の名の下で伝統的な共同体の復興を促進している。この過程の中で、部落の観念自体も再構築され、理想化されていることが見受けられる。このような過去の部落の理想像において、頭目は「中心的なリーダー」という地位を占め、他の村民たちは地位の差異をもたず平等で団結していた。さらに、部落が植民地権力と近代国家に屈しない「独立国家」であることも主張されていた。

以上の手段を用いて、クンガダワンのエリートたちと頭目家の代表者は、「頭目の葬儀」を通して、従来の頭目の文化像と異なる、台湾原住民の現代的な社会において活躍していた、第1世代の「現代頭目」の文化像を創出し、表象していた。葬儀で表象された「現代頭目」の文化像は、重層的な意味合いを有していた。

まず、「現代頭目」は部落の独自の伝統文化を象徴しているのである。日本植民期から戦後にわたる外来の統治機構の介入、強制移住と集団移住、そして都市への就労などの社会変化により、現在、ルカイの諸部落において、頭目家の系統は曖昧になり、誰が頭目なのかについての論争がしばしばある。さらに、頭目家が断絶する状況もある。このような状況において、クンガダワンでは、頭目ラルグアン家の系譜伝承と地位が明確で、尊敬を

集めていることは、クンガダワンが伝統文化を維持し、伝承している証拠ともなっている。加えて、ラルグアン家は長い歴史をもつ、明確な系譜伝承を有していることから、クンガダワンは他のルカイ部落とは分出の関係を持たず、独自の起源と文化を有していることを証明している。加えて、頭目へ敬意を払うための雄叫びなどの慣行も、クンガダワンの独自の作法で行われている。このように、「現代頭目」は、クンガダワンの独自の伝統文化を象徴する文化的な役割を持っているのである。

第2に、「現代頭目」には、部落のエリートたちと頭目家の代表者によって、団結して力強かった部落の過去を象徴する文化的な役割が付与されていた。人々が頭目家ラルグアン家に対する記憶を語った時、しばしば頭目家を団結して力強かった部落の過去と結び付けて語っていた。「団結して力強かった過去」というイメージは、人によって多様であり、日本植民地期に警察の侵攻を撃退したという記憶もあれば、1970、1980年代において、村外の運動会で優勝したという記憶もある。これらの記憶のいずれでも、頭目家が部落の中心的な地位に位置づけられている。このような過去の記憶は、現在における「現代頭目」の文化像にも投射されている。それは、過去の部落の団結力と力強さを取り戻すために、まず頭目家の中心的な地位を再び強固にしなければならないという、部落会議主席の呼びかけから分かる。また、部落の外に向けて頭目に敬意を払うことから、部落の団結をアピールするという考え方も反映されているのである。

なお、団結して力強かったノスタルジックな伝統社会を強く意識しているが、過去へ回帰することや、過去の社会組織を復活させることを目指すわけではない。とりわけ、人々は頭目の文化像を再構築し、「現代頭目」を過去の部落の自律性と統合性の象徴としてシンボル化しているが、過去の社会制度を復活させることはない。むしろ、ハイアラーキカルな身分階層の図式を退け、平等な部落の理想像から、「現代頭目」という文化像を創り出している。

第3に、葬儀で表象された「現代頭目」の文化像には、近代国家的な統治に対峙し、原住民部落の主体性と自律性を主張するための「国家元首」というイメージが付与されていた。台湾原住民運動以降のルカイ社会において、人々が外に対して部落の主体性を主張する際、しばしば部落を1つの「独立王国」や「国家」と表現する。そのうえで、頭目に対して「国家元首」としての「大統領」や「国王」という用語で表現している²⁰⁰。頭目の葬儀においても、人々は意識的に国家的セレモニーの内容を模倣して、「頭目が国家元首だ」という言説を、パフォーマンスとして実践して表象していた。

なお、「現代頭目」の「国家元首」というイメージは、必ずしも頭目に伝統的な権力と権威を付与したり、あるいは従来の社会階層制度の再活性化を促したりするわけではない。

「頭目が国家元首だ」という言説は、あくまでも「原住民部落が独立国家だ」という言説から派生しているものに過ぎない。「国家元首」という頭目の新たな文化像の表象を通して、頭目は、国家的な統治に対して、部落の自律性への理想と要求を表す文化的な役割を果たしている。

つまり、葬儀の場で表象された頭目の文化像は、従来の身分階層のヒエラルキーの頂点に立つ特権的な権威者ではない。むしろそのハイアラーキカルな身分階層の図式を回避し、ひいては否定するものである。紛争を招きかねない伝統的な身分階層、すなわち「頭目－貴族－平民」の図式は、公の場では退けられた。その代わりに、「頭目－平等な村民たち」という図式が表象されていた。さらに、「頭目が国家元首だ」という言説は、「国家元首－平等な国民たち」という図式にも近似しているのではないと考えられる。

そのうえで、部落のエリートたちと頭目家の代表者は、身分階層に関する諸文化要素のなかから、頭目という文化要素だけを抽出し、団結で力強く、国家的な統治から独立していた過去の伝統社会の象徴という役割を頭目に付与した。「国家元首－平等な国民たち」という近代的な平等主義に基づき、「頭目－平等な村民たち」という新たな図式が作られている。

現在、クンガダワンの人々の日常生活には、自律した文化的な共同体である理想像としての部落と、実際に生活を送る政治空間としての部落といった、2つの部落の観念が共存しているといえる。「頭目の葬儀」の実行を見ると、この2つの部落の観念は必ずしも一致するわけではなく、それらの間の齟齬、軋轢および結合といった多岐にわたる相互関係を有しているといえる。

既に論じたように、現在原住民族が政治的、経済的に置かれた不平等な権力関係の中で、政治空間としての部落では、複数の外来の文化要素と論理が、現在の部落に浸透し交差し、部落の社会生活の主流を占めている。クンガダワンの人々が、「頭目の葬儀」を通して、「頭目が国家元首だ」や「頭目－平等な村民たち」という言説や図式を可視化し、これまで植民地統治から収奪された部落の自律性と統合性の回復への要求と理想をアピールしていた。しかし、部落の自律性を要求する手段である「国家元首」という頭目の新たな文化像の表象の背後には、近代国家への模倣も見え隠れしていた。つまり、「頭目の葬儀」から再構築された「現代頭目」の文化像は、クンガダワンの人々の近代国家的な権力

への抵抗を反映しながら、近代国家的な論理への受容をも反映していた。

おわりに

本章では、頭目家の出身者と部落のエリートたちが「頭目の葬儀」を考案して実行した経緯を事例として検討した。「頭目の葬儀」の葬儀の過程から、現在のクンガダワンの社会生活の「現代的」な社会状況が明らかにされた。それは、従来の伝統と慣習を指す「文化」(wenhua)と、行政機関や選挙に関わる「政治」(zhengzhi)、そしてキリスト教に関わる「宗教」(zongjiao)など、従来の論理と外来の論理が交差している状況である。部落の社会生活には、複数の領域が不平等な権力関係をもちながら共存している。頭目は、現代社会に生きる能動的な個人として、社会生活の複数の領域を横断しながら生活しているのである。

さらに、「頭目の葬儀」の場において、クンガダワンの人々は政治的な自律性と文化的な独自性をもつ部落の理想像を念頭に置きながら、近代国家的な権力に抗するための「伝統文化」を用いて、「現代頭目」の文化像を創出していた。「現代頭目」の文化像は、クンガダワンと近代国家的な社会との対立関係のなかで創られている。しかし、「現代頭目」の文化像の表象の仕方は、同時にクンガダワンの人々の、近代国家の論理への模倣と受容をも反映しているのである。

第六章と第七章では、主に部落の人々の視点に沿い、人々によって再構築された頭目の文化像を検討した。それを踏まえて、本論文の第3の問い、すなわち現在頭目は部落の人々によっていかなる役割と意味合いが付与されているのか、その役割と意味合いはいかなる論理に基づいているのかを解答した。

現在、部落の人々にとって、頭目は、主に伝統文化の存続を象徴するシンボリックな役割と意味合いを有しているが、「伝統文化のシンボル」だけでは回収できない現象も見受けられた。頭目が付与された新たな役割と意味合いは、存続してきた従来の身分階層の秩序と近代国家的な論理に基づいている。その背後では、クンガダワンの人々が近代国家的な論理に抵抗しながらも受容しているというアンビバレント的な状況をも反映している。

さらに、個々の頭目や頭目家の出身者たちは、文化観光のガイド、婚姻儀礼、葬儀などの場面において、常に現代社会に生きる能動的な個人として積極的に文化実践を行って

いた。彼らは部落内外の多様な組織や個人と相互行為を行いながら、自ら「現代頭目」の文化像を構築し続けている状況も見て取れた。

続いて第八章と第九章では、頭目家の出身者の視点にそって、個々の頭目が自らの地位を存続させ、権威を再生産するための文化実践を描き出したい。次章では、ラルグアン家の出身者が頭目家の系譜を作成することを事例として、現在における系譜観念をめぐる認識と、それに基づいて主張される頭目の地位と権威の性格について考察する。

第八章 頭目家の系譜作成をめぐるポリティクス

はじめに

本章では、クンガダワンの頭目家ラルグアン家の出身者が頭目家の系譜²⁰¹を作成し、披露する経緯を事例とする。頭目家の出身者の視点にそって、彼らが系譜を利用し、部落に向けて頭目の地位と権威を主張し顕在化させるための手段と論理を明らかにする。それを通して、現代社会において主張され、顕在化されたルカイの頭目の地位と権威の性格を理解することが本章の目的である。

台湾原住民族の系譜や系譜の知識について、先行研究は複数の方向からアプローチしている。移川・宮本・馬淵 [1988 (1935) a, b] は、台湾原住民族研究の古典である『台湾高砂族系統所属の研究』のなかで系譜の知識を通して、エスノヒストリーの還元のアプローチを提示している。同書では、各民族集団の口伝えの系譜を綿密に収集して記録している。現在、原住民の人々が系譜を作成する際には、非常に高い資料的な価値がある。

馬淵 [1974 (1935)] はパイワン・ルカイの各部落の頭目家の系譜に目を向け、頭目家の出身者やその近親者が歴史的・系譜的知識を特権的に独占していることを提示している。系譜と権力とを結びつけて考察する視点が非常に示唆的であるが、残念なことに、彼はそれに関する議論を展開していなかった。

笠原 [1988] は、ルカイの頭目家の系譜に着目し、歴史知識のあり方を再検討した。彼は「系譜には、つねに操作・歪曲され、場合によっては政治的に利用されるという側面」 [笠原 1988 : 70] を指摘している。系譜の操作性と政治性を視野に入れるアプローチは、頭目家の系譜を考察することに重要な視点を提供している。一方、笠原の論考は主に伝統的な系譜観念や知識のあり方の復元に重心を置き、歴史的な変化が系譜観念と知識へ与える影響と、歴史的な変化のなかで生じた新たな政治性と権力関係に対する論考は展開されていなかった。

1980年代の台湾原住民族権利回復運動以降での研究を見ると、伝統知識の保存と復興を目的とする系譜の編成が盛んになった [e.g. 王 2002 ; 范 2011 ; 趙ら 2011]。これらの研究と報告は、主に伝統知識として系譜がいかに維持され、保存されるのかに重心を置いている。系譜を作成する行為や系譜のテキストに含まれる政治性に対する関心が薄いと思わ

れる。

以上の先行研究を踏まえて、本章では、先行研究であまり検討されていない頭目家の人による系譜の作成と披露の具体的なプロセスに注目するアプローチを採用する。系譜作成の歴史的、社会的背景を明らかにしたうえで、系譜のテキストとテキストをめぐる作成者の間のやり取りに着目して分析していく。

一、頭目家の系譜作成の背景

1980年代原住民族権利回復運動以降、原住民社会において伝統文化の整理と保存が重視されるようになった。ルカイ、パイワンの諸部落の中で頭目家の系譜の作成は盛んになっている。頭目家の出身者やその関係者の頭目家の系譜を編纂し、それを冊子で出版したり、家屋の外壁に飾ったりすることがしばしばある（写真11を参照）。

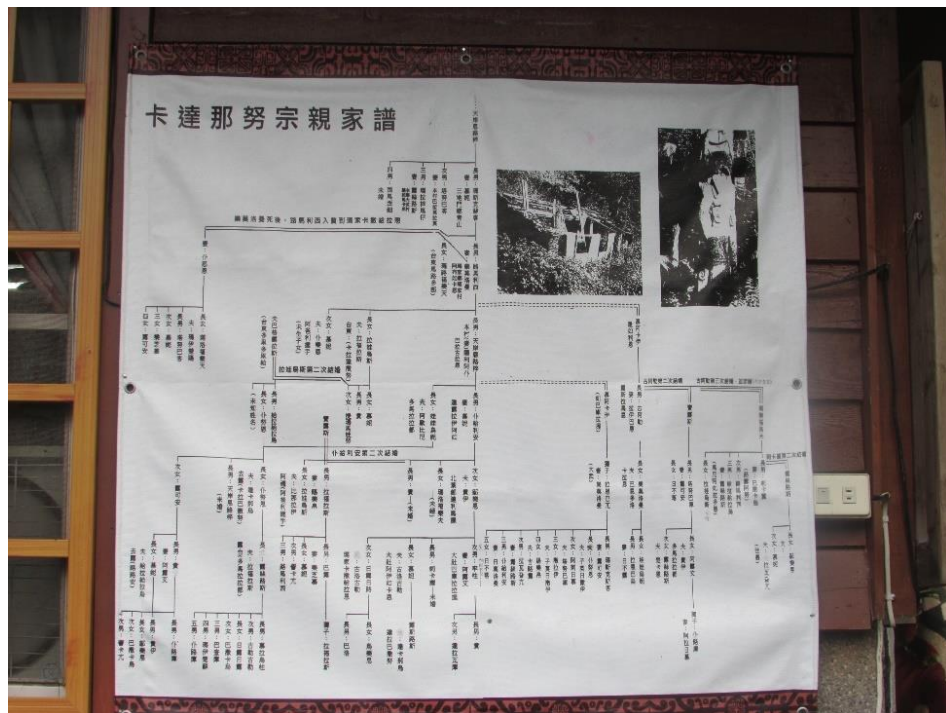


写真11 コチャポガンの頭目家の外壁に飾る系譜図

（2019/9/14、コチャポガンにて筆者撮影）

現在、クンガダワンの人々は、系譜に関する知識が全体的に乏しいといえる。クンガダワンの頭目家も、他の部落と比べて系譜作成の進捗は遅れている。頭目家ラルグアン家

の系譜について、家屋を建てた先祖のパンウデル (*Pangetedre*) という人物の名前は広く伝えられているが、彼以降の系譜の知識は広く知られていない。現在から4世代前、つまり頭目ウンレの曾祖父であるアリウの世代以降の親族・姻族関係は広く知られているが、パンウデルからアリウまでの系譜的な関係があまり知られておらず、伝統知識に詳しい古老たちに限って記憶されている。加えて、具体的な世代数や人名などに関して、古老たちの間にも意見の分かれがある。比較的若い世代の頭目家の出身者であっても、自分の家の系譜的な知識を熟知している人は少ない。例えば、頭目のウンレが2017年に筆者に対してラルグアン家の系譜を語った際も、アリウから語りはじめ、それ以前の世代について言及しなかった。さらに、頭目家サグアタン家の系譜については、ほとんど記憶されておらず、家長のウルンすら詳しく語れないのである。

今回の編纂以前では、頭目家ラルグアン家の系譜は古老の口伝えでしか伝承されず、作成された文字資料はなかった。その理由については、出身者の系譜に関する知識が比較的乏しいことに加えて、頭目家の家族成員の人数が少なく、系譜とテキストの作成に長ける高等教育を受けた知識人がいないことなどが挙げられる。

元頭目のウンレ・ラルグアンは生前、オジにあたる分家アクアカン家の家長タカナウとラルルアン家の家長のラヴァスと相談し、系譜の作成を計画していた。残念なことにそれに着手することなくこの世を去った。2019年5月のウンレの逝去を契機に、村長ラヴァスは彼の遺志を受け継ぎ、2019年から2020年にわたって系譜の作成に着手した。

ラルグアン家の系譜作成には、3つの点において特別であるといえる。第1は、系譜作成の契機がラルグアン家の家長かつクンガダワンの頭目ウンレの逝去であることである。第2は、系譜作成の中心的な立場に立ったのはラルグアン家の本家の出身者ではなく、分家の出身者であることである。作成者のラヴァスはラルグアン家の分家のラルルアン家の家長であり、村長をも務めている者である。第3は、外来の研究者である筆者が作業に参加していることである²⁰²。

二、ラルグアン家の系譜作成の経緯

2019年5月、クンガダワンの頭目であるラルグアン家の家長ウンレが急死した。ウンレの逝去のあと、村長ラヴァスはラルグアン家の代表者として、葬式の支度を行いながら、頭目家ラルグアン家の系譜作成に着手した。彼は部落の80代、90代の古老を訪ね、歴代

の頭目の名前と婚姻関係を収集し、各世代の情報を文字資料として書き下ろした。

ウンレの追悼式の場合において、ラヴァスはラルグアン家の本家筋の歴代の家長の名前を公に紹介した。彼の説明によると、亡くなったウンレは第 14 代の頭目であり、彼自身は第 13 世代に当たる。初代から第 7 世代の頭目の名前は考証できなかったが、サグアタン家から出てラルグアン家を建てた第 8 代のパンウデル以降の名前は全部調べ出すことができた。彼はその場で第 8 代から第 15 代の頭目の名前を詳しく紹介した。系譜を紹介した時、彼もこのような系譜的な知識を語ることに多少不慣れであるように見えた。紹介するあいだ、何回も言い間違いやメモを見ることがあった。

これまで、クンガダワンでは、頭目ラルグアン家の世代数について、定説がなかった²⁰³。そのため、公の場で、頭目家の世代数を語ることはほとんどない。一方、ラヴァスによると、彼は父から、パンウデルが第 8 代であることを明確に聞いたことがある。それが頭目家の内部にしか伝えられていない伝承ではないかと述べていた。パンウデルが第 8 代であることから計算して、故頭目ウンレが「第 14 代大頭目」であるという結論が出された。「第 14 代大頭目」という説は、葬儀の場ではじめて唱え始められた。

葬儀の後、2019 年 7 月に、クンガダワンでは観光化された伝統祭典・黒米祭が行われた（次章で詳述）。祭典の場で、ウンレの長女である新頭目ズルズルのための継承式（「継位大典」）が行われ、彼女が「クンガダワンの第 15 代目の大頭目」（「古納達望第十五代大頭目」）として公に紹介された。就任式において、村長ラヴァスは「第 13 代の子孫」としてラルグアン家の歴代の祖先を代表し、頭目の権力を象徴する火の付いた松明をズルズルに手渡し、「正式に第 15 代大頭目に就任させること」をアピールした。その後も、ズルズルが「クンガダワンの第 15 代目の大頭目」であることは、しばしば公の場で宣伝されるようになった。

その後、村長の公務が多忙であったため、ラヴァスは系譜の作成をいったん中止した。半年後の 2020 年 1 月 23 日の午後に、ラヴァスは突然、現地調査を実施していた筆者に連絡した。これから正式に系譜作成の作業を始めるという意図を伝え、系譜図の電子データの作成を筆者に依頼した。

系譜作成の再開のきっかけは、ラルグアン家の家族の集会である。翌々日の 1 月 25 日から台湾での旧正月の連休が始まる。連休に、ラヴァスは、頭目の家族を集めてラルグアン家で家族の集会を行う。その場で歴代の頭目の系譜を紹介する予定があるのである。

ラヴァスから連絡が来た後、筆者はすぐラルグアン家に行った。ラルグアン家では、ラ

ヴァスが家族の若年者たちと 25 日の家族集会の準備について相談していた。その中には、故ウンレの長女のズルズル、次女のレラス (*Dredrase*) と、ラヴァスの 2 人の息子がおり、いずれも 20 代前半の大学生であった。

ラヴァスは彼らに向かって頭目家の系譜を紹介した。彼はその場で、中国語で口述した。パソコンの使用に熟練しているレラスはその内容を Microsoft Word のファイルに入力した。パソコンの画面はプロジェクターで映されていた。ラヴァスはその画面を見ながら、内容の添削を指示した。筆者もその場で録音とメモと取った。

彼はウンレの葬式で紹介した第 8 代から第 15 代の直系の出身者の名前に加え、各世代の家長の配偶者の名前とその生家の家名も紹介した。歴代の民族語の名前を、ローマ字と中国語の当て字の両方で表記するようレラスに指示した²⁰⁴。名前の他に、婚姻関係などの略歴も簡単な説明文で記載された。その後、クンガダワンの開拓伝承などの口頭伝承も紹介した。

その後、彼は筆者とパソコンで系譜図の作成を相談した。筆者は彼の口述を聞きながら、人類学でよく使われている系譜図、すなわち男性が三角、女性が丸、婚姻関係が二重線で表記する図式でメモを取った。そのメモを見せると、彼はほとんど支障なく理解した。彼は、この形の系譜図を電子データで作成するように筆者に依頼し、具体的な形式は筆者に任せた。それから、ラルグアン家の本家のみならず諸分家の系譜を作成することも約束した。

聞き取りは約 2 時間で終わった。下宿に戻った筆者はその晩に 1 人で系譜の作成を考案した。系譜の作成のソフトウェアについて検討し、最後は Microsoft Word を使用することにした。なぜなら、現地ではパソコンを所有する人は多くなく、系譜作成のソフトウェアを持っている人もいない。ラヴァス自身もパソコンをもっていなかった。後の系譜のファイルの共有には、大学生の長男のノートパソコンを使用した。作成した系譜を現地の人々に共有しやすく印刷しやすいという理由から、Microsoft Word を選んだ。

系譜図の作成に、筆者は人類学の研究でよく使われている図式、すなわち男性が三角、女性が丸の表記や、現地の人々がより慣れている男性が四角、女性が丸の表記を使わなかった。より文字を入力しやすく、読みやすくするために、男女の両方に四角のテキストボックスを使用した。男女を区別するために、テキストボックスの枠に色分けをし、男性を青で女性を赤で区別した (図 8 を参照)。このような図譜は、後に現地の人々に共有する際、ラヴァスは無論、たとえ 70 代の高齢者でもさほど理解に問題はなかった。

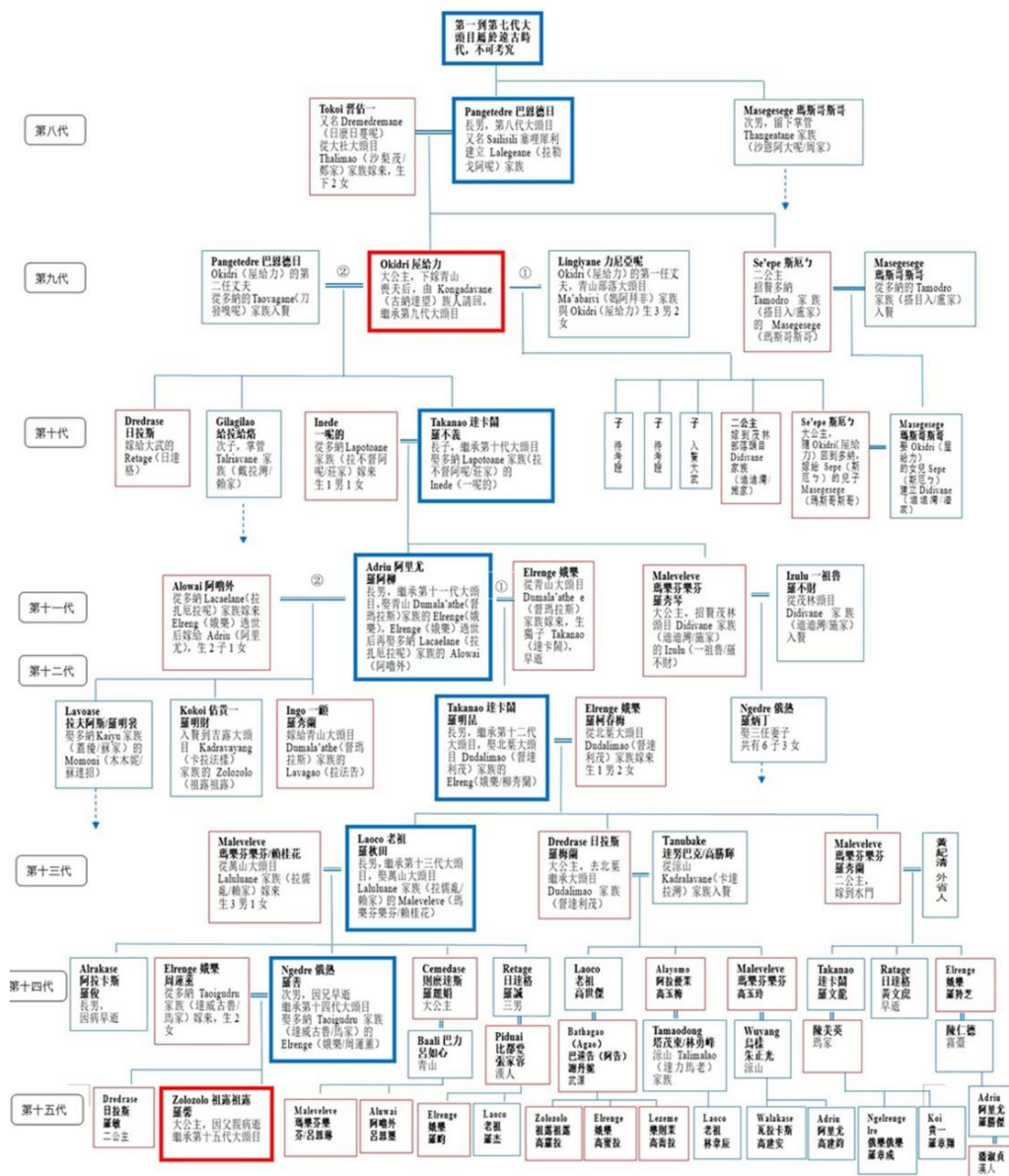


図8 ラヴァスと筆者が作成した系譜図（一部）

出典元：筆者作成

当時作成した系譜は Microsoft Word で2ページあり、ラルグアン家の本家の者のみ記載されていた。分家に対して、家を建てた者、即ち本家の次男以下として分出した者の名前が記載されたが、その子孫は記載していなかった。

翌日の1月24日の午前中、筆者は約束通りにラヴァスの家を訪ねた。前日に作成した系譜をパソコンでラヴァスに見せ、2人とともにその内容を確認した。その日、ラヴァスは自分の生家、すなわちラルグアン家の分家であるラルルアン家の情報を筆者に向かって

述べた。家族成員は主に第 13 代にあたるラヴァスのキョウダイとその子女である。

ラヴァスは自分のキョウダイとその配偶者の情報をよく把握していた。一方、キョウダイの子女の若年者はほとんど都市に在住しているため、彼らの漢語の名前は知っているが、民族語の名前は知らないという場合が多かった。これらはいったん空けておいた。

翌日の 25 日の土曜日の午後、ラヴァスが安息日会で礼拝した後、筆者は彼の家を訪ねた。前日の聞き取りに基づいて作成したラルルアン家の系譜を彼に見せた。彼は前日に空けておいたところに対して、該当者やその家族に直接電話をかけ、または Line で通話し、その情報を聞き出した。

この日はラルグアン家の本家筋と分家ラルルアン家の系譜の一部を作成した。夕方には、ラルグアン家で、頭目家の家族集会が開催され、筆者はラヴァスに招待された。家族集会の具体的な様子は本章の第四節で詳述する。集会の場において、ラヴァスはその時点で作成したラルグアン家の本家筋の系譜を家族成員に向かって紹介した。そして、その場にいる年長者の意見を聞き、情報を収集した。

集会の後、ラヴァスと筆者は引き続き系譜の作成を進めた。3 月末までの約 2 ヶ月間、ラヴァスは自宅で筆者と 7 回の打ち合わせをした（表 5 を参照）。ラルグアン家の本家をはじめ、分家のアクアカン家、ラルルアン家、タイラワン家の系譜をほとんど完成させた。

また、ラヴァスの現時点の計画には含まれていないが、筆者は 1 人でサグアタン家とタイラワン家の系譜を採録し、別のファイルで作成した。

表 5 系譜作成の経緯

日にち	場所	参加者	内容	方法
1/23	頭目ラルグアン家	ラヴァスとズルズル、レラスなどの若年者、筆者	ラルグアン家の系譜の作成、部落の起源伝説、ラルグアン家とサグアタン家との関係など	ラヴァスの口述 レラスによるパソコンでの書き下ろし
1/24	ラルルアン家（ラヴァス宅）	ラヴァスと筆者	ラルルアン家の系譜の作成	ラヴァスの口述
1/25	ラルルアン家	ラヴァスと筆者、ラヴァスの長男が傍聴	ラルルアン家の系譜	ラヴァスの口述、電話での聞き取り
1/31	ラルルアン家	ラヴァスと筆者	王長華論文〔王 1984〕の確認、古老の録音の確認 クンガダワンの起源伝承、アクアカン家の系譜の作成	文献を検討、古老の録音、ラヴァスの口述、電話での聞き取り
2/10	ラルルアン	ラヴァスと筆者	『系統所属』の確認、	文献を検討、

	家		ラルグアン家とサグアタン家との関係、 アクアカン家の系譜の作成（キヌランに婿入りした者の子孫）	ラヴアスの口述、 電話での聞き取り
2/11	タイラワン家	マルヴルヴと次女、筆者	タイラワン家の系譜の作成	作成途中の系譜を参照、 マルヴルヴの口述、 電話での聞き取り
2/12	サグアタン家	ウルン、古老イサイ	サグアタン家の系譜の作成	筆者が文献を参考して作成した系譜を確認、 ウルンとイサイの口述
2/25	ツァヴァク頭目家のドゥマラト家	ラヴアス、ドゥマラト家の者、筆者	文献を借りて参考、 タイラワン家とアクアカン家の系譜の作成（同家に嫁入りした者の子孫）	文献を参考、 同家の者の口述、 電話での聞き取り
3/2	ラルルアン家	ラヴアスと筆者	筆者が作成した系譜を確認、 空いている内容の補足、 再びラルグアン家とサグアタン家との関係を詳しく説明	文献の確認、 電話での聞き取り
3/31	ラルルアン家	ラヴアスと筆者	古老の録音の確認、 それに基づく系譜の修正、 系譜の印刷についての相談	古老の録音

出典元：筆者作成

系譜はほとんどラヴアスと筆者の2人で作成し、他の頭目家の出身者の参与は少なかった。系譜編纂において、ラヴアスと筆者は主に下記の6つの方法で情報を収集した。

（1）ラヴアスからの口述

系譜の作成は、主にラヴアスの口述に基づいた。彼によると、自分は長年、家の年長者の語りから系譜的な知識を身につけた。とりわけ、亡くなった父から多くの伝承を聞いた。例えば、サグアタン家の長男としてラルグアン家を建てた者が第8代目の頭目であることも、父から明確に聞いたと、彼は述べた。

系譜を作成する際、ラヴアスは筆者に向かって、部落の起源伝承などの口頭伝承も多数紹介した。特に、彼はラルグアン家とサグアタン家の関係とラルグアン家屋が建てられた経緯を筆者に向かって複数回紹介した。

彼は筆者に向かってラルグアン家が建立された経緯と両家の関係について、下記のよう繰り返して強調していた（原文は中国語、翻訳傍点筆者）。

「サグアタン家の長男であるパンウデルは、パイワンの部落ダワランの大頭目の娘

トコイ (Tokoi) を娶った。しかし、トコイはサグアタン家の家屋が低くて暗く、木彫の装飾もないのが嫌であった。彼女はクンガダワンの近くのタイクラワン (Taikolavane) という地に止まり、部落に入らなかった。部落の人々はパンウデルに、古い家屋を壊して新しい家屋を建てるように進言した。パンウデルは弟のマスグスグがまだ幼いという理由でサグアタンの家屋を残して、別にラルグアンの家屋を建てた。しかし、それもトコイは家屋が低いという理由で嫌がった。パンウデルは平民たちに協力してもらい、彫刻のある立派な家屋を建て直し、ようやくトコイを迎えた。

パンウデルがラルグアン家に移った際、すべての権力、土地の所有と貢物 (soalopo) を徴収する特権を持って行った。家屋にあるほとんどすべての器具をもラルグアン家に運び、壺の台座 (ngekele) すら持ち去った。しかし、祭祀 (legese) のための3つの壺 (makalelesane) をサグアタンの家屋から持ち出すのは禁忌であった。そのため、パンウデルは幼い弟のマスグスグをサグアタン家に残し、祭祀を任せた。

その後、平民から納められた貢物は、先に大きな箕 (ba'ago) でラルグアン家に渡される。その後、ラルグアン家は小さい箕 (abecengane) でその一部をサグアタン家に分けるようになった。

サグアタン家の配下には元来、ラヴラデン (Laveladenge)、スアラガウ (Soalangaw)、サリマウ (Thalimaw) とカザギラン (Kathagilane) といった4つの補佐役家 (sapaecenge) があった。パンウデルはカザギラン家だけをサグアタン家の配下に残し、その他の3つの補佐役家をラルグアン家の配下にした。その中に、ラヴラデンは全ての仕事に携わり、雄叫び (woaceace) をあげて、部落を集めて開始することも担う。スアラガウは、家屋の管理に携わる。その後、ディディワン家がラルグアン家から分出した際、サリマウ家を配下として連れ去った。」²⁰⁵

このように、彼は語りの中で、ラルグアン家が長男としてすべての権力を所有すべきだと繰り返して説明した。

(2) 古老からの聞き取り

筆者が知る限り、ラヴアスがこれまで聞き取りを行った対象は、90代の女性（下位の

貴族層)、80代の男性(貴族層)、90代の男性(貴族層)、80代の女性(ラルグアン家の分家)、80代の女性(下位の貴族層)といった5名である。ラヴァスは古老に向かって、現地語で系譜的な知識や口頭伝承を聞き取り、スマートフォンで録音した。その後、筆者との打ち合わせの際、録音を聞きなおし、その内容をまとめ上げた。

5名の古老はいずれも貴族階層の出身者や、頭目家と一定の親族関係をもつ者である。現在、クンガダワンでは健在である80歳以上の高齢者の人数が少ない。ラヴァスがインフォーマントを選択できる範囲が狭いため、伝統的な階層に対する取捨選択の傾向は断言できない。しかし、馬淵[1974(1935):222]が指摘したように頭目層が歴史知識を独占し、系譜的な知識に対する関心が強い傾向や、平民層の意見が重視されていない傾向を反映しているといえるかもしれない。

(3) 電話・SNSでの聞き取り

ラヴァスは部落に居住していない親族や姻族の若年者に対して、漢語の名前は知っているが、民族語の名前は分からない場合が多い。その場合、彼はすぐその若年者の親世代の者に電話をかけ、またはLineで通話して情報を聞き出した。聞き取りの相手は主にラヴァスと近い世代、すなわち50代前後の人々であった。聞く内容は主にその人の近い親族(自分、配偶者、子女、キョウダイ、キョウダイの配偶者と子女)の民族語の名前と漢語の名前、そして配偶者(男女とわず)の家名などであった。

(4) 文献の参考

筆者がクンガダワンで現地調査を行うなかで、日本語と中国語の文献が現地の人々にあまり知られておらず、活用されていないことが分かった。クンガダワンの頭目家の系譜に関して、戦前には『台湾高砂族系統所属の研究』(資料編・系譜 188、189)[移川・宮本・馬淵 1988(1935)b]²⁰⁶、戦後には王長華[1984]、山路[1990、1991]で記録されている。筆者はこれらの資料を日本と台湾の図書館などで収集した。ラヴァスとともにその内容を確認しながら、系譜を補足した。

一方、文献の記載とラヴァスや筆者の聞き取りで収集した資料とが一致しない場合、現地調査で収集したファーストハンドの資料を優先することにした。ラルグアン家の系譜の作成では、同家の系譜に対する文献記録が乏しく、参考にされることは少なかった。一方、後述するように、筆者がサグアタン家の系譜を作成する際、文献を大いに参考した。

(5) 外の部落の姻族の家に訪問して情報収集

2月25日、ラヴァスは自動車を運転し、ツァヴァク（Cavak、サンモハイ、青山部落）の頭目家のドゥマララト家を訪ね、筆者に同行させた。ドゥマララト家と、同家と同じ系統であるダワラン（Djavalan、トア社、大社部落）の頭目ダリマラオ（Dalimalao）家はパイワン族のラヴァル系統の代表的な頭目家である。両家は歴史上最も頻繁にラルグアン家と通婚している頭目家でもある。系譜で収集した限り、7回の通婚が確認できた。

ドゥマララト家の元頭目であったクイ（Kui、漢語名・王貴）の祖母は、ラルグアン家の分家タイラワン家から嫁入った。彼の母はラルグアン家の分家アクアカン家から嫁入った。クイは、パイワンのラヴァル系統と北部ブツル系統の諸部落の頭目家の系譜と分出関係を綿密に整理してまとめ上げ、数冊の著書を出版した高名の知識人であった。ラヴァスが同家を訪ねた理由もクイの著書である『排灣——拉瓦爾亞族部落貴族之探源』（稻郷出版社、2002年出版）を借り、ツァヴァクにいる姻族の子孫の系譜を収集するためであった。

同書はパイワン族のラヴァル系統の諸部落の伝統的な社会制度をまとめ、諸頭目家の系譜的な関係を明らかにした貴重な資料である。同書は2002年に出版され、現在では絶版になった。台北や高雄などの都市の図書館では所蔵されているが、ライブラリーワークに不慣れた人々にとっては入手することが困難であり、直接に親族関係をもつ著者の家族から借りたほうが早いのであった。

同書のなかでは、ドゥマララト家の系譜が漢人の族譜風で記載され、民族語の名前は中国語の当て字で表記されている。筆者とラヴァスはその場でなかの内容を参照し、系譜の内容を補足した。一方、クイの著書は2002年までの系譜しか収録せず、それ以降の若い世代の者の情報はなかった。収録されていない者の情報については、ラヴァスはその場で、クイの2人の妹（60代女性と50代女性）から聞き出し、または該当者に電話をかけて聞き出した。

また、ラヴァスはクイの著書から、ラルグアン家の名前の知られていない古い世代の手がかりを見つけることを期待したが、残念なことにそれはできなかった。そして、部落の起源伝承については、ツァヴァクでの伝承はクンガダワンでの伝承と一致しないことが明らかになった。クイの記載によれば、ダワランの頭目家にパンウデルという男性がおり、彼がクンガダワンに行き、サグアタン家のルムルマン（Lemeleman）という女性と結婚

し、サグアタン家の先祖となったと記載されている。この説は、『系統所属』のなかの系譜 188²⁰⁷と系譜 192 [移川・宮本・馬淵 1988 (1935) b : 83, 85] と似通ったところがあるが、クンガダワンで伝えられる伝承、すなわちサグアタン家のパンウデルがダワランのトコイを娶ったという通説と相反している。この点についてラヴアスによると、今までダワランの人々は、ダワランやツァヴァクの人々と何回も言い争いを起こした。そして、彼はクンガダワンの系譜がクンガダワンでの伝承に準ずるべきだと主張し、ツァヴァクでの伝承を系譜に採用しなかった。彼は、各部落での伝承が一致しないため、系譜が言い争いの元となりがちであり、外に見せることが難しいと嘆いた。

(6) 筆者による聞き取り

ラヴアスと協働して作成したラルグアン家とその分家の系譜とは別に、筆者は独自で分家のタイラワン家と、もう 1 つの頭目家であるサグアタン家の系譜を採録し、作成した。

タイラワン家の系譜は、ラヴアスが作成した系譜のなかにも組み込まれていた。一方、同家が部落外にも膨大な姻族がいるため、ラヴアスの系譜にはクンガダワン在住の成員のみ記載されるようにした。しかし、ラヴアスはタイラワン家の情報を把握しておらず、筆者が自力で収集するようにした。このことを通して、同じく頭目家の分家として、ラルルアン家とタイラワン家とのあいだの距離感が窺える²⁰⁸。筆者は、採録した系譜をラヴアスが作成した系譜に組み入れたと同時に、改めて別のファイルで部落外での姻族を含めた系譜を採録し、作成した。

サグアタン家について、ラヴアスは今後、その系譜を作成する計画を述べたが、現在はそれをラルグアン家の系譜に組み入れる予定がないようであった。彼もサグアタン家の系譜について詳しく知らないため、筆者が自力で情報収集して作成した。

サグアタン家の系譜の作成は、ラルグアン家の場合と全く異なる状況であった。筆者が事前に家長ウルンと話した際、彼女は自分は家の系譜を詳しく知らないと述べた。一方、サグアタン家の系譜に対しては、先行文献のなかでの記載が豊富である。前述した『台湾高砂族系統所属の研究』の系譜 189 では 1930 年代までの系譜（ウルンの父まで）が明記されている²⁰⁹。加えて、王 [1984] と山路 [1991] の論文にもサグアタン家の系譜が事例として断片的に記載されている。

筆者はウルンにインタビューする前に、文献の中の内容をまとめて Word で系譜図を作成してみた。そして、2 月 12 日、筆者はウルンを尋ね、作成した系譜図の電子データを

彼女に見せて、その内容を確認した。ウルンは自分が家の系譜に詳しく知らないと自認していたため、物知りの古老イサイ（70 代男性、平民層）を招き、3 人と共に系譜の内容を確認した。

以上の 6 つの方法を通して、2020 年 3 月の末、ラヴアスと筆者は、系譜作成の作業をほぼ完成させた。ラヴアスは Word で 7 ページ作成した系譜を 1 枚の大きな紙や帆布にまとめて印刷し、ラルグアン家と自宅の壁に飾ることを考えていた。その紙の背景に家族の集合写真やそれぞれの顔写真を入れることなどをも考案していた。その内容を頭目家の若年者に暗記させる予定もあったと述べた。

筆者は彼と日程を合わせて、4 月の中旬に一緒に印刷会社に行き、業者に相談することを約束した。しかし、残念なことに COVID-19 の感染拡大の影響で筆者は調査期間を短縮せざるをえなくなり、それを実行できなかった。

三、系譜のテキストからみる地位の主張

1. 系譜のテキストからみる頭目の地位の主張

本節では、系譜のテキストと、系譜作成におけるラヴアスと筆者との間で行われたテキストをめぐるやり取りに着目する。頭目家ラルグアン家の人がいかに系譜を利用し、地位を主張するのかについて提示する。そして、頭目家の内部に着目して、分家出身のラヴアスが、いかに系譜作成を通して、頭目家における自分自身の地位を主張し、定式化しようとするのかを紹介する。

2020 年 4 月の時点で作成した系譜の電子データには、下記の 3 つ Microsoft Word ファイルである。

- ① ラヴアスと筆者が協働して作成した「ラルグアン家の系譜」（《Kongadavane 大頭目 Lalegeane 家族系譜》）⇒合計 7 ページ、内訳ラルグアン家の本家（2 ページ）、分家のアクアカン家（2 ページ）、ラルルアン家（1 ページ）、タイラワン家（部落外へ嫁入り・婿入りした者の子孫が省略、2 ページ）。計 260 名。
- ② 筆者が自力で作成した「サグアタン家の系譜」（《多納 Thangeatane（周家）家族系譜》）⇒計 3 ページ、118 名。

- ③ 筆者が自力で作成した「タイラワン家の系譜」(《多納戴拉灣 Tailavane (賴家) 家族系譜》) ⇒計9ページ、360名(うち約60名未把握)。

系譜は主に中国語を用いて編纂した。それに載せられる個人名と家名は、民族語の名前と漢族式の名前の両方が記載されている。民族語の名前は、ローマ字の表記に加え、その発音を中国語の当て字で表記している。そして、載せられている人々の経歴と婚姻関係は、簡略な中国語の文で説明している。

ラルグアン家系統の家々の範囲を見ると、長男筋(本家筋)に近いほど詳細に記載される傾向がある。そのうち、第1世代から第7世代について「遠い昔におり、考証できない」(第一到第七代大頭目屬於遠古時代, 不可考究)という一文で説明した。第8世代から11世代には、クンガダワンに居住した子孫の名前が明らかにされたが、村外に嫁いでいった女性の子孫の名前を調べることはほとんどできなかった。現在、その子孫との親族関係も認識されていない。

第8代に分家したサグアタン家の者と、第9代に分出したディディワン家の者は、家を建てた者だけを記載しており、その子孫は記載していない。第10代に分出したタイラワン家は本村に居住している者のみ記載しており、部落外に婚出した者の子孫は記載していない。

第11世代から15世代は、ラルグアン家の本家筋は無論、第12代に分出したアクアカン家、第11代に分出したラルルアン家のすべての成員を記録している。部落外に嫁入り・婿入りした者の子孫も詳しく記載している。

系譜のテキストに着目すると、まず世代数が明確に記載されている。元の頭目のウンレが亡くなる前、クンガダワンでは頭目の世代数は定説がなく、ほとんど言及されることはなかった。一方、彼が逝去した後、ラルグアン家の人は、それ以前と比べて、クンガダワンの人々に向かって、頭目家の世代数を強調する傾向が強くなった。

筆者による現地調査において、古老たちがラルグアン家の歴史を語る時、家屋を建てたパンウデルから語り始めるのが一般的であった。それに対して、ラヴァスは、古老たちと異なり、伝説上でしか伝えられていない7世代の祖先を系譜に組み入れ、より長い系譜を創り出した。彼は作成した系譜に基づき、現在の頭目ズルズルが「第15代大頭目」であるという説を公に唱えはじめた。彼には、より長い歴史を作ることで、ラルグアン家に更なる頭目の権威を付与する意図があるようだった。

そして、ラヴァスは系譜の作成の際、中国語の説明文のなかでの文字のニュアンスに拘った。とりわけ地位に関連するところの言葉遣いに注意深かった。例えば、ラルグアン家の歴代の家長に「大頭目」と表記するのは物足りず、必ず「*Kongadavane* 大頭目」と表記しなければならなかった。そして、頭目家の本家の女性に対して、「長女」、「次女」のような表記をせず、「大公主（一番目の王女）」、「二公主（二番目の王女）」のような表記に拘った。長男に対しても、ラヴァスは「王子」という用語を考案した。しかし、それは「公主」のように日常会話で使われることがなく、不自然な感じがするという理由でやめた。その代わり、「長男」「次男」などを使用した。

それらに加えて、彼が系譜の中で外の部落の頭目家との婚姻関係を強調する傾向が見受けられた。特にラルグアン家とその分家、パイワン・ラヴァル系統の頭目家である、ダワランの頭目ダリマラウ家とツァヴァクの頭目ドゥマララト家との間で頻繁に行われた通婚が重視されていた。ダリマラウ家とダリマラウ家は兄弟関係をもち、いずれもパイワンのラヴァル系統の中心的な頭目家であり、高名である。彼は筆者に向かって、クンガダワンでは、これらの頭目家と同格の地位をもち、通婚関係が可能であるのはラルグアン家のみであることを主張していた。

彼は次節で詳述する家族の集会にも、ラルグアン家と婚姻関係をもつルカイ・パイワンの各村の頭目家の姻族を招待している。それらの頭目家との系譜的な関係を強固すると同時に、同格の地位を可視化し、アピールしようとしていたと考えられる。

また、ラヴァスは系譜のなかで、クンガダワンの2つの頭目家、すなわちラルグアン家とサグアタン家との関係を注意深く扱っており、ラルグアン家の長男としての優位性を定式化しようとしていた。

前述したように、ラルグアン家とサグアタン家の地位に関して、現在、クンガダワンの人々は論争している。ラルグアン家とサグアタン家がともに頭目と認識されているが、どちらの地位が優位なのかについて、現在クンガダワンにおいて意見が分かれている。ラルグアン家の地位を支持する人はラルグアン家が長男筋であることを強調し、サグアタン家の地位を支持する人は、サグアタン家が本来の頭目家であることを強調している。

ラヴァスは系譜を作成する際、ラルグアン家が長男筋であり、すべての権力を所有すべきだと主張し、その優位性を定式化しようとしていた。彼は系譜の作成において、意識的にまたは無意識的に、文字のニュアンスやレトリックを駆使し、ラルグアン家の地位を強調している。

例えば、彼はラルグアン家の現在の家長ズルズルが「第 15 代の大頭目」であると主張している。しかし、実際のところ、初代から第 7 代の祖先までの時期において、ラルグアンという家屋はまだ存在しなかった。初代から第 7 代の頭目はサグアタン家の家屋に居住し、第 8 代のパンウデルになってはじめて、ラルグアン家が建てられたのである。

しかし、彼は家を建てたパンウデルを、ラルグアン家の初代とせず、あえてサグアタン家の伝説上の祖先までをラルグアン家の系譜に組み込み、その連続性を主張している。それを通して、頭目家の長男筋がサグアタン家からラルグアン家に移ったことを主張し、ラルグアン家の地位の正統性と、サグアタン家に対する優位性を強調していた。

そして、ラヴァスは系譜作成の途中から、サグアタン家が元来、クディアン (*Kodiane*) という古名を持っていたことを主張し始めた。パンウデルがラルグアン家を建てた後、弟のマスグスグが元来の家屋の家名をクディアンからサグアタンに改名したという。

彼はこの情報を、90 代のある古老（中間層、女性）から聞き出したと述べていた。筆者は実際、その前にすでに別の 70 代の古老（平民層、男性）からサグアタン家が昔、クディアンという家名をもったことを聞いたことはある。しかし、改名のきっかけはパンウデルが家を分けたことであるということは、ここでは初耳であった。

それが事実であるかどうかはともかく、それを主張することの結果として、サグアタン家の祖先との連続性が暗黙裡に切断されるようになる。ラヴァスのこの主張も、ラルグアン家の長男としての連続性と優位性をアピールすることに関係するのではないかと考えられる。

さらに、彼は、ラルグアン家を建てた長男のパンウデルと、サグアタン家の家長となった次男のマスグスグの間の関係に対する言葉遣いに苦心した。彼はパンウデルについて、「長男、第八代大頭目」という一文を明記して、その地位の優位を主張している。そして、彼はパンウデルがサイリシリ (*Sailisili*) という異名をもつことを系譜に記載し、その名前の意味は「動けるモノの全てを所有する」と説明している。

系譜の作成において、筆者が最初に「パンウデルはサグアタン家から分出し、ラルグアン家を建立した」(*Pangetedre* 従 *Thangeatane* 家分出、建立了 *Lalegeane* 家) という一文を書いた。ラヴァスはそれに対して、パンウデルが家から分出したり、離れたりすることではなく、ただ新しい家屋を建てただけだと強調した。なぜなら、クンガダワンの人々の観念から見ると、家から分出する、または家から離れることは、一般的に家の継承権を持たない次男以下の人々 (*aqi*) の行動である。分出した人の地位は家に残って継承した人

より低くなるのである。彼の指示に従って、筆者は「サグアタン家から分出」という表現を削除した。

また、筆者の書いた「マスグスグがサグアタン家を継承した」(*Masegesege* 継承アサグアタン家)という一文に対し、彼は「継承」という言葉をあえて使用しないようにした。その代わりに、「残る／残す(留下)」という言葉を使った。「マスグスグがサグアタン家に残り、家屋を管理する」(*Masegesege* 留下掌管 *Thangeatane* 家)、および「パンウデルは弟のマスグスグを家に残し、管理を任せた」(*Pangetedre* 留弟弟 *Masegesege* 顧家)のような表現に拘った。

つまり、マスグスグがサグアタン家の権力と地位を継承せず、兄に命じられて家屋を「管理」するだけだと説明し、ラルグアン家が長男筋としてサグアタン家に対する権利を有していることを主張している。言葉のニュアンスを通して、ラルグアン家がサグアタン家に対する権力の優位と支配的な立場をアピールしていた。

そして、彼は両家の地位について、ラルグアン家を必ず「大頭目」と明記し、それに対して、サグアタン家を「頭目」のみで表記している。呼称の差異を通して、ラルグアン家の優位を強調していた。そして、ラルグアン家の歴代の家長に対して、「大頭目」という表記だけでは不足、必ず「*Kongadavane* 大頭目」と表記しなければならなかった。これは、ラルグアン家の権力が部落全体に及ぼすことを強調しているのであった。

なお、クンガダワンにおいて、ラルグアン家と地位をめぐる争いがあるのは、サグアタン家だけではない。ラルグアン家の第9世代に分出関係をもつディディワン家も、地位について、多少論争があった。ラヴァスが作成した系譜によると、第8代のパンウデルの長女が家を継承し、次女がディディワン家を建てた。しかし、現在、ディディワン家の一部の出身者は、同家の先祖こそ長女であり、ラルグアン家を継承したのは妹であったことを主張し、自分自身の地位を主張していると言われる²¹⁰。

ラヴァスは系譜のなかで、ラルグアン家とディディワン家との関係について、ラルグアン家が長女であり、ディディワン家が次女であることを明記している。そして、彼は家族の集会の場で、ラルグアン家とサグアタン家、ディディワン家との系譜的な関係を紹介し、共有していた。彼は、3つの家は1つの家族であり、互いに助け合うべきだと繰り返して強調した。

2. 系譜作成と「頭目家族」の再編

ラヴアスは系譜の作成において、ラルグアン家の地位を主張して顕在化させるだけではなく、頭目家内部における各家の系譜的な関係と親族関係をもて明確にして可視化している。とりわけ、彼は自分の生家であるラルルアン家と、ラルグアン家との系譜関係を積極的に解釈し、定式化しようとしている。それを通して、自分自身の生得的な地位と、現在頭目家における指導的な立場を定式化し、頭目家の内部の権力関係を再編しようとする意図が見て取れる。

頭目ウンレの亡き後、分家出身のラヴアスが積極的にラルグアン家の地位を支持し、頭目家の代表者として振る舞っていた。彼は頭目家の内部において、中心的な地位を占めるようになった。しかし、ラヴアスの生家ラルルアン家と、ラルグアン家との系譜関係については、クンガダワンの内部には多様な見解がある。彼の頭目家の分家出身者という身分は部落においても、頭目家の内部においても、必ずしも人々に承認されるわけではなかった。

ラヴアスの父方の祖母マルヴルヴ (*Maleveleve*) はラルグアン家第 11 代家長のアリウ (*Adrio*) の妹であった。祖父イズル (*Izolo*) は近隣の部落テルルカの貴族家のディディワン家の出身であった。2 人は 1910 年代に結婚し、その後クンガダワンで生活し、1 人息子のウンレ (*Ngedre*) を生んだ。

ウンレはまず、クンガダワンの貴族家ラブドゥアン (*Labodoane*) 家の女性と結婚し、1 人の息子を生まれた後に離縁した。平民家の女性と 1 人の婚外子²¹⁾を設け、その後、2 度目の結婚で貴族家タウイグル家のイプル (*Ipolo*) を娶った。ウンレとイプルの間には 4 人の息子と 3 人の娘がおり、その末っ子がラヴアスである。現在、ラヴアスの 3 人の兄が亡くなり、3 人の姉が村外に嫁入った。ラヴアスがラルルアン家屋を継承して、クンガダワンで居住している。

この基本状況は複数の人の聞き取りから確認することができ、部落では広く認識されている事実であると考えられる。しかし、ラヴアスの祖父母マルヴルヴとイズルの結婚の形式は問題視されている。その結婚が一般の嫁入り婚 (*sapalangane*) なのか、あるいは婿入り婚 (*moalengelengece*) なのかについて、人々の意見は分かれている。結婚の形式の違いによって、彼とラルグアン家との関係も大きく変わるようになってしまう (図 9 を参照)。

一部の人は、マルヴルヴは最初に、テルルカのディディワン家に嫁入ったと述べてい

た。彼女はいったんディディワン家で生活したが、そこで自分の生活を世話する平民がないため、夫婦揃ってクングダワンに戻り、生家のラルグアン家で居住した。

部落外に嫁入りした頭目家の女性が、世話人がいないという理由で夫の家での生活を嫌がり、夫婦で生家に戻って生活する事例は稀ではなく他の部落でも見られる²¹²。しかし、たとえ生家に戻って生活していても、いったん家を離れて外の部落に嫁いだので、ラルグアン家の人でなくなり、テルルカのディディワン家の者と思なすべきだと言われている。その子孫が建てたラルルアン家も、テルルカのディディワン家の分家として外の部落から来た者と思なされている。その結果、ラルルアン家は、ラルグアン家とは遠い距離に置かれるか、まったく関係がないものと認識されている。さらに、一部の人は、系譜上の具体的な関係を知らず、ラルルアン家の者に対してただ漠然に「テルルカから来た者」、あるいは「外から来た者」と認識し、頭目家とも系譜的な関係を認めない。

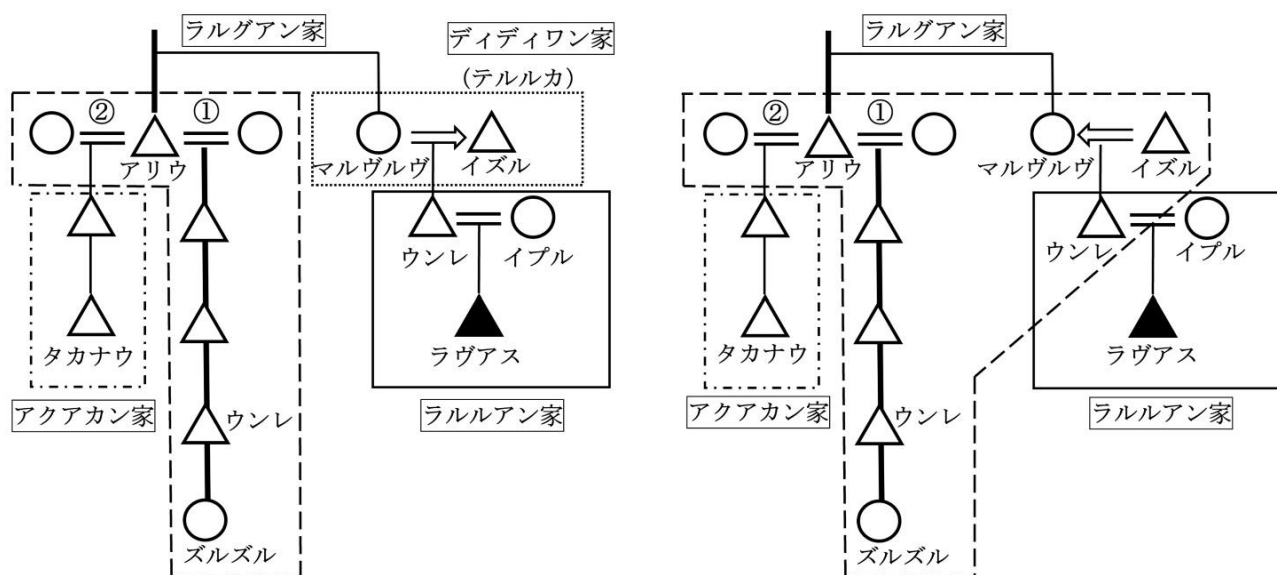


図9 嫁入り婚（左）と婿入り婚（右）の場合におけるラルグアン家の本分家関係

出典元：筆者作成

そのため、ラヴァスのクングダワンにおける地位が問題視され、必ずしも人々に承認されているわけではない。筆者も、一部の人がラヴァスがラルグアン家と親族関係を持たず、「たまたま同じ漢語の姓もっているだけだ」、「頭目家と親族関係をもつと自称しているにすぎない」などの陰口を聞いたことがある。この見解は、ラルグアン家の外部だけで伝えられているわけではない。ラルグアン家の内部においても、他の分家の出身者にこ

の見解を述べている人がいる。

一方、ラヴァスは系譜のなかで、祖父のイズルがラルグアン家に婿入ったことを強調し、それを系譜の説明文に明記した²¹³。ラヴァスは、ラルグアン家の家長のアリウは男性のキョウダイがいなかったため、妹のマルヴルヴに婿をとらせ、夫婦で家の管理を手伝わせたと述べていた。それに、イズルがラルグアン家に婿入る前に、クンガダワンの人々は彼を認めなかった。イズルは首狩りに行き、2つの生首を取り、ようやく人々にその婚姻を承認させたという逸話が伝えられているという。夫婦2人はラルグアン家の家屋で生活し、息子のウンレを生んだ。ウンレは結婚後においても、ラルグアン家に居住し続けていた²¹⁴。

ウンレの2度目の結婚後の1960年代に、ラルグアン家の家屋は居住者が多く住めなくなった。ちょうどその時期に原住民部落で住宅改善運動が推進されていた。それを契機として、ウンレの妻のイプルは生家タウイグル家の土地で新しい家屋を建てた。それが現在のラルルアン家屋であった。その後、夫婦は子供を連れてラルルアン家屋で生活し、後にラヴァスもその家屋で生まれた。

しかし、ウンレは、ラルルアン家屋に移住したにもかかわらず、亡くなるまで自分の民族衣装をはじめ、所有物をすべてラルグアン家屋に置いたまま、ラルルアン家屋に運ばなかった。すなわち、ウンレはラルグアン家から離れたことがなく、死ぬまでラルグアン家の家族成員であることを示していたのである。

系譜の作成に、ラヴァスは筆者が最初に書いた「ウンレがラルルアン家屋を建立した」(Ngedre 建立了 *Ladrolane* 家) という一文にダメ出しをした。ラルルアン家屋を建立したのは父のウンレではなく、母のイプルであったと強調した。祖父のイズルが婿入りしたため、イズルは無論、父のウンレもラルルアン家の家族成員ではなく、ラルグアン家の家族成員であると彼は主張していた。それゆえ、自分自身がラルグアン家から分出した第1世代であり、ラルグアン家の長男筋と最も近い本分家関係をもっている。以前の世代に分出した各分家、例えば分出した第2世代のアクアカン家の者などより地位が高いと主張していた。

このように、彼は系譜の作成と後の披露を通して、祖父の婿入り婚である記述を定式化し、頭目家の内部における本家と分家の系譜的な関係を可視化している。系譜関係を通して、自分自身が頭目家族の内部におけるより高い地位を主張し、ラルグアン家で中心的な立場に立つ正当性を主張しようとする意図をも見受けられる。

四、「頭目家族」の集会と系譜の披露

1. 旧正月の家族集会

2020 年の 1 月と 5 月に、ラルグアン家は、ラヴアスの指揮の下で、2 回の大規模な家族集会を行った。「頭目家族」と呼ばれるラルグアン家の本家と各分家の出身者、および村外に嫁入った者とその子孫の数十人がラルグアン家屋に集まった。故頭目ウンレが亡くなる前に、大規模な家族集会が開催されたことはほとんどなかった。家族の中心人物であったウンレの亡き後、新たな代表者であるラヴアスには、集会を通して家族内部の結束力を強めようとする意図が見受けられた。そして、ラヴアスは家族の結束力を高めるために、今後にも定期的に開催する予定だと述べた。

2 回の家族集会のいずれも、ラヴアスによる頭目家の系譜の紹介が、集会の重要な一環とされていた。

2020 年 1 月 25 日は旧正月の連休であった。その日の夕方に、ラルグアン家の家族集会が開催された。この集会はラヴアスが指揮を執り、故頭目ウンレの 2 人の娘とラヴアスの 2 人の息子などの若年者が準備に携わり、ラルグアン家屋で開催された。この集会において、当時作成されている途中の系譜が初めて頭目家の内部に向かって披露された。

その日の午後、ラヴアスと筆者は彼の自宅で系譜の作成を行った。午後 5 時ごろに、作業をいったん終え、ラヴアスが勤務している里弁公室のプリンターを使って Microsoft Word のファイルを 3 部プリントアウトした。ラヴアスと筆者が 1 部ずつ保有し、もう 1 部は集会の際にアクアカン家の家長のタカナウに渡すつもりであった。しかし、この時点で作成されていた系譜は 3 ページしかなく、第 1、2 ページはラルグアン家の本家の系譜であり、第 3 ページはラヴアスの生家のラルルアン家の系譜であった。ラヴアスは、第 1、2 ページだけをタカナウに渡し、未完成の第 3 ページのラルルアン家の系譜を渡さなかった。

夕方の 6 時半ごろに、ラルグアン家屋の前庭で頭目家の家族集会が開催された。集会には約 40 人の家族成員が参加した。これまでにこのような大規模な家族集会が開催されたことはなく、今回が初めてであったと言われている。

参加者は主にラルグアン家、アクアカン家とラルルアン家の者であった。ラルグアン家には故ウンレの 2 人の娘、弟と彼の妻と子どもたち、妹とその子ども、アクアカン家には家長タカナウ夫婦と息子夫婦、娘夫婦および孫たち、タカナウの妹とその息子と孫、ラ

ルルアン家にはラヴアス夫婦と2人の息子が参加した。また、サグアタン家の家長のウルンもラルルアン家の者の妻として参加し、彼女の娘とその子どもも参加した（図10を参照）。

なお、タイラワン家の者も招待されたはずであったが、準備に携わった若年者の不備がゆえに事前に招待されなかった。当日になってはじめて故家長ウンレの妻であるマルヴルヴ（Maleveleve、60代前半女性、ツァヴァクの頭目家から嫁入り）が招かれて参加した。マルヴルヴは系譜のなかで第12世代に当たり、現在クングダワンに在住している家族成員のなかで最も世代が上である年長者である。彼女は事前に招かれなかったことに対して、少し不満を口にした。

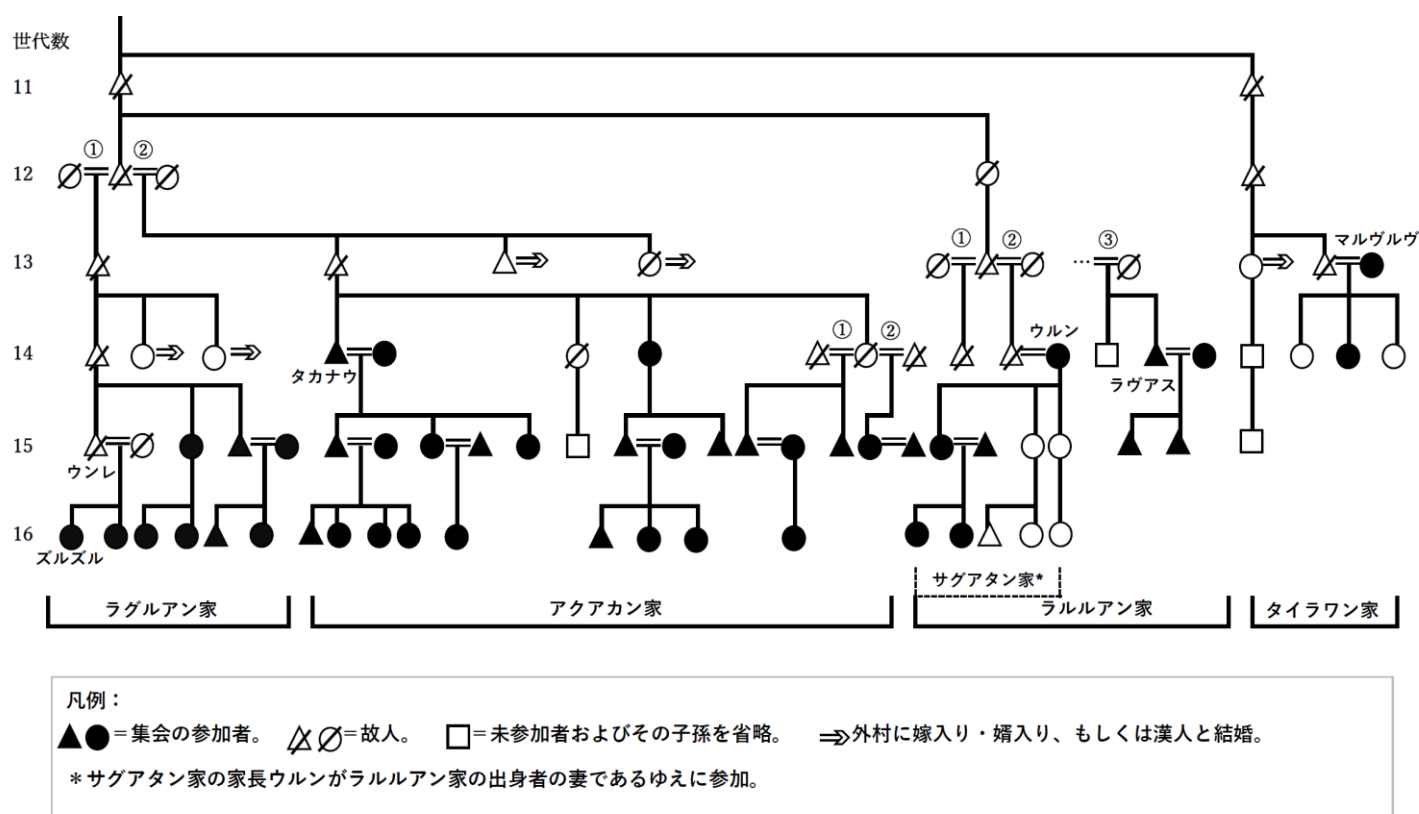


図10 「頭目家族」の集会の参加者

出典元：筆者作成

それに加えて、頭目の補佐役家であるラヴラデン家の者も招かれたが、あいにくその日に家長のアヴァカウは用事があったため、参加ができなかった。また、当日にアクアカン家の家長のタカナウの意志で、部落の古老タヌバクも招待されたが、都合により参加し

なかった。タヌバクはラルグアン家と直接的な親族関係をもたないが、伝統知識に詳しく、クンガダワンでの筆頭の古老と公認されている人物である。彼に尊敬を表すためにあえて招いた。そして、系譜作成に協力している筆者も招待された。

集会の際、家の年長者たちはラルグアン家の庭の真ん中の席に座っていた。そのなかにはタイラワン家のマルヴルヴ（第 12 世代）²⁴⁵とラルルアン家の家長のラヴアス（第 13 世代）、サグアタン家の家長ウルン（第 13 世代）、アクアカン家の家長のタカナウ（第 13 世代）が座った。少し横の席にはラルグアン家の本家のルタグ（第 14 世代、故ウンレの弟）と故ウンレの 2 人の娘のズルズル（第 15 世代）とレラス（第 15 世代）が座っていた。ズルズルはこの時期、「クンガダワンの第 15 代大頭目」として様々な場面に顔を出していたが、家族内部においては若年者として扱われていた。彼女は特別な振る舞いなどはしなかった。他の家族成員も彼女に対して表敬行為などは行わなかった。他の若い世代の人々は、真ん中から離れている席に座ったり、料理を準備したりしていた。

集会の重要な一環として、ラヴアスは作成した系譜を紹介した。紹介する際に、彼が口頭で説明し、筆者が彼に合わせてパソコンを操作し、系譜をプロジェクターでスクリーンに映し出した。

ラヴアスは、まずなぜ系譜を作るのかを説明した。彼は、ウンレの生前にも彼とタカナウ 3 人で系譜編纂の計画を立てたこと、その後ウンレが亡くなり、タカナウも病気で療養しなければならなくなり、ラヴアスが 1 人で系譜作成に携わったことを話した。そして、作業に協力した筆者を紹介し、感謝の意を表した。

ラヴアスはサグアタン家とラルグアン家との関係から、系譜の内容を紹介し始めた。彼は、「サグアタン家が我々の元々の家屋、我々の根」(*Thangeatane* 家は我們過去的房子, 我們的根) であると説明した。彼はラルグアン家とサグアタン家、および後に分出したディディワン家は同じ家族であり、たとえ何があっても協力し合わなければならないと強調した。

そして、彼は下記のようにラルグアン家が建てられた経緯を説明し、長男がすべての土地の所有権と部落での権力をサグアタン家からラルグアン家へ移したと述べた。

「パンウデルは兄なのだ。彼は、すべての伝統領域、すべての権力をここに持ってきた。でも、弟のところは忘れてはいけない。壺がその家においてある。彼は壺、家屋、我々の根っこを世話しないといけない。だから彼は弟のマスグスグをその家屋に残し

て、家屋の世話をさせた。マスグスグは家長になり、頭目になった。」²¹⁶

ラヴァスはここで、系譜のテキストと共通して、「弟をサグアタン家に残し、祭祀用の壺と家屋を世話するようにさせた」という表現を用いて、ラルグアン家の優位をアピールした。当時、サグアタン家の家長ウルンもその場にいたが、ラヴァスの主張に対して、異議を唱えなかった。

そして、ラヴァスは第8代のパンウデルから現在の第15代のズルズルまでの直系の系譜を説明した。各分家について、その家を建てた人物を紹介したが、その子孫は省略された。それらの系譜を今後完成させていくという説明を加えた。

ラヴァスがラルグアン家と、パイワン・ラヴァル系統の中心部落ダワランとツァヴァクの頭目家との歴史上の婚姻関係を説明する際、ツァヴァクの頭目家から嫁入ったマルヴルヴがしばしば情報を提供して、間違った内容を訂正した。マルヴルヴ以外に、他の人がコメントを加えることはなかった。特に他の女性や若年者は料理の準備や来客の招待に集中し、系譜に関する議論にはほとんど参与しなかった。

ルカイ社会において、男性の年長者の意見が重んじられ、女性や若年者が積極的に公の場で意見を述べることを謹む慣習がある。現在、頭目家出身の若年者のなかで、大学に在学中であり、一定の程度文書作成と電子機器の使用の技能をもつと考えられる者は数人ほどいる（例えば、故ウンレの娘たちやラヴァスの息子たち）が、彼らは系譜作成にさほど大きな関心を示していなかったと見受けられた²¹⁷。ルカイ社会において、若年者は伝統文化に対して関心をもっている人が少なくないが、年長者の前では、自分の伝統文化に対する知識の欠如を自認し、積極的に伝統文化を語ることを控え、受動的な態度を取る傾向が強いといえる。

系譜の紹介は約30分間かかった。その後、第12世代から第15世代、各世代の出身者はそれぞれに集合写真を撮った。第12世代には、タイラワン家のマルヴルヴ1人しか参加しなかった²¹⁸ため、彼女は子供たちを連れて記念写真を撮った。そして、タイラワン家の者は事前に招待されず、当時になってはじめて招かれたため、マルヴルヴだけが参加した。第13世代の集合写真を撮る時、マルヴルヴはわざわざ次女を家から呼んで、写真撮影に加えた。

記念写真を撮影した後、饗宴が始まり、参加者は酒を手にしながらかつ談した。その後、若年者によって、歌や踊りが披露され、遊戯も設けられた。

2. 故頭目の追悼イベント

2020 年の 5 月 20 日に、ラヴァスの指揮の下、ラルグアン家の前庭で元頭目のウンレが亡くなって 1 周年の追悼イベントが開催された²¹⁹。イベントには、ラルグアン家と近い分家のアクアカン家、ラルルアン家、タイラワン家、そして遠い親族関係をもつと認識されるサグアタン家とディディワン家の者が参加した。それに加え、ラルグアン家やその分家と婚姻関係をもつ外の部落の頭目家の人も招待されて参加した。その中には、ツァヴァクやキヌラン (Kinulane、吉露部落)、マシリデ (Masilide、北葉部落) の頭目家の者もいた。そして、イベントは 1 月の集会のように家族内部で行われるのではなく、部落の古老と部落会議主席、キリスト教会の牧師、青年会の幹部たちも招待された。

イベントでは小学校教師アヴァカウ・ラヴラデンが司会進行役を務めた。イベントでは、まず、長老教会の牧師が祈りを行った。祈りが終わると、ウンレの記念ビデオが放映された。そして、クンガダワンの 2 名の古老タヌバク・マアバヴィとイサイ・クダラウ、そして部落会議主席ラウツウ・パオリシがウンレを記念するためのスピーチをした。

その後、ラヴァスが前に出て、完成された頭目家の系譜を披露した。レラスがパソコンを操作して筆者が作成した系譜をプロジェクターで映した。ラヴァスが口頭で詳しい説明を加えた。

彼は、クンガダワンが昔、ルギアガン (Longiagane) と呼ばれたと紹介した。そして、頭目家は元々クディアンという家名をもったという説明も加えた。さらに、第 8 代の頭目パンウデルが家を分けてラルグアン家屋を建てた後、従来の家屋がクディアンからサグアタン家と改名したと紹介した。

そして、彼は電子データの順番に沿って順に系譜を紹介した。まずはラルグアン家の本家の系譜を紹介した。その内容は前の集会とほぼ同じであった。彼は説明のなかで、ラルグアン家とサグアタン家、ディディワン家との系譜的な関係を紹介し、3 つの家はもともと 1 つの家であり互いに助け合うべきだ、と再び強調した。

加えて、彼は、前回の家族の集会ではまだ採録していなかった村外 (パイワンのマシリデの頭目家や外省人) に嫁入った、ラルグアン家の本家の女性の子をを紹介した。20 代の若年者や未成年者の名前は、故ウンレの 2 人の娘以外、ほとんど省略した。ラルグアン家の本家のすべての成員を一通り紹介した後、彼は各世代の家長の名前を第 8 代のパンウデルから第 15 世代のズルズルまで、もう 1 回繰り返して強調した。

その後、分家であるアクアカン家とラルルアン家、タイラワン家の系譜²²⁰を順に紹介した。前節で述べたように、ラヴアスの祖父母の婚姻が嫁入り婚なのか、あるいは婿入り婚なのかについて、部落では意見が分かれている。その結果、ラヴアスの頭目家との系譜関係は全員に承認されるわけではない。今回は、ラヴアスは系譜を紹介する際に、祖父母の婚姻が婿入り婚であることを公に説明した。

そして、彼は、外の部落であるキヌランやツァヴァクに婿入り・嫁入りした者の子孫の系譜をも説明した。キヌランとツァヴァクの姻族の代表者もこのイベントに招待されていた。ラヴアスは婚姻関係を説明する際、参加した家族成員を立てて会場に紹介した。

最後に、彼は系譜にはまだ不備があるところや、筆者によるローマ字の表記が不正確なところがあり、これから補足と修正を加えていきたいと述べた。そして、彼は、自分が村長を務める任期内で、サグアタン家とディディワン家の系譜を完成したいと述べた。

系譜が披露された後、追悼イベントが続けられた。青年会の元会長（40代、平民層）が発言し、ウンレの青年会への貢献を語った。その後、ウンレの2人の娘ズルズルとレラスが挨拶し、ラヴアスもラルグアン家の代表をして挨拶し、参加者に感謝の意を表した。その後、追悼イベントが終わり、参加者にご馳走が提供された。

この集会は、家族の集会ではなく、部落に開かれたイベントであり、その様子は SNS で配信されていた。つまり、ラヴアスによる頭目家の系譜の披露は、家族内部だけではなく、部落全体に向かって共有されているといえる。

後の電話での聞き取りから、この度の系譜の披露は、一部の人の不満を招いたことが分かった。とりわけ貴族家のラヴンガン（*Lavengane*）家の者からの不満が多かったらしい。ラヴンガン家の者は自分自身も頭目家と婚姻関係があると主張し、系譜に組み込まれていないことについてラヴアスに向かって不満を唱えた。ラヴアスは、ラヴンガン家が親族であることを認識しているが、系譜上の具体的な関係が未だ把握されていないため、系譜に記載していないと釈明した²²¹。

村長ラヴアスによる系譜の作成と、それに関連する一連のイベントを通して、新頭目ズルズルがクンガダワンの「第15代大頭目」であるという説が、ほぼ定式化されるようになった。彼女が「第15代大頭目」であることは、公の場でしばしば紹介されるようになり、マスコミにも報道されている²²²。

しかし、他の村民には、現在のところ、頭目家の系譜に対して反応を示す様子は未だ見受けられていない。また、「15代大頭目」という言い方は必ずしも村民に受け入れられ

ているわけではなく、むしろ不満を招いたこともある。部落の人々の中には、頭目家が 15 世代ほどの長い歴史をもつことを認めない人は少なくない。彼らの中には「15 代大頭目」という説はラヴアスがラルグアン家の地位を顕在化させ、それを通して自分自身の地位を向上させるための作り話だと批判する人もいた。

そして、ラヴアスが提示した系譜を正しく理解していなかった人もいた。例えば、一部の村民の頭目家の系譜に対する記憶は、11 代のアリウにしか遡ることができない。ある 50 代の平民層出身者は、第 11 代のアリウを系譜の初代と理解し、彼以降の諸世代の家長のみならず、家長のキョウダイも合算されて 15 代と数えるようになったと誤解した。その世代の数え方が間違っていると酒席で不満の声を上げた。それは単なる誤解であったが、一部の村民の頭目家の系譜に対する認識を反映している。

五、考察——系譜関係のポリティクスとダイナミズム

1. 系譜関係と地位の主張のポリティクス

頭目家の系譜作成の事例から、現在のクンガダワンにおいて、系譜の論理は、依然として頭目家が地位を主張し、権威を発揮する重要な手段として認識されていることがわかった。植民地化・近代化の進展と共に、系譜の論理に基づく身分階層の秩序は弱体化し、公の場で隠蔽され、不可視化されている。それにもかかわらず、系譜の論理は多かれ少なかれ依然として社会生活の文脈に嵌め込まれて持続し、重視され続けている。

この状況から、変化しながら存続してきた、従来の系譜関係とそれに基づく親族集団の連帯は、依然として頭目の地位と権威を主張する 1 つの重要な論理であるといえる。この状況は、とりわけ個人の能力に優れた頭目が逝去した後に顕在化されていた。

頭目が逝去した後、頭目家ラルグアン家の人とその近親者たちは、頭目個人より頭目家の本家と分家の連帯を重視し、強調するようになった。頭目家としての地位を強調するために、系譜を利用し、頭目家と部落を開拓した祖先との直系的な連続性というタテの関係と「頭目家族」の親族集団というヨコの関係を同時に顕在化させようとしていた。

部落に向けて、ラルグアン家の人は系譜の作成と披露を通して、ラルグアン家の開拓者の長男筋としてタテの系譜関係を顕在化させ、祖先から獲得した優勢な地位を可視化していた。「第 15 代大頭目」であるという言説を強調し、ラルグアン家が部落を開拓した祖先の長男筋であることと、長きにわたる連続性をアピールしていた。とりわけ、ラルグア

ン家と優勢な地位をめぐって論争がある頭目家のサグアタン家、ディディワン家に対して、ラルグアン家の長男筋としての優位が系譜を通して顕在化されていた。また、部落外の高名な頭目家と婚姻関係をもつことも、系譜と家族の集会で可視化され、ラルグアン家がそれらの頭目家と同格であることがアピールされていた。

同時に、頭目家の内部において、系譜の作成と披露を通して、既存の親族関係というヨコの系譜関係が可視化され、再確認された。それを通して、頭目家の親族集団の連帯の強化が期待されていた。さらに、系譜の作成で、ラルグアン家の長男筋としての他の分家に対する優位性が顕在化され、定式化されていた。同時に、頭目家の内部の権力構造が再編されていた。系譜の編纂者である分家出身の村長ラヴアスは、自分自身で系譜的な知識をテキスト化し、それを根拠として、頭目家の内部におけるより高い地位を主張し、頭目家の中心的な立場に立つ正当性を主張していた。

ところが、頭目家の出身者が系譜の論理を主張し、それを通して頭目家を権威づけることには、古来の系譜関係の観念の存続だけではなく、個人の能力と影響力が不可欠である。ラルグアン家の系譜作成において、分家出身のラヴアスの個人の能力と影響力が決定的な役割を果たした。彼は自分自身の伝統的な知識、および村長としての影響力、外来の研究者である筆者を含める人間関係などを駆使して、ラルグアン家の系譜を作成、頭目の地位と権威を主張した。それと同時に、彼は系譜的な知識を作成して語ることを通して、自分自身も権威づけ、頭目家族における指導的な立場を強固にしている。同時に系譜的な操作を通して頭目家の内部の権力関係を再編していた。

つまり、ラルグアン家の系譜作成の過程で見られるように、系譜関係とそれに伴う親族関係の連帯は、単なる古来の観念の存続だけではなく、ローカル・ポリティクスと家族内部の権力関係に応じて、操作され再編されているものである。頭目家が地位を主張し、権威を承認させるポリティクスは、歴史的、社会的な状況に応じて、ダイナミズムがあるといえる。系譜作成を手段とする地位の主張も、そのダイナミズムの中の一部と位置づけられる。

2. 系譜作成の歴史的な位置づけと頭目のダイナミズム

系譜作成における頭目の地位主張の手段と論理を理解するために、まず、頭目家の系譜作成の歴史的な位置づけを明らかにしなければならない。なぜ今、系譜を作成するのか、なぜ頭目の逝去は系譜作成の契機となるのかという問題を問う必要がある。

本論文の第四章と第五章で論じたように、植民地化以降における急速の社会変化のなかで、頭目家は生得的な地位だけでは、伝統的な権威を維持するには不十分である。一方、近代化が進んでいくプロセスのなかで、クンガダワンの頭目家とその近親者が自分自身の伝統的な権威を行政機関やキリスト教会などの近代的な社会組織に接合する動きが常に見受けられた。そのなかで、とりわけ活躍していたのは前任の頭目のウンレであった。彼は1990年代における文化復興と文化産業化が推進されているという社会状況に応じて、優れた個人の能力を発揮して、クンガダワンの内部においても外部においても、頭目の地位と権威の顕在化を遂げた。

しかし、2019年にウンレは急死し、ラルグアン家も権威の失墜の危機に直面するようになった。後継者として頭目の地位を継いだ長女のズルズルは20代前半の若年女性であり、現時点では個人の権威が欠如しており、家の地位と権威を支えることは難しくなった。その理由は、まずルカイ社会は伝統的に男性の年長者が尊敬され、その意見が重視されており、ズルズルは若年の女性として不利な立場に置かれているためである。そして、彼女は現在大学在学の身であり、頭目の地位と権威を維持するために必要な経済力や政治力などにも欠けているのである。

新頭目の権威が低下している現時点では、頭目の地位と権威を維持するために、「頭目家族」、すなわち頭目家の親族集団の協力が重要になってきた。新頭目の権威の欠如は、頭目家の家族の連帯を通して、他の家族成員の個人の能力によって補完されていた。とりわけ、発言力をもつ分家の男性年長者の支持が必要とされた。そのため、分家ラルルアン家の家長、村長のラヴァスがラルグアン家のなかで中心的な立場を立つようになった。

ラヴァスは頭目家の代表者と部落の行政長官の2つの身分を駆使し、一連のイベントに参画し、ラルグアン家の地位の維持と向上に尽力した。ウンレが亡くなってから1年間のあいだ、ラヴァスは頭目家の系譜を作成し、それに加えて4つのイベントを計画した。それは、前章で紹介した故頭目ウンレの葬式と、本章で紹介した黒米祭における新頭目の継承式、旧正月の家族集会、ウンレが亡くなった一周年の追悼イベントといった4つのイベントであった。

この4つのイベントの共通点として、頭目家の系譜はいずれでも組み込まれ、一連のイベントを貫いていた。さらに、「頭目家族」という頭目家の親族関係がイベントのなかで常に再確認され、その結束力が強調されている。

以上で論じたように、クンガダワンの歴史的過程のなかで、ラルグアン家の者が自分

自身の頭目としての地位を主張する手段は、状況の変化に応じて変化しているといえる。それにそって、再生産され顕在化された頭目の権威も、ダイナミズムを有しているのである。

植民地化以降の歴史的過程における、ルカイ頭目のダイナミズムを理解するには、ポリネシアの首長制研究の流れを整理したジョージ・マーカス [Marcus 1989 : 176] が提示した首長の2つの側面を参照することが有効である。つまり、首長は常に、首長の役職が帯びる神秘性によって、人々から切り離される王的な側面 (the kingly side) をもつ「神聖的存在」(sacred being) である。それ同時に、首長は模範として評価される人間として人々と連続性を持つ民衆的な側面 (the populist side) をもつ「模範的存在」(exemplary being) でもある。首長はこういった2つのイメージをもち、状況に応じて交渉される両義的な存在である [Marcus 1989 : 176]。

これを参照すると、現在のルカイの頭目も、象徴化された頭目の役職と能動的な個人という、2つの側面をもっているといえよう。したがって、ルカイの頭目の権威は、「頭目家の権威」と「頭目個人の権威」という2つの側面をもつといえる。「頭目家の権威」は、神話上の祖先からの連続性から受け継がれ、頭目のダアヌに付随する権威である。頭目は頭目家の家長という役職からその権威を発揮することが可能である。一方、「頭目個人の権威」は頭目の個人の能力とカリスマから獲得される権威である。

これまでのルカイの首長制研究では、主に構造機能主義的な関心の下で、頭目の役職が注目され、「頭目家の権威」に基づく諸制度が議論された。一方、「頭目個人の権威」の獲得と発揮については、議論が不十分である。

現在のルカイ社会において、頭目が伝統的な地位を維持するためには、生得的な伝統的地位と、現代社会を生きるにあたって必要な個人の能力と政治力・経済力が不可欠とされている。加えて「頭目の職役の権威」と「頭目個人の権威」の2種類の権威を駆使することが必要である。この2種類の権威は互いに支え合って補完しあい、相互依存しているといえる。そして、歴史的過程の中で、頭目の権威の2つの側面の間には、ダイナミズムが見て取れた。

日本による植民地化以降、頭目の伝統的な土地所有と貢租をめぐる再分配制度が完全に解体されるようになった。それにより「頭目家の権威」は低下の危機に陥るようになった。一方、植民地化と近代化により、従来の身分階層の秩序の外部から、ルカイの人々に新たな価値論理と社会的上昇のルートが提供された。個々の頭目は、外来の社会上昇のル

ートと評価の基準に基づいて「頭目個人の権威」を獲得することが可能になった。頭目家の出身者は、これらの論理とルートに沿って、個人の能力を駆使し、生得的な地位を行政組織やキリスト教会組織などの外来の社会組織に接ぎ合わせて、個人としての影響力と発言力を高めた。個人としての影響力と発言力を「頭目の個人の権威」へと転換しつつ、頭目としての権威を一定の程度、維持させていた。

さらに、クンガダワンの頭目家の人は、伝統文化の復興運動と文化産業化という社会の風潮を利用し、「頭目家の権威」と「頭目個人の権威」という2つの側面を具体的な状況に応じてダイナミックに利用している。頭目家の人は「協会」を基盤として、近代国家的な権力と資源を獲得し、市場経済と現金経済の観念と逆手に利用して部落における個人の発言力と影響力を拡大し、「頭目個人の権威」を高めていた。

頭目ウンレが健在であった時期において、ラルグアン家の頭目としての地位を維持するには、ウンレの「頭目個人の権威」がより重要であった。彼は優れた個人の能力とカリスマ性を発揮し、部落の内外において頭目としての知名度と影響力を上げ、個人の権威を獲得した。それを通してラルグアン家の地位を顕在化させることに成功した。「頭目個人の権威」の発揮を通して、戦後、一度低下した「頭目家の権威」をも大いに向上させたといえる。

しかし、個人的な権威をもっていた頭目ウンレが逝去した後、若年女性である新頭目の「頭目個人の権威」が低下している。したがって、現在において、ラルグアン家の出身者が地位を維持し、または顕在化させようとする手段として、「頭目家の権威」のほうに力を入れて向上させようとしていると見受けられた。

ウンレが逝去した後、ラルグアン家が行った一連のイベント、すなわち頭目の葬式と新頭目の継承式、頭目家の系譜作成、頭目家の家族会合のいずれでも、新頭目の個人の能力と権威は主張せず、その代わり祖先からの系譜関係と親族集団の結束をしばしば強調していた。頭目の逝去の後に行われたこれらのイベントは、地位の主張の力点を、「頭目個人の権威」から「頭目家の権威」へと移行しているといえる。

つまり、地位主張の手段としての系譜作成は、現代社会における頭目権威の2つの側面の間のダイナミズムに位置づけられる。頭目がこのようなダイナミズムを有しているからこそ、頭目の権威の内実が歴史的、社会的な状況の変化とともに変化しているのである。

前章では、伝統と近代が対峙しながら接合している今日の部落での社会状況に応じて、クンガダワンの人々が「現代頭目」という新たな頭目の文化像を創り出したという状況を

提示した。本章で論じた頭目のダイナミズムは、「現代頭目」が常に創り出されることを可能にする内的要因ともなっている。

おわりに

本章では、頭目家ラルグアン家の出身者が頭目家の系譜を作成し、披露する経緯を事例とし、頭目の地位と権威を主張するための手段と論理について考察した。

現在、頭目家の親族集団の内部において、系譜的観念と地位身分の秩序が一定の程度存続していることが見受けられた。変化しながら存続してきた従来の系譜関係とそれに基づく親族集団の連帯は依然として、頭目の地位と権威を主張する1つの重要な論理である。頭目家の人々は、頭目の逝去による頭目家の権威低下の危機を乗り越えるために系譜を利用し、地位を主張していた。さらに、系譜関係とそれに伴う親族関係は、単なる古来の観念の存続だけではない。ローカル・ポリティクスと家族内部の権力関係に応じて操作され再編されているのである。

現在、頭目の権威は「頭目家の権威」と「頭目個人の権威」という2つの側面を有し、具体的な状況に応じて2つの側面のあいだでダイナミックに揺れ動いている。優れた個人の能力と才覚を有した頭目ウンレの健在のあいだ、「頭目個人の権威」のほうが重要であった。彼が逝去した後、若年の女性である新頭目は現時点で個人の権威が欠如しているため、頭目家は権威低下の危機に直面した。頭目家の人々は、この危機を乗り越えるために、「頭目個人の権威」から「頭目家の権威」へと地位主張の重心を移行した。「頭目家の権威」を顕在化する手段として系譜が利用されていたのである。

つまり、頭目家の人は、具体的な状況に応じて、頭目の権威の2つの側面をダイナミックに利用しているのである。植民地化により、頭目の存続を支える従来の論理と制度が確かに希薄になった。しかし、頭目のダイナミズムから、同時代の社会状況に応じて、新たな頭目の地位と権威を創り出す可能性は常に存在している。現在において、「現代頭目」と呼ぶべき頭目の地位と権威は創り出されているのである。

次章では、「黒米祭」といった、クングダワン全体のイベントを事例として提示する。頭目家の視点に従い、個々の頭目が能動的に、頭目の地位と権威に新たな基盤と根拠を創り出した過程に焦点を当てて分析する。頭目がいかに「現代頭目」の文化的な役割を、新たな伝統文化として部落に制度化しているのかについて検討したい。

第九章 伝統祭典「黒米祭」と頭目の再中心化

はじめに

本章では、現在、クンガダワンで最も重要な年中行事であり、観光化された伝統祭典である黒米祭に焦点を当てる。まず、黒米祭の発展と沿革を把握し、頭目家ラルグアン家が黒米祭に果たす役割の変化の過程を描き出す。そのうえ、個々の頭目と頭目家の人が伝統祭典を通して、産業経済の文脈と日常生活の文脈の両方において、頭目を再び伝統文化の中心に地位に位置づけ、頭目家の地位と権威を顕在化させる過程について提示し分析する。それを通して、現代的な社会状況のなかで、再構築された頭目の文化像と伝統文化、および重層化した部落の観念とはいかなる相互作用を有しているのかを明らかにする。

2000 年代初頭にクンガダワンで現地調査を行った王美青 [2003, 2015] は、クンガダワンの伝統祭典である黒米祭が文化産業の発展とともに創り出された経緯を綿密に報告した。彼女は黒米祭を、「文化観光」と「文化復興」といった二重の文脈のなかで、創りなおされたイベントであると指摘している。そしてそれを「発明」され、「演出」された「新しい伝統」として捉えている。文化観光産業の進展とともに、黒米祭は、クンガダワンの人々が共有する文化資産となっており、現在のクンガダワンの人々が文化的アイデンティティを構築し、部落の凝集力を高めるための文化シンボルとなったと指摘している [王 2015 : 53]。

伝統の創造論に基づく彼女の論考は黒米祭をはじめとした原住民族の伝統文化を、文化観光と文化復興といった二重の文脈に位置づけ、常に「発明」され続けているものとして捉える視点は示唆的である。しかし、彼女は現地社会を一枚岩として捉える傾向があり、部落にある多様化した意見と態度、および産業経済の発展とともに生成された新たな権力関係への注目が不足している。頭目をはじめとした伝統的な社会制度と文化産業化との関係に対しても、部落のアイデンティティの再構築に対しても、現地での多様な意見と立場への配慮が足りないといえる。

その結果として、論考は表面的に留まり、深化されていないと評価できる。一方、彼女は初期の黒米祭に対する綿密な報告は、資料として参考にする上で価値が高く、黒米祭の通時的な変化を検討するための重要な参照点を提供している。

本章では、王の報告を参照しつつ、筆者による現地調査で収集した民族誌的資料を利用して議論を進める。前述した各章で明らかにしたクンガダワンの今日における政治、経済的な状況を念頭に置きながら、文化復興と文化産業化が同時に進行している社会状況のなかで生成された重層的な権力関係に注目する。頭目家ラルグアン家が黒米祭に果たしている役割に焦点を当てて検討し、頭目をはじめとした従来の階層制度と、産業経済から部落に新たに生成された権力関係との相互関係を明らかにする。

一、黒米祭の沿革と内容

1. 黒米祭の沿革

クンガダワンでは、重要な農作物であるアワ (*becenge*) とコメ (陸稲、*pagai*) が収穫される際に一連の農耕儀礼が行われる。アワとコメを収穫する前に、家が各自にシアプルング (*syapodrongo*) という儀礼を行い、平安を祈る。そして、7月にアワを収穫した後に部落一同でタブツガン (*tabecengane*) という収穫祭を行い、11月にコメを収穫した後に部落一同でタパガダワン (*tapagadrawane*) という収穫祭を行う。

収穫祭の際、平民たちは頭目家のラルグアン家に収穫した農作物と狩猟で獲った獣肉を献上し、来年の豊穰を祈る。ラルグアン家はその一部をもう1つの頭目家のサグアタン家に分ける。その後、ラルグアン家の庭で饗宴を行い、村人たちが頭目家のところに集められた食糧を共食する。収穫祭と饗宴の支度、農作物と獣肉の分配は、頭目は自ら携わず、頭目家配下の平民の補佐役 (*sapaecenge*) に任される。収穫祭の時、男性たちが自分の功績を歌と踊りで誇示する。そして、その場で、未婚の男女の交際の機会も設けられる。収穫祭とともに、結婚式もよく行われる。

日本植民地期になると、農耕儀礼が大きく制限されるようになった。そして、戦後におけるキリスト教の普及につれて、従来の儀礼の多くは「迷信」と見なされ、行われなくなった。それにもかかわらず、クンガダワンの人々は2つの収穫祭の形を変え、信仰に関連する一部の内容を取り除きながら、小規模に継続してきたと語られている。

1990年代の後半、クンガダワンでは部落振興の運動が盛んになった。それと同じ時期に、社区营造政策の下で文化産業化も推進された。このような背景の下で、これまで村民たちが自発的に小規模で行っていたクンガダワンの収穫祭は一転して、大規模な観光化が推進されるようになった。

収穫祭の観光化の具体的な契機としては、クンガダワンが所在する茂林国家風景区が「原住民の伝統文化」を売りどころとして、「多納民俗村」という観光スローガンの下で推進した行政主導の文化観光政策が挙げられる。そして、平民層出身の男性ルグアグアイ・サビランは社区营造政策に応じて、1997年に民間団体・多納社区発展協会（以下、発展協会と略す）を創立した。同協会は当時、クンガダワンにおける文化復興運動と文化産業化の推進に重要な役割を果たしていた〔王 2015 : 51〕。

1999 年、発展協会は今まで小規模に開催されてきた収穫祭の大規模な観光化を企画し、高雄縣の文化局に助成金を申請した。助成金を獲得した発展協会は、2つの収穫祭のなかで、とりわけ 11 月のコメ収穫祭のタパガダワンに重点を置いた。7 月のアワ収穫祭のタブツガンをタパガダワンに合体させて 11 月に一同に開催するようにした。

台湾原住民の各集団では、アワが最も重要な儀礼的な価値を有しているのが一般的である〔馬淵 1974 (1963) : 347〕。クンガダワンにおいても、儀礼的な価値として、コメよりアワのほうが重要であると考えられる²²³。アワに関する神話や禁忌が多く、コメに関するものはあまりないと言われている。また、クンガダワンでは、昔から黒い種のアワ（*seemawane*）と黒い種の陸稲（*kapagangane*）が栽培されてきた（写真 12、写真 13 を参照）。黒いアワの由来についてははっきりした神話が伝えられている〔山路 1991 : 212-213 ; 王 2003 : 101-102〕。一方、黒いコメに関する伝承は伝えられていない〔王 2003 : 101〕。



写真 12 黒い種のアワの束（クアイ）
（2018/8/23、クンガダワンにて筆者撮影）



写真 13 黒い種の陸稲の束（クアイ）
（2018/8/23、クンガダワンにて筆者撮影）

しかし、発展協会は、祭典を7月のアワ収穫祭タブツガンの時期ではなく、11月のコメ収穫祭タパガダワンの時期に行うことにした。その理由について、ルグアグアイは、タブツガンが行われる7月には雨と台風が多く、観光に不向きであるからと説明した。加えて、11月のタパガダワンにはクンガダワンの特色のある儀礼が多く含まれることも理由の1つであると彼は説明している²²⁴。

発展協会は2つの儀礼を合体させたうえで、クンガダワンで伝承されている「黒米」・（黒いアワ、*seemawane*）の神話を祭典に取り込んだ。そして祭典を「黒米祭 Tapagadrawane」と名づけて宣伝した。「黒米」の神話について、山路〔1991：212-213〕は下記のように報告している。

「昔、サギラダン家（サグアタン家——引用者注）にパンテルとモモニという夫婦がいた。ある日、タヌバクという名の子どもを連れて畑に出かけた。子どもを畑の側の小屋に寝かせておいたところ、その子が泣かなくなったので、不思議に思い、見に行った。そうしたら子どもの姿が見えず、その代わりに玉石が置いてあった。その晩、モモニは夢をみた。『タヌバクは連れて行ったので心配はない。五日後に返す』という神のお告げであった。五日後に、タクルパンと名乗ってその子は帰ってきた。すでに二十歳ぐらいの立派な青年に育ち、鈴を付け、刺繍も施したきれいな服装をしていた。そして七名の神を帯同してきた。だが村人はこの神を見ることはできない。神の腰掛けが七つあって、その席でそれぞれの神が唾を吐いていたので七名いると、その数だけはわかった。タクルパンは五日目に帰って、それきり戻って来なかった。その時、神は祭祀用の道具（小刀、弓矢、鉦）と共に、赤色と黒色の粟、それに陸稲の、それぞれの種を与えた。」

本来、クンガダワンの2つの収穫祭はいずれも、「黒米」との関係はなかったが、発展協会はあえて「黒米」との伝説を取り入れた。「黒米」はクンガダワン特有の農作物であり、それに関する神話もクンガダワンだけで伝えられている。「黒米祭」と名づけた理由は、部落の伝統文化の独自性を打ち出すと同時に観光客にも神秘的な感覚を抱かせることにある〔王 2015：51〕。

1999年に開催された黒米祭は観光の側面での成功を収め、台湾中にクンガダワンの知名度を大きく挙げた。それ以降、黒米祭がクンガダワンを代表する伝統祭典として広く知

られるようになった。その後の 2000 年と 2001 年には、発展協会は、茂林国家風景区、高雄县政府原住民局と文化局など地方の行政機関からの資金だけでなく、行政院原民会から多額の助成金を獲得し、黒米祭の観光化をさらにスムーズに推進できた。

しかし、観光志向の下で、黒いアワに関する神話伝承をコメ収穫祭に結合させるというやや強引な操作は、現地の人々の文化理解に混乱をもたらした。筆者による現地調査のなかで、「黒米」というのは、黒いアワなのかあるいは黒いコメなのかという点について、とりわけ若年層のなかで、意見が分かれているように見受けられた。

2015 年に、「伝統を守り、若年層が伝統に対する認識の間違いを防ぐ」²²⁵ために、クングダワン出身の茂林区長の意志の下で、11 月のタパガダワンに合併されていたアワ収穫祭のタブツガンは、再び 7 月に開催されるようになった。

それ以降、7 月のタブツガンのほうが「黒米祭」と呼ばれるようになった²²⁶。タブツガンは、観光化の重点が置かれ、大規模に開催されるようになった。それ以降、クングダワンの中心的な伝統祭典は 11 月から 7 月に移された。一方、11 月のタパガダワンは「豊年祭」と呼ばれるようになって、小規模に留まり、2018 年からは中止されるようになった²²⁷。

2. 黒米祭の内容

黒米祭の運営は、茂林郷（区）公所が主催（「主辦」）し、資金を提供する。村内の協会が計画書を提出して資金を申請し、下請けの形（「承辦」）で実際の運営を担う。運営の協会は、祭典での出演や会場の設置などに、村民たちと雇用関係を結び、仕事の内容に応じて賃金を支払う。

2013 年までは発展協会が黒米祭を運営した。そして当時、発展協会の創業者であるルグアグアイが中心的な役割を果たしていた。しかし、同協会は内部における会員の意見の対立と理事長の改選をめぐる諸問題で 2014 年に活動停止になった。2014 年以降の黒米祭は営造協会や納美協会²²⁸が運営するようになった。特に納美協会が 2014 年に頭目のウンレ・ラルグアンによって創立されて以降、翌年の 2015 年の 2 回の祭典を運営した。それに加えて同協会は 2017 年以降の全ての祭典を運営していた。同協会はその運営者であるウンレも、近年の黒米祭にとっての中心的人物であると認識されている。

各年の黒米祭は一般的に週末で 2 日間にわたって行われる。主な内容として、1 日目は観光客向けの歌と踊りの演出と、アワ束作り、とんぼ玉作り、花冠作り、射的などの伝統

的な文化項目の体験が行われる。その夜には焚火の儀式（本章の第五節で詳述）と、青年男女の間にクアイ（*keai*、写真 12、写真 13 を参照）を贈る儀式が行われる。クアイとはクンガダワン特有の技法で作ったアワの束である。収穫祭の際、未婚の男性が好意をもつ女性にクアイを贈り、交際の意志を表す慣習がある。この慣習はクンガダワン特有の慣習であると言われる。

黒米祭で行われるクアイを贈る儀式は、中国語では「黒米傳情」（黒米で恋を伝えるという意味）と呼ばれている。必ず好意を持つ男女の間で行われるわけではなく、やや観光客向けの演出や若年者の娯楽という性格も見受けられる。そして、若年層に向かって伝統文化を伝承する意識を高めるという意図もあると言われている。クアイを贈る儀式の後は、部落で饗宴の共食が行われる場合もある。

2 日目の午前中、祭典の中心となる「本祭り」と呼ぶべき内容が行われる。その内容は各年によって多少異なる部分があるが、主に伝統的な収穫祭の期間で行われた一連の儀礼や慣行を時間的、空間的に凝縮して、観光客に向かって行うものである（写真 14 を参照）。



写真 14 黒米祭の様子

（2019/7/15、クンガダワンにて筆者撮影）

「本祭り」の内容の主な流れとして、まず、男性の古老（*maodrange*）が雄叫び（*wathebe'e*）をあげて収穫祭の開催を村中に伝える。そして、古老が収穫の前の祈祷シ

アプルング (*siyaparongo*) を行い、女性の宗教職能者アビビキ (*abibiki*) が祈祷をする。その後、頭目が収穫祭の開始を宣告する。そして、男性の青年たちにより、狩人の山への出獵 (*walopo*) を表現する演出が行われる。女性たちは、男性が山で出獵に行く間、部落でアワを叩いてアワ酒を造ることを表現する舞踊を踊る。その後、狩人たちが狩りから戻り、武功を表すための踊りパラライ (*palalai*) を踊る。最後に、祭典のクライマックスとして伝統的な結婚式 (*sapalagane*) の一連の流れ、すなわち男女の交際から結婚式を挙げることまでの一連の慣習が披露される。

これらの内容は、実際の儀礼より、演出（「展演」）という性格が強い。とりわけ、従来の信仰に深くかかわる古老による収穫の前の祈祷と、女性の宗教職能者アビビキの祈祷はキリスト教会から、「迷信」と見なされて行われなくなった。黒米祭での祈祷は、本物の信仰とは関係なく、ただの「伝統文化の演出」であると説明されている。とりわけ、1950 年代にキリスト教がクンガダワンに伝来したことにより、アビビキをめぐる慣習が「迷信」として否定され、消滅した。それ以降、クンガダワンでは、アビビキを務める人はいない。黒米祭では、ダンスを習った経験をもつ若年の女性がアビビキに扮することが一般的である。祈祷のしぐさも、本物のアビビキの作法ではなく、より動きの幅が大きくて激しく、観光客に「儀式感」と「神秘性」を印象づけるために作り直された動作である²²⁹。

これらの一連の流れの内容が、一定の程度固定化されている。その他には、日本植民地期に既に中止されたこの2つの儀礼を黒米祭の内容の一部として再現して演出したことがある。2015 年に、アワの種まきの際に行われた儀礼タスブアン (*tasobongane*) とタナサブドゥ (*tanasabodro*) の演出が行われた。2017 年に、アビビキがとんぼ玉を獲得するために儀礼キアシリヴィ (*kiasilivi*) の演出が行われた²³⁰。しかし、この2つの儀礼の演出はいずれも、その後の黒米祭で継続されていない。その理由には、演出の効果がよくなかったことと、「迷信」という理由でキリスト教会から反対されたことが挙げられる

同日の午後には、村民向けの伝統競技と遊戯が行われ、餅つきと共食が行われる。大雑把に言えば、1 日目の夜の一連の儀式と2 日目の午後の伝統競技が主にクンガダワンの村民たちが中心として参加していることから、村内向けの性格が強いといえる。それに対して、2 日目の午前中の「本祭り」は観光客向けの演出という性格が強いと認識されている。

それらに加えて、クンガダワンにおいて観光産業が最も盛んであった 2000 年代には、黒米祭の夜に、観光客に向かって、「黒米之夜」（黒米の夜）と呼ばれる歌と踊りのステー

ジショーや、「黒米公主（黒米姫）・黒米王子」という若年者の村民を対象とするミスコンテスト・ミスターコンテストなどの内容も行われていた。しかし、2009 年の「八八水害」の後における観光客の激減と助成金の減少、それに加えて過剰な観光化により「伝統らしさ」が損なわれたという批評があったという理由で、2010 年代の半ばから開催されないようになった。

2002 の黒米祭を観察した王美青によると、黒米祭が創出された初期から、運営側の協会と村民たちはこの祭典に対して、実際の生活と一線を画した「演出」として認識していた。例えば、祭典の一部の内容を「迷信」として反対したキリスト教会に対して、協会の関係者はそれが本物の信仰ではなく、単なる演出に過ぎないという理由で教会を説得した〔王 2015 : 51〕²³¹。そして、祭典に参加した村民たちが、祭典は演出だという理由で、協会に賃金を要求したことも報告されている〔王 2015 : 53〕。

しかし、それから約 20 年が経った現在においては、クンガダワンの住民たちが、黒米祭を単なる演出²³²として捉えるのではなく、それ以上のものを求めている。このことは現地調査を通して分かった。

現在、黒米祭は、クンガダワンの多くの人々にとって、部落の代表的な伝統文化の 1 つであると認識されている。さらに、クンガダワンの文化の独自性を主張し、他のルカイ部落との文化差異を強調するための重要な根拠ともされている²³³。

また、人々は、黒米祭がクンガダワンの重要な観光資源であると認めているが、黒米祭の内容をめぐる、伝統の形からの乖離、経済利益への追求、過剰な観光化、毎年の内容の重複などについてしばしば批判している。さらに、黒米祭の運営者である各協会に対しても、過剰な観光化と経済利益の追求、そして行政機関や政治家に対する迎合などの理由で批判をする状況がある。

黒米祭をめぐる多様な批判の声のなかで、よく聞かれるのは、下記の通り、祭典が「誰に見せるためにやっているのか（做給誰看）」、または「他人に見せるのか、あるいは自分に見せるのか（是做给别人看，还是做给自己看）」という問いかけである。それについては、黒米祭の開催によって「自分の感覚（自己的感覺）」を求めるという語りがしばしば強調されている。ここでいう「自分の感覚」は、伝統的と信じられる祭典に参加することを通じた部落独自の文化に対する体験と再確認であると考えられる。

黒米祭はクンガダワンの人々にとっては、単なる観光のための演出だけではない。「黒米」というクンガダワン独自の文化要素をアピールし、それをクンガダワンのシンボルと

して作り出す、部落の独自性を具現化している。現在、クンガダワンの人々は、黒米祭に対して、外から来た観光客に見せる演出というより、伝統文化の体験と伝承のほうを求めていることが分かる²³⁴。

黒米祭の 20 年の沿革を通時的に見ると、祭典はクンガダワンの人々による主体的な文化産業化の試みであると同時に、その背後では行政機関への依存と経済利益への追求、またはマジョリティ社会が原住民族に対するエキゾチックなステレオタイプへの迎合などの問題に終始してきたといえる。祭典の内容は行政機関と観光客の眼差し、そしてキリスト教の信仰に配慮しながら、従来の文化要素を資源化して商品化して演出するものであり、現実生活から一線を画していた。

しかし、黒米祭は初めての開催から 20 年が経ち、毎年繰り返される参加の経験を通して、次第にクンガダワンの人々の現実生活の一部になりつつある。現在のクンガダワンの人々にとっては、部落の重要な伝統文化の一部と見なされるようになり、また部落のアイデンティティのよりどころにもなっているのである。黒米祭を通して、クンガダワンの人々は、文化観光産業での経済的な利益を獲得すると同時に、部落の伝統文化を再認識して、再評価するようになった。人々は伝統文化を実演する身体経験から、マジョリティ社会である漢人社会に向かって、部落の文化の独自性をアピールして、尊厳と自信を獲得している。それを通して、部落の凝集力を高め、エスニック・アイデンティティを構築している。

そして、黒米祭の内容には頭目に関連するものが最初から重要な一部を占めており、黒米祭の発展と沿革においても、頭目家の人も重要な役割を果たしてきた。次節では、黒米祭における頭目の関わりに焦点を当てたい。

二、黒米祭における頭目の関わり

クンガダワンの黒米祭の 1 つの重要な特徴は、頭目家ラルグアン家が祭典に深く関わっていることであるといえる。

黒米祭が 1999 年に創出されてから、現在までの 20 数年の歴史を通時的に見てみると、頭目家が祭典においてますます重要な役割を果たし、次第に中心的・指導的な位置を占めるようになってきたことが分かる。そして、頭目の位置づけが変化するにつれて、祭典で構築されている頭目の文化像も変化を見せてきた。

発展協会の創立者であるルグアグアイが平民層の出身であるため、発展協会は創立の初期には、部落の内部から大きな反発を受けた。ルグアグアイは伝統的な権威者たちに受け入れられるために、協会の運営と黒米祭の開催に古老たちと頭目を取り組む工夫をした〔王 2015 : 45〕。

ルグアグアイによると、黒米祭が創出された 1999 年には、ラルグアン家の家長であるウンレが既に頭目の身分として参与していた。最初の黒米祭の発案は、発展協会と茂林郷長、多納村長、そして部落の古老たちと頭目が共に話し合った結果であったと言われる。しかし、当時の黒米祭の具体的な内容については、ルグアグアイと行政機関の関係者が中心に計画を立てた。それに対しては、頭目ウンレが積極的に発言したことはなかったらしい。その理由には彼の行政機関に対する順従的な態度と、年齢の若さによる発言力の欠如、そしてイベントの企画に対する経験の欠如が挙げられる。

初期の祭典では、頭目家に貢租を献上する内容が演出された。「平民」の役を演じる村民たちは、祭典の会場である運動場に木の板で仮設した「大頭目家屋」に行き、「大頭目」にアワ、コメ、イノシシなどの「貢租」を献上した。その後、「大頭目」が観光客に向かって「貢租」の種類と数を説明した。大頭目役は、頭目であるウンレが自ら扮したのである〔王 2015 : 52〕。

頭目に「貢租」を納める慣習は、数十年前にすでに廃止された慣習であった。したがって、ここで観光客に向かって演じている頭目の文化像は、エキゾチズムがあふれる伝統社会に属されており、現実の生活から遠ざかったものであるといえる。そして、従来の祭典で行われた場所である頭目ラルグアン家の家屋も、実在の空間から抽出され、運動場に仮設された「大頭目家屋」に抽象化された。

しかし、人々は観光祭典が演出であることを認識しながら、やはり一定の程度の真正性と伝統らしさを求めていた。黒米祭において、発展協会は、頭目ウンレに大頭目役を扮させることで、祭典に伝統らしさを確保する思惑があった。それについて、王は「イベントの主催者側は、頭目が大頭目役に扮することで、黒米祭があまりにも生活と伝統から乖離しないように望んでいる」と報告した〔王 2015 : 53〕。

つまり、頭目の参与は、観光祭典に伝統文化の真正性を保持させるための手立てだったといえる。黒米祭では、頭目の「伝統文化のシンボル」という文化的な役割が利用されていた。ただし、この時期に、祭典の主導的な立場にあったのは、平民層の出身者が中心となった発展協会であった。頭目ウンレは、ただ「大頭目」役を扮する一役者に過ぎなかつ

た。彼は、祭典に伝統文化の真正性を保証するための「伝統文化のシンボル」という文化的な役割が付与されても、受動的かつ消極的な立場に置かれていたといえる。

2011年に、再び黒米祭を観察した王美青は、その年の祭典を2002年と比較して、頭目に貢租を献上する演出が削除されたことを提示した。彼女はそれについて、「社区營造がクンガダワンの内部に更なる平等と民主をもたらした」という結論をつけている〔王2015：57-58〕。彼女のあまりにも安易な結論づけに対して、筆者はこの変化を、むしろ頭目ウンレが個人としての祭典で果たした役割の変化と、黒米祭における頭目の文化像の表象の仕方の変化であると捉えたい。

具体的な時期は定かではないが、おおよそ2000年代の半ばから、頭目に貢租を献上する内容は確かに既に黒米祭から姿を消していた²³⁵。一方、頭目ウンレは黒米祭の際にさらに大きな役割を果たすようになった。

毎年の祭典において、彼は頭目として祭典に出席し、儀礼的・象徴的な役割を果たしているだけでなく、司会進行役をも務めるようになった。彼は司会の才能に優れ、いつも祭典をスムーズに進行させていたと評判される。同時に、彼の司会進行の仕事は観光客からも好評で、村外での黒米祭の知名度向上に大いに貢献したと言われる。その理由は、ウンレは話術が巧みでユーモアに溢れ、いつも会場を盛り上げていたことにあり、同時に、頭目という身分自体も観光客の関心を引き起こす絶好の売りどころであると評判されている。彼は司会進行の仕事をうまく完遂することを通して、黒米祭を成功させたと同時に、自分自身が頭目として知名度を上げ、地位を顕在化させていたと言われている。

しかし、彼が祭典に積極的に顔を出して司会を務めたことに不満を抱く村民もいた。なぜなら、伝統祭典の際に、頭目の出席は不可欠であるが、積極的に発言したり、仕事をしたりすることは望ましいことではないのである。それは、会場の真ん中に座っているだけで、発言や仕事を全部、平民の補佐役に任せるのが頭目の在るべき姿だと考えられているためである。ウンレが積極的に仕事に関与し、指揮を執ることが黒米祭の知名度に貢献したことは否めないが、その一方で、伝統的な頭目の文化像を破壊したと批判されることもあった。

2013年の黒米祭において、ウンレをはじめ、頭目家族であるラルグアン家と、その分家のアカアカン家、ラルルアン家などの家の出身者は一切、祭典に顔を出さなかった。その代わりに、ラルグアン家屋で家族の会合を行った。この年の黒米祭は、今までになく異例であり、唯一頭目家の人が出席せず、頭目に関する内容もない祭典であった。

頭目家が出席しなかった理由について、現在、村民の間に多様な解釈がある。ウンレ自身はそれについて、「頭目が祭典での司会をすべきではないと言う人が多かったので、その年俺はあえて顔を出さなかった。結局、祭典は大失敗だった」²³⁶と説明した。「もし俺が司会をやらなければ、黒米祭がこんなに有名になれなかった」²³⁷と、黒米祭における自分自身の司会進行の重要性を主張していた。

しかし、他の村民からはその理由について、頭目家と平民層出身の村長、および平民層が中心となる発展協会との間の軋轢が顕在化したことや、雇用関係をめぐる金銭的なトラブルが生じたからである解釈している²³⁸。そして、祭典に参加しなかったことから、「大頭目らしくない」と、ウンレに対する批判の声もあった。

しかし、2014 年になると、状況が一変した。発展協会は理事長の改選などの問題で活動停止するようになった。同年の 4 月に、ウンレは発展協会から離脱して納美協会を創立した。同協会はウンレが理事長を務め、文章作成に長ける分家のラルルアン家のイプル（家長ラヴアスの妻）が総幹事を務める。納美協会は頭目家の近親者と友人が主な会員と構成しており、「個人所有の協会」と認識されている²³⁹。平民系の発展協会に対して、「貴族系」や「頭目の協会」であるとも認識されている。

それに加えて、同年末に村長の選挙が行われた。平民家出身の元村長の代わりに、ラルグアン家の分家のラルルアン家の家長ラヴアスが当選した。それで、頭目家ラルグアン家とその分家の近親者は、選挙での成功と民間団体の設立を通して、クンガダワンにおいて行政的にも文化的にも重要な位置を占めるようになった。その背景には、ラルグアン家とその近親者が文化観光産業において経済利益を上げ、同時に部落での発言力を高めたことと、ウンレが黒米祭をはじめ、様々な場面に積極的に顔を出し、司会進行役を務めることを通して影響力を挙げたことが指摘できる。

同年の黒米祭は、創立したばかりの納美協会は運営せず、部落にあるもう 1 つの協会である営造協会が運営した。一方、当時営造協会の理事長を務めたのは、ラルグアン家の分家であるアクアカン家の家長タカナウであった。それで、頭目家は再び黒米祭に参加するようになった。翌年の 2015 年に、黒米祭が 7 月に変更された。同年の 2 つの収穫祭は頭目ウンレが創立した納美協会が申請を出して運営するようになった。

黒米祭の初期において、平民層が中心的位置を占めていた発展協会が主催した祭典において、頭目は受動的な立場に置かれていた。しかし、頭目ウンレはただ単に消極に参加しただけではなかった。彼は優れた個人の能力を発揮して自分自身の知名度を上げ、発言

力を高めた。受動的な「大頭目役」の役者から司会者を経て、彼は運営者という新たな役割を果たすようになった。そして、2014 年以降、頭目家ラルグアン家とその分家の近親者は、協会の設立と選挙での成功を通して、クンガダワンにおいて行政的にも文化的にも重要な位置を占めるようになり、祭典の開催にも主導的な立場に立った。

さらに、2015 年に、行政院農業委員会によって「原住民族基於傳統文化及祭典需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法」が改訂された。この政策により、原住民族の伝統祭典のための狩猟活動が許可されるようになった²⁴⁰。ちょうど同い年に、狩猟に長けるラヴアスはクンガダワンの村長に当選した。それ以降、毎年の黒米祭の前に、ラヴアスが部落の男性たちを引率して近辺の山地に集団の狩猟を行うことになった。獲った獲物は頭目ラルグアン家の庭に運ばれ、そこで解体される。一部の肉は各隣長を通して村人に分配し、一部は祭典の際に共食する。残りの部分はそのまま頭目家で調理し、狩猟や解体をした人々と古老たちを招き、またはその場にいる人で共に食べる。集団狩猟は一般的に黒米祭の 1 週間や数日間前に行われる。観光とは離れる日常生活の文脈²⁴¹のなかで頭目家屋の文化的な役割を復活させたといえる。

以上で論じたように、頭目が祭典において果たした文化的な役割を見ると、初期において、頭目はシンボリックな身分で祭典の真正性と伝統らしさを保障する役割を果たした。それと同時に、祭典の場面で、観光客にとってエキゾチックであり、村民たちにとってノスタルジックな伝統社会における頭目の文化像を演出した。この時期において、現実生活にある頭目の文化像と、祭典の演出で表象される頭目の文化像は分離されていたのである。

一方、頭目が次第に祭典の運営において重要な位置を占めるようになるにつれて、現実の頭目の文化像と演出された頭目の文化像の境界線が曖昧になった。祭典の場で再構築された頭目の文化像は、次第に現実生活の文脈に嵌め込まれていった。

黒米祭の発展とともに、頭目ラルグアン家はますます重要な役割を果たすようになった。それとともに、頭目家が部落共有の伝統文化に対して、主導権を握ろうとする動きも見受けられる。それによって、頭目の地位が顕在化され、頭目の権威が高まるようになった。

しかし、現在のところ、頭目、部落、伝統文化の相互関係をめぐって、クンガダワンの人々は多様な見解と態度をもっており、時折不満と軋轢を招いているのである。とりわけ、これまでの黒米祭において指導的、中心的な役割を果たした頭目ウンレが逝去した 2019 年の黒米祭の準備段階に、頭目の文化像をめぐる多様な見解の間の意見のズレと論争は頭

在化した。

三、黒米祭における頭目、部落、協会の交差

2019 年 5 月、頭目ウンレが逝去した。この年の黒米祭を開催するかどうかについて、人々の間で意見が割れた。村長ラヴアスは、頭目家の代表者の立場から、頭目の逝去により祭典を中止すべきだと主張した。一部の人は、彼の意見に賛成した。彼らは「黒米祭が頭目家のものだ」という言説を主張し、黒米祭の中止を賛成した。例えば、部落会議主席ラウツウ・パオリシは下記のように、「黒米祭が頭目家のものだ」という言説を説いて、黒米祭の中心的を主張した（語りは中国語、翻訳・傍点筆者、以下同様）。

「頭目を記念するために、今年の黒米祭を中止することを提案したい。なぜなら、祭典は頭目家のものだからだ。」²⁴²

また、平民層の知識人である発展協会理事長のルグアグアイ・サビランは別の場面で、下記のように筆者に向かってラウツウと共通した語りを述べた。

「今年の黒米祭は中止すべきだ。それは倫理の問題なのだ。古老の観点から見ても中止すべきだ。しかも、祭典はそもそも頭目家が掌握するのだ。」²⁴³

加えて、クンガダワンの各協会も、祭典を下請けして運営する意欲の低下を示した。近年の黒米祭を運営した納美協会には、ウンレの弟のルタグが理事長の役職を受け継いだ。彼は都市に在住しているため、協会の実際の運営は総幹事のイプルが携わっていた。イプルは夫のラヴアスと同じように意見を持ち、祭典の中止を支持した。

一方、一部の人は、それに対して、祭典が昔から伝えられて来たものなのだから、たとえ何があっても必ず行われるべきであるし、頭目の逝去により中止することは伝統にそぐわないと述べ、黒米祭の開催を主張し続けた。

黒米祭は一時、中止の方向に向かっていたが、6 月の中旬になると、行政機関に主催された「村民大会」において、黒米祭の開催についての議論が再び行われた。議論のなかで、部落の一部の人々は、黒米祭の開催を支持した。彼らは、黒米祭を「頭目家のもの」とし

て捉えるのではなく、部落の伝統文化の一部であると主張していた。例えば、会議に参加した区長のラウンバウ・クムラ（60 代男性、貴族層）は下記のように、黒米祭の部落の伝統文化に対する重要性を説いた。

「黒米祭は部落の文化のルーツなのだ。たとえ何があっても、必ず行わなければならない。」²⁴⁴

また、民意代表であるイズル・クダラウ（60 代男性、平民層）も、次の通り伝統祭典の重要性を説き、伝統文化の消滅という危惧を述べていた。

「祭典は昔から伝えられてきた。1 年間に 2 回があつて、とても重要だ。何があつても、必ずあるのだ。昔は幾つかの祭典があつて、現在では 2 つに合併した。また数を減らすと、祭典を行う習慣がなくなる。」²⁴⁵

さらに、会議のなかで、茂林区長ラウンバウは、行政機関の立場から、黒米祭の開催への熱望を表明した。その理由には、同年の年末に行われる大統領選挙に国民党を代表して出馬することが既に決まった高雄市長の韓国瑜をはじめ、市政府の行政幹部たちが 7 月 15 日に茂林区に訪問して市政会議を開くことが決まったことが挙げられた。行政幹部たちが会議の後に黒米祭に観覧することが期待された。区長は、行政幹部たちの祭典への訪問が、観光産業を振興するための経費の申請にも有利であると述べた。そして、大統領候補者である韓国瑜を追いかけて大勢の報道陣がクンガダワンに来る見込みがあり、それによって部落の知名度が高められることが期待された。

そして、村民大会の参加者はその場で挙手による採決を行った。参加者 31 名の中では、20 名が開催に賛成し、11 名が反対した。多数決で黒米祭の開催は決定した。この結果に対して、村長のラヴァスは、頭目家の代表者として、頭目家が「部落の意志」を尊重して黒米祭に参加することを表明した。

開催の日程は、区長の意志で市政会議の日程を合わせて 7 月 14 日の日曜日と 15 日の月曜日に決めた。従来の黒米祭は、一般的に土日に開催されるが、今回は行政幹部たちの都合に合わせたため、異例であった。

次に、黒米祭を運営する協会を決めなければならなかった。活動停止になった発展協会

は無論、営造協会の理事長も運営できないとその場で明言した。したがって、元頭目ウンレが設立し、黒米祭を運営し続けていた納美協会への期待が高まった。総幹事のイプルが躊躇したが、理事たちと相談したうえで運営の仕事を引き受けた²⁴⁶。

ウンレという中心人物が不在のため、祭典が順調に開催できるかどうかについて不安が残った。イプルは会議の後に、これまでの黒米祭でウンレと協力していた小学校教師のアヴァカウ・ラヴラデンに祭典の内容の検討と司会の仕事を依頼した。アヴァカウは、基本的には前年度とほぼ同じような内容を踏襲したうえで、それに故頭目ウンレの追悼式と新頭目ズルズルの継承式という内容を付け加えた。その後、イプルは彼の計画書に基づき、行政機関に申請書を提出して資金を申請し、準備の仕事を進めた。

ところが、黒米祭の準備段階において、幾つかの新たな議論と論争が現れた。まずは、頭目の逝去をめぐる忌避²⁴⁷の問題であった。ルカイ社会において、祭典や結婚式の際に、人々は派手な装飾がついた民族衣装を身に纏って参加するのが一般的であるが、一年間以内に死者が出た家の出身者はそれを着用したり、参加したりすることは忌避とされる。そのために、村民大会の際に村長のラヴァスは頭目家の祭典への参加を表明したが、派手な民族衣装を着用せず、踊りにも参加しないと主張した。しかし、部落会議主席ラウツウと教師のアヴァカウは、頭目が逝去したにもかかわらず、頭目家の人は民族衣装を着用して祭典に参加すべきだとラヴァスを説いた。

この点に関してラウツウは、以下のように述べた。

「祭典に大頭目が参加しない例はない。大頭目が民族衣装を着ない例もない。これは頭目家の祭典なのだ。大頭目は民族衣装でそこにいるだけで、立つべき時に立って、頷くべき時に頷けばいいのだ。」²⁴⁸

そして、アヴァカウも、以下のように頭目家に説いた。彼は他人の結婚式などを参加する際は確かに忌避を守る必要があるが、祭典がそもそも頭目家のものだから、忌避を守る必要がないと主張した。

「黒米祭はウンレを記念する目的をもっているのです、なおさら民族衣装を着て盛大にすべきだ。祭典はあなたたち頭目家のもので、結婚式などとは違う。」²⁴⁹

ラウツウは祭典における頭目の不可欠を説き、アヴァカウは頭目家が祭典における特権的な立場を強調していた。それぞれの重点が異なっているが、2人ともに「祭典が頭目家のものだ」という観点をもって頭目家を説得しようとした。

その結果として、ラヴァスは、家の年長者と相談し、頭目家が民族衣装を着用することに同意した。彼は準備会議において、頭目の家族は民族衣装を着用するが、踊りに参加しないと明言したが、祭典当日には、態度をさらに変え、ラヴァスと新頭目ズルズルをはじめ、頭目の家族も踊りに参加した。

また、準備段階において、もう1つの論争が顕在化され、人々の不満を招いた。それは黒米祭におけるラルグアン家とサグアタン家の地位についてである。前述したように、両家はともに頭目家と見なされているが、その地位について部落の人々の見解は分かれる。これまでの祭典の際にウンレをはじめ、ラルグアン家の人だけが頭目として振る舞うのは、サグアタン家の優位性を主張する人々に不満を抱かせることになった。さらに、彼らは、この年の黒米祭において、頭目の継承式など、ひたすらラルグアン家の地位をアピールする内容が展開され、それはサグアタン家をないがしろにするものであると不満を表した。

この不満の声は黒米祭の前後に、裏での雑談や酒の場でしばしば聞かれた。特に、ある酒席のなかで、30代男性など数人は、以下のように不満の声を申し立てた。

「黒米祭でラルグアン家のことをやるのは良くない。サグアタン家のウルンには失礼だし、他の頭目家に対しても、平民に対しても不公平だ。」²⁵⁰

彼らは、黒米祭が部落のものだと主張している一方で、頭目の継承は頭目家内部のことであると主張した。頭目家の一存で、部落の祭典の場を借りて頭目家内部のことを行うべきではないと述べていた。

そのほか、継承式の内容と流れは、納美協会の内部で決められた。部落の公の準備会議で議論されず、またサグアタン家をはじめ、他の頭目家・貴族家の意見も聞かなかったことも、他の頭目を尊重しないという理由で批判されていた。これらの批判に対する折衷案として、運営側の納美協会は祭典と継承式においてサグアタン家の家長ウルンにも登場してもらい、頭目の身分を紹介することになった。

また、黒米祭の準備段階で、会場設置の仕事を担当する青年会は、納美協会の間に揉め事が生じた。会場設置において、青年会が納美協会に払われた賃金は、他に雇われた村

民たちと比べて遥かに安いことが理由であった。そのことについて、協会は部落の祭典に協力することは、部落の青年たちの義務だと主張して。しかし、青年会の会長ウバク・バイブルン（30 代男性、平民層）はそれに対して、協会の総幹事イブルに下記のように不満を申し立てた。

「黒米祭はあなたたちの協会のイベントだ。われわれは、あなたの金儲けのために働いているだけだ。部落のイベントなんてないんだよ。」²⁵¹

この語りは、場当たりの発言であり、必ずしも村人の黒米祭への態度を反映しているとは思われないが、一定の程度人々の認識の中にある、黒米祭の運営における協会と部落のあいだのギクシャクした関係が窺える。

クンガダワンの人々は、黒米祭が伝統文化として「部落のもの」や「頭目のもの」だと主張していると同時に、祭典の実際の運営においては、やはり協会という民間団体と、協会に資金を提供する行政機関が主導権を握っていることを認識している。

現在、行政機関が優勢な資金を文化産業に投入することによって、伝統祭典の運営における従来の協力関係は、現金経済の観念の下での協会と村民たちの雇用関係に取って代わった。それによって、行政機関からの資金への依存が深刻になり、住民の自主性を損なうことになったといえる。この点については、ある酒席のなかで、ある 40 代の男性が現在の黒米祭における観光化と行政機関への依存に対して、不満を申し立てた。彼は、やはり行政機関からの経費に頼らず、「昔の黒米祭」に回帰したいと述べた。彼の語りに対して、同席している元発展協会総幹事を務めた経験のあるタカナウ・タイマルン（40 代男性、貴族層）は下記の通り語った。

「黒米祭を昔のように回帰させることは不可能だ。時代が変わって人の心も変わった。伝統文化が好きじゃない人はいないだろう。でも今はもう昔のようににはできない。経費がないと誰も参加しない。原住民はお金がもらえないと誰も仕事しないよ。」²⁵²

このように、賃金がないと祭典に参加しない、もしくは行政機関からの経費がないと祭典を行わないという状況が生じてきた²⁵³。さらに、協会と村民の間の雇用関係をめぐる金銭的なトラブルや、協会が助成金を横領したのではないかという不信の声もしばしば村

民から聞こえている。

以上のように、クンガダワンの人々は、黒米祭について、「祭典が頭目のものだ」、「祭典が部落のものだ」、あるいは「祭典が協会のものだ」といった多様な見解を有していることが分かる。それらの語りは、それぞれの状況に応じて発されており、互いに必ずしも矛盾するわけではない。一方、これらの語りから、現在におけるクンガダワンの伝統祭典には、伝統文化や産業経済など、複数の側面を有しており、その背後に頭目、部落、協会、行政機関といった多様な組織や個人の相互作用が見受けられる。

そして、頭目、部落、協会、行政機関といった複数の組織や個人は、互いに対立し、軋轢する関係だけではなく、その間の絡み合いも見受けられる。クンガダワンの黒米祭の重要な特徴の1つは、頭目と協会が接合し、「頭目の協会」が伝統祭典の主導権を握っていることである。

さらに、「頭目の協会」が伝統祭典に対する掌握は、祭典の運営という産業経済の側面だけではない。伝統文化的な側面においても、頭目家の中心的な地位を象徴的に再生産しようとする動きも見受けられる。次節では、2019年の黒米祭の具体の事例に目を向けた。

四、黒米祭と頭目の再中心化

1. 黒米祭の開催と新頭目の継承式

2019年の黒米祭が開催される約1週間前、7月6日と8日の夜に、村長ラヴァスが十数人の男性を連れて、クンガダワンの近辺の山地に行き、2回の団体狩猟を行い、ヤギやキョンなどの獲物を獲った。狩猟はそれぞれ一夜で行い、その翌朝に部落で獲物の解体と獣肉の分配を行った。獣肉の分配は普段頭目家屋の庭で行われるが、この年は頭目家が喪中なので、村長の家で行われた。

前の準備会議では、クンガダワンの6つの隣²⁵⁴は、くじ引きで3つのグループに分けられた。獣肉の分配において、グループずつに1匹のヤギと2匹のキョンが配分された。配分された獣肉は、いったん隣長の家に保管され、のちに各家に分配された。そして、黒米祭の時に共食するために、1匹のヤギと1匹のキョンが冷蔵庫で保存された。最後に、1匹のキョンはその場で調理され、獣肉の解体と分配に携わった人々に振舞われた。

7月14日、15日の2日間にわたって、黒米祭は計画通りに開催された（表6を参照）。

黒米祭では従来の収穫祭の演出のほかに、アワ束作り、とんぼ玉作り、花冠作り、狩猟用の罾の設置などの伝統文化の体験活動や競技も行われる。黒米祭における各内容の担当者、すなわち司会進行役、祭典で祈祷する古老たち、歌謡と舞踊を披露する人々、伝統文化の体験の各項目の担当者たちは、いずれも納美協会と雇用関係を結び、仕事の内容に応じて 1000 元から 3000 元の給料が支払われる。

本章では黒米祭の内容のなかで、とりわけ頭目に関する内容、すなわち 1 日目の夕方に
行われた焚火の儀式と、2 日目に行われた新頭目の継承式だけに焦点を当てたい。

表 6 黒米祭の日程

日にち	時間帯	主な内容
初日 7 月 14 日 日曜日	8:00－15:00	伝統文化の体験（アワ束作り、とんぼ玉作り、花冠作り、狩猟用の罾の設置、弓矢の射的など）
	10:00－11:00 14:00－15:00	歌謡と舞踊の披露
	17:00－18:00	青年会による勇士舞（ <i>palalai</i> ）の披露
	18:00－19:00	頭目家ラルグアン家で焚火の儀式（「薪火相傳」）
	19:00－21:00	キリスト教会による故頭目ウンレの記念礼拝
2 日目 7 月 15 日 月曜日	8:00－9:00	頭目家ラルグアン家で集合
	9:00－10:00	入場、輪踊り 歌謡と舞踊 故頭目への黙祷 新頭目の継承式（「継位大典」） 新頭目が祭典の開始を告げる
	10:00－12:00	祭典開始： 古老による雄叫び（ <i>wathebe'e</i> ）で祭典開始のメッセージを伝える 古老による祈祷（ <i>siapodrongo</i> ） 女性宗教職能者（ <i>abibiki</i> ）の祈祷 集団の狩猟（ <i>walopo</i> ） アワをつき、アワ酒を造る過程を表す踊り 狩人たちによる武功を誇示する勇士舞（ <i>palalai</i> ） 伝統的な結婚式（ <i>sapalangane</i> ）
	12:00－13:00 13:00－16:00	昼休み 祭典の前に集団狩猟で獲った獣肉などを共食する 競技と遊戯、餅つき

出典元：イプルの計画書に基づき筆者作成。

祭典初日（7 月 14 日）の夕方 6 時に、頭目のラルグアン家の外で焚火の儀式（「薪火相傳」）が行われた。当日、まず青年会の男性メンバー約 30 名は、会長、副会長と幹部たちの引率の下で、火の付いていない松明をもちながら部落の入口で行列を作った。

準備が整うと、会長と副会長が行列を先導して、頭目家から約 100 メートルの十字路ま

で行進した。そこで行列がいったん止まり、会長と副会長、他の2名の幹部は松明に火をつけてもらうために部落の中心部にある頭目家まで走って行った。

頭目家屋の外には、頭目の家族に当たるラルグアン家をはじめ、分家のアクアカン家、ラルルアン家とタイラワン家の者が全員「Lalegeane」という文字の書かれたお揃いのポロシャツを着用し、立って待っていた。もう1つの頭目家であるサグアタン家の家長ウルンも、ラルルアン家出身者の妻であったため、彼女とその子女もポロシャツを着用し、家族の中に立っていた。

立ち並ぶ頭目の家族の前列真ん中には、故ウンレの長女である、新頭目ズルズルが火を付けた松明をもちながら立っていた。彼女の両脇には妹レラスと、ウルンが立っていた。さらにその横には、叔父のルタグと村長のラヴァスが立っていた。彼らの前に焚火鉢が用意されてあった。

2名の青年会の幹部が頭目家に着くと、ズルズルが彼らの松明に火をつけた。そして、幹部たちが松明をもちながら、走って青年会の行列に戻り、全員の松明に火を付けた。青年たちは6つのグループに分かれ、松明をもちながら部落の6つの隣を走り回った。部落を一周走り回った後に、青年たちは再び十字路に戻って行列を整え、会長の先導の下で頭目家まで行進した。頭目家に着くと、全員が焚火鉢を囲み、松明を用いて焚火鉢に火を付けた。そして、若者たちは焚火を囲んで、勇士舞を踊った（写真15を参照）。



写真15 青年会が焚火を囲んで勇士舞を踊る様子

（2019/7/14、クンガダワンにて筆者撮影）

踊りが終わると、アヴァカウが司会進行をした。彼はまず昔のクンガダワンの若者たちが部落を外敵から守り、山での遭難者を助けることなど、部落への貢献を紹介し、青年会のメンバーたちにそのような古来の精神を受け継いでほしいと述べた。

その後、青年会の幹部である 40 代の男性が代表として発言した。彼はまず、部落の若者はみんな焚火の儀式に参加してほしいという期待を述べた。そして故頭目ウンレとの思い出を語り、青年会が新頭目のズルズルを支持することを宣言した。

その後、部落会議主席ラウツウが発言した。彼はまず故頭目の思い出を語り、ウンレが部落会議の設立と伝統文化の復興への貢献を紹介した。そして新頭目を全力で支持する意志を表明した。続いて、彼はクンガダワンの人々が 1903 年に日本警察の攻撃を撃退した歴史を取り上げ、青年たちに向かってクンガダワンの過去の力強さと団結さを紹介し、その精神を青年たちが継承するように期待した。最後に、彼は頭目家族に向かって、彼らが頭目の逝去から立ち直るように励みの言葉をかけた。

続いて、古老のイサイが発言した。彼も前に発言した人々と同じく、新頭目ズルズルを支持すべきだと部落の人々に説いた。一方、彼はラルグアン家を支持すべきだと述べた後、サグアタン家を紹介し、サグアタン家のウルンも支持すべきだと言い加えた。

そして、ラヴァスが頭目家の代表として挨拶をし、頭目家族全員を連れて参加者に対して一礼をして感謝の意を表した。そして、彼は頭目家族全員が民族衣装を着用して翌日の祭典に参加することを伝えた。

最後に、司会のアヴァカウが締め言葉をし、頭目家が翌日の祭典に参加することを再び強調した。彼は、「大頭目が部落の文化の舵取りだ」（文化的掌舵者就是我們的大頭目）と述べて、祭典における頭目の不可欠さを説いた。

これで焚火の儀式が終了し、1 時間の休憩時間が設けられた。その後は運動場でキリスト教会による故頭目ウンレの記念礼拝が開催された。焚火の儀式と記念礼拝の間の 1 時間の休憩は、第七章で紹介した「頭目の葬儀」の事例と共通して、伝統文化と考えられる要素（「文化」）とキリスト教的な要素（「宗教」）をごちゃ混ぜにしないように意識的に設置されたのであった。

2 日目（7 月 15 日）には本祭といえる祭典が行われた。早朝に人々は派手な民族衣装を身にまとい、ラルグアン家に集まった。頭目家の人も民族衣装を着用した。

ラルグアン家の庭には人の形をした石板があり、その前の席は従来部落で会議を行う際に頭目や古老たちが座る場所である。当日の儀式では、新頭目のズルズルが席の真ん中に

座っていた。彼女の左右の横には叔父のルタグとサグアタン家のウルンが座り、さらに横には妹のレラスと青年会会長ウバク²⁵⁵が座っていた。

儀式が始まると、まず部落の古老は発言し、祭典が部落の伝統文化における重要性を説いた。そして、頭目家を代表する村長ラヴアスも挨拶をした。そして、ウルンと青年会会長が席を外した。会長は青年会の男女のメンバーを引率し、席に座っているズルズル、レラスとルタグ3人を囲み、踊りを踊った。

その後、人々はラルグアン家の外に整列した。祭典の際の行列は常に頭目と古老たちが行列の先頭に立ち、村民たちを会場まで引率していた。従来は、元頭目ウンレが先頭に立っていたが、今回はラヴアスとルタグが先頭に立った。その後ろについた新頭目ズルズルは、花飾りを付けた輿に座り、青年会の男性に担がれた。

花の輿は普段結婚式に新婦と新婦側の女性年長者を担ぐのに用いられるものであり、クンガダワンの祭典で使われることはなかった。今回は頭目が女性であることと合わせて、その地位をアピールするためにあえて使用した。

人びとが整列すると、青年会会長が雄叫びをあげ、青年会の男性メンバーが猟銃を1発打ち鳴らした。雄叫びと銃声は行進のメッセージを伝えるものである。行列は会場である小学校の運動場まで行進し、その入り口で一旦止まった。運動場のなかで、来賓たちはすでに司会のアヴァカウの案内で着席した。

当日では、来る予定であった高雄市長の韓国瑜が台北で行われた選挙のキャンペーンに参加したため、黒米祭に出席できず、代わりに副市長が出席した²⁵⁶。会場の真正面に特別な座席が用意され、副市長と区長をはじめ、区公所の役員たちと各村の村長など行政長官はそこに着席した。後に、頭目のズルズルもその席に座った。

運動場の入り口で村長のラヴアスが再び雄叫びをあげ、青年が再度猟銃を打ち鳴らした。その後、全員運動場へと入場した。行列が入場すると、まず運動場を囲み、伝統的な輪踊りをした。

踊りの輪の行列には、既婚男性、未婚男性、未婚女性、既婚女性という順番が一般的である。列の順番は身分階層によって決められており、先頭を率いるのは頭目家の人と決められている。従来の祭典では、頭目のウンレが先頭を率いたが、今回は頭目家の代表かつ村長のラヴアスが先頭に立っていた。そして、ズルズルが女性の列の先頭に立ち、彼女の次にはウルンが立っていた。ウルンは既婚者であるが、彼女の地位をアピールするために、あえて先頭に立たせたと考えられる²⁵⁷。踊りが1周回ると、祭典に出席した高雄市の副市

長、茂林区の区長などの行政長官をも招かれ、踊りの輪に入っていた。

踊りが終わると、参加者が座席に着席した。アヴァカウが司会進行を務めた。まずは亡くなった元頭目ウンレのために、1 分間の黙祷を捧げた。その後、新頭目の継承式が行われた。

継承式では、まず、サグアタン家のウルンが故頭目の 2 人の娘ズルズルとレラスの手を繋いで前に出た。そして、村長のラヴァスがラルグアン家の歴代の祖先を代表し、頭目の権力を象徴する火の付いた松明をズルズルに手渡し、下記の通り発言した。

「今日の黒米祭の場を借りて、全部落の人々の前に、私はラルグアン家の第 13 代の子孫として、大叔父として、大頭目の権力を象徴する松明をズルズルに渡し、正式に第 15 代大頭目に就任させます。私の叔父のクイ、従兄のタカナウは体調のせいで今日の場に来られず、私は弟として第 13 代の子孫を代表しております。」²⁵⁸

そして、ズルズルが頭目として祭典の開始を宣言し、松明で焚火に火をつけた。そして、ウルンとレラスもそれぞれ松明で焚火に火をつけた（写真 16 を参照）。その後、祭典が開始した。祭典には、古老による祈祷、女性宗教職能者の祈祷、集団の狩猟、伝統的な結婚式などの内容が行われた。祭典は約半日続き、昼頃に終わった。



写真 16 新任の大頭目が焚き火をつける様子

(2019/7/15、クンガダワンにて筆者撮影)

昼休みに、村民の共食が行われた。集団狩猟で獲った1匹のヤギと1匹のキョンも調理された。料理の準備と提供は、頭目家の分家であるアクアカン家出身の女性（故ウンレのオバに当たる）が経営するレストランが携わった。午後になると、村民向けの伝統競技と遊戯が行われ、その後、祭典に不可欠な餅つきが行われた。

夕方になると、閉会式が行われた。そこで、村長ラヴァス、頭目ズルズル、部落会議主席ラウツウが発言し、祭典の協力者と参加者に感謝の意を表し、これからの部落の団体を説いた。そこで、2日間の黒米祭が終わった。

祭典の際に、新頭目ズルズルは、副市長と区長などの行政長官とともに、特別に用意された座席に座ったままで、ウンレのように司会を務めることや、先頭に立って顔を出すことはしなかった。サグアタン家のウルンは行政長官の席ではなく、他の村民とともに下の席に座っていた。祭典の後、村民の反響を見てみると、ズルズルの祭典での振る舞いについては、伝統的な頭目の文化像にふさわしいという声が聞かれ、ポジティブな評判を得た。

2. 焚き火の儀式と頭目の再中心化

黒米祭で行われる頭目に関する3つの儀礼、すなわち1日目の夕方に頭目家屋に行われる焚火の儀式と2日目に本祭りで行われる頭目が焚火を付けて祭典の開始を告げる儀式、および2019年に行われた新頭目の継承式のいずれも、「火」というイメージが利用されている。黒米祭の沿革をみると、「火」と「伝統文化」と「頭目」の3つのイメージが固く結びついており、祭典における頭目の文化像が構築されてきた。この過程において、焚火の儀式が重要である。

黒米祭が観光化された以前の、いわゆる伝統的な祭典において、焚火に関する特定の儀礼は存在しなかった。しかし、1971年にクンガダワンで電気がついた以前において、焚火は収穫祭の際における不可欠な照明手段であった。収穫祭の夜には、人々が薪をもって頭目家に集まり、頭目家の庭に焚火をして、それを囲んで踊りすることは慣習であった。

初期の黒米祭では、焚火に関する内容が行われなかったが、2000年代半ばから頭目のウンレがそれを考案し、黒米祭に加えた。

焚火の儀式は民族語には特定の用語がないが、中国語では「生命之火（生命の火）」や「薪火相傳（薪と火の伝承）」と呼ばれている。儀式が創出された初期には、行われる場

所が運動場であったり、社区活動センターの外であったりしたが、次第に頭目家ラルグアン家の外に固定化された。儀式の内容も最初には決まった形がなかった。

映像資料で確認できた 2007 年の儀式²⁵⁹では、部落の人々が先に頭目家ラルグアン家に集まった。ラルグアン家の庭に焚火鉢が設置された。頭目ウンレが指揮を執り、サグアタン家、タイラワン家、ラブドゥアン家などの貴族家の代表者、そして古老と各隣の隣長の名前を呼び上げて、合計 10 本の松明を配分した。そして、ウンレを含める 10 名の人が共に松明を焚火鉢に入れて火をつけた。

その後、ウンレが火の付けた松明を手にして、村人たちを引率して運動場に移動した。運動場に着くと、人々は前もって設置してあった焚火の薪に、一斉に松明を使って火をつけた。その後、村人たちは焚火を囲んで、歌と踊りをし、観光客向けのステージショーが行われた。

2010 年代になると、焚火の儀式の主役は青年会に変わり、その内容もほぼ固定化されるようになった。焚火の儀式の場所も幾度の変遷を経て、頭目ラルグアン家の外に固定化された。

焚火の儀式の内容は各年に多少異なる部分があるが、主な流れとして青年会の男性メンバーたちが火の付けた松明を手にして、部落を走り回った後に頭目家の外に集まり、焚火鉢を囲んで、一斉に焚火鉢に火をつける。その後、焚火を囲み、勇士舞パラライを踊る。

儀式は頭目のウンレと補佐役のアヴァカウが司会進行を務め、指揮を執る。儀式が終わると、頭目と古老たちは青年に励みの言葉をかけ、伝統文化を伝承する重要性を説く。

アヴァカウによると、この儀式は頭目ウンレが考案した。儀式の内容は、頭目家のサグアタン家が先にクンガダワンの地に移住し、その煙をみて各地から人々が集まってきたという部落の開拓の歴史を再現し、同時に生命と伝統を象徴する火を次世代に伝えていくイメージを演出するものである。この儀式を通して、若年層が伝統文化に対する関心と呼び起こす意図をあると言われている。

そして、この儀式は、青年たちに好評であり、しばしば黒米祭での「最も感動的な内容」と評価されている。未だ長い歴史をもつわけではないが、青年たちに一種の伝統文化として受容されているといえる。

本祭りの前夜に行われる焚火の儀式と併せて、翌日の本祭りが始まる前に、頭目が松明で焚火鉢に火をつけ、黒米祭の開始を告げる内容が 2000 年代半ばから行われるようになり、次第に定式化された。

各年の状況を見ると、ラルグアン家の人だけが火をつけた場合もあれば、ラルグアン家の人とサグアタン家の者が共に火付けた場合もあった。一方、黒米祭の開始を告げたのは常にラルグアン家の人、すなわちウンレやズルズルであった。その儀式において、「火」と「伝統文化」と「頭目」の3つのイメージが結びついていると同時に、両頭目家のなかでラルグアン家の優位性も顕在化されている。

2019年の焚き火の儀式において、青年たちが火のつけていない松明を頭目家屋にもって行き、頭目に火をつけてもらった。そして、火が付いた松明を手にしながら部落中を走り回り、最後に頭目家屋に戻り、焚火に火をつけることが行われた。儀礼において、「火」のイメージは「伝統文化」を可視化することになる。その一連の儀礼的な行為は、頭目から受け継いだ「火＝伝統文化」を部落全体に渡したことを意味し、さらに「火＝伝統文化」を最後に頭目家に回帰したことを意味していると理解される。それを通して、頭目家屋の意味論上の中心的な位置づけが可視化され、頭目家ラルグアン家の部落の伝統文化に対する中心的な地位を具現化している。

従来の焚き火の儀式において、ウンレだけが頭目家の代表者として先頭に立った。しかし、2019年の焚き火の儀式には、ラルグアン家をはじめ、各分家の出身者たちを含める頭目家族の全員が、「Lalegeane」と書いてあった服装を揃えて焚火の前に立っていた。このように服装を揃えることによって頭目の家族というまとまりが可視化でき、その地位が顕在化されたと同時に、頭目家族内部の凝集力が促される。

同時に立ち位置によって家族内部の権力構造も可視化できるようになった。例えば、前列の中心に立つズルズルの位置には頭目としての地位がアピールされていた。また彼女の周りに立つ家族による「支持」も同様にアピールされていた。彼女の横にはサグアタン家の頭目が立っており、このことはサグアタン家もラルグアン家の頭目の地位を支持することを表していた。そして、ラルグアン家とサグアタン家とともに、分家の村長ラヴアスが立っており、彼の男性年長者として頭目家の代表者の立場が確定され、アピールされていたと考えられる。

黒米祭で行われた新頭目の継承式においても、前日に頭目家で行われた儀式と共通して、焚火は重要な要素とされており、頭目の地位と権威を具現化し可視化するものであると考えられる。継承式の際、分家のラヴアスは年長者として頭目家の祖先を代表し、新頭目に火を渡したことは、祖先との連続性を強調し、祖先から受け継がれた頭目の地位と権威を具現化することである。黒米祭での儀式は、前章で既に述べた頭目家の系譜作りと同様に、

祖先との連続性を強調することによって、頭目の地位と権威を顕在化させ、強固にする試みだったといえる。

焚火の儀式と頭目が焚火を付けて祭典の開始を告げる儀式、および 2019 年に行われた新頭目の継承式などの一連の儀礼を通して、アヴァカウの言葉を借りれば、頭目の「文化の舵取り」という文化像が繰り返して生産されていくこととなる。伝統祭典の場において、頭目の中心的な地位は、一種の「伝統文化」として表象され、未来へと再生産されていく。それによって、頭目家を部落の伝統文化の中心的な地位に位置づけること、つまり「頭目の再中心化」と呼ぶべき事態が促されていく。

2019 年の黒米祭は、頭目の再中心化が進んでいるプロセスに位置づけることができる。頭目の逝去による頭目の地位の失墜の危機を乗り越え、新頭目を権威づける意図のもとで、1 日目の焚き火の儀式と、2 日目の本祭りで行う頭目による焚き火をつける儀式といった、「火」に関する 2 つの儀礼は、新頭目の継承と結びつけられた。2019 年の黒米祭の儀式を見ると、「火」と「伝統文化」と「頭目」の 3 つのイメージが以前よりさらに固く結びつけられていることが見て取れる。それを通して、頭目家の中心的な地位が可視化され、再生産されたのである。

五、考察——伝統祭典における頭目と部落の再編

1. 頭目と協会の接合

上記の事例から、クンガダワンの黒米祭は、台湾原住民運動以降の原住民社会における文化復興運動と文化産業化が同時に進行しているという文脈のなかの「文化創造」や「創られた伝統」であることが分かる。このような社会背景のなかで誕生した黒米祭の内容は、生活の文脈から引き離され、時空間に凝縮されて客体化された伝統文化の演出である。黒米祭は創出された初期から、行政機関への依存、観光産業での現金経済への追求などの問題を抱えていることが指摘できる。

しかし、黒米祭を通して、クンガダワンの人々は、文化観光産業での経済的な利益を獲得すると同時に、部落の伝統文化を再認識して、再評価するようになった。文化産業化の文脈において、いったん日常生活の文脈から切り離されて、客体化され商品化された伝統文化の演出は、20 年の開催を経て、参加者の身体経験から、次第に日常生活の文脈に嵌め込まれていった。クンガダワンの人々は黒米祭に対して、それが観光産業の一部や文化

の演出であることを意識しながら、繰り返されている参加の経験を通して、それを自分の伝統文化として受け入れている。とりわけ、若年者たちが祭典を通して部落の独自の伝統文化に対する体験を追求している。村民たちが黒米祭を通して求めている「自分の感覚」は、伝統的と信じられる祭典に参加することを通じた部落独自の文化に対する再確認と考えられる。

観光化された伝統祭典は、「黒米」というクンガダワン独自の文化要素をアピールし、それをクンガダワンのシンボルとして作り出している。人々は伝統文化を実演することから、マジョリティ社会である漢人社会に向けて、部落の文化の独自性をアピールして、尊厳と自信を獲得している。同時に、独自の部落文化は、長年の実演を通して参加者であるクンガダワンの人々に内面化され、エスニック・アイデンティティの拠り所となっている。

クンガダワンにおいて、黒米祭の観光化をはじめ、文化復興と文化産業化を推し進める主な担い手は、民間団体である各種の協会である。協会は部落の人々と行政機関を仲立ちして、伝統文化の維持と伝承、文化観光産業の推進などに携わっている。これらの事業を通して、エスニック・アイデンティティと部落の主体性の構築にも寄与する役割を果たしているのである。

一方、協会は黒米祭の運営において、伝統的な社会組織や論理を通して実現されるわけではなく、むしろ行政機関から獲得した資金に依存し、村人たちと雇用関係を結んで実現している。その結果として、協会は行政機関に対して、順従的で協力的な態度をとり、政治権力が原住民文化に対する主導と選別、商品化に加担する役割を果たしている場合がある。

さらに、協会は原住民部落の内部において、行政機関と資本主義市場経済への依存を強めていることが指摘できる。同時に、協会は、部落が共有する文化資源に対して、解釈し、表象する機会と権利を独占し、文化資源の私有化と呼ぶべき事態〔斬 2006 : 141〕をも促している場合もある。

上記の状況は現在の台湾原住民の諸社会において、ある程度、共通した現状であるといえよう。一方、クンガダワンの重要な特徴の1つとしては、頭目家と協会という外来の組織が接合し、「頭目の協会」が伝統祭典の主導権を握っていることが取り上げられる。

クンガダワンの黒米祭の沿革を通時的に見ると、協会と頭目の間の多岐にわたる相互作用が見て取れた。平民層の知識人が中心とする発展協会が黒米祭を創出した初期の 2000 年前後では、協会が頭目にとって代り、祭典の中心的な役割を果たした。頭目は協会とは

協力関係であり、祭典に伝統性と真正性を保障するための文化シンボルとして利用されていたが、受動的な立場に置かれていた。

しかし、黒米祭をはじめとした文化復興と文化産業化の発展とともに、頭目家は次第にエンパワーメントされ、部落での影響力と発言力が高まるようになった。そのため、頭目と協会が一時的に対立関係となった。その後、頭目ラルグアン家は、2015年に生得的な地位と個人の能力で獲得した影響力を、近代的な社会組織に接ぎ合わせて、自ら納美協会を創立した。頭目は黒米祭の運営者となり、祭典における中心的な立場に戻った。

現在黒米祭の中心的な立場に立っている納美協会は、頭目家の出身者とその近親者たちが運営し「頭目個人が所有する協会」だと見なされている民間団体である。そのため、協会と頭目が絡み合っているといえる。頭目家は近代的な組織の力を借りながら、祭典での中心的な立場を取り戻そうとしている。頭目家は協会の組織を通して、部落が共有する文化資源としての伝統祭典の内容の計画に主導権を握り締め、それを解釈し表象する機会を独占している。

「頭目の協会」が伝統祭典に対する掌握は、祭典の運営という産業経済の文脈だけではない。日常生活の文脈においても、頭目家は祭典の儀礼を創出して、頭目の地位と権威を顕在化させ、頭目家の中心的な地位を部落の伝統文化として象徴的に再生産しようとする動きも見受けられた。

この意味から、頭目家は、伝統祭典である黒米祭を私有化していることといえよう。しかし、頭目家による祭典の私有化は、未だ成功を収めたとはいえない。そのため、「祭典は頭目家のものだ」と「祭典は部落のものだ」、「祭典は協会のものだ」という3つの観点が現在の日常生活に混在し、軋轢している状況が見受けられた。

2. 伝統祭典における頭目の再中心化

クンガダワンの伝統祭典・黒米祭の発展と沿革を見ると、黒米祭が創出された初期には、頭目に関連する諸文化要素は、文化観光産業を主導していた発展協会と行政機関によって、部落の共有の伝統文化として資源化され、商品化されていた。頭目そのものも、生活世界に嵌め込まれる身分階層の秩序から剥離され、受動的で消極的な「伝統文化のシンボル」とされるようになった。

頭目は部落に共有される伝統文化を独占することはできず、それに対して特権的な立場にも立っていなかった。伝統文化は、発展協会と行政機関の意図で形作られ、利用されて

いた。頭目はあくまでも一役者であり、発展協会と行政機関が主導する場面で、資源化され商品化された伝統文化に真正性を保証するための「伝統文化のシンボル」としての受動的な役割を果たしていた。

しかし、黒米祭が発展するにつれて、祭典は生活世界から乖離している演出から、次第に祭典に参加する人々に、自分の伝統文化として受容され、内面化されてきた。このような「祭典の再伝統化」とも呼べる事態の進展とともに、頭目が役割を果たせる伝統的な場面と、頭目が個人の能力と才覚を発揮する機会が増えてきた。

文化産業化の文脈において、いったん日常生活の文脈から切り離されて、客体化され商品化された伝統文化は、20年の開催を繰り返して、次第に日常生活の文脈に嵌め込まれていった。頭目は、弱体化しながら存続している身分階層の秩序から獲得した権威と、個人の能動性を発揮して、日常生活の文脈に嵌め込まれた伝統文化への権威を獲得することになる。それを通して、頭目の伝統文化に対して特権的な地位を占める権威者という文化像、いわゆる「文化の舵取り」という文化像を能動的に生産している。

頭目家ラルグアン家の人々が、「文化の舵取り」という文化像を生産し、頭目に部落の伝統文化の中心的な地位に位置づけるための重要な手段の1つは、元頭目のウンレが考案し、黒米祭の重要な一環として定式化した「火」の儀礼である。

焚火の儀式は、従来の黒米祭の会場で仮設され、実在の空間から抽出され、抽象化された「頭目家屋」ではなく、現実上の頭目家屋で行われることを通して、頭目家屋に再び文化的な役割をもたせた。そして、儀式は時間的にも比較的に観光客が少ない黒米祭の1日目の夜に行われる。2日目に運動場で行われ、観光客に向かって演出の性格が強い本祭りと空間的にも時間的にも一線を画して、観光客より部落内部の人々の参与と身体経験が求められるのである。

十数年の開催によって、焚火の儀式を伝統と日常生活から乖離する演出から、再びクングダワンの人々、とりわけ若年者の生活経験に嵌め込まれ、次第に伝統文化の一部と認識されるようになった。

焚火の儀式の際、「火」を伝えることは、伝統文化を伝承することを象徴している。そして、頭目家屋で、伝統文化を象徴する「火」を燃やすことは、頭目家屋を部落の生活空間における中心的な位置づけを象徴し、同時に頭目家が伝統文化における中心的な地位をも象徴している。「火」と「伝統文化」と「頭目」の3つのイメージの結びつきによって、頭目家ラルグアン家の伝統文化に対して中心的、または支配的な地位が、一種の伝統文化

として象徴的に再生産されていく。それによって、頭目家ラルグアン家が伝統文化に対して中心的、または支配的な地位を獲得するようになった。「文化の舵取り」という文化像が繰り返して生産され、儀礼の参加者たちにも受容されていくこととなる。

それによって、頭目ラルグアン家を部落の伝統文化における中心的な地位が、伝統祭典・黒米祭の一部として、祭典の繰り返された実行を通して再生産され、クンガダワンの人々に内面化されるようになった。つまり、頭目の再中心化と呼ぶべき事態は、黒米祭の発展とともに促されていくのである。

最後に注意を払わないといけないのは、黒米祭における頭目の再中心化とは、従来の社会組織と社会制度に基づいて達成されるわけではない。そして、従来の社会組織と社会制度の再活性化を促すことでもない。むしろ、頭目の再中心化は近代的な論理に基づく協会や行政機関を土台として、新たな権力関係と階層の構築によって実現されたのである。それは伝統の復興というより、従来の頭目と異なる形で、新たな「現代頭目」という地位が構築されている。

つまり、現在、個々の頭目は、従来の地位と権威に基づく論理と制度を失いながら、「現代頭目」として、新たな権威を獲得し再生産するための新たな基盤を創り出しているのである。

3. 伝統祭典における頭目と部落の再編

以上のように、黒米祭の発展の過程において、伝統文化をめぐって、頭目と部落との間の相互関係が常に変化してきたといえる。黒米祭の初期において、社会階層制度と関連する諸文化要素は、頭目と分断され、部落が共有する伝統文化として再構築された。一方、黒米祭の発展とともに、頭目であるラルグアン家は、協会という外来の組織を利用して、頭目の役割を伝統文化に関わる場面に留まらず、部落の産業経済などの領域まで拡大した。そのうえで、伝統文化に対する主導権を組織的に掌握し、それを私有化しようとしている。しかし、現在、部落にある多様な観点から見れば、部落共有の伝統文化を私有化しようとする、言い換えれば頭目の再中心化は未だ成功したとはいえず、むしろ常に人々の不満と軋轢を招いているのである。

頭目と部落の間の軋轢とそれをめぐる論争は、ウンレが亡くなる前にすでに一度表出したが、その後における頭目家族の影響力の拡大によって隠蔽された。しかし、彼が亡くなった 2019 年の黒米祭にこの問題は再び顕在化した。

2019 年の黒米祭をめぐって、「祭典は頭目家のものだ」と「祭典は部落のものだ」といった、一見矛盾した言説がしばしば聞かれる。前者は、祭典の開催は頭目家の意志に決定されるべきであり、頭目家の内部の判断により祭典で新頭目の継承式を行うことが可能だという言説である。一方、それに反対して、後者は頭目家が祭典に参加するかどうか、何を着用して参加するのかは部落の意志を尊重すべきこと、祭典において家族のための継承式を行うのは伝統らしくないこと、そして頭目は祭典において積極的な行動はしない「頭目らしく」振る舞うべきだと主張する言説である。

前者の言説から、頭目は伝統文化を私有し、それに対して特権的な立場にたち、能動的な「文化の舵取り」という文化像が表象されているが、後者の言説からは頭目は受動的で部落が共有する「伝統文化のシンボル」という文化像は依然として継続されていることが見て取れる。

本論文の第七章で論じたように、現在のクンガダワンの人々の日常生活には、自律した文化的な共同体である理想像としての部落と、実際に生活を送る政治空間としての部落といった、2つの部落の観念が共存しているといえる。この2つの部落は必ずしも一致するわけではなく、それらの間の齟齬、軋轢および結合といった多岐にわたる相互関係を有しているのである。部落の理想像と、政治空間である部落の内外にある多様な組織や個人の相互作用のなかで、重層的な頭目の文化像を創出している。

黒米祭の事例に対する考察から、台湾原住民運動以降の原住民社会において、文化復興と文化産業化が同時に進行している状況のなかで、頭目と部落のあいだにおけるさらに複雑な相互作用が見て取れた。頭目の再中心化をはじめ、頭目の地位の維持と再生産をめぐる諸文化実践を通して、頭目と重層的な部落の観念が相互作用のなかでともに再編され、再構築されているのである。

頭目と部落のあいだの相互作用を整理すると、まず植民地化と近代化により、従来の地域共同体であるツクルの自律性と統合性が喪失し、解体されつつあった。ツクルの解体とともに、共同体の指導者である頭目・トゥムスが政治・経済・宗教などの側面における権力と権威を大いに失っていった。一方、台湾原住民運動以降、伝統文化の復興運動が進展するにつれて、ルカイの人々は、従来の地域共同体ツクルを意識し、団結で力強いノスタルジックな部落の理想像を創り上げ、それを伝統文化とエスニック・アイデンティティの母体としている。このような理想上の部落という観念と願望から、頭目は、部落の伝統文化の存続を象徴する文化的な役割が付与されるようになった。

一方、原住民の人々が実際に生活を送る場である部落は、理想上の部落と異なり、外部にあるより大きい政治経済のシステムの一環として、常に開放されている政治空間である。したがって、文化的役割が付与された個々の頭目は、単なる受動的な「伝統文化のシンボル」だけではなく、常に社会生活の複数の領域を横断しながら生きる能動的な個人として、実際の政治空間である部落における多岐にわたる観念と論理を、柔軟に駆使している。

それを通して、個々の頭目は、伝統文化という領域を超えて、自分自身の役割を部落の社会生活と産業経済などの領域まで拡大した。とりわけ、クンガダワンの事例のなかで、頭目は、協会という外来の近代的な組織を利用して、産業経済の文脈で伝統祭典の運営者として中心的な立場を占めながら、日常生活の文脈においても、部落の伝統文化の表象に対する主導権を組織的、制度的に掌握することができた。

さらに頭目は、観念上の部落から付与された文化な役割と、政治空間の部落から付与された外来の社会的上昇の論理と組織的な基盤を利用し、頭目と観念上の部落と政治空間の部落のあいだの相互関係の再編を促している。

本節の第一項で既に論じたように、頭目は協会をという近代的な組織を通して、政治空間の部落の内部の権力関係を再編させている。頭目家の人は協会を基盤として、組織的に「頭目」という文化資源を利用しながら、近代国家的な権力と資源を獲得し、市場経済と現金経済の観念と逆手に利用している。文化観光産業と伝統祭典の運営などにおいて、村民たちとパトロン＝クライアント関係など、新たな権力関係と階層的な関係を創り出しているのである。

また、本節の第二項で述べた通り、部落の伝統文化を表象する主導権を掌握した頭目は、「火」の儀礼など、頭目家の中心的な地位を象徴化する内容を祭典に組み入れ、伝統文化に対して特権的な地位を占める権威者である「文化の舵取り」という文化像を能動的に生産している。それを通して、頭目と観念上の部落との相互関係をも再編し、頭目家が部落の伝統文化に対して中心的、または支配的な地位を、一種の伝統文化として象徴的に再生産していった。

現在のところ、頭目の再中心化と呼ぶべきこの事態は、未だ成功したとはいえないが、頭目の再中心化の過程は、従来の社会制度を近代的な社会状況との接合を促している。頭目は、観念上の部落と政治空間の部落、および「伝統」と「近代」、「文化」と「産業」など、現代ルカイ社会における複数の領域と対立を仲立ちし、それらの境界線を曖昧にさせ

ている。そして、一種の新たな原住民文化が生み出される可能性を有している。

本論文の第一章で既に論じたように、台湾原住民の主体的な文化復興の裏には、常に近代国家的な政治権力と資本主義市場経済の介入と操作、流用が見え隠れしている状況が指摘される〔盧 2007 : 44 ; 楊 2011 : 60〕。行政機関は、原住民族の「伝統」や「文化」を支持する政策を掲げると同時に、「伝統」が表現される範囲を定義づけている〔楊 2011 : 61〕。

行政機関や市場経済に再定義され再評価された「伝統」や「文化」は、もっぱら伝統祭典や音楽、芸術、舞踊、民族衣装、競技、手工業などの、物質性をもっている文化要素である〔楊 2011 : 60-61〕。これらは「伝統」や「文化」は日常生活の文脈から剥離され、客体化され商品化されているのである〔陳 2014 : 116〕。

このように、行政機関や市場経済による「伝統」の再定義の結果、現地の人々は次第に客体化され商品化された「伝統」の観念にとらわれ、現地社会が市場経済において周縁化されることがうながされている〔楊 2011 : 84〕。

一方、本章で提示したクンガダワンの状況を見ると、黒米祭の沿革には日常生活の文脈から剥離されて客体化されている「文化」と日常生活の文脈に嵌め込まれている「文化」〔陳 2014 : 116-118〕といった2つの状況が共存していることが見て取れた。クンガダワンの人々は黒米祭に対して、初期の観光産業での演出から、部落の伝統文化を再認識して、再評価するようになった。いったん日常生活の文脈から切り離されて、客体化され商品化された伝統文化の演出は、20年の開催を経て、参加者の身体経験から、次第に日常生活の文脈に嵌め込まれてきた。

さらに、黒米祭における頭目の位置づけと役割に着目すると、初期の黒米祭において、頭目は、木の板で仮設した「大頭目家屋」で「大頭目役」を演じる一役者の役割しか演じていなかった。頭目に関連する諸文化要素は、文化観光産業を主導していた発展協会と行政機関によって、部落の共有の伝統文化として資源化され、商品化されていた。頭目そのものも、生活世界に嵌め込まれる身分階層の秩序から剥離され、受動的で消極的な「伝統文化のシンボル」とされるようになった。

一方、その後、黒米祭の発展とともに、頭目ウンレはが個人の能力を発揮し、協会と行政機関などの近代的な組織と接合して、祭典の中心的な立場に立つようになった。頭目の考案した焚き火の儀式などをして、部落の生活空間における頭目家屋の中心的な位置づけ、および部落の伝統文化における頭目の中心的な地位が繰り返して再生産されている。

身分階層の秩序から剥離された「伝統文化のシンボル」という頭目の文化像と異なって、日常生活の文脈に嵌め込まれている新たな「現代頭目」の文化が創り出されていくようになった。

クンガダワンにおける頭目の再中心化の過程は、行政権力と市場経済が主導する文化産業のなかで創造され、日常生活の文脈から剥離されて客体化されている「文化」を、日常生活の文脈に嵌め込まれている「文化」へと転換させる過程の一環として捉えられる。

このような日常生活の文脈に嵌め込まれている「文化」は、行政権力と市場経済によって選別され、創造されたのではなく、部落の従来の社会制度と観念を反映しながら、原住民部落の今日における社会状況に応じて常に生成されていく。それは、近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の主導する権力関係にとらわれず、部落の人々の多様な利益関心とローカル・ポリティクスに応じて、様々な可能性と創造力をもつ生きる原住民文化でもある。

つまり、頭目の再中心化をはじめとした「現代頭目」をめぐる諸文化実践は、生活の文脈に嵌め込まれて生命力をもって生きる原住民文化を創り出す新たな可能性を有しているといえよう。

おわりに

本章では、現在、クンガダワンで最も重要な年中行事であり、観光化された伝統祭典である黒米祭に焦点を当て、黒米祭の沿革における頭目家ラルグアン家の関わりを提示した。ラルグアン家の出身者は、伝統文化の復興と文化産業化の風潮に乗って、生得的な地位と個人の能力の両方を駆使して、協会という民間団体を設立して積極的に文化観光産業に携わっていた。部落での発言力と影響力を拡大しつつ、次第に観光祭典の運営において指導的な立場に立つようになった。

そのうえで、頭目家は観光祭典の運営を通して、部落での発言力と影響力をなお一層高めながら、「焚火の儀式」など、頭目の地位を象徴的に再生産する儀式を観光祭典に組み入れた。焚火の儀式では、頭目家ラルグアン家が「伝統文化」に対して中心的、または支配的な地位が表象され、「文化の舵取り」という頭目の文化像が再構築している。

このように、頭目は従来の地位に基づいた諸制度と観念の基盤を失ったが、協会という外来の組織を利用して、頭目の役割を伝統文化に関わる場面に留まらず、部落の産業経済

などの領域まで拡大した。産業経済の文脈においても、日常生活の文脈においても、頭目と部落との関係の再編を促している。

以上の通り、第八章と第九章では、頭目家の出身者の視点にそって、個々の頭目がいかに能動的に、頭目の地位に新たな基盤と根拠を創り出したのかについて分析した。本論文の第4の問い、すなわち現在、個々の頭目や頭目家の出身者は、頭目の地位を維持し再生産するためにいかなる活動を行っているのか、それらの諸活動が、現在のルカイ部落にいかなる影響を与えているのかという問いを解明した。

個々の頭目と頭目家の人は、頭目の地位を維持するために、既存の系譜観念と親族観念をダイナミックに利用しているのである。そして、彼らは、生得的な地位と個人の能力の両方を発揮し、協会という外来の社会組織を利用して頭目の地位に新たな基盤と根拠を創り出している。新たな基盤と根拠に基づいて、従来の台湾原住民研究でしばしば首長という記述・分析概念で描かれている文化像と異なる「現代頭目」としての地位と権威を維持し再生産する。

さらに、頭目の再中心化をはじめ、頭目の地位と権威を維持し再生産する諸文化実践は、頭目と観念上の部落と政治空間の部落のあいだの相互関係の再編を促している。頭目の再中心化の過程は、従来の社会制度を近代的社会状況に接ぎ合わせる過程である。この過程において、頭目は現代ルカイ社会における複数の領域と対立を仲立ちし、それらの境界線を曖昧にさせるという影響を与えている。さらに、新たな原住民文化を生み出す可能性をも有しているのである。

本論文の最後に、終章では、序章で述べた本論文の問題意識に立ち戻り、民族誌的な記述から明らかになった点を総合的に考察する。このような作業を通して、現代社会に生きる台湾原住民族ルカイの頭目の今日的な動態を描き出し、「現代頭目」をめぐる文化実践と、今日における部落の社会状況との間のダイナミックな相互作用を明確にする。

終章 「現代頭目」と「接ぎ木」の戦術

本論文では、主に 1980 年代の台湾原住民運動以降の社会状況を背景として参照し、台湾のオーストロネシア系先住集団の 1 つである、台湾原住民族ルカイの伝統的な権威者である頭目の今日的な動態の民族誌を描き出してきた。

本論文は、現代社会に生きるルカイの頭目に基づく伝統と権威をめぐるポリティクスを理解することを全体の研究目的として議論を進めてきた。ルカイの頭目が台湾原住民運動以降、文化復興と文化産業化が推進されている現在のルカイの部落のなかで占める地位の背後にある論理とポリティクスを解明した。そのうえで、頭目の地位を維持し再生産する諸活動と現在におけるルカイの社会状況との間の相互作用について考察してきた。

以上の研究目的を解明するために、本論文は、頭目の制度的な基盤の歴史的な変容に十分に留意しながら、必ずしもそれを前提とせず、人々のミクロレベルでの頭目をめぐる相互行為を、その場面における具体的な人間関係とローカル・ポリティクスの中で捉えるというアプローチを採用した。頭目について、「消滅から復興へ」あるいは「弱体化から象徴化へ」という図式だけでは回収できない現状を記述し分析してきた。具体的な事例として、クンガダワンの頭目が逝去した前後に部落の多様な組織や個人が頭目をめぐって行った一連の文化実践、すなわち頭目が出席する婚姻儀礼、頭目の葬儀、頭目家の系譜作成、そして頭目が深く関わっている伝統祭典・黒米祭を描写した。これらの文化実践への注目を通して、再構築された「現代頭目」の動態を描き出した

本論文で提示した「現代頭目」とは、従来の台湾原住民研究でしばしば首長という記述・分析概念で描かれている文化像と異なり、植民地化以降における歴史的、社会的な変化が重層的に積み上げられ、そして現在台湾原住民が置かれているジレンマの社会状況に応じて構築された多義的な頭目の文化像である。現在、個々の頭目は、従来の地位と権威に基づく論理と制度の多くを失った。一方、彼らは「現代頭目」として、新たな権威を獲得し再生産するための新たな基盤を創り出しているのである。

最後に、総合考察にあたる本章において、第一節ではここまでの議論を振り返り、各章で明らかにしたことを整理する。それを踏まえて、第二節では台湾原住民運動以降のルカイの部落のなかで、「現代頭目」の地位の維持と再生産をめぐる文化実践の背後の論理とポリティクスを分析する。そのうえで、「現代頭目」の地位の維持と再生産をめぐる文化

実践と、現在における部落の社会状況との間のダイナミックな相互作用について考察する。

以上の議論を踏まえて、第三節では、これまでの台湾原住民ルカイ、およびパイワン社会を理解するための分析枠組みである首長制を再検討する。そのうえで、台湾原住民運動以降の社会状況を念頭に置きながら、現在におけるルカイの「現代頭目」に着目する意義と、「現代頭目」をいかに理論的に捉えるのかについて考察する。

一、各章の概要

本論文は、研究目的を解明するために、下記の4つの問いを提起して逐次解答しながら議論を進めてきた。

1. 植民地化以降、ルカイの頭目の位置づけは歴史的にいかに変化してきたのか。
2. 従来の先行研究で取り上げられた頭目の地位に基づく社会組織と諸観念は、現在のルカイ部落においていかなる様態を有しているのか。
3. 現在、頭目は部落の人々によっていかなる役割と意味合いが付与されているのか、頭目の新たな役割と意味合いはいかなる論理に基づいているのか。
4. 現在、個々の頭目や頭目家の出身者は、頭目の地位を維持し再生産することをめぐっていかなる活動を行っているのか、頭目の地位の維持と再生産をめぐる諸活動が、現在のルカイ部落にいかなる影響を与えているのか。

まず、**第一章「問題の所在」**では、台湾原住民族の研究史とその中におけるルカイの頭目をめぐる議論の流れを整理し、今日におけるルカイの頭目を理解するための課題を提示した。そのうえで、首長制と伝統に関する人類学の研究と台湾原住民の文化復興とローカル・ポリティクスに関する先行研究を参照した。先行研究への検討から、本論文のアプローチを明確し、①「変容の物語」と「生成の物語」の結合、②現地社会における多様な語りと具体的な動態、③台湾原住民運動以降の原住民部落における権力関係とローカル・ポリティクスといった、本論文で着目する3つの視点を明らかにした。

続いて、**第二章「台湾原住民、植民地化、原住民運動」**では、17世紀から台湾島に次々に到来した外来者による統治の下で、台湾原住民社会の歴史的な変化と台湾社会における台湾原住民の位置づけの変化の過程を提示した。とりわけ1895年から始まった日本

による植民地統治と 1945 年以降の国民党政権による原住民統治に焦点を当てた。日本による植民地統治、およびそれに続く国民党政権の統治の下で、台湾原住民は次第に近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の末端に編入された。原住民社会は、内的植民地化の深化、社会の自律性の喪失、文化の自律的生産・再生産の安定性の崩壊といった複合的な危機状態に直面するようになった。

1980 年代半ば、台湾社会の民主化・自由化・本土化、および世界各地で沸き起こり始めた先住民族の権利回復運動を背景として、台湾原住民運動が勃興した。1990 年代になると、運動は一連の成果を上げた。台湾原住民族の法律・政治制度上の存在が制度化された。同じく 1990 年代において、「部落主義」の風潮の下で知識人をはじめ、部落に戻った原住民青年たちは、もともと部落にいる人々と協力して部落再建運動を展開した。彼らはそれまで自律性が喪失された原住民族の地域共同体、いわゆる部落の重要性を提起した。部落における伝統的な組織の再建と、伝統文化の保存、維持、復興をめぐる運動を盛んに推進した。そして、共有の伝統文化を拠り所として、各民族集団のエスニック・アイデンティティを構築してきた。部落再建運動の下で、文化観光産業をはじめ、部落での産業経済が発展することにより、原住民の人々は一定の程度、内的植民地状況から脱出するためのエンパワーメントを遂げていた。

一方、この章では、台湾原住民運動が成果を挙げているとともに、原住民社会において幾つかの新たな問題が生じてきたことを指摘した。とりわけ、1990 年代以降の台湾原住民社会において原住民による主体的な文化復興と行政機関と市場経済が主導する文化産業化が同時に進行して絡み合っている状況を指摘した。このような状況により、原住民による主体的な文化復興の活動と行政機関と市場経済による文化の操作との間の境界線が曖昧になった。原住民の人々の間から、行政機関の資金に対する過度な依存、部落同士や部落内部のメンバーたちの過剰な競争などの問題が生じてきた。その結果、運動は停滞した状況に陥った。

現在、原住民族の人々は、文化復興運動を通して意識的に従来の植民地的な構造を反省し、主体性を構築し、権利回復と脱植民地化を目指している。しかし、行政機関と市場経済が主導する産業化が同時に進行していることにより、人々が近代的・植民地的な価値観を内面化し、既存の植民地的構造が再生産されている状況が現れた。以上のように、この章では台湾原住民の現代的な社会状況における矛盾した現状を明らかにした。

第三章「歴史的変化のなかのルカイと『頭目』」では、調査対象であるルカイ社会の歴

史的な変容について述べた。とりわけ、ルカイの伝統的な社会階層制度と村落における頭目の位置づけの変容に焦点を当て、前章で示した原住民全般にかかわる歴史とは異なるルカイ社会の歴史的な変容を提示した。日本による植民地化以前のルカイ社会において、村落（ツクル）と家屋（ダアヌ）が社会生活の基本的な社会組織であった。頭目（トゥムス）は、ツクルのすべての土地を所有し、それを使用する平民層から収穫物の一部を収める特権を持っていた。頭目は集められてきた食糧の再分配を通してその地位を村人たちに承認させていた。それに加えて、頭目家は宗教的な優位性を有し、特定の装飾物や特定の個人名をはじめ、様々な象徴的な特権をも有していた。これらの象徴的な特権も再分配の対象であった。食糧と象徴物の交換によって、頭目を頂点とした身分階層のイデオロギーが常に再生産されていった。

しかし、日本による植民地化以降、ツクルは自律性を喪失し、次第に近代国家統治の末端に編入された。日本植民地期の警察統治、土地の国有化、日本語教育などにより、頭目の従来の権力が分断された。さらに、戦後の国民党政権の下で、山地郷・村の行政区画の確立、行政官僚制度と直接選挙制度の導入、キリスト教への入信、土地私有制の確立、市場経済への編入、中国語による学校教育の確立などの一連の社会変化が行われた。これらの社会変化により、頭目は土地所有と食糧の再分配など、従来の地位に基づく制度の基盤を失った。そして、選挙や学校教育、市場経済などの外来の論理に基づき、社会的上昇を遂げた者が増えた。政治関係者や経済的な成功者、知識人などのエリートたちは、部落の政治、経済において中心的な立場に立つようになった。制度的な保証を失った頭目が役割を果たす機会、数少ない「伝統的」な場面に限られ、社会生活の中で周縁化されるようになった。結果的に頭目の権威は低下することとなった。

一方、1980年代に盛んになった台湾原住民族の権利回復運動、および1990年代の「部落主義」の風潮が強くなってからは、原住民社会では伝統文化を重要視するようになった。それを契機として、これまで注目されなくなっていた頭目という地位に再び人々が関心をもつようになった。頭目たちが、部落における冠婚葬祭や伝統祭典、そして政治運動などに積極的に参与している状況も現れたのである。しかし、頭目の活躍により、従来の社会組織や社会制度は必ずしも「消滅から復興へ」移行しているとはいえない。むしろ、これらの「伝統的」な場面において、人々は頭目という地位だけを取り上げながら、従来の頭目の諸特権や社会階層制度を言及することが少ない。頭目の地位だけが従来の身分階層の秩序から分断され、一種の伝統文化とされる状況が見受けられた。頭目の伝統文化化と呼

ぶべきこの状況により、人々の頭目をめぐる文化実践から、古典的な首長制の理論枠組みだけでは捉えきれない多様化した「頭目」の文化像が創り出されたのである。

第二章と第三章の議論を通して、本論文の第1の問い、すなわち植民地化以降、ルカイの頭目の位置づけは歴史的にいかに変化してきたのかについて解答した。頭目は、従来の地域共同体の指導者トゥムスから、植民地統治のための「官製頭目」に転換され、また戦後において制度的な保証を失い、部落の社会生活の中で周縁化された。植民地化により、頭目は、政治・経済・宗教などの領域における権力と権威を次第に植民地化権力に剥奪されることとなったが、伝統文化という領域において、一定の程度の役割を保ち続けた。1980年代に盛んになった台湾原住民運動以降、ルカイの人々によって頭目そのものは一種の伝統文化として転換されつつあった。

第四章「クンガダワンとその頭目家」では、調査地であるルカイの部落クンガダワンの状況に焦点を当てた。クンガダワンの頭目家であるラルグアン家の植民地化以降の歴史と、現在にラルグアン家が置かれる具体的な状況を提示した。クンガダワンは日本による植民地統治、および国民党政権の統治下で次第に近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の末端に編入された。頭目家ラルグアン家は、他のルカイの頭目家と共通して、部落で果たした従来の役割が、外来の論理に基づいた行政機関やキリスト教会などの外来の社会組織や、行政関係者、経済的な成功者、知識人などのエリートたちに分断され、取って代わられてきた。頭目は部落の社会生活において従来の権威を失った。

一方、具体的な歴史的過程に着目すると、頭目家ラルグアン家の出身者は、常に行政機関やキリスト教会と関わっていた。行政機関とキリスト教会が部落に入った初期には、積極的に頭目家の出身者を組織の内部に取り入れて、頭目家の影響力を利用していた。また、頭目家の出身者も行政機関やキリスト教会の力を借りて、従来の地位を維持しようとしていた。

さらに 1990 年代以降、ラルグアン家の出身者は伝統文化の復興という社会風潮に乗って、頭目という生得的な地位と個人の能力を駆使し、積極的に部落内外の様々な場面に参与して知名度と影響力を向上させた。とりわけ、頭目ウンレは 2015 年に、行政主導の社区营造政策に応じ、従来の親族関係を基盤として、納美協会という民間団体を設立した。彼は、協会の活動を通して部落での発言力を向上させ、頭目としての地位をも顕在化させていた。

第五章「頭目の文化像の多様化」では、クンガダワンの人々が抱く頭目の多様な文化

像を取り上げた。クンガダワンにおける頭目をめぐる複数の語りを取り上げ、平民層の出身者の頭目に対する認識と態度、および頭目家の出身者による頭目の解釈を提示した。現在のクンガダワンの人々は、従来の社会階層制度の在り方とその現状、そしてそもそも誰が頭目なのかについては、多様な語りと解釈を示していた。人々はそれぞれの立場と見解に沿って、身分階層の在り方を解釈していた。例えば、従来、頭目の地位の根拠であった口頭伝承や身分階層の観念は現在、平民層の出身者にも利用され、解釈されていた。平民層の語りでは、それらは頭目の地位の根拠であるどころか、むしろ平民層の重要性を強調し、頭目の優勢な地位を批判して反対する根拠とされていた。頭目は口頭伝承をはじめ、従来の身分階層の論理と根拠だけでは、その地位と権威を部落の全員に承認させることはできなくなった。

この章ではさらに、頭目家の出身者による、頭目の役割に関する解釈を取り上げた。彼らは頭目に関連する諸文化要素の中から、特権的またはヒエラルキカルな意味合いを自ら放棄した。「分かち合い」や「貢献」などの近代的な価値観を反しない意味合いを抽出し、それらに重点を置いて頭目が部落で果たしている役割を解釈した。頭目家の出身者は新たな論理と根拠を用いて、頭目の地位に肯定的な意味合いを付け加え、頭目が現在のルカイ部落において存続することを合理化して説明した。さらに、これを通して構築された頭目の文化像は、従来の文脈から離れ、もはや部落の頂点に立つ特権的な最高権力者ではなくなった。その代わりに、現在の頭目の地位に纏う権威は、個人の能力によって獲得される性格をも有していることをこの章で指摘した。

第四章と第五章では、クンガダワンのミクロな状況を提示したうえで、従来の台湾原住民研究における首長制研究で注目されている、村落ツクルと家屋ダアヌ、および土地所有と再分配の交換関係、口頭伝承、階層的な個人名など、ルカイの頭目の地位の基盤と根拠とされている社会組織と諸観念の現在の状況を検証した。それを通して、本論文の第2の問いを解答した。つまり、現在のルカイ社会において、これらの社会組織と諸観念の多くはすでに解体し消滅した。また、家屋ダアヌをめぐる親族の観念や身分階層の観念は一定の程度変容しながら存続しているが、それだけでは、頭目の地位を維持し、部落の人々にその権威を承認させるには不十分である。一方、頭目家の出身者は現代的な社会状況に応じて、新たな論理と根拠を用いて頭目の地位と権威を主張し続けている。

第六章「婚姻儀礼で顕在化する頭目の役割と権威」では、現在、ルカイ社会において、最も伝統的と考えられる場面であり、社会階層制度の存続に重要な役割を果たしていると

言われる婚姻儀礼に焦点を当てた。婚姻儀礼における頭目とその近親者たちの言動と、主催者と参加者による頭目への表敬行為、例えば頭目に特別な品物を贈ること、頭目に特別な座席を設けること、頭目家へ訪問することなど、頭目との相互行為に着目した。婚姻儀礼において、頭目がどのような役割を果たしているのかについて検討し、頭目の権威は婚姻儀礼の場における相互行為によっていかに顕在化されているのかを明らかにした。

本章の考察から、婚姻儀礼において、従来の身分階層の秩序が一定の程度存続し、可視化されているが、現在の婚姻儀礼においては必ずしも頭目の権威を再生産するわけではないことが分かった。多くの場合、頭目は象徴的な役割しか果たしていないことを指摘した。頭目は部落が共有する伝統を象徴し、その存続を可視化する役割を有している。一方、それと同時に、頭目はハイアラーキカルな身分階層の秩序を再び可視化させ、顕在化させる役割を有している。前者の役割から、部落のエスニック・アイデンティティの維持と凝集力の強化を促すことが可能である。一方、後者の役割により、頭目家を中心とする親族集団の連帯を強固化させ、可視化させることと同時に、部落の内部の各親族集団の間の対立と紛争を招き、部落の統合を妨げる結果となりうる。総じて、頭目は、両義的な意味合いを持っているのである。

さらにこの章では、頭目は、系譜的な関係が辿り着ける限られた範囲の中で、伝統的な地位を承認させることが可能であることを指摘した。頭目家の人々は、系譜的な関係を承認させることと、個人の能動性を発揮して伝統的な権威を近代的な権威に接ぎ合わせることを通して、頭目の地位を再生産し、頭目の権威を顕在化している。この場合、頭目家の人々は、従来の系譜的な観念だけではなく、個人の能動性と近代社会での各種の能力を発揮することも必要とされている。

第七章『頭目の葬儀』の創出では、2019年クンガダワンで大きな影響力を有した頭目ウンレの逝去に際して、頭目家分家出身の村長ラヴァスと政治関係者、知識人などの部落のエリートたちが彼を記念するためにかつてなかった大規模な葬儀を考案して実行した経緯を事例として検討した。

この章では頭目の葬儀の計画と実行の過程を分析し、現在のルカイ部落の「現代的」な社会状況を提示した。現在、クンガダワンの部落での社会生活において、人々は日常会話のなかで、従来の伝統と慣習を指す「文化」(wenhua)と、行政機関や選挙に関わる「政治」(zhengzhi)、そしてキリスト教に関わる「宗教」(zongjiao)などの領域を言語化して区別しようとしている。しかし、葬儀の実際の計画と実行から見ると、これらの複数

の領域は共存しながら、交じり合っただけで区別できない状況が見て取れた。これらの領域は平等的ではなく、外来の文化要素と論理が部落の社会生活の主流を占めている状況も見て取れた。

さらに、この葬儀は、クンガダワンの人々にとって、台湾原住民運動以降の社会状況に生き、積極的に頭目の役割を拡大し、新たな役割を果たしていた第一世代の「現代頭目」の文化像を他の原住民部落およびマジョリティ社会に向けて創出して表象することを試みる初めての場面であった。「頭目の葬儀」の場において、クンガダワンのエリートたちと頭目家の代表者は近代国家的な権力に抗する「伝統文化」と部落の理想像を念頭に置きながら、部落内外の多様な組織や個人の相互作用のなかで「現代頭目」の文化像を創出していた。「現代頭目」には、近代国家的なシステムに置かれる原住民部落の政治的な自律性と統合性、および文化的な独自性を象徴する文化的な役割が付与されていた。一方、「現代頭目」の文化像の表象の仕方の背後では、同時にクンガダワンの人々の、近代国家の論理への模倣も見え隠れしていた。例えば、葬儀において、「頭目が国家元首だ」という言説が繰り返して強調されていた。「現代頭目」の文化像は、クンガダワンの人々の近代国家的な権力への抵抗を反映しながら、近代国家的な論理への受容をも反映していた。

第六章と第七章では、主に部落の人々の視点に沿い、人々が頭目にいかなる役割と意味合いを付与し、いかなる頭目の文化像を構築しているのかについて検討した。本論文の第3の問い、すなわち頭目は部落の人々によっていかなる役割と意味合いが付与されており、その役割と意味合いはいかなる論理に基づいているのかを解答した。

現在、部落の人々にとっては、頭目は、主に伝統文化の存続を象徴するシンボリックな役割と意味合いを有しているが、「伝統文化のシンボル」だけでは回収できない現象も見受けられた。頭目が付与された新たな役割と意味合いの背後では、従来の身分階層の秩序の存続が反映されると同時に、近代国家的な論理との対抗と受容をも反映されている。

さらに、個々の頭目や頭目家の出身者たちは、文化観光のガイド、婚姻儀礼、葬儀などの場面において、常に現代社会に生きる能動的な個人として積極的に文化実践を行っていた。彼らは部落内外の多様な組織や個人と相互行為を行いながら、自ら頭目の文化像を構築し続けている状況が見て取れた。

続いて第八章と第九章では、頭目家の出身者の視点にそって、個々の頭目がいかに能動的に、頭目の権威に新たな基盤と根拠を創り出したのかについて分析した。本論文の第4の問い、すなわち現在、個々の頭目や頭目家の出身者は頭目の地位を維持し再生産する

ためにいかなる活動を行っているのか、それらの活動が、現在のルカイ部落にいかなる影響を与えているのかという問いを解明した。

第八章「頭目家の系譜作成をめぐるポリティクス」では、頭目家ラルグアン家の出身者による系譜作成を事例として考察を行った。現在、頭目家を中心とした親族集団の内部という限られた範囲のなかで、系譜的な観念と身分階層の秩序が一定の程度存続していることが分かった。系譜関係とそれに伴う親族関係の連帯は、単なる古来の観念の存続だけではない。頭目家分家の出身者である村長ラヴアスは、ローカル・ポリティクスと家族内部の権力関係に応じて、系譜関係を操作し再編していた。頭目家の出身者は、系譜関係とそれに伴う親族関係を主張することには、彼らの個人の能力と部落での影響力が必要とされている。発言力をもつ頭目家の出身者が、系譜的な操作を通して頭目家の内部の権力関係を再編していた状況も、系譜の作成と披露の具体的な過程から見受けられた。

この章ではさらに、頭目の権威には、「頭目家の権威」と「頭目個人の権威」という2つの側面を有し、具体的な状況に応じて、2つの側面のあいだでダイナミックに揺れ動いていることを提示した。頭目家の人々は、頭目の逝去による頭目家の権威低下の危機を乗り越えるために、頭目の権威が有するダイナミズムに応じて、系譜を地位主張の手段として利用した。このダイナミズムから、「現代頭目」という新たな頭目の権威と地位が創り出されたのである。

続いて**第九章「伝統祭典と頭目の再中心化」**では、クンガダワンの最も重要な年中行事であり、観光化された伝統祭典である黒米祭を事例として考察を行った。頭目ウンレをはじめ、頭目家の人々が生得的な地位と優れた個人の能力の両方を駆使し、「協会」という組織を通して、部落での権力関係を再編している。それを通して、次第に復興された伝統文化に対する主導権を組織的に掌握した過程をこの章で提示した。

1990年代の末から、クンガダワンでは文化観光産業が推進された。当時、文化産業の主導権を握っていた平民層のエリートたちは頭目に関する文化要素を、部落が共有する伝統文化として資源化していた。その中で、文化の真正性を確保する手立てとして、頭目の「伝統のシンボル」という文化的な役割を利用していた。一方、個々人としての頭目とその近親者たちはそれを契機として、積極的に文化観光産業に携わり、個人の能力と能動性を発揮して、経済的な利益を上げつつあった。エンパワーメントされた頭目家は、部落での発言力と影響力を拡大しつつ、観光祭典の運営において次第に指導的な地位に立つようになった。

頭目家の出身者は、観光祭典の運営を通して、部落での発言力と影響力をなお一層高めながら、「焚き火の儀式」など頭目の優勢な地位を象徴的に表す内容を観光祭典に組み入れた。祭典の場においては、頭目の優勢な地位を部落の伝統文化として表象して再生産した。

前述した通り、頭目は従来の地位に基づいて基盤を失ったが、台湾原住民運動以降、部落の人々から伝統文化の存続を象徴する役割が付与された。そのうえで、本章で提示したように、頭目ウンレは文化復興と文化産業化の風潮に乗って、「伝統文化のシンボル」という役割を生かして、積極的に伝統文化に関する場面に関与していた。これらの場面において、個人の能力と才覚を発揮し、また従来の論理をも利用し、影響力と発言力を獲得していた。そのうえで、協会という外来の組織を利用して、伝統文化を表象する主導権を掌握し、頭目家を伝統文化の中心的な地位に位置づけていた。それを通して、頭目家が部落における中心的な地位を、伝統文化として表象して再生産していた。このような文化実践について、本論文は頭目の再中心化と規定した。頭目の再中心化とともに、「現代頭目」の権威も部落の伝統文化として再生産されていた。

さらに、本章では、第4の問いに向けて、頭目の再中心化をはじめ、頭目の地位の維持と再生産をめぐる諸活動、つまり諸文化実践が、現在のルカイ部落にいかなる影響を与えているのかについて考察した。本章の考察から、頭目の再中心化をはじめ、頭目の地位を維持し再生産する文化実践は、頭目と觀念上の部落と政治空間の部落のあいだの相互関係の再編を促していると指摘した。頭目の再中心化の過程は、従来の社会制度を近代的な社会状況に接ぎ合わせる過程である。この過程において、頭目は現代ルカイ社会における複数の領域を仲立ちし、それらの境界線を曖昧にさせるという影響を与えていることを指摘した。さらにいえば、新たな原住民文化を生み出す可能性を有しているのである。

二、「接ぎ木」の戦術——「現代頭目」に基づく伝統と権威のポリティクス

本節では、前節で整理した各章の議論を踏まえて、まず、台湾原住民運動以降のルカイの部落のなかで、「現代頭目」の地位の維持と再生産をめぐる文化実践の背後の論理とポリティクスを分析する。そのうえで、「現代頭目」の地位の維持と再生産をめぐる文化実践と、現在における部落の社会状況との間のダイナミックな相互作用について考察する。

1. 「現代頭目」の地位の維持と再生産における「接ぎ木」の戦術

以上で論じたように、ルカイの頭目は台湾原住民運動以降の現代社会の社会状況に応じて、「現代頭目」として地位と権威を再生産し、再中心化している。このこの「現代頭目」とは、植民地化以降における複数の頭目の文化像が重層的に積み上げられ、そして現在台湾原住民が置かれているジレンマ的な社会状況に応じて構築された多義的な頭目の文化像である。それは、従来の地域共同体の指導者であるトゥムスや、植民地統治のための「官製頭目」、および先住民の権利回復の武器としての「伝統文化のシンボル」のいずれとも異なっている。むしろ、台湾原住民運動以降の、いわゆる現代的な社会状況のなかで、部落の内部にある多様な立場と意見が折衝を重ねながら、部落の文化と外来の論理との接合から創り出された新たな頭目の地位である。

現在、個々の頭目は、従来の台湾原住民研究で描いた首長の地位に基づく複数の論理と制度を失った。一方、彼らは「現代頭目」として、地位を維持し再生産するための新たな論理と基盤をもつようになった。「現代頭目」は台湾原住民運動以降に付与された伝統文化を象徴する文化的な役割を活かしながら、個人の能力を駆使して生得的な地位を近代的な社会組織に接ぎ合わせて、地位に基づく基盤を新たに創り出している。「現代頭目」は、従来と異なる論理と制度を利用して、伝統文化の領域に留まらず、部落の社会生活の他の領域にも権威を及ぼし、地位を維持し再生産しているのである。

「現代頭目」の地位を維持し再生産する一連の文化実践は、ド・セルトー [1987 : 25-26] の提示した「戦術」(tactics) として位置づけられる。つまり、植民地化と近代化により、ルカイの部落はすでに近代国家的な政治システムと資本主義市場経済の末端の一環として包摂された。それに伴い、外来の近代的な諸論理と諸制度は、頭目の地位に基づく従来の論理と制度に取って代わり、ルカイの部落での社会生活の主流を占めるようになった。このような「他者の空間」に生きる「現代頭目」は、「固有のもの」すなわちその地位に基づく論理と制度を失ったにもかかわらず、個人の能力を駆使して外来の論理と制度、および社会組織を「利用し、あやつり、横領」し、地位と権威に基づく新たな基盤を戦術的に創り出しているのである [ド・セルトー 1987 : 90]。

「現代頭目」の地位の維持と再生産における戦術の特徴に目を転じると、それは一種の「接ぎ木」(grafting) の戦術だと呼べると考えられる。つまり、植民地化と近代化に伴い、頭目は従来、基づいた論理と制度を失い、頭目という地位が従来の身分階層の秩序から分断された。それにより、頭目の地位は「根っこ」のない「穂木」のようなものになっ

た。一方、個々の頭目たちは個人の能力を駆使して積極的な文化実践を通して、生得的な地位を近代的な社会組織に接ぎ合わせている。頭目の地位という「穂木」を、近代的な論理と社会組織が主流を占める部落の現代的な社会状況という異種な「台木」に接ぎ合わせて、地位に基づく組織的な基盤を新たに創り出している。それに基づいて、「現代頭目」という新たな地位を維持し再生産している。

さらに、このような「接ぎ木」の戦術の過程のなかで、「穂木」である頭目の地位と、異種な「台木」である部落の現代的な社会状況は接ぎ合いながら、相互作用を与え合い、互いの変容をも促している。それを通して、新たな原住民文化が生み出されるのである。

以上の議論から、「現代頭目」の地位の維持と再生産をめぐる文化実践の背後では、「接ぎ木」の戦術と呼ぶべき戦術が行使されていると指摘した。続いては、「接ぎ木」の戦術の諸文化実践と、現在における部落の社会状況との間のダイナミックな相互作用について考察していきたい。まず、台湾原住民運動以降のルカイの部落の社会状況を整理し、「接ぎ木」の戦術の諸文化実践を可能にする社会的な要因を分析する。そのうえで、これらの文化実践が現在のルカイ社会にもたらす影響を明らかにする。

2. 「接ぎ木」の戦術を可能にする社会的要因

上記の通り、ルカイの「現代頭目」が「接ぎ木」の戦術と呼ぶべき文化実践を通して、頭目の地位を維持し再生産し、または再中心化していると指摘した。続いては、「接ぎ木」の戦術がなぜ可能なのかについて考察を進めていきたい。

本論文の各章で提示したクンガダワンの事例の検討から、「接ぎ木」の戦術という文化実践を可能にする社会的な要因を下記の5つにまとめる。第1に、植民地化と近代化により、外来の近代的な諸論理と社会組織がルカイの部落に普及し社会生活の主流を占めるようになったことである。第2に、頭目という地位とそれに関わる親族関係の観念が現在においても一定の程度、存続していることである。第3に、台湾原住民運動以降、部落という観念が重層的になり、復興された伝統文化には柔軟性を有していることである。第4に、頭目の権威そのものが歴史的社会的な状況の変化に応じて、ダイナミズムを有していることである。第5に、頭目が個人の能力と才覚を発揮して外来の社会組織と接合し、地位と権威に基づく新たな基盤を創り出していることである。続いて、この5つの社会的な要因について、順次に検討していきたい。

①植民地化と近代化による外来の諸論理と社会組織の普及——「接ぎ木」の「台木」

本論文の第二章で論じた通り、日本による植民化以降、植民地化と近代化の進展に伴い、原住民族の従来の地域共同体の自律性と主体性は喪失した。原住民社会は次第に近代国家的な政治システムの末端、および資本主義市場経済の最底辺に吸収された。圧倒的なマイノリティ状況に置かれた原住民の人々は政治上の抑圧と差別、経済上の搾取と文化上の同化を強いられた。

さらに、第三章で述べたように、植民地化以降、ルカイの社会制度は大きく変容させられてきた。ルカイの村落ツクルの内部における頭目を中心とした社会組織が解体し、村落としての統合性自体が収奪された。頭目の地位に基づいた土地所有と食糧の再分配、装飾物の儀礼的交換など、従来の諸論理と制度の多くは消滅した。

その代わりに、植民地化と近代化の進展に伴い、近代国家的な政治システムと資本主義市場経済などの外来の論理がルカイ社会に普及した。外来の論理に基づいた行政機関やキリスト教会、民間団体などの社会組織およびエリートたちがルカイの部落の社会生活の中心的な立場を占めるようになった。

第三章で紹介した頭目ウンレの語り、すなわち「現在、宗教、政治と金銭が部落の生活に影響を及ぼす主要な要素であり、伝統文化はそれらに付随されている位置に過ぎない」という語りで示したように、近代国家的な政治システムと資本主義市場経済などの外来の論理と制度はもはや、頭目の地位に基づく従来の論理と制度に取って代わり、ルカイの部落での社会生活の主流を占めるようになった。外来の論理に基づき、新たに部落での影響力を獲得した社会組織とエリートたちは、社会生活の中心的な立場を占めるようになった。頭目の政治、宗教、経済などの側面における伝統的な役割は取って代わられた。伝統的な場面にしか影響力をもたない頭目も、社会生活の中で周縁化されるようになった。

一方、これらの外来の論理と制度は、頭目を排除し、頭目の地位を徹底的に否定するわけでもない。現代社会に生きる個人としての頭目にとって、個人の能力と才覚を発揮してこれらの外来の論理と制度を利用して影響力と権威を獲得することも可能である。それによって、「接ぎ木」の戦術の行使が可能になる。

つまり、このような圧倒的なマイノリティ状況は、ルカイの「現代頭目」による「接ぎ木」の戦術の歴史的・社会的な背景でありながら、同時に「接ぎ木」の戦術を可能にする「台木」をも提供しているのである。

②頭目の地位と親族関係の観念の存続——「接ぎ木」の「穂木」

植民地化と近代化により、外来の近代的な諸論理と諸制度が頭目の地位に基づく従来の論理と制度に取って代わり、ルカイの部落での社会生活の主流を占めるようになったが、頭目という地位とそれに関わる親族関係の観念は変化しながら、依然としてルカイ社会に存続してきた。

第三章で論じたように、村落組織ツクルをはじめとした従来の各種の社会組織の解体、キリスト教の入信による従来の信仰の消滅、土地所有と食糧の再分配の制度の崩壊などの社会変化により、頭目は政治的・宗教的・経済的な側面における役割と特権を失った。一方、伝統文化という側面において、頭目はある程度の役割を保ち続け、また新たな役割が付与されるようになった。

さらに、1980年代に盛んになった原住民運動以降、文化復興と文化産業化が同時に進行している社会風潮のなかで、ルカイの部落のエリートたちは、身分階層に関わる諸文化要素、とりわけ頭目家が独占した特権的な装飾物をルカイという民族集団や個々の部落が共有する伝統文化に転換し、資源化している〔王 2013 : 45〕。「頭目の文化」から「民族の文化」や「部落の文化」への転換により、頭目に「民族の文化」や「部落の文化」の真正性を保証する儀礼的・象徴的な役割が付与されるようになった。頭目の伝統文化化と規定すべきこの状況によって、頭目の地位の存続が合理化されるようになった。

加えて、クンガダワンの事例から、現在におけるルカイの頭目は、単なる儀礼的・象徴的な場面に置かれた「伝統のシンボル」であるだけではない状況が見て取れた。個々の頭目は「伝統のシンボル」という受動的な役割を演じながら、能動的な個人として自分自身の頭目という文化像を資源化し、現代社会の様々な領域と場면을横断しながら生きている。頭目はそれぞれの状況に応じて、多様な論理と価値を用いて自分自身の頭目としての役割を拡大し、頭目の権威を再構築している。

また、親族関係をめぐる諸観念、例えば従来のダアヌの観念と身分階層の観念も植民地化と近代化により変化しながら、現在における部落の社会生活のなかで一定の程度存続してきた。それと結び付けて、婚姻儀礼や葬儀など伝統文化に関わる領域は、部落での社会生活のなかで依然として存続している。これらの場面において、頭目は役割を果たし続け、その地位を存続させている。

第四章で論じたように、従来の頭目の地位を支える家屋集団ダアヌは生活様式の近代化や都市移住の増加により、生活の基本単位を成す独自性が希薄になった。一方、頭目家

の人にとって近代化した社会状況に応じてダアヌを再編し、より広い範囲の親族関係の連帯と協力関係を創り出すことが可能になった。頭目ラルグアン家とその分家の出身者たちは、従来の親族関係だけではなく、文化観光産業での共通の経済的な利益にも結ばれ、また「頭目の協会」という近代的な組織を通して協力しあっていた。彼らは広い意味での「頭目の家族」として共に地位の向上と権威の発揮をも協力しあっていた。

加えて、第六章の婚姻儀礼の事例と第八章の系譜作成の事例で論じたように、現在のクンガダワンにおいて、系譜関係の論理は依然として頭目家が地位を主張し、権威を発揮する重要な手段の1つである。頭目家の人は系譜作成を通して、既存の親族関係を可視化する。系譜関係が承認される範囲で頭目の地位と権威を顕在化させ、再生産することが可能である。

このように、頭目の地位と親族関係の観念の存続は、今日における「現代頭目」の地位と権威の根拠と原点を保証し、「接ぎ木」の戦術のための「穂木」を提供している。

③部落の観念の重層性と伝統文化の柔軟性——「台木」の「接合面」

「接ぎ木」の戦術を可能にするもう1つの社会的要因は、台湾原住民運動以降、部落という観念が重層的になり、復興された伝統文化には柔軟性を有していることである。このような重層性と柔軟性があるからこそ、「台木」となる部落の現代的な社会状況には新たな民族文化を生み出す可能性があり、「接ぎ木」に必要な「接合面」が生じてくるのである。

第七章で論じたように、現在のクンガダワンの人々の日常生活には2つの部落の観念が共存している。それは自律した文化的な共同体である理想像としての部落と、実際に生活を送る政治空間としての部落である。この2つの部落は必ずしも一致するわけではなく、それらの間の齟齬、軋轢および結合といった多岐にわたる相互関係を有しているのである。

前者の理想像としての部落は、台湾原住民運動という歴史的な文脈において、国家的な権力の介入に対抗し、原住民族の権利回復を呼びかける実践から、シンボリックに構築された観念上の文化共同体である。一方、後者は原住民社会の内部と外部の重層的な権力関係のなかで、異なる領域の組織や個人が互いに交渉し、日常生活を送る場である。政治空間としての部落は外部にあるより大きい政治経済のシステムの一環として常に開放的である。部落の組織と個々人は常に外部からの介入に対抗したり、またはそれを受け入れたりして、部落の政治空間を再構築している。

部落の観念の重層性により、復興された伝統文化も柔軟性を帯びているのである。第七章で論じたように、クンガダワンの人々は理想像としての部落を念頭に置きながら、近代国家的な権力に抗するための部落の伝統文化を再構築している。一方、それと同時に政治空間としての部落に生活している人々はそれぞれの状況と目的と利益関心に応じて、外来の文化要素を柔軟に借用して伝統的と考えられる文化要素に取り入れて、新たな伝統文化を創り出している。

台湾原住民運動の勃興、そして 1990 年代の「部落主義」の風潮を契機として、原住民の社会生活において伝統的と思われる場面が増えつつあった。しかし、本論文で提示した個々の具体的な事例から論じた通り、現在のルカイ社会において、結婚式や葬儀、伝統祭典などの伝統的な場面は、従来の儀礼の復活やすでに制度化されて内面化された「創られた伝統」[Hobsbawm 1983] と言い難い。これらの伝統的な場面は伝統文化に忠実に決められた形に従うだけでなく、当事者の伝統文化に対する理解、解釈や趣味、そしてその場にある人間関係と相互行為のなかで場当たりに創り出されていた。

個々の頭目や頭目家の出身者はこのような伝統文化の柔軟性から、自分自身が伝統的な場面における儀礼的・象徴的な身分を生かして、個人の能動性と能力を発揮し、頭目としての権威を獲得する機会が提供されている。「現代頭目」の地位と権威も、観念上の部落と政治空間としての部落の間の相互関係から構築されている。「現代頭目」には、ルカイの人々によって観念上の部落の理想像と部落の独自の伝統文化を象徴する文化的な役割が付与された。同時に、政治空間としての部落における複数の外来の文化要素と論理の交差から、頭目にとっての、個人の能力を発揮する契機が提供されている。

個々の頭目は社会生活の複数の領域を横断しながら生きる能動的な個人として、部落における多岐にわたる観念と論理を柔軟に取り入れて「現代頭目」の文化像をつねに更新している。「現代頭目」は伝統文化に関連する場面だけではなく、社会生活の他の領域においても役割を拡大して果たし続けている。部落の観念の重層性と伝統文化の柔軟性により、常に再構築される多義的な「現代頭目」の地位と権威を受け入れる可能性、いわば「台木」の「接合面」が生成されている。

④頭目の権威のダイナミズム —— 「穂木」の「接合面」

上記の第3の社会的要因、すなわち部落の観念の重層性と伝統文化の柔軟性により、部落の現代的な社会状況である「台木」の「接ぎ木」に必要な「接合面」が創り出されてい

る。それに対して、頭目の地位という「穂木」に「接合面」を創り出すのは、頭目の権威そのものが歴史的社会的な状況の変化に応じてダイナミズムを有していることである。

本論文の第八章で論じたように、クンガダワンの植民地化以降の歴史的過程は、大雑把に「頭目家の権威」から「頭目個人の権威」への移行の過程として捉えることが可能である [cf. Marcus 1989 : 176]。

植民地化以降の一連の歴史の変化により、「頭目家の権威」に基づく各種の観念と社会組織が解体しつつあり、「頭目家の権威」が低下してきた。一方、個人の頭目によって、個人の能力と才覚を発揮する機会が増え、「頭目個人の権威」を向上させることが可能であった。とりわけ頭目ウンレが活躍していた 2000 年代から 2010 年代において、ラルグアン家の頭目としての地位を維持するには、ウンレの「頭目個人の権威」がより重要であった。彼は優れた個人の能力とカリスマを発揮し、個人の権威を獲得し、それを通してラルグアン家の地位を顕在化させることに成功した。ウンレは「頭目個人の権威」の発揮を通して、戦後、一度低下した「頭目家の権威」をも大いに向上させたといえる。

しかし、個人的な権威をもっていた頭目ウンレが 2019 年に逝去した後、若年女性である新頭目ズルズルの「頭目個人の権威」は現在のところ低下していた。このような状況に応じて、ラルグアン家の出身者は家の地位を維持し、または顕在化させようとする手段として、「頭目家の権威」のほうに力を入れて向上させようとしていた。具体的な手段として、頭目の葬式と黒米祭での焚き火の儀式、新頭目の継承式、頭目家の系譜作成、頭目家の家族会合といった一連のイベントが行われた。それらのイベントのいずれにおいても、新頭目の個人の能力と権威は主張されず、その代わりに、祖先からの系譜関係と親族集団の結束がしばしば強調されていた。

このように、歴史的過程のなかで、頭目家の人々は常に同時代の社会状況に応じて、頭目をめぐる諸文化要素の一部を取捨選択して、頭目の地位を維持と再生産し、権威を顕在化させるためにダイナミックに利用することが可能である。それにより、今日における社会状況に応じた「現代頭目」の地位と権威を創り出していた。

頭目の権威のダイナミズムから、今日における社会状況に応じた「現代頭目」の地位と権威が創り出されており、再生産されている。また、このダイナミズムから、頭目の地位を新たな論理と基盤と接ぎ合わせる可能性、いわゆる「穂木」の「接合面」が創り出されるのである。

⑤頭目個人の能力の発揮と近代的な社会組織との接合 —— 「穂木」と「台木」との接ぎ木

「接ぎ木」の戦術を可能にする最後の社会的要因は、頭目が個人の能力と才覚を発揮して外来の社会組織と接合し、地位と権威に基づく新たな基盤を創り出していることである。

本論文で提示したクンガダワンの1つの頭著の特徴は、植民地化以降、頭目家の出身者はつねに個人の能力を通して、各種の近代的な社会組織と絡みあうことである。第四章で示したように、植民地化と近代化の進展とともに、外来の論理に基づいた近代的な社会組織とエリートたちは頭目の伝統的な役割を空洞化させてしまった。一方、これらの近代的な論理と社会的上昇のルートは、頭目家の人にとって閉ざされたものではなかった。彼らに対して、生得的な地位から獲得した権威と異なる形で、個人の能力を駆使して影響力を獲得する契機をも与えている。

したがって、頭目の地位と権威は、ただ単に近代的な社会組織に一方的に否定され、取って代わられたわけではない。頭目家の人は個人の能力を駆使して、行政機関やキリスト教会などの外来の社会組織の力を借りて、発言力と影響力を獲得しようとする努力を続けていた。これらの動きは、頭目の伝統的な権威の失墜という歴史的、社会的な変容を食い止めることはできず、頭目の権威を取り戻そうとする努力も必ずしも成功したとはいえないが、部落における頭目の地位の存続を可能にしているといえる。

さらに、第九章で論じたように、台湾原住民運動以降、伝統文化の復興につれて、個々の頭目にとって、現代的な社会生活の複数の領域を横断しながら生きる能動的な個人として、個人の能力と才覚、カリスマを発揮する機会が増えてきた。とりわけ 2010 年代において、頭目ウンレは、伝統文化の復興と文化産業が同時に推進されている風潮に乗って蓄積した影響力を発揮して、納美協会という近代的な組織を設立した。協会を通して、経済的な利益を上げつつ、部落の伝統祭典の運営と、部落の伝統文化の表象に対する主導権を掌握していた。彼は協会という外来の組織を通して、頭目家を伝統文化の中心的な地位に位置づけ、頭目家が部落における中心的な地位を伝統文化として表象して再生産していた。

これらの諸文化実践を通して、植民地化と近代化により従来の制度的な基盤を失った頭目の地位は、近代的な論理に基づいた社会組織に「接ぎ木」されるようになった。それに伴い、「現代頭目」の地位と権威を維持し再生産している。さらに、文化的にも社会的

にも、頭目の再中心化を促している。

以上の5つの社会的な要因への検討から、「現代頭目」という地位を創り出し、「接ぎ木」の戦術の文化実践を可能にした社会状況を明らかにした。この社会状況は、第一章で提示した「消滅／変容の物語」と「生成の物語」が結合している社会状況でもあるといえよう。

まず、第1の要因と第2の要因は、「消滅／変容の物語」に位置づける。第1の要因である植民地化と近代化による外来の諸論理と社会組織の普及により、頭目の地位が基づいた従来の諸論理と制度の多くは消滅した。その代わりに、近代国家的な政治システムと資本主義市場経済などの外来の論理とそれに基づいた社会組織がルカイの部落の社会生活の主流となった。一方、これらの新たな論理と社会組織は、「現代頭目」の新たな基盤となり、「接ぎ木」の戦術の「台木」を提供している。

そのうえ、第2の要因である頭目の地位と親族関係の観念の存続において、頭目の政治的、経済的、宗教的な役割と権威が消滅したが、伝統文化という文脈において頭目という地位は意味合いが変容しながら存続してきた。さらに、従来頭目の地位に基づく各種の制度と観念はすでに解体し消滅していたが、親族関係の観念とそれに関連する系譜関係の観念は、歴史的変化とともに変容しながら存続してきた。頭目の地位と親族観念の存続は、今日における「現代頭目」の地位と権威の根拠と原点、いわば「接ぎ木」の戦術のための「穂木」を提供している。

続いては、第3と第4の要因は「生成の物語」に位置づける。第3の要因である部落の観念の重層性と伝統文化の柔軟性により、常に再構築される多義的な「現代頭目」の地位と権威を受け入れるための「台木」の「接合面」が生成されている。そのうえ、第4の要因である頭目の権威のダイナミズムにより、同時代の社会状況に応じて、新たな頭目の地位と権威を創り出す可能性は常に存在している。このようなダイナミズムがあるからこそ、頭目の地位を新たな論理と基盤と接ぎ合わせる可能性、いわゆる「穂木」の「接合面」が生成されている。

最後に、第5の要因である頭目個人の能力の発揮と近代的な社会組織との接合により、「穂木」である頭目の地位と、異種な「台木」である部落の現代的な社会状況は接ぎ合わせることが可能になる。それと同時に、「消滅／変容の物語」と「生成の物語」とが結合している。制度的な基盤を失いながら変容し存続してきた従来の頭目の地位は、新たな制

度的な基盤と「接ぎ木」することにより、今日の社会状況に応じて「現代頭目」という地位が生成されるようになったのである。

3. 「接ぎ木」の戦術の文化実践が部落にもたらす影響

以上の議論から「接ぎ木」の戦術と呼ぶべき「現代頭目」の地位を維持し再生産する諸文化実践を可能にする社会的な要因を明らかにした。続いては、これらの文化実践が現在の部落にもたらす影響について検討していきたい。

第七章で論じたように、現在のクンガダワンの人々の日常生活には、自律した文化的な共同体である理想像としての部落と、実際に生活を送る政治空間としての部落といった2つの部落の観念が共存している。台湾原住民運動以降、再実体化されたルカイの部落は人々にとって日常生活を送る場でありながら、より大きい政治経済のシステムの一環として常に開放的であり、外部からの介入に対抗しながら、またはそれを受け入れている。

したがって、部落のなかで生活を送る個々の頭目は社会生活の複数の領域を横断しながら生きる能動的な個人である。頭目は複数の領域の組織や個人との相互行為から、常に頭目の文化像を更新し、再構築しているのである。頭目は理想上の部落の観念から、伝統文化を象徴する文化的な役割が付与されている。同時に政治空間としての部落から、個人の能動性と能力を発揮する契機が提供されている。

それにより、頭目は伝統文化の領域に留まらず、部落の社会生活の他の領域にも役割と影響力を拡大しつつある。そのうえで、頭目は「接ぎ木」の戦術を通して、協会という外来の近代的な組織を利用しながら、頭目の地位に新たな組織的、論理的な基盤を築き上げている。新たな基盤に基づき、頭目の権威と中心的な地位を再生産している。

第九章で論じたように、頭目ラルグアン家の人々は、協会の組織を通して、産業経済と伝統文化といった2つの文脈において、部落の伝統祭典の運営と部落の伝統文化の表象における主導権を組織的・制度的に掌握していた。それを通して、政治空間としての部落と観念上の部落の両方を再編し、部落の内部に新たな権力関係を生み出したのである。

まず、政治空間としての部落への影響に着目すると、このような「現代頭目」の地位を維持し再生産する文化実践は、協会という近代的な社会組織、および文化産業という市場経済の形式と結びついた形で、部落に新たな権力関係の形成を促しているのである。このような状況を理解するには、序章で取り上げた 1990 年代の原住民の部落振興と文化産業化での先駆者の1つである民間団体「ブヌン文教基金会」を対象とする蔡 [2001] と斬

[2006] の研究が示唆的である。

蔡は部落の振興運動の発展により、部落内部の階層化が促されていると指摘している。部落での産業経済の進展において、権力は依然として少数の人に配分され、掌握されるのである。その結果、経済的な強者／弱者という構図は解消されない。弱者にとって、植民地統治は依然として存続しているとしている [蔡 2001 : 151]。そして、原住民の人々が、主体性をもって部落の振興と文化産業の推進の過程のなかで、モダニティと資本主義社会の規則をはじめとした元の植民者の価値論理を受容するようになった。その結果として脱植民地化の過程のなかで、植民地主義が存続し、強固化していく危険性について警告している [蔡 2001 : 149]。

同じくブヌン文教基金をを対象として考察している靳 [2006] によると、従来、政治権力が原住民の「伝統」をコントロールしていた。一方、文化産業の進展につれて、民間団体は、政治権力による「伝統」のコントロールの論理と方法を逆手に流用している。それを通して、民間団体はエスニック・グループや部落が共有するはずの「伝統文化」を解釈して発信する権利を取得して独占している。

この事態について、彼女は文化の私有化と規定している [靳 2006 : 141]。民間団体による文化の私有化によって、現地の住民は、国家的社会との従属的な立場から一定の程度脱出することが可能となった。一方、それと同時に、現金経済の浸透と民間団体との雇用関係の深化などにより、現地の住民は再び、民間団体とのパトロン＝クライアント関係に陥ることになった [靳 2006 : 141-142]。

このように、部落振興と文化復興に伴って部落の内部に新たな階層化が促されるという状況は、原住民社会において共通する問題であるといえよう。一方、ルカイ社会は、伝統的に「平等社会」だとされているブヌン社会と比べて、1つの独自の特徴がある。その特徴は、部落の振興と文化産業の推進の過程のなかで生み出された新たな権力関係が「頭目の協会」を通して、従来の階層制度と絡み合っていることである。

クンガダワンの事例から見ると、頭目家の人は、伝統的な地位と親族集団の連帯を協会という民間団体に接ぎ合わせ、民間団体を頭目の役割を拡大して果たすための新たな基盤としている。頭目家の人は協会を基盤として、行政機関から資源を獲得し、市場経済と現金経済の観念を逆手に利用しながら、組織的に「頭目」という文化資源を利用している。文化観光産業と伝統祭典の運営などにおける村民たちとパトロン＝クライアント関係を結びつけ、新たな権力関係を創り出している。頭目家の人は、産業経済における新たな権力

関係から部落での発言力と影響力を上げ、従来の頭目の地位を定式化して顕在化させている。

つまり、文化産業化の進展のなかで、「現代頭目」は、従来の頭目の地位と権威を近代的な社会組織と市場経済に接ぎ合わせ、部落に新たな不平等な権力関係の形成を促している。その過程のなかで、「現代頭目」の地位の主張と権威の獲得は、近代国家と市場経済の論理の内面化に加担し、既存の植民地的、抑圧的な権力関係を持続させる可能性を有している。

一方、観念上の部落への影響に目を転じると、「現代頭目」の地位と権威をめぐる文化実践は、つねに頭目と部落と伝統文化の相互関係を再編することを促している。従来の地位と外来の論理との「接ぎ木」から、異種の論理が相互作用を与え合い、互いの変容を促している。

「接ぎ木」の戦術から再構築された「現代頭目」は、観念上の部落と政治空間の部落、伝統と近代、文化と産業、そして理想と現実など、現代ルカイ社会における複数の領域と対立を仲介し、調和する可能性を提供している。「現代頭目」は、現代ルカイ社会における複数の領域と対立が交差する場においては、ルカイの従来の文化と外来の論理を仲立ちしている。

台湾原住民族の権利回復と脱植民地化の目標が未だ達成されていない現在、原住民族の伝統文化は、アイデンティティと主体性、および脱植民地化の力の源とされている。しかしこのような伝統文化は、常に行政機関と市場経済、およびマジョリティ社会の眼差しにより操作され、商品化され、ステレオタイプ化されている状況に直面している。「接ぎ木」の戦術と呼ぶべき「現代頭目」の地位を維持し再生産する文化実践は、このような伝統文化を再び生活の文脈に嵌め込まれて、生命力をもって生きる原住民文化とする新たな可能性を作り出しているであろう。新たな原住民文化から、脱植民地化の新たな可能性も生み出している。

本節の最後に、冒頭で提示した全体の研究目的にそって、本論文の結論を改めて提示したい。それは、台湾原住民運動以降のルカイの部落に生きる「現代頭目」の伝統と権威をめぐるポリティクスとは、「接ぎ木」(grafting)の戦術を行使することである。

「接ぎ木」の戦術とは、植民地化と近代化により従来の制度的な基盤を失った頭目の地位を、近代的な論理と社会組織に接ぎ合わせて、新しい基盤に基づいて「現代頭目」と

しての地位を維持し再生産する文化実践である。「現代頭目」の地位は、従来の台湾原住民研究で描いた首長の有する伝統的な権威と異なり、現在の台湾原住民部落の内部と外部にある複数の論理の相互作用に応じて再構築された権威を纏っている地位である。

「現代頭目」という地位を維持し再生産する諸活動、すなわち「接ぎ木」の戦術と呼ぶべき諸文化実践は現在のルカイの部落に、両義的、ジレンマ的な影響を与えている。それは、「現代頭目」の地位の主張と権威の獲得は近代的な社会組織と市場経済と接ぎ合わせた形で、部落に新たな不平等な権力関係の形成を促し、既存の植民地的、抑圧的な権力関係を持続させる可能性を有している。一方、それと同時に、台湾原住民族の脱植民地化が未だ完成されていない現在、「現代頭目」をめぐる文化実践は政治権力と市場経済に選別されて操作され、客体化された伝統文化を再び生活の文脈に嵌め込まれて生命力をもって生きる原住民文化を生み出すことによって、脱植民地化の新たな可能性を提供しているのである。

三、ルカイの首長制再考

最後に、本節では上記の結論を踏まえて、従来の台湾原住民研究におけるルカイの首長制研究に目を向けて再検討したい。これまでルカイ社会を理解するための分析枠組みである首長制の下で注目されていたルカイの従来の諸組織と諸制度の現在なる状況を検討する。そのうえで、現代社会に生きるルカイの頭目たちの文化実践をいかに理論的に捉えるのか考察したい。

本論文の第三章で述べた通り、日本による植民地化以前の社会状況のなかで、ルカイの伝統的な権威者である頭目（トゥムス）は村落ツクルにおいても、家屋ダアヌに基づく親族組織においても、指導的な立場を占めていた。頭目とそれに基づく社会階層制度という政治制度は、首長と首長制という人類学の古典概念に合致し、それを概念化して分析することが可能であるといえる。

一方、植民地化により、頭目に基づく村落ツクルの自律性と統合性は近代国家的な権力によって収奪された。従来、頭目の地位の根拠の1つとされる土地の領有[e.g. 岡田 1944 ; 衛 1963]は植民地期の土地の国有化と、戦後に確立された土地私有化によって崩壊した。また、土地所有に伴う宗教的な優位性の観念[末成 1973 ; 松澤 1979]も戦後におけるキリスト教の急速な普及により消滅した。

加えて、食糧の再分配をはじめとする頭目と村人の間の交換関係は既に解体したともいえる。伝統祭典など、限られた場面において、従来の交換関係を象徴する儀礼が多少存続していると見えるが、それは必ずしも頭目の地位と権威を部落中に承認させ、再生産させるわけではない。むしろ、第五章で取り上げた平民層の出身者の語りが示したように、現在の平民たちは食糧の再分配の崩壊を根拠として頭目の地位と権威を否定する状況も現れている。また、オセアニアの首長制社会を対象とする先行研究でしばしば指摘された「首長のビジネス」[cf. 山本 1989 : 322 ; 中山 1994 : 102 ; 河野 2019 : 289] という事態、すなわち現金経済の普及により、首長と平民たちの間で新たな交換関係が現れるという状況は、現在のルカイ社会ではほとんど見受けられない。これらの社会変容により、頭目とその権威を部落全体に及ぼす制度が解体したといってもよい。

一方、家屋ダアヌを軸とする親族の観念と、それに基づく身分階層の観念は一定の程度、変容しながら存続している状況が見受けられる。頭目は系譜関係と婚姻関係を親族集団という限られた範囲のなかで、その地位と権威を承認させ、再生産することが可能である。しかし、第六章で論じたように、系譜関係と婚姻関係だけでは、頭目の地位と権威を部落全体に承認させることはできず、むしろ部落に亀裂を招いて分断させる危険性がある。

以上で論じてきたように、従来のルカイの首長制研究で注目していた従来の諸組織と諸制度は、現在のルカイ社会において一部は既に解体し消滅している。その他の一部は部落全体には影響を及ぼさず、限られた範囲のなかでしか存続していない。伝統的な権威者である頭目も、限られた範囲でしかその地位と権威を承認させることができず、部落における従来の制度的な基盤を失った。

この意味では、現在のルカイ社会はもはや首長制社会とは言い難いであろう。少なくとも、首長制という分析概念だけでは、現在のルカイ社会を理解するには不十分になった。現代社会に生きる個々の頭目の文化実践を対象としては、従来使われてきた首長制という概念だけでは捉えきれないのである。

さらに、ルカイの頭目は制度上、戦後における台湾の政治システムに編入されたことはない。この状況は、オセアニアの諸社会でしばしば指摘されている、伝統首長が国家政治に編入され、制度化される状況[e.g. Lindstrom & White 1997 : 10 ; 柄木田 2000 : 48]とは異なっている。その理由は、台湾原住民が置かれる圧倒的なマイノリティ状況と、台湾原住民の内部の各民族集団の従来の社会制度の多様性が挙げられる。植民地化以降のルカイの頭目は従来、基づく諸組織と諸制度が解体していったと同時に、近代国家的な社会に

において、制度的な基盤をも持っていないのである。このような状況は、必然的に頭目の伝統的な権力と権威の失墜を導いている。

一方、政治システムに制度的に編入されたことはないことがゆえに、頭目というものには曖昧さと不確定性を有している。頭目をめぐる各種の文化要素、および頭目という文化像そのものも、ルカイの人々にとってアクセス可能になり、それぞれの状況と目的に応じて利用することが可能になった。それによって、頭目をめぐり様々な可能性が開かれたのである。

例えば、頭目に関連する諸文化要素は原住民運動の武器として利用されている。それと同時に、産業経済のなかで文化資源化されている。さらに、個々の頭目や頭目家の近親者にとって、自らの地位を維持し、権威を獲得し再生産する可能性も開かれている。このように、頭目というものはルカイの人々によってそれぞれが置かれた社会的、歴史的な状況と、具体的な場面における多様な組織や個人の相互関係のなかで、常に再構築されており、ダイナミックに生み出されているのである。

このように、本論文では、現在におけるクンガダワンの社会状況に応じて「現代頭目」と呼ぶべき頭目の地位と権威が創り出す過程を描き出した。「現代頭目」が創り出される外的要因として、本論文の第七章では、現在における原住民部落の伝統と近代が対峙しながら混ざり合っているジレンマ的な社会状況を描き出した。また、「現代頭目」が創り出される内的要因として、第八章では、植民地化以降における歴史的、社会的な変化が重層的に積み上げられた頭目のダイナミズムを指摘した。

このうえで、第九章では、台湾原住民運動以降の原住民部落の社会状況と頭目家の人々の能動的な「接ぎ木」の戦術との相互作用を通して、「現代頭目」に基づく論理と基盤が新たに創り出された過程を提示した。この過程のなかで、頭目と観念上の部落と政治空間の部落のあいだの相互関係の再編が促されているのである。

以上で論じたように、植民地化により、頭目の地位の存続を支える従来の論理と制度が確かに希薄になった。頭目の地位に纏う伝統的な権威は希薄になり、ひいては消滅した。しかし、「接ぎ木」の戦術の文化実践を通して、同時代の社会状況に応じて新たな頭目の権威を再構築するための新たな論理と基盤を創り出す可能性は常に存在している。頭目の権威の内実は、歴史的、社会的な状況の変化とともにダイナミックに変化している。常に再構築されている新たな頭目の権威を纏いながら、原住民の現代的な社会状況に応じる「現代頭目」としての地位も常に再生産されているのである。

本論文の議論から、台湾原住民ルカイの伝統的な権威者である頭目は、植民地化と近代化の歴史的過程を経て、現在においてはもはや従来の台湾原住民研究で描く首長では捉えきれなくなったことが明らかになった。しかし、それは、必ずしも頭目というものが消滅していくことを意味するわけではない。頭目は、現在における原住民社会の社会状況に適応しながら、「現代頭目」として存続しているのである。個々人の頭目たちを含めて、ルカイの人々は多様な状況と目的に応じて、頭目に対して、または頭目によって多様な文化実践を行い続けている。

現在のルカイ部落において、人々は現代社会に生きる頭目たちに対して、常に複雑で多岐にわたる態度を示している。例えば、頭目を頂点とした身分階層の秩序の存続を擁護する者、平民層の功績を主張して頭目を軽蔑する者、頭目の優位に反対しながらそれを一種の伝統文化として重視する者、頭目を近代国家的な支配に対抗するための象徴として主張する者、頭目をめぐる諸文化要素を取捨選択して観光や選挙などの場にご利用しようとする者、頭目と身分階層を単に消滅していく古い慣習として無視する者など、人々は多様な考え方をもつことが見受けられている。頭目はこれからも、ルカイの人々にとって、重要でありながら「厄介」な存在として存続していくのであろう。

ルカイの頭目は、植民地化と近代化により、従来の地位と権威を支える各種の社会組織と制度を失った。しかし、歴史的過程のなかで、具体的な社会状況に応じて、部落の内外の複数の組織や個人との相互関係のなかで、地位と権威を支えるための新たな論理と基盤を創り出しているのである。したがって、頭目に着目することは、ルカイの部落の内部と外部にある複数の組織や個人間の多岐にわたる相互関係、および多様な論理の折衝が反映されうる。頭目というものは、現在のルカイ社会における複数の領域の組織や個人が交差し、交渉する動態を反映し、依然として現在のルカイ社会を理解するための重要な手がかりであるといえる。

四、結語

本論文は以上の通り、クンガダワンの頭目家ラルグアン家の事例を通して、台湾原住民ルカイの伝統的な権威者である頭目の今日的な動態、つまり「現代頭目」としての動態を描き出した。

なお、本論文で描き出したクンガダワンの頭目家ラルグアン家の文化実践は、クンガ

ダワンの長い歴史的過程の中の1つの断片に過ぎないのである。今後、頭目の逝去と新頭目の継承を契機に、頭目への認識の変化、新頭目の個人の成長と発展、頭目家の内部の権力関係の再編、部落の外に政治的、経済的な状況の変化などにより、必ず新たな「現代頭目」の文化像が作り出されていくに違いない。

さらに、本論文で提示したクンガダワンの事例は、ルカイの諸部落がそれぞれ独自の歴史的、社会的な文脈のなかで、頭目をめぐって開かれた多様な可能性の中の1つに過ぎない。原住民の人々は歴史的過程のなかで、それぞれ置かれている具体的な社会状況に適応しながら、つねに新たな原住民文化を創り出し、権利回復と脱植民地化の新たな可能性を開きだしている。クンガダワンの頭目の将来の変化と発展を見据えながら、ルカイの諸部落、そして台湾原住民社会の今後のさらなる動態を視野に入れることは、今後の課題とする。

本論文では台湾原住民研究における首長制研究の限界を検討し、今後の新たな可能性を提示した。最後に、本論文の議論で得た知見を踏まえて、明らかになってきた幾つかの新たな課題と将来の展望を提示したい。

第1に、ルカイの頭目に関する民族誌的資料を生かし、より広い視野で人類学の一般理論としての首長制を批判的に検討し発展させるための議論は十分に展開していないことである。第2に、首長制という理論的な枠組みを越えて、平等主義と民主主義を掲げる近代国家的な社会のなかでの重層的な権力関係、つまりマジョリティとマイノリティの間の不平等な関係とマイノリティの集団の内部における階層制などの不平等な関係とが共存するという複雑な権力関係の生成について更なる議論の余地があるのである。第3に、本論文で提示した「接ぎ木」の戦術という概念を発展させ、日本の天皇制も含め、非西洋社会が「西洋近代化」をいかに受容するかについて考察する課題が残されているのである。

これらの新たな課題の究明は、台湾原住民研究およびポスト植民地社会における首長制研究に理論的な貢献を果たすことだけではなく、首長制研究を超える範囲で権力と権威をめぐる政治人類学に位置づけることが可能である。さらに、今後の展望として東アジア、しいては非西洋社会における近代化の受容という大きなテーマに寄与するが期待される。これらは本論文では十分に議論できず、今後の課題としたい。

謝辞

私はこれまで研究に取り組んでこられてきたのは、数多くの方のご支援とご協力のおかげにほかにありません。

文化人類学の初心者であった私に研究の基本を指導し、研究の楽しさを示してくださったのは、博士前期課程・後期課程の指導教員となってくださった岡田浩樹先生です。不真面目な学生であった私に論文の書き方から、研究における論理的な思考法、研究者としての姿勢をご教示いただきました。定期的な研究指導と論文指導において、いつも大変刺激的なご助言とご指摘をいただき、新たな視点とアイデアをいただきました。今後の本論文の研究展望が開けていくとするならば、それは岡田先生のおかげといっても過言ではありません。ここで岡田先生に心より感謝申し上げます。

梅屋潔先生は、文化人類学の基本知識をほとんど知らなかった私を博士前期課程の研究生として受け入れてくださり、日本への留学の貴重な機会を与えていただきました。博士前期課程・後期課程においても、直接の指導学生ではなかったにもかかわらず、常に温かいご指導を賜ったことに心から謝意を表します。

斎藤剛先生、柴田佳子先生、石森大知先生、下條尚志先生、大石侑香先生は文化人類学コースの毎週の合同ゼミで、いつも有益なご助言を多々与えていただきました。先生方から研究者としての基本的な姿勢をしっかりと丁寧にご指導いただいたことは、私にとって何にも替え難い貴重な財産となりました。先生方に厚く御礼申し上げます。

国立民族学博物館の野林厚志先生は、博士前期課程の一年生の私を、順益台湾原住民研究会にご招待いただきました。研究会では、末成道男先生、松澤員子先生、笠原政治先生、清水純先生、故山田仁史先生、山本芳美先生、宮岡真央子先生、松岡格先生をはじめ、台湾原住民研究者の先生方は、台湾原住民研究の初心者である私を温かく受け入れていただきました。研究会でのディスカッション、および懇親会での歓談から視野を広げ、新たな視点とアイデアをいただきました。ここで順益台湾原住民研究会の方々に厚く御礼申し上げます。

山路勝彦先生は、私からの突然の連絡に温かく返事してくださり、お家までご招待くださいました。1980年代にクンガダワンで調査を行った際の貴重な経験を語ってください、私の研究にも示唆的なご助言をくださったことに心より感謝を申し上げます。

中央研究院民族学研究所の黄智慧先生は、私を訪問学員として受け入れてくださり、

台湾での長期間な現地調査の貴重な機会を与えていただきました。私の調査計画に数多くのご助言をくださったうえ、コチャポガンでの調査に同行させていただき、非常に有意義な経験を与えていただきました。黄先生に深く感謝申し上げます。

神戸大学大学院の先輩である野上恵美氏、土屋敦子氏、平野智佳子氏、鈴木亜望氏、土取俊輝氏、宮本佳和氏、木村彩音氏、土井冬樹氏、濱口徹氏、院生仲間である神戸大学大学院の荒木真歩氏、Benjamin Wolfs 氏、新里勇生氏、徳田恵氏、許潔氏、博士前期課程の同級生であった大久保史枝氏、藍進韜氏、柳昌均氏、河村麻莉亜氏、石嶋理沙氏、林冰清氏、王雅琦氏、国立民族学博物館外来研究員の藤井真一氏から研究生活上においても、日本での留学生活においても、様々かたちで助けていただきました。院生のゼミと読書会、院生室や宴会での歓談などから研究上の刺激とアイデアを与えていただき、生活上の楽しさを共有していただきました。上記の各氏に心より感謝いたします。

本論文の内容は、日本文化人類学会、日本台湾学会、順益台湾原住民研究会、神戸文化人類学学会などでの口頭発表に基づいたものです。それぞれの会場で非常に有意義なコメントを数多く頂戴いたしました。

博士論文の調査は、日本学術振興会科学研究費補助金特別研究員奨励費「首長制の現在——台湾原住民族ルカイにおける首長制に関する言説の再構築を通して」(DC1、JP18J21025、平成 30 年度～令和 2 年度)の助成によって可能になりました。また、台湾での現地調査の実施は、中央研究院民族学研究所が訪問学員として受け入れてくださったことによって可能になりました。ここに記して謝意を表します。

博士論文にはもちろん、ある日突然に現れた、日本から来た大陸人の私を温かく迎え入れ、ともに生活してくれた調査地のみなさまのご支援とご協力には欠かせません。クンガダワンの頭目故ウンレ・ラルグアン氏と村長ラヴアス・ラルルアン氏、頭目ウルン・サグアタン氏、頭目ズルズル・ラルグアン氏、古老ムムニ・クムラ氏、古老タヌバク・マアバヴィ氏、古老故イサイ・クダラウ氏、古老故イサム・ディアバアン氏、古老ムムニ・タムウル氏、茂林区長ラウンバウ・クムラ氏、多納小学校教師アヴァカウ・ラヴラデン氏とウマリジ・クムラ氏、多納社区発展協会理事長ルグアグアイ・サビラン氏、部落会議主席ラウツウ・パオリシ氏、芸術家のマレ・バイディン氏、そしてもちろん親友のウバク・バイブルン氏とアル・カリムン氏。全員の名前をここであげることができないのですが、クンガダワンの方々に心から感謝を伝えたいと思います。

本論文の執筆において、神戸大学の岡田浩樹先生と梅屋潔先生、齋藤剛先生、下條尚

志先生、大石侑香先生、および文化人類学コースの大学院生の各氏から数々の貴重な助言を頂きました。そして神戸大学大学院の土取俊輝氏、木村彩音氏、荒木真歩氏、松井愛理氏、前田宙氏、眞明夏三氏、前田彩希氏、日下陽介氏、荘司弘祐氏が日本語を丁寧に修正してくださいました。ここに記して上記の各氏に心から感謝の意を表したいです。

最後に、私のこれまでのわがままな人生を支えてくれて、いつも応援してくれている中国にいる両親と、日常のあらゆる喜びと悲しみをともにしてくれ心を支えてくれている婚約者の蔡超男さんにこの博士論文を捧げます。

尤驍

注

- ¹ 「台湾原住民族」という呼称は、台湾において 1990 年代から社会的にも、研究上においても認められる正式な呼称である。本論文は「台湾原住民族」、およびその略称である「原住民族」や「原住民」を 1 つの固有名詞として使用する。それは、日本語における native の訳語として差別的な意味をもつ「原住民」とは異なる使い方であることを断っておく。

また、本論文では、過去の用語として、「番」と「蕃」の字を含む語などの差別的な用語を引用するが、これらはあくまで歴史的表現として記すものであり、他意がないことをご理解いただきたい。

- ² 本論文の調査対象である現在ルカイと呼ばれる人々は、日本植民地期において、「ルカイ」(Rukai) という民族名が名づけられ、1 つの民族集団として分類された。ルカイの命名の経緯については、土田 [1992] と笠原 [1997] に詳しい。戦後になると、ルカイの中国語の当て字である「^{ルカイズゥ}魯凱族」が行政的に定式化され、原住民社会においても次第に受容されてきた。一方、近年になると、先住民族権利回復運動の進展のなかで、屏東県霧台郷の諸部落出身のアクティヴィストたちは、*Ngungadrekai* (高くて寒いところに住む人々の意味と言われている) という自称名を民族名として定式化しようとする動きが現れた。本論文では、自称名を尊重して、*Ngungadrekai* という民族語の表記を使用する。

しかし、本論文の主な調査地である、高雄市茂林区の 3 つの部落では *Ngungadrekai* という自称名は存在しない。3 つの部落では、それぞれの部落名、つまりクンガダワン (*Kongadavane*)、テルルカ (*Teldreka*) とオポノホ (*Oponoho*) と自称している。第三章で詳述するが、この 3 つの部落は、ルカイの中心部である屏東県霧台郷の諸部落とのあいだに、言語的、文化的な差異が顕著である。この 3 つの部落は、それぞれ自立性が強く、ルカイという民族意識と一体感が希薄である。筆者が現地調査を行った際、現地の政治エリートと知識人のなかで、3 つの部落をそれぞれ 1 つずつの民族集団、つまりクンガダワン族 (^{グナーダーワンズゥ}古納達望族)、テルルカ族 (^{デララーリーカーズゥ}得樂日卡族)、オポノホ族 (^{オウブーヌオホズゥ}歐佈諾伙族) としての民族認定を要請する政治運動が現れた。

一方、筆者が現地調査を実施するところ、クンガダワンの人々の日常生活のなかで民族認定をめぐる政治運動の影響はいまだに希薄であったといえる。加えて、本論文のテーマである伝統的な権威者である頭目について、クンガダワンと他のルカイ部落のそれとは一定の地域的な差異があるが、類似性と共通性が見受けられた。以上の理由で、本論文は先行研究と一貫して、クンガダワンをはじめ、3 つの部落を「ルカイ」として位置づけて検討する。今後の課題として、3 つ部落の民族認定をめぐる政治運動の進展を見据えたい。

- ³ 本論文では、中国語での表現を強調する場合はイタリック体で表記する。
- ⁴ 「原住民族委員會全球資訊網」ホームページ (<https://www.cip.gov.tw/en/index.html>、2023年1月4日最終閲覧) を参照。括弧の中の中国語および英語の民族名表記は、同ホームページの記載に準ずる。
- ⁵ 部落 (*buluo*) とは、近代的な行政区画と区別して、原住民族の伝統的な地域共同体を指す言葉であり、現在の台湾では定式化されている。民族集団によって、部落の内実には多少異なっているが、本稿の対象であるルカイでは、政治的・経済的・文化的な独自性をもつ伝統的な地域共同体 (*cekele*) に対応できる。
- なお、本論文では、主に台湾原住民運動以降の文化復興と部落再建運動の文脈のなかで再評価された伝統的な地域共同体・文化的共同体 (第二章第三節で詳述する) を指す場合、「部落」という用語を使用する。それ以前の原住民の地域共同体を指す場合、「村落」という用語を使用して区別をつける。
- ⁶ 従来の日本語での研究において、クンガダワンは「トナ」と表記されるのが一般的である [e.g. 山路 1991]。「トナ」は清の時代から、漢人がクンガダワンに対する他称である「^{トナナー}墩仔」または「^{トナナー}屯子」の中国語 (福建語) の発音の音訳であり、日本植民地時代から使用し始めた。本論文は、現地語の自称名を尊重し、「クンガダワン」(*Kongadavane*) で表記することを断っておく。
- 現在、クンガダワンの村民は、現地語を話す場合に *Kongadavane* と自称している。一方、中国語 (台湾華語) を話す場合、あるいは中国語による行政区画では、「トナ」の当て字である「^{ドゥオナー}多納」(*Duona*) が使用されている。また、*Kongadavane* の中国語の当て字である「^{グーナダーワン}古納達望」(*Gunadawang*) も使われている。本論文は、行政区画を言及する場合のみ、「多納」という漢字表記を使用する。
- また、クンガダワンの近隣にある、テルルカとオポノホと自称している2つの部落は、従来の研究では、しばしば中国語 (福建語) による他称名の音訳である、「マガ (芒仔)」と「マンタウラン (萬斗籠)」で表記されていた。本論文はクンガダワンの場合と同じく、自称名を尊重し、それぞれ「テルルカ」(*Teldreka*) と「オポノホ」(*Oponoho*) で表記する。一方、この2つの部落が対応する行政区画を言及する場合、それぞれの漢字表記である「^{マオリン}茂林」と「^{ワンサン}萬山」を使用する。
- ⁷ 1945年に施行された「台湾省人民回復原有姓名弁法」により、台湾原住民の人々は漢族式の名前への改名が強要された。それ以降、ほとんどの原住民の人は民族語の名前と漢語の名前という2つの名前をもっている (日本植民地期に生まれた高齢者は、日本式の名前を含めて3つの名前をもっている)。本論文では、登場人物について主に民族語の名前で表記する。
- ルカイの人々の民族語の名前は個人名 (*ace*) と家名 (*acini da'ane*) に構成される。

民族言語による日常会話において、個人名だけを自称、他称するのが一般的である。一方、台湾原住民運動以降、「伝統姓名」の回復を求める運動が盛んになった。「個人名・家名」や「家名・個人名」という形で、「伝統姓名」を名乗る人は多くなった。本論文では、登場人物の民族名については、より一般的に使われる「個人名・家名」という形で記載する。例えば、「ウンレ・ラルグアン」の場合、ウンレは個人名で、ラルグアンは家名である。各章の初出だけでフルネームで記載し、その後は特に説明が不要な場合、個人名だけで記載する。また、本文のなかで、登場人物の敬称を省略させていただく。

- ⁸ 戦後の国民党政権の下で、北京語の発音に基づく標準中国語の使用は学校教育などを通して原住民族社会に普及させられた。現在の原住民族社会では、中国語と民族言語が日常生活で併用されており、とりわけ中国語が使用される割合が多い。若い世代では、民族言語を話せない人も少なくない。本論文での「中国語」は、「台湾国語」や「台湾華語」と呼ばれる、現代の台湾で使用される標準中国語を指している。それは中華人民共和国の標準語「普通話」とはほとんどの場合通じているが、一定程度、発音・声調、語彙の差異がある。

- ⁹ 本論文での現地語のローマ字の表記は、直接引用の場合を除く、なるべく 2005 年に原住民族委員会が編纂し、教育部が施行した「原住民族語言書寫系統」の表記法に準ずる。なお、現地語のなかで現在同表記法により O と表記されている母音の発音が、/o/より /u/に近いであると、現地語の話者からしばしば指摘されている [e.g. 宋 2014 : 9]。また、現地の教育従事者も学校での現地語教育において、便宜上 O の代わりに U を使用したり、学校テキストに U の表記の標準化を要請したりする動きもあった。したがって、本論文では、現地語を片仮名に転写する際、O と表記される母音をウ段に転写する。

- ¹⁰ 本論文の第四章第三節、および第五章第四節、第七章第二節などを参照。

- ¹¹ このよう依頼は調査時だけでなく、帰国後も SNS を通して来たりする。しかし、私の能力不足で、彼らのニーズに応えられない場合が少なくない。

- ¹² この時期の記録の対象の多くは、現在「平埔族」（へいほうぞく／ピンプーズゥ）と呼ばれる人々である。「平埔族」とは、台湾島の平野部に居住し、後に漢人化された先住民族のグループを指している。一方、山地に居住するルカイに関する記録が比較적少ない。その中でも、17 世紀の清の官僚・黄叔璥こうしゅくけいに書かれた『臺海使槎録』たいかいし さろくには、コチャポガンなどのルカイ村落が記載されている。そして、17 世紀の半ば、オランダ人によるルカイの一部の村落の村名と人口に関する統計資料が挙げられる [中村 1936 ; 1951]。また 19 世紀の半ば、台湾の山地を踏査したイギリス人の探検家ウィリアムズ・ピッカリング (William A. Pickering、ビーチャーリン必麒麟) が 1898 年刊行した回顧録 [必麒麟 2010 (1898)] の中で、テルルカとオポノホなどのルカイ村落に訪問した経験を記録し、両村の風習を報告している。

- ¹³ そのなかには、伊能嘉矩・栗野伝之丞 [2000 (1900)] による『台湾蕃人事情』、森丑

之助による『台湾蕃族図譜』[森 1994 (1915)]、『台湾蕃族誌 (第一巻)』[森 2008 (1917)] などが挙げられる。

- ¹⁴ 本論文における部落と村落という用語の使い分けについては、注 5 を参照。
- ¹⁵ 2001 年には、サオが 10 番目の民族集団として公式に認定された。その後、クヴァラン (2002)、タロコ (2004)、サギザヤ (2007)、セデック (2008)、カナカナブ (2014)、サアロア (2014) が次々と独立的な民族集団として認定された。
- ¹⁶ ルカイの民族分類の歴史は、[笠原 1997, 1999] に詳しい。
- ¹⁷ 『番族慣習調査報告書』の前四巻は 1915 年から 1918 年の間、臨時台湾旧慣調査会によって刊行された。臨時台湾旧慣調査会が 1919 年に解散した後、第五巻の四冊は 1919–1922 年の間、台湾総督府蕃族調査会によって刊行し続けられた [山田 2005 : 238]。
- ¹⁸ 同書の各冊の調査・執筆者は下記の通りである。第五巻ノ一：小島由道・安原信三・小林保祥。第五巻ノ二：未刊。第五巻ノ三、第五巻ノ四、第五巻ノ五：記載はないが実際は小島由道・小林保祥 [山田 2005 : 238]。
- ¹⁹ 松澤より先に、未成 [1973 : 4] はパイワンの伝統的な権威者 *mazazangilan* に対して、「頭目 (首長)」という表記を使用した。が、首長という記述・分析用語についての議論を展開していない。
- ²⁰ 戦後における日本語でのルカイ研究では、必ずしも首長という用語を使用するわけではない。例えば、ルカイの焼畑農耕と狩猟をはじめとした生業形態とそれをめぐる儀礼に関する佐々木高明の一連の論考 [佐々木・深野 1976 ; 佐々木 1978, 1985] では、首長を使わずに、頭目という用語を使用している。一方、山路 [1991]、笠原 [1993] を代表とするルカイの政治制度をめぐる議論では、首長という用語を使用する傾向が強いといえる。
- ²¹ 現在、国際社会において、中華民国 (台湾) が 1 つの独立国家として承認されないことは周知の通りである。一方、第二次世界大戦後、台湾社会ではある程度、近代国家 (nation state) 的な政治経済のシステムが形成されていることは否定できない。本論文で使用する「近代国家的」という用語は、あくまでも台湾の政治経済的状况を分析、理解するための学術上の分析概念である。台湾を 1 つの独立国家として承認し、あるいは台湾の独立を支持する意味は決してないことをあらかじめ断っておく。
- ²² 中村は、丸川 [2000 : 205] と陳 [2006 : 6] の提起した、植民する側の責任と課題を示す「脱帝国化」の概念を踏まえて、decolonization に対する「脱植民地化」という訳語が植民側の問題であることを字面の上で喚起する力に欠けていると指摘している。その代わりに、「脱植民 (化)」という訳語を唱えている [中村 2018 : 3-4]。それを「既存の植民的な政治への反省に立って、新しい政治とそれを担う言語を獲得することであり、状況を切り拓く (潜勢) 力を明らかにすること」 [中村 2018 : 4] と定義づけている。

- ²³ しかし、丘は、「準」オリエンタリズム／「準」帝国主義／「準」植民地主義と、（準ではない＝本物の）オリエンタリズム／帝国主義／植民地主義の構造的、実践的な差異を明らかにしていない。それによって、「準」と「準ではない」ものの境界線があいまいなままであった。そして、「被支配と支配」が共存しているというアンビバレントな状況に対する考察を展開していない。
- ²⁴ 2022 年 11 月による人口統計によると、台湾総人口の 23,233,593 人のうち、原住民族の総人口は 583,710 人である。「中華民國內政部 民國 111 年 11 月戸口統計速報表」（<https://www.ris.gov.tw/app/portal/346>、2023 年 1 月 4 日最終閲覧）、および「原住民族委員會全球資訊網原住民人口統計資料 11111 台閩縣市鄉鎮市區原住民族人口-按性別族別」（<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/940F9579765AC6A0/28CAB1D3D2DCE7365BC66DABF004F889-info.html>、2023 年 1 月 4 日最終閲覧）を参照した
- ²⁵ 台湾の総人口の 98%を占める漢族系の人々は、「本省人」と呼ばれる福建省南部から移民した祖先をもつ福佬系（約 73%）、客家系（約 12%）、さらに 1945 年以降に国民党政府とともに大陸から移ってきた「外省人」（約 13%）に分けられる〔田本 2021 : 33〕。1990 年代以降、福佬人、客家人、外省人と原住民は、台湾社会を構成する 4 つのエスニック・グループ（「四大族群」）として認識されるようになった〔王 2014 : 49〕。
- ²⁶ 古代の中華王朝と台湾の先住民と思われる人々との交流に関しては、古代の史書にも断片的に記録されている。例えば、『三国志・呉書』にある「夷州」や『隋書』にある「琉求」などの地名は台湾島を指すという説がある。しかし、それが正しいとしても、記述されているのは、三国時代の呉の大帝・孫権や隋の煬帝・楊広が武将を派遣して幾ばくかの先住民を連れ帰ったといった断片的な交流の事例にすぎない〔若林 2001 : 24〕。
- ²⁷ 霧社事件とは、1930 年に勃興した、原住民族セデックの人々による大規模な反日武力闘争である。1930 年 10 月 27 日未明、台湾中部にある霧社を中心にセデック（当時はタイヤルと分類されていた）の人々がマヘボ社の頭目モーナ・ルダオ（莫那・魯道）を指導者にして日本人 134 名（ほかに日本人と誤認された漢族 2 名）を殺害して蜂起した。台湾総督府は警官隊について、台湾軍の出動を要請し、飛行機、機関銃、毒ガスなど近代兵器をも用いてこれを鎮圧し、700 ほどの原住民の人々が命を落としたという。霧社事件は、台湾ばかりか、日本国中を震撼させ、台湾総督府の植民地統治体制そのものを揺るがしたのであった〔近藤 1996 : 262〕。
- ²⁸ 約台湾島総面積の 7 %しか占めていない。
- ²⁹ 台湾原住民の居住地域における「青年会」から「青年団」への再編の過程について、先行研究ではいまだに明らかにされていない。一方、宮崎〔2003 ; 2006〕は台北州の漢人の居住地域における青年団体の沿革について綿密に論じている。彼女によると、台

北州では 1931 年に、「青年会」が「青年団」へと改称され、再編されたのである〔宮崎 2003 : 31-32〕。原住民地域における「青年会」から「青年団」への再編も、同じく 1930 年代で実施されたのではないかと想定される。

³⁰ 「警手」とは、1920 年代から設置された警察機関の最末端の役職であった。いわゆる「警察官」ではなく、「巡查」の補助者（雇員）であった〔松岡 2012 : 73〕。

³¹ 国民党政権の再植民地化的な性格についての議論は、戦後における台湾社会の分析には有効性が見受けられる。一方、このような指摘は、学術的な分析枠組みだけではなく、1 種の政治言説として政治性を帯びている。とりわけ、戒厳令解除後の政党政治と独立運動に流用され、従来の脱植民地化の議論から逸脱していることが指摘される〔cf. 杜 2002 : 131-133〕。また、国民党政権を「植民政権」と位置づけながら、それ以降の本土主義と多元主義を掲げる政権を「ポストコロニアル」と区分する言説には、台湾社会に存続している政治・経済的な抑圧的な構造を隠蔽し、温存させる危険性があると指摘される〔陳 2006 : 148〕。

³² 一方、台湾のカルチュラル・スタディーズの理論家の陳光興による脱植民の批判を参照すれば、若林の議論は、台湾が置かれている戦後の東アジア、及び世界の政治経済的文脈に対する配慮が欠けていると指摘できる。

陳は東アジアの歴史経験に分析の焦点を置き、第二次大戦後の脱植民と脱帝国運動はすぐに、冷戦体制によって遮断されたと主張している。1980 年代に冷戦が揺れ動き始め、グローバル化が生存の条件になった時、脱植民は新たなスタートの契機を得たと述べている〔陳 2006 : 7〕。それを踏まえて、彼は、「戦後、国民党政権が台湾に対して次の植民を行い、(李登輝の言葉を借りれば)『外来政権』となった。台湾を日本帝国主義の手の下から抽出し、それをアメリカの新たな植民帝国主義構造にはめ込んだ」〔陳 2006 : 81〕と指摘している。東アジアにおいて、冷戦が旧植民主義と新帝国主義を仲立ちした。つまりアメリカの新しい帝国主義が日本の植民地主義を遮断しながら同時にそれを継承した。その結果として、東アジアの旧植民地において、主体性を再発見して作り直す契機が失われ、その主体性は濃厚なアメリカ色に染められた。言い換えれば、アメリカは東アジアに内面化され、東アジアの主体性の一部になった〔陳 2006 : 12〕。

この状況は、国民党の独裁体制の崩壊後においても続いていると指摘できる。陳は台湾の民主化運動に対して、それが「最初からアメリカ帝国主義と台湾の関係を反省していない」と指摘している。民主化運動の担い手の 1 つである民進党政権が「アメリカに反抗する意識もなければその勇気もない。もちろん日本の植民地主義を片付けることもない」〔陳 2006 : 301〕と、脱植民の主体性の欠如を批判している。

この観点から見れば、若林の提示している戦後の台湾における 3 つの脱植民地化の課題に加えて、④アメリカ新植民帝国主義への脱植民地化という課題にも向き合わね

ばならないといえよう。

- ³³ 原文は中国語である。和訳は「イチャン・バルー 1997」（安場淳訳）を参照。
- ³⁴ 台湾大学政治学部卒。現在、行政院原住民委員会の主任委員を務めている。
- ³⁵ 当時、台湾原住民族の公式的な呼称である。
- ³⁶ 黄 [2005 : 30-32] によると、この時期の原住民運動の背後では、長老教会が重要な役割を果たしていた。
- ³⁷ 台湾大学政治学部卒、ワシントン大学人類学博士。現在、國立成功大學歴史學研究所教授を務めている。2017年に創立された「ルカイ民族議会」の発案者の1人である。
- ³⁸ このパラグラフの引用文は、『原報』第9期（1992/1/30）に掲載されており、[台邦・撒沙勒 2004] に収録されている。
- ³⁹ 「原住民族委員會全球資訊網原住民人口統計資料 11111 台閩縣市鄉鎮市區原住民族人口-按性別族別」
(<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/940F9579765AC6A0/28CAB1D3D2DCE7365BC66DABF004F889-info.html>、2023年1月4日最終閲覧)を参照した。
- ⁴⁰ 2022年11月の人口統計（注39を参照）によると、計583,710人である台湾原住民族総人口のうち、16の民族集団が人口順に、アミ（217,822人）、パイワン（105,152人）、タイヤル（94,425人）、ブヌン（60,958人）、タロコ（33,549人）、プユマ（15,061人）の次に、ルカイ（13,662人）は第七位を占めている。ルカイに次いで、セデック（10,908人）、サイシャット（6,838人）、ツォウ（6,722人）、ヤミ（4,814人）、クヴァラン（1,564人）、サキザヤ（1,048人）、サオ（832人）、サアロア（455人）、カナカナブ（408人）が挙げられる。
- ⁴¹ ルカイ語ブダイ方言を話す、隘寮群の諸部落では貴族階層はクンガダワンと同様にタリアラライ（*talyalalai*）と呼ばれているが、平民階層はカオカオル（*kaokaol*）と呼ばれている [笠原 1998c : 94]。また、筆者が比較調査を行ったオポノホでは、貴族階層と平民階層はそれぞれ、タイライ（*talai*）とカオル（*kaolo*）と呼ばれている。
- ⁴² パイワンの中で、北西部でルカイと隣接して居住しているラヴァルと自称する一群の小集団だけは、ルカイと同じく長男相続が原則である [蔣 1983 : 9]。
- ⁴³ 男子集会所ツァクブ（*cakobo*）は、下三社と呼ばれるクンガダワン、テルルカ、オポノホの独特な社会制度である。おそらく北部に居住するツォウ、サアロア、カナカナブの男子集会所制度（*kuba*、*tsakuaru*） [劉 1969 : 118 ; 宮岡 1998 : 88] の影響を受けていると考えられる。
- ⁴⁴ 本論文の調査地であるクンガダワンでは、生首やウンピョウ、クマと獲った者は頭目の特権的な装飾物であるアリシ（台湾クマタカの羽）を冠に飾る権利を獲得することが可能である。一方、隘寮群の諸村落では、戦争や狩猟で功績を挙げた者は、アリシ

を飾る権利を得られず、その代わりにユリや孔雀の羽などの名誉的な装飾物を使用する権利を獲得する。

- ⁴⁵ ユリの花は、コチャポガンを中心とした隘寮群の村々において、最も重要な装飾物とされており、儀礼的な価値が高い。一方、下三社とタロマクでは、ユリが普通の装飾物であり、頭目の特権に関わらない。平民層の者がユリを装飾するには、特別の儀礼は要らない。下三社ではユリよりアリシの儀礼的価値が高い〔許 1991 : 119〕。
- ⁴⁶ 山路が報告した中間階層ブツアカンという観念については、筆者が現地調査でさらに複雑な状況を発見した。ブツアカン (*beceangane*) とは、本来「中間」や「真ん中」の意味である。確かに山路の指摘の通り、一部の人は、それを敷衍して、「ブツアカン」や「ブツアカン・タリアライ」を用いて地位が曖昧な中間層、つまり数世代の分家により地位が低下した貴族家の者や、貴族層との通婚を通して地位を上昇させた平民家の者を指している（本論文の第五章で提示した知識人ルグアグアイの語りをも参照）。しかし、彼らの「ブツアカン」の用法は、次のエピソードを示したように、クンガダワンの全ての人々に共有され、受容されるわけではないことが確認できた。

例えば、筆者は貴族層出身の 90 代の女性の古老ムムニ (*Momoni*) にインタビューを行った (2020/3/31)。彼女の孫であり、学校教師を務める 30 代の男性ウマリジ (*Omaliji*) は協力し、民族語の通訳をしてくれた。当時、クンガダワンの従来の階層制度に言及し、筆者は山路が報告した「ブツアカン」の階層について質問した。ウマリジはそれを聞くと、即座に「ブツアカンとは、貴族層と平民層の中間の階層を指している。現在、日常会話にも使われている。私の家も、ブツアカンと呼べるのだ」と答えてくれた。しかし、それをムムニに確認することと、彼女は、「ブツアカン」とは頭目家のラルグアン家のことを指していると答えた。筆者もウマリジも不思議に思い、彼女に確認すると、やはり「ブツアカン」とは頭目家の意味だ、と彼女が答えた。なぜなら、ラルグアン家の家屋が部落の「真ん中」の場所にあるからだ。

ちょうどその時、ムムニの次男 (ウマリジの叔父) の 50 代の男性が通りかかった。彼は「ブツアカン」という言葉を聞くと、「ブツアカンとはラルグアン家のことだ。祭りの時、我々みんなそこで踊りをするのだ」という話を挟んだ。

そして、筆者とウマリジは、貴族層タリアライと平民層クカウルの間にある階層はどう呼ぶのかについてムムニに聞いた。彼女はタリアライとクカウルの 2 つの階層しかないのだと答えた。クンガダワンの日常生活では、各家の地位は自明的であり、別に地位の上下関係を細かく指す抽象的な概念が要らないようである。

以上のエピソードから、現在のクンガダワンでは、「ブツアカン」という言葉は、「中間」と「真ん中」という 2 つのニュアンスから、それぞれ異なる地位の人々を指すことが可能であることが分かる。

また、ムムニのインタビューの後、筆者はウマリジとともに、先ほどの「ブツアカ

ン」について議論した。議論から、現在、とりわけ中年層の知識人（ウマリジを含める）の間に「ブツアカン」を「中間階層」という意味で使用する傾向があるという合意が出た。それは、他のルカイ・パイワンの部落での観念や、学術的な概念がクンガダワンに流入し、その観念を翻訳するために、「ブツアカン」という言葉が使われるようになったのではないかという仮説にたどり着いた。

現在、中国語や日本語を使用して、ある抽象的な概念を指す民族語とは何かについて現地の人々に聞くと、大抵の場合、彼らは民族語の言葉で答えてくれる。しかし、後で確認すると、答えとして出た言葉は、必ずしも日常生活で広く共有され、使用される言葉ではなく、話し手が自分自身の理解にそってその都度、現地語で翻訳したものが少なくなかった。先行研究で報告した現地語の諸観念のなかにも、このような場当たり的な訳語が入っているのではないかと考えられる。この点については興味深いですが、本論文では十分に議論できず、今後の課題としたい。

⁴⁷ 戦後になると、村落間の移動と交流が頻繁になり、また都市での就学、就労、移住が増えた。これまで村内婚が一般的であった平民層の出身者も、外の部落の者との結婚が一般化した。それにより、生得的な地位の判断は更に困難になり、地位をめぐる言い争いも多くなった。

⁴⁸ 現在、頭目である地位と身分階層のヒエラルキーの上での地位が分離されている状況も見受けられた。筆者がルカイの部落・ブダイで比較調査を行った際、下記のような語りを聞き取った。同部落のある頭目家は平民層と数回の通婚を繰り返し、地位を失うはずである。しかし、現在において、頭目という地位はすでに定式化されている。したがって、同家の者は依然として部落を代表する頭目として振る舞い、また周囲からその地位が承認されている。しかし、婚資めぐる話し合いなど、身分階層のヒエラルキーの上での地位が議論される際、やはり同家の平民層との通婚が指摘され、その地位が承認されない場合がある。

⁴⁹ 笠原 [1993 : 110] によると、霧台郷の村々において、その譲渡品は、サキラマウ (*sakirama*) と呼ばれ、「自分の地位が低いと認めたことを示す財」の意味であると言われる。また、山路 [1991 : 233-234] によれば、クンガダワンにおいて、地位の差異が歴然である平民層の男性と頭目家の女性との結婚の場合、男性は高価な婚資を女性側に譲渡することに加え、古壺やトンボ玉などの貴重品をサポタイアガル (*sapotai-agalu*)、いわゆる「上昇財」として頭目に渡さなければならない。この「上昇財」を頭目に渡さないと、その縁組は正当視されず、生まれてくる子供の生得的地位の上昇が認められない。筆者によるクンガダワンでの調査では、山路の報告と類似した情報を収集した。一方、現在、このような貴重品はサブデアガウ (*sapedeagaw*、発音の違いについては注 72 を参照) と呼ばれている。中国語では決められた訳語がなく、「提昇地位的禮」(地位を挙げるための品物) や「攀昇禮」などと呼ばれる。また、サブデアガウ

を贈る慣習に対して、「買名字」、すなわち将来生まれる子供のために貴族層の「名前を買う」という意味で表現する人もいる。サブデアガウは必ずしもラルグアン家とサグアタン家の両頭目家に譲渡するわけではなく、新婦側の本家、つまりつまり系譜関係がたどり着ける頭目家や貴族家に渡すことになっている（本論文の第六章で詳述）。

- ⁵⁰ 日本の植民地勢力がルカイの諸村落に入った時間にはそれぞれ異なっているので、本論文では一括して論じることはいできない。ルカイの諸村落のなかで、日本の植民地勢力が、西部の平地に近いテルルカとクングダワンに入ったのは比較的早くて 20 世紀の初頭に遡る〔台湾総督府警務局理蕃課 1986（1938）：197-198；許 2006：198〕。ブダイなど、現在の屏東県霧台郷にある諸村落に日本の植民地勢力が侵入し、駐在所を設置したのは 1910 年代であった〔頼 2008：64〕。一方、1910 年代の半ば、ルカイ・パイワン諸村落の抵抗が激しくてなり、日本警察はやむを得ず、テルルカ、クングダワン、ブダイの諸村落の駐在所を引き揚げた〔台湾総督府警務局 1989（1932）：98-106〕。諸村落の抵抗が制圧された後、1920 年代の半ばから、警察機関は、ルカイ・パイワンの諸村落に駐在所を設置し直し、「蕃童教育所」をも設置し始めた。つまり、一部の奥山にある村落を除く、ルカイの居住地域のほとんどにおいて、本格的な植民地統治を確立したのは 1920 年代であるといえよう〔頼 2008：64〕。なお、オポノホのような、奥山にある村落における実効の統治は、1930 年代の半ばになってはじめて確立できた〔許 2006：284〕。

- ⁵¹ 「ブダイ事件」の経緯については、〔台湾総督府警察本署 1989(1921)：1037-1140〕、および〔松岡 2012：47-68〕に詳しい。

- ⁵² 「天長の佳節に当り、頭目、善行蕃人を表彰」『理蕃の友』1933 年 5 月号。

- ⁵³ 当時、サンテイモン駐在所の警察官が、管轄下のパイワンの 4 つの村落で行った「頭目調査」の経緯については、〔松岡 2007：191-192〕に詳しい。

- ⁵⁴ 「理蕃ニュース だんだん狭まれる頭目の不当所得」『理蕃の友』1936 年 9 月号。

- ⁵⁵ 斎藤「大武支庁下の社会教化」『理蕃の友』1933 年 6 月号。

- ⁵⁶ 選挙において、候補者の経済力と動員できる親戚の人数が重要である。郷長選挙においては、昔から村外婚を選好し、各村に親戚がいる首長層は有利であり、村長選挙においては、村内婚が多く行われ、村内に親戚が多い平民層は有利である傾向があると指摘されている〔松岡 2012：218〕。

また、台湾の人類学者、顧坤恵〔Ku 2008〕は、屏東県泰武郷のパイワンの村々での調査に基づき、主に 1990 年代の選挙状況を取り上げ、伝統的な階層制度と政治選挙との関係性を分析した。泰武郷の郷長選挙において、候補者が頭目であるかどうかにも関わらず、頭目家との関係性、およびそれをいかにアピールするかが選挙の勝敗にある程度左右していることを指摘した。選挙の候補者は、自分近親者、姻族、および伝統的に同じ頭目家に属された者同士の間、それぞれの状況に応じて「家 umaq」、「村

落 qinalan]、「長子 vusam」などの伝統観念を戦術として強調し、利用している [Ku 2008 : 383]。その上、彼は、頭目が現在、原住民社会において宗教的、経済的、政治的な側面では主導権を握っていないにも関わらず、頭目との関係性は、個々人にとっては自分の利益のために戦術的に利用することができる道具となっていると指摘している [Ku 2008 : 406]。

- ⁵⁷ 1990年に施行された「山胞保留地開発管理弁法」および1998年に施行された「原住民保留地開発管理弁法」によって、使用権を取得する期間は10年間から5年間に短縮された。2019年に「原住民保留地開発管理弁法」の修正によって、5年間の使用期間が削除され、原住民が使用している土地をそのまま所有権を獲得することが可能になった。
- ⁵⁸ 台湾原住民の狩猟活動をめぐる法令の沿革と今日における論争は、[周 2022]に詳しい。
- ⁵⁹ この点については、姓の観念をはじめ、漢人の家族・親族の観念の影響があるのではないかと考えられる。一方、それについて、先行研究の検討と本研究の現地調査のデータが十分でないため、本論文の議論には及べない。それを今後の課題としたい。
- ⁶⁰ 現在のルカイの親族観念を理解するには、漢人の観念からの影響に対する考慮は必要であるが、本論文での議論では言及せず、今後の課題にしたい。
- ⁶¹ 宗教、政治、金錢是現在部落的主要影響因素，傳統文化只成為附加。(2017/3/25、雑談にて)
- ⁶² また、コチャポガン（好茶部落、禮納里）で行われる観光ツアーの一環として、ツアーが始まると、観光ガイドがまず観光客たちを頭目家屋に案内する。そこで華麗な民族衣装を纏うコチャポガンの頭目が自ら観光客を歓迎し、ビンロウとアワ酒を用いて観光客に祝福の儀礼を行う。
- ⁶³ 例えば、2017年パイワンの伝統祭典では、頭目と、伝統規範を反して頭目の特権的装飾物を使用する村人と揉め事が生じ、その後訴訟になった事例がある。自由時報 2019年6月18日記事「頭目才能插3根鷹羽 女逾越遭拔羽毛不算侮辱」(<https://news.ltn.com.tw/news/society/paper/1296757>、2022年12月20日最終閲覧)。
- ⁶⁴ 台湾原住民の各民族集団の社会制度の差異により、「頭目」の認定基準は制度化されていない。
- ⁶⁵ 霧臺郷公所ホームページ「魯凱民族議會各部落代表名單」
<http://www.wutai.gov.tw/%E9%AD%AF%E5%87%B1%E6%97%8F%E6%B0%91%E6%97%8F%E8%AD%B0%E6%9C%83/%E6%B0%91%E6%97%8F%E8%AD%B0%E6%9C%83%E7%B1%8C%E5%82%99%E8%B3%87%E6%96%99/540-%E9%AD%AF%E5%87%B1%E6%B0%91%E6%97%8F%E8%AD%B0%E6%9C%83%E5%90%84%E9%83%A8%E8%90%BD%E4%BB%A3%E8%A1%A8%E5%90%8D%E5%96%AE.html> (2018年7月19日最終閲覧)を参照した。
- ⁶⁶ おおよそ2019前後から、茂林区のクンガダワン、オポノホ、テルルカの代表は、ルカイ民族議会に参加しなくなった。その理由は、まず、ルカイ民族議会は屏東県霧臺郷

公所と霧台郷の諸部落出身の政治エリートが中心的な立場を占め、茂林区の3つの部落が周縁化された感じをして不満を感じたことがある。さらに、近年、クンガダワン出身の茂林区長をはじめ、茂林区の3つの部落の政治エリートと知識人が、自分自身がルカイではなく、3つの部落がそれぞれ1つの民族集団としての民族認定を要請する運動を推進している。

⁶⁷ 注2ですでに論じたように、現在、この3つの部落では、現地の政治エリートと知識人のなかで、それぞれ1つずつの民族集団、つまりクンガダワン族（古納達望族）、テルルカ族（得樂日卡族）、オポノホ族（歐佈諾伙族）としての民族認定を要請する政治運動が、現地の政治エリートと知識人によって推進されている。筆者が現地調査を行った当時では、オポノホでは、民族認定の運動が最も積極的に行われていた。クンガダワンでは、民族認定の要請は、同部落出身者の茂林区長をはじめ、一部の政治エリートと知識人たちに支持されていたが、人々の日常生活への影響がいまだに限られていたといえる。また、テルルカでは、政治エリートの支持を得ていないという理由で、民族認定の進捗状況が最も遅かったと言われていた。3つ部落の民族認定をめぐる政治運動についての議論は、今後の課題としたい。

⁶⁸ 「高雄市美濃戸政事務所 高雄市茂林区 111 年每月各里人口統計概況」(https://meinong-house.kcg.gov.tw/News_Content.aspx?n=CA47AFB23959D942&sms=A73B82D19A087E31&ss=68BF235C5BC64D6C、2023 年 1 月 4 日最終閲覧)を参照した。

⁶⁹ 加えて、2016 年に民進党政権が確立されて以降、中国大陸との関係が悪化し、一時期数多かった中国大陸からの観光客数はほぼゼロにまで激減した。これもクンガダワンの観光産業にも多大のダメージを与えた。

⁷⁰ クンガダワンの人々は現在、ビールや漢人風の米酒、高粱酒などを好んでいる。伝統的にアワ酒も造られているが、それが現在、伝統祭典や結婚式の場しか飲まれていない。また、観光客向けの土産品としてアワ酒も販売されている。

⁷¹ ここでの「世襲補佐役」とは「世襲して、重要な事務に関して頭目の顧問役となる。ほとんど頭目と同様な特権を有する」[台湾総督府蕃族調査会 1921 : 27]と定義づけられている。「世襲補佐役」として挙げられるタリヤバ家、サグラダ家、ラサオラ家の3家、つまりタイラワン家、サグアタン家とライサラ家は、いずれも頭目ラルグアン家と親族関係をもつ頭目家や貴族家として見なされている。現在において、この3家に対して、別に「世襲補佐役」に当たる特別な呼称がない。ここでの「世襲補佐役」の用語は、本論文で使用する頭目家を補佐する平民家・サパウツェン (*sapaoecenge*) との訳語としての「世襲補佐役」(第三章第二節を参照)とは異なっている。

⁷² 筆者の調査で収集した現地語の家名の発音を、先行研究で報告した発音と比較すると、子音Lが脱落している傾向が見受けられる。クンガダワンの現地調査で偶然に出会った言語学者の齊莉莎氏 (Elizabeth Zeitoun、中央研究院語言学研究所研究員)のご教示

によると、子音Lの脱落は、戦後のクンガダワンの現地語の発音の顕著な変化である。本論文は、クンガダワンの現在における社会状況を描き出すことが目的としているので、家名の発音については、現在の発音に準じておきたい。

- ⁷³ クンガダワンの開拓をめぐる口頭伝承は、現在複数の異伝が伝えられている。開拓伝承については、第五章で詳述する。
- ⁷⁴ 旧集落の所在地と遺跡の現状については、[茂林郷公所 2008 : 123-126] を参照。
- ⁷⁵ 茂林郷公所が行ったクンガダワンの周辺の各旧集落の遺跡への踏査によると、サグアタン家が居住したバアツガンの旧集落では 40 から 50 軒の家屋の遺跡が残されている。それに対して、ダウラン、アプサン、タシアウバンなどの旧集落では、それぞれ 10 軒くらいの家屋の遺跡しか残されていない [茂林郷公所 2008 : 123-126]。
- ⁷⁶ 他の頭目家は昔居住した小集落の近辺の猟場を所有していた。その猟場を使用した者は、獣肉の一部を頭目ラルグアン家に渡し、一部を従来の頭目家に渡さなければならなかった。
- ⁷⁷ 王 [1984] と山路 [1991] はともに、クンガダワンにおける「貢租」が、先にラルグアン家に納められ、その後、ラルグアン家によってサグアタン家に分けられると報告している。一方、その内訳については、王 [1984 : 49] はラルグアン家が「貢租」の 7、8 割を保留し、残りの 2、3 割をサグアタン家に分けると報告している。それと対照的に、山路 [1991 : 215] は、両家が折半すると報告している。筆者による現地調査では、王の報告と共通している状況を確認できた。
- ⁷⁸ 筆者による現地調査において、クンガダワンの人々の中に、ラルグアン家の家長をトゥムスと呼ぶことに対して異論をもつ人がいなかった。一方、サグアタン家の家長をトゥムスと呼ぶべきかどうかに関する意見の分かれが見受けられる。とりわけ、ラルグアン家の出身者や、ラルグアン家の地位を支持、主張する者は、サグアタン家の家長をトゥムスと呼ぶべきではないという意見をもっている。
- ⁷⁹ サグアタン家には現在、家を代表できる男性がいないことは、同家が「伝統領袖」としてルカイ民族議会に参加しなかった重要な理由だと考えられる。
- ⁸⁰ 「明治三十一年臺灣總督府公文類纂十五年保存第十七卷警察及監獄殖産 川上蕃薯寮署長管内蕃社巡視ノ途次トナ社蕃人發砲其他ニ關スル詳報」國史館臺灣文獻館文獻檔案查詢系統
(<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Display/image/1156998qa0v=IT#6JV4>、2022 年 10 月 9 日最終閲覧) に詳しい。
- ⁸¹ 日本警察がテルルカを攻撃した理由については諸説がある。台湾総督府警務局の機関誌『理蕃誌稿』では、「十一月マガ社附近ニ於テ巡察一名同社蕃人ノタメニ殺害セラレ尚其状況不穩ナル」[台湾総督府警察本署 1989 (1918) : 310] と記載されている。マガ(すなわちテルルカ)の人が日本人の巡察を殺害したことがテルルカを攻撃した理由

であるとされている。

一方、『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ一』では、『理蕃誌稿』での記載と併置して、1910年代の現地調査で収集したテルルカの人々の語りをも記載している。それについては「社蕃此時ノ状況ヲ述ヘ且辨シテ曰ク『日本ノテンサイト云フ大人當駐在所ニ在リタルガ平地ニ降ラントテ二埤仔ニ出ツル途中ニテ尾庄ノ平埔番番チョテンノ為ニ殺されタリ。日本ハ我社民ノ所為トシ我等ヲ討伐セリ』」〔台湾総督府蕃族調査会 1920b : 48〕と報告している。つまり、日本の警察を殺害したのは平地の平埔族の者であった。テルルカが攻撃されたのは、その濡れ衣を着せられたのである。

なお、王〔2003 : 45〕の報告によると、近年において、テルルカの人々には、日本人の警察を殺害したことと、その後における日本人との闘いを、日本の植民地統治に反抗するための闘争として捉える傾向が強い。

- ⁸² 現在、クンガダワンの人々が誇り高く「屯子戦役」を語っている時、「台湾原住民のなかで、日本人が攻め込めない部落はクンガダワンの1つだけだ」のような、おそらく事実ではない、かなり程度の誇張表現が入った語りもしばしば見受けられる（本論文の第七章の部落主席ラウツウの語りをも参照）。
- ⁸³ 現在、クンガダワンの人々の視点から見れば、それは「降伏」ではなく、「談判」や「和平交渉」（談判、和談）として捉えとしている。
- ⁸⁴ この時期では、日本の警察機関がクンガダワンに駐在所を設置せず、クンガダワンに対する直接的な統治が弱まった。一方、クンガダワンは依然として警察機関の統治と管理の下に置かれていた。例えば、1920年から1923年の間、クンガダワンと内本鹿のブヌンの諸村落の間に一連の首狩りと復讐の殺傷事件が勃発した。その際に、日本の警察機関が紛争に介入して調停した〔台湾総督府警務局 1989（1938）：303〕。
- ⁸⁵ 2011年、高雄市と高雄県が合併し、新しい高雄市になった。それより、茂林郷、多納村、茂林村、萬山村はそれぞれ茂林区と多納里、茂林里、萬山里と改名した。
- ⁸⁶ ピナライの従軍経験については、『茂林郷誌』では彼が「高砂義勇隊」の隊員であると記載している〔茂林郷公所 2008 : 771〕。また、彼の子孫も彼が「高砂義勇隊」の隊員であったと語っている。しかし、当時の高砂義勇隊の主な派遣地が南洋のフィリピンとニューギニアであった〔近藤 1996 : 396〕ので、彼の中国本土での従軍経験は、おそらく高砂義勇隊としてではなく、軍夫としてではないかと考えられる。この点について、改めて確認していきたい。
- ⁸⁷ 山路勝彦氏のプライベートでのご教示によると、同氏が1980年代にクンガダワンで現地調査を実施した際、ピナライが主なインフォーマントを務めていた。当時、ピナライは既に県議員から引退していたが、依然として部落で大きな影響力を有していた。
- ⁸⁸ クンガダワンの人々から、日本植民地期、日本人警察が頭目家の壺に触ると、気絶した（一説には死亡した）逸話がしばしば語られている。一方、頭目家の各種の祭祀用具

を押収し、破壊したキリスト教会の牧師は無事であった。このことは、頭目家の宗教的な権威が失墜した重要な要因となった。

- ⁸⁹ 青年会は、民族語では日本植民地期の青年団の呼称を借用して、シンニンダン（*sinnindan*）と呼ばれる。一方、現地の人々の認識の中では、青年会と日本植民地期の青年団との連続性は見受けられない。また、クンガダワンでは、植民地化以前において、男子集会所ツァクブ（*cakobo*）があったが、青年会と男子集会所との連続性も見受けられない（ツァクブの存在自体は記憶されているが）。クンガダワンと対照的に、近隣の部落オボノホでは、2000年代に男女それぞれの青年会が成立したとともに、男子青年会と関連する形で男子集会所をも復活した。

- ⁹⁰ *Pangetedre* 娶了大社社 Tokoi, Tokoi 因爲嫌棄 *Thangeatane* 家屋低矮沒有雕刻, 就留在多納部落外叫 *taikulavane* 的地方不走。 *Pangetedre* 在平民們的幫助下另建了 *Lalegeane* 家屋, 加上雕刻, Tokoi 才同意嫁進來。(2020/1/13、ラヴァスの家にて)

- ⁹¹ 「屯子戦役」の指導者については、現在、クンガダワンでは多様な語りがある。ラルグアン家の出身者とその近親者は、「屯子戦役」での勝利を当時の家長であったアリウの功績であると語っている場合が多い（例えば、第五章の事例②を参照。ただし、実際アリウは当時8歳に過ぎなかった）。一方、タイラワン家の出身者はそれをギラギラウの功績であると主張している。なお、貴族層の主張に対して、平民層の出身者の多くは、貴族層が戦争に参加しないという理由で、その勝利を実際に戦った平民層の者の功績として唱えている。

- ⁹² この頭目章は現在紛失している。アリウの逝去の際、彼の遺体とともに埋葬されたとも言われている。

- ⁹³ 現在、頭目章が紛失しているがゆえに、ラルグアン家の者は、頭目章を頭目の地位をアピールするための根拠とすることは少ない。一方、他のルカイ部落において、頭目章を用いて自分自身の地位を主張する状況が見て取れた。また、2つの頭目家が1つの頭目章の所有をめぐる争ったこともあった。しかし、頭目章を根拠とした地位の主張は、必ずしも部落の人々に承認されるわけではない。むしろ、それが日本の植民地統治を協力した証拠として、所有者を見下す人も少なくない。

例えば、ある酒席（2019/5/24、参加者は主に中年層の男性）のなかで、テルルカの頭目家の出身の男性は、筆者が頭目に対する関心を伺うと、「私の家には日本時代の頭目章があるよ」と言った。しかし、周りの人がそれを聞くと、「それはあなたたちが『漢奸』だったからじゃないか」（還不是因爲你們當漢奸）と冗談混じりで言った。「漢奸」は、日中戦争の時、日本人を協力した中国人のことを指す言葉として一般的であったが、戦後、国民党政権の同化政策を通して台湾原住民の人々にも受容された。この文脈では、「漢奸」とは、日本統治の協力者を指していたと考えられる。

また、他のルカイ部落での調査においても類似な状況が見て取れた。ある40代の平

民男性との会話（2019/10/23）のなかで、彼は部落のある者が頭目章を根拠として自分自身の地位を主張していることを言及した。彼はそれについて、「日本人の指示を聞く者は頭目とされて頭目章が授けられた。彼らは日本人の犬だ。今、頭目章を持っている人は嬉しそうにそれを見せびらしているが、みんなは裏で笑ったよ」（聽日本人話的就被立成頭目，發頭目章。其實就是“走狗”。但是得到的人還沾沾自喜。背後別人笑得要死）と話した。

- ⁹⁴ この人物の名前について、王 [1984 : 128] はタカナウ (Takanaw) と報告したが、筆者の現地調査によれば、それはクイの誤りだと考えられる。
- ⁹⁵ 台湾（中華民国）の行政区画では、県の下の山地郷の基層的行政区画が「村」であり、直轄市の下山地原住民区の基層的行政区画が「区」である。2011 年、高雄市と高雄県が合併し、高雄市になったことにより、クンガダワンが区画される「多納村」は「多納里」と改名された。そのため、ラヴァスが 2014 年に当選したのは、実は「村長」ではなく、「里長」である。一方、「多納村」から「多納里」へ、「村長」から「里長」へ改名したが、実際の行政区画や行政的な役職には変化はほとんどなかった。本論文では、読者が理解しやすいという理由で、「里長」という日本では使われていない行政用語を使わず、より親しみのある「村長」の用語で統一している。
- ⁹⁶ 彼は 2000 年代に郷民代表の選挙に 1 回立候補したが、結局落選した。その後は、頭目は選挙に出馬すべきでないと主張していた。
- ⁹⁷ 現在、ラルグアン家とその分家のなかで健在である最年長者は、タカナウの叔父クイ（80 代、図 4 を参照）であるが、彼はブダイに婿入りし、そこで生活している。そして、現在は高齢と持病のため、ラルグアン家のことに関与することはほとんどない。
- ⁹⁸ クンガダワンの人々は、女性が頭目になることに対して、特に異論はなかったが、ズルズルが若年の未婚女性であることに対して、懸念や不信感を示した人がいた。
- ⁹⁹ 従前 Bace'ngane 有英雄獵人來此這裏狩獵，好幾次獵犬在附近叫 Dasoan 的地方睡覺不回家。於是獵人帶家族一起遷到了這裏。最初來的兩家是 Kathangilane 駱家和 Laveladenge 潘家，因為人少，害怕布農族來獵人頭，於是邀請同住在 Bace'ngane 的 Thangeatane 家一同過來，說“你過來我們讓你當頭目”。Thangeatane 家沒有參與狩獵，因為沒有英雄，不會打獵。
- 従前在 Bace'ngane 的時候，沒有頭目和平民之分。要不然不會對 Thangeatane 說“你來我們讓你當頭目”。因遷移來後 Thangeatane 才成為頭目。後來五、六個村莊看到冒煙相繼過來於是多納成為人數很多的大村莊，布農族不敢過來。
- 現在每年豐年祭，部落還會在 Lalegeane 家開會商量。那時候除了頭目，還會叫 Kathangilane 家和 Laveladenge 家一起商量，因為兩家讓他們做頭目。（2018/8/27、ディアバアン家経営の喫茶店、イサムへのインタビューにて）
- ¹⁰⁰ 同家と大頭目ウンレとの不仲は周知されている。筆者も、ウンレがある選挙のキャン

ペーンで、ディアバアン家の者に対する嫌悪を公言する場面を目撃したことがある。

¹⁰¹ 一方、頭目家の者の視点から見ると、村長ラヴァスは、竹の杖が頭目の家屋の柱を象徴し、竹の杖を地面に刺すことは土地に対する所有を示すことであると説明していた。

¹⁰² 石板に書いてあった文字は現在、風化により判読することが困難である。ここで挙げられた引用文は、[王 2003：38] を参照。中国語での原文は下記の通りである。

「很久很久以前傳說著 Kungadavane 部落的形成，據地方耆老的口述：原來居住在濁口溪上游與多納溫泉溪交匯處河岸的小部落，有一天一位獵人帶著獵狗往西南方打獵，發現一個很美的地方，這裏有高大的原始林、土地肥沃、有沼澤地、豐富的水源，也是雲豹、熊、水鹿以及各種動物的棲息地。後來獵人每次到這個地方打獵要回部落時，那隻獵狗總是停留在河岸邊不肯回去，於是獵人回到部落後，把所看到的沼澤地及獵狗不肯回部落的情形告知長老們，並經協商遷移到沼澤地。但是部落的男士很少，唯恐被敵人政府，所以遊說鄰近的部落一起遷移到沼澤地，經協商談和之後於是遷移到沼澤地，共同建立新的家園。過了不久，鄰近的兩個部落每天看到遠方的沼澤地冒著大量的煙，就派人去探查，並經協商談和之後，相繼加盟並建立強大新的 Kungadavane 部落，這就是多納村部落的形成。」

¹⁰³ 多納是多個部落合併而成，相互依存。各個部落推選出頭目 Thangeatane 家，Thangeatane 家的長子分出來建立 Lalegeane 家。多納的頭目家有，①Thangeatane 和 Lalegeane 家，算一家。②Paolithi 家。③Laopalate 家，④Labodoane 家，⑤Tailavane 家，⑥Tamodro 家，其中前五家叫做五大頭目，Tamodro 家不知道為什麼沒有算進去。

(2017/3/27、クンガダワンのあるレストラン、雑談にて)

¹⁰⁴ “頭目”指 Thangeatane 家和分出的 Lalegeane 家，Lalegeane 家是老大。其他頭目都是“自己講”，因為都是後來“看到冒煙才過來”。(2018/8/27、ディアバアン家経営の喫茶店、イサムへのインタビューにて)

¹⁰⁵ 多納由多個聚落組成，各有頭目。大頭目は羅家和周家，其他家應該叫貴族。我算過有 8 家到 11 家頭目，各自不服，難分上下。(2017/3/24、サグアタン家の庭、酒席での雑談にて)

¹⁰⁶ 現在的頭目は周、羅兩家，其他頭目都是從兩家分出來的，應該叫貴族。(2017/3/27、クンガダワンのあるレストラン、酒席での雑談にて)

¹⁰⁷ 頭目就是周家和羅家，其他都是平民，周家和羅家是一家。(2017/4/4、雑談にて)

¹⁰⁸ 過去周家 Thangeatane 的長子娶了排灣族大社頭目的女兒。女兒擅長刺繡，但是過去 Thangeatane 的房屋是半地下，很低矮昏暗，所以長子就分出來建立了 Lalegeane 家。兩家是大頭目，過去會給兩個大頭目家貢品。(2017/3/25、クンガダワンのある早餐店、雑談にて)

¹⁰⁹ 多納頭目只有羅家 Lalegeane 一家，其他都是自稱。周家本來是頭目，長子分出來建立了羅家。我妻子周家人，部落的事情與周家商量是因為考慮娘家。從前部落合併的原因

一是瘟疫，二是遭遇出草。所謂五大頭目的另四個頭目，都是依附來尋求保護的。

(2017/3/25、クンガダワンのある早餐店、雑談にて)

- 110 多納源頭為周家 Thangeatane，但是現在的頭目 Elrenge 不喜歡出頭說話。認為地位明確，不需要爭。現在部落的活動多為 Lalegeane 家的 Ngedre 帶頭，經常發言等使自己地位明確。現在，家系與個人能力、名望相輔相成。(2017/3/24、サグアタン家の庭、酒席での雑談にて)
- 111 真正頭目は周家，頭目就一個。羅家是從從周家分出來的，以前不是頭目。因沒人會打獵捕魚，村裡人可憐，便就把東西分享給他。後來不知怎麼就變成了供奉，他就成為了頭目。只是最近幾十年的事，不到一百年。(2017/3/27、クンガダワンのあるレストラン、酒席での雑談にて)
- 112 400 年前多納沒有頭目，由七個地方的部落升狼煙聚集而成。七個部落，推選一家為頭目，就是周家。後來因周家沒有男人，才換老二當家，由羅家做頭目。(2017/3/27、クンガダワンのあるレストラン、酒席での雑談にて)
- 113 多納沒有頭目，都是自稱。(2017/3/24、サグアタン家の庭、酒席での雑談にて)
- 114 頭目現在也需要看個人能力與部落貢獻。部落年輕人喜歡現在頭目 (Ngedre)。(2017/3/24、クンガダワンのある早餐店、雑談にて)
- 115 頭目只認一家，就是羅家。最近幾年才知道周家。(2017/4/2、小学校、雑談にて)
- 116 具體對傳統階層不太了解，但是知道部落大頭目は Ngedre。(2017/3/25、安息日会、雑談にて)
- 117 彼の修士論文〔郁 2017〕は、茂林区のコーヒー産業の発展に対する分析である。彼は、自分自身が平民層の出身者なので、もしクンガダワンの階層制度について論文を書くと、大きな批判と不満を招くに違いないと述べている。また、彼は筆者に向けて、「あなたは部落の外から来た人だから、階層制度について書いてもいい。私は部落内部の人だから書いてはいかない」と話したことがある。
- 118 2018/8/25、ルグアグアイの家でのインタビューによる。
- 119 大頭目系統の名前について、男性名にはアリウ (Ario)、ウンレ (Ngedre)、タカナウ (Takanaw)、ラウツウ (Lawco)、ギラギラウ (Gilagilaw) など、女性名にはマルヴルヴ (Maleveleve)、ズルズル (Zolozolo)、レラス (Dredrase)、ウルン (Elrenge)、アラユム (Alayomo) が挙げられた。
- 120 中間階層の名前について、男性名にはタヌバク (Tanobake)、アラス (Alase)、女性名にはウグアン (Egeane) が挙げられた。
- 121 古来の平民層の名前について、男性名にはルグアグアイ (Legeageay)、イサイ (Isai)、リップン (Lipon)、ウラ (O'ola)、女性名にはスウブ (Se'epe)、シル (Silo) が挙げられた。
- 122 彼の解釈には、かなりの程度、男性中心主義的な傾向が見受けられる。

123 ルグアグアイの説明と反して、平民層の男性が、後天的に貴族層の個人名を獲得した事例も見られた。例えば、60代の平民層男性ツアルバク（Calebake）によると、彼は生まれた時、ツアルバクという平民層の個人名が名づけられた。一方、彼はパイワンの中間層である妻と結婚する際、妻の家から、タヌバク（Tanobake）という中間層の名前をもらった。彼は生まれつきの平民層の名前を好み、普段ではツアルバクと名乗る。妻の実家にいる時だけでタヌバクと名乗る。人が複数の個人名をもつのは稀ではないと彼は述べた。

また、同氏によると、婚姻関係を通し個人名を獲得すること以外にも、日常生活のなかで「名前を買う」（買名字）例も稀にある。ある平民が貴族層の年配者に酒などの財物を渡し、お世話をする、と、頭目系統の名前をもらった事例もあったという。平民の人がある日から突然頭目の個人名と改名した例もたまにあると彼は述べた。

124 一方、彼は、この時期、他のルカイ・パイワン村落には平民と頭目という階層制度がすでにあったと述べている。

125 なぜ中国語でよく使われている「^{トウムー}頭目」ではなく、あえて日常生活にほとんど使われていない「^{チュウズアン}酋長」を使うのか、という筆者の質問に対して、ウンレは、現在「頭目」と自称する者があまりにも多く、彼らと区別を付けるためにあえて「酋長」を使用していると説明した。「酋長」が、北米インディアンのチーフに対する中国語の訳語であると彼は付言した。

126 只有我導覽解說才有這種福利。(2017/4/1)

127 為什麼頭目養活很多人，有進貢制度，打獵一半獵物要分給頭目。因為頭目要養沒有老公的，沒有老人家的。(2017/4/1)

128 就像你們廟裏，有好東西就要大家分享一樣。(2017/4/1)

129 我帶的導覽就是和別人不一樣。(2017/4/1)

130 這主意只有他想得出來。(2017/4/1)

131 我們是分享的國家，分享的部落。(2019/10/7)

132 前節で紹介したように、平民層のルグアグアイは「勇士」と「平民」を等値化し、同一の階層として説明している。一方、イプルは「勇士」と「平民」がそれぞれ異なる階層として捉えている。

133 最高的是頭目，酋長，領袖。頭目再下來是，頭目的哥哥姐姐親戚家人，就是貴族。原住民位階最高是頭目，再來是貴族，第三個是勇士，因為勇士要保衛部落。再來就是平民，但是不是平民最小就看不起他，平民有平民的責任，頭目有頭目的責任，分工合作，一個輪子都不能少。(2019/10/7)

134 他是莫那·魯道的好朋友。(2019/10/7)

135 他們都是抗日分子。但是莫那·魯道抗輸了，而他抗贏了。(2019/10/7)

136 因為他抗贏了，所以部落沒有被遷村。前面茂林和萬山都有被遷村。(2019/10/7)

- ¹³⁷ その反面、平民層の出身の観光ガイドが、部落を紹介する際、頭目家に庭に入り、頭目家について解説することも少ない。また、現在、勝手に観光客を連れて、部落の人の庭に入って生活を邪魔し、嫌われている悪質な漢人のガイドもいる。
- ¹³⁸ 2017/3/25、ウンレの家での雑談による。
- ¹³⁹ 本論文における文化実践の定義は、第三章の第四節を参照。
- ¹⁴⁰ 例えば、このような婚姻の流れは、原住民族委員会が発行した民族語の教科書のなかにも記載されている〔國立政治大學原住民族研究中心 2017：25-27〕。
- ¹⁴¹ 新婦や新婦の家の女性年長者を花の輿で運ぶことは、近年になって新たに現れた慣習であると言われている。1980年代、90年代までは、新郎の男性の友人が新婦をおんぶして移動するのが一般的であった。
- ¹⁴² 例えばヴァテの妹が近隣のルカイ部落・テルルカの頭目家に嫁として入った。ヴァテの兄クイの息子はラルグアン家の分家の女性と結婚した。
- ¹⁴³ タヌバクは中国語を話せるが、結婚式などの場面における古老による民族語の発言は、原住民の人々の「伝統らしさ」への執着でもあったと考えられる。
- ¹⁴⁴ 薬酒の一種である。原住民や肉体労働者の間で、よく酒の代わりに飲まれている。
- ¹⁴⁵ 漢人の結婚式でよく配られるお菓子である。
- ¹⁴⁶ 前章で既に紹介したように、ルカイの人々の個人名は階層的地位を表している。現在、ダイギディンギ家の出身者はほぼ全員、最も高い頭目階層の個人名（例えば、クイ、ラヴァス、マルヴルヴなど）をもっている。一方、漢人の新郎に与えられた個人名アラスは、比較的地位の低い名前であると認識され、現在の中間層や平民層の名前であると認識されている。
- このような、クンガダワンで外来の者に比較的に地位の低い個人名を与える状況は、ほかにも見受けられた。例えば、頭目ラルグアン家の分家アクアカン家の男性と結婚した日本人の女性は、ウグアン（*Egeane*）という個人名が与えられた。この名前も現在、中間層や平民層の名前であると認識されている。
- このような状況の理由について、村長ラヴァスは外来の者に名前を与えるのは、家族全員の承認が必要とされており、高い地位の名前を与えると、家族成員の不満を招くかもしれないと説明した。
- ¹⁴⁷ 這一刻才是我們做兒孫的最榮耀的一刻，因為曾祖母從這個周家，我們多納當家的這個家嫁出去，我們就是頭目的旁系，所以我們遵從多納的古禮和文化，我們還一定要回門。回到家裡，就是要從這邊起轎，從這邊嫁出去。剛剛在老家下聘，現在回到家從這邊，被迎娶出去，是非常重要的時刻，記得自己的根。（2020/2/28）
- ¹⁴⁸ 以原住民來講你就是貴族的孩子，你就是頭目的直系，這樣的身份你要珍惜，在未來要用最大頭目的雅量，包容，有度量，有胸襟，有愛心，這是頭目最重要的表徵，也希望你們延續這個家族的體系和觀念。（2020/2/28）

- ¹⁴⁹ 你們可能奇怪，怎麼頭目、里長都在工作。我們這裡，長幼有序，只要是年輕的，都不可以坐。不管頭銜多高，都是要工作。(2017/4/3)
- ¹⁵⁰ 漢人の結婚式で配られる飴である。
- ¹⁵¹ 新婦側の年長者がそれを預かった。後に死者のある家に渡すと考えるが、送る先は把握できていない。
- ¹⁵² 一見、結婚式の場面において、頭目が経済的に有利な立場に置かれているが、実際のところ、現在、頭目は村内外の多くの結婚式に出席することが期待され、そこで贈る紅包が頭目にとっては大きな経済的な負担になる。ウンレによると、頭目であることは、経済的に「採算が取れない」のである。
- ¹⁵³ 花冠の分配は、オセアニアの首長制社会における饗宴の場での儀礼的な再分配を想起させるが、位階称号に基づく制度化された呼びあけの序列 [cf. 河野 2016] は見受けられない。教師のアヴァカウによると、かつては花冠の材料の入手が困難であったため、結婚式では、3、4個の花冠しか用意できず、頭目と新婦、そして新婦の親友だけに分配された。一方、近年になると、花冠の材料または花冠そのものが市販されるようになり（1個 100 元から 200 元）、簡単に入手できるようになったため、結婚式で数十個を用意し、頭目と新婦の親友以外の参加者たちに分配するようになった。しかし、分配する順番は決められていない。
- ¹⁵⁴ 本論文の第八章の系譜作成の事例においも、共通した状況が見受けられる。
- ¹⁵⁵ 一方、古老のタヌバクは、結婚式の場面における現地語での発言のなかで、両頭目家に対して対等にタリアライという表現を使った。
- ¹⁵⁶ 現在の頭目は儀礼の場において、「人形立牌」（人間型の看板）や「活體雕塑」（生きる彫刻）だと人々に揶揄されることもある。
- ¹⁵⁷ 他のルカイ部落においても類似な状況が見られる。例えば、タロマクにおける政治権力の構造を分析した張 [2004 : 148] によると、同村の頭目家は戦後、権威を大きく失ったが、1990 年代後半に頭目の弟が村長に当選したことをきっかけに頭目家の影響力が強まっていった。
- ¹⁵⁸ ウンレの逝去の際は、筆者が 2019 年 5 月の上旬に本調査に入ったばかりのころであった。当時筆者は台北の研究機関で文献資料を収集しながら、1 週間後にクンガダワンに行きウンレと面会することを計画していた。調査計画を立てていたところ、突然ウンレが急死したことを知らせられ、慌ただしくクンガダワンに向かった。本調査での初めての参与観察の対象は、まさにウンレの葬儀であった。現地調査での最も重要なインフォーマントを失ったショックと 3 年間お世話になった友人を失った悲しみを抱えながら、筆者はクンガダワンの人々とともに、頭目の逝去と新頭目の継承という部落の歴史的転換期を経験した。
- ¹⁵⁹ 斎藤生「奥蕃進化の過程（高雄州ライブアン社）」（『理蕃の友』1935 年 10 月号）によ

ると、ルカイの中でも、植民地化の影響を受けるのが遅かった「奥蕃」のライブアンは、1934年から屋外の埋葬がされ始めたのである。クンガダワンの状況についての報告はないが、ライブアンの報告から、屋内葬の廃止はより早かったと考えるのは自然である。

¹⁶⁰ 1つの例外として、2000年前後に、クンガダワン出身で郷長を務めた男性（第六章の事例①の新婦の父）が、元高雄県議員であった父のために大規模な葬儀を行ったことがある。死者とその息子とともに強い政治的な影響力を持つ人物であり、部落の外から大勢の参列者が来たと言われている。しかし、その葬儀の規模は、この度のウンレの葬儀の規模の半分くらいに過ぎないと言われている。

¹⁶¹ 「後備軍人」とは退役軍人を後備の兵力として管理する制度であり、「後備軍人服務處」は退役軍人に社会福祉などの各種サービスを提供する機関である。

¹⁶² クンガダワンの部落会議は、2019年に設立されたばかりであり、当時はあまり機能をしていないと見受けられた。現在の主席のラウツウは故頭目ウンレと親交をもち、部落会議の設立にも、部落会議主席の当選にもウンレからの支持を受けたと述べている。

¹⁶³ 一方、香典を受ける側は、贈る側の家族の葬儀において、それを返済することが期待される。したがって、香典を受けることは、同時に一種の負債ともなっている。この度、ウンレのための壮大な葬儀を行うことは、ウンレの2人の娘にとって、将来、大きな負債になってしまうのではないかという懸念の声もあった。

¹⁶⁴ 他是我們的領導中心，我們的首領。他最大的願望我們整個文化，就是把我們的文化建立起來，組織起來，mavodrane（老人），年輕人，中生代。他很愛這個部落，他很希望這個部落被重視，被尊敬。

大家應該都知道，很少看到那樣的首領，那樣的頭目，整個台灣沒有一個不認識他的。我們可以說他是一個傳奇人物。他没有读什么书，可是我们看看，不管是政治上，娛樂圈，我們原住民原鄉，所有的人沒有一個不認識他的，沒有一個不希望看到他在台上放飛他的擅長。從多納到大津一進來，那個橋的兩邊，沿路都是他的設計。我們參加任何的聚會活動，在台上，整個場合整個世界好像都是他的。每個人的注目都在他一個人的身上。都很有秩序的很有歡樂的在那個場合結束。

他是很特別的一个領袖。我們談論部落文化的時候，整個部落統治的事情，他不會生氣，他就是慢慢回答你。他有他的恩賜在當中。他在短短幾年當中，他把整個多納的文化，整個未來的願景都一直樹立起來，彰显出来。我们就回头过来重视我们的文化。这是他这几年做的事情。他常常在人們面前說我們就是一個國家，我們這個組織就相當於一個國家。他就給人家看出來。讓我們cekele（部落）團結起來，做事情大家團結起來。

我們多納就是一個永遠擊不倒的族群，連日本人都攻不進來。全台灣的原鄉部落都降服在日本的威權之下只有多納沒有歸降，只有多納是談和。我們要有這種優越感，團結起來。要把領導中心鞏固起來。我們每個人都要有這樣的心。（2019/5/28）

¹⁶⁵ 一方、当時黒米祭の創出と発展に中心的役割を果たした、社区発展協会の理事長である、平民層出身のルグアグアイの貢献は言及されなかった。

¹⁶⁶ 当時の郷長は、第六章の事例①の結婚式の主催者であるヴァテであった。

¹⁶⁷ 「犠牲と貢献」（犠牲貢獻）とは、部落に献身的に貢献することを指し、クンガダワンの青年会のモットーである。

¹⁶⁸ 中国語でいう「勇士」は、首狩りや狩猟で武功を上げ、名誉を獲得した男性を指す *palealeabe* という現地語の訳語として使われているのが一般的であるが、戦後の文脈では運動会で成績を上げ、部落で名誉を獲得した者を指すこともある。

¹⁶⁹ 我也是和他一起在部落里面成長，我當村長的时候，八年的時間，我們多納剛要開始發展我們的文化，黑米祭 *Tapagadravane*，是我們和他一起把這個黑米祭的文化能夠展現出來，在八年當中，他和我協助我們多納最大的慶典黑米祭。我們也曾經在我們部落裡面，帶一百多個人到總統府，我就是和那時候鄉長，跟我，跟他，我們去召見那時候總統時陳水扁跟呂秀蓮，三個人去召見大人物，召見我們台灣最大的領袖。把我們的文化推動到台灣，甚至說國際，甚至說全世界。這是我看見他的努力，為我們地方的文化，犧牲奉獻。（茂林鄉）才發現這樣一個美好，這樣的經費，美好的慶典，然後全國原住民地方才學習我們的慶典。為什麼多納很特別，為什麼多納有那麼多的經費，100 萬啊，80 萬啊，當時那時候。我們都利用在縣府裡面，編立預算給我們，給我們多納特別的預算。這就是他的努力。協助我們所有上任的鄉長，應該都知道，都在這裡。我就是看到在這樣一個人物。可以說是我們茂林鄉的一個寶，是我們原住民的非常重要的一個人物。我在八年當中看到他的配合，關心我們地方的慶典。他還是拼命為我們部落，不缺席的，不管我們做任何什麼活動，大大小小的，不管是多納的，教會的，茂林區的，市府的，中央的，他都不缺席。有重要的會議，他一定要去，為我們地方。

在我們那個年代，我們多納最團結最有實力的時候，*Lalegeane* 家那是我們最團結的一個領導。那時候羅善的爸爸是村長。那時候這家裡一天到晚都是我們那些勇敢的勇士們，我們去運動會，那是我們多納最強壯的時候。我們拿第一名，我們做任何的問題，我們勝利了，就把我們拿的，拿來頭目這個家裡。我們就是這樣，很尊敬這個家。我們就比照以前，還供奉腿啊，山豬這樣，我們就比照那些榮耀，來尊敬，供奉我們的頭目。我們參加鄉運的時候，我有算過我們這些勇敢的勇士們，那時候很多，我們拿冠軍回來，我們就在這裡跳舞。在這裡榮耀，高興，奉獻給我們的頭目。那個年代就是這個樣子。

（2019/5/28）

¹⁷⁰ 死者の近親者たちは喪に服するあいだ、仕事をすることは禁じられている。そのため、当初、棺を担ぐ人を決める際、ラルグアン家と親族関係をもつ者は避けようとしていた。しかし、青年会のメンバーには軍人が多く、あいにく葬儀の日に軍事演習が行われたため、参加できない人が多かった。しかたなく、ラルグアン家の親縁者も加えられた。実際、その日に棺を担いだ8名の青年の中に、ウンレと親族関係をもつ者が4

名いた。そのうち、従弟3名と、従妹の夫1名がいた。

¹⁷¹ ラヴアスによると、彼は雄叫びの作法は分かるが、叫ぶべき民族語の文句は知らなかった。彼はわざわざ古老（90代の女性）に尋ねて下記のような文句を収集した。

¹⁷² ウンレのイトコにあたる女性はマスコミの関係者であるので、カメラなどの機材を調達できた。

¹⁷³ 白い紙で書いた哀悼用の対聯である。

¹⁷⁴ ウンレが生前勤めた最後の仕事は、まさに当時国民党を代表して大統領選挙に出馬する高雄市長・韓国瑜の選挙キャンペーンでの司会であった。

¹⁷⁵ 葬儀の約半年後の2020年1月に、台湾では大統領と立法委員の選挙が行われることになり、葬儀の時はちょうど立候補者が選挙キャンペーンを始める時期であった。それは政治関係者が葬儀に多く出席するもう1つの理由であると考えられる。

¹⁷⁶ 原文ではウンレの漢語名である。

¹⁷⁷ 高雄市茂林區區公所表揚狀。(Ngedreの漢語名)先生生前為多納部落傳統領袖，積極推動部落振興工作，傳承族群文化生命，主動協助本區各項公共事務，熱心公益，造福桑梓，特頒此狀，以示篤念齊賢之意。(2019/5/29)

¹⁷⁸ ラロロアエ家もあいにく喪中であつたため、本家の者が発言することは忌避されていた。そのため、遠い親族関係をもつオポノホ出身の長老教会牧師が依頼され、家族関係を紹介した。

¹⁷⁹ アヴァカウの父はパイワンの出身者であるため、彼はパイワン語が分かる。

¹⁸⁰ 多くの場合は男性の原住民青年である。

¹⁸¹ 以往的葬禮會區分文化和宗教，要麼從頭到尾文化，要麼從頭到尾宗教。但這次葬禮，文化和宗教混在一起。本應該前面是文化，後面是宗教，但是宗教儀式還沒有結束，就開始跳勇士舞，鳴槍。有牧者當場傻掉，有幾個牧者當時就想回去。長老教會會說要是用宗教方式，就不要用你們文化。葬禮看起來有秩序，實際上很亂。上下半場應該分清楚。(2019/6/4、ラウツウの家、雑談にて)

¹⁸² その後における墓の礎の整備と墓石の設置には、儀礼がなかった。ウンレの墓の整備と墓石の設置はクンガダワン出身の女性と結婚して部落に居住している漢人の建築業者を雇用した。また、墓石は漢人の業者から発注したものである。墓石にはウンレの漢語と民族語の名前、そして頭目と *talyalalai* との文字が書いてあり、台湾クマタカの羽ととんぼ玉などの模様も飾られている。

¹⁸³ 我剛剛才看達魯馬克的一個他們之前的頭目過世的影片，我才想到，原來，在其他部落，在對他們的領袖，他們的頭目，當過世的時候，他們整個部落族人是如何去安排所有的後續的動作。因為我看到，達魯馬克他們的儀式，他們送走他們的頭目，又鳴槍，又有一個祭儀，我不曉得我們有沒有這樣一個，對我們的部落領袖往生的時候，我們有沒有在過去，有沒有這樣子的習俗，儀式，我們要一併做討論。(2019/5/25)

- 184 アヴァカウがここで使った中国語の「子^{ズーミン}民」という用語は、古代中国の皇帝の統治下の民という意味合いをもっている。
- 185 我也是看那個別的部落，他們全部都著盛裝，沒有什麼身份階級，因為頭目在我們部落就等於我們的總統，我們的領袖，我們的精神象征，所以所有的子民，我們需要用最高，最尊敬的心情，還有我們的儀態，來表示我們要送走我們的頭目。（2019/5/25）
- 186 統一服裝體現我們部落的凝聚團結，和以頭目為中心的向心力。人家一看就知道我們部落的向心力怎麼樣。（2019/5/25）
- 187 それは歴史上、クガダワンの頭目家はパイワンの頭目家と通婚することが多く、パイワンの慣習が伝入した可能性も考えられる。
- 188 文化習俗可以突破，適時改進。只要不要超過，可以適時地去改變。為了慎重起見，移靈時除了慎重的禱告還要做什麼？要怎麼樣去折中，兩全其美。（2019/5/25）
- 189 悲傷的家庭怎麼會吼來吼去的呢，應該靜靜的在哭在想。外面的人來，緊張才會吼。老人家的葬禮沒有在吼的。但是從家裡移到籃球場，因為他的靈還在部落，離開家到別的地方，也是一種心裡不是很好的意思，可以用喊的。但是我們是去那邊做儀式，不是送你走，這個稿子要寫好。不要聽別人喊來喊去，我就也喊，我們多納要有自己的規矩。（2019/5/25）
- 190 ワスブウをすることに対する反対意見は、会議には出ていなかったが、葬儀の後に、それが禁忌を反したという批判の声は、平民層から聞かれた。禁忌を反して葬儀の場で雄叫びをあげると、悪霊を招いて害される危険性があるが、幸いにも雄叫びをあげたラヴァスはキリスト教徒だから、神から加護されて悪霊に害されなかったという語りがあった。
- 191 第四章で紹介したように、クンガダワンには複数の頭目家がある。そのなかでもサグアタン家（ラルグアン家とは一つの家と見なされる）、ラウパラテ家、ラブトゥアン家、タイラワン家、パオリシ家の5つの家は最も有力な頭目家と認識され、「五大頭目」とも呼ばれている。そのほか、タムウル家という家は「五大頭目」に入っていないが、現在でも有力な頭目家であると認識されている。これらの家のなかから、サグアタン家とラブトゥアン家、パオリシ家だけが「三大家族」として選ばれた。その理由は以下の通りである。まずラウパラテ家は既に断絶した。そして、タイラワン家は断絶したが、ラルグアン家の次男がその家屋を継承したことにより、ラルグアン家の分家となった。また、タムウル家は当時服喪中であつたため、ウンレの葬式に参加できなかった。
- 192 剛剛討論的是全部落的事情，不是針對任意一個人或是家族。建議三大家族追思改成全部落追思悼念，不區分為各家族或個人。如果區分各家族或是各人，這個就會有差異性存在。（2019/5/25）
- 193 多納頭目家只有一個，不要再分你是什麼家族，這樣會造成部落的傷害。以後這個順序，

周家就是周家，羅家就是羅家，這樣子下來，其他都是大家族，不必再爭議下去。

(2019/5/25)

¹⁹⁴ アナウとラウンバウが行政機関の関係者であることから、この考え方は行政機関の意見や行政官僚制度からの影響を受けたものではないかと思われるが、それは断言できない。

¹⁹⁵ 現在、猟銃の使用の統制により、代わりに爆竹を鳴らすことが多い。

¹⁹⁶ 因為現在的領袖、總統、國王這些。因為 Ngedre 也是我們的國王嘛。就是他們用炮聲，放炮。我們也可以用 12 擲，16 擲，把規格弄高。(2019/5/25)

¹⁹⁷ 猟銃の使用は、前もって警察に申請して許可を得なければならない。

¹⁹⁸ 「宗教」は専らキリスト教の諸教派を指している。漢人の民間信仰は「拜々 (baibai)」と呼ばれるのが一般的である。

¹⁹⁹ ルカイの社会生活における「文化」、「政治」、「宗教」といった3つの領域は、ポーンペイの生活にある複数の公的領域が共存している状況を想起させる。清水と中山は、ポーンペイの島民が、政治を「慣習の側」と「政府の側」とに区分していると指摘している[清水昭俊 1992 : 135 ; 中山 1994 : 101]。それを踏まえて、河野 [2018 : 114] は島民たちがさらに、キリスト教会の活動領域で、ある「教会の側」をこの2つの「側」に加え、3つの公的領域から成るものとして自らの社会を語ると指摘している。これらの「側」における異質な秩序がいかに一時的に共存するのかを視野に入れる必要があると指摘している。この指摘は、現在の台湾原住民族の社会状況にも一定の程度当てはまると考えられる。一方、この議論は主に、日常生活における異質な秩序がいかに共存しているかについて議論しており、異なる領域の間の不平等な権力関係についての関心が薄いように見える。

²⁰⁰ 他のルカイの部落では、頭目や頭目家に対して、「皇帝」「皇室」「皇家」などの表現を使用する状況も見受けられた。

²⁰¹ クンガダワンでは、系譜そのものを指す民族語の用語がない。民族語での会話のなかで、中国語の「族譜」や「家譜」を借用して、ズーパー (zupu) やジャープー (jiapu) と呼ぶのが一般的である。また、話し手は自分の理解に沿って場あたりの民族語の訳語を作る場合もある。例えば、頭目家の系譜の作成者であるラヴァスは、「本来の場所」(tasiligeane) や「根っこ」(amici) といった用語で、系譜のことを指していた。

²⁰² 筆者は現地において、若い学生というイメージが強い。ラヴァスには筆者の関与を通して系譜を権威づけするという思惑はあまりないと考えられる。一方、筆者が日本および台北の研究機関から持ってきた日本と中国語での文献資料は、権威的と思われ根拠とされている。

²⁰³ ラルグアン家の分家であるタイラワン家の元家長ウンレ（頭目ウンレの大叔父にあたる）は、2000年代に頭目ウンレが第11世代だと主張したことがあったという。しかし、

その説は広く承認させず、共有されていない。

- ²⁰⁴ 近年、ルカイ語はローマ字の表記法が標準化され、学校教育で若年者に普及している。一方、ラヴアスを含め、おおよそ 30 歳以上の世代では、ローマ字を読めない人が多い。そのため、中国語の当て字の表記が要求された。

- ²⁰⁵ Pangetedre 娶了大社 Tokoi, Tokoi 因爲嫌棄 Thangeatane 家屋低矮沒有雕刻, 就留在多納部落外叫 taikulavane 的地方不走。部落族人都建議 Pangetedre 拆掉 Thangeatane 家屋重建, 但是 Pangetedre 考慮到弟弟 Masegesege 年紀小, 於是留下 Thangeatane 家屋, 另建了 Lalegeane 家屋。第一次建好後 Tokoi 仍然嫌棄低矮, 於是在平民們的幫助下加蓋第二次, 加上雕刻, Tokoi 才同意嫁進來。

Pangetedre 搬去 Lalegeane 家時把家裡所有物品、權力、供奉、以及 sapaoecenge 都帶走了。甚至陶甕的底座 (ngekele) 都帶走了。只留下三個陶甕 (makalelesane) 不能帶走。就留在 Thangeatane 家, 由弟弟負責掌管祭祀 (legese)。

那之後, 供奉都是用大的篩子 (ba'ago) 送給 Lalegeane 家, 之後 Lalegeane 家再用小的篩子 (abecengane) 分一部分給 Thangeatane 家。

Pangetedre 去 Lalegeane 時帶走所有的 sapaoecenge, 只留下駱家(Kathagilane)給 Thangeatane 家。其中潘家(Laveladenge)負責掌控全局, 呼喊(woaceace)召集部落。金家 Soalangaw 負責打理家屋。後來, 潘家 Didivane 從 Lalegeane 分出時帶走了郭家 (Thalimao)。(2020/1/13、ラヴアスの家にて)

- ²⁰⁶ 系譜 188 は、昭和 3 月に移川が採録した Tagiradan 家の系譜である。Tagiradan 家は頭目サグアタン家と推定できる。系譜 189 は、昭和 7 年に馬淵が採録した Tamao'or 家と θangiradan 家の系譜である。Tamao'or 家は貴族タムウル家と推定し、θangiradan 家は頭目サグアタン家と推定できる [移川・宮本・馬淵 1988 (1935) b : 83]。

- ²⁰⁷ 女性の名前が Tokoi と記載されていることとは異なる。

- ²⁰⁸ 近年、ラルグアン家の外の部落での親族の者とタイラワン家の外の部落での親族の者が、選挙でライバル同士となっていることも、ラルグアン家とタイラワン家の間にある程度の距離感がある理由の 1 つではないかと考えられる。

- ²⁰⁹ 一方、系譜 188 で記載される Tagiradan 家の系譜は、系譜 189 で記載される θangiradan 家の系譜とはほとんど一致していない。そして、系譜 188 は現在、クンガダワンの人々の記憶や語りと全く一致していないことが筆者の調査で確認できた。したがって、系譜 188 は、恐らく著者の誤記ではないかと考えられる。

- ²¹⁰ 現在クンガダワンに居住し、ディディワン家の家長である 40 代の男性は、ラルグアン家が長女であることを承認し、自分自身の地位を主張していない。しかし、一部の都市在住の家族成員は、ディディワン家が長女であることを主張し、ラルグアン家より優位である地位を主張していると言われている。筆者は、彼らに聞き取りを行うことはできなかった。

- ²¹¹ この婚外子（故人）はのちに、キアララグ（*kialalake*）という儀礼を行い、ウンレの息子として受け入れられた。その後、頭目サグアタン家のウルンと結婚した。
- ²¹² 例えば、ブダイの頭目家出身のある女性と、オポノホの頭目家出身の男性との婚姻の事例からも、類似した状況が見て取れる。
- ²¹³ この説は彼だけではなく、ある 70 代の古老からも聞き取ったことがある。
- ²¹⁴ 系譜を作成する時には使われていなかったが、その後、日本植民地期の戸籍（1940 年代）が確認できた。戸籍上、確かにイズル（1936 年死去）とウンレ、およびウンレの 1 回目の妻と子供が、ラルグアン家の家族成員であると記載されている。
- ²¹⁵ 便宜上、世代数はラヴァスが作成した系譜を参照する。以下同様。
- ²¹⁶ *Pangetedre* 是大哥，把所有的傳統領域，所有的權力都拿到這邊，但是弟弟那邊不能忘，你們的去看過，那個甕在家裡面，他就是要顧這個，要顧家，要把我們的根顧好。就讓弟弟在那邊顧。弟弟 *Masegeseg* 留在那邊當家，當頭目。（2020/1/25）
- ²¹⁷ ある分家出身の 30 代前半の男性は、別の場面での筆者との雑談のなかで系譜作成の話に言及し、筆者に感謝の意を示した。彼は、系譜作成の作業が、実は自分のような頭目家の若年者が携わるべきだと述べていた。しかし、彼は軍人として多忙であり、系譜の作成に携わっていなかった。
- ²¹⁸ 現在、ラルグアン家の第 12 世代で健在なのは 3 人だけであった。そのうち 2 人は 80 代であり、高齢で持病のため、家のことにほとんど関与しなかった。
- ²¹⁹ COVID-19 の感染拡大の影響により、筆者はこのイベントに参加できず、Facebook でのライブ配信と事後の電話での聞き取りで様子を把握した。
- ²²⁰ ラルグアン家、アクアカン家、ラルルアン家の 3 家の順番は、筆者が系譜のレイアウトを考えて勝手に決めた。ラヴァスはその順番については特に異議を示していない。
- ²²¹ 筆者との系譜作成の作業においてラヴァスはラヴンガン家について言及はしなかった。
- ²²² 例えば、蘋果新聞網 2019 年 7 月 11 日記事「多納黑米祭本周日登場 祭儀前緬懷已逝頭目」（<https://www.appledaily.com.tw/life/20190711/6ET2W6TSYS4YLLJEV475ZDZARQ>、2022 年 10 月 8 日最終閲覧）、聯合新聞網 2022 年 6 月 28 日記事「23 歲成多納最年輕頭目 她希望做部落驕傲的人」（<https://udn.com/news/story/7327/6421838>、2022 年 10 月 8 日最終閲覧）を参照。
- ²²³ 『番族慣習調査報告書 五ノ三』によると、「上さりせぬ蕃」と呼ばれる「下三社」の 3 村では、1910 年代当時に陸稲を主食とし、粟の耕作が少なかった。それにもかかわらず、粟の祭は厳しく行われている〔台湾総督府蕃族調査会 1922 : 132〕。一方、陸稲に関する祭祀はないと記載されている〔台湾総督府蕃族調査会 1922 : 207〕。陸稲の栽培と食用は漢人の影響ではないかと考えられる。また、同書で「るかい蕃」と呼ばれる現在霧台郷にあるルカイの村々においては、コメの栽培と食用は禁忌とされていた村落が多い〔台湾総督府蕃族調査会 1922 : 207〕。

²²⁴ 筆者は、祭典を 11 月のコメ収穫祭の時期に行う理由の 1 つとして、コメの栽培と食用は禁忌とする霧台郷にあるルカイの村々との文化的な差異を主張し、クンガダワンの文化の独自性をアピールする思惑もあるではないかと事前に想定した。しかし、それをルグアグアイに確認すると、そのような思惑はなかったとのことであった。霧台郷にあるルカイの村々において、コメの栽培と食用が禁忌であること自体、クンガダワンでほとんど知られていないことが分かった。

²²⁵ 自由時報、2015 年 7 月 16 日記事「〈南部〉茂林黒米祭 重返 7 月慶豊收」

<http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/898452> (2015 年 11 月 15 日最終閲覧) による。なお、現地の人々から、区長が黒米祭を 7 月に移した理由には、7 月が学校の夏季休暇であるため、より多くの学生が黒米祭に参加することを期待する思惑もあるという説明がある。

²²⁶ 中国語では、コメは「大米」や「稻米」と呼ばれ、アワは「小米」と呼ばれている。そのため、コメの収穫祭とアワの収穫祭のどちらで「黒米祭」と呼ばれても、さほどの違和感がないのである。

²²⁷ 中止の理由には、具体的に、2018 年には選挙、2019 年には頭目の逝去、2020 年には COVID-19 の感染拡大が説明されている。それらに加えて、助成金の欠如、茂林区の 3 つの部落の間における資金配分の問題、村民の疲弊とモチベーションの低下などの理由も挙げられる。なお、2021 年には、7 月の祭儀が COVID-19 の感染拡大により中止になった、その代わりに 11 月に黒米祭を行った。

²²⁸ クンガダワンでの 3 つの協会については、本論文の第四章の第四節を参照。

²²⁹ アビビキの演出では、本物のアビビキの祈祷の作法をしない理由には、本来の信仰と一線を画したいという思惑もあると考えられる。本物のアビビキの祈祷の作法をすると、キリスト教会からの反対と批判が招かれる。されに、アビビキを扮する役者がキリスト教徒であるので、「迷信」とされるアビビキの祈祷の作法をすると、悪霊からの被害がもたらされることへの危惧もあると言われている。

²³⁰ 古老ムムニ・クムラ (Momoni Komola、90 代女性、貴族層) の聞き取り (2019/11/10) によると、タスブアン (tasobongane) とは、春にアワの種まきの際に行われる儀礼である。その時、女性がブランコに乗って遊戯する。夜には人々が歌と踊りをする。男性たちが、歌と踊りで自分の武功を誇示する。

その後、男性たちが山へ狩猟に出て、部落の残る女性たちが、夜にタナサブドゥ (tanasabodro) という儀礼を行う。タナサブドゥの時、女性たちは男性の衣装を身に纏って、歌と踊りをする。また、年配の女性たちがボロボロの衣装とバナナの葉っぱを身に纏って、滑稽で醜い姿で少女たちと冗談する。2015 年の黒米祭で演出されたのは、主にタナサブドゥをめぐる内容であった。

また、キアシリヴィ (kiasilivi) とは、女性の宗教職能者アビビキによるとんぼ玉・

シリヴィ (silivi) を獲得するための儀礼である。秋にコメを収穫した後、とんぼ玉を欲しがる者は、1匹の子豚をアビビキたちに捧げる。その後、4人のアビビキが屋根に登り、布団を広げて、布団の真ん中にアワの粉でできた人形を置く。そして、アビビキたちが、それぞれ布団の4つの角の引っ張りながら、特別な歌を唄い、呪文を唱える。そうすると、不思議に人形の人中、唇、眼角、脇下、股間などの部位からシリヴィ現れてくる。儀礼の後に、子豚を屠殺し、アビビキたちだけがその肉を食べる。他の人々がその肉を食べるのは禁忌とされている。

²³¹ 「迷信」と考えられる内容は、たとえ演出であると認識されても、相変わらずキリスト教会の関係者の反感を買っている。この状況は現在においても解決されないまま持続されている。筆者が観察した2019年の黒米祭には、アビビキなどの内容は、「演出であっても、信仰心を妨げる」という理由で、教会の牧師に反対された状況であった。

²³² 現地の人々の語りのなかでも、自文化の演出（「文化展演」）がただ観光の文脈での行為だけではなく、演出する経験が文化の伝承には寄与するという認識が見受けられる。

²³³ 現在、クンガダワンの人々が、クンガダワンの文化と他のルカイの部落の文化との差異を語る際、しばしば黒米祭という独自の祭典を挙げている。

²³⁴ 詳しくは別稿〔尤2022〕を参照。

²³⁵ 頭目に貢租を献上する内容が削除したことについて、黒米祭の計画に深く関わってきた学校教師のアヴァカウは、それが貢租の品物を用意するための経費を削減することが理由であると解釈した。

²³⁶ 有人會叫頭目不要講。有一年試著不出現，結果很慘，群龍無首。（2018/8/28、雑談にて）

²³⁷ 沒有我主持，黒米祭不會這麼有名。（2018/8/28、雑談にて）

²³⁸ 現在においても、ウンレと、当時の村長の出身する家の者、およびその家と親族関係をもつ発展協会の創立者のルグアグアとの不仲は部落で周知されている。

²³⁹ 例えば、部落の公の会議において、村長ラヴァスが、納美協会と营造協会が「個人所有の協会」と明言したこともある。両協会が「個人所有の協会」という認識は部落での共通認識であるといえる。

²⁴⁰ 狩猟活動の期間と地域、狩猟する動物の種類と頭数、狩猟の方法などは、事前に行政機関に申請し、許可を得る必要がある。

²⁴¹ とりわけ、動物の解体は漢人の観光客の不快感や動物保護団体の反対を招く恐れがあるため、あえて観光客の目に触れず、観光の文脈と離れるところで行われるようになっている。

²⁴² 我提議今年黒米祭停辦，為了緬懷頭目，因為祭典是“屬於頭目的東西”，是“頭目的祭典”。（2019/5/23、墓地でウンレの墓穴を掘る場面にて）

²⁴³ 應該停辦一年黒米祭，因為是倫理問題，而且按老人家講法也應該停辦。再說祭典本來也是由頭目家族掌握。（2019/6/2、ルグアグアイの家にて）

- ²⁴⁴ 黒米祭是部落文化的根，慶典一定要辦。(2019/6/14)
- ²⁴⁵ 慶典從以前留下來，一年兩次，很重要，不管有什麼事一定會有。過去還幾個慶典，合併成一年兩個。再減掉會變成習慣性沒有。(2019/6/14)
- ²⁴⁶ その理由について、ある理事は後に「黒米祭はそもそもウンレが推進していたので、彼のために中止することは本末転倒だ」と説明し、「祭儀がもし1年間、2年間中止すると、おそらくその後も行われなくなる」という伝統文化の喪失の危惧について述べた。
- ²⁴⁷ 現地語ではカイシャン (kaisyane) と呼ばれる。禁忌やタブーのような意味をもち、宗教的な性格をもつ。一方、キリスト教の入信により、従来の宗教的な性格が希薄になり、当事者に対する尊重や伝統文化への尊重として解釈されるようになった。そして強い強制力を持たず、一定の柔軟性が見受けられる。
- ²⁴⁸ 哪有豐年祭大頭目不在家？大頭目不穿山地衣服？這是頭目家族的祭典。大頭目就盛裝做在那裡該站起來站起來，該點頭點頭。(2019/6/30、黒米祭の準備会議にて)
- ²⁴⁹ 要穿盛裝，因為紀念 Ngedre 要最隆重。祭典是你們頭目的祭典，不要把祭典當做婚喪喜慶。(2019/7/22、小学校、アヴァカウへのインタビューにて)
- ²⁵⁰ 不該佔用黒米祭時間做自己家族事。不尊重 Elrenge，對貴族頭目平民都不公平。(2019/7/9、酒席での雑談にて)
- ²⁵¹ 黒米祭是你們的活動，我們工作讓你們賺錢，憑什麼說是部落的活動。(2019/7/11)
- ²⁵² 回歸到過去傳統的祭典已經不可能，因為時代變了，人心變了。誰不喜歡傳統文化？但是現在已經做不到過去那樣。沒有經費的話都不會出來參加，原住民沒有錢的話誰會出來工作？(2019/10/20、クンガダワンのある飯屋、酒席での雑談にて)
- ²⁵³ 住民からの金銭的な要求は、現金経済の観念の浸透だけでなく、現在市場経済のなかで経済的に劣位の立場に置かれている住民の苦しみをも反映している。例えば、2019年の黒米祭の際、普段、建築業での日雇い労働で生計を立てている青年会会長ウバクは、黒米祭の支度のために1週間ほど仕事を休むと、すぐに経済的な苦境に陥った。
- ²⁵⁴ 行政区画として、クンガダワンにあてる「多納里」には6つの「隣」に分けられる。それぞれの隣の住民から「隣長」が選出される。
- ²⁵⁵ 黒米祭の際、青年会会長をその席に招いたのは初めてであり、青年会を重要視していることがわかる。クンガダワンの青年会はかなりの独自性と自由度をもつことが特徴であり、必ずしも行政機関や協会の指示を聞くわけでもない。従来、青年会のメンバーから尊敬を集めていたウンレは行政機関や協会と青年会との間の架け橋のような役割を果たしていた。ウンレが亡くなった現在、青年会を最後の重要な席に招くことで、青年会との連携を再建しようとする部落のエリートたちの思惑が見受けられる。
- ²⁵⁶ 茂林区長が期待していたマスコミの報道陣も来なかった
- ²⁵⁷ 女性の頭目の地位をアピールするために、彼女に踊りの列の先頭に立たせた状況はほ

かにも見受けられた。例えば、2019 年 10 月、オポノホの伝統祭典「勇士祭」（タアワラ、*Ta'avala*）の最後に行われた踊りの際、クンガダワンの頭目として参加したズルズルは、踊りの列の再先頭に招かれ、オポノホの頭目（60 代男性）と政治関係者などの中高年の既婚男性たちと同列で踊っていた。

²⁵⁸ 我 *Lavoase*，以 *Lalegeane* 第 13 代子弟，以叔公身份代表羅家歷代祖先，將代表頭目最高權力的火把，藉由今天黑米祭，在所有族人見證下，*Zolozolo* 正式繼承 15 代大頭目一職。叔公 *Koi*，哥哥 *Takanaw* 去醫院就診，我以弟弟身份代表第 13 代子孫，將火把傳給 *Zolozolo*。（2019/7/15）

²⁵⁹ 「頭目家的點火儀式 (一)_2007 年黑米豐收慶多納」

（<https://www.youtube.com/watch?v=ndofp83oor4&list=PLY9Jzp0LohVdfEyj29C4ngp7BINWRHTCn&index=26&t=313s>、2021 年 12 月 14 日最終閱覽）

参照文献

日本語文献

- 石垣直 2006「現代台湾における〈原住民族〉の位置づけ——『原住民族自治区法』草案をめぐって」『社会人類学年報』(32) : 145-164.
- 2011『現代台湾を生きる原住民——ブヌンの土地と権利回復運動の人類学』風響社.
- 伊能嘉矩・栗野伝之丞 2000 (1900)『台湾蕃人事情』草風館.
- イチャン・バルー (劉文雄／夷將・拔路兒) 1997「台湾原住民族運動發展の軌跡についての簡単な検討」安場淳訳『PRIME』(6) : 7-27.
- イバン・ユカン (伊凡・諾幹) 1989『「台湾の主人として」——少数民族青年は訴える』若林正丈訳『世界』(525) : 302-310.
- 移川子之蔵・宮本延人・馬淵東一 1988(1935) a『台湾高砂族系統所属の研究 第一冊 (本編)』凱風社.
- 1988(1935) b『台湾高砂族系統所属の研究 第二冊 (資料編)』凱風社.
- 王甫昌 2014『族群——現代台湾のエスニック・イマジネーション』松葉隼・洪郁如訳 東方書店.
- 汪明輝 2006「台湾原住民族運動の回顧と展望——加えてツォウ族の運動体験について」森岡ゆかり訳『立命館地理学』(18) : 17-28.
- 太田好信 1993「文化の客体化——観光をととした文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57 (4) : 383-410.
- 岡田謙 1944『未開社会の研究』弘文堂書房.
- 小川尚義・浅井恵倫 1935『原語による臺灣高砂族傳説集』刀江書院.
- 笠原政治 1987「台湾——高砂族の政治社会誌」大森元吉編『法と政治の人類学』弘文堂 pp. 97-115.
- 1988「台湾山地社会史の風景——ルカイ族首長家の系譜伝承をめぐって」須藤健一・山下晋司・吉岡政徳編『社会人類学の可能性Ⅱ——歴史のなかの社会』弘文堂 pp. 69-88.
- 1992「出産をめぐる台湾ルカイ民族の社会慣行」『横浜国立大学人文紀要 (第1類 哲学 社会学)』(38) : 1-19.

- 1993「私たちの結婚はまるで喧嘩のようだ——台湾ルカイ社会における地位ハイ
アラーキーと配偶選択の過程」『横浜国立大学人文紀要（第1類哲学社会学）』9（39）：
101-122.
- 1997「幻の＜ツァリセン族＞——台湾原住民ルカイ研究史（その1）」『台湾原住
民研究』（2）：21-60.
- 1998a「研究史の流れ——文化人類学を中心に」日本順益台湾原住民研究会編『台
湾原住民研究への招待』風響社 pp. 29-50.
- 1998b「台湾原住民——その過去と現在」日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住
民研究への招待』風響社 pp. 15-25.
- 1998c「ルカイ（魯凱族）」日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究への招
待』風響社 pp. 93-97.
- 1999「ルカイ族の誕生以後——台湾原住民ルカイ研究史（その2）」『台湾原住民
研究』（4）：98-119.
- 2005a「ルカイ——華麗な造形文化とアイデンティティの軋み」末成道男・曾士才
編『講座 世界の先住民族——ファーストハンド・ピープルズの現在01 東アジア』
明石書店 pp. 171-184.
- 2005b「ルカイ（魯凱族）」日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究概覧——
日本からの視点（縮刷版）』風響社 pp. 173-180.
- 紙村徹 1996「台湾パイワン族、ルカイ族における首長家のレガリア——神器伝承の意味
論」『天理参考館報』（9）：93-141.
- 柄木田康之 2000「ミクロネシア連邦ヤップ州の伝統的首長と政治統合」須藤健一編『オ
セアニアの国家統合と国民文化』JCAS 連携研究成果報告2 pp. 35-60.
- 河野正治 2015「状況に置かれた伝統的権威——ミクロネシア連邦ポーンペイの首長制に
みるフレームの緊張」『文化人類学』80（2）：150-171.
- 2016「多様な「名誉」を可視化する——現代ミクロネシア・ポーンペイの首長制
にみる「位階秩序」の実演と創造」『文化人類学研究』（17）：66-90.
- 2018「現代ミクロネシアーポーンペイ島社会における儀礼的貢納の時間性——土
地の豊鏡性に還元されない最高首長への初物献上をめぐって」『歴史人類』（46）：122-
92.
- 2019『権威と礼節——現在ミクロネシアにおける位階称号と身分階層秩序の民族

誌』風響社.

- 丘延亮 1997a「準オリエンタリズムおよび準帝国主義者の実情——先住民言説と国家—国民像の貧困（上）」喜田デシケイラ由美子訳『インパクション』（102）：182-200.
- 1997b「準オリエンタリズムおよび準帝国主義者の実情——先住民言説と国家—国民像の貧困（中）」喜田デシケイラ由美子訳『インパクション』（103）：186-203.
- 1997c「準オリエンタリズムおよび準帝国主義者の実情——先住民言説と国家—国民像の貧困（下）」喜田デシケイラ由美子訳『インパクション』（104）：139-152.
- 黄世輝・宮崎清 1996「台湾における地域文化の再生としての『社区総体营造』の展開——地域活性化の方法に関する研究」『デザイン学研究』43（1）：97-106.
- 黄智慧 1998「台湾先住民の環境観——ダム建設反対運動の分析から」山折哲雄編『アジアの環境・文明・人間』法蔵館 pp. 149-163.
- 2010「ポストコロニアル台湾における重層構造——日本と中華」西川潤・蕭新煌編『東アジア新時代の日本と台湾』明石書店 pp. 159-193.
- 小林誠 2012『探求の民族誌——ポリネシア・ツバルの神話と首長制の「真実」をめぐって』御茶の水書房.
- 近藤正己 1996『総力戦と台湾——日本植民地崩壊の研究』刀水書房.
- サーリンズ, M. 1984『石器時代の経済学』山内昶訳 法政大学出版局.
- 1993『歴史の島々』山本真鳥訳 法政大学出版局.
- 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（2）：119-158.
- 1985「狩り・死と生のおりなす非日常の世界——焼畑農耕民における狩猟の象徴的な意味」石川榮吉・岩田慶治・佐々木高明編『生と死の人類学』講談社 pp. 227-251.
- 佐々木高明・深野康久 1976「ルカイ族の焼畑農業——その技術と儀礼についての調査報告」『国立民族学博物館研究報告』1（1）：33-125.
- 里見龍樹 2012「『カスタム』をめぐる生成——ソロモン諸島マライタ島北部の『海の民』ラウにおける社会文化的動態とアイデンティティ」『超域文化科学紀要』17：83-103.
- 佐山融吉 1921『台湾総督府蕃族調査会蕃族調査報告書 排灣族・獅設族』台湾総督府蕃族調査会.
- 清水昭俊 1989「ミクロネシアの首長制」『国立民族学博物館研究報告別冊』（6）：119-139.
- 1992「ミクロネシア連邦における近代と伝統」畑博行編『南太平洋諸国の法と社

- 会』有信堂高文社 pp. 133-150.
- 清水純 1992 『クヴァラン族——変わりゆく台湾平地の人々』アカデミア出版会.
- 周頡 2022 「近代法と原住民の従来知の葛藤とその行方——Talun Suqluman 狩猟事案をめぐる憲法解釈から」『日本台湾学会報』(24) : 121-144.
- 白川千尋 1998 「ヴァヌアツ・トンゴア社会における称号制度」『国立民族学博物館研究報告』23 (2) : 267-319.
- 末成道男 1973 「台湾パイワン族の〈家族〉——M 村における長子への贈与慣行 *pasadan* を中心として」『東洋文化研究所紀要』(59) : 1-87.
- 1983 『台湾アミ族の社会組織と変化——ムコ入り婚からヨメ入婚へ』東京大学出版会.
- 2005 「日本の文化人類学者による研究」日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究概覧——日本からの視点 (縮刷版)』風響社 pp. 120-133.
- 須藤健一 2008 『オセアニアの人類学——海外移住・民主化・伝統の政治』風響社.
- 孫大川 2004 「台湾原住民族の存在と将来」堤智子訳 山本春樹ほか編『台湾原住民族の現在』草風館 pp. 11-18.
- 台湾総督府警察本署編 1989 (1918) 『理蕃誌稿 第一巻』緑蔭書房.
- 1989 (1921) 『理蕃誌稿 第二巻』緑蔭書房.
- 台湾総督府警務局編 1989 (1932) 『理蕃誌稿 第三巻』緑蔭書房.
- 1989 (1938) 『理蕃誌稿 第四巻』緑蔭書房.
- 台湾総督府警務局理蕃課 1986 (1938) 『高砂族調査書 第五編 蕃社概況 迷信』湘南堂書店.
- 1993 『理蕃の友 (復刻版)』緑蔭書房.
- 台湾総督府蕃族調査会編 1920a 『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ五』台湾総督府蕃族調査会.
- 1920b 『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ一』台湾総督府蕃族調査会.
- 1921 『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ四』台湾総督府蕃族調査会.
- 1922 『蕃族慣習調査報告書 第五卷ノ三』台湾総督府蕃族調査会.
- 田辺繁治 2003 『生き方の人類学——実践とは何か』講談社.
- 田本はる菜 2021 『山地のポスト・トライバルアート——台湾原住民セデックと技術復興の民族誌』北海道大学出版会.

- 土田滋 1992 「ルカイ語」 亀井孝・河野六郎・千野栄一編『言語学大辞典 第四巻』三省堂 pp. 927-931.
- ド・セルトー, M. 1987 『日常実践のポイエティック』 山田登世子訳 国文社.
- 中村平 2018 『植民暴力の記憶と日本人——台湾高地先住民と脱植民の運動』 大阪大学出版会.
- 中村孝志 1936 「1647 年の臺灣番社戸口表」『南方土俗』 4 (1) : 59-42.
- 1951 「1647 年の臺灣番社戸口表」『日本文化』 (31) : 92-110.
- 中山和芳 1994 「首長制からエスニック・グループへ——ミクロネシア連邦ポーンペイ島民のアイデンティティ」 黒田悦子編『民族の会うかたち』 朝日新聞社 pp. 85-108.
- 日本順益台湾原住民研究会編 2005 『台湾原住民研究概覧——日本からの視点 (縮刷版)』 風響社.
- 野林厚志・宮岡真央子 2009 「台湾先住民とは誰か——原住民族の分類史と〈伝統領域〉概念からみる台湾の先住性」 窪田幸子・野林厚志編『「先住民」とはだれか?』 世界思想社 pp. 293-317.
- 埴鯤南 1898 「蕃社の風俗及び生活の状態」『東京人類學會雑誌』 13 (149) : 439-452.
- 原英子 2000 『台湾アミ族の宗教世界』 九州大学出版会.
- 福井栄二郎 2005 「伝統文化の真正性と歴史認識——ヴァヌアツ・アネイチュム島におけるネテグと土地をめぐる」『文化人類学』 70 (1) : 47-76.
- 古野清人 1972 (1945) 『高砂族の祭儀生活』 三一書房.
- ホカート, A. M. 2012 『王権』 橋本和也訳 岩波書店.
- 町聡志 2014 「近代化による社会変容と伝統的首長制——ミクロネシア連邦ヤップ島の事例から」『文化共生学研究』 (13) : 145-164.
- 松岡格 2007 「警察統治に巻き込まれていった『部落』——日本統治下の台湾原住民統治と伝統社会」『年報地域文化研究』 (10) : 175-201.
- 2012 『台湾原住民社会の地方化——マイノリティの 20 世紀』 研文出版.
- 松澤員子 1976 「東部パイワン族の家族と親族——ta-djaran (1 つの路) の概念を中心として」『国立民族学博物館研究報告』 1 (3) : 505-536.
- 1978 「パイワン族の首長制再考」『民博通信』 (3) : 57-60.
- 1979 「台湾パイワン族の首長の家——その首長制との関連において」『社会科学』 (26) : 1-40.

- 1994「他民族支配と伝統文化の変容」 松澤員子編『台湾先住民の文化——伝統と再生』国立民族学博物館 pp. 45-51.
- 2005「パイワン（排湾族）」 日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究概覧——日本からの視点（縮刷版）』風響社 pp. 181-186.
- 松田京子 2014『帝国の思考——日本「帝国」と台湾原住民』有志社.
- 馬淵東一 1974（1935）「高砂族の系譜」『馬淵東一著作集（第一巻）』社会思想社 pp. 221-235.
- 1974（1941）「山地高砂族の地理的知識と社会・政治組織」『馬淵東一著作集（第一巻）』社会思想社 pp. 237-283.
- 1974（1942）「インドネシア農耕民と土地」『馬淵東一著作集（第二巻）』社会思想社 pp. 7-17.
- 1974（1954）a「高砂族に関する社会人類学」『馬淵東一著作集（第一巻）』社会思想社 pp. 443-483.
- 1974（1954）b「高砂族の移動および分布（第二部）」『馬淵東一著作集（第二巻）』社会思想社 pp. 347-460.
- 1974（1956）「高砂族民族史」『馬淵東一著作集（第二巻）』社会思想社 pp. 503-518.
- 1974（1963）「粟をめぐる高砂族の農耕儀礼」『馬淵東一著作集（第三巻）』社会思想社 pp. 337-360.
- 1974（1970）「中部台湾および東南アジアにおける呪術的・宗教的土地所有権（邦訳）」『馬淵東一著作集（第二巻）』社会思想社 pp. 201-244.
- 丸川哲史 2000『台湾、ポストコロニアルの身体』青土社.
- 宮岡真央子 1998「ツォウ（鄒族）」 日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究への招待』風響社 pp. 87-92.
- 宮崎聖子 2003「青年会から青年団への転換——台北州 A 街の場合（1926～1934 年）」『日本台湾学会報』(5) : 21-41.
- 2003「植民地台湾における青年団の変容——1930 年代後半の諸制度との関連を中心に」『日本台湾学会報』(8) : 22-41.
- 宮崎広和 1994「オセアニア歴史人類学研究の最前線——サーリンズとトーマスの論争を中心として」『社会人類学年報』(20) : 193-208.
- 森丑之助 1994（1915）『台湾蕃族図譜（一・二冊合巻）』南天書局.

- 2008 (1917) 『台湾蕃族誌 (第一卷)』 南天書局.
- 森田健嗣 2015 「台湾先住民族社会の戦後過程」 『アジア・アフリカ地域研究』 15 (1) : 1-19.
- 2017 「戦後台湾における脱日本化再考——代行された脱植民地化の視角から」 『アジア・アフリカ言語文化研究』 (93) : 5-24.
- 山路勝彦 1990 「台湾ルカイ族の家観念」 竹田旦編 『民俗学の進展と課題』 国書刊行会 pp. 389-412.
- 1991 「面子とハイラーキー——台湾ルカイ族の首長制」 『関西学院大学社会学部紀要』 (63) : 201-242.
- 2004 『台湾の植民地統治——〈無主の野蛮人〉という言説の展開』 日本図書センター.
- 2011 『台湾タイヤル族の 100 年——漂流する伝統、蛇行する近代、脱植民地化への道のり』 風響社.
- 2013 「『書評 石垣直著『現代台湾を生きる原住民——ブヌンの土地と権利回復運動の人類学』』 『文化人類学』 78 (3) : 424-426.
- 山田仁史 2005 「『(臨時台湾旧慣調査会第一部) 番族慣習調査報告書』」 日本順益台湾原住民研究会編 『台湾原住民研究概覧——日本からの視点—— (縮刷版)』 風響社 pp. 237-238.
- 2010 「オランダ民族学・宗教学と台湾原住民研究」 笠原政治編 『馬淵東一と台湾原住民族研究』 風響社 pp. 171-199.
- 山本真鳥 1989 「都市化の中の首長システム ——西サモアにおける首長称号保持者間の役割分化」 『国立民族学博物館研究報告別冊』 6 : 301-329.
- 尤驍 2016 「台湾原住民族ルカイにおける首長制の変容——多元化した社会状況において」 神戸大学大学院国際文化学研究科修士論文 (非刊行) .
- 2018 「現代社会におけるルカイ大頭目の権威の再構築——『伝統のシンボル』と『利他的な貢献者』」 『台湾原住民研究』 (22) : 52-84.
- 2020 「現代社会におけるルカイ首長の権威と家族——近代化による変容ならびに Kongadavane の黒米祭に注目して」 『台湾原住民研究』 (24) : 81-117.
- 2022 「台湾原住民族の文化復興と文化産業化をめぐる諸問題——ルカイ・クングダワンの黒米祭の事例を通して」 『神戸文化人類学研究』 (6) : 12-36.
- 吉岡政徳 1995 「リーダーの名誉と権威——ヴァヌアツの位階階梯制」 清水昭俊編 『洗練

- と粗野——社会に律する価値』東京大学出版会 pp. 23-40.
- 1998 『メラネシアの位階階梯制社会——北部ラガにおける親族・交換・リーダーシップ』風響社.
- 2001 「カスタム論再考——文化の政治学を超えて」『民族学研究』66 (2) : 178-183.
- 2005 『反・ポスコロニアル人類学——ポスコロニアルを生きるメラネシア』風響社.
- 若林正丈 2001 『台湾——変容し躊躇するアイデンティティ』筑摩書房.
- 2007a 「台湾の重層的脱植民地化と多文化主義」 鈴木正崇編『東アジアの近代と日本』慶応義塾大学出版会 pp.199-236.
- 2007b 「現代台湾のもうひとつの脱植民地化——原住民運動と多文化主義」『台湾原住民研究』(11) : 13-54.

英文献

- Douglas, B. 1979. Rank, Power, Authority: A Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies. *The Journal of Pacific History* 14(1): 2-27.
- Firth, R. 1979. The sacredness of Tikopia Chiefs. In W. Shack & P. Cohen (eds) *Politics in Leadership: A Comparative Perspective*, pp. 139-168, Clarendon Press.
- . 1983(1936). *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Stanford University Press.
- Handler, R. & J. Linnekin, 1984. Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore* 97(385): 273-290.
- Hobsbawm, E. 1983. Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition*, pp. 1-14. Cambridge University Press.
- Jolly, M. & N. Thomas, 1992. Introduction. *Oceania* 62(4): 241-248.
- Keating, E. 2000. Moments of Hierarchy: Constructing Social Stratification by Means of Language, Food, Space, and the Body in Pohnpei. *American Anthropologist* 102(2): 303-320.
- Keesing, R. 1989. Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1(1-2): 19-42.
- Ku, Kun-hui (顧坤惠) 2008. Ethnographic Studies of Voting Among the Austronesian Paiwan: The

- Role of Paiwan Chiefs in the Contemporary State System of Taiwan. *Pacific Affairs* 81(3): 383-406.
- Li, Hui (李卉) 1957. The Ramage System in China and Polynesia. 中央研究院民族學研究所集刊 (4): 132-134.
- Lindstrom, L. 1997. Chiefs in Vanuatu Today. In G. White & L. Lindstrom (eds) *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, pp. 211-228. Stanford University Press.
- Lindstrom, L. & G. White 1997. Introduction: Chiefs Today. In G. White & L. Lindstrom (eds) *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, pp. 1-18. Stanford University Press.
- Linnekin, J. 1983. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist* 10(2): 241-252.
- . 1992. On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *Oceania* 62(4): 249-263.
- Marcus, G. 1989. Chieftainship. In A. Howard & R. Borofsky (eds) *Development in Polynesian Ethnology*, pp. 175-209, University of Hawaii Press.
- Mosko, M. 1995. Rethinking Trobriand Chieftainship. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(4): 763-785.
- Peterson, G. 1999. Sociopolitical Rank and Conical Clanship in the Caroline Islands. *The Journal of the Polynesian Society* 108(4): 367-410.
- Sahlins, M. 1958. *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press.
- . 1963. Poor Man, Rich man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5(3): 285-303.
- Thomas, N. 1989. Material Culture and Colonial Power: Ethnological Collecting and the Establishment of Colonial Rule in Fiji. *Man* 24(1): 41-56.
- . 1991. Against Ethnography. *Cultural Anthropology* 6(3): 306-322.
- . 1992. The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19(2): 213-232.

中国語文献

- 郁德芳 2017 「高雄市茂林區發展咖啡產業之研究」 大仁科技大學文化創意產業研究所碩士在職專班學位論文。

- 衛惠林 1955 「臺灣土著諸族的部落組織形態與二頭領袖制」『中國民族學報』(1)：78-101.
- 1963 「魯凱族的親族組織與階級制度」『中國民族學報』(3)：1-18.
- 1965 「臺灣土著社會的部落組織與權威制度」『國立臺灣大學考古人類學刊』(25/26)：71-92.
- 奧威尼·卡露斯盎 1996 『雲豹的傳人』晨星.
- 王貴 2002 『排灣——拉瓦爾亞族部落貴族之探源』稻鄉出版社.
- 王長華 1984 「魯凱族階層制度及其演變——以多納為例」國立臺灣大學人類學研究所碩士論文.
- 1985 「魯凱族階層制度及其演變——以多納為例的初步探討」『思與言』23 (2)：137-152.
- 王美青 2003 「文化表徵與族群性——魯凱族下三社群的認同建構」國立臺灣大學人類學研究所碩士論文.
- 2013 「高雄市茂林區魯凱族下三社群的族群藝術與文化資源」『高雄文獻』3 (3)：30-50.
- 2015 「社區協會與文化復振——以多納黑米祭為例」『高雄文獻』5 (1)：39-62.
- 2018 「多納 (Kungadavane) 之階序與起源論述」『高雄文獻』8 (3)：117-142.
- 顏愛靜·陳亭伊 2012 「原住民土地制度變遷及課題與對策之研析」『台灣原住民研究學報』2 (2)：1-25.
- 喬宗柾 1990 「魯凱族的經濟變遷與社會階層制度——以霧臺·大武村為例」國立臺灣大學人類學研究所碩士論文.
- 許功明 1986 「由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位——以好茶村魯凱族為例」『中央研究院民族學研究所集刊』(62)：179-203.
- 1991 『魯凱族的文化與藝術』稻鄉出版社.
- 許勝發 2006 『原住民部落起源及部落遷移史——以魯凱族下三社群為例』行政院原住民族委員會·國史館臺灣文獻館.
- 靳菱菱 2006 「文化論述中的權力——從布農文教基金會的文化復振看布農族的權力觀」『臺灣人類學刊』4 (2)：113-149.
- 嚴思毅 2006 「台灣基督長老教會對排灣族宣教之研究」國立中正大學歷史研究所碩士論文.
- 阮俊達 2015 「台灣原住民運動的軌跡變遷 (1983-2014)」國立臺灣大學社會科學院社會學系碩士論文.

- 黃應貴 1999 「戰後台灣人類學對於台灣南島民族研究的回顧與展望」 徐正光・黃應貴編『人類學在台灣的发展——回顧與展望篇』中央研究院民族學研究所 pp. 59-90.
- 黃世民 2004 「魯凱族隘寮群頭目文化變遷之研究」國立成功大學歷史研究所碩士論文.
- 黃鈴華 2005 『台灣原住民運動的國會路線』國家展望文教基金會.
- 國立政治大學原住民族研究中心編 2017 「原住民族語高級教材 文化編 (中) 多納魯凱語」原住民族委員會・教育部.
- 吳清生 2011 「原住民頭目制度淡化對文化保存的衝擊——以東排灣族 Tjaqau 部落為例」國立臺東大學區域政策與發展研究所公共事務管理在職專班碩士論文.
- 蔡旻玠 2001 「『部落發展』：去殖民？再殖民？——以布農文教基金會為例」世新大學社會發展研究所碩士論文.
- 謝繼昌 1967 「大南魯凱族婚姻」『中央研究院民族學研究所集刊』(23)：195-227.
- 1968 「大南魯凱族家系之持續」『中央研究院民族學研究所集刊』(25)：67-81.
- 謝世忠 2017(1987) 『認同的污名——臺灣原住民的族群變遷』玉山社.
- 蕭惠中 2012 「新自由主義下原住民族土地的發展地景——一個新夥伴關係的初探」『文化研究月報』(132)：44-68.
- 蔣斌 1983 「排灣族貴族制度的再探討——以大社為例」『中央研究院民族學研究所集刊』(55)：1-48.
- 宋麒麟 2014 「多納魯凱語被動句結構之探究」國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文.
- 台邦・撒沙勒 1993 「廢墟故鄉的重生：從《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省」『台灣史料研究』(2)：28-40.
- 2004 『尋找失落的箭矢——部落主義的視野和行動』國家展望文教基金會.
- 張家瑋 2004 「原住民族社區權力結構變遷之探討——以卑南族利嘉社區、魯凱族東興社區為例」國立中山大學政治學研究所碩士論文.
- 趙金山等 2011 「賽夏族族譜編彙」雪霸國家公園管理處委託辦理成果報告.
- 陳永龍・丘延亮 2014 『防天災 禦人禍——原住民抗爭與台灣出路』台灣社會研究雜誌社.
- 陳奇祿 1955 「臺灣屏東霧台魯凱族的家族和婚姻」『中國民族學報』(1)：103-123.
- 陳銀鳳 2014 「日據時代以來魯凱族下三社茂林部落的社會變遷」國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士論文.
- 陳光興 1996 「去殖民的文化研究」『台灣社會研究季刊』(21)：73-139.

- 2006『去帝國——亞洲作為方法』行人。
- 陳舜伶 2002「原住民族運動中『權利法制化』進路的困局——兼論建構中的台灣原住民族自治」國立臺灣大學法律學研究所碩士論文。
- 陳文德 2011「文化復振？文化創造？——以卡地布（知本）卑南人為例」『臺東文獻復刊』（17）：3-39。
- 2014「文化產業與部落發展——以卑南族普悠瑪（南王）與卡地布（知本）為例」『考古人類學刊』（80）：103-180。
- 鄭瑋寧 2010「文化形式的商品化、『心』的工作和經濟治理」『台灣社會學』（19）：107-146。
- 2013「衣飾、仿效與外貌的政治——以 Taromak 魯凱人為例」『考古人類學刊』（78）：37-78。
- 2014「現代性下愛的實踐與情感主體——以魯凱人為例」『考古人類學刊』（80）：179-220。
- 鄭喜夫・郭嘉雄（記錄） 1986「臺灣省文獻委員會第六次民俗（魯凱族婚喪習俗）座談會記錄」『臺灣文獻』37（4）：165-186。
- 杜繼平 2002『階級，民族與統獨爭議——統獨左右的上下求索』人間出版社。
- 巴神一 2003『魯凱神山風俗誌』國立潮州高中。
- 必麒麟（Pickering, W. A.）2010（1898）『歷險福爾摩沙——回憶在滿大人、海賊與「獵頭番」間的激盪歲月』陳逸君譯 前衛。
- 范若望 2011「原住民族文化保存政策之研究——以太魯閣族慕谷慕魚（mqmgi）家族及慕谷烏歪（mkuway）家族族譜溯源為例」國立東華大學公共行政研究所碩士論文。
- 藤井志津枝 1997『理蕃——日本治理台灣的計策』文英堂出版社。
- 包基成 2006「原住民部落永續發展與經營之探討——以屏東縣霧台鄉阿禮部落再造之行動研究為例」國立屏東科技大學高階經營管理碩士在職專班碩士論文。
- 茂林鄉公所編 2008『茂林鄉誌』高雄縣茂林鄉公所。
- 楊淑媛 2011「文化自我意識與傳統的再創造——以布農人為例的研究」『臺灣人類學刊』9（2）：55-93。
- 賴啟源 2008「霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究」國立東華大學民族發展研究所碩士論文。
- 劉斌雄 1969「沙阿魯阿族的社會組織」『中央研究院民族學研究所集刊』（28）：67-158。
- 林益陸 2004「台灣原住民行政體制之研究」國立政治大學民族學系碩士論文。

林秋綿 2006 「臺灣各時期原住民土地政策演變及其影響之探討」『台灣土地研究』(2) : 23-40.

盧梅芬 2007 『天還未亮——台灣當代原住民藝術發展』藝術家.

資料

資料1 登場人物一覧

個人名	家名	年齢・性別	階層	略歴
ウンレ <i>Ngedre</i>	ラルグアン <i>Lalegeane</i>	50代 前半 男性	貴族層 ・大頭目	・大頭目、ラルグアン家の家長 ・納美協会の理事長、司会者として文化観光産業で活躍した ・2019年5月に逝去
ウルン <i>Elrengé</i>	サグアタン <i>Thangeatane</i>	60代 後半 女性	貴族層 ・大頭目	・大頭目、サグアタン家の家長 ・村長ラヴアスの異母兄（故人）の妻 ・首長としての地位は、一部の村民に支持されているが、積極的に顔を出していない
ラヴアス <i>Lavoase</i>	ラルルアン <i>Ladroloane</i>	50代 前半 男性	貴族層	・ラルグアン家の分家・ラルルアン家の家長 ・ウンレのオジにあたる ・2014年から村長を務める ・ウンレが亡くなった後、頭目家の代表者として活動している
イプル <i>Ipolo</i>	ラルルアン <i>Ladroloane</i>	40代 女性	貴族層	・ラヴアスの妻 ・近隣村落テルルカから嫁入り ・納美協会の総幹事、ウンレが亡くなった後、協会で中心的な立場を占めている
タカナウ <i>Takanaw</i>	アクアカン <i>Akeakane</i>	50代 後半 男性	貴族層	・ラルグアン家の分家・アクアカン家の家長 ・ウンレのオジにあたる ・ウンレが亡くなった後、部落にいる頭目家の男性のなかで、一番の年長者である ・腰の疾患で療養中、頭目家の代表者として活動していない
ズルズル <i>Zolozolo</i>	ラルグアン <i>Lalegeane</i>	20代 前半 女性	貴族層 ・大頭目	・ウンレの長女、大学生 ・ウンレが亡くなった後に、大頭目を継承した
レラス <i>Dredrase</i>	ラルグアン <i>Lalegeane</i>	20代 前半 女性	貴族層	・ウンレの次女、大学生
ルタゲ <i>Retage</i>	ラルグアン <i>Lalegeane</i>	40代 男性	貴族層	・ウンレの弟、都市在住 ・ウンレが亡くなった後、納美協会の理事長になったが、都市在住という理由で協会の運営に携わることは少ない
ツムダス <i>Cemedase</i>	ラルグアン <i>Lalegeane</i>	40代 女性	貴族層	・ウンレの妹 ・部落外に嫁入りしたが、ウンレが亡くなった後、クンガダワンに戻り、ラルグアン家屋に居住
マルヴルヴ <i>Maleveleve</i>	タイラワン <i>Tailavane</i>	60代 女性	貴族層	・ラルグアン家の分家・タイラワン家の故家長の妻 ・パイワンの部落・ツァヴァクから嫁入り。
タヌバク	マアバヴィ	80代	貴族層	・部落の筆頭の古老

Tanobake	Ma'abavi	男性		・頭目サグアタンと親族関係をもつ ・伝統知識に詳しく狩猟にも長け、部落に尊敬を集めている ・第五章の事例①の結婚式で指揮を執った
ウバク Obake	マアバヴィ Ma'abavi (上記のマ アバヴィ の分家)	80代 男性	平民層	・部落の古老、元村長 ・第五章の事例②の結婚式で指揮を執った ※本名はタヌバク、上記の古老と同名している。区別をつけるため、本論文では便宜上、タヌバクの略称であるウバクと表記する
ヴァテ Vate	ダイギディ ンギ Draingidingi	50代 男性	下位の貴族 層	・元茂林郷長 ・第五章の事例①の結婚式の主催者、新婦の父 ※本名はラヴアス、上記の村長と同名している。区別をつけるため、便宜上、ラヴアスの略称であるヴァテと表記する
ルグアグアイ Legeageay	サビラン Thabilane	60代 男性	平民層	・社区発展協会の創立者、現在は同協会の理事長を務めている ・黒米祭の観光化に中心的な役割を果たしていた ・修士号を取得し、部落での有数の知識人、伝統知識に詳しい
イサム Isamo	ディアバアン Diabang'ane	70代 男性	平民層	・クンガダワンで最も有力な平民家の1つであるディアバアンの家長。同家は飲食店や喫茶店などを経営、また政治関係者も輩出 ・ルグアグアイと親族関係をもつ ・狩猟に長け、伝統知識に詳しい。
アヴァカウ Avakaw	ラヴラデン Laveladenge	60代 男性	平民層	・頭目ラルグアン家の世襲補佐役家 ・小学校教師の民族語教師、伝統知識に詳しい ・黒米祭の運営などにウンレと協力し合った ・第六章のウンレの葬式の内容、および第八章の黒米祭の内容を計画した
ラウツウ Lawco	パオリシ Paolithi	60代 男性	貴族層	・部落会議主席 ・元警察官、定年後部落に戻り、居住 ・第六章のウンレの葬儀で、「葬儀委員会」の総幹事を務めた
イサイ Isai	クダラウ Kodalaw	70代 男性	平民層	・部落の古老、伝統知識に詳しい ・ルカイ民族議会の部落代表を務めた
イズル Izolo	クダラウ Kodalaw	60代 男性	平民層	・イサイの弟 ・元村長、現在茂林区民意代表
ラウンバウ Rangenbaw	クムラ Komola	60代 男性	下位の貴族 層	・茂林区区長 ・クンガダワンの文化の独自性を主張し、民族認定を推進している。
ムムニ Momoni	クムラ Komola	90代 女性	貴族層	・区長ラウンバウの母。クンガダワンの貴族家タイマルン家から嫁入り ・現在クンガダワンで最も年長の古老の1人、伝統文化に詳しい ・若い頃から宗教職能者アビビキに興味が高く、それに関する知識が豊富（彼女自身はアビビキではない）。
ウマリジ	クムラ	30代	下位の貴族	・区長ラウンバウの長男

<i>Omaliji</i>	<i>Komola</i>	男性	層	・ 小学校教師。伝統文化に熱心 ・ 現在、言語学を専攻し博士課程に在学中。
アナウ <i>Anaw</i>	リヴァカウ <i>Livakaw</i>	40 代 男性	貴族層	・ 茂林区公所（役所）に勤務 ・ ウンレの友人 ・ 第六章のウンレの葬儀で、「葬儀委員会」の副幹事を務めた ※本名はタカナウ、同名者が多く、区別をつけるため、便宜上、タカナウの略称であるアナウと表記する
ウバク <i>Obake</i>	バイブルン <i>Baibolong</i>	30 代 男性	平民層	・ 「勇士」（バルアラブ）家の出身者 ・ 青年会会長 ・ 建築業に従事、ウンレの観光活動にも雇用されたことが多かった ・ 第六章のウンレの葬儀で、「葬儀委員会」の副幹事を務めた ※本名はタヌバク、同名者が多く、区別をつけるため、便宜上、タヌバクの略称であるウバクと表記する
アル <i>Alo</i>	カリムン <i>Kalimone</i>	30 代 男性	下位の貴族層	・ 元青年会副会長、建築業に従事 ・ 長期調査時、家の一室を筆者に借りた ・ 頭目サグアタン家と親族関係を有し、よくサグアタン家の優位を主張

出典元：筆者作成

資料2 主要な現地語一覧（ルカイ語トナ方言中心）

A

- ・アバヤン *abayane*=女。cf. タラアバヤン *tala'abayane*=新婦。
- ・アビビキ *abibiki*=女性の宗教的職能者。
- ・アツ *ace*=名前、個人名。cf. アチリ *acili*=私の名前。アチニ・ダアヌ *acini da'ane*
=家屋の名前、家名。スアツ *thoace*=名前をつける。
- ・アリシ *adrisi*=台湾クマタカ、台湾クマタカの羽（冠の飾り、貴族階層の特権的な所有物）。
- ・アギ *agi*=次男および次女以下の総称。
- ・アス *atho*=犬。

B

- ・バイヴィ *baivi*=クンガダワンの部落のことを指す。ブヌンの人々によるクンガダワンに対する呼称から由来し、本来の意味は「怖い人々」という。cf. サウバイヴィ *sao-baivi*=結婚式の際、部落の居住地に入るために村民たちに払う礼金。中国語では「^{ルーフチュアンリー}入 莊 禮」。サツカルと同じ意味。
- ・バカ *baka* =言語、言葉。cf. マバカバカ *mabakabaka*=会議。
- ・バヴァ *bava*=酒。
- ・ブツアカン *beceakane*=あいだ、中間、真ん中。転じて貴族階層と平民階層の間の中
間階層（の人々）を指す場合もある。
- ・ブツン *becenge*=アワ。cf. タブツガン *tabecengane*=アワの収穫祭。
- ・ブウ *be'e*=（狩猟で獲った）獣肉。中国語では「^{サンロー}山肉」。
- ・ブクウ *beke'e*=豚。cf. ヴァリサン *valisane*=イノシシ。
- ・ブンカ *bengka*=文化。伝統文化や伝統的な慣習などを指す。日本語の「文化」からの転用。

C

- ・ツァクブ *cakobo*=男子集会所。
- ・ツカル *cekale*=持ち上げる、（担がれて）家から出て嫁に行く。cf. サツカル (*sa-cekale*)

=新婦が家から出る際、男性側から女性の家に渡す礼金。中国語では「^{チージャオリー}起轎禮」。

- ・ ツクル *cekele*=村落、部落、地域共同体の居住地。cf. ツクツクル *cekecekele*=住む。

タツクツクラン *tacekecekelane*=村落、部落の物事。サウツクル *sao-cekele*=
結婚式の際、部落の居住地に入るために村民たちに払う礼金。

- ・ ツアウ *coaw*=人。
- ・ ツマイ *comai*=クマ。

D

- ・ ダアヌ *da'ane*=家屋。cf. ディダアヌ *dida'ane*=土地。アラピ・カ・ダアヌ *'alapi ka da'ane*=スレート家屋。ムダアヌ *moda'ane*=部落外に嫁入り・婿入りした者の子孫を家族成員として認める儀礼、中国語では「^{レンチン}認親」や「^{レンズーグイゾン}認祖帰宗」。
- ・ ダイリク *dailiko*=中国大陸、中国大陸から来た人々（台湾の外省人や現在の中国大陸の人々）。日本語の「大陸」からの転用。
- ・ ディアイガウ *diaingaw*=送霊歌、葬儀に唄う歌。
- ・ ディダアヌ *dida'ane*=土地。cf. ダダアヌ *dada'ane*=道。ムアディダアヌ *moadida'ane*=（ビンロウなどの品物を土地に置いて）祈祷すること。
- ・ ディレス *drilese*=シマサルスベリの材木。不可欠な婚資の1つ。

G

- ・ ギリ *gili*=弟、妹。cf. カカ *kaka*=兄、姉。

I

- ・ イクラウ *ikolaw*=ウンピョウ。

K

- ・ カイシャン *kaisiane*=禁忌、～してはいけないこと。
- ・ カカ *kaka*=兄、姉。cf. ギリ *gili*=弟、妹。
- ・ カク *kake*=私。
- ・ カパガガン *kapagangane*=黒い種の陸稲。クンガダワンの特有の作物であると考えられる。

- ・カウグ *kawngo*=祖母（親族名称・呼び掛け語）。cf. タウム *tawmo*=祖父。
- ・クアイ *keai*=クンガダワンの特有の編み方で作ったアワの束。男性が好意の女性に贈る品物。
- ・キユカイ *kiyukay*=キリスト教会。日本語の「教会」から転用。cf. チュロ・キユカイ *ciyulro kiyukay*=長老教会（プレスビテリアン教会）。アンサケニチ・キユカイ *'angsakenici kiyukay*=安息日会（セブンスデー・アドベンチスト教会）。
- ・クカウル *kokaolo*=平民層（の人々）。ルカイ語トナ方言の呼称。cf. ルカイ語ブダイ方言ではカオカオル（*kaokaol*）、ルカイ語オポノホ方言ではカオル（*kaolo*）。
- ・クンガダワン *Kongadavane*=（部落名）クンガダワン。

L

- ・ルグス *legese*=祭祀、祈祷。cf. タルグサン *talegesane*=祭り、集団の祭祀。

M

- ・マウライ *maolay*=口頭伝承。
- ・マカルルサン *makalelesane*=壺。頭目家の特権的な所有物の1つ。
- ・マウラン *maodrange*=老人、年取っていること。部落で人望をもつ古老を指す場合が多い。中国語では「^{チーラオ}耆老」と呼ばれる。
- ・ムアルグルグツ *moalengelengece*=婿入り。

N

- ・ンガイ・ンガイ *ngai-ngai*=客家系住民。客家語に鼻濁音が多いことから由来。
- ・ウンガルカイ *Ngungadrekai*=（民族集団としての）ルカイ。ルカイ語ブダイ方言の呼称、本論文の調査地クンガダワンではこういった呼称がない
- ・ニホン *Nihon*=日本、日本人。日本語の「日本」からの転用。

O

- ・ウサバウム *osabaeme*=喪明け。中国語では「^{チュサン}除喪」。cf. サウサバウム *sa-osabaeme*=結婚式の一年間以内に部落に死者がいれば、その家を慰めるための礼金。中国語では「^{チュサンリー}除喪禮」。

P

- ・パガイ *pagai*=コメ、陸稻。cf. タパガダワン *tapagadrawane*=コメの収穫祭。
- ・パキサ *pakisa*=漢人、とりわけ福佬系住民を指す。
- ・パラライ *palailai*=男性が自分の武勇を誇示する踊り。中国語では「^{ヨンシーウー}勇士舞」。
- ・パルアルアブ *palealeabe*=軍事的リーダー。首狩りで生首を取った者、もしくは狩猟でウンピョウやクマ（一説はクマタカも）を取った者が特定の儀礼を通して頭目から授かった称号。中国語では「^{ヨンシー}勇士」や「^{インシイオン}英雄」と呼ばれる。
- ・パバウル *pabaolo*=婚資を贈る儀礼。cf. サパバウル *sa-titaowane*=婚資。中国語では「^{ピンリー}聘禮」。
- ・プルン *pelenge* =（従来信仰における）霊的存在、（キリスト教の）神。cf. アパブルン *apapelenge*=宗教職能者。

R

- ・ラウデ *raedre*=本来は（頭目家の）スレート家屋の礎の意味、転じて大頭目を指す。
ルカイ語ブダイ方言の呼称、本論文の調査地クンガダワンではこういった呼称がない。

S

- ・サウワライ *sa'owalay*=男。cf. タリサウワラン *talisa'owalane*=新郎。
- ・サパラガン *sapalangane*=結婚式。cf. パラガン *palangane*=配偶者。
- ・サパウツェン *sapaoecenge*=頭目家を世襲的に補佐する平民家。中国語では「^{グァンジャ}管家」や「^{チエン}臣」とも呼ばれる。
- ・サブデアガウ *sapedeagaw*=自分より地位の高い者と結婚する際に贈る品物。
- ・シアカアイ *syakaai*=継承する。
- ・シアプルング *syapodrongo*=アワを収穫する前に、各家で行う祭祀。
- ・シリヴィ *silivi*=とんぼ玉。cf. キアシリヴィ *kiasilivi*=とんぼ玉を獲得するため儀礼。
- ・シンニンダン *sinnindan*=青年会、青年団。日本語の「青年団」からの転用。
- ・スイイ *soi'i*=首狩り、出草。
- ・スアキアキイ *soakiaki'i*=見送ること、葬儀。
- ・スラスラト *solasolate*=学習、勉強。
- ・スウマワン *seemawane*=黒い種のアワ。クンガダワンの特有の作物であると考えられ

る。

T

- ・タアギアギ *taagiagi*=次男・次女以下の総称の複数形（ルカイ語ブダイ方言）。cf. タアギアギ・タリアラライ *taagiagi talyalalai*=下位の貴族階層。ルカイ語ブダイ方言の呼称、本論文の調査地クンガダワンではこういった呼称がない。
- ・タカ *taka*=長男、長女。cf. タカ・ナ・サウワライ *taka na sa'owalay*=長男、タカ・ナ・アバヤン *taka na abayane*=長女。
- ・タリアラライ *talyalalai*=頭目階層、貴族階層（の人々）。
- ・タスブアン *tasobongane*=アワの種まきの際に行う儀礼。cf. タナサブドゥ *tanasabodro*=タスブアンのなかの儀礼の1つ。
- ・タタヴァ *tatava*=父（親族名称）。cf. マウ *maw*=父（呼び掛け語）。
- ・タウム *tawmo*=祖父（親族名称・呼び掛け語）。cf. カウグ *kawngo*=祖母。
- ・サカダヌア *thakada'ane*=家屋に住む人々、家族成員。
- ・サクンガダワン *thakongadavane*=クンガダワンの人々。
- ・サヴィキ *thaviki*=ビンロウ。
- ・スナイ *thenai*=歌。cf. ワスナイ *wathenai*=唄う。サスナイ *sa-thenai*=結婚式の際、伝統歌謡を歌う年長者の女性に渡す礼金。中国語では「^{インチャンリー}吟唱禮」。
- ・シヤウブ *thiyawbo*=踊り。
- ・トゥムス *tomoso*=大頭目、クンガダワンの特有の呼称、もっぱらラルグアン家の家長（一説はラルグアン家とサグアタン家の家長）を指す。由来は不明。
- ・ティタウワン *titaowane*=婚約を結ぶ儀礼。中国語では「^{ディンフン}訂婚」と呼ぶ。cf. サティタウワン *sa-titaowane*=婚約を結ぶ際、新郎側から新婦側に贈る品物。
- ・ティティナ *titina*=母（親族名称）。cf. ニヤウ *niyaw*=母（呼び掛け語）。

U

- ・ウアップ *uap*=アワの種。転じて家系の後継者を意味する。ルカイ語ブダイ方言の呼称、本論文の調査地クンガダワンでは確認できていない。

V

- ・ ヴアラク *valake* = 子供。cf. キアララク *kialalake* = 非婚子を家族成員として認める儀礼、現在授かり婚の場合は結婚式とともに行う。
- ・ ヴアリサン *valisane* = イノシシ。cf. ブクウ *beke'e* = 豚。
- ・ ヴェングアイ *vengeay* = 花冠。

W

- ・ ワチリ *wacili* = 豚肉の首の肉。頭目家に贈るべき最高級の肉。
- ・ ワサクンガダンガダワン *wathakongadangadavane* = クンガダワンの言語、ルカイ語トナ方言。
- ・ ワスブウ *wathebe'e* = 雄叫び。
- ・ ワルプ *walopo* = 狩猟する。cf. スアルプ *soalopo* = 頭目家に贈る農作物、獣肉などの品物。

Y

- ・ ヤヌヌ・タリアラライ *yanunu talyalalai* = 大頭目、上位の貴族階層。ルカイ語ブダイ方言の呼称、本論文の調査地クンガダワンではこういった呼称がない。