

台湾先住民プユマの発祥地参拝行事の成立

蛸 島 直

はじめに

ルヴォアハン (*Ruvoahan*) は、台湾先住民プユマ族 (卑南族) そして一部のアミ族 (阿美族)、パイワン族 (排灣族) の発祥地とされる聖地である。*Ruvoahan* とは、プユマ語の動詞 *paruvoah* (発生・発祥・発明する) に、場所を示す *-an* が付随した名詞であり、日本語・中国語ともに「発祥地」と訳することができる。台東県太麻里郷三和の海岸部に位置するが、プユマ族の諸集落の中でも南西端に集落を構えるカティプル (知本) 村がもっとも同地に近く、カサヴァカン (建和) 村がこれに次いでいる。筆者は先にカサヴァカン (建和) 村におけるルヴォアハンに関する神話、伝説、遺物、諸儀礼について記述と検討の作業を行った [蛸島 2007a]。そこでは、一部で一貫性を保ちながらも伝統が柔軟に改変される様子を見て取ることができた。1950年代以降には、カサヴァカン村、カティプル村が祭壇や石碑を建立し、集落単位での定期的な集団参拝を行うようになった。さらに原住民運動が盛んとなった1990年代半ばには、台湾先住民族全体の間で祖先ゆかりの地への関心が高まり、「尋根」(ルーツ探し) 活動や「部落地図」作成が流行することになる [石垣 2003, 石垣 2004など]。21世紀を迎えると、ルヴォアハンには新たに大型の石碑が建立され、台東県政府の補助により階段や広場が整備されている。人々とルヴォアハンとの関わりは少なからぬ変化を示しているといえようが、最も大きな転換期は、位牌を導入するなど漢人式宗教の影響を強く受けた1950年代であった。本稿では、主としてカサヴァカン村における聞き取り調査に基づき、ルヴォアハンにおける祭壇や石碑の建立、参拝行事の成立過程について記述し、土着主義運動 (nativistic movement) あるいは再生運動 (revitalization movement) という枠組みから、その背景について考察したいと考える。

I カサヴァカン村とルヴォアハン

カサヴァカン村の人々は様々な場面でルヴォアハンに関わっている。ルヴォアハンをめぐる神話、遺物、儀礼については前稿で詳述したが、ここでごく簡潔にそれらを要約してみたい。

1. 神話

『台湾高砂族系統所属の研究』は1931, 32年に馬淵東一が調査した、当時のカサヴァカン村（射馬干社）の首長（頭目）タウキャ（1875-1943）の次のような口述を収めている。

太古 Ruvoahan の石から Samuraro と云ふ男及び Taʔta と云ふ女生れ、これが結婚して Minimini, Ruviruvi の姉妹生る。Minimini はパナパナヤン族の祖、Ruviruvi はバングツアハ族の祖である。但し卑南社の祖は同地の竹から別に生れた。 [移川他 1935 : 342]

ところが、現在の村民たちがルヴォアハンと祖先との関係に関して語るのは、おおよそ次の2事項である。

(A) 「祖先がルヴォアハンに上陸し、持っていた杖を地面に挿したら大竹に成長した」

(B) 「私たちの祖先はルヴォアハンの石から生まれた」

(A)は多くの年配の村民たちの口から頻繁に耳にするが、(B)を積極的に語る口述者は数少ない。しかも、そのうちの2名はともに、この神話が収められた『台湾高砂族系統所属の研究』の読者である。連続した口承であるよりも、書承が介在した可能性が高いことに留意すべきである。

2. 遺物

ルヴォアハンには、上陸した祖先が挿した杖が成長したとされる竹林が現存している。砂浜の海岸線から道路（省道9号線）を挟んだ海岸段丘の斜面にその竹林があり、また、そこには上陸者の子孫といわれる首長家が使用していたとされる水甕や、竈だとされる三個の石が数十年前まで存在し、水甕の方は1965年まで行われていた雨乞い儀礼に用いられていたという。ただし、この水甕を目にするのは首長と他の関係者の数名に限られていた。存命中の村民で実際にこれを見たという者は存在しないようである。なお、祖先が生まれたという石の片割れは、現在もカサヴァカン集落内のアルカルマンという名のカルマハン（祭屋）の柱に使用され、今日でも雨乞いに靈験があるとされている。

3. 儀礼と年中行事

以前の雨乞いに際して、村民たちが最初に赴くのはルヴォアハンであった。また、デミラツと呼ばれる年2回の初穂儀礼が現在も行われる。そこでは、四方の諸神霊を呼び出し、初穂を供えるが、最初に呼び出すのは、南方のルヴォアハンである。トゥマラマオ（巫師）によるヤウラスと呼ばれる託宣儀礼や新たにトゥマラマオ（巫師）を誕生させる成巫儀礼（キパラハン）においても、ルヴォアハンが最初に呼び出される。また、夏と冬、年2回の収穫祭においては、集落からルヴォアハンへのマラソン行事が（現在では冬期のみ、反対にルヴォアハンから集落へと形を変えて）行われてきた。そして1950年代半ばには、集落を挙げての定期的集団参拝が誕生することになる。

II ルヴォアハンにおける祭壇・石碑建立と整備

以上のように、神話、遺物、儀礼、年中行事というルヴォアハンの記憶装置が用意され、カサヴァカン村の人々は様々な場面でルヴォアハンを語り、参拝し、また遥拝している。なかでも、人々がルヴォアハンに最も深くかかわるのは毎年旧暦の三月三日に行われる集団での賑々しい参拝である。この行事は1950年代に開始された、いわば創られた伝統である。現在のルヴォアハンには、プユマ族のカサヴァカン村とカティプル村、そしてアミ族のヴァランガオ村（馬蘭村）それぞれの石製の祭壇と石碑が建立されている。カサヴァカン村の人々が異口同音に語るところでは、最初に設置したのはカサヴァカン村である。実は、カティプル村では正反対の主張を耳にするのだが、その問題については後に再び触れることとし、まずは一通り、カサヴァカン村の人々の口述内容を記述してみたい。

1. 建立の由来

かつてのルヴォアハンには草茫茫で雨乞いの際に、ごく一部の者が神秘的な水甕を求めて斜面を登るといった場所であった。1940年生まれの人々の口述者によれば、当時は「ルヴォアハンのヴィルワツ（神霊）は明るいのが嫌いで、草茫茫のままを好む」などと言われていたという。そこに石碑と祭壇が建立され階段も造られたのであるが、その辺の事情について、ルヴォアハン参拝の祭主であり責任者である現首長のハコ（1943年生）の説明を中心に経緯を整理してみよう。

ハコが小学校5年生くらいの時、すなわち1953年か54年頃に、当時首長であった父アハダウが不思議な夢を見た。当時のトゥマラマオのアヴィリン（1905-1987）やその弟子のアトワン（?-1987）、またアトワンの夫であるウマサンとともに、プガイという村のタンキー（童乩）を訪ねたという。プガイ（生年不詳-1990頃）はアパブル（寶桑）村出身のプユマ族女性で、第二次大戦直後、理髪業を営む本省人の夫とともにカサヴァカン村に転入してきた。神経を病んだが、聖娘娘（シュウニウニウ）という女神を祭ってから回復し、タンキーとして託宣等を行っていた。

さて、首長アハダウの夢に対する聖娘娘の託宣は、「本省人がルヴォアハンを開墾して、昔、祖先がルヴォアハンに上陸した時の物をみな捨ててしまった」という内容だった。先述のように、ルヴォアハンには始祖が挿した杖が成長したとされる竹と、雨乞いに用いる水を湛えた神秘的な水甕があったと伝えられている。さらに、ルヴォアハンには最初の祖先が物を炊く竈（アヴァン）にした三個の石があったとハコは伝え聞いている。ルヴォアハンには公有地であるが、神聖な土地として開墾する者はなく、竹を伐ることも筍を採取することも禁忌であった。しかしながら、戦後は申請により一部の公有地の開墾が許された。知らずに開墾した本省人にはムトゥハ（神秘的懲罰）があり、当人も廟で託宣してもらったところ「原住民の祖先の物を壊したから」と言われたそうであ

る。同時に原住民集落の首長であるアハダウも夢を見たのである。アハダウと先のトゥマラマオや竹占師が中心となって村の長老たちを集めて相談したが、「このままではまた誰かが開墾してしまい祖先のいる場所がなくなってしまうだろう。祖先のことを忘れないようにするためにも、ルヴォアハンに何か祖先の『印となるもの』(*papudun*)を作らなくてはならない」ということになった。なかには漢人式の廟を建てようという話もあったが、結局、祖先の印となるものとして楕円形の石を立てることになった。文字は刻まれなくとも、*papudun* すなわち「祖先の印となるもの」との意ならば、「石碑」とも呼べそうだが、この石は参拝の対象ともなり、いわば「神体」となるのだった。

それが設置されたのは、ルヴォアハンの斜面の上方の竹林の間であったが、その竹林は神話に登場する杖が成長したとされる刺竹（シチク：*Bambusa stenostachya* (Hackel)）の竹林である。高さ30cm、幅60ほどのその石は、東（自然方位の南東）向き、すなわち海岸向きに立てられた。

この石の建立とほぼ同時に、村民たちはルヴォアハンを集団で参拝するようになる。それまでは、ほぼ毎年、2月から6月の旱魃の際に、雨乞いに出かけていたのだが〔蛸島 2007b：3〕、ルヴォアハン参拝は、雨とは無関係に年中行事化されることになった。参拝の日は、首長や長老たちが相談して決めていたが、程なくして、聖娘娘が「毎年（農曆）三月三日に村民こそぞってルヴォアハンを参拝するように」と託宣を下し、農曆（旧暦）3月3日に固定され、半世紀を経た現在もこの日に実施されている。

以上が、現首長ハコによる説明である。さらにその後もルヴォアハンに人々の手が加えられるが、興味深いことに、それらは託宣（意図せぬ憑霊を含む）に従うものであった。1960年には、神体を納める「祖先の家（ルマー）」と土地神が建立され、背後に石垣を組み、また手前には参拝のためのテラスと階段が築かれるが、その前々年に、大きな事件が起こっている。

2. プユマ村による竹の移植

プユマ村（南王村＝卑南村）は同じプユマ族の諸村の中でも、ピナシキ村（下檳榔村）とアパプル村（寶桑村）の2村とともに祖先が竹から誕生したと伝える村である。プユマ族10村の中でも最大の集落であり、しかも、その名は「プユマ族（卑南族）」という民族名称の源ともなっている。1958年にプユマ村はルヴォアハン（Nirbuaʔan）から竹を移植して自集落内に新しいルヴォアハンを造営している⁽¹⁾。プユマ村の民族誌を著わした Josiane Cauquelin によれば、1958年、プユマ村は集落内に「祖先霊の地 Nirbuaʔan」を設けることを決め、一束の竹、すなわち「Nirbuaʔanの魂」を持ち帰った。竹占師の指示により、Dalisin 家に属する山の斜面に移植され、竹は山腹で成長した。しかし夏のある日、土地の所有者であるカトリック信者が竹の日陰で休んでいると、近くで蛇がとぐろを巻いているのに気づき、それを殺してしまった。蛇を殺すのは悪い予兆であるので、村民たちはその竹を切ることになり、魂はそこには留まらなかった。

[Cauquelin 2004 : 42-43]。ところが、カサヴァカン村の口述者たちは、それに続く悲劇を語り伝えている。すなわち、プマ村に移植した竹の先端は、民俗方位の南（自然包囲の南西）に当たるルヴォアハンの方向に曲がり、竹の移植が祖先の意に反するものであることを示した。間もなく、移植を指揮したプマ村の村長や関係者がムトゥハ（神秘的懲罰）により次々に亡くなったというのである。この事件は、プマ村からわずか3キロメートルの距離に集落を構えるアミ族のヴァランガオ村（馬蘭村）の人々の間でも記憶されている。

3. 1960年の整備

ルヴォアハンをめぐる他村におけるこうした事件と情報は、カサヴァカン村の人々を再び大きく刺激することになる。ルヴォアハンの竹はもともと伐ることが禁忌とされていたので、この事件は、本省人による開墾事件に続き、ルヴォアハンの霊威や神聖さを再認識させる結果となったようである。その後、1960年10月、カサヴァカン村の石碑（神体）の右（北側）手前にカティプル村（知本村）が「台湾山人祖先発祥地」と刻んだ石碑を建立した。その裏面には「民国四十九年十月立」と刻まれている。民国（中華民国）四十九年は西暦の1960年である。以後毎春、カティプル村でも村民が揃って定期的参拝を行うようになっていく。興味深いことに、カティプル村の多くの口述者は、先に石（石碑）を建てたのはカサヴァカン村ではなくカティプル村だと主張し、カサヴァカン村の人々はこぞってその反対を主張するのである。

カサヴァカン村の複数の女性口述者によれば、先述したトゥマラマオのアトワンがルヴォアハンを訪ねた際にキルドウック（憑霊）し、プマ村による竹の移植に対する祖先の不満が語られたという。アトワンは再び首長のアハダウと相談し、聖娘娘に詳しい託宣を依頼したが、聖娘娘は託宣により、ルヴォアハンの整備方法を具体的に示したという。それに従い、粘板岩（ヴァラディ）3枚を用いて、最初の石碑（神体）を囲う「祖先の家（ルマー）」が設けられた。その構造は、石碑の左右に約50センチの高さの粘板岩を横壁として立て、その上に幅約1メートルの粘板岩を載せて屋根としたものである。当時の意味付けは「祖先の家」であったが、現在では、そうした意味付けを忘れ（あるいは気付かず）、単に石（ヴァラサ）と呼ぶ者も多い。参拝に際しては、その前に供物が並べられるので「祭壇」と呼ぶのが適当かも知れない。この祭壇の右にはミアドゥップ（土地神：*miHadup*）としてもう一枚、直径約1メートルの円形の粘板岩が設けられた。ミアドゥップはすべての儀礼において最初に呼び出され、他の諸神霊への伝令の役割を果たす神である。かつての雨乞いの参拝に際しては、ここルヴォアハンで、天の神（*itas*）と雨を司る祖先（*temuwamuwan mitupa kana Hudal*）の2神霊に先立ってミアドゥップに檳榔子を供えるのであった [蛸島 2007b : 10]。ミアドゥップは漢族の「土地公」と同一の性格をもつとされ、この石板を中国語世代の村民たちは「土地公」（トーティーコン）と呼ぶのである。ただし、プマにはミアドゥップの神体に相当す

るものを設けるという習慣はなかった。後述するように、ルヴォアハン参拝は「墓参」に喩えられる。近年のカサヴァカン村の人々は漢人に倣って墓地に土地公を設置するのが常なので、ルヴォアハンの「祖先の家」の隣にミアドゥップの神体を配したのは、漢人式の墓地をモデルにしたという可能性も高く、実際に多くの口述者はそのように説明している。墓参に際して最初に土地公に知らせることによって、土地公が祖先たちを呼んでくるのだという。プユマ族の土地神であるミアドゥップもまた、すべての儀礼において最初に檳榔子を供えることによって、他の諸神霊を呼び出してくれるものといわれ、両者の性格は酷似している。一方、首長のハコは2005年に調査を行った趙鋼のインタビューに対し、このミアドゥップの神体について「この場所の神であり、かつて我々の祖先を受け入れてくれたことに感謝して、この石を参拝している」と答えている[趙鋼 2005: 397]。解釈が異なるが、どちらが正しいのか？ それを確認することは不可能のようである。村民たちの呪術宗教的姿勢には少なからぬ個人差があり、マカファナ（原住民の伝統）とマカパイラン（漢人式）の両極において、首長をはじめ、ある者は前者を尊重しがちであり、ある者はその反対で、またある者は、両者を上手に重ね合わせ、あるいは混淆させ、伝統的習慣を漢人式の用語で説明しようとするのである。こうした個人差の背景として、村民たちの漢人式宗教に関する知識が年齢や環境によって量、質ともに異なることを指摘しておきたい。

さて、聖娘娘は何度目かの託宣において「階段も作りなさい。（斜面に）段を作って真ん中を少し広くしなさい。あなたたちが真ん中に立って参拝できるように広くしなさい」と告げたという。しかし、その通りにはならなかった。1960年に村の男性たちによって石碑の前が整備され、背後には石垣が築かれたが、斜面を切り掘って設けられたテラス状の土地は数人しか立つことができず、また、階段も急峻な斜面にまっすぐに急傾斜のまま造られた。その結果、少人数しか登れずに、残りの村民たちは従来の雨乞いの時と同様に、道路の方から遙拝せざるをえなかった。

4. 竹の移植をめぐる託宣

アトワンがルヴォアハンで憑霊し、竹の移植に対する祖先の不満を語ったことは先述したが、現在のトゥマララマオたちの長であるシズコ（1928年生）もまた同様な体験をしている。彼女は先述のアヴィリンの娘であり、1964年の11月に成巫儀礼（キパラハン）を経てトゥマララマオになっている。成巫儀礼においては巫師候補者にヤウラス（憑霊による託宣）の能力があることが試されるが、シズコは、翌1965年の春、ルヴォアハンへの集団参拝の際、再びヤウラスを行うことになった。当時は、村に20名前後のトゥマララマオがいたが、聖娘娘を祀るタンキーのプガイが、斜面下の道路脇にトゥマララマオたちを並べ、揃ってヤウラスを行かせたという。その時、プガイはシズコに線香を持たせたという。線香を用いるのは伝統的トゥマララマオの方法ではないが、シズコには特殊な事情がある。成巫儀礼後も心身の不調が続き、竹占で診断すると

「トゥマラマオと本省人式のタンキーの両方ともやりなさい」という結果だった。さらにプガイすなわち聖娘娘の託宣により「南北斗星君」という神がシズコに憑いていることがわかり、この神を祀りタンキーになることを決め、プガイのもとでタンキーになる儀礼を受けたのである〔蛸島 2003b：107-111〕。その後初めてのルヴォアハン参拝に際し、師匠たるプガイが、現地でシズコに託宣を行わせようとしたのである。シズコはその時の体験を次のように語っている。

線香をもって、神霊を誘うと、腰の曲った白髪の老婆の姿が見えた。ぼろぼろの衣服を着て、北側の山の方から杖をつきながら裸足で近付いてきたが、目の前に着いた時に私は何も分からなくなった。あれは、昔の女の頭目らしい、それが私にキルドゥック（憑霊）した。後でプガイに話を聞くと、私は斜面を駆け登り、石碑の前にいた。そして「どうして私をプマ村に持って行かせたのか？ プマ村には行きたくない。どうして私を動かすのか？ どうして私を他所の村に持っていか？ あの竹は私の杖だ。どうして私の気分を壊すか？ 私の名義を落として」と口走って、暴れに暴れたという。私は「酒を持って来い」と叫び、酒を3本も飲んだそうだ。プガイは「私たちはプマ村のことは知らないから許してくれ」と詫言を入れ、興奮を収めたという。

III 三月三日の集団参拝

ここで、旧暦三月三日の集団でのルヴォアハン参拝の内容に目を向けてみたい。先述のように、集団参拝の開始当時は日は固定されず、従前の雨乞いの日時の調整と同様に、首長や長老たちが相談して決めていた。しかし、程なくして、聖娘娘の託宣により旧暦三月三日が指示されたのである。この時期は、清明の期間と重なることになる。漢人の墓参（陪墓）の時期であるが、カサヴァカン村の人々も1950年代頃から漢人の習慣に倣い、台湾語でいう陪墓（パイボン：墓参り）を行うようになっていた。複数の口述者は、ルヴォアハンへの参拝を *yawa-ta puiboga*（陪墓に行く）と表現し、「自分の祖先の墓参りの前にルヴォアハンの祖先の墓参りをする」のだと説明してくれる。さらに、清明の期間には台湾西部など遠隔地で就労・修学している者も自家の墓参に帰省するので、旧暦三月三日は、参加者にとって都合の良い設定であるといえよう⁽²⁾。

さて、この行事の内容は、首長とトゥマラマオによる諸神霊への祈願、供物の献饌、輪舞、共同飲食であるが、まずは、2006年の旧三月三日（新暦3月31日）の観察の様子を記述してみたい。

首長ハコ夫妻は自家用車の後席に長老格のトゥマラマオのミヨコと筆者そして供物を乗せて集落を出発したが村境で下車した。ここで、ヴィニリン（vinilin）と呼ばれる儀礼の手続きをとるのである。首長とトゥマラマオが、集落を振り返る向きで、道端の地面にイナシ（陶珠）を入れた檳榔子5個5組を配置する。続いてティナル（鉄片）を入れた檳榔子7個1組を最前方に配置し、檳榔子各組の前に葉に載せた強飯を献饌する。これは集落の死者たち、ティナル入りのものは事故死者たちへの供物であり、「こ

こにあなたたちに分け与えるから一緒に来て妨害してはいけない」という意味の呪文を唱える。

南方7キロメートルに位置するルヴォアハンに到着すると、二人は、道路（省道9号線）を挟んだ道端の2か所で再びヴィニリンを行った。儀礼の開始前に付近の集落の死霊たちが儀礼の邪魔をしないように祈り、また近辺集落の歴代首長たちへ儀礼を行うことを報告するのである。初めは北方（自然方位では北東）に向かって道路の左側の道端でイナシ入りの檳榔子3組を配置し、強飯と酒を供える。これは北方向の他集落の死霊たちに対するヴィニリンで、続いて道路を渡り、同じく左側の道端で南方（自然方位では南西）に向かって同様にヴィニリンを行う。

続いて、いよいよ階段を昇り、祭壇に向かう。この頃にはすでに多くの村民たちが集まっているが、ほとんどの者は伝統的衣装で盛装している。祭壇（祖先の家）の前のテラスは前年の県政府予算での整備により拡大しているが、なお面積は限られ、若者たちは下の広場に待機している。祭壇の手前に首長の手によりイナシ入りの檳榔子5個3組を配置し、強飯を供え酒と水を注ぐ。ここでの3組は左から順に、ミアドゥップ（土地神）、カイトサン（天の神）、トゥムワムワン（祖先）を意味している。

2006年の観察時は、後述する新石碑の落成直後であり、例年とは異なる呪文が唱えられたが、首長による例年の呪文の大意は「集落全体から私たちがここに集まり、祖先に想いを巡らせている。祖先に面会し、私たちの収穫した物、沢山の物をここに供えて食べてもらおう。遠慮せずに沢山の祖先に食べてもらいたい。来年も来るので、集落を平安に保って下さい」というものである。

首長たちに続き、村民たちは祭壇の前に次々に供物を並べていく。ミアドゥップ（土地神）の神体の前には、通常の墓参時の土地公に対するのと同様に、三牲（調理済みの鶏・魚・豚）と紅亀粿（赤い円盤状の餅）、神に供える紙銭である壽金が供えられる。祭壇（祖先の家）の前には、6種類（本当は12種類）の料理と茶碗1杯のご飯、酒1本、果物、紅亀粿、3種類の紙銭（祖先に捧げる銀紙・九金と、衣服や靴が描かれた経衣）が供えられる。さらに、祖先が特に喜ぶとされる粟餅をはじめ様々な種類の餅、炊いたサトイモ、漢人式に果物も供される。また5つの杯が置かれ、一人一人が酒を注いでいく。石灰を付けカズラの葉に巻いた檳榔子を供える者もいる。檳榔子はプユマの嗜好品であるとともにあらゆる儀礼に使用される。嗜好品としての檳榔子は石灰とカズラとともに噛むのが習慣であるが、通常の儀礼に際しては石灰とカズラは用いない。石灰とカズラを付すのは墓参の際の習慣であるので、これもまた、ルヴォアハン参拝における「墓参」という意識を窺わせるものといえよう。

供物が一通り献饌されると、テラスに上がった長老や年配者一同が線香を持ち、トゥマラマオの合図と呪文のもと右にあるミアドゥップの神体を礼拝し線香を供える。続いて、やはり線香を持って東の海上に向かって礼拝してから、祖先の祭壇前に線香を供

える。東の海上というのは、伝説上の祖先がやってきたとされる方向である。

前年までに、県政府の助成により、テラスの拡大、ゆるやかで幅広い階段と手すりの設置、輪舞のできる広場の拡大など大規模な整備がなされ、カサヴァカン村はこの年の参拝日の新暦3月31日に間に合わせるべく、3月28日に2つの大きな石碑を新設したばかりであった。それを記念して、首長、集落会議主席、部落理事会長、村出身の県議員の順に、村の役職者・有力者がテラス上からスピーチを行った。集落会議主席サプロのスピーチでは、「日本人馬淵（東一）」の名前と『台湾高砂族系統所属の研究』に基づく集落移転の様子等が長々と語られた。

スピーチの間、テラス下の広場では、紙銭が燃やされていた。スピーチの終了後、爆竹が鳴り、参加者揃っての輪舞となった。この日は金曜日の平日であり、学生生徒の参加は少なかったが、全村167世帯644名中、都合の許す限りの150名ほどの参加があった。踊りが一段落すると、それぞれが供えた供物を青年男子（ヴァンサラン）の手を借りながら下へ降ろし、昼食となった⁽³⁾。

食事や飲み物は、24ある隣（隣組）ごとに、各戸から参加者1名につき100円か200円（400円から800円前後）を集金して隣単位で用意する。定番のメニューは焼き肉で、香ばしい匂いが立ち込める。さらに自慢の餅、特に最近は栽培の激減している粟の餅や、サトイモ・豆など伝統的な品種を持参する者が多い。ルヴォアハンの先祖は昔のものが好きだといわれているからである。この集団参拝行事は、開始後すでに半世紀を超える時が経過し、その間に、徒歩での参拝から自動車での移動に変わるなど、少なからぬ変化が生じている。最も大きな変化は、漢人式の要素が増し、供物の量や種類が増加していることだという。祭壇のなかった前段階においては、雨乞いに際して陶珠入りの檳榔子のみが供えられていたが、祭壇が建立され、集団参拝が開始されると、檳榔子に加え、酒、粟餅（ピナルブック）やサトイモ、サツマイモなどマカファナ（原住民式）の供物や食物を供えるようになった。次第に線香、紙銭、果物、三牲などの漢人式の供物が追加され、今日に至るが、1972年にこの儀礼を観察した石磊は、すでに漢人の墓参との類似を指摘している〔石磊 1975：125〕。

首長のハコは、筆者に対し、この集団参拝行事の意味には「デミラットとプイヴォン（墓参）の両方の意味がある」と語っている。デミラットとは、先にも触れたが、新穀の収穫に際して祖先に感謝し初穂を分配する儀礼で、カルマハンと呼ばれる祭屋を単位として行われている。この儀礼において、最初に呼び出されるのは、ルヴォアハンの祖先たちであった〔蛸島 1998：163〕。現在の実りを祖先に感謝しようとする儀礼であるが、祖先発祥地に旧来の品種の作物を届けることにはデミラットに通ずるものがある。ミアドゥップの性格をめぐる先のような振幅も、「デミラットとプイヴォンの両方」という首長の表現の中に収斂・収容されてしまうのかも知れない。

IV ルヴォアハンにおける憑霊

ルヴォアハンにおける祭壇建立と集団参拝行事の開始の経緯について記述してきたが、その背景には、意図的そして意図せぬ憑霊によるいくつもの託宣があった。振り返ってみるならば、1953年か54年頃の首長の夢に基づく、プガイというタンキー（童乩）の託宣が最初の神体の建立を決定させていた。その後、集団参拝を三月三日と定めたのも同じプガイの託宣だった。続く再々度のプガイの託宣は、神体すなわち石を納める「家」とミアドアップの建立を指示し、さらに後の託宣がテラスと階段の整備を求めたのである。このようにプガイというプユマ女性であるタンキー（童乩）の託宣によって、ルヴォアハンが整備され、また参拝行事の形式が定まったことは大変興味深い。託宣は、いうまでもなく意図的な憑霊によるもので、しかも漢人式の様式と漢人の神が介在して、ルヴォアハンの祖先たちの意向が伝えられたのである。さらに、1965年の集団参拝時にはプガイは、ルヴォアハンにおいてシズコをはじめとするトゥマラマオたちにプユマの伝統的託宣であるヤウラスを行わせていた。

なお、託宣は物事の改変だけではなく、時に抑止の方向に作用する場合もある。1970年頃、1934年生まれの男性Iが、ルヴォアハンに廟を建てることを主張し、測量を始めたことがあった。当時、彼には、太陽公という村の廟に祀られる神が時々憑霊することがあったが、程なくしてIは精神に異常を来してしまった。彼は妻方居住をしていたが、妻の母Mが、シズコを訪ねた。シズコは先述のように、伝統的トゥマラマオであるとともに、「南北斗星君」を祀るタンキーでもあり、Mがシズコに依頼したのは、タンキーとしてのキュウマル（診断）だった。託宣の結果は、「Iがルヴォアハンを測量したためにムトゥハした（神秘的懲罰があった）」というものだった。ルヴォアハンの祖先は「ここに何をしに来たのか？ どうして尺を延ばしたのか？ 私はこのままでよい。廟のような大きな家は建ててはならない」と語ったという。なお、この診断に基づく対処は、シズコの実母で当時のトゥマラマオの長であったアヴィリンが当たり、3回くらいの治療儀礼を経て病気は快方に向かったという。漢人式宗教の代表人物ともいえるタンキーが、漢人式宗教施設の代表といえる廟の建立を否定し、さらに対応を伝統的なトゥマラマオにつないでいることは注目されよう。

さて、プユマ語の憑霊すなわちキルドウック（*ki-ruduk*）とは身体（*ruduk*）を求める（*ki*），という意味であるが、憑霊は託宣におけるそのように意図的なものとは限らない。プガイの再々度の託宣の契機となったのは、アトワンというトゥマラマオのルヴォアハンでの予期せぬ憑霊だった。さらに、1965年のルヴォアハンでのシズコのヤウラスは途中で制御困難となるほどの激しいトランス状態に至っていた。人々の話では、ルヴォアハンでは突然の憑霊を誘発しがちな場所である。シズコはルヴォアハンへの参拝を避けるようにしている。ルヴォアハンに行くと必ずキルドウックして暴れ出すか

らだという。ある時は、ルヴォアハンの祖先の霊（ティナパウワン）が憑いて、「昔のものを持ってきたさい。粟酒、粟、粟餅、サトイモ、サツマイモ、ショウガ、トウガラシ、山菜、イノシシを持って来なさい。豚はいらない。鹿やキョン、昔のものをみな持って来なさい」と供物についての不満を訴えたという。ルヴォアハン参拝という新しい伝統が創造されながら、供物を通して、食文化や生業の復興、再活性化を促すかのような指示がなされたのである。現在も、実際に人々が伝統的な食物や酒、在来品種の作物をルヴォアハンに持ち寄っていることは先述した通りである。この辺にもデミラッ儀礼との類似が指摘できそうである。夏のデミラッ儀礼は、粟の収穫に際して祖先に粟の新穀を捧げる儀礼であるが、現在のカサヴァカン村では、粟はデミラッ儀礼のために栽培されるという状況である。

同じくトゥマラマオのロヴァン（1933-2001）はヤウラスを得意としていた。13歳で亡き前任者の指名を受け、16歳でトゥマラマオになったが、結婚後キリスト教に入信し、トゥマラマオの活動と義務を放棄していた。その頃、ルヴォアハンに行くと、どうしても海に入って泳ぎたくなり、それを押さえきれなくなった。それには次のような背景がある。前任者をはじめ死んだトゥマラマオたちは東の海上に住むとされ、ヤウラスに際しては最初にルヴォアハンに対して檳榔子を供え、続いて、大先輩のいる東の海上に向かって檳榔子を供え、その霊を招くのである。

シズコのトゥマラマオとしての実質的な弟子で現在、重要な役割を果たすミヨコ（1940年生）も、若い時にはルヴォアハンに行くと必ずキルドウックしたという。「隣近所、親戚等、誰がいつ病気、事故するから注意せよ」などと告げたというが、トゥマラマオになってからは不意な憑霊はなくなったという。

ミヨコの次女林賢英は1998年の集団参拝に際して、トゥマラマオではないのに、突然憑霊している。当時30歳の彼女は、参拝の後、涙を流しながら、彼女が知らないはずの古い歌を歌い出し、供物のなかからタブライライという古い品種のサトイモを取り出して食べたという [中国時報 1998]。

ルヴォアハンで憑霊するのはカサヴァカン村の人間とは限らない。隣村のカティプル村でも日は固定していないが、清明節に近い日曜日に集落単位での参拝を行っている。2006年の参拝時に、Sというトゥマラマオがルヴォアハンでヤウラスを行ったという噂がカサヴァカン村にも届いている。

さらに、民族を超え、アミ族の馬蘭村出身のIAという女性もここで憑霊している。馬蘭村の年配の口述者たちによれば、IAはシカワサイ（アミ族の伝統的巫師）であり、漢人式に廟の信仰もしているが、1990年代のある日、用事があってルヴォアハン（馬蘭の呼称では、*Arapanay* あるいは *Panahanan*）を通過した時、そこで突然倒れたという。何故倒れたのかを託宣したところ、同地の祖先が「私の子孫ではない他の民族が私のことを知っているのに、あなたたちアミ族は何故私のことが分からないのか？ どう

して祖先を尊敬しないのか？」と訴えたという。IAはこの体験を契機にルヴォアハンに祭壇を設け、個人で参拝するようになった。それは後に馬蘭村全体を動かし大きな石碑の建立につながることになる。なお、馬蘭村の伝承では、この地の竹は[・]アミ[・]族の祖先が挿した杖が成長したものだという。因みに、1958年にプユマ村が同地の竹を移植した事件について、プユマ村でその後不幸が続いたのは、「あの竹はアミ族のものであり、プユマ村の者が伐ったことをアミ族の祖先が怒ったからだ」と説明するのである⁽⁴⁾。

V 新石碑の建立

ルヴォアハンにおいては、祖先が上陸したとされる海岸と、竹林や遺物のある海岸段丘の間に幹線道路が走り、参拝には不便であった。1960年に斜面の石碑前にテラスが設けられたが、なお手狭であり、1995年頃から小さな広場と階段を設けるべくカサヴァカン、カティプル両村が台東県政府に予算請求を開始し、2001年から2006年にかけて大規模な整備が実現している。参拝の際の輪舞も以前は道路の下の方で行っていたが、斜面の下に広場が新設されたのである。

こうしたルヴォアハンの新しい整備を待って、3村は競い合うように新石碑を建立し出すのであった。まず、カティプル村が、2002年1月に早速この広場に新石碑を建立する。そこには、「プユマ族には石生系統と竹生系統とがあり、ここルヴォアハンが石生系統の祖先発祥地であり、カティプル村はすでに1960年に記念石碑を建て、後に、祖先を祭祀する祭壇を建立したこと」などが記されている。さらに、2004年5月には、アミ族の馬蘭村が、3メートル四方ほどの大型の石碑「回首千年北望夢土」を建立したが、そこには同地に関する伝説が刻まれている。翌2005年には、カティプル村が広場を南北に挟むように「天地初創」と「知本遷徙図」の2つの大型石碑を建立している。そして、カサヴァカン村も2006年3月、この年の集団参拝の直前に、ルヴォアハンの斜面の最上段に新石碑を建立するするのだった。それまでは、カサヴァカン村の祭壇とミアドップ、そしてカティプル村の祭壇が同一平面上に設置されており、それが従来の最上段であったが、さらに、その後方上段に2つの新石碑が建立されたのである。1つは伝説上の鹿の絵とKasavakanの集落名を添えた「卑南族発祥地」の石碑であり、もう1つは「卑南族建和部落遷徙図」である。これは先の「知本遷徙図」と同様に、ルヴォアハン以来の祖先の集落移動の様子を図示したものだが、ともに『台湾高砂族系統所属の研究』の記述に基づく内容である。なお、カサヴァカン村による新石碑の建立の計画は少なくとも1年前には決定していた。そしてその決定は、首長が祖先の意志をト占によって確認するという手続きを踏んでいたのである。石材は早くから寄付されていたが、趙鋼の観察によれば、そのト占は、建立前年、すなわち2005年新暦4月11日のルヴォアハン集団参拝に際して行われていた。首長のハコは、「文字碑を立てて発祥地の由来を記してよいかどうか」を祭壇前で十元硬貨を用いて祖先に尋ね、諾との結果を得

たのである〔趙鋼 2005：397〕。

カサヴァカン村の新石碑建立に際しては、小さな事故が起こっている。新石碑の運搬中に、それを祭壇の上に落としてしまい、祭壇を崩してしまったのである。先に様子を記述した2006年の集団参拝は、その数日後、そのような状態のまま行われていた⁽⁵⁾。しかし、その直後、新石碑建立の責任者の一人であるSが大病を患うことになる。村民たちの多くは、その病因を新石碑建立の不手際に見求め、託宣も行われた。間もなく、祭壇の神体たる石は屋根を欠くまま、元の位置に安置されたのである。

なお、Sの妻が、タンキーとしてのシズコに診断を求めたところ、新石碑の建立について、事前に祖先に知らせていなかったこと。材料となる石を創造した神に対して石を譲り受ける賠償の儀礼を怠ったことが指摘された。さらに、ルヴォアハンの祖先は、アミ族による2004年の石碑建立を怒り「私の土地はヴァランガウ（馬蘭村）の土地とは違う。どうしてここに来るのか？ どうして私の前で邪魔をするのか？」と訴えたという。なお、アミ族の石碑に対する不満は、託宣を通じて祖先から発せられるだけではなく、多くの村民たちが生の声として訴えるところでもある。2005年にカサヴァカン村の集団参拝に同行した趙鋼は、同村出身の議員による「アミ族は分に過ぎている。こんな石碑を建てても、かれらが参拝にきたのを見たことはない」という批判の声に記載している〔趙鋼 2005：398〕。



写真1 カサヴァカン村によるルヴォアハンの「祖先の家」(左)とミアドゥップ(右)。1988年筆者撮影。



写真2 杖が成長したとされる竹林を挟みカティブル村1960年建立の石碑(右)とカサヴァカン村2006年建立の新石碑2点(左)。2008年筆者撮影。



写真3 カサヴァカン村によるルヴォアハン集団参拝における輪舞。2006年3月31日筆者撮影。

VI 考 察

以上、カサヴァカン村を中心に、祖先発祥地ルヴォアハンにおける1950年代以降の祭壇や石碑の建立、集団参拝行事の成立過程について記述し、今世紀に至っての相次いでの新石碑の建立にも言及した。いわば、新たな伝統が創造され改変され続けているのだが、それは集落を単位とした大規模な「伝統」である。その創造・改変の過程に一貫して認められるのは次の3点であろう。すなわち、1) 漢人の宗教様式の影響を受けていること。2) 憑霊とそれに基づく託宣が深くかかわっていたこと。そして、3) 他集落・他民族からの刺激が契機となっていることである。ここで、この3点に沿って整理・考察していきたい。

1) 漢人の宗教様式の借用

日本統治期には村内での漢人の居住が制限されていたが、戦後、村内に多数の漢人が居住し始め、通婚も増え、人々の宗教生活においても漢文化の影響を強く受けるようになった。ルヴォアハンに関しては、大きく2つの側面で、漢人の宗教様式の影響が認められる。1つは、墓参の習慣の影響と借用であり、2つ目は託宣における様式の借用である。ここではまず前者について考えてみたい。

ルヴォアハンへの参拝はプイボン（墓参）とも表現され、多くの村民たちは「自分の祖先の墓参りの前にルヴォアハンの祖先の墓参りをする」のだと説明している。しかも、託宣によって定められた集団参拝の期日、旧三月三日は、墓参の期間である清明に重なるものであった。当初、「祖先の印となるもの」(*papudun*)として設置された石は、神体と呼びうる崇拝の対象となり、さらに「祖先の家」として「墓」に類した性格を帯びようになる。同時に設置されたミアドゥップ（土地神：*miHadup*）は漢人の「土地公」と同一の性格をもつとされるが、漢人に倣った墓地には土地公を設置するのが常である。この組み合わせは、漢人式の墓地がモデルになっている可能性が高い。

カサヴァカン村の人々が漢人式の墓を導入したのは古いことではない。村では1920年頃までは屋内埋葬が行われていた。住居や集落は頻繁に移動するので、遠い祖先の埋葬地は記憶の彼方に追いやられる。その後、1927年に集落が現在のツプルという地名の土地に移動してからは、日本人が屋内埋葬を完全に禁止したため、畑の脇などに埋葬するようになったという。それでも墓参りの習慣は成立しておらず、多くの墓の位置は忘却されていた。単系的出自観念を欠くプユマ社会では、首長家を除いては、系譜認識における世代深度は浅く、祖父母の名前を語りえない者も少なくない〔蛸島 2001：180〕。遠い祖先が忘却されていくのであるが、埋葬地を記憶させず、墓参を欠くという従来の遺体処理法はそれに対応するものであったともいえよう。

戦後1950年代には、富裕層を中心に世帯単位で漢人式の大きな墓を設けるようになる。村の家々は次々に住居内に漢人式の位牌や祭壇、神画を導入するが、位牌を設けた

家々は、新たな漢人式の墓を築き、記憶にある限りの古い墓を掘り起こし、洗骨して収納するようになった。漢人式の位牌と墓制とは連動して導入されたのである。

現在のカサヴァカン村では分家後に死者を出していない世帯等を除いては、ほぼ全世帯が位牌を祭祀している。位牌と墓は、ともに祖先を恒常的に可視化し、かつ記憶させる装置だということができる。従来の主たる祖先祭祀の場合はドウマワツ（分け与える）儀礼にあった。それは、財産を得たり、売却した時や、病氣や夢見を通じて祖先の要求があった際に不定期に行われる儀礼である。対象となるのは、とくに1世代上すなわち親の世代を中心に、3世代上までの具体的な祖先であり、配置された檳榔子により一時的に祖先の一部が可視化されるのである〔蛸島 1996：150, 159〕。

しかし、位牌が導入されると、朝夕線香を捧げるなどの恒常的な祭祀が開始される。さらに、過年や中元、各月の十五日といった漢人式の祖先祭祀が導入され、清明の墓参も年中行事として定着していく。このように祖先への広義でのドウマワツは形を大きく変え、定例行事化されたのである⁽⁶⁾。なお、位牌箱には、例えば、陳姓であるならば「堂上陳姓歴代祖考妣之神位」などと記されるのが普通である。実際に祭祀されるのは一部の祖先であっても、漢人式の表記は人々の系譜意識を連続的で累積的なものに向かわせることになったと考えられる。

ルヴォアハンへの参拝は、かつては雨乞いという必要に応じての不定期行事であった。それが定期的行事へと転じたのだが、これは、祖先祭祀が、ドウマワツ儀礼を中心とする不定期のものから恒常的・定期的行事に転じたこととパラレルな関係にあるといえる。位牌や漢人式の墓の導入は、世代的に浅く拡散的で忘却されがちであった従来の祖先観念を、連続的で固定的なものへと転じさせようとしている。ルヴォアハンにおける「祖先」(*temuwamuwan*)も、このような新しい祖先観念の形成と、墓に喩えられる祭壇の設置によって、神話伝説上の曖昧な首長家の祖先から、可視的で参拝によって誰もが接触可能な祖先へと性質を変化させたものといえることができる。

2) 憑霊と託宣

これまでのルヴォアハンの整備を巡っては、各場面で憑霊と託宣が関わっていた。いうまでもなく託宣は憑霊現象の一部であり、憑霊の積極的利用といえることができる。前首長の夢見をめぐる診断においては、当時のトゥマラマオたちがブガイという村のタンキー（童乩）を訪ねていた。伝統的なトゥマラマオが漢人式のタンキーを頼るというのは、一見異様に思われよう。トゥマラマオによる治療は、ト占や託宣による探因（キュウマル）を前提とし、それを引き継ぐ形で行われる。そしてブユマの伝統的なト占や託宣の手段は、男性竹占師によるマハダオ（竹占）とトゥマラマオによるヤウラス（憑霊による託宣）の2つであった。しかし、前者は、はい／いいえの二進法で進むのでト占に時間がかかるために敬遠され、また、後継者の不足から激減している。後者は、夜間しか行えないという禁忌があり、またトゥマラマオの身体への負担

が大きいことからトゥマラマオ自身が厭うようになり、依頼者たちも依頼を遠慮しがちであった。一方、タンキーは昼夜を問わず、連続して多件数の託宣を行うことが可能である。トゥマラマオを含めて村民たちはそうしたタンキーをむしろ歓迎したのである。さらに、聖娘を祀るプガイは、通訳や助手を介さずに託宣を行い、しかも当初は台湾語で託宣していたのに、依頼者たちの希望に応じてプユマ語で託宣するようになったという。ヤウラスに比べてずっと容易に探因が可能となったのである。さらに、漢人式のタンキーではあっても、その託宣の内容は、プユマ族の伝統に従うものが多い。例えば、病気の原因は、伝統的祭祀の不足やトゥマラマオの召命などと診断されるのである〔蛸島 2003b : 104-105〕。聞き手もタンキー自身もプユマ族であり、また主としてプユマ族の祖先霊の言葉を取り次ぐのであるから、それは当然のことかも知れない。

なお、トゥマラマオによるヤウラスは、東方の海上彼方からトゥマラマオの大先輩の霊を招き、依頼者に関係する死者の声に取り次ぐという形をとる。そこでは、手慣れた者が、次々に問いを投げかけていく。その問いの内容は竹占いのそれと同様に、過去の経験に大きく依存し、既存の知識のストックに収まることになる。しかし、ルヴォアハンの整備という新たな伝統の創造には、予想外の知識、すなわち既存の知識の拡大が必要であった。さらに、当時は、位牌や墓という漢人式の宗教様式を受容しはじめた時代であり、祭祀方法には、マカファナ（原住民の様式）だけではなくマカパイラン（漢人式）という選択肢が開かれていた。こうした点でも、新しい漢人式のタンキーの能力が期待されたと考えられよう。

ところで、そもそもルヴォアハンに関して、タンキーを依頼した前段階には突然の憑霊や首長の夢見があった。とくに突然の憑霊は、内容は不明であっても、死者からの強烈なメッセージと解せられる。また、首長の夢見は、行事や儀礼の開催の可否・延期などを決することもあり、人々の重大な関心事となる。こうしてルヴォアハンに関する託宣は最初から権威付けられていた。さらに神意や死者の意志は拒みきれず、それを叶えられない場合、ムトゥハ（神秘的懲罰）があるとされる。託宣を行った以上、人々はムトゥハを恐れ、託宣結果の実現を心掛けるのである。とくに集落全体に関わる事項については、首長に神罰が降り掛かるともされている。一般的に煩雑な儀礼は厭われるが、集落単位であれ世帯単位であれ、諸儀礼を簡単に休止することは許されない。長らくドゥマワツ儀礼を中断し、ムトゥハがあってようやく実施するという例も少なくない。儀礼を継続させる大きな原動力はムトゥハへの恐怖なのである。デミラツ儀礼は、本来は農耕儀礼であるが、中断した結果、病気となり、それがムトゥハと診断されたので再開したという事例も数多い。首長のハコは、ルヴォアハン参拝とデミラツ（初穂儀礼）の類似を指摘していた。近年、離農者が増え、デミラツ儀礼の参加者が激減し、内容も簡略化されているなか、ルヴォアハン参拝には、デミラツ儀礼の代替という側面を認めることができるかも知れない。デミラツ儀礼を休止し、ムトゥハを恐れる村民たちは少

なくない。かれらにとって、ルヴォアハン参拝は、祖先に対する都合の良い代償あるいは免罪の機会になっていると考えることもできよう。

ムトゥハが生じるのは、旧来の儀礼への怠慢に対してだけではない。いわば新しい習慣であっても、それはやがてカクワヤナン（*kakuwayanan*：習慣あるいは伝統）となり、継続しなくてはムトゥハが起るとされる。ルヴォアハン参拝時の多種多様な供物について、長老たちは「三牲など漢人式のものは昔はなかったので必要ないと思うが、すでに祖先たちが慣れてしまったので欠かすことはできない」と述べ、新たなカクワヤナンの成立を認めるのである。

3) 他集落・他民族からの刺激と競合

最初の神体の設置の契機は、1953か54年の当時の首長の夢見だったが、それは、本省人がルヴォアハンを開墾したという刺激に基づくものであった。続いて、1958年にプユマ村がルヴォアハンの竹を自村に移植し、それに続く不幸な出来事がカサヴァカン村にも語り伝えられる。その後、トゥマララマオのアトワンやシズコがルヴォアハンでキルドウック（憑霊）し、竹の移植に対する祖先の抗議の声を伝えている。アトワンは首長のアハダウと相談し、漢人式の託宣が行われ、ルヴォアハンの整備方法が指示されている。本省人とプユマ村民による相次いでルヴォアハンの侵犯とその結果として発現したムトゥハ（神秘的懲罰）により、カサヴァカン村民はルヴォアハンの靈威を再認識し、崇拝の念を深めたことになる。とはいえ、2つの事件は質や量をやや異にしていた。前者は開墾による祖先の遺物の破壊という重大な事態であり、従来の遺物に代わる「祖先の印となるもの」が新設されることになった。禁忌を破ったのは習慣を知らぬ本省人であった。一方の竹の移植は、習慣を熟知するはずのプユマ村民によるものであった。プユマ族の伝統的なカルマハン（祭屋）は然るべき手続きによってキスピツ（分霊）が可能である。プユマ村では、竹の移植によるルヴォアハンのキスピツ（分霊）を試みたのだが、それに失敗したことになる。意図的破壊と結果的失敗とを天秤にかければ、後者の方が罪は軽そうである。しかし、カサヴァカン村の人々の語るところの、ムトゥハの軽重はその反対であった。ルヴォアハンには本省人のアイデンティティの起点にはなりえないが、プユマ村の場合はそうではない。ここに、近親憎悪ともいえる感情が働くものといえよう。同様に、1960年のカティプル村による「台湾山人祖先発祥地」の石碑建立も、カサヴァカン村の人々を大きく刺激した。今でもかれらは「最初に石（祭壇）を建てたのは我々だ」と異口同音に語っているのである。カティプル村の人々は、その反対を主張するが、双方の主張はともに確信に満ちたものとなっている。

プユマ族の人々は、ルヴォアハンを複数民族共通の発祥地として受け入れることができないばかりか、同じプユマ族であっても他村への競合心を剥き出しにしがちである。そもそも、プユマ族は民族としてのまとまりが弱く、人々のアイデンティティの基盤は集落にある。1つの村の村民は、プユマ族の他村の人間を他民族他村の人間と同様に

Hala-Hala（集落外の者）と表現する。この語は *Hala*（敵）の反復語であり、軽い敵意あるいは警戒心を含むものである。

最近の新石碑のいわば建立競争はそうした集落単位のナショナリズムの現われともいえるだろう。2005年にルヴォアハンで他村の新石碑を目にしたカサヴァカン首長のハコは同行していた趙鋼に対し「皆が他者を代表したが、知本（カティプル村）も南王（プユマ村）も同様に卑南族（プユマ族）を代表したがっている」と語っているのだった〔趙鋼 2005：398〕。皮肉なことに、その翌年にカサヴァカン村が建立した新石碑を他村の人々は同じような目で見るようになった。「卑南族発祥地」と記されたそれには「Kasavakan」の文字が明記され、同じく最上段に設置されたのは、カサヴァカン村のみの集落移転図なのだった。

以上のように、集落単位のアイデンティティと競合心がルヴォアハンの整備や参拝の大きな原動力となっていることは明らかであろう。ルヴォアハンにおける「祖先」の可視化は、村民の関心を深め、祖先への追憶の念を生起させる有力な表象となった。しかしながら、新たな表象は、同時に、集落間・民族間の競合を煽る結果になった。とはいえ、最初の神体の設置の契機が、他民族・他集落からの外的刺激にあったことを考えるならば、1集落による神体・祭壇・石碑の建立が他集落・他民族を刺激しうるのは十分に予見されたはずである。むしろ、そこには、したたかな計算があったものと考えられる。ルヴォアハンでは、複数集落のアイデンティティの主張が鎬を削る場となっているのである。それは、20世紀初頭の南極点、米ソ冷戦時代の月面に喩えられるかも知れない。特に21世紀に至ってからの新石碑建立は、2000年から2008年までの民進党政権による民族発展政策の喧伝、対する国民党からは様々な原住民の社会福祉政策が提示され〔林 2009〕、新たな「原住民族」の誕生が相次いだ期間でもあった。3集落による新石碑建立には、機に乗じた政治的、社会的な権利主張の手段という側面が認められるかも知れない。それについては機会を改めて記述・検討してみたい。

4) ルヴォアハン整備の背景

本稿では、最後に、ルヴォアハンへの集団参拝行事の成立過程、すなわち1950年・60年代の様子について、土着主義運動（*nativistic movement*）あるいは再生運動（*revitalization movement*）という枠組みから再考しておきたい。この時期は、1945年までの日本統治による同化政策から脱却し、代わって中華民国の国民としての同化政策が進行してしかるべき時間が経過していた。とはいえ、今日のような、個々の民族を尊重する多文化主義とは状況は全く異なり、別種のアイデンティティ上の問題が潜在していたと考えられる。

こうした中でのルヴォアハンの整備は、広義での土着主義運動（*nativistic movement*）の一つと位置づけることができよう。R. リントンは、土着主義運動を「文化の特定の側面を復興あるいは永続化しようとする社会の成員の一部による意識的、組織的な試み」と定義し、「復興的（*revivalistic*）」な運動と「永続化的（*perpetuative*）」なそれとの

相対的な2極を設け、さらに「呪術的 (magical)」と「合理的 (rational)」の2軸を加えている。こうして「1. 復興的—呪術的」「2. 復興的—合理的」「3. 永続化的—呪術的」「4. 永続化的—合理的」の4類型が設定されることになる [Linton 1943 : 230-233]。「復興運動」に対する「永続化運動」とは「過去の文化への関心は漠然としており、それを復興しようと試みはしないが、現在の文化のある側面を永続化させる精巧で意識的な技術を発達させ、周囲の外来社会への同化を阻止する」というもので、ルヴォアハンをめぐる運動は、こちらに近いものといえよう。

繰り返しになるが、ルヴォアハン整備の端緒は1953, 54年の、漢人による遺物・遺跡の破壊とそれに伴うカサヴァカン村首長の夢見にあった。さらに、1) で整理したように、当時は、位牌、墓、墓参、タンキーなど漢人の重要な宗教要素を受容し始めた時期でもあった。祖先の祭祀方法は激変し、祖先観念にも変化が見られ、いわば方法面でも新しい装置が必要とされ、あるいは少なくとも受容されやすくなっていたのである。ここで、ルヴォアハンの定期的集団参拝の前段階にあった雨乞いにおける同地参拝との連続性と非連続性に目を向けてみよう。最後の雨乞いが行われたのは1965年であるので、定期的集団参拝行事とは数年間の重複があったことになり、この意味でも新行事の位置づけは「復興」よりも「永続化」の方に傾きそうである。雨乞いに際しては、かつては、首長、雨乞いのカルマハン（祭屋）の祭主と少数のアヴォクル（トゥマラマオの長）の数名のみが、斜面を登り、神秘的な水甕を探したという。それを実見したという者の数は限られ、部分的には、いわば秘儀ともいえる儀礼が行われていたのである [蛸島 2007b : 85]。かつてのプユマ社会では、首長層と平民層が区分され、首長には大きな政治的・宗教的権威が与えられていた。首長制は、男子集会所（パラクワン）を拠点とする年齢階梯制と連動していたが、カサヴァカン村では1958年に男子集会所が取り壊され、年齢階梯制は完全に崩壊している。これに前後して首長の権威が大きく揺るぐとともに儀礼の秘儀性も揺るいだものといえよう。しかも、権威と秘儀の表象ともいえる神秘的な水甕は、その数年前に漢人の手によって破壊されていた（と語られている）。ルヴォアハンの表象の代替が求められたが、すでに権威の所在は首長層と平民層の壁を超えて散漫となり、村民たち多数への可視化が期待される時代となっていた。そうした状況下で、「祖先の印」を「永続化」させるべく、石の建立が託宣されたのである。

なお、1950年代は、キリスト教の布教が活発だった時代でもあった。カサヴァカン村では、1953年頃にカトリック教会が進出し、多くの救済品と引き換えに多数の信者を獲得している。1957年、集落内に教会が建てられ、信者数は100余名であったが、1974, 75年には20余名に減じたという。こうした経緯について石磊は、信者たちが伝統的な祖先祭祀を中断して病気に罹り、トゥマラマオの診断によって教会を離れたという過程を指摘している [石 1975 : 124-125]。ほぼ同時期に多くが受容された漢人式宗教は形式は多少異なるものの、従来の原住民式（マカファナ）の宗教と同様に、祖先祭

祀を重視するものだった。それに対して、キリスト教は祖先祭祀に否定的であり、祖先祭祀の中断が村民たちに不安や危機感を与えていた。そうした中で、トゥマラマオを中心とするシャーマニズムが、旧来の伝統の復興・再生化に寄与したのである。プマ族はシャーマニズムを発達させており、特にカサヴァカン村はトゥマラマオの数が多く、2000年現在18名（村の女性人口の6.6パーセント）を数えていた〔蛸島 2003a：121〕。2）で整理した通り、ルヴォアハンの整備にも、シャーマニズムや憑霊が大きく関わっており、それは「呪術的」な運動ということになる。ここで疑問が生じることになる。リントンは、土着主義運動の4類型のうち、「3. 永続化的一呪術的」運動はきわめて稀で、彼自身も明確な事例を見いだせない指摘していたが〔Linton 1943：233〕、ルヴォアハンの事例は貴重な例外となるのであろうか。この問題については後に解決を試みよう。

さて、カサヴァカン村では、シャーマニズムの力を借りて、祖先祭祀やルヴォアハンの信仰が再生されたのだが、再生された伝統は、漢人式の要素を加えるなど従前のものとは大きく形を変えていた。そもそも、過去の文化をそっくりそのまま復興することは不可能だとリントンは指摘している。なぜならば「過去はいくつかの点で、現在に劣るという認識があり、また過去の文化の類型が、現在の状況とは相容れない」からである〔同：233〕。R. ハンドラーとJ. リネキンは、文化復興運動が伝統を復活させようとして、それを大きく変化した諸事例を挙げている。かれらによれば、「伝統」とは「連続性と非連続性をともに含んだ解釈の過程を指」し、「進行していく現在の中で象徴的に新たに発明されていく」のだという〔ハンドラー&リネキン 1995（1984）：1, 10〕。カサヴァカン村では、パイワン族やルカイ族と同様に、ガラス玉の首飾りを尊重し、ときに祭祀を行っている。17世紀にオランダ人の手により台湾に流入した外来のものであるが、村の伝説では、かつて首長の娘サメリカンが恋愛相手の鹿から授かったとされ〔蛸島 2006：156〕、丁寧な祭祀方法も確立している〔蛸島 2005〕。最近、伝説上のこの鹿が視覚化されるようになり、1997年にはカサヴァカン村の村旗に採用され、2006年のルヴォアハンの新石碑「卑南族発祥地」にも描かれることになった。E. ホブズボウムが指摘するように「伝統の『創出』を経験していない時代や地域はおそらくはないだろう」が〔ホブズボウム 1992：14〕、プマ社会においては、伝統の創造自体が伝統だったといえよう。ルヴォアハンにおける祖先の遺物とされた神聖な水甕もまた漢人が製作したものであろうが、その水甕と首長の娘・早魁・雨乞いの成り立ちに関して、すでに古典ともいえるような伝説が成立しているのである〔蛸島 2007a：83〕。

昨今のルヴォアハンは集落単位のナショナリズムの発揚の地と化しているが、ハンドラーとリネキンは「ナショナルな文化や伝統というものは、事実の後からやってくる」と述べている〔ハンドラー&リネキン 1995（1984）：9〕。この点で、祭壇や石碑建立の先後関係に関する集落ごとの異なる主張は、それぞれ熱を運び、また確信ともなりう

るのであろう。そもそも、「事実の後」から「事前」について語るのは託宣の得意技であった。ルヴォアハンの整備にはつねに託宣や憑霊が伴走していた。A. F. C. Wallace は、宗教的再生運動の過程の中で「一個人の一回あるいは複数回の幻影」がほぼ決まって端緒となっていると指摘している。そこでは「超自然的存在が、将来の予言者に対し、彼自身あるいは彼の社会の抱える問題が、完全にであれ部分的にであれ、ある規則の違反の結果であると説明し、指令に従い儀礼が実行されれば個人のあるいは社会の再生を、そうでなければ個人ならびに社会の破滅を約束する」のだという [Wallace 1956 : 270]。カサヴァカン村では、新たな予言者は誕生しなかったものの、首長の夢見やルヴォアハンでの女性たちの憑霊、タンキーによる託宣が、祖先の遺物の破壊、竹の移植などの「規則の違反」を指摘し、再生を求める「指令」を与え、人々はそれに従っていたのだ。それでは、その「超自然的存在」からの「指令」の内容はどのようにして成立したのだろうか？

Wallace は、再生化 (revitalization) の進行構造として重複のありうる 5 段階を設けている。すなわち、(1)安定期、(2)個人的ストレスの増大期、(3)文化的ひずみの期間、(4)再生化の期間、(5)新たな安定期、である [同 : 268-275]。ルヴォアハンの整備を(4)に位置づけるならば、その前段階には、日本統治期終盤の皇民化という同化政策、食糧難、空襲への恐怖、戦後の混乱と治安への不安、貧困、中華民国の国民としての同化政策、中国語使用、徹底した改姓名、漢人との接触機会の増加、漢人式宗教やキリスト教の流入等々、環境の激変があった。そこには当然のように(2)「個人的ストレスの増大」と(3)「文化的ひずみ」があったはずである。こうした背景が、首長の夢見とタンキーによる託宣という「超自然的存在」からの「指令」につながっていく。託宣の内容は、漢人による聖地の開墾と遺物の破壊、そして祖先の怒りであった。漢人による開墾は事実であり、開墾は許されないという禁忌に照らすと「祖先が怒る」のはもっともなことであり、ある意味で合理的な託宣といえよう。

シャーマニズムは呪術宗教的な現象であるが、そこにはしばしば合理性が認められる。例えば、カサヴァカン村のカルマハン（祭屋）への帰属決定はほとんどの場合、個人の病気が契機となり、託宣やト占がなされるが、診断はシャーマン（トゥマラマオ・タンキー）や竹占師と依頼者との共同作業となる。そこでは、複数の同席者たちの知識が披露・照会され、患者に関係するカルマハンや、指名者と思われる祖先名が特定されていく。すなわち、人々の知識が診断を左右するのだった [蛸島 2001 : 203-204]。ここに、馬淵東一が「社会家族的 (social-familial)」様式と「シャーマン診断的 (shamanistic-diagnostic)」様式と呼んだもの [Mabuchi 1976 : 99-100] が歩み寄ることになる。ルヴォアハンを巡る託宣も、同じように、憑霊技術と既存の知識が相互に補完しながら、さらには最新のアイデンティティ・ポリティクスや未来を見据えた計算も加わって成立したものと考えられる。リントンが土着主義運動に認めた「呪術的」と「合理的」の 2

極も、ルヴォアハンの整備に関しては、通底してくるものといえよう。しかも、そこでの託宣や憑霊は、ゴースト・ダンスなどとは異なり、それ自体が運動ではなく、託宣のもつ呪術性は、祭壇や石碑といった構造物の永続性の陰に埋没しかねない。従って、ルヴォアハンにおける運動は「合理的な永続化運動」であるともいえるのである。

最近のルヴォアハンで意図せぬ憑霊を行い、周囲を驚かせた林賢英や知本のSには意外な共通点があった。二人はともに原住民工芸品を製造販売しており、「伝統」への関心は人一倍強いはずである。さらに、ルヴォアハン参拝をはじめ集落の諸行事を統括する首長のハコは著名な彫刻家でもあり、原住民の伝統生活を題材に多数の作品を手掛けている。かれらのこうした関心が、神意を借りた託宣と響き合い、ルヴォアハンの伝統を合理的に更新あるいは復興しているものといえよう。

ハンドラー とリネキンは、伝統を「発明」と呼んでいたが、ルヴォアハンには次々と発明が加えられている。ルヴォアハン (*Ruvoahan*) とは動詞 *paruoa* に派生しているが、この語には「発生する・発祥する」に加え「発明する」の意味がある。ルヴォアハンには、今後も複数集落による新たな発明が加えられ、様々な「伝統」が再構成されていくことであろう。最近そして今後の新石碑の建立における「伝統」の構成・発明のされ方については、稿を改めて検討したいと考える。

〈謝辞〉現地調査のうち、2009年度のそれは、平成21年度古川学術研究振興基金研究費の支援に基づくものである。記して感謝申し上げる。

注

- (1) プユマ村が竹を移植した時期について、Cauquelin と陳文徳はともに1958年 [Cauquelin 2004: 42, 陳文徳 1999: 352], 胡台麗は同一著書において1959年と1957年の異なる年を挙げている [胡台麗 2003: 522, 531]。
- (2) 土曜、日曜であればより便利だという声も多いが、首長のハコをはじめ、託宣で決定された日を変更することに難色を示す年長者も少なくない。
- (3) リアリズムに徹して付記するならば、翌々は台東県長の選挙日であり、有権者多数が集まるこの場は遊説には絶好の機会であった。複数の候補者が次々に立ち寄って挨拶をして行ったが、一人一人に石鹼を手渡す某候補もいた。
- (4) 馬蘭村の1927年・1939年生まれの人2人の男性口述者から2006年12月に聞き取り。
- (5) 最初にハコとミヨコは壊れた祭壇に対して儀礼を行い、他の村民たちは、新石碑があたかも新しい祭壇であるかのように供物を配置して参拝していた。
- (6) これに伴い、従来のドゥマワツ儀礼の開催頻度は著しく減じることになった。

文 献

Cauquelin, Josiane 2004 *The Aborigines of Taiwan: The Puyuma: from headhunting to the modern world*. RoutledgeCurzon. London

- 陳文徳 1999a 「起源、老人和歴史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例」『時間，歷史與記憶』黃應貴主編 中央研究院民族學研究所：343-379
- 趙鋼 2005 『頭目哈古』聯經出版 台北
- ハンドラー, R. & リネキン, J. 1995(1984) 「伝統，本物か？ にせ物か？」川森博司訳『世間話研究』6 世間話研究会：1-25
- ホブズボウム, E. 前川啓治訳 1992(1983) 「序論：伝統は創り出される」ホブズボウム, E. & レンジャー, T. 編 前川啓治・梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊国屋書店：9-28
- 胡台麗 2003 『文化展演與台灣原住民』聯經出版
- 石垣直 2003 「故郷への帰還：台湾先住民・プヌン社会における〈部落地図〉作成運動と想像力」『社会人類学年報』29：83-106
- 石垣直 2004 「内本鹿への旅：〈尋根〉の人類学に向けて」『台湾原住民研究』8 台湾原住民研究編 風響社：36-73
- 林修 2009 「21世紀における台湾二大政党の原住民族政策」『台湾原住民研究』13 日本順益台湾原住民研究編 風響社：3-38
- Linton, Ralph 1943 Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45: 230-240
- Mabuchi, Toichi 1976 Optional cult group affiliation among the Puyuma and the Miyako Islanders. Newell, W. H. (ed.) *Ancestors*, Mouton Publishers: The Hague: 91-103
- 石磊 1975 「建和村卑南族的社会變遷」『中央研究院民族学研究所集刊』40：119-142
- 蛸島直 1996 「プユマ族のドウマワツ：祖先への分配儀礼」『愛知学院大学文学部紀要』25：149-169
- 蛸島直 1998 「プユマ族のデミラツ儀礼—カルマハン帰属原理の理解に向けて—」『愛知学院大学文学部紀要』27：155-173
- 蛸島直 2001 「プユマ族のカルマハンと知識：系譜の認識機構を中心に」『台湾原住民研究』6 台湾原住民研究会編 風響社：179-206
- 蛸島直 2003a 「プユマ族の巫師の人生史：トゥマララマオ継承原理をめぐる予備的考察」『台湾原住民研究』7 台湾原住民研究会編 風響社：121-147
- 蛸島直 2003b 「プユマ族における異民族系宗教職能者とその継承」『愛知学院大学人間文化研究所紀要人間文化』18：93-118
- 蛸島直 2005 「プユマにおけるガラス玉首飾りの祭祀と禁忌」『愛知学院大学文学部紀要』34：93-112
- 蛸島直 2006 「プユマ住民によるガラス玉首飾りの由来伝承」『愛知学院大学文学部紀要』35：151-165
- 蛸島直 2007a 「台湾先住民プユマの発祥地伝承：カサヴァカン村の調査から」『愛知学院大学文学部紀要』36：77-88
- 蛸島直 2007b 「プユマの雨乞い」『愛知学院大学人間文化研究所紀要・人間文化』22：1-25
- 移川子之蔵, 馬淵東一, 宮本延人 1988(1935) 『台湾高砂族系統所屬の研究』台北帝国大学土俗人類学研究室（凱風社復刻版）
- Wallace, Anthony F. C. 1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58: 264-281
- 中国時報 1998 「卑南族祭祖失傳歌謠現聲 女族人林賢英『先祖附身』吟唱古調上演靈異傳奇」『中国時報』1998年3月31日

